

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra pedagogiky

Disertační práce

**SENIORŮ A SPIRITUALITA
duchovní potřeby v každodenním životě**

Školitelka: doc. PhDr. Ludmila Muchová, Ph.D.
Autor: Mgr. Věra Suchomelová
Studijní obor: Teologie

2015

Prohlašuji, že svoji disertační práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Dále prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě, elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby disertační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích 30. 6. 2015

Děkuji své školitelce, doc. PhDr. Ludmila Muchové, Ph.D. za laskavé a trpělivé vedení práce a za profesní i lidskou podporu. Děkuji PhDr. Jaroslavě Hasmanové Marhánkové, Ph.D. za cenné konzultace k empirickému výzkumu. Děkuji své rodině za velkou toleranci, lásku a praktickou pomoc, díky níž jsem se této práci mohla věnovat. Děkuji všem obdivuhodným ženám a mužům, kteří mě nechali nahlédnout do svých životních příběhů.

*„Naučit se stárnout vyžaduje moudrost a odvahu.
Stáří je jedna z nejtěžších kapitol velkého umění žít.“*

Jan Pavel II.

OBSAH

ÚVOD	9
1. Stáří v současné společnosti	14
1.1 Stáří jako životní etapa	14
1.1.1 Fyzické a psychické stárnutí	16
1.1.2 Sociální stárnutí.....	19
1.2 Společenský status stáří: stereotypy, předsudky, ageismus	21
1.3 Strategie dobrého stáří: sociologicko-psychologický pohled	24
1.3.1 Kvalita života ve stáří a její subjektivní faktory	25
1.3.2 Aktivní stáří: pozitiva a úskalí současného modelu	26
1.3.3 Adaptace na stáří jako duchovní úkol	30
Závěr	34
2. Teologie cesty k dobrému stáří	37
2.1 Stár a syt dnů: dobré stáří ve Starém a Novém zákoně	37
2.2 Bibličtí „aktivní senioři“	40
2.3 Ověčils ho ctí a slávou: důstojnost člověka jako Božího obrazu	48
2.4 Když se stávají zlé věci	50
2.4.1 Teodicea: jak Bůh mohl?.....	51
2.4.2 Trpět jako Jób.....	53
2.4.3 Teologie kříže.....	55
2.5 Konečnost v horizontu věčnosti	58
Závěr	61
3. Spiritualita ve stáří	63
3.1 Spiritualita a religiozita: vymezení pojmu	63
3.2 Spiritualita věřících křesťanů	66
3.3 Religiozita, spiritualita a kvalita života seniorů v datech	70
3.4 Psycho-spirituální vývoj druhé poloviny života	74
3.5 Dynamika religiózně-spirituálního vývoje ve stáří	78
3.5.1 Religiózně-spirituální vývoj jako lineární směr	78
3.5.2 Religiózně-spirituální vývoj jako celoživotní proces (life-span)	81

3.6	Spirituální potřeby ve stáří	83
3.7	Negativní jevy spojené s náboženskou spiritualitou	108
3.7.1	„Nezdravá“ víra	108
3.7.2	Pokřivený obraz Boha.....	111
	Závěr	112
4.	Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů: metodologická část	117
4.1	Výzkumná strategie a metody	118
4.2	Způsob analýzy dat.....	123
4.3	Etické aspekty a reflexe výzkumné zkušenosti.....	124
5.	Religiozita/spiritualita v běhu života.....	127
5.1	Raná religiózní socializace	127
5.2	Religiozita v čase komunistické vlády	131
5.3	Současná podoba religiozity/spirituality.....	137
	Závěr	142
6.	Důstojnost v kontextu životního příběhu, víry, naděje a lásky	146
6.1	Důstojnost a potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu.....	147
6.1.1	Jsem z dobré rodiny	148
6.1.2	Žil jsem v souladu se svědomím.....	150
6.1.3	V životě se mi něco opravdu podařilo	154
6.2	Důstojnost a potřeba víry a důvěry	158
6.2.1	Věřím v Boha, důvěřuji Bohu.....	158
6.2.2	Věřím lidem kolem sebe	163
6.2.3	Věřím si... ..	166
6.3	Důstojnost a potřeba naděje a životního cíle.....	171
6.3.1	Těším se na... malé životní radosti	171
6.3.2	Mám cíl, za kterým jdu	173
6.3.3	Očekávání za bránou času: otázka života po smrti.....	174
6.4	Důstojnost a potřeba lásky	176
6.4.1	Ještě jsem tu pro někoho	177
6.4.2	Ještě je tu někdo pro mě.....	181
6.4.3	S cizí ženou v cizím pokoji: nedobrovolné soužití jako atak na důstojnost a potřebu lásky	189

Závěr.....	192
7. Závěry pro pastorační, sociální a geragogickou praxi.....	207
7.1 Exkurz do teorie: vymezení základních pojmů a jejich vztahu	208
7.2 Stáří jako správný čas pro	211
7.2.1 Domovy pro seniory jako pastorační prostředí	212
7.2.2 Pastorence seniorů jako vztah	214
7.3 Spiritualita a spirituální potřeby seniorů ve vzdělávání.....	221
7.3.1 Vzdělávání „pro seniory“	221
7.3.2 Vzdělávání „o seniorech“	226
ZÁVĚR.....	228
Seznam použitých zdrojů	232
Seznam zkratk	251
Abstrakt	252
Příloha č. 1	254
Příloha č. 2	259

ÚVOD

Životy starších lidí lze přirovnat k zrcadlu, odrážejícímu budoucnost mladších generací ve smyslu známého memoranda *Quo sumus hoc eritis, fuimos quandoque quod estis* (co jsme my, budete i vy, co jste vy, byli jsme i my). Zrcadlo odráží tělesné a duševní opotřebení, smutek životních ztrát, bolest, osamělost a bezradnost, ale také hlubokou víru, moudrost, životní vyzrálou, nezdolnost, nesobeckou lásku a duchovní krásu. Přes adoraci mladistvého životního stylu a výkonnosti v moderní euroamerické kultuře, přes vyspělé technologie a propracovaný systém placených služeb, stáří stále náleží specifické úkoly vycházející z jeho podstaty. Senioři tak jsou nenahraditelní strážci paměti národa, nositelé životní moudrosti dané zkušenostmi, trpěliví a milující prarodiče a v neposlední řadě průvodci mladší generace na cestě k vlastnímu stárnutí. Inspirují nejen tím, jak zvládají obtížné podmínky závěru, nebo chceme-li vrcholu své životní cesty, ale také svým „nezvládáním“ – prohrami, beznadějí, rezignací, jež odkazují k potřebě se na stáří kontinuálně připravovat a posléze zvolit dobrou adaptační strategii.

Stárnutí nejen české populace vyvolává zvýšený společenský zájem o problematiku kvality života ve stáří. V současnosti favorizovaný trend aktivního stáří vede k podpoře kontinuální aktivity a participace seniorů na společenském životě jako žádoucí strategie stárnutí, přičemž přívlastek „aktivní“ (aktivní senior, aktivní život ve stáří) je obvykle vztahován k fyzické, psychické a sociální kondici rozvíjené a upevňované účastí na vzdělávacích a volnočasových programech. Spíše než smysl, úkoly a výzvy vrcholného životního období tak stojí v centru společenské pozornosti otázka co nejdelšího udržení fyzické, duševní a společenské vitality, tedy jakési „odsunutí stáří na později“. Preference aktivního stáří společně s nekomplexním pojetím aktivity nese minimálně dvě rizika: za první marginalizaci z vnějšku neviditelné a neměřitelné aktivity spirituální a obecně duchovního rozvoje staršího člověka, za druhé jakousi pomyslnou separaci „aktivních“ a „neaktivních“ seniorů. Na rozdíl od všestranně činorodých vitálních seniorů, stranou společenského zájmu nadále stojí velmi staří lidé se sníženou soběstačností, nemocní, ve finanční tísní, duševně či duchovně zranění, osamělí. Jejich obtížnou životní situaci reflektuje papež František, když vyzývá křesťany k zaměření pozornosti k novým formám chudoby a slabosti, v nichž lze „odhalit trpícího Krista“ (EG čl. 175).

S odkazem na některé modely psycho-spirituálního vývoje (Jung, Erikson, Maslow, Tornstam) lze konstatovat, že úkoly a výzvy staršího člověka leží zejména v oblasti duchovního rozvoje. Zatímco však například v německé jazykové oblasti probíhá v posledních letech živá diskuze na téma duchovního rozměru stáří, ústící v množství odborných publikací¹, v České republice jde stále spíše o okrajové téma. Péče o duchovní rozvoj a duchovní potřeby starších lidí je považována spíše za privátní záležitost, případně za oblast v kompetenci církví; samotný obsah pojmu „duchovní (spirituální) potřeby“ je často redukován na potřeby explicitně religiózní a přisuzován tradičně věřícím a (případně) umírajícím seniorům. Nahlížíme-li přitom na člověka v jeho bio-psycho-socio-spirituální jednotě, je zřejmé, že spiritualita a spirituální potřeby jako její vyjádření patří k životu každého jedince, přestože způsob prožívání je individuální s ohledem na konkrétní osobnost a její životní historii. Jakákoliv smysluplná práce pro/se seniory musí reflektovat skutečné potřeby stáří. Jen tak poskytuje přirozený prostor pro evangelizaci v sociálním kontextu², tedy zpřítomnění Božího království skrze lásku, respekt, ochotu naslouchat, pozornou péči, soucit a citlivé doprovázení staršího člověka na cestě duchovního růstu. Současný stav v oblasti tuzemské péče o duchovní rozvoj ve stáří shrnují následující teze, jež jsou zároveň východisky směřování disertační práce:

1. Obraz stáří nejen s jeho problémy a omezeními, ale také s jeho potenciálem a zdroji zejména v duchovní oblasti je stále nedoceněné téma.
2. Aktuálně preferovaná strategie stárnutí a stáří v praxi dostatečně nezohledňuje nezbytnost péče o duchovní rozměr, což se odráží nejen v přímé sociální a geragogické práci, ale také ve vzdělávání budoucích profesionálů, kteří se seniory mohou v jakékoli oblasti pracovat.
3. Literatura zabývající se specifiky spirituality a spirituálních potřeb seniorů je převážně zahraniční provenience.
4. Závěry velkého objemu současných zahraničních a několika tuzemských studií dokládají význam religiozity či spirituality pro kvalitu života seniorů; přesto v práci se seniory nejsou specifika religiózně-spirituálního vývoje ve stáří a jeho dynamika dostatečně reflektovány.
5. Duchovní potřeby seniorů jsou nejen v obecném povědomí, ale i v profesionální sféře redukovány na explicitně religiózní a přisuzovány zejména nábožensky

¹ Publikace uvedené v bibliografii disertační práce.

² Bez tohoto sociálního rozměru „hrozí vždy nebezpečí zkomolení autentického a integrálního významu evangelizačního poslání“ (EG čl. 176).

založeným či umírajícím lidem, což se odráží v nedostatečně ukotvené péči o jejich naplnění.

Záměrem disertační práce je proto vymezit místo spirituality na cestě k dobrému životu ve stáří, charakterizovat stěžejní spirituální potřeby seniorů a jejich místo v každodenním životě, a přinést tak praktické teologii, sociální práci a geragogice nástroj hlubšího porozumění některým oblastem života nejrychleji rostoucí populační skupiny. Cílem přehledové části je vymezit dobré stáří ve smyslu „well-being“ (tedy stav, kdy je člověku dobře)³ s důrazem na jeho spirituální dimenzi a charakterizovat specifika spirituality a spirituálních potřeb starších lidí. Cílem empirického výzkumu v druhé části práce (čtvrtá až šestá kapitola) je zachycení dynamiky vývoje religiozity případně spirituality dvou desítek jihočeských seniorů starších sedmdesáti pěti let a vymezení a charakteristika jejich stěžejních duchovních potřeb. Cílem třetí, závěrečné části práce je na základě uvedených poznatků navrhnout opatření pro pastorační, sociální a geragogickou praxi.

Výchozí teze odkazují k interdisciplinárnímu přístupu k řešení problému, reflektujícímu výzvu současného papeže Františka k živému dialogu napříč humanitními a teologickými vědními obory (EG čl. 242). Interdisciplinarita se odráží nejen v metodě řešení (zařazení empirického výzkumu), ale zejména v citačních pramenech disertační práce. Přestože se jedná o práci prakticko-teologickou, v souladu s metodami praktické teologie využívá poznatků dalších humanitních věd, zejména sociologie, gerontologie a psychologie. Citace odkazují na literární zdroje jak aktuální, tak staršího data, jež vynikají svou nadčasovostí. Výběr zahraniční literatury se omezuje na anglosaské prostředí: v oblasti spirituality a spirituálních zdrojů jsou využity zejména angloamerické zdroje, poznatky vztahující se k teologii dobrého stáří vycházejí spíše z německé jazykové oblasti.

První kapitola disertační práce otevírá téma stáří vymezením klíčových pojmů, vztahujících se ke stárnutí jak individua, tak společnosti. Charakterizuje současný sociologicko-psychologický obraz dobrého stáří („aging-well“) včetně oblastí, jež jsou na cestě k jeho naplnění považovány za stěžejní. Zvýšená pozornost je věnována favorizovanému konceptu aktivního stáří v kontextu adaptace jako (zejména) duchovního úkolu. Druhá kapitola reflektuje cestu dobrého života ve stáří z hlediska teologické antropologie. V úvodu vymezuje pojetí dobrého stáří ve Starém a Novém zákoně a na příkladu několika biblických příběhů ukazuje výzvy a úkoly biblických seniorů. Velkým tématem této kapitoly je lidská důstojnost ve své nezpochybnitelnosti a otázka utrpení, zla a konečnosti v kontextu biblické zvěsti – tedy oblasti, jež člověka

³ Překlad Jara Křivohlavého (2006).

v závěrečné fázi života hluboce zasahují. Tématem třetí kapitoly je spiritualita stáří. První část vymezuje pojmy spirituality a religiozity s důrazem na její křesťanské prožívání a přináší přehled závěrů aktuálních současných a zahraničních studií zabývajících se spiritualitou a religiozitou ve vztahu ke kvalitě života ve stáří. Další část je věnována psychologickým aspektům spirituálně-religiózního vývoje ve vyšším věku, otázce duchovních potřeb seniorů a některým rizikům vyplývajícím z nezdravého uchopení osobní spirituality. Čtvrtá kapitola přibližuje metodologii výzkumné části disertační práce, jejímž jádrem je kvalitativní studie *Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů*. Pátá a šestá kapitola přináší analýzu dat: jednak mapují otázku spirituality v životním běhu jihočeských seniorů, jednak vymezují stěžejní duchovní potřeby (respektive jejich možné uchopení) a jejich místo v každodenním životě staršího člověka. Sedmá kapitola přináší návrhy praktických opatření v oblasti pastorační a sociální péče a vzdělávání cíleného jak na seniory, tak na ty, kteří s nimi pracují či o ně pečují.

Vědecké motivy badatelského zájmu o oblast spirituality a spirituálních potřeb seniorů naznačují výše zmíněné teze; prvotní zaujetí tématem však pramení z motivů ryze osobních. Ze zkušenosti se stárnutím ve vlastní rodině a jejím okolí, ze zkušenosti lektorky programů pro seniory, z prožívání vlastní křesťanské víry a v neposlední řadě ze setkání se dvěma literárními prameny – Esejí o stárnutí Jana Améryho (2008) a Listem starým lidem Jana Pavla II. (1999). Esej o stárnutí je syrovou autobiografickou reflexí vlastního stáří, vtahující čtenáře do bolestného procesu prezentovaného jako období sociálního, psychického a fyzického úpadku, smutku, hořkosti a nesmyslného trápení, kde není prostor pro víru ani naději a hledání smyslu. Jak sám autor poznamenává: „*Všechno to, co se obvykle doporučuje stárnoucímu člověku, aby se vyrovnal s porážkou, ba dokonce aby byl s to z ní vykřesat hodnoty – vznešenost rezignace, moudrost stáří, pozdní vyrovnanost – se mi ukázalo jako ubohý klam, proti němuž jsem musel protestovat každou řádkou.*“ (Améry 2008, s. 10) Améryho svědectví lze chápat jako určité memento: i takovou podobu může mít stáří, i takový postoj lze zaujmout k vlastnímu životu na jeho vrcholu. Odtud je jen krok k otázce: co potřebuje starý člověk, jenž prožívá své stáří podobně jako Jan Améry? Zcela jiný obraz stáří nabízí List starým lidem, který Jan Pavel II. napsal sám jako starý muž.⁴ S vědomím toho, že se jedná o dva zcela odlišné literární žánry, nelze nepřemýšlet nad důvody tak rozdílného pohledu na vrcholnou životní etapu, její smysl a podstatu.

⁴ List byl napsán v roce 1999 vyhlášeném Organizací spojených národů jako Mezinárodní rok starších lidí.

Následující text disertační práce se nezabývá jen tím, co staří lidé potřebují, ale také tím, co mohou dávat a dávají, a to nejen skrze sílu svého ducha a fyzickou a psychickou vitalitu, ale také skrze svoji slabost, zranitelnost a křehkost. Mostem k první kapitole může být výrok Jana Pavla II. ze zmíněného Listu starým lidem (1999): „*Staří lidé napomáhají tomu, že se na pozemské události hledí s větší moudrostí, protože to, co prožili, je naplnilo jistou zkušeností a zralostí. Jsou strážci kolektivní paměti, a tedy výsadní vykladatelé souhrnu ideálů a obecných hodnot, které řídí a vedou společenské soužití. Jejich vyloučení by znamenalo ve jménu modernosti neznající paměť odmítnout minulost, ve které jsou zasazeny kořeny přítomnosti.*“ (Jan Pavel II. 1999)

1. Stáří v současné společnosti

Současný společenský postoj ke stáří, charakterizovaný negativními stereotypy a despektem vůči lidem v „neproduktivním“ věku, bývá někdy stavěn do protikladu ke „starým dobrým časům“, kdy ještě šediny znamenaly úctu a respekt a zkušenosti starých lidí byly považovány za cennou pokladnici národa. Podobná idealizace minulosti ale není na místě – stačí si připomenout například Raisovy Výměnkáře.

V různých dobách a kulturách i v různých vrstvách téže společnosti jsou staří lidé považováni buď spíše za přítěž, nebo byli naopak ctěni a váženi pro své zkušenosti. Stárnoucí člověk se tak napříč staletími a kulturami vyrovnává s ubývajícými silami, vlastní nemohoucností i smrtí, která s postupujícím věkem získává jasnější kontury. Individuální zakoušení vlastního stáří je bezesporu umocněno postojem širšího okolí a společnosti, stereotypy a představami o tom, co to znamená stárnout a být starý. Jak se vyvíjí společnost, mění se i stáří a jeho atributy (Sak, Kolesárová 2012, s. 14). Současná západní společnost je specifická fascinací mládím a orientací na výkon, která prostupuje všemi rovinami jejího života. Stereotypní obraz křehkého a nemocného stáří sice v posledních desetiletích nahradil pozitivní obraz aktivního seniora s jeho možnostmi, ten ale vypovídá spíše o snaze udržet co nejdéle životní styl střední generace. Současná společnost nemá pro své starší členy žádné nezastupitelné a smysluplné určení, nedoceňuje jeho specifické úkoly a výzvy, které může člověk překonávat ne proto, že je „ještě mladý“, ale právě proto, že dospěl k vrcholu svého života a zestárnul.

Cílem první kapitoly je objasnit, v jaké společenské realitě stárne současný senior a jaké vnitřní či vnější okolnosti průběh jeho stárnutí ovlivňují. Podobné uvedení do tématu obsahuje prakticky každá práce zabývající se problematikou stáří a seniorů a ani v této disertační práci je nelze pominout. K porozumění kontextu života staršího člověka je totiž nezbytné pochopit, jakými fyzickými, psychickými a sociálními okolnostmi je formován.

1.1 Stáří jako životní etapa

„Ale stáří je dovršením životních skutků; tedy je třeba zabránit tomu, aby všechno z předešlého života nepřišlo nazmar...“ (Jan Ámos Komenský)⁵

⁵ Vševoňchova, s. 238. Citováno z posledního vydání Státního nakladatelství v Praze z roku 1948.

V obecném smyslu člověk stárne od okamžiku svého narození. Výraz „stárnout“ ovšem nese jiný význam v dětství a dospívání a zcela jiný význam v dospělém věku. S postupujícím věkem začíná být stárnutí spojováno nikoliv s růstem a s rozvojem, ale se zkušeností úbytku a nevídaných změn zejména ve fyzické oblasti. Po čtyřicátém roce je fyzické a psychické opotřebením citelnější, u ženy spojené s blížícím se koncem reprodukčního období. V této souvislosti jsou zmiňovány pojmy „krize středního věku“⁶ související s přestavbou hodnot, či „sendvičová generace“, poukazující na specifikum životního období, jež přináší konfrontaci nejen s vlastním stárnutím, ale i s nutností péče o staré rodiče a dosud ne zcela osamostatněné děti. Stárnout také znamená „nebezpečně se přibližovat seniorskému věku“.⁷ Zatímco ještě na začátku minulého století byl vysoký věk zkušeností několika málo odolných jedinců, aktuálním problémem ekonomicky vyspělých zemí jednadvacátého století je stárnutí populace s vysokým počtem dlouhověkých. Jak uvádí Sak a Kolesárová (2012, s. 10–11), současnému seniorovi přibylo od počátku dvacátého století zhruba třicet let a zásadně se také změnila kvalita jeho života. Současní senioři jsou vzdělanější a v daleko lepší fyzické a psychické kondici, než byli jejich předchůdci, ať už díky novým možnostem v oblasti duševního rozvoje a vzdělávání, či kvalitnější a dostupnější lékařské péči. Jejich šediny ovšem nejsou zdrojem úcty a vážnosti, ale nežádoucím signálem úbytku mladistvé vitality.

Přestože se obecně mluví o seniorech či důchodcích (tento výraz se v posledních letech přesouvá spíše do hovorového jazyka), lidé vyššího věku rozhodně netvoří homogenní skupinu. Vzhledem k tomu, že za seniora je považován člověk, jenž překročil šedesátý až šedesátý pátý rok života; v seniorském období může žít přes třicet let, tedy více než jednu generaci. Současná seniorská populace zahrnuje jak předválečnou, tak válečnou a poválečnou generaci, tedy lidi se zcela odlišnou historickou zkušeností, jež ovlivnila jejich socializaci, vývoj i stárnutí, což nutně vede k heterogenitě zájmů a potřeb (Vágnerová 2007, s. 310).

Snaha období stáří jednotně koncepčně uchopit a charakterizovat nutně naráží na obtíže vyplývající jednak ze zmíněné heterogenity, jednak z individuálních odlišností stárnutí každého jednotlivce. Podle klasické patnáctileté periodizace lidského života, akceptované Světovou zdravotnickou organizací, je vyšší věk dělen na takzvané rané stáří od šedesátého do sedmdesátého čtvrtého roku, vlastní stáří, počínající

⁶ Srov. např. Vágnerová (2007).

⁷ Podle hinduistické tradice nastává již ve čtyřicátém třetím roce životní etapa, pro kterou je charakteristické zastavení, hledání smyslu, odklon od aktivního života, označována jako vanaprasta, tedy poustevník. Nebezpečí tohoto věkového období je v nakládání s časem stejným způsobem, jako v mladším věku. Čtvrtý věk začíná po šedesátém třetím roce a je nazýván *parivrajaka*, mudrc. Tento věk je považován za poslední výzvu před umíráním a nejdůležitější úkol vidí v odpouštění (Assländer, Grün 2010, s. 65–70).

sedmdesátým pátým rokem a období dlouhověkosti, tedy devadesát a více let (Čevela, Kalvach, Čeledová 2012, Vágnerová 2007). Někteří autoři ovšem posouvají horní hranici raného stáří až k osmdesátému roku a výše (Křivohlavý 2011b, Baltes 2009). Období stáří bývá často děleno na takzvaný třetí a čtvrtý věk (Hasmanová Marhánková 2013, Baltes 2009), kdy třetí charakterizuje relativně nezávislý a plný život, zatímco čtvrtý věk přináší typické neduhy spojené se stářím, jako je například polymorbidita a křehkost (Kalvach et al. 2011). Nešvar označovat velmi staré lidi absurdním pojmem „přestárlí“ už našťestí z odborné literatury i médií mizí.⁸ Kromě chronologického věku lze definovat věk biologický, který odpovídá stavu jednotlivých orgánových systémů, sociální věk vztahující se k roli, kterou člověk zastává ve společnosti a podobně.

Můžeme shrnout, že vymezení stáří jako životní etapy a charakteristika jednotlivých kohort je vzhledem k individuálním rozdílům, patrným zejména v psychickém vývoji, obtížné. Stejně jako je každý člověk individuální, i jeho stárnutí probíhá unikátním způsobem a často zcela jinak, než by napovídala chronologický věk.

1.1.1 Fyzické a psychické stárnutí

S přibývajícím věkem lze stále obtížněji odlišit, které změny jsou nepřímým následkem určité nemoci či nevhodného životního stylu a které jsou přirozenými projevy stárnutí organismu (Říčan 2010, Vágnerová 2007). Časová diferenciací nástupu jevů a procesů stárnutí vzniká na základě genetické výbavy jedince, jeho životní historie a životní strategie, ale také v důsledku společenských a kulturních faktorů, jako je životní styl, kvalita životního prostředí či hodnotový systém (Sak, Kolesárová 2012, s. 14). Obecně lze charakterizovat typické znaky spojené se stárnutím, ty jsou ale velmi rozdílné v případě konkrétního jedince⁹ (Křivohlavý 2011, Vágnerová 2007).

Fyzické stárnutí přináší postupný úbytek v mnoha směrech. Svaly ochabují, snižuje se procento funkčních tkání v jednotlivých orgánech a vitální kapacita plic, znatelně se zhoršuje zrak, sluch a kvalita chrupu. Po šedesátém pátém roce rychle narůstá počet lidí omezených ve svých činnostech srdečními chorobami, chronickým zánětem kloubů, vysokým krevním tlakem, nemocemi páteře či končetin, od sedmdesátého roku je častým jevem takzvaná polymorbidita, tedy současný výskyt více než jedné chronické nemoci, a přidávají se typické znaky stařeckosti – zpomalená gesta a chůze. Po osmdesátém roce je tělo ohroženo úrazu v důsledku zhoršené rovnováhy a zvýšené

⁸ Kupodivu lze v internetovém vyhledávači nalézt „Domov pro přestárlé kněze,“ jenž tento výraz uvádí na svých informačních stránkách.

⁹ Nevhodné zobecňování vede k jednomu z častých stereotypů, jakým je „mýtus nemocného stáří“ (Tošnerová 2002).

křehkosti kostí, snížená imunita s sebou nese větší riziko infekcí a nádorového bujení (Říčan 2010, s. 334; Vágnerová 2007 s. 313–314).

Psychické stárnutí je ovlivněno biologickým věkem mozku a celého těla stejně jako vědomím zkrácené životní perspektivy, změnou vzhledu a dalšími společenskými faktory souvisejícími s věkem. Člověk může, přes všechny výše uvedené obtíže, stárnout takzvaně normálně, nebo patologicky, například vlivem syndromu demence různé etiologie mění obraz jeho osobnosti (Čevela, Kalvach a Čeledová 2012, Mühlhpačr 2009). Třetí věk, v případě zdravého stáří, nepřináší výraznější omezení ve schopnosti učit se, rozvíjet svůj duševní potenciál či přizpůsobit se změnám, zatímco čtvrtý věk již charakterizuje výrazný pokles rozumového potenciálu, schopnosti učit se a pamatovat si i u lidí bez známek demence (Baltes 2009, s. 18–20).

Úbytek fluidní inteligence, ovlivňující rychlost a přesnost zpracování informací v krátkodobé paměti, vede ke zhoršené schopnosti rozhodovat se v krátkém čase (tedy takzvaně snížený reakční čas) a zároveň k menší ochotě přijímat zodpovědnost. Starší člověk obecně pocítuje silnější respekt před institucemi a oficiálními autoritami. Vnější znaky autority, jako je uniforma či oblek, vizitka, sebevědomé vystupování až direktivní přístup apelující na zodpovědnost, v něm často vzbuzují pocit méněcennosti či viny a snahu zavděčit se¹⁰ (Bragdon, Gamon 2009, s. 20–23)¹¹. Krystalická inteligence, tedy soubor vědomostí a životních zkušeností, zahrnující řeč a sociální inteligenci, může být naopak funkční až do vysokého věku. Starší člověk tak potřebuje více času k rozhodnutí, na druhou stranu je schopen vidět věci v souvislostech a se společenským a kulturním nadhledem¹² (tamtéž, s. 19). Určité přirozené zpomalení duševní činnosti souvisí jednak s atrofií mozkové tkáně a sníženým množstvím vnějších podnětů a sociálních kontaktů, jednak s tím, že starší člověk jednoduše nepotřebuje tolik spěchat, řeší jiné vývojové úkoly než člověk v produktivním věku a má více času vše promyslet. Přirozené zpomalení je ovšem nutné odlišit od náhlého snížení zájmu o okolí až netečnosti, způsobené patologickými změnami na mozku zasahujícími do emočního prožívání, extrémně nedostatečnou stimulací v bezprostředním okolí seniora a dalšími psychosociálními faktory, jež mohou ústit v malomyslnost až depresi. (Vojtová 2013, Baltes 2009, Vágnerová 2007)¹³

¹⁰ Těto biologicky podmíněné skutečnosti zneužívají například agresivní prodejci, kteří své obchodní praktiky cílí na seniory hůře schopné vzdorovat nátlaku a nutnosti se zodpovědně rozhodnout v časové tísní. Tyto praktiky zachytil například dokumentární film Šmejdi (Dymáková 2013).

¹¹ Mühlhpačr (2009, s. 145) v této souvislosti mluví o takzvaném „důvěřivém stáří“.

¹² Osobní zkušenosti autorky působící v rámci Univerzity třetího věku na Jihočeské univerzitě tuto skutečnost potvrzují.

¹³ Psychickou vitalitu lze do určité míry vědomě udržovat a cvičit. Pro staršího člověka je nezbytné posilovat paměť a schopnost koncentrace a pohotovosti, rozvíjet vlastní kreativitu, ale zejména si vědomě udržovat všeobecný přehled o dění kolem sebe a kontakt s okolním světem. Tyto aktivity přinášejí efekt

Dalším charakteristickým znakem stárnutí je špatné snášení změn (Vágnerová 2007, s. 329; Říčan, 2010 s. 337). Starší člověk preferuje řád v čase i prostoru. Znamé prostředí udržuje jeho sebevědomí, navíc většina změn v tomto období vede ke zhoršení jeho životní situace. Typickým příkladem takové změny je přestěhování se do domova pro seniory, které často vede k pocitu vykořenění, ztrátě sociálních kontaktů, ztrátě pravomoci a dalších dosavadních jistot¹⁴. Výrazně horší schopnost přizpůsobit se novým okolnostem projevují senioři postižení demencí, u nichž nadměrný stres, umocněný kognitivním deficitem a z něj vyplývající závislostí na druhých lidech, může vyústit v úzkostnou poruchu vyžadující medikaci (Franková 2012, s. 62–63). Syndrom demence (v celých šedesáti procentech je specifikován jako Alzheimerova nemoc) je obecně jednou ze závažných psychických a psychosomatických chorob zejména vyššího seniorského věku (Nikolai, Bezdíček et al. 2012). Se syndromem demence a jemu předcházející mírnou kognitivní poruchou (tedy stavem, kdy je člověk ještě soběstačný, ale lze u něj již diagnostikovat poruchu kognice) může, ale nemusí souviset takzvaná stařecká nesnášenlivost. „Nesnášenlivé stáří“ se vyznačuje velmi nízkou tolerancí a silnými negativními emocemi zaměřenými často na konkrétního člověka, například spolubydlícího, člena personálu či rodiny. S nesnášenlivostí souvisí i podezřavost, jež může ústít až v paranoiu starého člověka (Říčan 2010, s. 340)¹⁵, v níž šokuje své okolí prudkostí a ničivými důsledky své emocionální reakce (Mühlpachr 2009, s. 146).

Špatný duševní stav ale nemusí souviset s kognitivní poruchou ani demencí. Často je zapříčiněn nerozpoznanou bolestí psychicko-spirituálního charakteru, strachem z fyzické nedostatečnosti a závislosti na okolí nebo smutkem či dokonce depresí zapříčiněnou ztrátou smyslu života. Franková (2010) považuje depresivní poruchy ve stáří za závažný interdisciplinární problém. Deprese totiž úzce souvisí s dalšími chorobami, může zhoršovat jejich prognózu a prodlužovat jejich trvání, navíc se často skrývá za somatickými projevy, které člověka přivádí ne k psychiatrovi, ale k praktickému lékaři či jinému odborníkovi. Starší člověk tak absolvuje řadu zcela zbytečných a náročných vyšetření vystavujících jej mnohým rizikům a komplikacím, které mu nejenže nepomohou, ale naopak mohou jeho problémy prohlubovat. Vhodná psychoterapeutická či psychiatrická intervence může depresivní projevy zastavit, a zabránit tak případnému krajnímu řešení nešťastného starého člověka, takzvané

nejen v oblasti kognitivních schopností, ale v neposlední řadě posilují sebevědomí a sociální kontakty a vazby.

¹⁴ Vágnerová (2007, s. 423–422) popisuje proces adaptace na nedobrovolné umístění do domova, do instituce jako fázi odporu, fázi zoufalství a apatie a fázi vytvoření si nové pozitivní vazby a proces adaptace na dobrovolné umístění jako fáze nejistoty a vytváření nového stereotypu a fázi adaptace a přijetí nového životního stylu.

¹⁵ Podezřavý senior neoprávněně obviňuje pečující personál nebo členy rodiny z krádeže peněz, ze záměny léků a podobně. Na druhou stranu ti, kteří seniory skutečně okrádají či se na nich dopouštějí jiného bezpráví, často kalkulují se společenskou bagatelizací takové „falešné podezřavosti“ i v případě verbalizace oprávněného podezření, které senior má.

bilanční sebevraždě (Franková 2010; Tavel 2009, s. 72). Franková (2010, s. 638) upozorňuje na obtížnost rozlišit demenci a depresi „...v případě behaviorálních projevů deprese, které mohou imitovat demenci.“¹⁶

Můžeme shrnout, že stejně jako je nepřípustné bagatelizovat fyzické obtíže člověka ve vyšším věku s tím, že se jedná o neodvratné a přirozené projevy stárnutí, nelze podceňovat ani jeho duševní či duchovní problémy s odkazem na jakousi přirozenou „senilitu“ či psychiatrickou diagnózu stařecké demence.

1.1.2 Sociální stárnutí

Sociální stárí člověka odráží proměnu sociálních rolí a potřeb, životního stylu a ekonomického zajištění. Za jeho počátek je obvykle považován vznik nároku na starobní důchod či faktické penzionování, kdy člověk odchází od něčeho, co znal, v čem se orientoval, v čem si případně vydobyl určitou pozici ať stupněm vzdělání, nebo délkou praxe. Staršímu člověku se mění životní perspektivy, může zažívat pocit méněcennosti z postupného zastarávání nabytých znalostí či nezvládání nových technologií. (Sak, Kolesárová 2012, Baltes 2009, Vágnerová 2007). Améry (2008, s. 94) glosuje: „Když už (člověk) není ani pošťákem a je zbaven možnosti pokládat doručení doporučeného dopisu za státoprávně důležitý akt, může již jen zkoumat, jak se bude vyrovnávat s roky kutění na zahrádce: „Smysluplná existence. Ovšem.““ Dalšími závažnými událostmi spojenými se sociálním stárnutím je ovdovění, ztráta kontaktu s dětmi, osamělost, přestěhování do neznámého prostředí, zhoršení životní úrovně, ohrožení soběstačnosti a podobně.

Stejně jako v případě psychického a fyzického stárnutí, i adaptace na změny v sociální oblasti je velmi individuální a odráží heterogenitu stárnoucí populace. Část seniorů si do nejvyššího věku zachovává soběstačnost, aktivitu, stabilní životní program a kontrolu nad řízením svých záležitostí, jiní se propadají do problémů, neúspěšnosti, sociální izolace, cítí se frustrováni, deprivováni a selhávají v řešení běžných životních situací. Kalvach et al. (2004, s. 437) nazývá tento stav takzvanou spirálou neschopnosti a neúspěšnosti: nedostatek příležitostí posiluje pocit neschopnosti, ta připravuje člověka o další příležitosti, což pocit neschopnosti dále zesiluje.

¹⁶ Osmdesáti čtyřletý muž se poměrně náhle začal projevovat zmateně a dezorientovaně, pokusil se o sebevraždu. Na psychiatrickém vyšetření nebyl schopen zodpovědět základní dotazy. Po počátečním odhadu psychiatra, že se jedná o demenci, byl ponechán v domácím prostředí, kde pokus o sebevraždu zopakoval. Následně byla diagnostikována deprese, ač s netypickými projevy. Muž byl hospitalizován, léčen psychofarmaky a po čtrnáctidenní hospitalizaci a doživotní medikaci se vrátil ke svým obvyklým aktivitám, těšil se z rodiny a sebevražedný pokus již nikdy nezopakoval. (Zdroj: vlastní zkušenost z rodiny)

Šiklová (2003, s. 75–76) uvádí jednoduchou a výstižnou typologii přístupů k vlastnímu stárnutí: „*Nepřátelští*“ senioři si neustále stěžují na sebe či na druhé, jsou to lidé pesimističtí, útoční, podezíraví a nedůvěřiví. Nemají rádi mladé lidi kvůli jejich odlišnosti, ale nevycházejí dobře ani se svými vrstevníky, protože jim připomínají jejich věk a všechny změny, které s ním souvisejí. „*Obrněnci*“ jsou spokojeni především s tím, že mohou být i ve stáří nezávislí na ostatních lidech, stačí si sami, nic od druhých nepotřebují, s dětmi ani s vnuky se skoro nestýkají. Zakládají si na své samostatnosti, a když vážněji onemocní, jsou velmi nešťastní, protože s vlastním stářím a změnami, které přináší, nikdy vážně nepočítali. Typ „*Houpací židle*“ zahrnuje seniory, kteří si doslova libují v roli starobních důchodců. Těší je odpočívat, dobře jíst a spát, nic je nerozčiluje, ale taky nezajímá, jako by se vzdali zodpovědnosti za svůj život. Do kategorie „*Stáří dospělí*“ patří ti, kteří se smířili se svým stářím, změnili podle toho svůj životní styl, mají své zájmy a koníčky, pěstují vztahy s blízkými a známými, umějí být závislí i nezávislí, jsou si vědomi své smrtelnosti. Svůj život vidí jako celek, který dává smysl, uvědomují si, že jejich budoucnost je omezená, umějí se radovat z maličkostí a snaží se být přínosem i pro druhé. Na rozdíl od předchozích kategorií, „*stáří dospělí*“ obvykle vzbuzují úctu a kladný postoj okolí a přirozeně provázejí mladší generace na cestě k jejich vlastnímu stárnutí.

Jednou z příčin problematického sebepojetí a postoje k vlastnímu stárnutí a stáří může být přílišné zaměření se na fyzický vzhled až narcismus (Křivohlavý 2011b, s. 102). Améry (2008, s. 47) vyjadřuje nepřijetí vlastního stárnoucího těla velmi expresivně: „*Často konsternovaně zírám na tu neuvěřitelnou věc, která mi slouží jako tvář. Nenávídím svůj obraz v zrcadle, nad očima převislá víčka, pod nimi váčky, k tomu příliš plný obličej a ten smutek okolo úst, který dělají vrásky. Vidím svou tvář za mlada, teď je obsypaná vyrážkou, jež nezмізі.*“ Staří lidé dnes nemusí vypadat jako starci v tradičně chápaném slova smyslu, jestliže mají odpovídající genetickou výbavu a zejména dostatek finančních prostředků na špičkové relaxační, rehabilitační či jinak pečující programy, případně služby plastické chirurgie. Tento trend ovšem může podle Hamiltona (1999, s. 235–237) vést jednak k tomu, že za projev obávaného stárnutí budou lidé považovat stále jemnější fyzické projevy, jednak vzroste nerovnováha fyzické a psychické stránky osobnosti, což reflektuje už Jung, který vidí příčinu neurotických poruch vyššího věku v touze starších lidí uchovat si „*psychologii mládí přes práh proslulého švábského věku*“ (Jung 1995, s. 111).

Můžeme shrnout, že sociální stárnutí úzce souvisí se společenskou situací a osobním postojem jedince k vlastnímu stárnutí a stáří. Nadměrná soustředěnost na vlastní mladický zjev a životní styl, nebo naopak přílišná pohodlnost a zbavování se zodpovědnosti za svůj život, v sobě nese nebezpečí pouhého odsouvání důležitých úkolů a potřeb, které stáří přináší, a brání tak komplexnímu rozvoji osobnosti.

1.2 Společenský status stáří: stereotypy, předsudky, ageismus

„Individuálnímu životnímu cyklu nemůžeme adekvátně porozumět bez ohledu na sociální kontext, ve kterém byl realizován. Jedinec a společnost jsou složitě propleteni, dynamicky vzájemně vztaženi v nepřetržité výměně.“ (Erikson 1999, s. 109)

Česká společnost, stejně jako další evropské země, dlouhodobě stárne.¹⁷ Podle výsledků sčítání lidu v roce 2011 tvořily osoby starší šedesáti pěti let šestnáct procent z celkového počtu obyvatel České republiky, na rozdíl od čtrnácti procent zjištěných v roce 2001.

Ve vyšších věkových kohortách setrvale výrazně převažují ženy – vdovy (Vaňková 2013)¹⁸, jimž zkušenost ovdovění přináší nutnost změny životního stylu, cílů a hodnot, nutnost vyrovnat se s často zhoršenou finanční situací a v neposlední řadě znamená opuštěnost v nejtímnější slova smyslu¹⁹. Současnou společnost charakterizuje určitý paradox: přestože nejrychleji rostoucí skupinou v populaci jsou právě senioři, převládá společenský apel na rychlost, výkon a spotřebu a adorace mladického zjevu a životního stylu. Mladost není jen atributem určité životní etapy, ale symbolem jedinečných hodnot, které jsou s mladým věkem obvykle spojeny a jež je třeba uchovat co nejdéle: silná orientace na budoucnost, schopnost nadšení, otevřenost novým kontaktům, flexibilita a obvykle také zdraví, tělesná krása a síla, schopnost sexuálního života a zejména neutuchající aktivita (Suchomelová 2007). Papež František v Evangeliu Gaudium (2013, čl. 62) charakterizuje majoritní kulturu jako upřednostňující vše vnější, bezprostřední, viditelné, rychlé, povrchní a provizorní. Životní styl, upřednostňující vnější rychlý efekt a „mít“ nad vnitřní kvalitou a „být“, nedává příliš prostoru hodnotám a kompetencím stáří vyplývajícím z životních zkušeností a životního nadhledu starších lidí. Z čistě pragmatického hlediska se tak stáří nezdá být výrazným společenským přínosem (Vágnerová 2007, s. 308–309).

Populační stárnutí a jeho dopady se promítají nejen do soukromé sféry a života konkrétních osob, ale jako komplexní proces ovlivňují aktuální postavení seniorů ve společnosti. Vidovičová (2008, s. 26) v této souvislosti zmiňuje problém fenomén „demografické paniky“, která je důsledkem selektivního používání demografických a ekonomických ukazatelů, stereotypního způsobu prezentování problematiky seniorů

¹⁷ Stárnutím populace je označován proces, v jehož průběhu se postupně zvyšuje podíl osob starších šedesáti nebo pětadesáti let a naopak klesá podíl osob mladších patnácti let, tedy narůstá takzvaný index stárnutí. V Evropském kontextu vykazuje nejvyšší index stárnutí Německo, nejnižší Irsko, index stárnutí České republiky se nachází zhruba uprostřed (Vaňková 2013, s. 18).

¹⁸ V roce 2011 v populaci nad šedesát pět let připadalo sto čtyřicet osm žen na sto mužů a ve věku osmdesát let na sto mužů to bylo již dvě stě šedesát žen (Vaňková 2013).

¹⁹ Sýkorová (2007, s. 220) dochází k závěru, že ovdovění ve vyšším věku vyhrocuje otázku, kým člověk je, kým je ve vztahu k druhým a pro druhé, a tato otázka je pro něj důležitější, než úvaha nad vlastním stářím.

a stáří v médiích. Určité společenské, politické a mediální pozornosti se těší aktivní senioři třetího věku, hojně využívající širokou škálu volnočasových a vzdělávacích aktivit a zapadající tak do konceptu žádoucího způsobu stárnutí (Hasmanová Marhánková 2013, 2010; Petrová Kafková 2013). Stranou společenského zájmu zůstávají „neaktivní“, fyzicky i psychicky znevýhodnění senioři, kteří na společensky podporovaných aktivizačních a vzdělávacích programech z různých důvodů neparticipují. V angloamerické terminologii se stále častěji vyskytuje termín „elderly-friendly“, kterým jsou označeny produkty, typy služeb či životní styl „přátelský seniorům“. Toto označení vymezuje něco zvláštního, nadstandardního (pokud by tomu tak nebylo, speciální označení by nemělo smysl), a tak už samotná existence této značky vypovídá o tom, že většinová západní společnost „elderly-friendly“ není.²⁰

Společenská situace podporuje obavy ze stárnutí a s ním související vznik a upevňování stereotypů a předpokladů s představou stáří spojených²¹ (Vidovičová 2008, Šiklová 2003, Tošnerová 2002). Čevela, Kalvach a Čeledová (2012, s. 130) označují tyto předpoklady za produkt falešné homogenizace seniorské populace, popírající základní potřebu seniorů být respektováni jako svébytný jedinec. Někteří autoři v tomto smyslu považují za problematické již samotné rozdělování stáří na třetí a čtvrtý věk, které podle nich podporuje vytváření stereotypního obrazu na jedné straně aktivních seniorů třetího věku, na druhé straně seniorů čtvrtého věku, prezentovaných jako nemohoucí příjemci sociální a zdravotní péče (Petrová Kafková 2013, Hasmanová Marhánková 2013). Tošnerová (2002, s. 7) uvádí další příklady obecných stereotypních výroků: stáří je křehké – potřebující péči; staří nemají čím společnosti přispět; stáří je ekonomickou zátěží společnosti, je asexuální. Dalším z falešných mýtů o stáří je rozšířená představa, že většina seniorů je nějak nemocná, trpí rozličnými úrazy, má omezenou hybnost, trpí depresí či jinými psychickými problémy, takže stáří a nemoc jsou v podstatě synonyma (Palmore 1999, s. 22–30) Zdraví je bezesporu důležitou podmínkou autonomie seniorů a zdravotní stav a stupeň soběstačnosti představují faktory, které významně determinují způsob života ve stáří. Vnímání vlastního zdraví je ovšem subjektivní; pokud například člověk s amputovanou končetinou či chronickým vysokým tlakem dobře přizpůsobí svůj život omezením z jeho zdravotního stavu vyplývajícím, může sám sebe označit za zdravého a žít spokojeně (Baltes 2009, s. 14; Sýkorová 2007, s. 104).

²⁰ Příkladem „elderly-friendly“ přístupu je umístění výstražných dopravních značek se siluetami seniorů na místech, kde se předpokládá jejich častý pohyb: v okolí nemocnic, kostelů či hřbitovů (vlastní zkušenosti autorky).

²¹ Pozitivní stereotypy, v českém prostředí spojované s postavou babičky B. Němcové, předpokládají stáří automaticky laskavé, moudré, vlídné (Palmore 1999, s. 34). Tyto stereotypy nejsou ale zdaleka běžné a navíc seniory nijak neohrožují.

Předsudky a s nimi související projevy otevřené či skryté diskriminace vůči starším lidem zahrnuje v současnosti frekventovaný pojem *ageismus*²². Za ageismus, nejen zasahující do identity starého člověka, ale přímo zdraví ohrožující, lze považovat familiérní či necitlivý přístup v domovech pro seniory či nemocnicích, ale také odmítnutí určitého lékařského výkonu (oční operace, komplikovaná záchrana posledních zubů a podobně) pouze na základě pacientova věku²³. Společenské klima vede k tomu, že už samo označení „starý“ (v souvislosti s věkem člověka) má negativní až pejorativní zabarvení a bývá vnímáno jako ponižující. Fenomén „popření věku“ (Palmore 1999) se promítá do kosmetického průmyslu a do médií, ale i do běžného života, kdy je dotaz na věk vnímán jako neslušný. Na jedné straně může být snaha nepovažovat se za starého projevem křečovitě touhy zůstat mladým za „jakoukoli cenu“, na druhé straně, upozorňuje Vidovičová (2008, s. 57), popírání chronologického věku může znamenat pouze vědomé odmítnutí zmíněných nálepek, jež se ke stáří váží. Adjektivum „starý“ je bezesporu vnímáno (i vyslovováno) jinak, jde-li o vyrovnaného jedince vysokého věku, který má za sebou bohatý život – bohatý zejména zážitky, zkušenostmi, naplněnými sny, jinak tomu bude u člověka, který sám sebe vnímá jako nepotřebného, odsunutého blízkými i společností (Tošnerová 2002, s. 14).

Negativní síla předsudků, zastoupená ve všech oblastech života společnosti, je často umocněna vlastní podřízeností starších lidí, jejich stáhnutím se do pozadí společenského dění. Podle Šiklové (2003, s. 75) se senioři staví k předsudkům v zásadě dvojnásobným způsobem: někteří se identifikují se stereotypními představami, jiní naopak reagují verbálním vymezením se vůči skupině svých vrstevníků a poukazováním na svůj mladý životní styl. Tendenci vymezit se vůči „starým“ vrstevníkům potvrzuje i Hasmanová Marhánková (2010, s. 229). Ve svém šetření popisuje dění v centrech pro seniory, kdy se ve všech směrech aktivní ženy, „hrdé lvice“ ostře vymezují vůči těm, kteří pro své psychické či fyzické omezení na všech aktivitách centra neparticipují. V podobném duchu glosuje tuto generační rozpolcenost Améry (2008, s. 97): „*Stárnoucí člověk je starý nejen pro mládí, ale i pro své vrstevníky: ti pokukují po mladých (...), odpírají druhu v neštěstí solidaritu, usilují o distanci od znaků (...), jež čtou v jeho rysech (...). Proti rozsudku, který nad stárnoucím člověkem vynáší mládí i stáří, ovšem podle zákona mládí a jeho hrůzy před rozkladem, není odvolání.*“

Můžeme shrnout, že v současné společnosti je na období stáří nahlíženo spíše jako na „období ne-dostatečného mládí“. Starší člověk je respektován a obdivován zejména

²² Vidovičová (2008, s. 113) na základě svého rozsáhlého šetření definuje ageismus jako „*ideologii založenou na sdíleném přesvědčení o kvalitativní nerovnosti jednotlivých fází lidského životního cyklu, manifestovanou skrze proces systematické, symbolické a reálné stereotypizace a diskriminace osob a skupin na základě jejich chronologického věku a/nebo na jejich příslušnosti k určité kohortě/generaci*“.

²³ Problematice ageismu se podrobně věnuje například Mühlpachr (2009) nebo Tošnerová (2002). Nejucelenější přehled a zejména závěry vlastního rozsáhlého výzkumu ageismu v České republice přináší Vidovičová (2008).

tehdy, projevuje-li schopnost žít i ve vysokém věku aktivně a cítit se mladě; v opačném případě je nahlížen (a často se sám cítí) jako stará osoba, jejímž úkolem je těm druhým příliš nepřekážet. Ageismus jako určitý opak společnosti „elderly-friendly“ ukazuje zejména na nedostatky vzdělávacího systému, který v dětech nerozvíjí úctu k duchovním hodnotám stáří, na důsledky mizejících vícegeneračních rodin a zavření pravého stáří a umírání za zdi domovů pro seniory a nemocnic. Grün (2009, s. 11) poznamenává: „V naší společnosti je třeba získat nový smysl pro moudrost a pro stáří (...). Ocenění stáří nám pomůže vnímat své vlastní stárnutí. Stárnutí není jen zkušeností starých lidí. Je to základní zkušenost člověka. Uvažovat o stáří znamená také přemýšlet o tajemství samotného lidského bytí.“

1.3 Strategie dobrého stáří: sociologicko-psychologický pohled

„Cosi, co by se dalo nazvat – alespoň relativně – šťastným životem, doopravdy existuje: štěstí je ovšem nutno chápat nikoli jako pocit vrcholného blaha, nýbrž jako pocit základní, který člověka provede i situacemi nešťastnými.“ (Küng 2012, s. 38)

Bez ohledu na historickou dobu či společenský systém, stárnoucí člověk potřebuje zakoušet, že přes ubývající fyzické a psychické síly, řídnoucí sociální kontakty a krátící se pozemský čas má jeho život smysl a svět je pro něj pořád v zásadě bezpečné a dobré místo k životu²⁴. Před specifickými výzvami vrcholného životního období stáli bibličtí starci stejně jako současní senioři – hledání cesty k dobrému a naplněnému stáří tedy není, slovy Kazatele (1,9) „*nic nového pod sluncem*“.

V české (či do češtiny přeložené) sociologické a geronto-psychologické literatuře termín „dobré stáří“ najdeme jen zřídka²⁵ – optimální podoba stárnutí je častěji opisována jako „úspěšné“, „aktivní“ či „zdravé“. Tato adjektiva sice lze do určité míry vnímat jako synonyma, na druhou stranu také jako limitující svou přílišnou specifikací. Výraz „dobré stáří“, používaný v této práci, naproti tomu odkazuje k anglickému označení well-being²⁶, překládaném jako životní/osobní pohoda či doslovněji jako stav, „kdy je člověku dobře“²⁷, nebo ke konkrétnějšímu „aging-well“ (Vaillant 2002)²⁸. Následující kapitola směřuje k vymezení současného sociologicko-psychologického pojetí dobrého stáří, tedy okolnostmi přispívajícími k tomu, že je starému člověku „dobře“. Zvláštní pozornost je věnována v současnosti favorizovanému konceptu

²⁴ Nabízí se paralela mezních stádií Eriksonova vývojového modelu.

²⁵ Výraz dobré stáří je uveden například v českém překladu Baltese (2009, s. 14).

²⁶ Tento výraz je obvykle překládán jako životní nebo osobní pohoda.

²⁷ Překlad, který používá Křivohlavý (2006, 2011)

²⁸ „Dobře“ je zde chápáno ne ve smyslu hodnotícím (dobré-špatné, dobré-zlé), ale ve smyslu pocitovém a postojovém.

aktivního stáří, respektive úskalí pramenícímu z jeho dominance a nekomplexní aplikace v praxi.

1.3.1 Kvalita života ve stáří a její subjektivní faktory

Se stárnutím populace nabývá na aktuálnosti otázka, jak by se měl k otázce vlastního dobrého (naplněného, spokojeného) stárnutí postavit jedinec sám a jak by ke spokojenosti svých starších členů měla přispět společnost. Kvalita života (QOL) se tak během posledních let stala jedním z nejnápadněji diskutovaných aspektů stárnutí a stáří. Walker (2010) charakterizuje kvalitu života jako multidimenzionální a dynamický koncept s mnoha vzájemně se k sobě vztahujícími komponentami, objektivními i subjektivními. Zatímco objektivní dimenze kvality života odpovídají životním podmínkám daného člověka, subjektivní tvoří zejména pocit životní spokojenosti, smysluplnosti, osobní pohody či štěstí (Bowling a Gabriel 2004 in Vidovičová, Suchomelová 2013). Motivací současného zaměření sociologických, psychologických a gerontologických studií na téma kvality života je v první řadě snaha rozvinutých zemí zmírnit předpokládaný nárůst nákladů na zdravotní a sociální péči skrze posílení autonomie a mobility seniorů (Vidovičová, Suchomelová 2013). Tato snaha by ovšem měla být součástí celkové podpory harmonického rozvoje všech složek osobnosti člověka od biologické po spirituální.

Podle Křivohlavého (2011b, s. 124) se kvalita života dotýká pochopení vlastní existence a smyslu vlastního života a zahrnuje hledání „*klíčových faktorů bytí a sebepochopení*“. Jako takovou ji definuje i Světová zdravotnická organizace (WHO), podle níž je kvalita života to, „*jak člověk vnímá své postavení v životě v kontextu kultury, ve které žije, a ve vztahu ke svým cílům, očekáváním, životnímu stylu a zájmům*“ (WHO, 1994). Obě vybrané definice spojuje důraz na subjektivní složku kvality života, přesahující do duchovní oblasti, jež jako nezbytné pro zhodnocení kvality života seniorů vnímají i další autoři. V tomto smyslu Řehulek a Řehulková (2006) zahrnují pod pojem kvality života kromě jiného úroveň seberealizace a zážitky pohody, radosti a štěstí a také autoři Čevela, Kalvach a Čeledová (2012, s. 69–70) řadí mezi stěžejní oblasti, podílející se na kvalitě života ve stáří, převážně subjektivní faktory s duchovním přesahem. V jejich pojetí zahrnují *psychické faktory* jako je radost a potěšení, adaptabilita a adaptace na vlastní stáří, subjektivní prožívání a hodnocení vlastní životní situace ve stáří, zachování životní perspektivy, osobnostní charakteristiky včetně morálních vlastností (například odolnost, hodnotový systém), *spirituální a existenciální faktory*, tedy hodnotový systém, vnímání transcendentálního přesahu lidské existence (míra pokory, dostupnost útěchy, míra smíření), validace vlastního života, zachování osobnostní integrity a identity, včetně míry sociální adaptace

a respektu a konečně *sociálně ekonomický kapitál* zahrnující jednak majetkové poměry a bytové podmínky, ale také míru autonomie, vzdělání a výchovu, znalosti a dovednosti (například celoživotní vzdělávání včetně vzdělávání ve stáří), životní zkušenosti a míru seberealizace.²⁹

Subjektivitu fenoménu kvality života a její duchovní aspekty zdůrazňuje Dragomirecká (2007, s. 61) zaměřující se na kvalitu života ve stáří v českém kontextu. Na základě svých výzkumů poukazuje na rozdíly v prožívání životní spokojenosti mužů a žen: starší ženy výzkumného vzorku projevovaly obecně nižší životní spokojenost oproti stejně starým mužům s několika málo výjimkami, jakými byla například oblast spirituality. Životní spokojenost může být v psychologické rovině chápána jako výsledek dosavadního adaptačního procesu daného jedince (Paulík 2010, s. 127) *nebo* „vědomé, globální hodnocení vlastního života jako celku“, jež má velmi úzkou souvislost s rysy osobnosti, sebehodnocením, spokojeností v subjektivně významných oblastech života a dalšími složkami osobní pohody (Blatný 2005, s. 85). Všichni uvedení autoři přikládají velký význam výsostně privátním, subjektivním faktorům, jimiž jsou již zmíněný „well-being“, respektive životní spokojenost a jejich modifikace.

Můžeme shrnout, že pro zakoušení „kvalitního stáří“ jsou důležité zejména subjektivní faktory: převládající pocit životní spokojenosti a osobní pohody, stav, kdy člověk zakouší pocit uspokojení z uspořádání vlastního života a žije v souladu se svým spirituálním založením. Nabízí se otázka: jaká by měla být optimální strategie, která by ke „kvalitně žitému“ stáří vedla a na jakou životní oblast by se měla zaměřit?

1.3.2 Aktivní stáří: pozitiva a úskalí současného modelu

Představy o tom, jak by mělo vypadat optimální stárnutí, se dostaly do centra vědeckého zájmu koncem dvacátého století jako reakce na dosavadní více méně negativně laděný obraz stáří. Postupně se objevují modely „úspěšného“, zdravého, „produktivního“ či „pozitivního stárnutí“. Všechny tyto koncepty charakterizuje snaha zpochybnit mýtus neproduktivního stáří a specifikovat význam a úlohu stáří v současné společnosti směrem ke kontinuitě aktivit, ať už zachovaných aktivit středního věku či nových aktivit vhodnějších pro starší věk. (Hasmanová Marhánková 2013, Petrová Kafková 2013)

²⁹ K dalším faktorům dle Čevely a kolegů (2012) patří *zdravotní stav*, tedy funkční zdraví, které odráží přítomnost funkčně závažných chorob a je ovlivněno prevencí, účinností a dostupností zdravotní péče, potenciál zdraví, zahrnující zdatnost, odolnost, adaptabilitu organismu, životní způsob a genetické dispozice, *prostředí* ve smyslu fyzickém, funkčním (například bariéry ve vztahu k disabilitě nebo včasná dostupnost potřebných služeb) a sociálním (sociální síť a rodina, ovdovění, osamělost, sousedské vztahy, ale i pojetí stáří a seniorské role, medializace stáří, míra mezigenerační solidarity či ageizmu, konkrétní přiznaná úcta a důstojnost, úcta k životu, úroveň a dostupnost sociálních služeb)

Tyto teorie aktivity jsou v určitém protikladu k teorii postupného odpoutávání či vyvázání (*disengagement theory*), jak ji v šedesátých letech minulého století definovali Cumming a William (1961 in Vidovičová, Suchomelová 2013).³⁰ Takzvaný koncept aktivního stárnutí vychází z předpokladu, že život jedince dělá bohatším a zdravějším jeho zapojení do společenských vztahů a aktivit v různých sférách života společnosti. Přes velkou popularitu tohoto přístupu neexistuje shoda ohledně jeho přesné definice; nejčastěji je citováno poměrně komplexní pojetí Světové zdravotnické organizace, jež chápe pojem „aktivní“ nejen jako fyzickou a psychickou schopnost, ale zejména možnost aktivního zapojení se do života nejen rodiny, ale i širšího okolí (WHO 2002).

Ve snaze o maximální komplexnost konceptu aktivního stárnutí tak, aby nejen reagoval na výzvy populačního stárnutí, ale zároveň byl smysluplnou životní strategií vedoucí ke spokojenému stáří, identifikoval Walker (2002, s. 125) několik principů, které by se měly stát jeho součástí. „Aktivita“ podle něj musí zahrnovat všechny smysluplné činnosti, které přispívají ke spokojenosti jedince, jeho rodiny, komunity nebo společnosti obecně, musí zahrnovat všechny seniory, i ty s různými omezeními. Mělo by jít především o preventivní koncept s důrazem na zapojení všech věkových skupin, s důrazem na udržování mezigenerační solidarity. Koncept by měl obsahovat práva a zároveň povinnost jich využít. Strategie by měla být participační a zplnomocňující; řešením je kombinace politické činnosti řízené z nejvyšších stupňů veřejné správy, která však zároveň umožňuje občanům jednat ze svých pozic, což znamená např. podporovat princip subsidiarity. Koncept aktivního stáří tak nabízí poměrně celostní pohled na stárnutí a stáří. Seniorskou populaci chápe jako rovnoprávnou ve vztahu k dospělým v produktivním věku, s právem participovat podle svých možností na životě společnosti, ale zároveň s povinnostmi k sobě samému, zejména ve vztahu k zdravému životnímu stylu; z této povinnosti vyplývá potřeba preseniorské edukace jako přípravy na stáří a stárnutí.

Přes komplexnost Walkerova (2002) pojetí přináší aktuální dominance „aktivního stáří“ jako společensky podporované životní strategie vyššího věku v praxi určitá rizika. Za prvé je to již zmíněné riziko nekomplexního pojetí aktivity zejména ve smyslu

³⁰ Teorie vyvázání vidí podstatu naplnění stáří v postupném emocionálním, psychickém a sociálním odpoutávání se od původních rolí a aktivit, jež je prezentováno jako prospěšné, žádoucí a normální, akceptuje specifické úkoly stáří zejména v duchovní oblasti a přiznává význam vnější pasivity a usebranosti, skrze niž se starý člověk může připravovat na své zcela specifické poslání a úkoly vyplývající z blížící se smrti. Kritici teorie vyvázání již v době jejího koncipování poukazovali na to, že může vést k ospravedlnění sociálního vyloučení seniorů (Hasmanová Marhánková 2013, s. 26).

participace na volnočasových aktivizačních programech, zaměřených převážně na rozvoj psychické a fyzické svěžesti. Za druhé, jak upozorňuje Hasmanová Marhánková (2013, 2010), stejně jako ostatní nálepky spojované s dobrým stárnutím, které se v posledních několika dekádách objevily v odborném i sociálně-politickém diskursu (tedy zdravé, úspěšné či produktivní stárnutí), i pojetí aktivního stáří vykazuje silnou tendenci k normativnosti. Výsledkem je nový stereotyp obrazu ideálního aktivního a na společenském dění participujícího seniora, který stárne „dobře“ v protikladu k seniorovi neaktivnímu, stárnoucímu „špatně“. Za třetí, pojetí aktivního stárnutí se sice vztahuje ke stárnutí obecně, de facto se ale zaměřuje na třetí věk s jeho možnostmi, který do určité míry naplňuje představu o potenciálu stáří, jakou koncept aktivního stárnutí nabízí, a na nějž se soustředí politická, mediální i odborná pozornost. Ve stínu zájmu je pak senior vysokého, čtvrtého věku, závislý na pomoci druhých, s omezenou autonomií, představovaný jako pasivní příjemce společenské pomoci nevykazující žádnou viditelnou či měřitelnou společenskou či individuální „aktivitu“ (Petrová Kafková 2013, s. 33; Baltes 2009, s. 23).

Za čtvrté je zde riziko okleštění konceptu aktivního stáří téměř výhradně směrem k participaci na volnočasových aktivitách. Přesvědčení „čím více různorodých volnočasových aktivit, tím lépe“ může vést k tlaku pracovníků institucionálních zařízení pro seniory volnočasově kolektivně aktivizovat všechny fyzicky schopné klienty bez ohledu na jejich skutečné potřeby, a naopak opomíjet individuální aktivizaci těch, kteří se už do těchto aktivit zapojovat nemohou nebo skutečně nechtějí (Vojtová 2014). Další riziko vidí Petrová Kafková (2014, s. 70) v potenciálním „přetížení rolí“. Koncept aktivního stárnutí totiž klade důraz nejen na aktivitu ve smyslu volnočasových činností, ale také na veřejnou a občanskou angažovanost a mezigenerační solidaritu. Velmi aktivní pojetí stáří navíc může být skrytou či vyřčenou snahou nebýt starý, a to nejen ve smyslu zbytečné rezignace na životní radosti, společenské aktivity a koníčky nebo pěkný vzhled, ale také ve smyslu odsunutí péče o existenciální otázky a vlastní duchovní rozvoj (Hasmanová Marhánková 2010). Otázkou pak zůstává, jak se ke svému stáří postaví superaktivní senioři ve chvíli, kdy je fyzické či mentální omezení donutí se svých aktivit vzdát.

Rozvoje osobnosti v závěrečné životní etapě ve smyslu celostně uchopeného „aktivního stáří“ akcentoval již Komenský ve své Vševýchově³¹. Jeho pojetí životního směřování ve stáří jako aktivně (ve smyslu známé triády „moci-umět-chtít“) prožité cesty k „životu věčnému“ odkazuje na význam kontinuální smysluplné aktivity staršího člověka s důrazem na její spirituální rovinu. Veškeré aktivity, jimiž starší člověk posiluje svou fyzickou a psychickou vitalitu (včetně volnočasových činností a „terapií“,

³¹ Srov. s. 239, vydání Státního nakladatelství v Praze z roku 1948.

jež jsou nabízeny například v rámci rezidenčního zařízení), by měly dávat smysl ve vztahu k životní historii seniora, respektovat etapu či situaci, ve kterých se právě nachází, podporovat adaptaci na stávající životní podmínky a sebezpřijetí, rozvíjet skrytý potenciál staršího člověka a vést k harmonickému rozvoji všech složek jeho osobnosti, tedy nejen fyzické, psychické, sociální, ale i spirituální (Vojtová 2014; Klevetová, Dlabalová 2008; Kalvach et al. 2004). Jakákoliv aktivita ve stáří by měla navodit prožitek úspěchu, zdaru a pozitivního očekávání s respektem k individuálnímu fyzickému a mentálnímu stavu konkrétního člověka a k jeho osobnosti.³² Skupinová aktivita být měla být vždy spojena s oceněním od druhých a vyvolávat pocity sounáležitosti a soudržnosti (Kalvach et al. 2004, s. 438–450); v opačném případě může vést k ponížení staršího člověka a utvrzování pocitu jeho vlastní nemohoucnosti a neúspěchu.

Vhodné naplňující aktivity, ať organizované či individuální, přispívají k naplnění potřeb staršího člověka jak v oblasti fyzické, tak psycho-spirituální: podporují sebehodnotu, jistotu a bezpečí, pocit užitečnosti, smysluplnosti a životní kontinuity, přispívají k budování pocitu domova tam, kde se senior právě nachází, pomáhají mu vyrovnat se s osaměním a v neposlední řadě umožňují zakoušet pocit vnitřní autonomie i ve chvíli, kdy je upoután na lůžko (Kalvach 2010, s. 440).³³ Zdravá aktivita dává životu smysl, udržuje jeho kontinuitu a zlepšuje jeho kvalitu tak, že člověk může být spokojen s tím, kým je, jak se cítí a v jaké je právě životní situaci. Jako takovou jí charakterizuje i Jan Pavel II. (1999, s. 10) ve svém Listu starým lidem: „*Chválu si tedy zaslouží všechny společenské iniciativy, které starým lidem umožňují, aby se fyzicky, intelektuálně a společensky rozvíjeli, aby se stávali užitečnými tím, že jsou ochotni dát druhým svůj čas, své vlastní schopnosti a svou zkušenost. Tak se zachovává a roste chuť k životu, základnímu Božímu daru.*“

Můžeme shrnout, že koncept aktivního stárnutí jako reakce na stárnutí populace a výzvy s ním spojené výrazně přispívá k boření stereotypních představ obecně bezmocného a křehkého stáří, vede k diskuzi nad pojetím stáří jako období s možnostmi seberealizace v mnoha směrech a směřuje k hledání a rozvoji společenských i individuálních zdrojů, které člověku umožní takové stáří žít. Na druhou stranu nekomplexní pojetí aktivity dostatečně nereflektuje nutnost harmonického

³² Kalvach (2010, s. 435) poukazuje na nutnost akceptace osobnostních rozdílů, které spoluurčují, která aktivita je seniorovi příjemná a je pro něj přínosná. Aktivita introverta se tak bude odehrávat především v jeho mysli a fantazii, zatímco extrovert bude vyhledávat aktivity zaměřené na lidi a děje. Jiný způsob aktivizační činnosti bude preferovat přirozeně aktivní, dominantní senior, jiný člověk pasivní, který akceptuje, že za něj rozhodují druzí. Je otázkou, nakolik je tato diferenciací respektována v rámci aktivizačních programů v domovech pro seniory.

³³ Baltes (2009, s. 16) upozorňuje na souvislost dobré fyzické kondice, motorických schopností a psychické vitality: pokud jsou svaly funkční, mozek nespotřebuje tolik energie na jejich ovládnutí a tedy má více energie pro kognitivní funkce.

rozvoje všech složek osobnosti. Aktivní stárnutí bývá synonymem pro výhradně vnější aktivity, a to jak ze strany společnosti a médií, tak profesionálů, kteří se seniory pracují, tak v neposlední řadě ze strany seniorů samotných a jejich vlastního pojetí „žádoucího stárnutí“, což jen prohlubuje současnou marginalizaci péče o duchovní rozvoj a duchovní potřeby seniorů.

Tlak na to být neustále „aktivní“ může vést k potlačení některých tradičních a žádaných rolí seniorů, například role prarodiče, i odvádět pozornost od potřeby řešení vývojových úkolů a výzev stáří, ležících zejména v duchovní oblasti. Normativnost konceptu aktivního stáří přispívá k diferenciaci seniorů na „aktivní – správné“ a „neaktivní – nesprávné“ a podporuje vznik nových stereotypů a předsudků. Většina organizovaných volnočasových aktivit se navíc týká seniorů takzvaného třetího věku, ačkoliv koncept aktivního stáří by měl zahrnovat i ty pasivní, introvertní, fyzicky či mentálně znevýhodněné jedince a zohledňovat jejich potřebu smysluplné aktivity. „Aktivní způsob života“ rozhodně nelze vnímat jako dogma, na druhé straně je nesporné, že smysluplná kontinuální aktivita obohacuje život stárnoucího člověka v mnoha ohledech a přispívá k úspěšné adaptaci na měnící se životní podmínky.

1.3.3 Adaptační na stáří jako duchovní úkol

Vezmeme-li v úvahu současné sociologické koncepty optimálního stáří, nelze nenarazit na termín „successful aging“, používaný zejména v angloamerické oblasti. Pojem „úspěšný“ evokuje zaměření na cíl či zisk, na „mít“, ne „být“ – interpretačním rozpakům se ovšem vyhneme konstatováním, že prožít dobré stáří lze bezesporu považovat za zásadní životní úspěch i zisk. V tomto smyslu úspěšně stárnoucí člověk svým příkladem spoluutváří pozitivní obraz zvládnutí stáří a jeho úspěch ovlivňuje nejen jeho samotného, ale i jeho širší okolí a zejména mladší generace. Úspěšnost neznamená prožít život prostý krizí a selhání, ale schopnost tyto náročné životní okamžiky smysluplně překonat a přizpůsobit svůj život novým životním okolnostem a možnostem, revidovat své životní plány a očekávání. Úspěšný proces adaptace cestou kognitivně-emoční přestavby³⁴ je mnohými autory považován za stěžejní vývojový úkol stáří. (Baltes 2009, Grün 2009, Ruhland 2008, Kliment 2004)³⁵

³⁴ Srov. Ruhland (2008, s. 195).

³⁵ Lazarus a Lazarus (2006) definovali osm principů *successful aging*, postavených právě na zvládnutém adaptačním procesu: úspěšně stárne ten, kdo realisticky vnímá vlastní situaci, akceptuje dané skutečnosti a nahlíží je v nejlepším možném světle; je schopen se s realitou efektivně vyrovnat; je schopen kompenzovat ztráty a deficity; aktivně se angažuje v cílevědomém usilování (anglicky *purposeful striving*); je moudře selektivní v tom, co „na sebe nabírá“; zachovává blízké vztahy s ostatními, udržuje si pozitivní pohled na sebe sama i přes ztráty a deficity. Tyto principy v určitém smyslu doplňují či rozvíjejí další autoři, hledající podstatu vydařeného, spokojeného stáří.

Úkoly spojené s kognitivně-emoční přestavbou popisují odborné prameny v zásadě shodně. Grün (2009), jenž stárí stejně jako jiní mnozí další autoři³⁶ považuje přímo za duchovní úkol, k nim řadí umění *přijetí sebe sama, odevzdání* jak v duchovní rovině, ale ve výsledku i jako zbavování se materiálních věcí a *vyjití ze sebe* ve smyslu zachování odstupu od životní události, zaměření se směrem k transcendentnu. Stárnoucí člověk se tak musí naučit smířit se s vlastní minulostí, přijmout hranice svých možností, loučit se postupně s tím, čeho si vážil, co mu přinášelo radost a k čemu se často intenzivně upínal, ať už je to dobré zdraví, moc, společenské vztahy, sexualita, majetek, musí se naučit být sám se sebou v tichu, pracovat se vzpomínkami, odpouštět.

Kruse (1992, s. 333–335) identifikoval řadu specifických schopností a možností, které s adaptačním procesem a kognitivně-emoční přestavbou ve stárí mohou přicházet: schopnost uzavřít kompromis mezi očekáváním a dosažením; schopnost akceptovat hranice života a současně nové životní možnosti; schopnost a připravenost uspořádat minulé události, prožitky a zkušenosti a nově je přehodnotit; schopnost přehodnotit konkrétní životní okolnosti a etické problémy; schopnost na základě vysoké míry životních zkušeností přistupovat k úlohám a požadavkům, které život přináší, vyzrálým způsobem a s moudrostí; schopnost přesměrovat vlastní potřeby ve prospěch jiných a konečně budoucí očekávání, doufání a plány nesměřovat ke vzdálenému časovému horizontu, nýbrž do blízké budoucnosti.

V cestě k úspěšně zvládnuté adaptaci hrají zásadní roli silné charakterové stránky daného jedince. Pozitivní psychologové považují právě každodenní uplatňování silných stránek charakteru v hlavních oblastech života za stěžejní zdroj pohody a štěstí navzdory objektivně nepříznivým okolnostem³⁷. Na základě výzkumů řadí k jejich základnímu výčtu moudrost, odvahu, lásku a lidskost, spravedlnost, střídmost, duchovnost a transcendenci³⁸ (Slezáčková 2012, Křivohlavý 2011b, Seligman 2003). Seligman (2003, s. 301) vyzdvihuje schopnost nalézat a chápat smysl života³⁹; teprve smysluplný život jako vyšší forma dobrého života podle něj umožňuje rozvinout silné charakterové stránky naplno: „*Takto prožitý život je naplněný smyslem, a je-li na konci Bůh, pak je takový život i posvátný.*“ Podobně Křivohlavý (2006, s. 168) s odkazem na Emmonse uvádí přímou spojitost mezi pohodou, spokojeností a nejzazšími, intrinstickými cíli nejvyššího celoživotního zaměření. Vaillant (2002, s. 255–256)

³⁶ Srov. Opatrný A (2010), Ruhland (2008).

³⁷ Pozitivní emoce a jejich zdroje, tedy okolnosti, které pomáhají člověku zvládat náročné okamžiky a zažívat pohodu a štěstí navzdory objektivním negativním skutečnostem, stojí v centru zájmu pozitivní psychologie (Seligman 2003).

³⁸ Tento výčet je dále rozpracován a specifikován; moudrost tak zahrnuje zvědavost, lásku k učení, úsudek, originalitu, sociální inteligenci a perspektivu, láska zahrnuje laskavost, štědrost, péči o rodinu, vděčnost, schopnost být milován, stejně jako milovat (Seligman 2003, s. 21).

³⁹ Na pojetí smyslu života jako zásadní motivační síly a potřeby člověka je ostatně postaven již Franklův existenciálně – logoterapeutický koncept, jemuž se budeme věnovat v jedné z následujících kapitol.

na základě dlouhodobého výzkumu charakterových stránek mužů uvádí jako podmínku dobrého stárnutí dva aspekty: moudrost ve smyslu zralého přístupu k zvládnání životních obtíží a vědomí toho, co je důležité pro dobrý život. Tuto moudrost dále specifikuje jako lidskost, očekávání směrem k budoucnosti, altruismus, trpělivost, umírněnost (ne ignorovat své emoce, ale modulovat je a pozměňovat), smysl pro humor, orientaci na budoucnost, schopnost vděčnosti a odpuštění, optimistický pohled („poloplná, ne poloprázdná sklenice“), schopnost tolerance, schopnost milovat, ale zároveň dávat druhým volnost ve vztahu (tamtéž, s. 305–306). Grün (2009) doplňuje vyrovnanost, trpělivost, pokoru, vnitřní svobodu a vděčnost.

Úspěšná adaptace na stávající podmínky souvisí také se schopností optimistického přístupu k životu a určitou životní nezdolností⁴⁰. K tomu, aby se člověk přes objektivně negativní okolnosti, jako je ztráta blízkých lidí, psychické a fyzické obtíže nebo stres z nevídaných změn cítil spokojený a zakoušel pocit životní pohody a radosti, je podle mnohých autorů nezbytný vnitřní realismus a zároveň optimismus. V tom smyslu se šťastnými cítí být senioři, kteří realisticky hodnotí svůj stav i prostředí, ve kterém se nacházejí, mají vytvořený úzký přátelský vztah k druhým, ale zároveň pociťují nezávislost, lidé, kteří jsou kreativní, mají smysl pro humor, jsou schopni tolerovat odlišnost druhých, ti, kteří si vytvářejí trvalá a univerzální vysvětlení pro dobré životní události a jevy skrze svoji osobní spiritualitu a zároveň hledají přechodné a specifické zdůvodnění těch špatných (Křivohlavý 2011b, s. 108; Baltes 2009, s. 18; Seligman 2003, s. 106–116).

Baltes (2009, s. 15) vnímá dobré stáří zejména jako výsledek osobního nasazení a vlastního způsobu života. Se svými kolegy vymezil takzvanou „teorii efektivního životního řízení“, zahrnující tři zásadní kroky: selekci, optimalizaci (člověk redukuje to, co je schopen dělat, a přizpůsobí si podmínky k tomu, aby to, co dělal, mohl dělat dobře) a kompenzaci (činnosti, které dělat nemůže, nahradí jinými, které mu mohou přinést uspokojení). Senioři, kteří selekci, optimalizaci a kompenzaci používají jako životní strategii, se prokazatelně cítí lépe než ostatní a dosahují v životě vyšších cílů. Baltes v tomto smyslu poukazuje na význam vzdělávacích a volnočasových aktivit seniorů jako cesty k posílení vlastních zdrojů, vytváření sítě sociálních vztahů a péči o vlastní plasticitu a zdraví zachovávající chování. Efektivitu Baltesovy teorie potvrzují i další autoři (Tavel 2009, Sýkorová 2007). Sýkorová (2007, s. 214) řadí selektivní optimalizaci a selekci mezi takzvané kompenzační strategie, jež staví do určitého protikladu k minimalistickým strategiím (ve smyslu „nějak přežít“) a ignorujícím strategiím (vedoucím k popírání stáří až do samého konce).

⁴⁰ Srov. Resnick, Gwyther, Karen (2011)

Kompenzační strategie jako řada „*neutralizujících, asimilačních a imunizujících procesů*“, vedoucích ke zmírnění ztrát v oblastech zásadních pro sebeúctu a identitu seniora mohou být orientovány na zdraví a zdravý životní styl, na sociální vztahy, ať už v podobě aktivní (rozvíjení) nebo pasivní (využívání útěchy druhých), zájmy a koníčky, osobnostní vlastnosti jako je optimismus, humor, tolerance, ale v neposlední řadě na transcendentno, tedy nejčastěji víru v Boha (Sýkorová 2012, s. 220).⁴¹ Religiozitu případně spiritualitu uvádí do souvislosti s úspěšnou adaptací zvládnání obtíží se stáří spojených také Ruhlád (2008, s. 187). Pevné duchovní zakotvení může být zdrojem poskytujícím pocit sekundární kontroly nad životem v situacích, kdy je v souvislosti s fyzickým či psychickým omezením primární kontrola ohrožena. Cestu adaptace na stárnutí a stáří doplňuje strategie srovnávání (Křivohlavý 2011b; Baltes 2009; Sýkorová 2007): v rámci udržení pozitivního sebepojetí se senioři srovnávají zejména s vrstevníky, kteří jsou na tom v nějakém ohledu hůře, případně již zemřeli. Tato strategie povzbuzuje pocit vděčnosti a životní pokory.⁴²

Scherlein (2001, s. 348–368) charakterizuje atributy vydařeného, šťastného, procítěného a úspěšného stáří jako harmonii tělesného, duchovního a duševního, pozitivní přijetí stavu, ve kterém se člověk nachází, dobré zdraví, spokojenost, vyrovnanost, smíření se sebou, Bohem, lidmi a světem. Silné charakterové stránky a vědomí smysluplnosti vlastního života bezesporu umožňují staršímu člověku smířlivě hodnotit svůj život v rámci interpretace a reinterpretace životního příběhu, přehodnotit dosavadní cíle a předsevzetí a umožňuje udržet si pocit kompetence, osobní kontroly a autonomie navzdory negativním změnám nebo podceňujícímu společenského přístupu ke stáří (Křivohlavý 2011). Stárnutí rozhodně negarantuje rozvoj silných charakterových stránek jaksi automaticky; Vaillant (2002) ve svém výzkumu došel k závěru, že zatímco u některých mužů jeho výzkumu ctnosti věkem zesílily, jiní těmito vlastnostmi nedisponovali a ani věkem k nim nedospěli.

Můžeme shrnout, že prožít dobré stáří vyžaduje revizi dosavadních očekávání, plánů a předsevzetí a schopnost adaptovat se na nové podmínky. Proces adaptace je impulsem a zároveň součástí kognitivní a emoční přestavby identity, probíhající převážně na duchovní, existenciální rovině a úzce souvisí s rozvojem silných charakterových stránek – ctností. Posilování ctností umožňuje přijmout a zpracovat zátěžové situace (například ztráta sociálního statusu, bolest, nemoc, smrt blízkých lidí či životního partnera, omezená soběstačnost a autonomie), nacházet a revidovat životní smysl s ohledem na stávající životní okolnosti, vede k duchovní zralosti a moudrosti

⁴¹ Uvedené typologie byly vytvořeny z dat hlavního výzkumu Sýkorové (2007, s. 220), v němž většinu tvořili lidé třetího věku nenacházející se aktuálně v životní krizi. Další analýzy ukázaly, že právě životní krize systém strategií zvládnání stárnutí a stáří významně ohrožují.

⁴² Autorčina matka (80 let) v tomto smyslu často poznamenává: „Hlavně když pořád platí, ŽMCH: žiju, myslím, chodím.“

stáří. Moudrý člověk nepopírá negativní životní okolnosti, ale dokáže je vnímat z perspektivy jejich smyslu a celkové životní historie. Díky bohatým životním zkušenostem se může opřít o jistotu, že náročné životní situace, krize a negativní zkušenosti mohou mobilizovat sílu a tvořivost, projevy hluboké lidskosti či úsilí o vlastní růst a seberealizaci. Rozvoj a posilování silných charakterových stránek tak lze považovat za další ze stěžejních duchovních úkolů stáří, za cestu k Eriksonově integritě, umožňující naplno rozvinout potenciál stáří jako vrcholného životního období.

Závěr

První kapitola nahlížela některé aspekty zkušenosti stárnutí v současné západní společnosti. Senioři tvoří v současnosti nejrychleji rostoucí populační skupinu, v jejichž nejvyšších kohortách převažují ženy – vdovy. Výrazná heterogenita této skupiny odráží jednak rozdíly v individuálním stárnutí, jednak velké věkové rozpětí spojené s odlišnou kohortní zkušeností. Takzvaný třetí a čtvrtý věk (nebo chceme-li rané a pravé stáří) přinášejí odlišné možnosti, obtíže, výzvy i úkoly ve všech oblastech života člověka. Zatímco třetí věk charakterizuje období časové nezávislosti a nových možností při relativně dobrém zdravotním stavu, senioři čtvrtého věku se čím dál více potýkají s narůstajícími fyzickými a psychickými obtížemi, často spojenými s nevyřešenými otázkami spirituálního charakteru. Nekomplexní intervence může vést k nesprávné lékařské péči včetně nevhodné medikace.

Stárnutí populace se promítá nejen do sféry rodiny a sociálních vztahů, ale zejména do postoje společnosti ke stáří a starším lidem. Obavy české veřejnosti ze stárnutí společnosti, podporované negativními stereotypy ve vztahu ke stáří, mohou ústit až v takzvanou „demografickou paniku“. Současný senior stárne ve společnosti, jejíž postoj ke stáří vyjadřuje snaha stárnutí oddálit na neurčito či úplně popřít a která postrádá vědomí přirozené společenské funkce a nenahraditelnosti starších lidí.⁴³ Viditelnými důsledky nízkého společenského statusu, vyplývajícího mimo jiné ze současné devalvace životních zkušeností a duchovních hodnot, které stáří může přinést, jsou negativní stereotypy vztahující se ke stáří, stárnutí a seniorům i dehonestující jednání s člověkem pouze na základě jeho věku (ageismus). K typickým předsudkům patří představa křehkého, nemocného a finančně nákladného stáří. Nové stereotypy a předsudky ale mohou vznikat i v souvislosti se současným trendem aktivního stáří, považujícím co nejdelší aktivitu a participaci na společenském dění za jediný „správný“ a žádoucí životní styl ve stáří (například představu, že kdo

⁴³ Srov. Erikson: „Když naše civilizace postrádá života schopný ideál stáří, nedává skutečný útulek konceptu celého života“ (Erikson 1999, s. 109).

nevyužívá možností organizovaných volnočasových aktivit zaměřených na seniory, má špatný přístup k vlastnímu stárnutí).

Absentující životaschopný ideál stáří v současné společnosti preferující hodnoty mládí a mladistvého životního stylu vede k otázce: co je třeba k tomu, aby bylo člověku i ve stáří dobře, aby sám pro sebe vnímal své stárnutí i přes řadu nepříznivých okolností a obtíží jako dobré, aby mohl rozvinout svou osobnost v celé její bio-psycho-spirituální jednotě a naplnit své potřeby, které jednotlivým oblastem života odpovídají? V současnosti záleží více méně na jedinci samém, jakou dá svému stáří tvář,⁴⁴ jak naloží s obdobím, které s sebou kromě většího množství volného času přináší úbytek sociálních kontaktů, snížení společenského statusu, zkušenost vlastního chátrání a omezené autonomie, ztrátu blízkých lidí a jasnější kontury blížícího se konce vlastní existence. Adaptační strategie stárnutí a stáří souvisí s osobnostním nastavením konkrétního člověka, s jeho přípravou na stáří, životní historií, souvisí také s věkem, během kterého se mohou měnit. Žádnou z nich proto nelze považovat za nadřazenou a jedinou „dobrou“. Aktuálně favorizovanou strategií kontinuální fyzické, psychické a sociální aktivity rozhodně není možné absolutizovat. Na jedné straně je bezesporu nežádoucí rezignace na aktivní (ve smyslu plný) život z důvodů obav či neschopnosti nalézt odpovídající uspokojující smysluplné vyžití, na straně druhé může „hyperaktivita“ jako životní postoj ve stáří signalizovat nechuť řešit zásadní duchovní úkoly seniorského věku, nepřijetí sebe sama a svá omezení a jako taková může vést k přetížení či dokonce zhroucení staršího člověka. Smysluplná aktivita ve stáří by měla zejména podpořit roli, která odpovídá představě člověka o sobě samém, ať je to tradiční role prarodiče nebo novodobá role účastníka celoživotního vzdělání, a rozhodně ji nelze zúžit na participaci na volnočasových či vzdělávacích programech, tedy aktivitu „viditelnou“ a „měřitelnou“.

Předpokladem prožití stáří jako období, jež je i přes mnohé obtíže „v zásadě dobré“ (ve smyslu anglického výrazu „well-being“ či „aging-well“), se zdá být uchování si vědomí vlastní důstojnosti, pozitivního sebepojetí a maximální míry autonomie bez ohledu na faktickou životní situaci. Cestou k dobrému stáří a Eriksonově integritě je posilování silných stránek charakteru, jakými jsou láska, respekt, schopnost odpustit sobě i druhým, víra, moudrost, vděčnost, optimismus, flexibilita, kreativita, smysl pro humor, vnitřní realismus, schopnost sebereflexe a uchování si naděje a otevřenosti směrem k budoucnosti a v neposlední řadě schopnost transcendence. Úspěšná adaptace na měnící se podmínky přibývajících let tak vyžaduje zejména duchovní aktivitu. Duchovní rozměr člověka – jeho spiritualitu v nějaké formě reflektují všechny současné teoretické koncepty „dobrého stáří“, přestože přenos těchto poznatků do sociální

⁴⁴ Erikson (1999, s. 109) poznamenává: „...naše společnost opravdu neví, jak začlenit staré do svých primárních vzorců a konvencí nebo do svého životně důležitého fungování...“

či geragogické praxe je více než váhavý. Stěžejní úkoly stáří často přesahují „tady a teď“ a kompetence neteologických oborů; nabízí se tak otázka, jak se k specifikům a potřebám stáří staví teologie.

2. Teologie cesty k dobrému stáří

Člověk bezesporu naplňuje své lidství po celou dobu své existence, ve všech stupních svého života; způsob tohoto naplnění je ovšem rozdílný v závislosti na životním období. V tomto smyslu Rentsch (1994, s. 296–297) vnímá stáří jako určitou radikalizaci dosavadního bytí, koncentraci lidské existence probíhající ve všech úrovních života: tělesné, psychické, sociální i spirituální. Starý člověk již naplnil svůj kalendářní čas – chronos, ale má pořád velký časový potenciál ve smyslu kairos, tedy správného času pro danou věc, rozhodnutí, situaci, čas v jeho hloubce a kvalitě. V čase, jemuž vládne Bůh, může člověk dosáhnout plné integrity, využít každý okamžik, směřovat ke své spáse (Assländer, Grün 2010, s. 24–25).

Následující kapitola se zaměřuje na teologicko-antropologické základy, na nichž lze hledání cesty k dobrému stáří stavět, a na ty otázky vyššího věku, jejichž možné odpovědi leží právě v teologické oblasti. V první části nabízí biblický pohled na dobré a naplněné stáří a na okolnosti, jež prožívání takového stáří umožňují (současnou terminologií řečeno, seznamuje s biblickým pojetím kvality života ve stáří a uvádí několik příkladů životní strategie biblických seniorů, jež jim umožnila prožít stáří jako skutečný vrchol života). Dalším tématem této kapitoly je lidská důstojnost v celé hloubce židovsko-křesťanského pojetí člověka jako Božího obrazu, Bohem stvořeným v jednotě duše a těla, naplňujícím své lidství ve vztazích. S ohledem na temné stránky života, jejichž zpracování patří k velkým a obtížným úkolům stáří, patří závěrečná část kapitoly tématu teodicey, teologie kříže a pohled na konečnost lidského života z nadějně perspektivy biblické věčnosti.

2.1 Stár a sytý dnů: dobré stáří ve Starém a Novém zákoně

„I zesnul Abraham a zemřel v utěšeném stáří, stár a sytý dnů...“ (Gn 25,8).

V úvodu je třeba konstatovat, že přestože se v této práci soustředíme na obraz dobrého stáří, Bible stáří neidealizuje. Ukazuje jeho komplexní obraz životního období, které může být bohaté zkušenostmi a moudrostí, ale také může být obrovskou zátěží: *„Ó smrti, jak dobrý je tvůj rozsudek pro člověka nuzného a toho, jehož síly ochabují, pro člověka vysokého stáří, pro něhož všechno je obtížné, všemu se brání a ztrácí*

trpělivost“ (Sir 41,1–2). Vzhledem k tématu práce se zaměřím pouze na pozitivní obraz biblického stáří a jeho atributy vyjádřené zejména ve Starém zákoně⁴⁵. Dobré stáří je zde opisováno nejčastěji obratem „sytý dnů“ ve smyslu ne nenasycen, ale naplněn či spokojen. Stejně jako Abraham v úvodní citaci, syti dnů odešli také Izák, David a Job (Gn 35,29; 1Pa 23,1; Job 42,17). Když se jejich dny naplnily skrze potomky a vykonanou práci, kterou měli na své životní cestě vykonat a vykonali, bylo jim dovoleno odejít (Wolf 1974, s. 112).

Biblické dobré stáří je stáří požehnané. Bůh žehná celému domu Aronovu, tedy i starcům (Ž 115,12). V žalmu 128 (4–6) je požehnání přímo spojené s obdobím prarodičovství: „*Hle, jak bývá požehnáno muži, jenž se bojí Hospodina. Hospodin ať požehná ti ze Sijónu, abys viděl dobro Jeruzaléma po všechny dny svého žití, abys uviděl syny svých synů (...)*“. Stáří také přísluší žehnat: akt žehnání (*barakh*) je v Bibli mnohokrát přítomen, ať už směrem od Boha ke starým lidem (Gn 17,6), nebo jako požehnání vyslané od nich potomkům (Deut 28), svým synům a vnukům, a to nejen ve smyslu plodnosti a hmotného dostatku (Gn 27,28; Gn 49,11), ale i zachování a trvání jejich jména (Gn 48,16; Gn 49,8).⁴⁶

Starý zákon uznává autoritu stáří, vyplývající z věku a léty nabytých zkušeností (Wolf 1975, s. 209). Starší jsou v čele společenství (Ex 3,16) a jsou ceněni a váženi pro svou moudrost, která je obecně spojována s vyšším věkem (Jób 12,12). Dlouhověkost znamená požehnání, ovšem jediné žije-li člověk s Bohem a zachovává jeho nařízení a příkázání (1 Kr 3,11). V žalmu (91) čteme: „...*v soužení s ním budu, ubráním ho, obdařím ho slávou, dlouhých let mu dopřeji do sytosti, ukážu mu svoji spásu.*“ Dlouhý život je žádoucí a je přislíben spravedlivému (Př 10,27), tomu, kdo ctí své rodiče (Ex 20,12) přináší radost z pohledu na život dětí (Př 17,6). Spravedlivý může zemřít v pokoji, v požehnaném stáří, nasycen životem jako Abraham (Gn 25,8), s vědomím, že jeho život byl plný (Tob 14,1). Dlouhověkost je spojena s moudrostí, protože „...*dlouhověkost po pravici třímá*“ (Př 3,16)

Stěžejní starozákonní ctností stáří je bezesporu spravedlnost a také moudrost: spravedlivý člověk je věrný zákonu, zbožný, bezúhonný, přítel Boží (Př 12,10 a jiné). Spravedlnost je základ mezilidských vztahů a pojí se s moudrostí a dobrotou: je to moudrost uvedená do praktického života (Léon-Dufour et al. 1991, s. 471)⁴⁷. Stáří ale není zárukou moudrosti (Wolf 1975, s. 300); na mnoha místech v Bibli dává Hospodin

⁴⁵ Přes pozitivní postoje ke stáří pojímá Starý zákon i jeho odvrácenou stránku, zvrhlé a nespravedlivé starce, kteří svého věku zneužívají k uzurpování svého okolí (Sir 25,2; Dan 13,5).

⁴⁶ Starý muž ve svém požehnání vyjádřil nejen důvěru v Boží milost, ale také touhu po přesahu a naplnění rodového úkolu skrze další generace, touhu po vlastní zemi a zachování nezávislosti jejich vůdců (Léon-Dufour et al., s. 364). K aktu obvykle docházelo krátce před smrtí starého člověka, můžeme se tedy domnívat, že požehnání bylo vyjádřením lidské potřeby přípravy na umírání a smrt, touhy odevzdat následujícím generacím to nejdůležitější a podstatné (Ž 91,15–16).

⁴⁷ Srov Mdr 1,1–15.

přednost mladšímu, pokud se lépe osvědčí: Josefovi jako nejmladšímu z bratrů, Samuelovi místo Elimu a mladému Davidovi namísto Saulovi (Wolf 1974, s. 127). Pro dobré stáří je důležitá schopnost učit se – jinak starému člověku hrozí, že se vymezí vůči všemu novému, a tak nerozpozná v nové situaci Boží výzvu. Kazatel varuje před rigidními starci: „*Lepší nuzný moudrý chlapec, než starý král, ale hloupý, který nedovede přijmout poučení*“ (Kaz 14,3), tedy reagovat na Boží výzvy. Moudrost je víc než majetek, má vysoký kredit ve společnosti (Wolf 1975, s. 209). S moudrostí souvisí i soudnost, vyrovnanost a zodpovědnost vůči dalším generacím: „*Pečuj o své jméno, to tě přetrvá spíše než tisíce velkých pokladů ze zlata. Dobrý život je přesně vyměřen, ale dobré jméno přetrvá navěky.*“ (Sír 41, 12–13). Takový život je žitý v Boží bázni: „*Hospodin pohlédl a rozdělil moudrost, vědění a rozumné poznání vylil jako déšť a vyvýšil slávu těch, kdo jí dosahují. Bázeň před Hospodinem je kořenem moudrosti a dlouhý věk je její ratolestí*“ (Sír 1, 19–20).⁴⁸

K biblickému dobrému stáří patří neustálá snaha po duchovním růstu: „*Dřív než dojde k soudu, zpytuj sám sebe, a v hodině účtování dojdeš odpuštění. Poniž se dřív, než onemocníš, a když jsi zhřešil, ukaž, že ses obrátil. Nedej si překazit včasné splnění slibu, a nečekej s ospravedlněním až do smrti*“ (Sír 18,20–22). Velkou ctností starozákonních starců je vděčnost a radost: „*Dávej i ber, dopřávej si podle chuti, vždyť v podsvětí žádné rozkoše nenajdeš.*“ (Sír 14,16) Boží dary mají vzbuzovat vděčnost a radost a vést k jejich bohulibému užívání: „*Závist a hněv ubírají dny a starost přivádí předčasné stáří. Rozjasněnému srdci dobře chutná, může plně vychutnat to, co jí.*“ (Sír 29,24–25). Dobré stáří je laskavé a šlechetné. Můžeme vyvozovat, že starý člověk je vyzýván k zodpovědné přípravě na smrt a k odchodu od „čistého stolu“ zejména v otázkách vztahů: „*Pamatuj na poslední věci a zanech nenávisti, myslí na svůj konec ve smrti a dbej na příkázání. Pamatuji na příkázání a nechovej zášť proti bližnímu*“ (Sír 28, 6–7).

Ani těm, kteří žijí dobrým a požehnaným životem, se nevyhýbají těžkosti stáří, ale náročné životní okamžiky, krize, starosti a slabosti v sobě nesou velký potenciál k duchovnímu růstu, k upevnění důvěry v Pána, kterému lze břemena starostí svěřit (Ž 54, 55). Ne člověk, ale Bůh určuje čas a směr všeho konání, jak upozorňuje Kazatel: „*Všechno má určenou chvíli a veškeré dění pod nebem svůj čas...*“ (Kaz 3, 1–8). K dobrému stáří tak patří schopnost uprostřed bolesti a úzkosti nést trpělivě svůj kříž: „*Lepší je zakončení věci nežli její počátek, lepší je trpělivost nežli povýšenost. Nepropukej v náhlé hořekování, neboť hořekování si hová v klíně hlupáků. Neříkej: čím to je, že dny dřívější byly lepší než tyto?*“ (Kaz 7,9–10). Podstatou dobrého stáří je i pokora a důvěra v to, že teprve závěr života dovrší jeho kvalitu. „*Chvilé přítomného strádání dává zapomenout na všechna potěšení, až při skonu člověk se odhalí, jeho*

⁴⁸ Léon-Dufour et al. (1991, s. 475)

skutečná povaha. *Neprohlašuj nikoho za blaženého, dokud nevydechne naposled, až na dětech se totiž pozná pravý muž*“ (Sír 11, 27–28).

Starý zákon vnímá naplnění dobrého života ve společenství s Bohem jako náročný úkol, který se ne každému podaří: „*Kdyby někdo zplodil synů sto a byl živ mnoho let a bylo sebevíc jeho věku, pokud dobra neužil a nebyl řádně pohřben*⁴⁹, *pravím, že mrtvý plod je na tom lépe než on. Vešel do pomíjivosti, zapadl v temnotách a temnotou je přikryto jeho jméno*“ (Kaz 6, 3–4). K dobrému stáří patří i schopnost nelpět na pozemských věcech, schopnost akceptovat, že vše pomíjí, blíží se stáří, doba stmívání a tmy (Kaz 1,2; Ž 88).

Také Nový zákon oceňuje stáří a jeho silné stránky. Pavel se ve svém listu obrací na všechny lidi *včetně* starců, když vypočítává žádoucí ctnosti: „*Ovoce Božího Ducha je však láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, tichost a sebeovládání*“ (Ga 5,22–23). Také obstát v životě až do konce, přijmout všechny úkoly, které v životě přijdou, i to je cesta k dobrému stáří: „*Kdo vytrvá až do konce, bude spase*“ (Mt 24,13). K ctnostem novozákonních seniorů patří Zachariášova poslušnost Bohu v situaci, kterou nemohl obsáhnout svým rozumem (Lk 1,22), skromnost a vůle Anny, sloužící i v pokročilém věku neúnavně Bohu (Lk 36), či spravedlivost a zbožnost Simeona (Lk 2,25). Tito lidé se pak těší vážnosti a ochraně (Lk 2,25–38).

Můžeme shrnout, že na rozdíl od současnosti, stáří ve Starém a Novém rozhodně není symbolem něčeho opotřebovaného a doslouživšího. Význam a smysl, který Bible stáří přikládá, je patrný i z následující symboliky: Bůh se zjevuje Danielovi jako stařec (Dan 7,9), v Novém zákoně pak ve Zjevení sv. Jana symbolizuje dvacet čtyři starců Boží dvůr, opěvující věčně Boží slávu. (Zj 4–5)⁵⁰

2.2 Bibličtí „aktivní seniori“

Knihy Starého i Nového zákona nejen zmiňují stáří jako přirozenou součást života, ale také ukazují příklady lidí, kteří teprve ve vysokém věku naplno rozvinuli své osobnostní kvality. Abraham, Izák, Mojžíš, Noemi, Simeon a Anna projevili na vrcholu života sílu svého ducha, zúročili své zkušenosti a silné charakterové stránky a v zásadních životních výzvách dokázali obstát a využít veškerý potenciál vyššího a vysokého věku (přestože před dějnotvorné události byli postaveni v době, kdy už zřejmě žádné dramatické životní změny nečekali). Narativní charakter následujících pasáží inklinuje k literárním druhům, v nichž jsou sepsány; jde o popis a interpretaci příběhů biblických hrdinů, do jejichž života zasahuje Bůh – jako aktér dějin spásy.

⁴⁹ Být zbaven pohřbu znamenalo v Izraeli jeden z nejobávanějších trestů, které hrozili bezbožníkům (Léon-Dufour et al. 1991, s. 332).

⁵⁰ Srov. výklad Léon-Dufour et al. (1991, s. 475).

Abraham

Abraham je prvním příkladem člověka, který to nejlepší, ale i nejnáročnější, zažil právě jako starý muž. Když chtěl Hospodin uzavřít první smlouvu s lidmi, neoslovil mladého muže, jehož fyzická síla a energie předurčuje k boji a překonávání překážek a před kterým se přirozeně rýsuje budoucnost, v níž lze mnohé uskutečnit, dosáhnout, dobýt. Abraham (ještě jako Abram) byl již mužem staršího věku (Gn 12,1), za vrcholem svých sil, když mu Hospodin přikázal odejít ze svého rodiště do určené země. V poslední třetině svého života (Gn 6,3) byl nucen zvládnout úkoly fyzicky i psychicky náročné, zcela změnit svůj život a zpřetrhat vazby s minulostí. Teprve ve stáří pak žil plnohodnotný život naplněný smyslem, který mu přinesla jeho kladná odpověď na Boží volání. V pokročilém věku se stal nositelem nového jména⁵¹, otcem, obřezaným, svědkem zkázy Sodomy a Gomory, zakladatelem nové dynastie.

Abrahamův život před setkáním s Hospodinem popisuje Písmo velmi stručně. Kromě jeho rodokmenu se dozvídáme pouze to, že žil v Cháránu se svou ženou Sáráj. Byl dlouho bezdětný, což pro něj muselo být velmi frustrující – plodnost byla ve Starém zákoně nejen znakem požehnání a cestou k naplnění Božího plánu, ale i sociální nutností (Léon-Dufour et al. 1991, s. 324). Abraham (Abram) se přesto jeví jako vyrovnaný člověk, který své omezení přijímá a nijak aktivně se proti němu nebouří; otcovský vztah zřejmě přenáší na synovce Lota, který s ním a se Sáráj žije. Lze usuzovat, že Abraham (Abram) žil a stárnul poklidným způsobem života a tak si také představoval své stáří. Hospodin se Abramovi ozval náhle a zcela nečekaně postavil muže před rozhodnutí, které mělo od základu změnit další průběh jeho stárnutí. Teprve ve vyšším věku dal Bůh Abrahamovu životu směr, smysl, váhu – dosavadní roky jako by byly z tohoto hlediska nepodstatné. Přitakáním Božímu volání a výzvě, opuštěním dosavadních zvyklostí a jistot se Abraham (Abram) vydal na cestu, během níž dosáhl bohatství, potomků i uznání. V okamžiku souhlasu Boží výzvě ale nemohl *vědět*, jen *věřit*, opřít se o tuto důvěru ve smysluplnost a velikost Božího plánu a nechat se vést. Biblický text je v tomto ohledu stručný: „*A Abram se vydal na cestu, jak mu Hospodin přikázal*“ (Gn 12,4).

Přes Abrahamovu rozhodnost můžeme předpokládat lidský šok a vnitřní boj, kterým tento muž musel projít, než se „vydal na cestu“. Použijeme-li terminologii R. Rohra⁵² (2005, s. 148), Abraham se „vzdal řízení“ a absolutně odevzdal „božskému proudění“, které neznámá „vzdát se, kapitulovat, stát se loutkou, být naivní, nezodpovědný nebo přestat se vším plánováním a přemýšlením. Vzdát se znamená pokojně otevřít své nitro, které udržuje v pohybu proud živé vody“ – božská síla.

⁵¹ Srov. Gn 17,5.

⁵² Americký kněz, františkán, zaměřující se na mužskou spiritualitu a mužské iniciační rituály v současné euroamerické civilizaci.

Abraham věřil, přesto se na své cestě následování nevyhnul chvílím pochyb a skepse (Gn 15,17), jeho důvěra v bližní prošla otřesem vrcholícím velkou bolestí nad zkázou Sodomy a Gomory (Gn 19,28).

Od Abrahama byla tedy požadována, dnešními slovy, velká míra flexibility. Ocítl se v situacích, které ani ve starozákonní době nebyly pro starého člověka typické, přesto ve své zkoušce obstál se ctí a se zodpovědností vůči budoucím pokolením. Pokusme se shrnout vlastnosti, schopnosti a ctnosti, jež Abrahamovi pomáhaly obstát na nejednoduché cestě, k níž byl vyvolen: Abraham byl v první řadě muž víry (Gn 1,4). Jeho život určoval Hospodin a Boží znamení se stala milníky Abrahamova života. I ve chvíli nejtěžší Boží zkoušky dostal poslušnosti Bohu, přestože by přišel o to nejcennější, co měl, o jediného syna (Gn 22,10). Dokázal přijmout své limity (neplodnost). Byl odvážný, schopný bránit svoji rodinu (Gn, 15, 15) a zároveň to byl muž s pevnými zásadami (Gn 14,22–23), který ve svém okolí získal úctu a vážnost. Jeho víra přetavila útrapy a zranění ve velké dary, jichž se mu v pokročilém věku dostalo. Bylo to právě spojení s Hospodinem, Boží „kompas“, který Abrahamovi ve stáří ukazoval směr a zajistil mu požehnaný vrchol života (Gn 24,1–2). Abraham byl jednoznačně muž trpělivý.

Trpělivost v součinnosti s vírou mu pomáhala překonávat obtíže, se kterými se v pokročilém věku utkával a přibližovat se k cíli, který pro něj Bůh vytyčil. Do cíle došel jako jiný člověk (a to nejen podle jména Abraham) a prožil velmi dobré stáří, což Bible reflektuje velmi explicitně: „*Hospodin mému pánu velmi požehnal, takže je zámožný. Dal mu brav a skot, stříbro a zlato, otroky a otrokyně, velbloudy a osly. A Sára, žena mého pána, ač stará, porodila mému pánu syna. Jemu dal všechno, co má.*“ (Gn 34–36). Můžeme se domnívat, že ne přes svůj dramatický život, ale právě pro tato dramata a zkoušky, které byl schopen akceptovat jako součást Božího plánu s ním samým a které mu pomohly duchovně dozrát⁵³, Abraham zemřel „*v utěšeném stáří, stár a sytý dnů, a byl připojen k svému lidu.*“ (Gen 25,7–8).

⁵³ V názvu elektronické publikace Olusoly A. Areoguna *Following the faith of Abraham* (2013) autor shrnuje Abrahamův růst výstižně jako: „cestu od ničeho k velikosti“ (moving from nothing to greatness).

Izák

Izákův život, podobně jako Abrahamův, dostává dějnotvorný význam v době stáří. Jako stařec projevuje rozhodnost stát si za svým rozhodnutím a zároveň schopnost přehodnotit svá dosavadní stanoviska a plány. Musel se vyrovnat se zklamáním a otřesem v rodinných vztazích i s těžkým fyzickým postižením. Přes své stáří projevoval velkou míru duševní pružnosti a odvahy, dokázal se přenést přes krizi a najít nový smysl života.

Izák byl stejně jako Abraham zkoušen pro dlouhotrvající neplodnost. Když jsou jeho úpěnlivé prosby vyslyšeny, je obdarován dvojčaty, Ezauem a Jákobem. Izák obdělává půdu, žije zbožně, vyniká bojovností, odvahou, vychovává oba syny, ale výrazně bližší je mu Ezau, podobný satyru fyzicky i duševně. Ezau žije zaměřený na současnost, na uspokojování svých potřeb – když má hlad, je schopen prodat bratru i své prvorozenectví. Přesto právě tohoto syna vnímá Izák jako svého pokračovatele (Výklady ke Starému zákonu 1991, s. 121). Jako stařec, stížený slepotou je v osudové chvíli vyhrazené otcovskému požehnání podveden svými nejbližšími – požehnání i právo prvorozenectví tak nechtě předá druhorozenému Jákobovi (Gn 27,1–9). Když zjistí svůj omyl, je velice otřesen (Gn 27–33), přesto nevezme požehnání zpět.

Izák bezesporu zakoušel hluboké zklamání z úskoku svých nejbližších, ztrátu důvěry, mohl cítit vztek a ponížení pro svou fyzickou nemohoucnost a závislost na druhých, přesto můžeme usuzovat, že byl schopen rozpoznat v situaci zdánlivě způsobené lidskou nedostatečností a omylem Boží hlas. Jeho oblíbený Ezau byl sice prvorozený, ale pouze časově. Ezauovy vlastnosti, schopnosti a motivace byly jiné, než by měl budoucí vůdce národů mít, což Izák – zaslepen nejen fyzicky, ale i nekritickou otcovskou láskou – neuměl či nechtěl přiznat. Teprve po zjištění svého omylu v určitém smyslu „prohlédne“ a může racionálně zhodnotit situaci. Izák je tak schopen opustit svou představu, možná i přijmout zodpovědnost za nedůslednou a nekritickou výchovu prvorozeného dvojčete, odevzdat své zklamání Bohu a předat mu řízení nad svým životem a životem své rodiny a dalšího pokolení.

Mojžíš

Hledáme-li biblické příklady dobrého stáří, nelze pominout Mojžíše. Svým plným a bohabojným životem tak, jak je v Bibli popsán, byl pro mladší generace nejen charismatickým a schopným vůdcem na cestě do země zaslíbené, ale i moudrým a trpělivým pedagogem, průvodcem na jejich cestě k vlastnímu stáří.

Životní postoj Mojžíše – starce lze považovat za logické vyústění předchozí životní etapy. Celé období jeho „produktivního“ věku bylo nabito dějnotvornými událostmi. Mojžíš se již v mladém věku stal jednoznačným a charismatickým vůdcem. Rozhodnutím a odhodláním vyvést svůj lid z otroctví prokazuje schopnost přetrvat

bývalé vazby, pokud se ukážou jako svazující na cestě k naplnění Božího záměru. Projevuje velkou míru asertivity a odvahy při jednání s faraonem, je schopen vzít na sebe zodpovědnost za svůj národ, když ho vyvádí do nejistoty. Stárnoucí Mojžíš pokračuje v cestě k naplnění své životní výzvy. Komunikuje intenzivně s Bohem, je připraven vnímat Boží znamení jako ukazatele další cesty pro sebe, a tím i celý izraelský národ. Boží přikázání a zákony (Ex 19) tlumočí svému lidu, přestože ten se zrovna utápí v pochybách, zda odchod z Egypta byl správným krokem ke štěstí a ztrácí víru jak v Mojžíšovo vedení, tak v Boha.

Jako starší muž se Mojžíš musí vyrovnávat s vlastní tragédií a prohrou. Po letech úsilí a útrap, bohobojného života a akceptace Božích znamení musí nést zodpovědnost za svůj lid. Trest je vysoký, z lidského hlediska by se mohl zdát neúnosný: Hospodin na základě jednoho pochybení odnímá stěžejní životní motivaci: dovést svůj národ do země zaslíbené (Nu 20, 12).⁵⁴ Mojžíš ví, že nezakusí opojení a radost z dokončeného díla, přesto nepropadá zahořklosti a neztratí důvěru ve smysl svého počínání vedeného Božími příkazy. Všechny silné charakterové stránky a schopnosti, jimiž Mojžíš disponoval, předurčovaly jeho život k dobrému konci: v závěru Deuteronomia vystupuje jako moudrý a důstojný stařec, jako nositel paměti národa, který se vši vážností předává cenné odkazy dalším generacím (Dt 29, 1). Před blížící se vlastní smrtí cítí, že nová generace potřebuje znovu slyšet a nově přijmou Boží smlouvu (Výklady ke Starému zákonu 1991, s. 570).

Ve své řeči k izraelitům tak plní nezastupitelnou úlohu starců: úlohu „živé kroniky“, svědka historických mezníků. Mojžíš zná důsledky nepodařených kroků na cestě do země zaslíbené. Na základě osobních zkušeností nejen varuje, ale také svědčí o tom, že i zlé věci, pokud slouží k poučení, mohou přinést dobro (Dt 30,1–4). Snaží se zpřístupnit mladším generacím to nejdůležitější, tedy smlouvu s Bohem tak, aby jí mohli porozumět (Dt 30, 11–14). Zároveň si s pokorou uvědomuje omezenou přenosnost svých zkušeností na mladé, jimž osobní prožitek chybí (Dt 29, 3–8). Závěrečnou řeč začíná připomenutím své největší životní prohry: „*Je mi dnes sto dvacet let, nemohu již vycházet ani vcházet. A Hospodin mi řekl: Nepřejdeš tento Jordán*“ (Dt 31, 1–2).

Mojžíš tak vystupuje jako člověk smířený s tím, že jsou úkoly, které on už nevykoná, cíle, kterých nedosáhne, těžkosti, na které nestačí. V řeči ke svému nástupci Jozuovi není ani stopa hořkosti, dodává mu sebevědomí a odvalu: „*Bud' rozhodný a udatný, neboť ty vejdeš do země, kterou Hospodin přísahal dát jejich otcům. Ty jim ji*

⁵⁴ Z lidského hlediska přitom nebyla Mojžíšova vina nijak patrná.

předáš do dědictví. Sám Hospodin půjde před tebou, bude s tebou a neopustí tě, neboj se a neděs.“ (Dt 31,7–8). Jozua, jehož kvality uznává a jehož zřejmě miluje, naplní „duchem moudrosti“, když na něj vkládá své ruce (Dt 34,9). Tento silný okamžik by mohl být jakýmsi „šťastným koncem“, kdy starý člověk může v klidu zemřít s vědomím, že sám sice životní dílo nenaplnil, má ale silného pokračovatele a o toto jeho dílo (zemi) je do budoucna postaráno.

Mojžíšovi ale není dopřáno zemřít s pocitem pozemského uspokojení. Těsně před smrtí se mu dostává zcela jiných slov, než by jako smířený a bohabojný muž mohl očekávat. Přestože již nemůže vývoj událostí ovlivnit, Hospodin mu zjevuje hrůznou vizi budoucnosti jeho národa: „*Hle, ty ulehneš ke svým otcům a tento lid povstane a bude smilnit s cizími bohy země, do níž vstupuje, opustí mě a poruší smlouvu, kterou jsem s ním uzavřel. V onen den vzplane proti němu můj hněv. Opustím je a skryji před nimi svou tvář*“ (Dt 31,16–17). Bez ohledu na tato slova Mojžíš vytrvá ve své důvěře v Boha až do svého pozemského konce. Ve své závěrečné písni přináší řadu argumentů pro Boží velikost. S pohledem do daleké budoucnosti projevuje důvěru, že právě tehdy, až bude jeho pokolení nejslabší a zdecimované, Hospodin je znovu pozvedne (Dt 32, 39–41). Těžce zkoušený starý muž tak dál rozdává radost a žehná vůdcům jednotlivých kmenů. Jeho slova jsou laskavá, povzbudivá a plná důvěry, na každém z nich nachází nějakou výjimečně dobrou vlastnost. Starý muž tak vlévá mladší generaci sebevědomí a důvěru ve vlastní schopnosti – za předpokladu víry v Boží pomoc. Mojžíš dává lásku svým nejbližším a zároveň svým jednáním podporuje lásku mezi nimi.

Mojžíš byl v první řadě mužem víry, ale také mužem lásky a naděje, jíž byl schopen předávat druhým. Důvěřoval Bohu a jeho záměru. Proto, když rozeznal své poslání, mohl věřit ve smysluplnost své cesty a v Boží podporu. Mohl zakoušet, že je-li člověk poslán a vyvolen k naplnění životního díla, cestu k cíli mu může překazit pouze vlastní selhání a zřeknutí se tohoto životního úkolu (Czech 2006, s. 38). Svým národem byl vnímán jako nenahraditelný muž pevné ruky, jehož život vzbuzoval bázeň pro svou velikost, duchovní zralost a mocné činy, jež skrze něj Bůh vykonal (Dt 34,11–12). Ve své víře a důvěře Mojžíš umírá nejen fyzicky svěží – „*zrak mu nepohasl a svěžest ho neopustila*“ (Dt 34,7) – ale zároveň uctíván a milován, třicet dní oplakáván (Dt 34,8).

Noemi

Příběh silné Noemi je druhým ženským příběhem knihy Rút. Také Noemi, Rútina tchýně, učinila nejpodstatnější rozhodnutí svého života jako starší osoba. Její věk neznáme. Můžeme ale předpokládat, že se jako matka dvou dospělých ženatých synů připravovala na stáří a úkoly z něj vyplývající, a to tím nejlepším způsobem: dobrými rodinnými vztahy.

Stejně jako v případě Abrahama, mládí Noemi je zmíněno jen velmi stručně, přesto lze z pozdějších událostí vyčíst, že to byl život dobrý, ale velmi tvrdý. Doba Soudců, do které je kniha Rút datována, byla poznamenána nejen velkým hladem a boji s vnějšími nepřáteli, ale také pokušením přizpůsobit se pohanskému prostředí; byla to tedy doba zápasu o udržení duchovní identity (Výklady II ke Starému zákonu 1996, s. 138). Rodina Noemi našla útočiště v Moábu, který byl sice bezpečnější a bohatší, ale duchovně zcela cizí. Lze se domnívat, že s touto zásadní změnou se Noemi vyrovnala s důvěrou v Boží podporu a s realistickým přístupem k životu. Můžeme se domnívat, že když ovdověla a zůstala sama v cizí zemi, svůj smutek a zoufalství přetavila do dávání druhým – do láskyplné výchovy svých synů. Když se později oženili s Moábkami, Noemi musela bezesporu zásadně revidovat své životní plány, naděje a očekávání, které jako žena Izraele měla. Tuto jejich volbu přijala a zřejmě se dokázala těšit z jejich štěstí, protože mateřský vztah přenesla i na své snachy.

Brzy dopadla na Noemi největší rána. Oba synové bezdětní zemřeli a ona tak zůstává v zemi, se kterou vnitřně nesplynula, sama – pouze se svými moábskými snachami (Rt 1,1–5). Její život se najednou stává jaksi zbytečným; celá její rodina zahynula, naděje na další děti nemá. Ví také, že jako bezdětnou vdovu ji čeká nijak přívětivá budoucnost; osamělá vdova je v té době příkladem neštěstí (Bár 12–16). Pokud se znovu nevdá, její postavení je tristní a vůči okolí zůstává zcela bezbranná (Léon-Dufour at al. 1991, s. 540)⁵⁵. Noemi ale nepropadá zoufalství, v knize Rút není ani zmínka o truchlení. I v čase trpkosti (Rt 1,8–9; 13,20–21) uznává Boží vůli a podřizuje se jí. Jedná racionálně: využívá všech svých životních zkušeností, realisticky zvažuje situaci a nakonec se rozhodne vrátit do rodného Judska, které je na tom aktuálně lépe (Rt 1,7).

V příběhu Noemi lze hledat paralelu mezi jejím vztahem a důvěrou k Bohu a postojem k lidem. Noemi byla moudrá a snášenlivá natolik, že ji snachy milovaly a byly ochotné s ní po smrti svých mužů nejen doživotně zůstat, ale také opustit známé prostředí a odejít, samy jako vdovy, do cizí země s cizím náboženstvím. Noemi musel tento projev lásky, důvěry a soudržnosti uspokojovat a naplňovat, přesto svým snachám tak zásadní rozhodnutí rázně vyloučá – miluje své snachy nesobeckou láskou. Nakonec ji do rodné země doprovází pouze jedna z nich, Rút (Rt 1,16). Noemi má ke své snaše vztah jako dobrá matka, které jde o dceřino dobro. Nenárokuje si Rútinu pozornost a doživotní společnost, ale snaží se jí pomoci se započítím nového, šťastnějšího života, přestože se tím může připravit o její blízkost. Není žárlivá, závistivá, naopak projevuje moudrost, praktičnost a prozíravost, opírajíce se přitom

⁵⁵ Tíživý úděl reflektuje i tehdejší zákon, předepisující zvláštní ochranu práv vdovám a sirotkům (Ex 22, 20–23).

o svou víru. Nechce, aby dcera sdílela stejný úděl bezdětné vdovy, a aktivně se snaží Rút najít dobrého a bohabojného partnera (Rt1, 2–12); neváhá přitom použít diplomacie a ženské intuice.

Kniha Rút nemluví o tom, že by si Noemi ve svém životě dělala velké plány. Dokázala se vždy přizpůsobit nastalé situaci, ať už byla jakkoli neradostná, a hledat nejlepší řešení pro své blízké i pro sebe. I ona se nechala vést Božím kompasem. Nesnášela útrpně svůj úděl ani nechtěla být své snaše přítěží; snažila se zorientovat v každé situaci a být nápomocná podle svých sil. Tento přístup dovedl starou ženu k životnímu naplnění; když se Rút znovu vdala a porodila syna, svůj životní úkol dovedla do úspěšného konce. V závěru své životní cesty se tak Noemi může těšit dobrému a požehnanému stáří: *„Tu řekly ženy Noemi: Požehnán buď Hospodin, který tě ode dneška nechává bez zastávce, jehož jméno se bude ozývat v Izraeli. On ti vrátí smysl tvého života, bude o tebe ve stáří pečovat. Vždyť jej (syna) porodila tvá snacha, která tě tolik miluje. Ta je pro tebe lepší, než sedm synů“* (Rt 4,14–16).

Nový zákon nepojímá životní příběhy seniorů tak košatě, přesto vypovídá o silných osobnostech, jež teprve ve stáří došly naplnění svého života, často skrze zásadní revize svých představ a očekávání, ale vždy cestou živého vztahu k Bohu a plné akceptace Božích výzev. Kromě Zachariáše a Alžběty jsou příkladem duchovně silných seniorů Anna a Simeon.

Simeon a Anna

Novozákonní seniorka Anna, ovdověla velmi záhy bezdětná, se všemi důsledky, které v té době vdovství přinášelo. Přesto dokázala najít smysluplnou náplň svého života – službu Bohu, kterou vykonávala velmi svědomitě: *„Nevycházela z chrámu, ale dnem i nocí sloužila Bohu posty a modlitbami“* (Lk 2, 36–38). Anna nezahořkla, nezáviděla druhým šťastnější osud, ale své srdce otevřela pro Pána a skrze neúnavnou službu Bohu sloužila svým bližním. Její otevřenost a láska vyjádřená roky neúnavné služby jí umožnila vidět víc než druzí – tak mohla rozpoznat Ježíšovo Božství. Anna byla pro druhé lidi příkladem člověka, který se osvobodil od vnějších tlaků i vnitřního nepokoje a prožil i v objektivně obtížné společenské pozici život plný a užitečný (Grün 2009, s. 18).

Také Simeon svým příkladem ukazuje nenahraditelný potenciál starých lidí, ať už biblických nebo současných: rozeznat to důležité a skryté, odhalit *„spásu a celek v úlomcích našeho života“* (Grün 2009, s. 19). Simeon ve svém stáří zakusil hlubokou spirituální zkušenost, která z jeho života utvořila smysluplný celek: v malém Ježíšovi jako jediný spatřil světlo a spásu. Tuto výsadu a požehnání přijímá s pokorou a velkou vděčností Bohu: *„Nyní můžeš, Pane, propustit svého služebníka podle svého slova*

v pokoji, neboť moje oči uviděly tvou spásu, kterou jsi připravil pro všechny národy: světlo k osvětlení pohanům a k slávě tvého izraelského lidu“ (Lk 2,29–32).

Lze nějak shrnout osobnostní vybavení uvedených „úspěšných a aktivních“ biblických starců? Všichni projevovali lásku k lidem i k Bohu, zodpovědnost za sebe a své blízké, byli ochotni se neustále učit, projevovali značnou míru flexibility a schopnosti adaptace, uměli se vzdávat starého a přijímat nové, projevovali odvahu a zodpovědnost. Všichni měli také jeden zásadní společný rys: otevřenost Božímu plánu. Jejich síla nespočívala v detailní přípravě a pečlivě rozplánované budoucnosti – již zakusili, jak snadno se životní situace může změnit, ale v hluboké víře, otevřenosti Božímu plánu a schopnosti nacházet smysl a Boží znamení v každé situaci, ve které se ocitli, ať už byla jakkoli dramatická. Bibličtí starci byli bezesporu „lidmi činu“; jejich skutky odrážejí vnitřní pravdivost, konzistenci víry a životního přístupu ve smyslu Pavlova listu: „*Apoštol Pavel říká ve svých epištolách, že jsme spaseni z víry a ne prostřednictvím skutků Zákona“ (Ga 2,16).*

2.3 Ověncils ho ctí a slávou: důstojnost člověka jako Božího obrazu

„Co je člověk, že na něho myslíš, co je smrtelník, že se o něho staráš? Učinils ho jen o málo menším, než jsou andělé, ověncils ho ctí a slávou, dals mu vládnout nad dílem svých rukou, položils mu k nohám všechno“ (Ž 8,5–7).

Otázka důstojnosti nabývá na významu v období zvýšené křehkosti a zranitelnosti lidského života, jakým je bezesporu také stáří – stáří vysoké, sociálně vykořeněné, osamělé, zatížené fyzickou či psychickou nemohoucností. Antropologicko-teologické pojetí důstojnosti člověka v jakékoli životní fázi vychází z odpovědi na základní antropologickou otázku z citace v původu: co je to člověk? Obtížnost úvah nad lidskou důstojností bez pevného duchovního ukotvení reflektuje dokument II. Vatikánského koncilu *Gaudium et spes* parafrází výše uvedené otázky: „*Co však je člověk? Vyslovil a vyslovuje sám o sobě mnoho různých, i protichůdných názorů, v nichž se často bud' povyšuje na absolutní měřítko všech věcí, nebo ponižuje až k zoufalství; odtud jeho bezradnost a úzkost.*“ (GS čl. 12).

Nedotknutelnost lidské důstojnosti vychází primárně ze stvoření člověka Bohem a k Božímu obrazu: „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím (...)*“ (Gn 1,27). Jako taková je lidská důstojnost nezávislá na jakýchkoli vnějších či vnitřních, příznivých či nepříznivých okolnostech. Lidská bytost dostává ze své podstaty takovou hodnotu, že ji za žádných okolností nelze degradovat na nižší stupeň stvoření – tedy každý člověk, jakkoli bezmocný, starý, opuštěný, dezorientovaný v čase a prostoru, je ve své důstojnosti nedotknutelný právě

proto, že byl stvořen Bohem (Jb 10,11; Žl 139,12; Gn 2,7) (Léon–Dufour 1991, s. 513). Otázku důstojnosti člověka reflektuje mimo jiné páté přikázání Desatera (Ex 20,13 a Dt 5,17), odkazující nejen na nezbytnost zachování života, ale i na nutnost vytvoření důstojného prostředí k životu. Podobně i Nový zákon na mnoha místech vyzývá k respektu a ochraně práv každého člověka, zejména jeho práva na život (Mt 5,22; 1J 3, 15).

Ve vztahu k pastorační, geragogické a zejména sociální práci je důležité připomenout dvě východiska teologicko-antropologického myšlení: jednak je to neoddělitelná jednota duše a těla člověka (GS čl. 14)⁵⁶, jednak dialogický, vztahový charakter jeho stvoření: „...jako muže a ženu ho stvořil“ (Gn 9,5). Člověk je v jádru své přirozenosti bytost společenská; bez vztahu k ostatním nemůže rozvíjet své lidství a tedy ani žít důstojně (Buber 2006, s. 80; GS čl. 12).⁵⁷ Možnost komunikovat a naplňovat své lidství skrze vztahy je tak zásadním aspektem lidské důstojnosti. Buber (1996, s. 9) uvádí tři dimenze této vztahovosti: vztah člověka k přírodě, k lidem, vztah k duchovním bytostem: „*Neslyšíme žádné Ty a přece cítíme, že jsme voláni. A odpovídáme – ať už vytváříme, nebo myslíme, že jednáme, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říct ,ty‘ svými ústy*“. Zvláštní postavení přitom Buber přiznává vztahům mezi lidmi, které jsou odrazem vztahu s Bohem (tamtéž, s. 80)⁵⁸. Podobně Kern (2009, s. 77) vymezuje čtyři vztahové roviny, skrze něž se naplňuje podobnost člověka Božímu obrazu a ze kterých vyplývá lidská jedinečnost a autenticita: vztah mezi Bohem a člověkem, vztah člověka k sobě samému, vztah mezi člověkem a jeho bližními a konečně vztah člověka ke světu. Snaha jakoukoli z těchto dimenzí umenšovat vede podle Kerna k těžké antropologické destrukci.

Trvale neuspokojená potřeba komunikace a zakotvenosti ve vztazích je tak zásadním útokem na důstojnost starého člověka, narušujícím jeho identitu a sebepojetí.

⁵⁶ Boublík upozorňuje na přetrvávající stopy dualismu jako dědictví platonismu nebo idealismu (Boublík 2006 s. 64).

⁵⁷ Osmdesátiletá žena trpící roztroušenou sklerózou žije sama, upoutaná na lůžko v rozlehlém bezbariérovém bytě. Velmi zaměstnaná dcera přichází obden naplnit ledničku a zkontrolovat stav bytu; v bytě stráví necelou hodinu. Jediným společníkem staré ženy je tak televize. Dcera matce zaplatila služby pečovatelky Charity, která denně přichází, ženu umývá a krmí a také uklízí bezbariérový byt, z nějž žena užívá pouze lůžko. Při každé návštěvě žena prosí: „Dnes neuklízejte, dejte si se mnou kafe a povídejte.“ Jednou to pečovatelka udělá, přestože ten den je v plánu úklid prakticky nepoužívané koupelny, a zaplacenou hodinu obě stráví povídáním o filmech. Paní se proměňuje pečovatelce před očima. Prezентuje své názory, filmy hodnotí z mnoha hledisek, překvapuje svým smyslem pro detail a objektivitou úsudku. Když pečovatelka odchází, neopouští osamělou nepohyblivou starou ženu, ale váženou filmovou recenzentku, viditelně šťastnou. Druhý den volá do Charity velmi rozčilená dcera a vznáší stížnost pro nesplnění povinností pečovatelky: koupelna nebyla uklizena! (Zdroj: vlastní zkušenost z výkonu profese pečovatelky)

⁵⁸ Buber (1996, s. 84) poukazuje na riziko chápat vrozenou touhu po přesahu jako libovolně zaměnitelnou ochotu sloužit Bohu jako jiným modlám (liší se pouze objekt zbožňování). Člověk ale nemůže úspěch, majetek, zdraví či jiné případné modly oslovovat Ty. : „*Co si má (člověk) počít s Bohem, neví-li, co je to říkat ,ty‘?*“

Život ve společenství ovšem napomáhá k realizaci lidské osoby jedině tehdy, když je jeho podstatou láska a úcta – v opačném případě může být zdrojem ponižování a násilí. V tomto smyslu institucionální prostředí penzionů a domovů může přispět k realizaci a osobnostnímu rozvoji svých obyvatel, ale také může jejich potenciál zničit. V aspektu vztahovosti můžeme hledat kořen jedné ze stěžejních potřeb starších lidí, potřeby lásku dávat a přijímat, být druhými akceptován a být jim užitečný (Koenig 1997, 1994). Boublík (2006, s. 80) mluví o službě druhým jako o „postupném darování“ v materiální i duchovní oblasti – na jedné straně potřeba pomoci druhých, na druhé straně připravenost a možnost sám druhým pomáhat.

Můžeme shrnout, že plná akceptace důstojnosti lidského života v každé vývojové fázi a podobě je východiskem jakékoliv smysluplné práce s lidmi a zároveň kompasem neustále udržujícím správný směr péče o člověka „ne-mocného“ či „ne-schopného“ ať už v domácím či institucionálním prostředí. Jak konstatuje Madre (2007, s. 11): „*Lidský život je tajemství, k němuž se můžeme přiblížit, ale nemůžeme ho definovat*“. Zachování si vědomí vlastní důstojnosti i v době maximální závislosti na druhých je jednou ze základních duchovních potřeb ve stáří a zároveň velkým a náročným úkolem. S lidskou důstojností, související s Bohem darovanou svobodou a schopností rozlišení dobra a zla, vyplývá nezaměnitelná zodpovědnost člověka za svůj život. Přijmeme-li tuto zodpovědnost, jak potom nakládat s temnými stránkami života?

2.4 Když se stávají zlé věci⁵⁹

„*I zlo, nemoc a utrpení souvisí s dynamismem života a je možné je uchopit tak, aby byly v životě proměněny.*“ (Madre 2007, s. 21)

Otázka uchopení a smysluplného zpracování neštěstí, tragédií a špatných životních zkušeností či obecně lidské křehkosti a v mnoha ohledech bezbrannosti, to je další z velkých témat stáří. Současný senior zakouší nejen přirozený smutek a bolest nad neštěstím svým, své rodiny a nejbližšího okolí, ale skrze média je denně vtahován do zla a neštěstí globálního rozměru, konfrontován s hrůzou a tragédiemi cizích lidí bez možnosti cokoli v viděné situaci změnit. Televizní zpravodajství přináší reportáže o přírodních katastrofách, válečných konfliktech a násilnostech kdekoli na světě bez ohledu na to, jak tato negativní smršť působí na starší, zejména osamělé lidi se zkušeností válečných let, absurdity a tragédií poválečného vývoje i osobních útrap

⁵⁹ Název je parafrází titulu knihy Harolda S. Kushnera: „Když se zlé věci stávají dobrým lidem“ (2011), která není v disertační práci použita.

a selhání.⁶⁰ Můžeme uvažovat, že otázky, jež si starší člověk v souvislosti se zkušeností zla a utrpení klade, se týkají minimálně třech oblastí: zodpovědnosti za zlo (jsem za špatné věci ve svém životě zodpovědný jenom já sám, nebo se staly, protože to tak Bůh chtěl?), smyslu zla a utrpení (je to jenom špatné, nebo je to pro něco dobré?) a možnosti tuto zkušenost zla a utrpení sdílet (může mě někdo pochopit, může tomu co se mi stalo nebo děje někdo rozumět, nebo jsem ve svém trápení osamělý?).

2.4.1 Teodicea: jak Bůh mohl?

V kontaktu s utrpením či zlem, ať už přímém či zprostředkovaném, ale i v čase bilancování se mohou nejen tradičně religiozní senioři ptát (sami sebe či těch, kdo jsou ochotni jim naslouchat): jak toto může Bůh dopustit? Jsou i zlé události součástí Božího plánu? Jednoznačná odpověď na tyto legitimní otázky leží za hranicemi lidských možností; ani teologie nedisponuje klíčem k tajemství zla a utrpení, pouze nabízí možný pohled na to, jak se s těmito otázkami smysluplně vyrovnat. Küng (2012, s. 180)⁶¹ pokorně vyznává: „*Na otázku: ‚Proč Bůh zlu nezabránil‘ mě žádná z odpovědí křesťanské teologie – počínaje Augustinem a konče Tomášem Akvinským – nikdy zcela neuspokojila.*“

Odborná literatura nenabízí jakousi „univerzální odpověď“. Pospíšil (2006) vidí odpovědnost za zlo v oblasti svobody lidí. Vztah Boha k člověku a celé dějiny spásy totiž stojí na dvou principech Božího jednání: principu solidarity, vyjádřeným osvobozením člověka jako Boží iniciativou, a principu subsidiarity, na základě kterého Bůh nedělá to, co může vykonat člověk. Tyto principy plně odpovídají jeho záměru vytvořit a zvelebit stvořenou svobodu, zároveň ale zlo, které ve světě existuje, odkazují do zodpovědnosti člověka. Teilhard de Chardin (1998, s. 48) vidí příčinu zla a utrpení v lidské nedostatečnosti a nazývá stav smrtelnosti a zla „temnem víry“. Nezbyvá podle něj než připustit, že Bůh nechává lidi trpět, hřešit a pochybovat, protože se jim zatím nemůže ukázat a vyléčit je – lidé zatím nejsou schopni „*dosáhnout vyššího řádu a většího světla*“ v tomto stadiu vesmíru. Lidské pochyby a bolesti vnímá jako cenu, kterou lidstvo platí za vesmírné dovršení, a také jako přímou podmínku tohoto dovršení. Přítomnost zla není důkazem toho, že Boží moc má své meze, ale přirozeným ontologickým zákonem, neboť v každém procesu sjednocování je v určitý moment něco chaotického – dokud nedojde k finálnímu uspořádání. Toto zlo je nutné kompenzovat

⁶⁰ Velmi explicitně tento problém zpracoval režisér Igor Chaun v krátkometrážním filmu *Štědrý večer paní Hůlové* (1991).

⁶¹ Tomáš Akvinský (in Küng 2012, s. 180) svůj postoj vyjadřuje slovy: „*Nec vult, nec non vult, sed permittit*“ („ne že by Bůh nechtěl, ani že by chtěl, nýbrž dopouští“). Podle Leibnize stvořený svět sice není dokonalý, ale je nejlepší ze všech možných a existenci zla Bůh dopouští v zájmu celkové harmonie.

a překonat. Na závěr konstatuje: „*Proto jsem ochoten kráčet až dokonce po oné cestě, již jsem si stále více jistý, přestože vede k obzorům stále víc ponořeným v mlhách.*“

Rentsch (1994, s. 285) uvažuje, do jaké míry představují tři modusy křehkosti, tedy konečnost (*malum metaphysicum*), zlo (*malum morale*) a zranitelnost, resp. utrpení (*malum naturale*) – nevyhnutelnou součást primárního světa člověka. Život je podle něj naplňován právě skrze napětí mezi vzájemně dialektickými aspekty: životem a smrtí, svobodou a pochybením, silou a slabostí. Možnost zla je tak pouze obrácená strana svobody a také nedostatek, postižení a nedokonalost je potřebnou a prospěšnou součástí života. V souladu tázání po smysluplnosti a hodnotě utrpení považuje právě plnou akceptaci takzvané životní nedokonalosti, negativity, bezmocnosti a neúčinnosti slabých a bezmocných za výchozí bod v budování pozitivních mezilidských vztahů.⁶² Život ve všech jeho podobách a fázích je podle něj darem nejen pro samotného člověka, ale i pro lidi v jeho okolí tím, že přispívá k jejich vlastnímu duchovnímu zrání (tamtéž, s. 296), což dokumentuje příklad vzájemného přínosu dobrovolníka a potřebného v sociální a zdravotní oblasti.

Přístup uvedených autorů ilustruje nemožnost temné životní stránky nějak absolutně vysvětlit. Hledání vysvětlení příčiny zla nejen v kontextu pastorační a sociální práce je velmi citlivým tématem; Küng (2012, s. 188–189) konstatuje, že záhadu utrpení a zla není možno násilně odemknout „*klíčem rozumu*“, protože temnotu utrpení nemůže žádná psychologizace, filosofizace ani moralizace proměnit ve světlo. Přiznává, že po dlouhém hledání uspokojivé odpovědi došel k jedinému: „*Utrpení – nezaviněné, nesmyslné velké utrpení, individuální ani kolektivní, – se nedá teoreticky pochopit, nýbrž leda prakticky vydržet.*“

Můžeme shrnout, že trpící člověk nikdy nemůže plně proniknout za tajemství stvořitelových úkradků a záměrů. V rozhovoru se starým člověkem je proto nezbytné na jedné straně akceptovat oprávněnost tázání se po příčinách tragédií, ztrát a křivd, které v životě musel a musí zakoušet, na druhé straně poctivě přiznat neexistenci jednoznačného zdůvodnění. Je ovšem velmi pravděpodobné, že starší člověk netouží ani tak po jakési univerzální odpovědi, ale potřebuje cítit a být ujištěn, že negativní a temné stránky svého života může důstojně zvládnout a smysluplně zapracovat do svého životního příběhu přesto, že přímá příčina „*Božího dopuštění*“ mu zůstane utajena.

⁶² Rozhodnutí umístit starého a nemocného člověka do ústavního zařízení pak může být vedeno mimo jiné více či méně skrytými motivy odstranit důkazy lidské slabosti a nedokonalosti ze zřetele Tournier (1998, s. 120).

2.4.2 Trpět jako Jób...

V souvislosti s tragédiemi „bez příčiny“ nelze pominout příběh Jóba. Biblická kniha Jób ukazuje jednak příklad životního zápasu, který přes dočasnou ztrátu naděje, zoufalství a obviňování Boha pod tíhou extrémního utrpení vede k dobrému a naplněnému stáří, jednak příklad nevhodného pastoračního působení na člověka v extrémně náročné situaci.

Jób je ve svém produktivním věku duchovně zralý a objektivně poctivě žijící muž, žijící spokojeným a naplněným životem. Teprve v pozdním věku, kdy by se měl těšit z plodů svého bohatého života, jej začnou stíhat neštěstí, ztráty a pohromy. Jób se vždy projevoval jako statečný a v Boží záměr důvěřující muž; když se však neštěstí stane jeho trvalým společníkem a realita všedního dne je příliš děsivá, ani on se nevyhne pochybám a „tázání po příčinách“: (Jb 3, 20–26) Pod tíhou utrpení slábne i Jóbova důvěra: „*Kde naberu sílu, abych to přečkal? Kdy to skončí, abych to vydržel? Je snad z kamene má síla a mé tělo z bronzu? Cožpak mi ani pomoci není? Záchrana je mi odepřena?*“ (Jb 6, 11–13)

Jako Jób se mohou ptát staří lidé v době, kdy jedna nemoc stíhá druhou, síly rychle odcházejí a kontakt s rodinou je minimální. Snaha Jóbových přátel ospravedlnit Boha „logickými argumenty“, tedy jejich teodicea, nepřináší úlevu, ale sráží Jóba hlouběji do zoufalství: „*Slyšel jsem už mnoho podobného, těšíte mě všichni jen trápením. Kdybych skončil to mluvení do větru?(...) Také bych mohl mluvit jako vy, kdybyste byli na mém místě, ohánět se proti Vám slovy, potřásat nad Vámi hlavou. Já bych Vám však svými ústy dodával odvahu, svými rty bych šetrně projevil soustrast.*“ (Jb 16,2–5) Jób je o zkušenost dál než jeho přátelé: „moudří a spravedliví“ muži mu tak nejsou oporou ani v lidském utrpení, ani v počínající duchovní krizi, kdy Jób označuje Boha „*hlídačem lidí*“ (Jb 6,20), vyčítá mu a vyzývá ho ke konfrontaci (Jb 10,1–12). Zůstaneme-li u paralely Jóbova příběhu s utrpením starých a bezmocných lidí, vidíme příklad nevhodného duchovního doprovázení seniorů v těžkých okamžicích jejich života. Nemocný, rozbolavělý, nebo jednoduše starý člověk bude vždy o zkušenost dál než jeho doprovázející. Odhlédneme-li od pohledu křesťanské teologie, explicitně tuto skutečnost vyjadřuje indiánské přísloví: „*Nikdy nesud' toho druhého, dokud neujdeš míli v jeho mokasínech*“.

Popíšil (2002, s. 194) apeluje na velkou úctu k tomu, co se v trpícím člověku odehrává, protože plané moralizování, poučování či dokonce vinění je pro člověka v těžké životní situaci ponižující a urážející. Vždyť i Jóbovi přátelé mu nabízeli mnoho verzí příčin zakoušeného utrpení, aniž by je nějak zmírnili či mu pomohli k přehodnocení situace. Člověk vystavený těžké zkoušce může vyřknout slova, jež někoho mohou pohoršit, a bude na ně mít plné právo. Má právo na výčitky a výtky vůči Bohu, stejně jako Jób. Pospíšil vidí v opravdovém, pozorném a naslouchajícím mlčení

odkaz na Boha otce v hodině ukřižování. Také toto mlčení může být součástí duchovního rozhovoru, což je podle Madreho (2007, s. 59) jeden se základních způsobů, jak pomoci trpícímu člověku otevřít se transcendentnu, a tak nahlédnout své utrpení v širších souvislostech. V důvěrném láskyplném rozhovoru může člověk bezpečně vyjádřit, jakou víru v sobě nese, skrze tento rozhovor mu lze případně pomoci odstranit falešné představy a projekce z oblasti osobní religiozity. Madre (2007) tento proces nazývá „*osvobodit, být částečně, schopnost nekonečna v sobě*“.

Mnozí autoři tak kladou důraz na nutnost v první řadě naslouchat, soucítit, akceptovat jedinečnost konkrétního utrpení konkrétního člověka (Svatošová 2012, Küng 2012, Opatrný 2003). Opatrný (2003, s. 18) vidí smysl rozhovoru v podobné situaci v podpoře lidsky důstojného zvládnutí situace na úrovni víry konkrétního člověka a v podpoře jejího dalšího růstu. Cílem rozhovoru tak primárně není ani evangelizace, ani náprava morálních nedostatků, nýbrž pomoc člověku v situaci či stavu, který on sám považuje za obtížný. Grün (2009, s. 27) vyzdvihuje bezpodmínečnost přijetí bolesti starého člověka, opuštěnosti, samoty a všech dalších nářků a teprve se snažit, společně s ním, najít způsob pomoci.: „*Naplněného stáří lze dosáhnout jedině skrze žal: musím oželeť vše, co mi bylo vzato. Jedině tak v sobě snad mohu objevit něco nového*“. Starý člověk se často může cítit v pozici, již Ježíš předpověděl Petrovi: „*Amen, amen, pravím tobě: Když jsi byl mladší, sám ses přepásával a chodil jsi, kam jsi chtěl; ale až zestárneš, vztáhneš ruce a jiný tě přepáše a povede, kam nechceš.*“ (J 21,18). Je obrazně řečeno přepásán a odveden⁶³ do neznámého prostředí, kde nemá přátele, kde nikdo nezná jeho životní příběh, kde neplatí dosavadní zvyky, kde je narušována jeho autonomie a jeho důstojnost, a to přesto, že dosud žil, stejně jako Petr, dobrým křesťanským životem.

Lidé disponují možností změny úhlu pohledu, jež v krizových situacích otevírá nové perspektivy. Rohr (2004, s. 45) považuje bolest za „velkého učitele“, nutícího člověka se svým utrpením pracovat, smysluplně je přeměnit. Bez akceptace tohoto duchovního poučení jsou bolest a negativní poselství dál předávány blízkým lidem v rodině, přátelům, dětem, dalším generacím. Je ovšem otázkou, nakolik je člověk sám schopen minimalizovat nebo odstranit důsledky svého životního selhání, zejména v mentální rovině, což je dalším argumentem nezbytnosti duchovního doprovázení seniorů. Nezpracovaná bolest vede s pokračujícím věkem k čím dál intenzivnějšímu obviňování. Stárnoucí člověk se zbavuje nahromaděné vnitřní negativity skrze nenávisť (třebaže skrytou) k druhým, k uzavírání se do pozice oběti jako prostředku moci nad druhými, a k slepé křečovitě snaze udržet si určité postavení a zajištění, a zakrýt tak

⁶³ Mnozí staří lidé volí k dožití domov pro seniory „dobrovolně“, protože se ve svém vlastním bytě začnou bát úrazu, toho, že zůstanou dlouho bez pomoci, že zemřou, aniž by to někdo zaregistroval. Volba přestěhování do domova pro seniory pak může být volba „menšího zla“ a ona dobrovolnost je víc než diskutabilní.

nedostatek zásadního smyslu vlastního života. Zvěřina (1995, s. 35) poukazuje na jinou možnost: najít radost skrze utrpení. Radost, která je zakotvena v paradoxu církve: ztráta obyčejné radosti otevírá cestu k radosti podstatné.

Můžeme shrnout, že cesta zvládnání náročných životních okamžiků je vždy bolestná a vysoce individuální. Pastorační pracovník nebo kdokoliv jiný, kdo staršího člověka na jeho cestě doprovází, nemůže nikdy nahlédnout skutečnou míru jeho utrpení, ať fyzického, psychického či duchovního. Nelze proto ukládat trpícím lidem, jak by měli – například z titulu své křesťanské víry – své utrpení zpracovávat, jak to dělali Jóbovi přátelé. Existují sice výjimeční lidé, kteří dokážou i velkému soužení čelit s radostí, ale to jsou skutečně výjimky, jejichž příklad nelze generalizovat.

2.4.3 Teologie kříže

Křesťanství přináší další rozměr lidského utrpení skrze pohled na trpícího, ukřížovaného Ježíše, jehož utrpení a pocit opuštěnosti je tou nejvyšší paralelou k lidskému utrpení a pocitu beznaděje.

Ježíš vybízí člověka k následování se vším těžkým, bolestivým, nevyřešeným, co k němu patří: „*Kdo chce jít se mnou (...) vezmi svůj kříž (...)*.“ (Mk 8, 34) Nepochopení a špatná interpretace této výzvy vede k zásadnímu zkreslení křesťanského postoje k utrpení či zlu. „Nést svůj kříž“ rozhodně neznamená „*pokořit se, zalézt, nereptat, dát ruce do kapes*“ (Küng 2012, s. 192), nevěřit si, ustupovat, podrobit se, sklonit šíji a ustoupit, maximálně kradmo zatínat pěsti a trpně se schovat v koutě (Pospíšil 2002, s. 191). Kristův kříž tedy nevyjadřuje pasivní snášení nevyhnutelného zla, či odevzdané trpění pro utrpení samo, ale naopak maximální možné vyvrcholení aktivního nesouhlasného postoje vůči zlu, jež Ježíš po celý život zastával (tamtéž, s. 192), snahu utrpení zabránit a není-li to možné, po vzoru Ježíše jej akceptovat a dát mu vyšší smysl. Küng (2013) reflektuje utrpení způsobené nejen nemocí a fyzickým chátráním či bolestí nad ztrátou blízkých lidí či promarněných šancí, ale také trápení lidí sužovaných nudou, nenávisť, závistí, lidí zapomenutých přáteli. Kříž každého člověka je specifický; následování kříže tak znamená vzít na sebe ne Ježíšův, ale svůj vlastní kříž a s rizikem vlastní nejisté budoucnosti jít svou vlastní cestou (Küng 2013, s. 210). Uchopení vlastního kříže je, podle Künga, v zásadě možné třemi způsoby (tamtéž, s. 211–212).

Za prvé *utrpení nevyhledávat, ale snášet* – tedy rozhodně ne po bolesti a utrpení toužit, sebemrškačsky si ho sám přivozovat. Denním křížem každého mohou být jeho závazky, nemoci, povinnosti, sliby, ale i nepříjemná spolubydlící v domově pro seniory, pocit osamělosti, bolest. Přijaté utrpení má velkým význam pro všechny okolo, protože odpovídá na otázku po smyslu života i v období temna a krize. Jak připomíná Ratzinger

(1996, s. 63), žádný život není „nehodný života“. Podobně jako Rentsch (1994), také Pospíšil (2002, s. 197) reflektuje smysl utrpení skrze obohacení druhých. Trpící může svým nárokem na služebnou lásku pomáhat druhým v jejich vlastním růstu, může se stát dobrým pastýřem, když zpřítomňuje druhým ukřižovaného Krista. Tento pocit může trpícího člověka naplnit pocitem užitečnosti a důstojností v nemohoucnosti (Pospíšil 2002, s. 197).

Za druhé utrpení nejen snášet, ale i také proti němu bojovat. Ježíš nepotlačoval svou bolest a nemíjel bez soucitu bolest druhých, tedy vybízí i nás k aktivitě při zachování realismu a střízlivosti v hodnocení vlastních možností. I ležící člověk tak může svými modlitbami pomáhat a být ve spojení s těmi, kdo jeho modlitbu a přímlyvy potřebují. V Ježíšově příběhu má bolest, utrpení a nemoc vždy konkrétní lidskou tvář. Kříž Ježíše z Nazareta není spekulativním řešením otázky abstraktního utrpení, ale vrcholným projevem celoživotní solidarity s těmi, kdo trpí, kdo umírají; v tomto smyslu Ježíš staví své učedníky před konkrétního trpícího člověka (Mt 25,31), od něhož si v dané situaci on sám vypůjčuje tvář a jméno a jemuž propůjčuje vlastní důstojnost (Pospíšil 2002, s. 189).

A konečně za třetí proti utrpení nejen bojovat, ale také se jím hlouběji zabývat. Lidské existenci zmařené bolestí, starostí, utrpením, nicotou, prázdnotou a smrtí dává teprve Ježíšův kříž smysl a hodnotu. Ani z života věřícího člověka nezmizí bolest a utrpení, svou vírou ale může tyto těžkosti přestat a přemoci. Věřící člověk se totiž může opřít o dvě jistoty či zkušenosti, které z podstaty jeho víry vycházejí. Ví, že utrpení není to definitivní a poslední, protože všechno zlé bude definitivně zrušeno ve věčném životě. Víra tak dává naději a sílu k překonání současných obtíží a bolestí: jestliže přece v krajním utrpení neupadl do záhuby všemi opuštěný Ježíš, potom nemůže upadnout do záhuby ani ten, kdo se jej bude držet (Küng 2012, s. 194). Může také vědět, že i bolest a utrpení se mohou stát projevem Boží moci a slávy a propůjčit člověku úžasnou důstojnost; věřícímu je tak otevřena cesta ke spáse právě skrze utrpení (Pospíšil 2002, s. 189).

Tento pohled, dávající utrpení specifickou hodnotu a určitou „vznešenost“ a roli na cestě ke spáse a věčnosti, pomáhá staršímu člověku uchovat si vědomí důstojnosti a sebehodnoty a vidět i přes aktuální utrpení a nemoc kontinuitu a smysluplnost vlastního životního příběhu. Ježíšův kříž a zároveň jeho bezvýhradná láska přináší naději všem, kdo jsou jí otevřeni, tedy nejen tradičně religiozním seniorům. Ve vztahu k vlastnímu utrpení a náročným životním situacím je rozhodující schopnost uchovat si jednu pro vždy neochvějnou bezvýhradnou důvěru v Boží milost⁶⁴ stejně jako Abraham (Ř 4,3) či Maria a první učedníci (Lk 1,45). K tomu, aby byl člověk schopen

⁶⁴ Tento aspekt vícekrát zmiňuje také Küng (2012).

utrpení smysluplně zapracovat do své životní historie, je ovšem nezbytná schopnost reflexe a sebereflexe.

Okamžik ztráty iluzí jako předpokladu dalšího duchovního zrání může nastat v každém věku a nikdy se nebude jednat o příjemný životní okamžik. Rohr (2005, s. 47) glosuje: „*Zdá se, že nic menšího než určitý druh bolesti nemá sílu přinutit nás, abychom upustili od svých malých vysvětlení a samoučelných iluzí*“. Probuzení této schopnosti často vyžaduje citlivou a láskyplnou duchovní podporu. V kontextu pastorační, sociální a geragoické praxe je třeba uvědomovat si, že v čase stáří, kdy je člověk opět křehký a zranitelný, kdy je již pozdě na praktickou nápravu minulých selhání, může náhlá ztráta iluzí člověka zdrtit a zničit dřív, než ji může přetavit v duchovní růst. Zdaleka ne každý starý člověk dokáže zhroucení svého životního ideálu a cíle nést jako Mojžíš či Noemi.

Můžeme shrnout, že naučit se svůj kříž pochopit a porozumět jeho významu, nebo ho prostě přijmout, je další z významných úkolů stáří. Starý člověk má svou bohatou životní historii; zažil historické zvraty, osobní ztráty, křivdy, selhání a se svým křížem ušel dlouhou dobu a jeho pocity jsou autentické, třebaže mnohdy nejsou založené na objektivní skutečnosti. Nikdo totiž nezná vlastní kříž lépe než on sám, každý má svou nezaměnitelnou, individuální „křížovou cestu“, jejímuž porozumění se lze přiblížit pouze skrze citlivý duchovní rozhovor. Důležitá je otevřenost hledání smyslu i naděje do budoucna, ochota ke změně životního postoje, která dává věřícímu člověku naději i horizont věčného života. Neboť je psáno: „*Amen, amen pravím vám, vy budete plakat a naříkat, ale svět se bude radovat. Budete se rmoutit, ale váš smutek se obrátí v radost (...). Uvidím vás opět a vaše srdce se zaraduje a vaši radost vám nikdo nevezme*“ (Jan 16, 20–22).

Život ve všech situacích i v okamžicích utrpení zůstává darem Božím a otevírá nové možnosti bytí. V tomto světě navíc, zdůrazňuje Tresmontant (1997, s. 20), neznamena žádný neúspěch absolutní nezdár, až na jediné: pokud se mineme s jedinečným určením, k němuž jsme Bohem pozváni. O to víc, pokud je toto minutí výsledkem fyzické, psychické či duchovní lenosti.⁶⁵ Otázka zpracování utrpení a zla patří bezesporu k nejdůležitějším tématům pastorační práce seniorů. Zatímco situační duchovní podporu může starému člověku nabídnout prakticky kdokoli v jeho blízkosti, kdo má na pomoci upřímný zájem, dlouhodobé duchovní doprovázení a hlubkový duchovní

⁶⁵ Také tomuto aspektu lenosti se věnuje Lachmanová (2000, s. 35) nebo Tomlin (2009, s. 126–141): lenost nahlíží jako nechuť dělat to, k čemu jsem povolán, nechuť hledat svůj smysl života. V tomto kontextu lze nahlížet na duchovní a duševní lenost některých seniorů, ústící v ustrnutí v televizním křesle či na lavičce, nezájem o cokoli a kohokoli, ponoření se do stále stejných myšlenek, které nemají nic společného s kontemplací a rozjímáním, nechuť k čemukoliv novému (zmiňovanou už Kazatelem). Vhodné pastorační vedení může pomoci staršímu člověku pojmenovat stav pravým jménem a citlivě a s láskou jej podpořit ke změně postoje. Je možné, úvaha o možném „životě v hříchu“ staršího člověka aktivuje účinněji než mnohokrát slyšený apel na „krmící mozek“.

rozhovor přísluší jedinci nejen lidsky a duchovně zralému a také pevně religiózně ukotvenému, ale také orientovanému v oblasti jak teologie, tak gerontologie.

2.5 Konečnost v horizontu věčnosti

„Ostatně pokud lidský duch žije obrácen k věčnosti, zůstává i přes účast na stárnutí těla v jistém smyslu stále mladý a toto věčné mládí zakouší mnohem živěji, když se s vnitřním svědectvím dobrého svědomí spojuje starostlivá a vděčná láska drahých osob.“ (Jan Pavel II. 1999)

Jako všechno na světě je i člověk smrtelné stvoření; tedy vše, co plánuje, pozná, konstruuje a činí, je konečné a neopakující se. Konečnost jako „přísná implikace“ našeho života a konání dostává s postupujícím věkem daleko zřetelnější podobu (Kern 2009, s. 77). S ohledem na vědomí této konečnosti starší člověk cílí své plány ke stále bližšímu horizontu s častým dovětkem: „...jestli tu ještě budu“. Blízkost smrti jej nutí klást si radikální otázky: co je po smrti? Je smrt naprosté zničení a konec všeho?⁶⁶ Představuje definitivní konec života nebo je něco, co ji přesahuje?

Časová omezenost pozemského bytí vede podle Rentsche (1994, s. 297–299) k určité „radikalizaci“ života ve stáří, a to jak v oblasti tělesné, tak psychické i sociální. Na úrovni tělesné vnímá senior dotírající znaky tělesného chátrání, na úrovni psychické se radikalizuje mimo jiné samo zažívání času: prožitý čas nabývá na intenzitě a je třeba přecenit a zhodnotit ten, který ještě zbývá. V oblasti sociální a kulturní s sebou stárnutí nese na jedné straně zkušenost s osamocněním a odcizením, kdy ze života starého člověka mizí vrstevníci, ti, kteří ho znali, když byl ještě dítě, osoby se stejnou generační zkušeností, prožitky a vztahy, a na druhé straně zkušenost toho, že s ohledem na rychle se měnící svět starý člověk svému okolí nerozumí. Stárnoucího člověka, jehož vlastní smrtelnost dostává stále zřetelnější obrysy, netrápí jenom fyzický a psychický úpadek či sociální izolace. Více než to jej sužuje strach z trvalého zániku (GS čl. 20), umocněný tabuizací tématu konečnosti a smrti, jež je pro socio-kulturní podmínky současné západní společnosti typická.

Představy o pozemské konečnosti a jejím přesahu souvisí s individuálním postojem staršího člověka, vyplývajícím z jeho religiozity případně spirituality, osobnosti, temperamentu i aktuální životní situace. Smrt tak lze vnímat jako „konečnou stanici“ a negaci všeho, ale také jako okamžik pravdy, kdy se člověk dozví, co je to život, okamžik lásky, která vede k překročení a odložení vlastního „já“. Ratzinger (1996, s. 59) definuje dva základní postoje k smrtelnosti: vzdor či hněv nebo naopak důvěru

⁶⁶ Améry má v tomto ohledu jasnou představu: „Smrt je prapůvodní kontraindikace, která v sobě zahrnuje absolutní „nic“ všech ostatních myslitelných negací. Můžeme ji definovat pouze záporně, je rozpadem všech posledních miliard buněk, které vytvářejí náš živoucí organismus“ (Améry 2008, s. 148).

ve vyšší moc, důvěru nechat se vést.⁶⁷ Bolest, nemoc a další útrapy stáří mohou člověka po všech stránkách paralyzovat, mohou ho ale také přivést k nalezení sebe sama, k zničení jeho falešného uspokojení a duchovní otupělosti. Smrtelnost člověka upozorňuje, že život mu nepatří a nemůže jím neomezeně disponovat a důležité věci neomezeně odkládat.

Vycházíme-li z hebrejského výrazu *sozo* a jeho odvozenin, člověk je předurčen k vytržení z nebezpečí smrti, osvobození a vykoupení, ale také k naplněnému životu, vyléčení, ochraně, vítězství a pokoji (Léon-Dufour 1991, s. 463). Biblická zvěst započatá ve Starém zákoně a s novou silou podaná v Novém zákoně ukazuje konečnost v horizontu věčnosti a spásy (DV čl. 17). Křesťan „umírá do smrti Kristovy“, ví, že smrt jako „nepřítel života“ je poražena tam, kde člověk s Kristem a v Kristu umírá a zraje ke skutečnému, věčnému životu (Ratzinger 1996, s. 60–61). Může tak přijmout smrt jako přechod z jedné formy existence k jiné, ještě smysluplnější: „*V Kristu je smrt – dramatická a otřesná skutečnost – natolik vykoupena a proměněna, že ukazuje tvář „sestry“, která nás vede do náruče Otcovy. Víra tak osvětluje tajemství smrti a prostupuje stáří vnitřním pokojem, takže už není považováno za útrpné čekání na ničící událost, nýbrž je prožíváno jako slibné přibližování se k cíli plné zralosti.*“ (Jan Pavel II. 1999). Rahner (2002, s. 75) vnímá spásu jako „*definitivní platnost pravého sebeporozumění a pravého sebeuskutečnění člověka ve svobodě před Bohem, a to přijetím vlastního já, jak je člověku toto já otevřeno a nabídnuto*“. Věčnost je tedy v prvé řadě svoboda – reálná, mimočasová a definitivně platná.

Špidlík (2009, s. 30) poukazuje na současný rozměr věčnosti, který spočívá ve víře křesťanů ve věčnou hodnotu jejich skutků. Dobré skutky se nevytrácejí, nejsou ničím nahrazovány; těmto skutkům dává hodnotu jejich dobrý úmysl a jejich odměna pak náleží hlavně Bohu. Tímto způsobem člověk svou věčnost zakouší již v současném životě. Věčnost je odrazem tohoto života podobně jako manželství je zdokonalení a odrazem lásky, jež mu předchází. Zmrtvýchvstáním člověk nalézá to, co ztratil, ale v nové, dokonalé podobě (tamtéž, s. 353). Naděje obsažená v tomto pohledu zřetelně vystupuje v procesu životního bilancování a rekapitulace dosavadního života. Také Haug (2013, s. 93) se zaměřuje na kontinuitu současného a věčného života: s odkazem na biblické texty se věřící člověk může opřít o naději, že Bůh setře jeho pozemské slzy a nabídne mu jako marnotratnému synu nekonečnou radost (Lk 15,32) ve společenství s Bohem: „*Bůh jim setře každou slzu z očí. A smrti již nebude, ani žalu, ani nářku, ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo*“ (Zj 21, 4). Věčnost tak znamená lásku a pevný vztah s Bohem „*tváří v tvář*“.

⁶⁷ Tato důvěra je do určité míry odrazem důvěry, kterou člověk získal v kojeneckém věku (Erikson 1999).

Věčnost je tedy v první řadě dar Boha člověku darovaný z lásky. Boublík (2006, s. 181) vidí ve věčném životě uskutečnění všech ostatních rozměrů lidské bytosti, zejména otevřenost člověka vůči druhým a světu. Věčný život dává naději trvalé přítomnosti zesnulých, kteří mohou dále milovat své pozůstalé. V listu Efezským čteme: *Ale Bůh, bohatý v milosrdenství, z velké lásky, již si zamiloval, probudil nás k životu spolu s Kristem, když jsme byli mrtvi pro své hříchy. Milostí jste spaseni! Spolu s ním nás vzkřísil a spolu s ním uvedl na nebeský trůn v Kristu Ježíši*“ (Ef 2,4–6). Pesch (1997, s. 172) shrnuje podstatu představy věčnosti jako dokonalého života, který neobsahuje stárnutí ani smrt, je opakem všeho zla a bídy současného světa, života ve společenství s těmi, které člověk miloval, života naplněného nekonečnou radostí a pokojem právě proto, že bude již navždy spojen s Bohem. Pojetí konečnosti v horizontu věčnosti naplňuje lidskou touhu po přesahu, touhu odejít v pokoji a s „čistým štítem“. Člověk musí vytrpět bolest a smrt, přesto je skrze spojení s velikonočním tajemstvím Kristovy smrti posílen nadějí, že jde vstříc vzkříšení (GS čl. 22). Nadějný obraz konečnosti v horizontu věčnosti ostře kontrastuje s hořkým a nihilistickým pohledem vyjádřeným v další Améryho úvaze: *„Kde ale do hry vstupuje smrt jako konečná stanice, kde pro stárnoucího člověka smrt, tento cíl všeho čekání, nabývá každým dnem na skutečném obsahu a znicotňuje všechny ostatní dary, jež může život přinést, tam bychom už neměli mluvit o bytí v čase vrženém do budoucnosti*“ (Améry 2008, s. 33).

Na rozdíl od Améryho postoje (o němž se lze domnívat, že zastupuje postoj nemalého počtu seniorů), ve kterém není prostor pro vzkříšení, naději ani věčnost, teologicko-antropologický postoj umožňuje vidět „za brány času“. Spolu s Vágnerovou (2007, s. 427) lze považovat právě naději ve věčný život, víru v duchovní spojení se zemřelými a naději na opětovné setkání s nimi za jeden ze zásadních pozitivních dopadů religiozity na život staršího člověka. Naopak představa nicoty a zániku tváří v tvář blížící se vlastní smrti ve spojení s nemožností napravit minulá selhání a křivdy může výrazně umocňovat jeho psychické útrapy. Stejně jako v otázce příčiny zla senior obvykle neočekává přesný popis věčného života; již přítomnost nadějeplného obrazu mu dává sílu zvládat aktuální fyzické či psychické obtíže. Detailní podobu života věčného nemůže znát ani věřící člověk, ale na základě své víry může vyvodit závěry z toho, co ví, co tuší, v co věří.

Závěr

Druhá kapitola dala hledání cesty dobrého stáří pevný teologicko-antropologický základ. Biblické prameny ukazují zřetelnou paralelu mezi současným a biblickým pojetím dobrého stáří a úkolů s ním souvisejících. Příběhy starozákonních a novozákonních osobností, uvedené v první části kapitoly, mohou být zdrojem inspirace, útěchy a posily pro současného seniora právě proto, že výzvy, před které je člověk s přibývajícím věkem postaven, se během věků v zásadě nemění – životní dramata biblických seniorů jsou předobrazem dramát současných. Zatímco však „úspěšnost“ stárnutí současného seniora je odvozována převážně od jeho psychosociální vitality, po jejímž ústupu jako by člověk zmizel ze zřetele společenského zájmu, „úspěch“ biblických starců byl postaven na aktivitě duchovní, aniž by přitom umenšoval nezbytnost celostního rozvoje člověka.

V závěru své životní cesty zakouší člověk těžkosti a trápení: bolest, osamělost, zásadní omezení autonomie. V každé životní fázi a v každé situaci náleží staršímu člověku jeho důstojnost; nezczizitelná a nepodmíněná právě proto, že je člověku daná Bohem na základě jeho stvoření. Důstojnost náleží lidskému životu v každé jeho podobě, tedy i nemocnému, hostilnímu, dezorientovanému, sociálně vykořeněnému stáří. V každém člověku se odráží trpící Kristus: „*Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.*“ (Mt 25,40). Respektovat důstojnost starého člověka neznamená pouze zajistit mu čisté prostředí, dostatek jídla, tělesnou péči a kulturní vyžití. Vzhledem k dialogickému charakteru lidské bytosti je podstatou důstojného života seniora možnost naplňovat vztahy: k nejbližším lidem, k vrstevníkům, k pečujícím profesionálům, ale také k Bohu a k sobě samému.

K nezbytným úkolům stáří patří zpracování zkušenosti utrpení a zla, ať už aktuální, nebo získané v minulosti během životní pouti. Teologie přistupuje k tajemství přítomnosti negativních stránek života s pokorou, realismem i vědomím spojení s vyšší realitou a souvislostmi, jež negativním okolnostem mohou dát jinou dimenzi. Křesťanská antropologie dává staršímu člověku i těm, kteří ho doprovázejí, mocný nástroj – utrpení neoslavuje, ale ukazuje cesty k nalezení jeho smyslu. Přijetí vlastního bolestného příběhu pak otevírá nové možnosti do budoucnosti, může vést člověka k odpuštění, k přehodnocení negativních postojů, ke snaze narovnat zraněné vztahy a dojít celkového smíření. Pohled na konečnost v horizontu biblické věčnosti dává starému člověku naději na vyřešení dávných křivd, utišení smutku, setkání s oplakávanými blízkými. Věřící člověk může doufat a věřit, že – přijmeme-li Améryho terminologii – smrt není stanice konečná, ale přestupná. Skrze tuto „stanici“ míří do vyšší skutečnosti, kde najde nejen odpovědi na zásadní otázky, pokoj, ale hlavně nekonečnou radost ze znovuspojení (religare) s tím, ke komu je po celý život přitahován, po kom touží a který jej nade vše miluje.

Krize, obtíže a setkání se zlem a utrpením se nevyhýbají ani duchovně zralému člověku, ten však na základě pevného spirituálního ukotvení a svých předchozích zkušeností může doufat a věřit, že vše v jeho životě má nějaký vyšší, pozitivní smysl, který snad časem rozkryje. Je tak na místě se tak ptát, jakým způsobem se spiritualita případně religiozita vztahuje ke kvalitě života seniorů, jak pomáhá ve zvládnání úkolů a výzev stáří a jakými potřebami je v běžném životě vyjadřována.

3. Spiritualita ve stáří

Svatý Pavel dává Korintským doporučení: „*Držte se lásky a usilujte o duchovní dary,...*“ (1K14,1). Duchovními dary je člověk obdarováván v průběhu celého svého života; teprve s vyšším věkem, cestou životních zkušeností dozrává ke schopnosti tyto dary plně rozvinout a zúročit; zásadní úkoly a výzvy stáří leží zejména v duchovní oblasti. Prožívání a vyjadřování spirituality staršího člověka formují nejen životní zkušenosti, ale také změny, jimiž ve stáří prochází. Záměrem této kapitoly, která poskytuje teoretický rámec následující kvalitativní studii, je proto popsat a zhodnotit specifika spirituální dimenze stáří. Úvodní část patří vymezení pojmu spirituality jak v širším smyslu, tak spojené s náboženstvím (religiozity) a sociologickému exkurzu shrnujícímu závěry aktuálních studií na téma interakce komponent spirituality a kvality života. Spirituální podstatu úkolů vrcholné životní fáze osvětlují vybrané modely duchovního vývoje druhé poloviny života (Jung, Maslow, Erikson, Frankl) a dva pohledy na dynamiku religiózně-spirituálního zrání. Spiritualita seniorů se odráží v jejich spirituálních potřebách, proto je velká část kapitoly věnována právě tomuto tématu. Závěrečná část osvětluje některé obtíže, spojené s nezdravě až patologicky prožívanou náboženskou vírou.

3.1 Spiritualita a religiozita: vymezení pojmu

„*Po ohni následoval šum jemného vánku*“ (1Král 19,11–3).

Definice pojmu spirituality není zdaleka tak přímočará jako jeho etymologie.⁶⁸ Široké spektrum možných pohledů a současná interdisciplinarita ústí v množství rozdílných přístupů k jejímu vymezení.⁶⁹ Obecně lze rozlišit dva přístupy k uchopení tohoto pojmu – široce pojatou spiritualitu v jakémisi „nad-náboženském“ slova smyslu a spiritualitu chápanou ve spojení s konkrétním náboženstvím.

V širším smyslu lze spiritualitu vnímat jako přirozenou složku každé lidské osobnosti, jako antropologickou konstantu (Maslow 2014, Křivohlavý 2006), jako

⁶⁸ Etymologický původ slova vychází z latinského *spirare*, což znamená dýchat; odtud je odvozen *spiritus* jako dech nebo duch a *spirit(u)alis* jako duchovní nebo duševní (Goffi 1999, s. 904).

⁶⁹ Podobně Sherlake (2003, s. 41) považuje spiritualitu za jednu z oblastí, „*o nichž všichni tvrdí, že je jim jasný jejich význam, ale jen do okamžiku, kdy je mají definovat*“.

vnitřní, subjektivní a neverbální formu lidské zkušenosti nevázanou na příslušnost k náboženské skupině, která může, ale nemusí souviset s vědomím vyšší síly (Atchley 2009, s. 6), nebo jako smysluplný životní model a životní cestu, jež je podporována životodárnou silou (Küng 2012, s. 156). Ve své spirituální dimenzi se tak člověk vztahuje k něčemu, co jej dalece přesahuje, co je pro něj krásné, povznášející a posvátné (Pargament 2011, Smékal 2005). Podle Piedmonta (2005, s. 214–215) charakterizuje osobní spiritualitu pocit naplnění a radosti skrze spirituální praktiky, spojení s vyšší realitou (například vztah s Bohem), pocit propojenosti s celým lidstvem a víra v jednotnou podstatu života a konečně dialogická cesta hledání odpovědí na existenciální otázky v rámci eschatologického kontextu, jež si člověk klade tváří v tvář vlastní smrtelnosti. Podobně Martsolfová a Mickleyová (1998) definují klíčové prvky spirituality jako vztahy k sobě, k jiným lidem, k Bohu, k vyšší síle a prostředí, jako zkušenost transcendence (zkušenosti s dimenzí přesahující osobní já a oceňování této dimenze), vědomí smysluplnosti života (schopnost hledat smysl životních situací, odvozování jejich účelnosti), jako hodnoty (ceněná přesvědčení a hodnotová měřítko), a konečně proces „stávání se“, tedy rozvíjení života, zrání zahrnující zkušenost a reflexi.⁷⁰ Steinmann (2008 s. 60–61) pojímá spiritualitu jako proces hledání smyslu života a odpovědí na existenciální otázky ať už vně nebo uvnitř konkrétního náboženství, jako životní formu a životní orientaci, vnitřní zakoušení něčeho vyššího než jen „tady a teď“, zkušenost transpersonální důvěry, která vede konkrétního člověka životem a smrtí a dávající smysl jeho existenci. Krátký přehled pojetí jednotlivých autorů zdaleka není vyčerpávající, přesto demonstruje šíři a pestrobarevnost obecnějšího uchopení pojmu spirituality.

V užším pojetí je spiritualita vztahována ke konkrétnímu náboženství – v tomto případě mluvíme o náboženské spiritualitě či religiozitě. Stejně jako spiritualita v širším smyslu, také **religiozita** je považována mnohými autory za lidskou přirozenost (Madre 2007, Halík 2002, Luckman 1967) jejíž podstatou je živý, autentický vztah. Etymologie slova (*re* – znovu, *ligare* – spojit, *religare* – spojit znovu k sobě) přímo odkazuje k znovuspojení něčeho, co zde již bylo, co bylo porušeno a nyní může být opět sceleno. Člověk se vrací k něčemu, od čeho byl odtržen, snaží se navázat vztah, který byl prvotním selháním člověka přerušen. Stříženeček (2001, s. 39) v tomto smyslu definuje religiozitu jako osobní a kladný vztah člověka k náboženství (k Bohu), zahrnující formy myšlení, prožívání a jednání. Podobně McGrath (2001, s. 50) vidí v religiozitě cestu k nalezení naplněného a autentického náboženského života, zahrnující jak myšlenky pro toto náboženství charakteristické, tak životní zkušenosti získané životem v rámci tohoto náboženství.

⁷⁰ Zde bychom našli zřetelný odkaz k cestě k Maslowově sebeaktualizaci či Eriskonově integritě a moudrosti.

Přestože spiritualita a religiozita nejsou totožné pojmy, lze je chápat také jako vzájemně provázané. Pargament (2011, s. 35) chápe spiritualitu jako cestu „hledání posvátna“ a religiozitu jako její sociální, institucionální a kulturní kontext⁷¹. Současní autoři shodně považují spiritualitu i religiozitu za multidimenzionální koncepty, liší se ovšem v názoru na to, zda širším konceptem je religiozita či spiritualita. Zatímco například Atchley (2009) a Marcoen (1994) chápou spiritualitu jako nadřazený, širší pojem, Pargament a Zinbauer (2005, s. 26) považují spiritualitu za komponentu religiozity, za srdce a duši náboženství a základ funkčního religiózního života. Tito autoři také upozorňují na současné tendence polarizovat religiozitu a spiritualitu ve smyslu institucionální a individuální, špatné (rigidní) a dobré (neohraničené), což odráží fráze populární v angloamerickém prostředí: „I am spiritual but not religious“.

Spojujícím prvkem všech zmíněných pojetí spirituality je tak **vztahovost**: zahrnuje vztahy k lidem, k sobě, k světu i k vyšší realitě, jež se vzájemně prolínají a ovlivňují⁷². Cesta ke zkušenosti vyšší reality či přímo Boha může vést skrze silný, hluboký vztah k jinému člověku, skrze vlastní rodinu, ale také skrze setkání s krásou a velebností velkého uměleckého díla či přírody, a nebo zcela běžné denní činnosti i náhodná setkání (Smékal 2005, s. 158; Zvěřina 1995, s. 25)⁷³. Cestu vymezení definice spirituality lze uzavřít shrnujícími tezemi. Přirozená vybavenost člověka ke vztahování se k něčemu vyššímu, co ho přesahuje, nemusí znamenat, že se touto cestou vědomě vydá; tuto složku osobnosti může člověk vědomě přehlížet či ignorovat. Rahner (1996, s. 66) specifikuje tři aspekty této ignorace: člověk se může záměrně soustředit jen na vnější věci, na to, co je v životě konkrétní, ovladatelné a přehledné a s ostatním si jednoduše „nelámat hlavu“, nebo si otázku po vyšším smyslu celého konání sice uvědomuje, ale odkládá ji, případně zhodnotí jako nezodpověditelnou. V extrémním případě se jedná přímo o projev zoufalství, pocit absence smyslu veškerého konání, ať už je to oblast práce, vztahů či osobního úspěchu. Člověk vycházející z přesvědčení bezsmyslnosti pak sám před sebou obhajuje vytěsnění tázání se po smyslu celku, protože i toto tázání hodnotí jako nesmyslné⁷⁴ – vztah se nedaří navázat.

Můžeme shrnout, že pozitivem širšího pojetí spirituality je otevřenost zahrnující jak náboženskou, tak obecně lidskou zkušenost. Ukazuje na to, že duchovní potřeby se netýkají jenom religiózních nebo konfesně zařazených lidí, ani je nelze redukovat na potřebu religiózních praktik, jak se často domnívá nejen laická veřejnost, ale bohužel

⁷¹ Ke stejnému názoru dochází například i Piegmont (2004).

⁷² V tomto smyslu Opatrný charakterizuje obecné pojetí spirituality přímo jako „*soubor nejnítěnějších a nejdůležitějších vztahů, které jsou pro člověka konstitutivní*“ (Opatrný A. 2008, s. 142).

⁷³ Smékal (2005, s. 188) v tomto smyslu mluví o „spiritualizaci každodennosti“, tedy posvěcování všedních pracovních odpočinkových aktivit skrze vědomí dobra společného rozvoje hodnot a skrze vědomí vzájemnosti naplňované prací pro druhé i pro sebe.

⁷⁴ Nabízí se otázka, jaký postoj stojí v pozadí Améryho temně realistické eseje.

i profesionálové, kteří se seniory pracují. Na druhé straně tato jistá neohraničenost může vést k obtížím interpretace a srovnávání závěrů výzkumných studií na téma spirituality ve vztahu k jiným oblastem života⁷⁵. Redukce spirituality na její náboženské vyjádření podporuje mylné chápání „duchovna“ a duchovních potřeb pouze v náboženském kontextu. Podoba religiozity se pochopitelně odvíjí od konkrétního náboženství.⁷⁶ S ohledem na realitu v české seniorské populaci⁷⁷, socializované v naprosté většině v některé z tradičních křesťanských církví, se v další části zaměříme na pilíře křesťanského prožívání spirituality.

3.2 Spiritualita věřících křesťanů

„Spiritalia dnešního křesťana musí nést plné rysy dospělosti a odpovědnosti.“ (Ondok 2003, s. 142)

McGrath (2001, s. 51) charakterizuje křesťanskou spiritualitu jako celek zahrnující tři složky: soubor náboženských představ, soubor hodnot a způsob života. Konkrétní náboženské představy se sice mohou lišit v závislosti na denominaci či osobnosti člověka, ale pořád mají jedno společné jádro. Soubor hodnot je spjatý s charakterem Ježíše Nazaretského. Nenabízí seznam pravidel, jimž by se měl věřící mechanicky podrobovat, spíše vybízí k postoji, ukazujícímu pevné společenství s Bohem skrze společenství s ostatními lidmi. Mezi tyto hodnoty tak patří zejména láska k bližnímu či schopnost popřít sám sebe pro blaho druhého. Křesťanský způsob života by měl tyto představy a hodnoty odrážet – víra tak ovlivňuje křesťana v jeho každodenním životě. Vztah křesťanské spirituality a teologie formuluje tentýž autor jako proces korelace, ústící v tvůrčí a dynamickou syntézu života založenou na touze po křesťanské autenticitě v běžném životě (tamtéž, s. 24).

Podle Rahnera (2002, s. 525–530) křesťanský život charakterizuje svoboda, určitý „pesimistický realismus“ jako schopnost vidět radikální ohrožení svého života,

⁷⁵ Na tuto skutečnost upozorňuje také Opatrný A. (2008, s. 142).

⁷⁶ Küng (2012, s. 158–163) charakterizuje podstatu spirituality světových náboženství: v hinduismu je to cesta mravní, duchovní a náboženské očisty, tedy cesta poznání, konání a sebezapření, buddhistická nauka zahrnuje správné myšlení a smýšlení, mluvení, jednání a správný (mravní) život, správné úsilí, správnou bedlivost a usebrání, konfucióvská spiritualita humanistické moudrosti spočívá ve vzájemnosti a přístupu k ostatním a k přírodě dobrotivě, pozorně a vlídně, židovská spiritualita je postavená na desateru (Küng 2012, s. 158 – 163).

⁷⁷ V rámci výzkumu EVS z roku 2008 devadesát pět procent českých a moravských seniorů, kteří se hlásili k určité církvi či náboženství, se hlásí právě ke křesťanství. Nelze ovšem pominout fakt, že současné proměny tradičních forem religiozity, kterým se v českém kontextu věnují například Lužný a Nešpor (2007), zasahují i do seniorské populace a lze očekávat, že se stárnutím poválečné generace vyrůstající v silné protináboženské socializaci dojde k zásadní proměně obrazu seniorské spirituality a religiozity.

přijmout, že vše pozitivní a krásné musí projít smrtí, nevytěšňovat krutost a temnotu, jež také k životu patří, ale zároveň věřit a doufat na základě Božího zaslíbení v evangeliu Ježíše Krista. Křesťan je člověkem naděje, který věří a doufá, že život jako pluralitní celek je obklopen tajemstvím věčné lásky. (Rahner 2002, s. 526). Křesťanská spiritualita (ve smyslu prožívání věřících křesťanů) tedy spočívá v uchopení a pochopení křesťanského života včetně náboženských praktik tak, aby vedly k prohloubení zkušenosti Boží přítomnosti, v přijetí vlastního života v jeho celistvosti, s veškerou jeho absurditou, dobrodružností a nepochopitelností, přijímá sám sebe, aniž ze sebe dělá modlu, nebo se naopak uzavírá proti tomu, co je mu uloženo (Rahner (2002, s. 528–530)

Kuczowski (1993) v tomto smyslu odkazuje na Allportovu intrinsickou víru, kterou charakterizuje jako nejvyšší hodnotu člověka zprostředkující pocit bezpečí a potěšení, jako osobní zakoušení Boží přítomnosti, kdy potřeby člověka jsou zharmonizované s náboženským přesvědčením a on sám respektuje učení o bratské lásce a sounáležitosti (Kuczowski 1993 in Stríženec 2006, s. 5–6). McGrath (2001, s. 47) tuto zvnitřnělou křesťanskou víru charakterizuje jako víru nejen v to, že Bůh existuje, ale také víru v to, co dává křesťanství jeho tvar a podstatu; tedy nejenom o Bohu vědět, ale znát ho, plně ho prožívat, přeměňovat svou existenci na základě křesťanské víry a v myšlení a v denním životě dosahovat křesťanské autentičnosti (tamtéž, s. 17). V tomto smyslu Buber (1996, s. 88) akcentuje důvěrný vztah jako podstatu této víry, osobní prožitek Boha vyjádřený v důvěrném oslovení Ty⁷⁸.

Také další autoři se shodují na dialogickém charakteru zvnitřnělé víry nevyklučujícím otázky, pochybnosti a krize (Zvěřina 1995, Küng 2012, Halík 2002). Buber (1996, s. 89) vidí proces zvnitřnění víry jako proměnu „*vzdorující důvěry bojovníka v jistotu toho, kdo ví, že se mu nemůže nic stát, protože má víru v Někoho, kdo to nedovolí*“. Nabytí této důvěry ovšem není „jednou provždy“. Víra je v první řadě hluboký vztah a jako takový může procházet krizemi a zvraty či se ztrácet, není-li rozvíjen a prohlubován. Podle Tourinera (1998, s. 183) je podstatným aspektem této víry akt vůle i cit a zejména interakce s nadějí a láskou. Jedině tak může dojít k zakoušení skutečného přesahu a splynutí s životodárnou silou, ve které člověk naplno projevuje své lidství: „*Nikdy nemáme silnější dojem, že žijeme osobitým životem, že odhalujeme sebe sama, než ve chvílích, kdy cítíme, že přestupujeme sami sebe, že nás nese síla, která nevychází z nás, ale z Boha*“.

Ondok (2004) definuje některé principy současného křesťanského prožívání spirituality. Ukazuje přitom, že spiritualita křesťanů rozhodně není postavena na bezmyšlenkovitém dodržování rigidních pravidel. Prvním z nich je *kreativita*, kterou

⁷⁸ Buber (1996, s. 88) vystihuje podstatu osobního vztahu s Bohem jednoduchou paralelou: „...říkáme-li: *On je, věřím, že je – i, On‘ je ještě metafora, ‘Ty‘ však nikoli*“.

považují za nutnou základní složku spirituality také další autoři (Wollaston 2010, Fox 1983); nedostatek kreativity v duchovním životě Ondok (2004) považuje za vážný nedostatek a projev křesťanské nedospělosti. Tato nedospělost se promítá do vnějších forem, tedy do konkrétního stylu kontaktu s Bohem, modliteb, zkušenostně prožívané víry i vztahů k ostatním lidem. Můžeme se domnívat, že právě nezralé a mylné nazírání na křesťanskou spiritualitu jako ohraničené a „černobílé“ vztahování se k rigidním pravidlům může být jednou z příčin deklarovaného ateismu mnoha religiózně socializovaných křesťanů, a to jak mezi mladší generací, tak mezi seniory. Být křesťanem totiž vyžaduje tvůrčí součinnost člověka s Bohem (Ondok 2004, s. 45). Dalším aspektem je *integrace* a tedy integrální holistický aspekt, charakterizující každý fenomén života. Autentický růst a zrání je tak organickým procesem, obsahujícím přirozeně i vztahy k druhým lidem a otevřenost jejich vlastní kreativitě, duševní bohatosti a moudrosti, systematickým úsilím, hledáním spolehlivých základů (tamtéž, s. 60). Princip *organičnosti* vyjadřuje kontinuitu vývoje a zrání každého života (Ondok 2004 s. 66; podobně Wollaston 2010, s. 45), princip *nenásilnosti* dobrovolnost vztahu s Bohem, skutečnost, že milovat Boha není rozkazem, ale privilegiem.

Důležitým aspektem křesťanské spirituality je také princip *růstu*. Individuální duchovní život křesťana podle Ondoka jednak rozvíjí život v plodnosti, jednak tento život předává dál. Vědomí plodnosti vlastního duchovního života je pro člověka důležitou psychickou motivací, naopak pocit neplodnosti může radikálně zasáhnout nejen duchovní, ale i duševní život člověka (tamtéž, s. 71). Pocit duchovní plodnosti totiž souvisí se smyslem života, se smyslem konání, s nalezením souvislostí, naopak pocit duchovní neplodnosti přináší vykořeněnost, smutek, prázdnotu; tento aspekt lze považovat za jeden ze zásadních argumentů péče o duchovní rozvoj člověka nejen ve stáří. Dalším principem je *vnitřní pravdivost* – to znamená, že duchovní život musí být pravdivý a autentický a v celé jeho sféře musí existovat shoda mezi formou spirituálního či religiózního projevu a jejím sakrálním obsahem.

Tomu odpovídá i další princip *křesťanské strážlivosti* předpokládající kritické smýšlení a odvahu vzít na sebe všechna rizika související s hledáním pravdy a bořením iluzí o sobě samém⁷⁹. Princip *inspirace přírodním světem* (tamtéž, s. 72) přináší soulad se vším stvořeným, s přírodou, vesmírem a odkazuje na Tornstamovu gerotranscendenci a na teologii stvoření. Pocit sounáležitosti s vesmírem naplňuje člověka bázní, moudrostí i ohromením. Ondokovy principy v určitém smyslu evokují Foxovy (2000) čtyři cesty spirituality („*four paths*“), na které již bylo textu odkazováno: *Via positiva*, která představuje úctu a úžas ke všemu stvořenému, *Via negativa*, která učí akceptovat

⁷⁹ Na současnou spiritualitu nelze přenášet pompéznost, která měla opodstatnění v minulosti a není přitom nutné se dívat do baroka, stačí si připomenout rozdílnou podobu vnější religiozity generace seniorů a mladších lidí.

ztráty, bolesti i vlastní bezvýznamnost, *Via creativa*, která probouzí umělce v každém člověku a vede k tvořivé spolupráci s Bohem, a *Via transformativa*, která ukazuje na transformaci člověka skrze uplatňování spravedlnosti, která vede k osvobození od bezpráví (Wollaston 2010, Fox 2000).

Ondokovy (2003) principy nejen odkrývají podstatu křesťanské spirituality, ale také ukazují možné problematické oblasti, s nimiž se tradičně religiózní křesťané (nejen) v poslední třetině svého života mohou potýkat. Zde se otevírá pole působnosti pro pastorační seniorů, vedoucí k ujasnění jejich vlastní pravdivé křesťanské identity, potřebné k zvládnutí duchovních úkolů stáří. Vnější religiózní projevy nemusí vždy odkazovat k zevnitřnělé víře, tedy ke spiritualitě ve smyslu Küngovy „životodárné síly“ a důvěry v Boha; současně však spiritualita mnoha těch, kteří se religiózně neprojevují, onou životodárnou silou skutečně může být. Nelze tedy očekávat jakousi „jednotně prožívanou křesťanskou spiritualitu“. Bylo by chybou přistupovat k spiritualitě křesťana (tedy v tomto případě člověka, který sám sebe označuje jako „křesťana“ či „věřícího“) v poslední části jeho života bez akceptace jeho osobní historie a individuálního duchovního vývoje a denominační zkušenosti.

Z hlediska pastorační praxe je také nezbytné akceptovat ne-náboženskou podobu spirituality seniorů, kteří z nějakých důvodů od náboženské víry upustili, a přesto projevují vyrovnaný životní postoj a vnitřní harmonii. Küng (2012) v tomto smyslu charakterizuje tři typy vztahu životního postoje a náboženské víry. Lidé prvního typu svou důvěru čerpají z náboženské víry, ve svém životě jsou schopni obrovského nasazení a takto silně motivovaní umějí snášet nejrůznější zvraty a krize. Jiní sami sebe označují jako věřící, ale jedná se spíše o náboženské blouznivce, kteří na zemi nenalézají pevnou půdu a jejichž důvěra v život, ostatní lidi i sebe je velmi nejistá. Ti poslední mají důvěru v život, ale nemají víru. V krizích umějí obstát tak pevně, jako leckterý věřící a svoji důvěru čerpají z mezilidských vztahů, tvořivé práce, vědecké či politické činnosti a humánního étosu (Küng 2012, s. 32).

Vrátíme-li se k Ondokem charakterizovanému principu kreativity, lze uvažovat, že z nedostatku v této oblasti může pramenit nadměrný důraz některých seniorů na vnější znaky religiozity. Religiózní socializace tak rozhodně není zárukou prožívání křesťanské spirituality a proto ten, kdo starého člověka duchovně doprovází či o něj pečuje doma nebo v rezidenčním zařízení, těžko může na zmíněné principy křesťanské spirituality jaksi samozřejmě navazovat. Mnohé předsudky a zranění mající religiózní kořeny, komplikují starému člověku smíření se sebou samým, s ostatními lidmi, s Bohem, vpuštění naděje a radostné zvěsti do jeho života.

Můžeme shrnout, že křesťanská spiritualita (ve smyslu prožívání spirituality věřících křesťanů) je kreativním a neustávajícím procesem hledání a nalézání vztahu k Bohu, zjeveném v Ježíši Nazaretském. Ztotožnění se s principy úžasné otevřenosti

(ve smyslu „otevřené náruče“, naděje, radostnosti, ne bezbřehosti) křesťanské spirituality je pro schopnost smysluplného duchovního doprovázení seniorů zásadní. Osobní spiritualita je bezesporu zdrojem naplňování psycho-spirituálních potřeb a obecně důležitým pramenem životního postoje. S odkazem na zmíněný Rentschův pohled na stáří jako „radikalizované bytí“ (kap. 2.4) můžeme uvažovat, že právě ve stáří, zatíženém fyzickými, psychickými i sociálními obtížemi a vědomím rapidně se zkracujícího času, mohou mnohé omyly, zkreslené a falešné představy v oblasti religiozity vést k obecně negativnímu životnímu postoji, hostilitě či nezdravým mezilidským vztahům. Zdravá, zralá víra je na druhou stranu pevným základem, jež se pozitivně odráží na kvalitě života svého nositel

3.3 Religiozita, spiritualita a kvalita života seniorů v datech⁸⁰

Přes velkou míru deklarovaného ateismu české populace nejstarší generace stále vykazuje nejvyšší hodnoty prakticky u všech indikátorů tradiční religiozity, jak na datech EVS dokumentuje Laudátová a Vido (2010)⁸¹. Senioři se v tomto ohledu výrazně odlišují i od generace starších dospělých ve věku čtyřicet pět až padesát devět let, kteří vyrostli socializovaní v protináboženském prostředí. Otázka, jak se právě religiozita/spiritualita odráží na kvalitě života seniorů, je v souvislosti se zvýšeným zájmem o problematiku stáří a stárnutí nasnadě. Následující kapitola mapuje současnou situaci na poli výzkumu religiozity případně spirituality ve vztahu ke kvalitě života seniorů. Jejím záměrem je nejen přinést přehled aktuální situace v této oblasti, ale zejména argumentačně podpořit akceptaci spirituality jako významného aspektu stáří, jež zasahuje pozornost širokého spektra vědních oborů.

Zřejmě nejucelenější přehled dvanácti set aktuálních zahraničních studií zabývajících se výzkumem religiozity a spirituality přinášejí Koenig a kolegové (2012). Výsledky uvedené v této rozsáhlé monografii prokazují vesměs *pozitivní* vliv religiozity na fyzické i mentální zdraví a odvozenou kvalitu života. Fuchsová (2000) odvodila čtyři obecné faktory religiozity/spirituality, které mohou podporovat životní pohodu starších lidí. Za prvé – prostřednictvím religiozity/spirituality je umožněna bezpodmínečná akceptace vlastní osoby skrze nadřazenou instanci. Pro osoby ve vyšším věku má faktor pocitu akceptace zvláštní význam pro jejich emoční zdraví, a to především s ohledem na jejich snížený pracovní výkon a současně malou míru uznání a pozornosti v jejich sociálním prostředí. Na příkladu fyzického zdraví to potvrzuje i Wichsová (2012), která

⁸⁰ Informačním zdrojem této kapitoly je zejména článek autorského týmu Vidovičová, Suchomelová (2013).

⁸¹ Přesto se podíl přesvědčených ateistů mezi lety 1991 a 2008 výrazně zvýšil i v nejstarších věkových skupinách (75+), a to ze tří na jedenáct procent.

identifikovala vědomí akceptace vlastní osoby a důstojnost respektující přístup okolí jako dva z faktorů, které posilují proces uzdravování a celkovou integritu pacienta. Za druhé – spirituální nastavení umožňuje smysluplně integrovat do vlastního života negativní zkušenosti, což může vést ke zmírnění bolesti či ke kognitivnímu přehodnocení vlastních životních situací. Za třetí – modlitby, meditace a další spirituální praktiky redukuje napětí a stres, celkově přinášejí do života více klidu a ulehčují prožití všedního dne. Za čtvrté, v mnoha religiózních/spirituálních společenstvích pociťují jednotliví členové blahodárny vliv zakotvení v sociální síti.

Význam sociálního zakotvení potvrzují také Idler, McLaughlin a Kasl (2009 in Suchomelová, Vidovičová 2013). Podle jejich názoru je pro kvalitu života ve stáří přínosná spíše veřejná angažovanost v církvi než privátní formy religiozity⁸². Okulicz-Kozaryna (2010 in Vidovičová, Suchomelová 2013) ovšem upozorňuje, že religiozita přispívá ke štěstí lidí především v religiózních zemích s tradicí silného zakotvení v sociálních společenstvích a propojení veřejného a církevního života. Vzhledem k realitě České republiky jako země považované za nejateističtější v Evropě, vyznačující se silným antiklerikalismem a čtyřicetiletou vládou komunistické strany, tak lze závěry odkazující k blahodárnému vlivu sociálního ukotvení v církvi vztahovat na české seniory jen velmi opatrně⁸³.

Wilkinson a Coleman (2010 in Vidovičová, Suchomelová 2013) vyjadřují názor, že je to především síla postojů a přesvědčení, nikoliv jejich deistická orientace, co rozhoduje o schopnosti úspěšně zvládat stárnutí. Autoři použili explorativní metodu srovnání vždy dvou starších osob s podobnou traumatizující zkušeností (smrt partnera, setkání se s rizikem vlastní smrti apod.) a konstatovali, že silně ateistické postoje seniorů sdružených v klubu humanistů dokázaly poskytnout stejně silný základ pro zvládání těchto situací jako religiózní postoje kontrolní skupiny seniorů. Zde je ovšem na místě úvaha nad projevy silně deklarovaného ateismu, které mohou ve skutečnosti ukazovat na „zraněnou víru“, jak zmiňuje Halík (2002). Příspěvkem k diskuzi o pozitivním významu religiozity na lidské zdraví je i práce Minera, Dowsona a kolegů (2013). Závěr výzkumu kolektivu autorů ukázal na často přehlíženou dimenzi vztahu věřících k Bohu, totiž jejich vnímání či zakoušení toho, že Bůh uspokojí i takové potřeby, jako je autonomie, vztahovost a kompetence, a že toto uspokojení má viditelný efekt na symptomy stresu a deprese.

V českém kontextu se otázkou vztahu religiozity a některých komponent kvality života zabývali Tichý a Vávra (2012). Jejich výsledky ukazují, že mezi religiozitu

⁸² Tyto výsledky ale odkazují především k použitým indikátorům obou jevů. Tam, kde dimenze kvality života obsahuje intenzitu nebo kvalitu mezilidských vztahů, je pochopitelné, že bude spíše podpořena veřejnou religiozitou (Vidovičová, Suchomelová 2013).

⁸³ Síla církevního společenství je navíc odlišná v závislosti na tradici a praxi konkrétní farnosti.

a pocit štěstí nelze vložit jednoduché rovnítko (k čemuž by mohl vést zúžený pohled pod vlivem jak citovaných výsledků zahraničních studií, tak určitého stereotypního obrazu víry). Autoři docházejí k závěru, že religiózní lidé sice nejsou jednoznačně šťastnější, pociťují však větší důvěru v druhé lidi i ve společenské instituce a jsou podstatně tolerantnější k příslušníkům ostatních náboženství a sociálních skupin. Ve své starší studii Vávra (2010, s. 9) dochází k závěru, že „*proměnné jako vzdělání, příjem nebo společenské kontakty mají (na indikátory kvality života) větší vliv, než proměnné měřící religiozitu respondenta*“⁸⁴.

Otázce vztahu religiozity, spirituality a kvality života českých seniorů jsme se věnovaly ve zmíněném autorském týmu Vidovičová a Suchomelová (2013)⁸⁵. Pro naši analýzu jsme využily data z Evropského výzkumu hodnot⁸⁶ pro Českou republiku (Rabušic, Hamanová, 2009), a to s daty za rok 2008. Svoji pozornost jsme zaměřily na podsoubor respondentů starších 60 let, kteří představují 31 % původního souboru. Jako indikátory religiozity jsme zvolily percipovanou důležitost Boha pro život, souhlas s výrokiem o možnosti komunikace s Bohem či vyšší silou bez nutnosti zapojení se do církevních struktur a frekvenci návštěv bohoslužeb v současné době a ve věku dvanácti let respondenta. Kvalitu života jsme sledovaly prostřednictvím subjektivního hodnocení zdraví, štěstí a spokojenosti se životem. Na základě přehledu dosavadního výzkumu vztahů mezi religiozitou, spiritualitou a kvalitou života v zahraničí jsme očekávaly, že věřící senioři (ale případně i přesvědčení ateisté) budou pociťovat vyšší kvalitu života než lidé nevěřící, a že vyšší zapojení do institucionalizované i privátní religiozity povede k lepšímu subjektivnímu zdravotnímu stavu, větší spokojenosti se životem a celkovému štěstí seniorů.

Naše data potvrdila jinými autory deklarovanou souvislost mezi ranou religiózní socializací a návštěvou bohoslužeb ve vyšším věku a potvrdila také skutečnost, že senioři představují silnější podíly nejen ve formalizovaných, resp. institucionalizovaných formách religiozity (tj. například se častěji hlásí ke konkrétní církvi), ale i v indikátorech privátní religiozity či spirituality: častěji než zbytek populace se modlí a jejich modlitby mají vyšší frekvenci, mají silný zájem o posvátné a nadpřirozeno a považují Boha za důležitého pro svůj vlastní život. Na základě našich výsledků se ovšem nepotvrdila hypotéza, že by religiózní lidé pociťovali vyšší kvalitu života než nevěřící. V naší studii senioři s vyšší mírou religiozity vykazovali horší výsledky ve vybraných indikátorech kvality života a senioři s horším subjektivním zdravím se uchýlovali k náboženství častěji.

⁸⁴ Proměnnými byly v této studii frekvence účasti na bohoslužbách současnosti, „alternativní víra“ a tradiční víra.

⁸⁵ Výsledky byly publikovány v časopise Kontakt, 6(4), 445 – 455.

⁸⁶ Longitudinální celoevropský výzkum zaměřující se na zkoumání hodnot a postojů Evropanů.

Výsledky lze interpretovat v tom smyslu, že senioři, kteří jsou na tom obecně hůře, častěji vyhledávají posilu a zdroj zvládnání v religiozitě, což by odpovídalo i závěru Koeniga a kolegů (2012, s. 592), kteří z etymologie slova „religiozita“ odvozují, že pojem religiozita sám o sobě obsahuje popis uzdravování. Lidé, kteří se identifikují jako věřící a uvádějí, že čerpají z náboženství svoji sílu a pohodu, tak činí zřejmě mimo jiné v důsledku zhoršeného subjektivního zdravotního stavu. K podobnému závěru došli Idler a kolegové (2009). Jejich respondenti, kteří uváděli, že náboženství je pro ně silným zdrojem útěchy a síly, měli zároveň horší subjektivní zdravotní stav a více negativních somatických symptomů (ostatní indikátory religiozity ve vztahu k subjektivnímu i objektivnímu zdravotnímu stavu byly ovšem v této studii asociovány pozitivně).

Naše výsledky tedy odkazovaly na teoretické předpoklady, že náboženství ve vyšším věku představuje významný zdroj zvládnání (*coping*) těžkých situací a překlenování (Resnick et al. 2011, Atchley 2009, Emery, Pargament 2004). V každodenním kontextu života tak může religiozita/spiritualita „dorovnávat“ nedostatečnou (přinejmenším subjektivně) kvalitu života do jakési nulové či základní úrovně vůči ostatním seniorům, kteří takto zhoršenou kvalitu života nemají, respektive se můžeme ptát, jakou kvalitu života by měli tito senioři a seniorky bez pomoci v náboženských rituálech, bez zapojení do sociálních sítí církví nebo bez vědomí Boha či „vyšší síly“.

Můžeme shrnout, že religiozita či spiritualita nepřináší úlevu jaksi „automaticky“. Religiozita či spiritualita, která by pomáhala překonat a lépe snášet potíže stárnutí, není jeho „přirozenou“ součástí, spíše se zdá, že stáří je jakýmsi „prubířským kamenem“ spirituality, kterou si jedinec osvojil, objevil nebo vybudoval v letech dřívějších (Marcoen 1994, s. 532 in Vidovičová, Suchomelová 2013). Výzkumy zaměřené na duchovní dimenzi stáří přispívají k hlubšímu pochopení člověka v jeho celistvosti, k porozumění zdrojům a strategiím zvládnání těžkostí, nástrah a krizí, jež jsou součástí života křesťana stejně jako příslušníka jiného náboženství, ateisty či agnostika. Porovnávat studie je sice značně problematické vzhledem k jejich metodologické nejednotnosti (využití různých definic spirituality, religiozity i kvality života, nejednotný přístup k jejich empirickému měření), přesto je nesporné, že většina těchto studií potvrzuje pozitivní vliv na kvalitu života seniorů a její komponenty ať už přímo, či jako určitá kompenzace. Tyto závěry jsou, respektive měly by být, cenným podkladem pro odborníky působící nejen v oblasti zdravotní a sociální péče, ale i ve vzdělání, a to jak seniorů, tak zejména těch, kteří s nimi pracují či budou pracovat.

3.4 Psycho-spirituální vývoj druhé poloviny života

„Co mládí hledalo a muselo najít vně, má člověk životního odpoledne najít uvnitř.“
(Jung, 2003)

Následující kapitolu lze chápat jako úvod k psychologickému uchopení problematiky spirituality ve stáří. Uvedení vybraných teoretických konstruktů psycho-spirituálního vývoje druhé poloviny života totiž umožní lépe porozumět specifikům spirituality vyššího věku: úkolům, potřebám, potenciálním obtížím tohoto životního období. V pojetí Junga, Maslowa, Eriksona, Frankla i Grófa hraje právě spiritualita ústřední roli na cestě k integritě osobnosti, harmonii všech složek osobnosti, k nalezení a přijetí sebe sama a zároveň k vlastnímu přesahu.

K. G. Jung vidí cestu k nalezení vlastní jedinečnosti, potenciálu a celistvosti skrze rozvoj vlastní individuální osobnosti a zároveň skrze vztahy k druhým lidem. Proces rozvoje individuální osobnosti Jung nazývá „individuací“ (Becker 2007, s. 106). Cílem individuace není cesta k dokonalosti, ale proces poznání sebe sama, včetně svých slabých stránek (Sharp, Jung 2005, s. 58). Přijetí vlastního „stínu“ je v Jungově pojetí psycho-spirituálního zrání klíčovým pojmem. Skrze akceptaci vlastních stínových oblastí může jedinec postupovat směrem k integritě, autentičnosti a celosti (Becker 2007, s. 107). Akceptace vlastních limitů a určitá pokora ve vztahu k vlastním možnostem je tak stejně důležitá jako snaha o osobnostní růst: „*Život nepotřebuje ke svému dovršení dokonalost, nýbrž úplnost. Patří k ní ‚osten v těle‘, trýzeň nedostatečnosti, bez níž neexistuje žádný pokrok ani vzestup*“ (Jung 2003, s. 234). Cesta k duchovní zralosti a osobnostní celosti, tedy vlastní integritě, vede přes mnohé krize některých hodnot a přesvědčení, okamžiky rozkladu, pocity úpadku a zmaru, ovšem právě na jejich základě může člověk stavět nová přesvědčení (tamtéž, s. 47) Jung vyjadřuje názor, že: „*Člověk potřebuje obtíže, patří k jeho zdraví*“ (tamtéž, s. 226).

Proces individuace nikdy nekončí, jelikož z nevědomí stále znovu a znovu vystupují obsahy, jichž si jedinec nebyl dříve vědom. V procesu vědomé individuace může dosáhnout integrace těchto nevědomých obsahů do vědomí a tak postoupit dál a výš směrem k integritě. Rozdíl přirozeného, nevědomého procesu a vědomé individuace je podle Junga obrovský: na konci nevědomé cesty je stejné temno jako na začátku, na konci druhé cesty je prosvětlená osobnost, jejíž světlo nejenže není temnotou obklopeno, ale naopak tuto temnotu samo obklopuje (Jung 2003, s. 235). Cestou individuace člověk nastupuje nejen proces přijetí vlastní nedokonalosti, ale také zodpovědnost za popírané aspekty své osobnosti. Každý jedinec je podle Junga svázán se svým individuálním a osudovým určením a toto určení tvoří způsob a směr, jakým se existence dané osobnosti uskutečňuje (tamtéž, s. 234).

Podobně jako Jung, také A. Maslow (2014) chápe lidskou bytost jako vybavenou tendencí či potřebou růstu směrem k čím dál tím plnějším bytí a k tomu, co lze nazvat dobrými hodnotami, vyrovnaností, laskavostí, odvahou, poctivostí, láskou, nesobečností a dobrotou. Maslow vnímá tlak v nitru člověka směřující k jednotě jeho osobnosti, k plné individualitě a identitě, ke kreativitě, k vidění pravdy spíše než k zaslepenosti. Maslow tento proces růstu nazývá sebeaktualizací (Maslow 2014, s. 211). K sebeaktualizaci směřuje člověk skrze vrcholné zážitky (z jakékoli sféry) či charismatická setkání (tamtéž, s. 152), které ho naplňují souladem, harmonií, vnitřním řádem, pocitem splynutí se světem (aniž by s ním před tím byl ve vědomém nesouladu). Tyto vrcholné zážitky posilují autonomii člověka, cítí se osvobozen od bloků (tamtéž, s. 161). Vrcholné zážitky působí terapeuticky, mohou dokonce odstranit určité neurotické symptomy, změnit názor člověka na vlastní osobu, na svět či některé jeho aspekty, mohou v člověku probudit tvůrčí schopnosti, naplnit ho přesvědčením, že život „stojí za to“ (tamtéž, s. 157). Častým důsledkem vrcholného zážitku je hluboká vděčnost Bohu, osudu, přírodě, lidem, a zároveň pocit směsi pýchy a hluboké pokory (tamtéž, s. 168).

Maslow vnímá dosažení identity a sebeaktualizace jako přechodný cíl na cestě k překročení této identity, překročení hranic ega cestou splynutí se světem a určitého ztotožnění se s ním (tamtéž s. 169). Vzhledem k tomu, uvažuje Maslow, že vnitřní a vnější svět jsou do určité míry dialekticky spjaté, je otázkou, nakolik dobrý člověk tvoří dobrý svět a naopak. Autentický člověk se totiž cítí úplnější, pociťuje častěji subjektivní pocit dokončenosti, završení nebo dokonalosti a tyto kvality také vnímá v okolním světě (tamtéž, s. 166). Náboženství je podle Maslowa potvrzením lidské touhy po sebeaktualizaci. Ideály, o něž usiluje většina náboženství, tedy překročení vlastního *self*, splynutí dobra a krásy, pomoc druhým lidem, poctivost, přirozenost, překonání sobeckých a osobních motivů, opuštění „nižších“ tužeb ve prospěch „vyšších“, rostoucí přívětivost a laskavost, snadné rozlišování mezi účelem a prostředky, úbytek nepřátelství ale na druhou stranu schopnost spravedlivého rozhořčení, se shodují s popisy vlastností sebeaktualizovaných lidí. Plná sebeaktualizace se týká velmi malého počtu lidí, u všech ostatních se projevuje touha, naděje a usilování o zdraví, integraci, duchovní růst: „*Hodnoty a cíle sebeaktualizace existují a jsou skutečné, i když se dosud neuskutečnily*“ (tamtéž, s. 216)

E. Erikson (1999) pojímá osobnostní vývoj jako výsledek úspěšného řešení vývojových konfliktů během osmi (devíti⁸⁷) životních stadií. V každém stadiu je člověk postaven před jiný psychologický rozpor, jehož úspěšné vyřešení ústí v získání ctností potřebných pro postup do další vývojové fáze. Konflikt a tenze jsou tak pro Eriksona

⁸⁷ V posledním vydání (1999) byl cyklus rozšířen J. Eriksonovou o poslední, deváté stadium.

(1999, s. 103), podobně jako pro oba předchozí autory, zdrojem růstu, ctnosti a odevzdání. Během života je člověk postaven před konflikt základní důvěry a nedůvěry, autonomie a studu či pochyb, zručnosti a pocitu méněcennosti, identity a zmatení identity, intimity a izolace, generativity a stagnace a konečně vrcholný konflikt integrity a zoufalství či beznaděje. Úspěšným zvládnutím konfliktů jednotlivých životních etap získává jednotlivé ctnosti naděje, vůle, schopnosti stanovit si cíl, kompetence, schopnost věrnosti, lásky a péče a nakonec skrze integritu získává i moudrost (Erikson 1999, s. 105–108).

Integrita podle Eriksona znamená stav, kdy je člověk schopen přijmout minulost, věří ve smysl svého života, umí využít a vychutnat plody svého zrání, na budoucnost hledí s nadějí. Podle Eriksona (1999) je to právě duchovní dimenze života, která podmiňuje dosažení moudrosti a zralosti, tedy integritu osobnosti po celou dobu stáří a umožňuje úspěšně řešit konflikty, které stáří přináší. Moudrý člověk negativní aspekty reality jako tělesné nebo sociální omezení nepopírá, ale vnímá je v souvislostech s měnícími se prioritami hodnot. Rozšiřuje svůj duchovní obzor a díky tomu se mu daří problémy a těžkosti vztahující se ke stáří relativizovat a ubrat jim na důrazu, svůj život vnímat s určitým nadhledem. Dosažení moudrosti jako vrcholné ctnosti osmého a devátého stadia a zároveň pocitu koherence a celistvosti osobnosti je ve vysokém stáří ohroženo mnohými ztrátami jak ve fyzické, tak v psychické a sociální oblasti (tamtéž s. 63). Zásadní omezení a ztráty oslabující důvěru ve vlastní schopnosti, vedou k zesílené potřebě vědomí vlastní důstojnosti a uchování si naděje. Pokud se starý člověk v devátém stádiu dokáže úspěšně vyrovnat s dystonními prvky ve svém životě, učiní další krok k gerotranscendenci. V posledním vývojovém stadiu, uvádí Erikson (1999, s. 102), kdy selhávají dosavadní opory identity, „*čelit zoufalství vírou a přiměřenou pokorou je možná nejmoudřejší cestou*“. Úspěšné řešení závěrečného konfliktu je přímo ovlivněno způsobem řešení konfliktů předchozích životních stadií. Nezvládnuté výzvy mladšího věku se promítají do životní historie člověka a vedou k nutnosti uzdravení mnohých psycho-spirituálních bolestí; v tomto světle se individuální psycho-spirituální péče o starého člověka jeví jako naprosto zásadní gerontologické a pastorálně-teologické téma.

Kultivace duchovního života je klíčovým pojmem logoterapeutického konceptu E. V. Frankla. Frankl (2006, s. 147) vidí člověka jako bytost směřující stále k tomu, aby své tělesné a duševní funkce dávala do služby vyššímu smyslu, tedy jako otevřenou vůči světu, tomu, co chce změnit, vybudovat, co je mimo něj samotného a čemu se cele oddává. Být celým člověkem podle něj vždy znamená transcendovat k něčemu vyššímu, a tak přesahovat sám sebe ve smyslu svého konání. Frankl vidí člověka jako bio-psycho-socio-spirituální jednotku, kdy pouze vyváženost všech složek vede k harmonii

a spokojenosti⁸⁸. Duchovní, spirituální hodnoty jsou pro Frankla tím posledním a nejdůležitějším pro kvalitní život člověka a jeho životní spokojenost, skrze ně lze nalézt smysl vlastní existence (Tavel 2004, s. 161). Stěžejní a specificky lidskou otázkou člověka je podle něj otázka po smyslu života a životního směřování. Franklovu logoterapii, tedy terapii postavenou na hledání životního smyslu, snad nejlépe vystihuje věta: „*O otázce ‚Jaký má život smysl?‘ se domnívám, že je špatně položena a že správně zní: ‚Jaký smysl chci dát svému životu?‘*“ (Frankl in Lukasová, 1997). Ve smysluplném životě nesmí chybět orientační bod orientovaný do budoucnosti a nedosažitelný. Tak člověk může pořád cítit něco, co je před ním, k čemu směřuje; to mu pomáhá vyrovnat se s minulostí a přijmout konstruktivní změny (Lukasová in Tavel 2004, s. 100).

Pochybnosti o smyslu života a dokonce ani duchovní utrpení člověka hledajícího duchovní obsah svého života v těžké životní situaci v tomto smyslu nejsou ničím patologickým, ale přirozeným procesem vývoje. (Frankl 2006, s. 45). Jak uvádí s odkazem na Frankla Tavel (2004, s. 154), smyslu utrpení dává ten, co trpí; smysl tedy nespočívá v tom, že trpí, ale jak trpí⁸⁹. Za všech okolností může lze najít v každé, byť sebetragičtější situaci, nějaký smysl – tedy i utrpení, vina a smrt mohou být zdrojem něčeho pozitivního, pokud se člověku podaří zaujmout k nim určitý postoj. Pokud mluvíme ve vztahu k Franklově konceptu o „člověku“, mohli bychom tento obecný pojem zaměnit za „starý člověk“ či „senior“. Logoterapeutický náhled na život rezonuje s výzvami, úkoly a obtížemi člověka v závěrečné fázi života, v čase životního bilancování.

Všichni doposud jmenovaní autoři přikládali stěžejní roli akceptaci a smyslu krizí a náročných životních okamžiků. Situacím, jež mohou otrást veškerými dosavadními jistotami, oblastí víry a duchovních hodnot nevyjímaje, se na cestě k integritě a sebezpřesahu nevyhne ani spirituálně zralý člověk. Tato krize se může dostavit náhle po traumatickém citovém zážitku, například ztrátě důležitého vztahu, jindy jí mohou předcházet různé dlouhodobé životní neúspěchy. Nejen v případě starého člověka hrozí riziko nedostatečného rozpoznání pravé příčiny traumatického aktuálního stavu, chybná diagnóza počínající demence či deprese a následně chybná medikace. Při úvahách nad „temnou nocí“ jako eufemismem psycho-spirituální krize nelze pominout stěžejní dílo se stejnojmenným názvem Svatého Jana od Kříže. V Janově temné noci svítí i v temnotě paprsek naděje pro trpící duši, protože: „*vyjítím do tmy noci nejen že není ztracena, ale naopak velmi obohacena, vždyť zde už začíná získávat ctnosti.*“ (Sv. Jan od Kříže, 1995, s. 159). Podle Grófa (1999, s. 256) patří k duchovnímu zrání být

⁸⁸ Pargament (2011) uvádí obdobný pohled na nezbytnost spirituality v komplexním pohledu na člověka, apeluje na potřebu integrovat spiritualitu do psychoterapie. Podobně J. Czech, Psychoterapie a víra (2003).

⁸⁹ Nabízí se paralela s příběhem Jóba a s nevhodným přístupem okolí, hledající smysl utrpení v utrpení samém.

v kontaktu se svým vnitřním životem, doplňovat obvyklé denní činnosti soustředěným zkoumáním nevědomí a nadvědomí, meditovat. Objevení skrytých stránek skutečnosti a výzev s nimi spojených pak dodává životu nový, fascinující rozměr, činí je bohatším, zajímavějším, uvolňuje energii, zvyšuje toleranci a všímavost k druhým.

Můžeme shrnout, že přes individuální osobnostní rozdíly, jakýmsi „všeobecným“ úkolem druhé poloviny života je cesta k vnitřní harmonii a vlastnímu přesahu, umožňujícím zvládat výzvy, které vyšší věk přináší. Na rozdíl od fyzického a psychického stárnutí, stárnutí v oblasti duchovní nelze „odsunout na později“. Před výzvy a úkoly stáří, jež mají duchovní podstatu, jsou postaveni i senioři, kteří svým životním stylem i zjevem působí o generaci mladší – připomeňme Hamiltonovo (1999) varování před obtížemi výrazného nesouladu mladistvého zjevu a životního stylu a duchovních úkolů a potřeb vyššímu věku náležejících.

3.5 Dynamika religiózně-spirituálního vývoje ve stáří

„Pozvedám své oči k tobě“ (Ž 123).

Lze očekávat od starých lidí, kteří prakticky všichni prošli ranou religiózní socializací, ale na druhou stranu prožili podstatnou část života v socialismu, jakousi „přirozenou duchovní zralost“ pouze z titulu jejich věku? Nábožensko-vývojové koncepty se shodují v pojetí religiózně-spirituálního vývoje jako celoživotního procesu směrem ke zralé a dospělé podobě spirituality (Ruhland 2008, Eglina 2009) a naznačují v podstatě dvě cesty vývoje: lineární směr postupného duchovního přímo úměrně zvyšujícímu se věku (čím starší, tím duchovněji) a na druhou stranu neustálou vzájemnou interakci sociálního prostředí, konkrétní životní historie a spirituality daného člověka, zahrnující možnost stagnace i regrese. Následující text oba přístupy jednak popisuje, jednak se zabývá otázkou jejich přínosu pro pastorační, sociální a geragogickou praxi.

3.5.1 Religiózně-spirituální vývoj jako lineární směr

První empiricky podloženou teorii vývoje víry ve vztahu k životnímu vývoji předložil J. Fowler (1991). Ve své teorii, navazující na vývojovou teorii Piageta, Eriksonův psychosociální model a Kohlbergův vývoj morálního úsudku integruje kognitivně-genetický a hloubkově psychologicko-psychosociální koncept. Podstatou Fowlerova pojetí je šestistupňový vývojový model, postihující životní vývoj od prenatálního stavu ke stáří (tzv. nulté stadium), směřující od primární víry přes intuitivně-projektivní až k univerzalizující víře, přičemž každé vývojové stadium rozšiřuje vědomý obsah stadia minulého. Víra je ve Fowlerově pojetí nezávislá na náboženských tradicích i samotném vědomí víry, víra je základním existenciálním postojem a cestou k hledání smyslu

života (Parker 2006, Ruhland 2008). Prvních pět stadií víry (stadium primární víry, intuitivně-projektivní, mýticko-slovní, synteticko-konvenční a individuálně-reflektující víry) odpovídá vývojovým úkolům spojeným s prenatálním obdobím, dětstvím, mládostí a mladou dospělostí. Další dvě, spojující a univerzální víra, odpovídají zralé dospělosti a zejména stáří. Další výzkumy Fowlerova modelu ovšem dostatečně nedokázaly spojitost mezi stárnutím a jednotlivými stupni (Parker 2006, s. 236–238).

Oser a Gmünder ověřením Fowlerova modelu zjistili, že starší člověk se jen ve vzácných případech dostane výše než ke čtvrtému stupni. Pátý stupeň byl dosažen jen malým množstvím starších probandů, šestého již nedosáhl nikdo (Ruhland 2008, s. 162). Oser a Gmünder (1984) na Fowlera navazují svou teorií náboženského úsudku. Náboženský úsudek je v jejich pojetí oproštěn od jakéhokoli konkrétního obsahu a odráží mizející vyrovnanost člověka se smyslem života, tázání se po budoucnosti, vyrovnání se s osudem a smrtí a vztah mezi *subjektem* a *ultimatem* (transcendentem). Ani tento model nezahrnuje možnost regrese. (Whitram, Hammersmied, 2003, s. 114)

Z Fowlerova pojetí religiózního vývoje jako lineárního směru vychází také M. S. Peck (2010), který po dlouhé době pozorování a autoevaluace vlastní psychoterapeutické intervence redukuje stadia duchovního vývoje na čtyři. První stadium nazývá „chaoticko-antisociální“. Pro toto stadium je charakteristická nepřítomnost vědomé spirituality; lidé jsou schopni předstírat pozitivní a bohubíbe postoje, které jsou ale ve skutečnosti motivované sebestřednými motivy. Tento stav může vést k velmi bolestné zkušenosti, jakou je prožitek chaosu vlastního bytí, kterému chybí jiný ovládací mechanismus než vlastní vůle. Pod vlivem tohoto nebo podobného zážitku mohou přejít do druhého stadia, které Peck nazývá „formálně-institucionální“. Pro toto stadium je charakteristické ulpívání na instituci – církvi a na formální stránce náboženství. Skrze pochybování a leckdy dočasné „odpadnutí“ od církve může člověk postoupit do třetího, „skepticko-individuálního“ stadia. Tito lidé nemusí být zbožní v běžném slova smyslu, distancují se od „formálnosti“ charakteristické pro druhé stadium, přesto je jejich spiritualita hlubší⁹⁰. Hledají poctivě pravdu, angažují se v sociálně či ekologicky potřebných organizacích. Poslední stadium Peck označuje jako „mysticko-komunitní“. K němu dozrají ti, jež pod povrchem uzřeli jakousi soudržnost, jednotu a sjednocenost. Tito lidé vědí, že „*čím většimu počtu mystérií přijdou na kloub, s tím větším počtem mystérií se budou střetávat*“. Přejít mezi stadii označuje Peck jako „obrácení“, které bývá dramatické zejména mezi prvním a druhým stadiem. Naopak obracení (s krátkým „a“) ze třetího do čtvrtého stadia je pozvolným celoživotním procesem (Peck 2010, s. 113–15). Peck ovšem apeluje na opatrnost

⁹⁰ Peck (2010, s. 114) vyjadřuje přesvědčení, že tito lidé jsou duchovně před většinou lidí z druhého stadia, vycházejících z kostela.

úvahami nad stupněm duchovního vývoje konkrétních lidí, protože jejich vnější projev se může odlišovat od vnitřního prožívání (tamtéž, s. 117).

Na uvedené „stupňovité modely“, předpokládající souvislost religiózního/spirituálního vývoje a věku, tedy jakési postupné zduchovení, do určité míry navazuje Tornstamova (1996) teorie gerotranscendence. Gerotranscendence chápe stáří jako transcendentní období života samo o sobě, obohacené o stírání hranic mezi minulostí, současností a budoucností, resp. silným pocitem sepětí s vesmírem. V rámci gerotranscendence senioři údajně prožívají redefinici sebepojetí, vztahů k druhým i pokles zájmu o materiální a povrchní vztahy, což je kompenzováno zvýšenou potřebou osamělého rozjímání⁹¹.

Můžeme shrnout, že zmíněné stupňové teorie religiózně-spirituálního vývoje k reálnému obrazu vývoje religiozity/spirituality ve stáří přispívají jen v omezené míře, a to z několika důvodů. Za prvé tyto modely vycházejí z konceptu idealistických až nereálných (například ve Fowlerových výzkumech prakticky žádný z participantů nedosáhl nejvyššího stupně). Ruhland (2008, s. 165–166) vidí zásadní problém vztahování těchto modelů k životní situaci seniorů v jejich založení idealistických, málo reálných konceptech. Upozorňuje také na fakt, že tyto koncepty vycházejí z modelů myšlení vyvinutých pro pochopení kognitivního vývoje v dětství a mládí (například Piagetova teorie), tedy pozitivní korelaci mezi věkem a stupňovitostí, charakteristickou pro mladší věk, nelze automaticky vztáhnout na druhou polovinu života. Za druhé, zmíněné modely teoreticky popisují jednotlivé stupně duchovního zrání, vztahující se k životním etapám člověka bez dalšího zkoumání, jakou cestou a za jakých podmínek může stárnoucí člověk těchto stupňů dosáhnout. Za třetí, lineární vývoj duchovního vývoje ve smyslu „čím starší, tím duchovněji“ v žádném případě nelze vztáhnout na seniory trpící například demencí nebo jinou duševní poruchou⁹².

Přínosem těchto modelů v práci se seniory je nicméně fakt, že ukazují na základní religiózně-spirituální orientaci, kterou disponuje každý člověk nezávisle na jeho osobním, vědomém či nevědomém stupni religiózně-spirituálního vývoje, i na její proměnu během vývoje člověka. V tomto smyslu má, a to zejména pro oblast sociální péče a geragogiky, zásadní význam v praxi nedoceněná teorie gerotranscendence, která rezonuje spíše s klasickými teoriemi vyvázání, než aby podporovala dominantní diskurz stárnutí aktivního. Ukazuje na význam zklidnění a kontempace starého člověka, jež se sice vnějšímu pozorovateli jeví jako „nežádoucí pasivita“, přitom však vytváří potřebné prostředí pro aktivitu vnitřní, spojenou se specifickými úkoly stáří. Gerotranscendence

⁹¹ Pojetí gerotranscendence může odkazovat ke Grofovu pojetí vrcholného spirituálního rozpoložení, přinášejícímu prožitek rozplynutí hranic vlastní osobnosti a následné sjednocení s druhými lidmi, s přírodou nebo celým vesmírem, splynutí s tvořivou energií vesmíru či Bohem, pocit nekonečnosti a věčnosti. Emoce s tímto spojené přecházejí od hlubokého míru a klidu až k vytržení (Grof 1999, s. 30).

⁹² Tématu religiozity a spirituality demenčních seniorů se věnuje Eglin a Huber (2009).

je tak významným argumentem proti možnému tlaku na pečující personál aktivizovat klienty „za každou cenu“ a opět ukazuje na nutnost komplexního pohledu na člověka a jeho potřeby.

3.5.2 Religiózně-spirituální vývoj jako celoživotní proces (life-span)

Současné výzkumy z oblasti vývojové psychologie a gerontologie ukazují spíše na spirituálně-religiózní vývoj ovlivněný osobní historií člověka a jeho sociálním a životním prostředím. Struktura osobní spirituality popř. religiozity se mění ve vztahu k společensko-kulturní zkušenosti a zpracování vlastních kritických životních událostí. Tournier (1998) tento nelineární vývoj charakterizuje slovy: „*Pokrok v našem duchovním životě se odehrává pomocí řady objevů, v nichž zjišťujeme, že jsme se odvrátili od Boha, místo abychom k němu kráčeli (...). Tento duchovní život, ve své charakteristice náhlý tvůrčí závan, je tedy zhola subjektivní, nepostižitelný a také občasný*“ (Tournier 1998, s. 90).

Otázkou religiózního vývoje ve stáří se v rámci pastorálně-teologického výzkumného projektu zabýval Fürst a kolegové (2003), kteří provedli analýzu přibližně sto dvaceti biografických rozhovorů s vdanými a ženatými lidmi s daty narození 1930 až 1935 a 1950 až 1955. Na základě své studie dochází k následujícím zjištěním: podoba víry a životní situace se vzájemně ovlivňují. Během stárnutí ztrácí na dominanci tradičně církevní typ, což je patrné zejména u mladších kohort. S pokračujícím věkem slábne církevně-společenské jednání, během vývoje získává význam osobní spiritualita, zvyšuje se partnerský vztah k Bohu oproti paternalistickému. U mnohých lidí představa Boha během života zcela ztrácí kontury. Také význam společenské religiozity slábne, současně roste význam osobní modlitby a meditace. Náboženská praxe zůstává během všech životních úseků spíše stabilní pouze u těch, kteří našli cestu k náboženské praxi v první třetině života. Spouštěčem změn v oblasti osobní spirituality ve vyšším věku jsou podle Fürsta a kolegů (2003, s. 39–40) setkání s konkrétními lidmi, poskytujícími člověku duchovní pomoc a oporu v náročných životních situacích a zejména v životní krizi.

Význam životních krizí a jejich potenciál duševně-duchovního očištění a následného osobnostního růstu⁹³ zmiňuje Jan Pavel II. (1984) a mnozí další autoři (Küng 2012, Grün 2009; Grof, Grofová 1999). Náročné a často nečekané životní okamžiky, úmrtí blízké osoby, rozpad rodinných vztahů, náhlá ztráta mobility nebo nedobrovolné přestěhování se do domova pro seniory mohou ústít až v situační krizi, která, na rozdíl od vývojových krizí, jež jsou neoddelitelnou součástí lidského života

⁹³ Tomu odpovídá i čínský piktogram pro krizi, který je složen ze dvou kořenů – jeden znamená nebezpečí, druhý příležitost (Gróf, Grófová 1999 s. 22).

a vždy s sebou přinášejí určitou změnu a přijetí nových rolí a úkolů a strategií zvládnání (coping), může vážně narušit identitu a integritu staršího člověka a otřást jeho duchovními jistotami (Špatenková 2004, s. 24). Vlastní duchovní krizi tváří v tvář hlubokému zármutku popisuje Lewis (1995, s. 7): „*A kde je tedy Bůh? Tohle je jeden z příznaků, které mě nejvíc zneklidňují (...). Proč je Bůh tolik přítomen se svými příkazy v době, kdy se ti daří dobře, a proč je tak zoufale vzdálený a neochotný ti pomoci, když jsi na dně?*“ Krize často souvisí s nevyřešeným, nebo jen částečně vyřešeným konfliktem z minulosti a projeví se v souvislosti s životním bilancováním; vhodná intervence může pomoci zpracovat tyto problémy nejen ve vztahu k minulosti a přítomnosti, ale také k budoucnosti (Špatenková 2004, s. 17). Skrze překonanou bolest lze dospět k vyššímu stupni duchovní zralosti ve vztahu k sobě, k ostatním lidem, k mravnímu principu, ale i ve vztahu k nejvyššímu horizontu (Eis 1994, s. 41).

Závěry Fürsta a kolegů (2003, s. 39–40) také poukazují na skutečnost, že k regresi duchovního vývoje či přímo k duchovní krizi beroucí dosavadní jistoty, může dojít i ve vyšším věku a u člověka, který dosud projevoval vysoký stupeň duchovní zralosti.⁹⁴ Tato regrese může mít souvislost s „odhozením masek“, které zmiňuje Mádr (1992, s. 51). Podle něj není možné vystoupit k Bohu bez předchozího sestupu po vertikále dolů, bez ponoru do sebe: „*Člověk se zmenšuje do své nepatrnosti vůči Bohu a provinilosti*“. Duchovní užitek z překonané krize charakterizuje Zvěřina (1995, s. 36) jako lidskou radost, rodící se ze zápasu o pravdu, ve věrnosti a v boji proti strachu, lži a násilí, jako radost z osvědčení, odměnu za důvěru v Boha v nouzi. Zkušenost duchovního zrání po překonané krizi reflektuje také první List Petřův „*Moji milovaní, nebudte zmateni výhnní zkoušky, která na vás přišla, jako by se s vámi dělo něco neobvyklého, ale radujte se, že máte podíl na Kristově utrpení, abyste se ještě více radovali, až se zjeví jeho sláva*“ (1P 4,12).

U lidí ve vyšším věku ovšem hrozí ve zvýšené míře riziko nedostatečného rozpoznání či špatná interpretace vnějších projevů (fyzických či psychických), které s krizí či duchovní regresí souvisejí. Na základě vnějších příznaků mohou spirituálně málo vzdělaní profesionálové stav staršího člověka interpretovat psychopatologicky, což může vést k neadekvátnímu terapeutickému či medikačnímu zásahu (Grof a Grófová 1999, s. 22).⁹⁵ Pro smysluplnou pastorační, sociální či geragogickou intervenci je nezbytná akceptace faktu, že krize nejsou ani patologickým stavem, ani nemocí, ale odrážejí snahu člověka vyrovnat se s náročnou situací a stavem vnitřní nerovnováhy.

⁹⁴ V této souvislosti připomeňme negativní vliv „spirituální bolesti“, jak ji definuje Svatošová (2012).

⁹⁵ I v tomto případě plní nezastupitelnou funkci rozhovor, aktivní naslouchání staršímu člověku, poučenost naslouchajících a jejich spolupráce s dalšími odborníky (psychologem, duchovním).

Na základě uvedených poznatků můžeme shrnout, že oba přístupy k religiozně-spirituálnímu vývoji vyjadřují odlišný směr, ale v zásadě se nevyklučují; v pastorační, sociální a geragogické praxi je proto nezbytné akceptovat obě cesty duchovního růstu. Vácha (2003, s. 176) s nadsázkou přirovnává duchovní vývoj (duchovní růst) k „cestě po schodech nebo jízdě výtahem“. Metodu postupného, stupňovitěho zdokonalování se a vystupování z jednoho stupně duchovního vývoje na druhý (typickou pro jiná náboženství) vnímá jako velmi dlouhou *cestu po schodech*, zatímco náhlý vzestup zapříčiněný překonanou krizí či zásadním životním setkáním, vidí jako *cestu výtahem*, odkazuje přitom na Terezii z Lisieux (výtah k Bohu). Duchovní cesta křesťana tak není pouze výsledkem práce člověka na sobě a na svých ctnostech, ale zejména ochoty odevzdat se, otevřít se této možnosti, důvěřovat, nechat se vést Božím kompasem, ochoty do výtahu nastoupit a nechat se přitáhnout. Stáří nepopíratelně přináší kulminaci obtíží a ztrát ve všech rovinách života; úspěšné překonání náročných životních okamžiků a krizí může vést k pocitu nové životní síly a uspokojení. V procesu individuace a sebeaktualizace, na cestě k Eriksonově moudrosti a integritě je právě osobní spiritualita bohatým vnitřním zdrojem zvládnutí vnitřních konfliktů a vnějších nepříznivých okolností – pokud je postavena na zdravých základech.

3.6 Spirituální potřeby ve stáří

„U starých osob se setkáváme s určitým druhem studu, který je svírá a brání jim, aby se po tolika letech dávání smířili s přijímáním. Proto musí být mladí velkorysí, musí se naučit vypořádat potřeby starých lidí a snažit se je pečlivě a citlivě uspokojovat tak, jak to vyžaduje věk těchto lidí.“ (Jan Pavel II. 1997)

Možnost rozvoje vlastního potenciálu ve stáří úzce souvisí s možností naplňovat a uspokojovat své potřeby, ať fyzické, psychické či duchovní. Stejně jako spiritualita zasahuje všechny oblasti a fáze lidského života a odehrává se v interakci s dalšími složkami jeho osobnosti, také duchovní potřeby nelze striktně oddělit od psychických, fyzických a sociálních.⁹⁶ Potřeby i důraz na jejich uspokojení se během života mění ve vztahu k prostředí, času a životním okolnostem (Čevela, Kalvach, Čeledová 2012; Vágnerová 2007).⁹⁷

⁹⁶ K tomuto pohledu odkazuje komplexní pojetí člověka jako bio-psycho-socio-spirituální jednotky (Frankl 1997, Ruhland 2008).

⁹⁷ Proměnlivost a zejména provázanost potřeb se odráží i v nejednoznačné odborné terminologii – rozlišení jednotlivých kategorií potřeb na psychické, duchovní či sociální zdaleka není jednoznačné. Zatímco například Pichaud a Thureauová (1998) řadí potřebu lásky a potřebu vyjadřovat se a být vyslechnut mezi sociální potřeby, Koenig je vnímá jako potřeby spirituální.

Odborná literatura nenabízí jednotnou definici duchovních potřeb. V povědomí české veřejnosti jsou duchovní potřeby často mylně redukovány na potřebu religiózních praktik explicitně religiózních lidí a velmi často jsou zmiňovány v souvislosti s paliativní péčí, což může posilovat povědomí, že na duchovní záležitosti přichází čas až v bezprostředním kontaktu s vlastní smrtí. Tyto potřeby přitom odrážejí celý komplex hodnot společných religiózním i nereliózním lidem (Maslow 2014, Ruhland 2008, Mellanová 2004) a jejich akceptace patří k žádoucímu celostnímu pohledu na člověka, podmiňujícím kvalitu jakékoliv práce se seniory.⁹⁸ Identifikace spirituálních potřeb je více méně neřešeným problémem nejen českých domovů pro seniory, ale i nemocnic.

O palčivosti problému (ne)akceptace spirituálních potřeb svědčí skutečnost, že frustrace v oblasti těchto potřeb se významně promítá do celkového stavu staršího člověka. Nenaplněné duchovní potřeby mohou být pociťovány až jako „spirituální bolest“, kterou mnozí autoři spojují s utrpením nebo odcizením svého vlastního já, s pocitem ztráty smyslu života, často související s neuspokojujícími osobními vztahy (Svatošová, 2012; Motlová, Opatrný M. 2008). Podle Svatošové (2012, s. 37) se tato bolest může projevat přehnanou potřebou pozornosti, respektu a lásky nebo naopak naprostou rezignací, zmínkami o zradě, nespravedlnosti, pronásledování a opuštěnosti nebo o vlastním selhání a neschopnosti. Motlová a Opatrný, M. (2008, s. 96) doplňují k těmto projevům utkvělou touhu po smrti, na rozdíl od pokojného očekávání smrti jako přirozeného odchodu z naplněného života.

Možné vymezení spirituálních potřeb, které ve stáří nabývají na významu, nabízí například Svatošová (2012), Grün (2009) či Koenig (1997, 1994). U všech autorů se objevuje téma vyrovnání se s vlastní minulostí a přítomností, potřeba smysluplnosti života a životního příběhu, potřeba lásky, potřeba odpuštění. Koenig (1994) nabízí ucelenou a obsáhlou charakteristiku stěžejních spirituálních potřeb seniorů nicméně si neklade nárok na vyčerpání tématu. Mezi stěžejní duchovní potřeby seniorů řadí potřebu smyslu, životního cíle a naděje, potřebu vidět přesah životních situací, potřebu kontinuity, podpory v čase ztrát, potřebu akceptace a validace religiózního chování, potřebu spirituálně se projevit, potřebu vlastní důstojnosti a ceny, potřebu bezpodmínečné lásky, potřebu vyjádřit hněv a pochyby, potřebu vědět, že Bůh je na její straně, potřebu milovat a být užitečný, potřebu vděčnosti, potřebu odpustit a odpuštění zažít a potřebu přípravy na umírání a smrt (Koenig 1994, s. 285–293). Přehled čtrnácti potřeb Koenig (1997) později rozpracoval a rozšířil s důrazem na propojení psychické a spirituální dimenze osobnosti a v rámci rozšířeného pojetí

⁹⁸ Srov. Čevela, Kalvach, Čeledová (2012, s. 125): „Bylo by chybou soustředit podporu seniorů pouze na hmotné zabezpečení a na uspokojení základních biologických potřeb! Vždy musí jít i o všechny další úrovně potřeb – psychických, sociálních i spirituálních.“

charakterizoval dvacet pět psycho-spirituálních potřeb středního a vyššího věku, jejichž naplnění se odráží jak v psychologickém „well-being“, tak ve spirituálním zdraví⁹⁹.

Široké spektrum psycho-spirituálních a religiózních potřeb je uspořádané podle toho, k čemu (komu) se vztahují, zda k sobě, k Bohu či k ostatním lidem. K potřebám vztaženým k sobě řadí Koenig potřebu cíle a pochopení významu toho, co se kolem mě děje, potřebu smyslu a užitečnosti, výhledu do budoucnosti, potřebu naděje a zvládnutí ztrát a změn, potřebu přizpůsobit se zvyšující se závislosti, potřebu transcendentovat obtížené situace a okolnosti, potřebu osobní důstojnosti, vděčnosti, potřebu vyjádřit svůj pocit, potřebu navázat na minulost, potřebu akceptovat umírání a smrt a připravit se na ně. K potřebám vztaženým k druhým řadí potřebu přátelství s druhými, potřebu milovat a sloužit druhým, omluvit se a zažít odpuštění, odpustit druhým, vyrovnat se se ztrátou milovaných osob. K potřebám vztaženým k Bohu řadí potřebu být si jistý, že Bůh existuje, že Bůh je na mé straně, potřebu zažívat Boží přítomnost, zažít Boží bezpodmínečnou lásku, modlit se sám, s ostatními a pro ostatní, číst a být inspirován Písmem Svätým, potřebu úcty k Bohu, individuálně i společně projevené a konečně potřebu milovat Boha a sloužit mu (Koenig 1997, s. 36–6).

Koenigovo pojetí se soustředí na potřeby fyzicky nemocných religiózních seniorů, ovšem jak zmiňuje sám autor, spirituální potřeby „fyzicky nemocných“ a „fyzicky zdravých seniorů“ se vzhledem k dalším výzvám a úkolům období stáří výrazně neliší. Vzhledem k zaměření se na religiózní seniory Koenig postihl zejména náboženskou spiritualitu, resp. religiozitu a religiózní praktiky, které z participace na konkrétním náboženství vyplývají. Spolu s dalšími autory (Ruhlad 2008; Mowat, O’Neill 2013) se lze nicméně domnívat, že toto pojetí je srozumitelné a z velké míry aplikovatelné i v nenáboženském kontextu. Následující charakteristika spirituálních potřeb volně vychází z původního Koenigova pojetí¹⁰⁰ a tvoří „odrazový můstek“ pohledu na duchovní potřeby jihočeských seniorů, jimž se věnuji ve výzkumné části disertační práce.

Potřeba vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti

„Hle, služebník můj, kterého jsem vyvolil, milovaný můj, kterého si oblíbila duše má.“
(Mt 12,18 – 21)

Potřeba vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty nabývá zvláštního významu v souvislosti se zdravotními obtížemi, snižováním soběstačnosti a autonomie spojených se vzrůstající závislostí na druhých, s křehkostí a kumulací náročných životních okamžiků, které se

⁹⁹ Tato klasifikace striktně nerozlišuje psychické a spirituální potřeby.

¹⁰⁰ Jednotlivé potřeby jsou sdruženy do tematicky souvisejících skupin.

stářím přicházejí. Pod vlivem mnoha změn, často náhlých a nečekaných a nedobrovolných je identita starého člověka zmatená, prochází nejistotou ve vztahu ke společenskému statusu a roli¹⁰¹. Kým je ve věku osmdesáti pěti let či vyšším ve vztahu k tomu, kým byl ve středním věku? (Erikson 1999, s. 104)

Druhá kapitola přinesla teologický pohled na důstojnost člověka stvořeného Bohem a k Božímu obrazu, která je nezcizitelná a nezávislá na jakýchkoli vnějších či vnitřních podmínkách. Přestože také deklarace základních práv a svobod vyzdvihuje důstojnost všech lidí jako zásadní společenskou hodnotu a právo na důstojnost a důstojné zacházení přisuzuje všem lidem bez rozdílu¹⁰²; v obecném povědomí je důstojnost spojována s pojmy jako úcta, autonomie, respekt, společenské postavení, velká míra zkušeností. V tomto smyslu je důstojnost závislá na něčem konkrétním, čeho lze dosáhnout, co si lze zasloužit, vydobýt, na co lze být hrdý.

Toto spojení ale selhává v případě lidí, kteří již společensky výrazně ceněné schopnosti nemají, nepřinášejí měřitelný výkon, nemohou o sobě plně rozhodovat a nabyté zkušenosti a znalosti nemají komu předávat, případně je zapomněli. K nim patří nejen jedinci s těžkým fyzickým, mentálním či sociálním handicapem, ale často právě senioři zakoušející útrapy fyzické nedostatečnosti, psychické dezorientovanosti či sociální izolace. Současný společenský pohled na důstojnost může charakterizovat model definovaný na základě výsledků studie Důstojnost a starší Evropané (2004), realizované s cílem „posílit povědomí o významu lidské důstojnosti v kontextu poskytování zdravotní a sociální péče starším osobám“ (Kalvach et al. 2004, s. 15). Tento model rozlišuje nejméně čtyři typy důstojnosti: důstojnost zásluh, důstojnost mravní síly, důstojnost osobní identity a komplexní pojetí nazvané „Menschenwürde“.

Důstojnost zásluh závisí na ekonomickém a sociálním postavení a je nutné si ji „zasloužit“, ať už společenskou rolí, pracovní pozicí, statusem, vzezřením či příslušností k nějaké (věkové) skupině. Po vyřazení z ekonomické a sociální participace na životě společnosti pak mizí i „právo na důstojnost zásluh“; málokdo nad rámec nejbližšího okolí seniora ještě ocení, kým tento člověk býval ve svém zaměstnání či jakých akademických titulů dosáhl.¹⁰³ „*Důstojnost mravní síly*“ náleží těm, kteří žili a žijí v souladu se svými mravními zásadami. Není tedy spojena s konkrétním

¹⁰¹ J. Eriksonová doplňuje konflikty devátého stadia vývoje identity (Erikson 1999, s. 104).

¹⁰² Deklarace lidských práv z roku 1948 zaručuje svobodu a rovnost všech lidských bytostí, jejich právo na život, svobodu a bezpečnost a za nepřijatelné označuje jakékoli kruté, nelidské nebo ponižující zacházení. Z těchto zásad vychází i jeden z principů bioetiky: „*Všechna etická rozhodnutí, včetně těch, která se týkají péče o zdraví, musí uspokojovat vrozené i kulturní potřeby každé osoby jakožto člena lidského společenství*“ (Ondok, 2005 s. 195).

¹⁰³ V oddělení následné péče ležela devadesátiletá žena s mnoha akademickými tituly, profesionální překladatelka. Již mnoho nekomunikovala, a protože žila osaměle, nepřicházely za ní téměř žádné návštěvy. Její žačka a přítelkyně nechala vytisknout velkou fotografii chlapce, který díky jejímu překladu vešel do srdce generací českých čtenářů, Malého prince. Tuto fotografii opatřenou popiskem postavila na nemocniční stolek: „Aby sestry věděli, kdo tady leží!“ (Osobní zkušenost autorky.)

společenským postavením, ale klade důraz na mravní autonomii a integritu člověka.¹⁰⁴ I tento typ důstojnosti může mít jen dočasné trvání podle toho, jak se dotyčná osoba chová, jak žije, navíc je velmi závislý na hodnocení a prioritách sociálního prostředí, ve kterém se člověk nachází (tamtéž, s. 12). „*Důstojnost osobní identity*“ se vztahuje k osobní identitě člověka, jehož právě ve stáří znejišťují náhlé, nečekané a nedobrovolné změny v oblasti společenského statusu a role, sociálního prostředí i fyzického a psychického zdraví. K ústředním prvkům důstojnosti zásluh patří integrita, vědomí vlastního já, fyzická identita, schopnost vidět smysl svého života a dění kolem sebe. Dlouhodobé narušování důstojnosti osobní identity, ať už necitlivými zásahy do nejintimnějších oblastí života starého člověka, zbytečným omezením autonomie¹⁰⁵ či projevy ageismu, může vést až k vnímání sebe sama jako pasivního objektu a „bezmocné hříčky v rukou druhých“ (Kalvach et al. 2004, s. 13)

Vědomí důstojnosti osobní identity úzce souvisí s přijetím sebe sama v rámci již zmíněné kognitivně-emoční přestavby osobnosti (Grün 2009, Ruhland 2008, Vágnerová 2007). Neúspěšná redefinice sebepojetí přispívá k pocitu zahanbenosti, ztráty životního smyslu, přehnané citlivosti vůči vlastní osobě až k hostilnímu stáří – tím spíše, pokud rodinné vztahy nejsou v pořádku. Poslední typ důstojnosti, definovaný v rámci zmíněné studie, je označován německým pojmem *Menschenwürde*. Ukazuje, že důstojnost je daleko širší pojem, než jen to, co lidé cítí, jaký je jejich fyzický, duševní či sociální stav, nebo jaká je mravní kultura konkrétní společnosti. „*Menschenwürde*“ vyrůstá z obecného pojetí lidství a nejvíce se blíží teologicko-antropologickému pojetí nezpochybnitelné a nezcizitelné důstojnosti. Vnímá člověka jako osobu s jejími nezcizitelnými právy a pramení z ní „mravní imperativ úcty k lidem“ (Kalvach et al. 2004, s. 14).

Udržet si vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty v době, kdy běžné zdroje úcty druhých či sebeúcty, ať už brilantní úsudek, ceněné schopnosti a dovednosti či vysoký sociální status již nejsou k dispozici, patří mezi velké úkoly stáří.¹⁰⁶ Stárnutí znevažuje dosažené znalosti a kompetence. Tváří v tvář zkušeností tělesného chátrání, úbytkem samostatnosti a rostoucí závislosti na bližních může ve starém člověku narůstat pocit, že je nepotřebným břemenem druhých, že se svojí dřívější podobou ztratil sám sebe.

¹⁰⁴ Z uvedeného výzkumu vyplývá, že mnozí pracovníci pomáhajících profesí i lékaři pociťují frustraci z nemožnosti dostat tomu, co považují za „mravní imperativ“ péče o člověka, například z důvodů nedostatku finančních zdrojů. (Kalvach et al. 2004, s. 12).

¹⁰⁵ Důstojnost osobní identity může narušovat i samostatný život ve vlastním prostředí, pokud je nedůstojný mírou obtíží, které tato samostatnost způsobuje (nejistota a úzkost pramenící z problémů se sebeobslouhou a podobně), důstojnost jako jeden z komponentů kvality života je proto nadřazena autonomii (Čevela, Kalvach a Čeledová (2012, s. 126).

¹⁰⁶ Čevela a kolegové (2012) poukazují na nutnost důslednější podpory důstojnosti právě v čase, kdy je člověk křehký či je nesoběstačný v důsledku funkčního postižení: „*Jde především o důstojnost lidské bytosti a o důstojnost lidské existence, identity a kontinuity životního příběhu a sociálních rolí*“ (Čevela, Kalvach, Čeledová 2012, s. 126).

Améry (2008, s. 57) shrnuje: „*Svět, který byl dříve částí i dílem našeho já, s uvadajícím tělem usychá; ba děje se něco víc: toto já popírá i samo sebe*“. Ve vztahu k vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty staví Peck (2010, s. 81) do určitého protikladu nezbytnou *sebelásku* ve smyslu mít – se – rád a vnímat se jako důležitá bytost ve smyslu Ježíšova přikázání (Mt 22,39¹⁰⁷) a přehnanou sebeúctu, kterou chápe ve smyslu úporné snahy po neustálém pozitivním sebeobrazu a spokojenosti se sebou samým za téměř jakoukoli cenu¹⁰⁸. Opustit přehnanou sebeúctu bez zásadního narušení vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti je další důležitý úkol stáří a zároveň, jak konstatuje Peck, podstatným krokem na cestě k odpuštění sobě i druhým a obecně k duchovnímu růstu: „*Abychom byli dobří, zdraví lidé, musíme zaplatit tím, že jednou za čas odložíme sebeúctu, takže se ne vždy cítíme spokojeni sami se sebou. Ale vždy bychom měli sami sebe milovat.*“

Potřeba vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti akcentuje mimo jiné v souvislosti s životním bilancováním a přetvářením životního příběhu, v rámci kterého starší člověk rekapituluje a hodnotí rodinné prostředí, četnost a kvalitu sociálních kontaktů s rodinnými příslušníky, známými, sousedy, přáteli, dřívějšími kolegy, své postavení v referenční skupině. Stěžejním bodem těchto úvah je podle Koeniga (1997, s. 37–38) uznání, které se člověku během jeho životní historie dostalo a dostává, a to zejména od lidí, se kterými jej pojí společná životní historie, nebo od těch, kteří ovlivňují jeho současné prožitky – členové rodiny, sousedé, spolubydlíci v domově pro seniory, ale i zdravotní či pečující personál. Zatímco pozitivní odpovědi podporují integritu a sebehodnotu staršího člověka, negativní odpovědi atakují důstojnost i sebehodnotu a často ústí v zoufalství, v extrémním případě až suicidiální jednání. Chybějící sociální kontakty, které by očekávané potvrzení a uznání přinesly, podporují pocit životního zklamání a osamělosti a pesimistický pohled na vlastní životní příběh, byť byl sebezajímavější.

Ke stejnému závěru došli i Chochinov a kolegové (2011). Důstojnost a pocit autonomie podle nich nejvíce ohrožují právě pocity zbytečnosti a nepotřebnosti, když není nikdo, kdo by člověku naslouchal a zajímal se o jeho životní příběh. Na základě výzkumu tedy sestavili baterii otázek, které v rámci takzvané „Dignity Therapy“ (překládáno jako terapie důstojností ale také terapie důstojnosti) začali pokládat smrtelně nemocným pacientům, tedy nejen seniorům, ale obecně lidem na sklonku života. Otázky, které by bylo možné parafrázovat výrokem „Co chci, aby tu po mně

¹⁰⁷ „*Miluj svého bližního jako sám sebe.*“

¹⁰⁸ Na základě vlastní zkušenosti aktivizačního pracovníka v sociálních službách uvedeme příklad z praxe: v mnoha domovech s pečovatelskou službou lze pozorovat tentýž jev: senioři (spíše seniorky), kteří se nedokázali vyrovnat s vlastním omezením a zaplnit smysluplně svůj čas, slovně brojí proti těm, kteří jsou přirozeně spokojenější a žijí radostnější život. Lze se domnívat, že za negativním vystupováním stojí právě přehnaná sebeúcta, dopovaná domnělou morální či fyzickou nadřazeností nad druhými a posilovaná právě skrze odsuzování či napadání druhých.

zbylo,“ pokládal vždy vyškolený terapeut, sedící u lůžka. Se souhlasem daného člověka pak byly tyto výpovědi a svědectví, jako určitý životní odkaz, předány rodině. Následující baterie je uvedena v plném znění:

„Můžete mi vyprávět o vašem životním příběhu, především o obdobích, které si pamatujete nejvíce, nebo si myslíte, že jsou ty nejdůležitější? Napadá Vás, které typické skutečnosti by o vás měla rodina vědět, zejména takové, které by si měla pamatovat? Jaké nejdůležitější role jste v životě zastával/a (například rodinné, pracovní, společensky prospěšné)? Proč pro Vás byly tak důležité a čeho jste v nich dosáhl/a? Jaké jsou Vaše nejdůležitější úspěchy a na co jste nejvíc hrdý/á? Jsou zde nějaké skutečnosti, které cítíte, že je potřeba sdělit Vaším milovaným, či je něco, co má smysl sdělit znovu? V jaké sny a naděje doufáte pro své milované? Co jste se v životě naučil/a a chtěl/a předat dalším? Jaké rady a návody byste rád/a předala Vašemu synu, dceři, manželovi, ženě a dalším? Máte poselství nebo návod, které byste chtěl/a nabídnout rodině, aby jim pomohly připravit se na budoucnost? Co dalšího byste rád/a dodal/a při tvoreni tohoto odkazu z Vašeho života?“ (Chochinov et al. 2011, s. 754)

Dignity Therapy připomíná vztahový rozměr důstojnosti a autonomie člověka.¹⁰⁹ V souladu s výše zmíněnou studií lze považovat práci s biografií za jeden z významných zdrojů naplnění potřeby vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti.¹¹⁰ Vojtová (2014) charakterizuje práci se vzpomínkami jako cestu k přijetí minulosti a zároveň zdroj podnětů pro budoucnost seniora. Znalost biografie učí personál porozumět seniorům postiženým demencí, podpořit je v soběstačnosti a schopnosti být co nejdéle schopen rozhodovat sám o sobě a o svých záležitostech (Misch 2006, Procházková 2005). Práce se vzpomínkami ovšem přináší užitek nejen seniorům,¹¹¹ ale také těm, kdo s nimi pracují,¹¹² hlubší znalost biografie klientů pozitivně ovlivňuje motivaci, postoje a spokojenost pomáhajících pracovníků (Janečková et al. 2007, s. 149–152).¹¹³

¹⁰⁹ Možností pověřit roli tazatele blízkého člověka se autoři nezabývají. Otázky, vedoucí k podpoře vědomí důstojnosti a hodnoty člověka mohou být jistě položeny i v rámci rodiny, na druhou stranu je možné, že přítomnost cizího člověka vede k větší otevřenosti, ze které umírající člověk může profitovat.

¹¹⁰ Práce s biografií je charakteristická pro novodobé koncepty péče o seniory. K nim patří validace podle Naomi Feil, smyslová terapie LoreWehner či Böhmův psycho-biografický model.

¹¹¹ Podmínkou úspěšnosti takového setkání je nejen bohatý zdroj materiálu ke vzpomínání, ale hlavně dostatek individuálního prostoru k vyjádření každého člena skupiny. Každý jednotlivec tak může prožít pozornost ostatních soustředěnou na jeho kousek životního příběhu i solidaritu vrstevníků s podobnou generační zkušeností.

¹¹² Janečková a kolegyně (2007) shrnují pozitivní přínosy reminiscenční terapie na klienty, personál a celkové klima sociálních zařízení, kde byla využívána: v reminiscenčních skupinách nastaly změny v sociálních interakcích, sdílení společných vzpomínek jedné generace vyvolalo potřebu vzájemné podpory a respektu. Lidé se více obraceli jeden na druhého, místo aby komunikovali pouze s personálem, klienti postižení demencí projevovali větší míru aktivity, zaznamenán byl humor u lidí, kteří se již dlouho nezasmáli.

¹¹³ Reminiscenční setkání jsou vděčnou volnočasovou aktivitou zejména starších seniorů, jimž poskytují prostor k naplnění zejména zmíněné potřeby vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti. V rámci setkání má každý člověk pevně daný a pečlivě hlídáný prostor vyprávět výše svého životního příběhu. Staré noviny

Lidský život je charakterizován nepřetržitým vývojem a posloupností životních etap a důstojnost patří k jeho fázím bez výjimky – i k těm, jimž většinová společnost velkou životaschopnost a důstojnost nepřisuzuje (Madre, 2007 s. 19). Až do svého konce člověk potřebuje zakoušet, že je cenný sám o sobě, že jeho život měl a má smysl, potřebuje zakoušet porozumění, útěchu, úctu. Přístup okolí seniora, ať už se jedná o pečující personál či rodinné příslušníky, může vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti podpořit, nebo naopak hlouběji podryt. Akceptace a respektování nezpochybnitelné důstojnosti lidského života je východiskem jakékoliv smysluplné práce s lidmi, kompasem neustále udržujícím správný směr péče o ne-mocného či ne-schopného člověka.

Potřeba zachování kontinuity životního příběhu

„Vše má svou chvíli, každá věc pod nebem má svůj čas.“ (Kaz 3,1)

Stárnoucí člověk potřebuje zakoušet, že jeho současný život navazuje na minulost a vychází z ní, zejména pokud se ocitl v novém prostředí či v nové životní situaci. Potřebuje maximálně zachovat své interní (myšlení, reakce, pocity) i externí (sociální prostředí) struktury svého života (Koenig 1997, s. 41).

Atchley (2009, s. 51) vnímá potřebu zachování kontinuity životního příběhu jako zásadní zejména v souvislosti s radikálními životními změnami, které mohou ve stáří nastat. Ztráta společenského statusu, přestěhování se do domu pro seniory, dlouhodobá hospitalizace nebo sociální izolace, zkušenost smrti přátel a spolužáků, radikální zhoršení vlastního zdravotního stavu, postupné odcházení přátel vede k zesílení potřeby „neztratit se v novém světě“. Přijmout i negativní změny a zabudovat je do své osobní životní historie představuje další z velkých duchovních úkolů stáří, jejichž náročnost může ilustrovat opět Améryho úvaha: *„Dneska jsme o něco méně zdraví, než jsme byli včera a o trošku zdravější, než budeme zítra. (...) V čase stárnutí ještě připouští náběh k revoltě, zatímco již dosažené stáří ji nahradí rezignací...“* (Améry 2008, s. 55). Starší člověk potřebuje zažívat, že jeho aktuální život navazuje na ten předchozí, že je to „pořád on“, že může rozvíjet to, co ho těšilo dříve, že může zachovávat aspoň v něčem svůj dosavadní způsob života¹¹⁴. Antonovsky (1993) v návaznosti na Frankla pracuje s konceptem smyslu pro soudržnost (angl. *sence of coherence*), tedy se schopností

a časopisy, předměty denní potřeby, filmy, fotografie nebo hudba oživují dávno zapomenuté pocity, vyvolávají vzpomínky i hrdost na dobu, kdy se sloužilo u sedláka, nebylo dost jídla, přišla inflace, děti byly malé, pracovalo se na tři směny. Přestože se lidé většinou aspoň povrchně znají, bývají jeden druhým překvapováni. Tento moment překvapení, radost a hrdost vyprávějího patří k nejhezčím momentům této práce (Zdroj: vlastní zkušenosti autorky, vedoucí reminiscenční setkání obyvatel domova s pečovatelskou službou).

¹¹⁴ Potřeba kontinuity životního příběhu vyvstává zejména v případě přestěhování do domova pro seniory.

porozumět vlastním životním situacím a prožít je tak smysluplně a akceschopně. Vědomí, že jsem součástí širších životních souvislostí, přispívá k vnitřní jistotě staršího člověka a stabilnějšímu pocitu sebehodnoty a koreluje s jeho životní vůlí (Antonovsky 1993 in Ruhland 2008, Křivohlavý 2006, 2011)¹¹⁵.

Zpracovávání vlastní minulosti je náročnou a důležitou aktivitou, která stáří přirozeně přísluší. Impulsem k definici a redefinici životního příběhu a životnímu bilancování mohou být náročné životní situace, konfrontace s konečností a smrtí, ale i životní jubilea a významné dny, například církevní svátky. Základním stavebním kamenem bilancování a re/definování životního příběhu jsou vzpomínky, ať už reálné či „falešné“,¹¹⁶ tedy vědomě či nevědomě vytvořené právě jen k doplnění a dotvoření životního příběhu¹¹⁷. Burt (1999, s. 19) ve svém autobiografickém pohledu na vlastní stáří poznamenává: „*Mám svůj příběh a s potěšením se k němu vracím. Ať si lidé říkají, že ztrácím kontakt se skutečností; já dejme tomu objevuji její šíři. Ted' už mám nejen přítomnost, kterou musím vydržet, ale mám minulost, z které se můžu těšit (...).*“ V nikdy nekončícím procesu dostává minulost podobu povídky, kterou člověk vypráví sám sobě i druhým a skrze toto vyprávění se propracovává k takové podobě životního příběhu, jež je pro něj akceptovatelná. Podle Křivohlavého (2004, s. 130) spočívá existenciální smysl života konkrétního člověka právě v jeho životní povídce.

S re/definicí životního příběhu souvisí otázka životní bilance ve vztahu k sobě, ostatním lidem, k Bohu. Bierelein (1993, s. 55-57) rozlišuje tři oblasti směřování životního bilancování: oblast plnění norem, otázku životního úspěchu a životního díla a oblast spravedlnosti. Plnění společenských, ale i náboženských norem je pro starší lidi, kteří prožili mnohé systémy, různá pravidla a normy, které platily, často zdrojem sebedefinice a činí jejich život přehledným a uchopitelným. Naopak zásadně se měnící normy mohou vést starého člověka k deprimujícímu pocitu, útočícímu na jeho sebehodnotu, že tomuto světu již nerozumí a není zde pro něj místo. Důraz na celoživotní plnění norem, které v současnosti neplatí, nebo jsou z dnešního pohledu diskutabilní, pak může být zdrojem mezigeneračního nepochopení.

Oblast *spravedlnosti* je pro životní bilanci zvláště významné. Na jedné straně je to již zmíněný důraz na zachování společenských norem ve smyslu spravedlivého, čestného jednání, na druhé straně odráží očekávání, že za odpovídající snahu přijde odpovídající odměna. Guardini (2002, s. 54) poukazuje na životní význam akceptace Boží výzvy k životnímu dílu, jimž může být i zásadní životní rozhodnutí, k němuž se

¹¹⁵ Srov. koncept autonomie ve stáří u Sýkorové (2007).

¹¹⁶ Tavisová a Aronsonová (2012 s. 78) upozorňují na sílu falešných vzpomínek, jež se vztahují se k extrémně traumatickým zážitkům.

¹¹⁷ Mohou být důsledkem cíleného přemítání, ale často se v mysli staršího člověka vynořují bezděčně a náhle skrze obrazy, předměty, zvuky a vůně. S touto schopností mozku pracuje smyslová aktivizace, reminiscenční terapie či validace.

člověk cítí povolán, přestože svému nositeli může přinést negativní společenské důsledky. Akceptace takové životní výzvy vede dál než k otázkám etiky. Guardini ji vidí jako cestu ke svatosti, neboť zde není obsažen pouze mravní zákon, ale sám Bůh. V případě neúspěchu bude něco nenávratně zničeno, ohroženo a roztrháno, úspěch naopak povede k duchovnímu růstu.

Definice a redefinice pojetí vlastního životního příběhu a smyslu života je také cestou k přijetí sebe sama. Věřící senior může v přijetí vlastní minulosti, se všemi negativními a radostnými zkušenostmi, vidět jedinečnou a konkrétní cestu, kterou jej Bůh přivádí ke spáse. Tato cesta je ovšem dlouhá a bolestná, tím spíš, že z okolí starého člověka zmizeli či mizí ti, kteří znají okolnosti jeho minulosti, kteří mohou dovysvětlit nevyjasněné či odpustit minulá provinění. Přesto je nutné a potřebné tuto cestu podstoupit; člověk, jenž se kontaktu s vlastní bolestnou minulostí vědomě vyhýbá, či tuto minulost přímo popírá, pociťuje daleko intenzivněji její děsivou sílu, ukrytou v hloubce nevědomí (Frielingsdorf 2010, s. 71).

Intenzivní potřeba starého člověka předávat a sdílet svůj vlastní příběh vyjadřuje bytostnou potřebu ujistit se: „pořád jsem to já a ještě jsem tady“ a také poznat a pochopit smysl svého života. Pastorační a geragogická práce by měla vždy podporovat naději, že (metaforicky řečeno) poslední stránku svého životního příběhu bude moci dopsat ve smířlivém duchu. Duchovní doprovázení, ať už „profesionální“ nebo „laické“ nese velký potenciál pomoci staršímu člověku nacházet nové kombinace a významy nejen ve vztahu k minulosti a přítomnosti, ale i k budoucnosti a pomoci mu hledat vlastní zdroje ke zpracování a přijetí vlastního života a vědomí jeho smysluplné kontinuity.

Potřeba smyslu života, životního cíle a naděje

„Mám pochopení pro to, že lidé v určitých nouzových situacích začnou pochybovat úplně o všem: Co vůbec ještě dává mému životu směr a smysl?“ (Küng 2012, s. 82)

V čase, kdy konečnost dostává reálné obrysy, fyzická a psychická síla mizí a sociální kontakty řídnu, nabývá na významu potřeba smyslu, uchování si cíle svého směřování a naděje do budoucnosti.

Ztráta smyslu života ohrožuje člověka v každém věku, ve stáří se ale podstatně zužuje prostor k nalezení jakési dočasné substituce. Jan Améry poznamenává ve své eseji: *„Kdo ovšem nemůže očekávat nic nebo málo, nebo jen samé nepodstatnosti, kdo sestupuje do minulosti, k jejímu z hloubi vyvěrajícímu prameni, ten setrvává tiše na místě, pohroužen do sebe, v embryonální poloze zůstává v posteli, zavírá oči, aby marným láskyplným úsilím hledal v sobě samém to, co byl život, svět, prostor, z čeho však nyní zůstal pouze čas“.* (Améry 2008, s. 32)¹¹⁸ Čevela, Kalvach a Čeledová (2012) poukazují na to, že podpora smysluplnosti patří stále k podceňovaným prioritám, přestože u seniorů je spojena s validací života, nalézání cílů a perspektiv – byť v omezeném čase. Je to právě vědomí smyslu, životní úlohy a cíle, které plní funkci jakéhosi „narázníku“ v období zvýšeného výskytu potenciálních stresorů. Frankl (1997) vidí v hledání a nacházení smyslu základní životní sílu člověka. Senior zakoušející životní smysl a řád snáze dojde k integritě a moudrosti, než k beznaději a zoufalství (Erikson 1999).

Smysl jako významný salutogenní faktor potvrzuje ve své studii i Ondrušová (2011). Czech (2003) označuje ve shodě s Franklem smysl jako transcendentální skutečnost, se kterou se nedá manipulovat, která je nevyvlastnitelná a nesubstituovatelná. Porozumění starému člověku, tomu, jak si uspořádává, chápe a prožívá svůj život, o co usiluje a o co se snaží, souvisí úzce s pochopením jeho cílů. Cíl je totiž nejen silnou motivační silou, která člověka přitahuje, ale zároveň poskytuje zpětnou vazbu na cestě k jeho dosažení a dodává mu energii a životní sílu, zejména pokud se jedná o nejvyšší, spirituální cíle. (Křivohlavý 2006, s. 23). Jak čteme v Deuteronomiu: *„Dovolávám se dnes proti vám svědectví nebes i země: Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo...“* (Dt 30,19). Přijetí určitého cíle za vlastní je charakterizováno nadějí, že je pořád pro co žít, že má život smysl.

Ztráta naděje je tak životní tragédií – Koenig (1997, s. 38) uvádí ztrátu naděje jako jeden z nejčastějších důvodů sebevraždy lidí ve vyšším věku. Ztráta naděje a smyslu života a absence naděje prostupuje celým Améryho Esejí o stárnutí: *„Kdo ovšem*

¹¹⁸ Podobný postoj k vlastnímu stáří vyjadřuje již Cicero ve své úvaze Cato starší o stáří: *„Stáří je pak posledním dějstvím života jako nějakého dramatu, jehož vyčerpávající únavě musíme hledět uniknout, zvláště když k tomu přistoupila omrzlost a přesycení.“* Oba výroky stárnoucích mužů od sebe dělí zhruba dva tisíce let, v obou je patrná absence smyslu a naděje.

nemůže očekávat nic nebo málo nebo jen samé nepodstatnosti, kdo sestupuje do minulosti, k jejímu z hloubi vyvěrajícímu prameni, ten setrvává tiše na místě, pohroužen do sebe, v embryonální poloze zůstává v posteli, zavírá oči, aby marným láskyplným úsilím hledal v sobě samém to, co byl život, svět, prostor, z čeho však nyní zůstal pouze čas.“ Czech (2003) vyzdvihuje sílu takové naděje, která není vázána pouze na výsledek lidského snažení či chtění, a která je světlým bodem ve chvílích, kdy je člověk vystaven utrpení, jehož smysl nechápe. Pokud člověk o naději přijde, začíná si zoufat, jeho život ztrácí smysl.

Erikson (1999, s. 101) upozorňuje na odlišnou podobu tohoto zoufání v závislosti na vývojovém stadiu. Zoufalství osmého stadia, tedy mladších seniorů, vyjadřuje znechucení a lítost nad tím, že čas je příliš krátký na to, aby byl žit jinak, aby byly napraveny chyby z minula, aby člověk stihl, co chtěl stihnout. V takovém případě přichází znechucení, rezignace, ztráta životního smyslu. V zoufalství a beznadějí ústí i chybné fixování se na jeden konkrétní cíl, zabsolutizování nějaké relativní hodnoty (manželství, rodičovství, krása, výkonnost), kterou člověk pokládá za jediný smysl svého života¹¹⁹. V osmdesáti či devadesáti, uvádí Erikson, již člověk „může nemít luxus takového retrospektivního zoufalství,“ jelikož jeho rozhled je natolik omezen starostmi denního fungování, že zoufalstvím reaguje častěji na bezprostřednější a akutnější starosti. Člověk vysokého věku se daleko častěji vyrovnává se ztrátami blízkých lidí a vnímá, že „brána smrti je otevřená a nepříliš daleko.“

Lze nějak specifikovat předpoklady pro smysluplné hodnocení vlastního života? Seligman (2003, s. 95–96) vidí tyto předpoklady v přístupu k vlastnímu neúspěchu: lidé, kteří mají pro své neúspěchy univerzální vysvětlení, vzdají vše ostatní, když se v jedné oblasti vyskytne problém, naopak ti, jejichž vysvětlení je omezené na danou oblast, mohou být v konkrétní oblasti bezmocní, ale v jiných krácejí statečně dál za svým cílem. Vše, co člověk pociťuje ve vztahu ke své minulosti – spokojenost, pýchu, nebo naopak hořkost či hanbu, je velmi subjektivní a záleží pouze na vzpomínkách, jejich intenzitě a kvalitě. Frankl (2006, s. 41) přirovnává uskutečněné hodnoty, zážitky, situace, ve kterých člověk obstál, k plnicí se životní stodole, nad kterou člověk může v závěru života žasnout. Minulost znamená hodnoty, které se neztratily právě proto, že už jsou jednou provždy v čase uskutečněny a teprve když minou, jsou definitivně naplněny.¹²⁰

¹¹⁹ K tomu Czech (2003, s. 39) uvádí: „*Jakmile se smysl zamění za nějaký účel, předmět, užitečnost, sociálnost či za jinou partikulární pravdu, stane se jako kritérium pravdy problematický*“.

¹²⁰ „*Neboť jak se staví průměrný člověk k ‚času‘? Vidí pouze strnisko pomíjejícínosti – ale nevidí plně stodoly minulosti (...). Tak má člověk sklon vidět na minulých věcech pouze to, že už tu nejsou, ale nevidí, do jakých sýpek přišly. Říká pak: pominuly, protože jsou pomíjející – ale měl by říkat: pominulé jsou, neboť ‚jednou‘ uvedeny do času jsou ‚navždy‘ zvěčněny*“ Frankl (2006, s. 41).

Czech (2003, s. 22) v tomto smyslu dává do protikladu k pozitivnímu pojetí přítomnosti a času netrpělivost a nostalgii. Netrpělivý člověk vnímá svou životní situaci jako neutěšenou, kterou je třeba mít co nejdříve za sebou, a do budoucna hledí s klamnou nadějí, že bude lépe. Prosebné modlitby směřuje zásadně ke konkrétním cílům. Pokud je vnímá jako nevyslyšené, propadá beznaději a depresi. I v případě nostalgie člověk vnímá svou situaci jako neutěšenou, ale nečeká nic ani od budoucnosti. Všechnu svou pozornost obrací k idealizované minulosti, vnímá, že vše dobré už bylo a teď už bude jenom hůř. K minulosti je třeba přistupovat konstruktivně, nelpět neefektivně na minulých bolestech a chybách, neboť: „*Kdo popírá svou vlastní bolestnou minulost nebo se jí vyhýbá, tím víc se jí vydává napospas, protože ona pak ovládá jeho život z hloubky nevědomí, od kořenů, které pro něj zůstávají skryty*“ (Bierlein 1993, s. 70).

Mnozí senioři těžko mění životní cíle a nacházejí smysl v situaci, kdy se náhle zhorší jejich zdraví a oni nemohou vykonávat obvyklé aktivity. Neschopnost či neochota přehodnotit své cíle, související s nezvládnutou kognitivně-emoční přestavbou vedou k frustraci, depresi a v krajním případě k bilanční sebevraždě, která je typická právě pro období stáří (Křivohlavý 2010, s. 19). Čím je člověk starší, tím jsou zdroje smyslu a naděje, založené na fyzické a psychické kondici, zranitelnější. Naplnění potřeby smyslu, životního cíle a naděje brání naučená orientace na úspěch, strach ze selhání, smůly a chyb (Czech, 2003). Německý teolog Häring (1996) ze svého vlastního (úspěšného) boje s rakovinou vyvozuje důsledek: „*Vždy a všude děkovat Bohu a skládat v něj všechnu důvěru. Nemáme se především a většinou starat o své zdraví, nýbrž o konání Boží vůle a o příchod jeho království. Pak nám k tomu bude všechno ostatní přidáno.*“ (Häring 1996, s. 73)

Potřeba bezpodmínečné lásky a podpory v čase ztrát, potřeba vědět, že Bůh je na naší straně

„Jsem skleslý na duchu, srdce mi usedá v nitru. Připomínám si dávné dny, rozjímám o všech tvých skutcích, přemýšlím o činech tvých rukou. Rozpínám své ruce k tobě, má duše po tobě žízní jak vyprahlá země.“ (Ž 143, 4–5)

Se ztrátami a negativními změnami se může pojit pocit smutku, vnitřní prázdnoty, nudy, zmatení, odmítnutí a strachu. Starý člověk potřebuje porozumění, útěchu, potvrzení, úctu, lásku a naději, základní pocit, že je druhými milován a hoden lásky bez ohledu na svou „užitečnost“. Potřebuje mít s kým tyto ztráty sdílet a pokud cítí kolem sebe atmosféru netrpělivosti a neporozumění, jeho sklíčenost vzrůstá. Naprosto zásadním východiskem úspěšné práce se seniory a pro seniory je proto respekt a přijetí. Vojtová (2014, s. 40) objasňuje: „*Nebudeme seniora měnit, nebudeme mu říkat, co a jak by měl*

dělat, ale přijmeme jej – bez soudu a hodnocení.“ Toto bezpodmínečné přijetí vede k eliminaci nálepkování; jak negativního, tak pozitivního.

Dokud je touha po lásce směřována pouze na věci, díla či lidi, naplnění nenachází, což může vést k rezignaci, beznaději, revoltě proti všemu (Manning 2008, s. 77)¹²¹. Lukasová (1997, s. 194) v tomto smyslu mluví o „zřeknutí se neblahého nároku na lásku“. Teprve osvobodí-li se člověk od prahnutí po jistotách, důvěra se stane žitou skutečností (tamtéž, s. 77). Jednou z cest naplňování potřeby bezpodmínečné lásky a podpory je tak zakoušení přítomnosti Boha – transcendentního partnera v běžném životě.¹²² Tváří v tvář kritickým životním okamžikům, trápením zapříčiněným fyzickou, psychickou či spirituální bolestí či v blízkosti smrti mohou i silně věřící lidé zažívat dotírající, často neverbalizovanou nejistotu a pochyby o skutečné Boží existenci nebo o tom, že Bůh je skutečně na „jejich“ straně, že se o ně osobně zajímá a miluje je. Vnímají-li navíc svůj život jako nezdar, ulpívají-li na pocitech viny, výčitkách a zahanbení a sebe vidí jako ty, kteří Boha zklamali, důvěra v Boží lásku může být velmi otřesena.

Tento postoj je totiž vždy spojený s nezdravým zaměřením na svoji osobu a uzavíráním se Boží lásce hradbou vlastních destruktivních myšlenek. Manning (tamtéž, s. 77) vidí v takovém stavu přímo „znevažování Boží milosti“ a jednu z příčin vidí v přílišném lpění na hmatatelných ujištěních o této lásce a útěše. Důvěra závislá na ujištění je podle něj „*pouhý padělek*“ protože v důsledku vyvolává úzkost, nejistotu a pochyby, zda vztah vůbec existuje či existoval. Limitem, který zabraňuje čerpat energii a posilu ze vztahu k Bohu tak může být duchovní nedozrálost, omezení negativními představami o sobě či Bohu, či postoj základní nedůvěry k životu získané v kojeneckém věku či během vývoje (Erikson 1999). Důvěra v Boží lásku může být otřesena i „nevyslyšenou“ modlitbou převážně orientovanou na konkrétní prosby – jako by Bůh neposlouchal nářky svých dětí a prosba se pak stává směšnou. Guardini (2008) poukazuje na nutnost nechat zemřít dětskou podobu víry, jež je v mnohém ohledu podobná pohádce, učit se přijímat, že Bůh „*nepracuje tak jako člověk, když bere kladivo, aby jím tloukl, nýbrž proniká tisíci cestičkami skrze věci samé, jež jsou jeho služebníci*“ (Guardini 2002, s. 107). Víra sama je založená na vytrvalosti modlitby, modlitba je do určité míry i zápasem o víru (tamtéž, s. 241).

¹²¹ Můžeme se domnívat, že právě tato nenaplněná touha vede Améryho k temnému postoji k vlastnímu stáří.

¹²² Frielingstorf (2010, s. 32) uvádí tři východiska utváření Božího obrazu: za prvé je to osobní Bůh, milující, důležitý pro konkrétního člověka a jeho osobní život, doprovázející jej v životě a smrti, až k věčné společnosti s ním. Za druhé je to zároveň Bůh univerzální, převyšující svět, na kterém je nezávislý a pro všechny lidi je zde stejnou měrou. Za třetí je Bůh někdo úplně jiný, neuchopitelný, tajemný, jehož nelze vystihnout, změřit či s ním manipulovat.

Manning (2008, s. 88) vystihuje přímou úměru mezi zakoušením Boha, milováním Boha a důvěrou v Boha: „*Bohu důvěřujete jen natolik, nakolik ho milujete. A milujete ho jen natolik, nakolik se ho dotýkáte, či spíše nakolik se on dotýká vás.*“ Mohli bychom parafrázovat: nakolik mu dovolíte, aby se vás dotýkal. Důvěru v Boží lásku a trpělivost vyjadřuje výstižně křesťanská píseň s textem Ludka Reicherta: „*Někdo mne vede za ruku, když bojím se jít tmou. To je ten, který o mně ví, který je na mně laskavý, je stále nade mnou (...). Někdo mi dává sílu též, když už jsem unaven. To je ten, který o mně ví, který je na mně laskavý, ať je noc nebo den.*“ Elementární důvěra v život je podle mnohých autorů základem duchovního života (Küng 2012, Czech 2008, Erikson 1999). Czech (2003, s. 36) považuje tuto důvěru, oddanost a spolehnutí se za naprosto zásadní životní postoj. Odkazuje přitom na Ježíšova slova: „*Nedělejte si proto starost o zítřek, vždyť zítřek bude mít své vlastní starosti. Každý den má dost svého trápení,*“ (Mt 6,34). Poznávat Boží dobro ve vlastních životních souvislostech znamená hledat Boží znamení, přijmout vlastní potenciál, který Bůh člověku dal (1K 4,7)¹²³. Důvěra ve smysluplnost křivolaké životní cesty je charakterizována důvěrou v „toho“ nebo „to“, jež tajemství této cesty zná. Toto vědomí starším lidem přináší pokoj, naději a sebevědomí a je zdrojem posilující a uzdravující vděčnosti, vděčnosti adresované vyšší moci (Koenig 1994).

Cesty k naplnění potřeby lásky, podpory v čase ztrát a u religiózních seniorů potřeby jistoty, že Bůh je na jejich straně, mohou být dlouhodobým nelineárním procesem duchovního zrání, ale mohou být také naplněny „tady a teď“. Zkoušení bezpodmínečné lásky a podpory v čase ztrát i jistota, že Bůh je na jeho straně, pomáhá starému člověku adaptovat se na vzrůstající závislost na ostatních, udržovat si vnitřní autonomii (Koenig 1997¹²⁴, s. 38; Sýkorová 2007) a je tak významnou součástí „*well-being*“ či „*aging-well*“. Naplnění v oblasti těchto potřeb úzce přispívá k vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti. Jinými slovy, ať religiózní či nereliózní člověk bude tím hlouběji zažívat svou vlastní hodnotu a důstojnost, čím laskavější jednání vyjadřující bezprostřední přijetí bude zažívat od lidí, kteří o něho pečují. Vztahovou dimenzi pojetí vlastní důstojnosti jsme zmínili. Můžeme shrnout, že vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti ve stáří úzce souvisí s vědomím lásky, jež se člověku dostává – od lásky lidí po lásku Boží.

¹²³ Jak upozorňuje Bierlein, tento postoj stojí v napětí k pojetí seberealizace ve smyslu humanistické psychologie.

¹²⁴ Koenig uvádí situaci v USA, kdy je právě nezávislost jedním ze základních kamenů americké kultury a zachování nezávislosti znamená pro mnohé Američany více než fyzická bolest či osamělé umírání. Tato skutečnost vede k velmi obtížnému zvládnutí ztráty kontroly nad svým životem a závislostí na druhých.

Potřeba možnost dávat lásku a být užitečný

„A kdybych rozdal všecko, co mám, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje.“ (1K 13,3)

Staří lidé potřebují vědět, že mohou stále přinášet druhým cit a lásku. Smékal vidí v lásce k druhým posílení lidské vzájemnosti, založené na konsensu, která je podmínkou pro přežití lidstva (Smékal 2005, s. 180). Zvěřina (1992) rozebírá vyjádření lidské lásky v Pavlových listech. Řecké slovo *charitas*, používáno často také v Lukášově evangeliu, obsahuje mnohé praktické činy lásky ve vztahu k druhým, například sbírku pro chudé v jeruzalémské obci (Zvěřina 1992, s. 14). Snad nejkrásnějším komplexním vyjádřením povahy této lásky je čtvrtý až sedmý verš Pavlovy známé „velepísně lásky“ (1K 13,1–13). Maslow (2014, s. 100) zmiňuje „hlad po lásce“, který na druhé straně znemožňuje nezištnou lásku dávat. Z klinické studie, na níž odkazuje, vyplývá, že pokud je potřeba lásku přijímat nasycena, mají lidé menší potřebu příjmu lásku dostávat a naopak ji dokážou více dávat, milují tedy více.

V jakékoli situaci lze najít prostor, ve kterém senior může, i když v omezené míře, svoji potřebu dávat lásku a být užitečný, naplnit. Mohou to být drobné úkony pomoci těm, kteří jsou na tom hůře, ale také podpora lidí v okolí, zájem o jejich starosti, projevy přátelství. Velká síla starého člověka je v modlitbě za druhé, v modlitbě účasti a sjednocení se modlitba stává láskou. (Guardini 1991, s. 81) Velkou posilou může být pro starého člověka možnost dávat skrze modlitbu lásku svým zemřelým; podle Lukášové (1997, s. 168) je jedním z tragických důsledků ztráty milovaného člověka právě nemožnost „ještě něco pro ně udělat“. Další možností v institucionalizovaném prostředí je možnost zapojení obyvatel do chodu zařízení, například formou drobné pomoci při organizaci místních aktivit.¹²⁵ Podle Křivohlavého (2006) je to právě „dávání se“¹²⁶, které často vede k nalezení nové životní energie a smyslu. Z tohoto titulu je také dobrovolnictví považováno za kvintesenci konceptu aktivního stárnutí (Repková 2012). Vědomí angažovanosti pro druhé, pocit zodpovědnosti za druhé či míra oběti za druhé, vyjádřené zejména péčí o zdravotně postižené či umírající, hraje pozitivní roli v životním bilancování. Zřeknutí se něčeho významného pro blaho další generace, vědomí utrpení pro druhé může dávat životu další smysl a být významným měřítkem životní bilance (Bierlein 1993, s. 12). Službu druhým jako jeden z úkolů stáří

¹²⁵ Příkladem dobré praxe může být domov pro seniory v Mauthausenu (Rakousko), kde je dobrovolné zapojení seniorů do života domova běžné. Drobná devadesátiletá aktivní paní tady pomáhá s přípravou bohoslužeb a doprovází sousedy, vozíčkáře, do kaple, jiná žena, která byla léta členkou pěveckého sboru, organizuje středěční „dámský klub“, kde se hojně zpívá (vlastní pozorování autorky během studijního pobytu v Linci).

¹²⁶ S potřebou být užitečný a dávat lásku pracuje také Koncept smyslové aktivizace podle Lore Wehner. Cílená aktivizace navozuje situace, kdy i dezorientovaný senior může zakoušet pocit užitečnosti a zakoušet něčí vděčnost (Vojtová 2014).

vyzdvihuje i Jan Pavel II. v Listu starým lidem (1999): „...je to údobí, které je třeba tvořivě využít k prohloubení duchovního života skrze intenzivnější modlitbu a skrze prokazování skutků lásky bratřím“.

Slovník biblické teologie uvádí heslo „*Láska jako pouto společenství*“ (Léon–Dufour, 1991 s. 197). Lidskou potřeba dávat lásku a být užitečný tak můžeme opsat jako touhu po společenství. Skrze nezištné a láskyplné dávání může starý člověk zprostředkovat ostatním svou víru, jako Ježíšovi učedníci: „...podle toho poznají všichni, že jste *mými učedníky, budete-li mít lásku jedni k druhým*“ (J 13,35). Pocit užitečnosti naplňovaný skrze pozitivní vztahy přispívá k pozitivnímu sebeobrazu seniora, k jeho důstojnosti i autonomii. Také potřeba dávat lásku a zakoušet pocit užitečnosti může mít – jako všechny ostatní potřeby – svou nezdravou podobu. Někteří lidé mají extrémně silnou touhu sloužit druhým, aby dostali lásku, která jim chybí z dětství a pokud se jim nedostane očekávané reakce, reagují velmi negativně. Potřeba sloužit druhým může být také snahou získání pozornosti a pocitu důležitosti (Koenig 1994, s. 43–45). Můžeme uvažovat, že za velmi silnou potřebou sloužit druhým se může skrývat jakési sebetrestání na základě nezpracované viny, nejistota, ale i pýcha.

Potřeba svobodně vyjádřit hněv a pochyby

„*Změnil ses mi v krutého protivníka, strojíš mi úklady svou mocnou rukou.*“ (Job 30,21)

S vědomím vlastní důstojnosti a autonomie a se schopností adaptovat se na vzrůstající závislost na druhých souvisí potřeba svobodně vyjadřovat své pocity, a to jak pozitivní, tak negativní. Tyto pocity pak potřebují být sdíleny, což platí zejména pro hněv či pochyby (Koenig 1997, s. 41). Hněv a agrese jsou obvyklým a přirozeným vyjádřením smutku nad ztrátou, pocitu ztracenosti či zmatenosti a jednou z cest adaptace na nepříznivou životní situaci, například nedobrovolné přestěhování do domova pro seniory.

Biblické vyjádření této potřeby najedeme například v knize Jób nebo Jeremiáš. Pro tradičně religiozní seniory může být velmi osvobozující vědomí, že mohou svobodně vyjádřit své pochybnosti a zlost a hněv nejen obecně, ale i vůči Bohu, že mohou svobodně pochybovat a tázat se po smyslu svého utrpení. Kopřiva (2013, s. 89–90) v tomto smyslu poukazuje na často svazující důsledky náboženské výchovy, která brání vyjádření negativních pocitů a vede k „uzavřené mysli“. Posilování vědomí vlastní víry a religiozní praxe může být podle něj také prostředkem k možnosti cítit se nadřazeně a distancovaně vůči zraňujícímu jednání okolí, nevyjádřit své skutečné pocity, a tak potlačit nejistotu, samotu, odmítnutí či ponížení. Oč by bylo lepší, konstatuje Kopřiva, kdyby byl člověk schopen cítit a vyjádřit skutečnost.

Moore (2009, s. 262) ukazuje rozdíl mezi pouhým ventilováním a vyjádřením zlosti. Ventilování málokdy umožňuje smysluplné zacházení s emocemi a má zraňující dopad, vyjádření zlosti se pojí s konkrétní situací nebo konkrétními podmínkami. Potlačená zlost se může projevit v násilí i proti sobě samotnému. Aby člověk mohl zacházet se specifickými vlastnostmi své zlosti, je třeba získat do ní vhléd. Moore uzavírá: „*Zlost je váš duch, který z vás tryská. Je to vaše přítomnost na zemi, která se domáhá sebe sama. Zlost můžete přehnat nebo vyjádřit špatným způsobem a být naštvaní kvůli spoustě jiných věcí. Ale je to pořád síla vašeho života, váš cenný daimon, který o sobě dává vědět*“ (tamtéž, s. 263). Možnost vyjádřit a sdílet své negativní emoce souvisí i s pocitem autonomie a důstojnosti: ještě někoho zajímám, někdo bere moje negativní pocity vážně. Autentická ostrá výměna názorů se starým člověkem tak může být v některých případech lepší než maska profesionální vlídnosti (ještě někoho zajímám natolik, aby se se mnou pohádal).

S potřebou vyjádřit svobodně negativní pocity a hněv pracují také některé koncepty péče o seniory, například validační terapie či smyslová aktivizace, které se zaměřují zejména na seniory postižené demencí. Tavel (2009, s. 165), který se sám validační terapii věnuje, s odkazem na autorku metody Naomi Feil (2002) charakterizuje cíl validační terapie jako zpomalení postupu onemocnění prostřednictvím empatického, neposuzujícího naslouchání, akceptujícího člověka v jeho realitě včetně vyjadřování jeho negativních pocitů, zloby či hněvu. Tento přístup vede k tomu, že přijaté a respektované pocity postupně ztrácejí svou ničivou sílu, navíc posiluje sebedůvěru a jistotu starého člověka. Pocit naplnění této duchovní potřeby tak pomáhá při řešení konfliktů z minulosti, zlepšit verbální i neverbální komunikaci mezi seniorem a jeho okolím, redukovat chemické či fyzické omezovací prostředky (medikace, omezení volného pohybu) a vede k celkovému zlepšení fyzického i psychického zdraví.

Potřeba transcendovat náročné životní situace

„*Skutečnost Boží dokonává skutečnost člověka.*“ (Zvěřina 1995, s. 21)

Určitá minulá či současná utrpení sice nelze změnit, ale lze změnit postoj k nim. Koenig (1997, s. 38) poukazuje na potřebu člověka povznést se nad aktuální těžkou životní situaci, kterou nemůže ovlivnit. Tato potřeba souvisí se schopností sebetranscendence i sebedistance, tedy hlubokého otevření se vyšší dimenzi (Lucasová 1997, s. 35, 36; Madre 2007, s. 58). Transcendentální pohled dalece přesahuje prvoplánové vidění situace tak, jak může být prezentováno okolím.

Madre (2007, s. 59) vidí několik způsobů otevření se transcendentnu. Za prvé je to možnost v láskyplném důvěrném rozhovoru pomoci staršímu člověku vyjádřit, jakou víru v sobě nese, jaká je jeho spiritualita. Zde je prostor k nápravě falešných obrazů

Boha či jiných projekcí, které zraněný člověk vytváří. Teprve skrze osvobození či alespoň částečnou korekci svazujících představ je člověk spíše schopen vidět přesah své aktuální těžké situace. Za druhé je to nabídnutí modlitby, pomoci projít zranění života v důvěrném, osobním rozhovoru s Bohem. Za třetí je to cvičení se v „přirozené kontemplaci“, tedy jakási vnitřní reflexe skrze cokoli vyššího, co konkrétního člověka oslovuje, ať je to pravda, krása, příroda, spojení s universem.

Zvláštní kapitolou otevření se transcendentnu je osobní zkušenost hlubokého náboženského prožitku, ve výjimečných případech vnímaného až jako zjevení, která přivádí člověka k novým souvislostem, otevírá nový prostor a nový pohled na svět a je vnímáno jako dar (Schillebeeckx 2008). Skrze tuto zkušenost podle Zvěřiny (1998, s. 20) dostává transcendentno jméno a konkrétní smysl, transcendence se stává očekáváním. Člověk Bohu odpovídá nejen poznáním, ale i uznáním, důvěrou a pocitem naplnění vlastního bytí právě skrze tuto zkušenost. Najednou zná původ, cestu a cíl. Cítí se novým způsobem zasažen, uchvácen (Guardini 2002, s. 178). Tato skutečnost však je nejen ubezpečením živého Boha a velkou pomocí pro vlastní duchovní život, ale také požadavkem, voláním člověka k Bohu. Pokud člověk žije bohatým vnitřním životem, tato novost ho může také zaskočit i znepokojit (tamtéž, s. 181).

V souvislosti s potřebou transcendovat náročné životní okamžiky připomeňme teologii kříže, která staršímu člověku v jeho bolesti pomáhá obtížnou situaci smysluplně zpracovat. Moore (2009, s. 48) vidí potenciál těžkého životního období, které s odkazem na Jana od kříže nazývá „temnou nocí“, v hledání jeho smyslu. Temná noc vyžaduje kapitulaci člověka do sebe sama, do jeho jedinečnosti, do Bohem dané skutečnosti. Může být cestou k nalezení požadavků vlastní existence či kosmické moudrosti, přechodovým rituálem s potenciálem změnit osobnost člověka i jeho přístup k životu. I ve starším věku může být hnací silou vlastní seberealizace (tamtéž, s. 42). Schopnosti či ochotě hledat pozitivní přesah náročné životní situace bezesporu pomáhá celkový životní postoj a založení konkrétního člověka. Člověk, který si je vědom, že prochází změnou, se s ní může lépe vyrovnat.

Transcendentální pohled na věc vyžaduje aktivně přestrukturovat situaci (připomeňme nutnost kognitivně-emoční přestavby jako podmínky úspěšné adaptace na stáří), uvědomit si, že to, co je porážkou, je zároveň také přežitím s novou šancí – byť v duchovní rovině (tamtéž, s. 131). Smékal (2004) nazývá optimismus „aktem víry“ (Smékal 2005, s. 123), Seligman (2003) v tomto smyslu vyzdvihuje schopnost člověka, vlastním úsilím svůj postoj k životu změnit, podpořenou kontinuální péčí vlastní o duchovní rozvoj. V tom smyslu Svatošová (2012, s. 37) poukazuje na souvislost schopnosti nadhledu a chápání vyššího smyslu a moudrého a smířeného stáří: „*Nehledat smysl ve věcech samých, ale být tak říkajíc nad věcí, je opravdové umění a velká moudrost. S ní se člověk nerodí, kní postupně během života dorůstá, anebo také*

nedorůstá, ale pak si s velkou pravděpodobností zadělává na nemalé problémy v jeho závěru“.

Potřeba akceptace a validace spirituálního chování, potřeba možnosti spirituálně se projevit

Ve stáří často roste význam religiózně-spirituálních projevů, jako je např. modlitba, meditace, čtení biblických textů nebo jiné literatury, které mohou staršímu člověku pomoci adekvátněji zacházet s fyzickým a psychickým omezením. S přibývajícím věkem a fyzickými omezeními může starší člověk, s ohledem na zdravotní omezení, opustit dosavadní religiózní praktiky, jako je návštěva bohoslužby nebo aktivity církevního společenství, a na významu nabývá individuální prožívání osobní religiozity případně spirituality.

Religiózní starší lidé si potřebují být jisti osobním kontaktem s Bohem, zakoušet Boha v denním životě. Potřebují najít tichý čas stranou od obvyklého shonu a chaosu, kde mohou nerušeně s Bohem promlouvat v intimním tichu. Tato potřeba se obvykle zesiluje se stupňující se fyzickou či psychickou bolestí. Být sám, v tichu a v soukromí může být pro seniory, žijící ve dvoulůžkovém pokoji rezidenčního zařízení, nedostižným luxusem. Na druhou stranu mnozí senioři potřebují s někým svou víru a úctu k Bohu sdílet (Mt 18,20). Religiózní senioři mohou pociťovat potřebu najít biblický odkaz k jejich vlastní životní situaci (Koenig 1994, s. 287).

Prožívání spirituality může být i u tradičně religiózních seniorů velmi individuální. Někteří s věkem opouštějí dosavadní formy spirituality respektive zbožnosti, neúčastní se mše svaté, případně hromadných bohoslužeb, nemodlí se viditelně, nečtou Bibli. Svou spiritualitu prožívají skrytě, přítomnost vyšší síly, z níž čerpají, cítí silně ve svém nitru. Jiní senioři se naopak čím dál více upínají k tradiční religiózní praxi, modlí se modlitby, které se modlili v dětství s rodiči a prarodiči, zpívají staré tradiční písně, doslova „navazují na zbožnost svého dětství“. Skrze tradiční rituály zakoušejí pocit domova a bezpečí, dětskou důvěru, přestože se tím automaticky nevracejí k dětskému způsobu uvažování (Grün 2009, s. 123). Říčan (2007, s. 202) dokládá, že starý člověk, který se v rámci své dlouhodobé náboženské praxe naučil meditovat či rozjímat, lépe snáší samotu, bývá psychicky vyrovnanější a pozitivněji laděný, což přispívá k jeho zdraví a celkové kvalitě života. Modlitby, meditace a další spirituální projevy redukují napětí a stres, celkově přinášejí do života více klidu a ulehčují prožití všedního dne (Fuchs 2000). Grün (2002, s. 7) vyzdvihuje terapeutickou sílu meditace o cestě vzkříšení Ježíše Krista, posilující v době, kdy je život ohrožen, kdy je poznamenán depresí a beznadějí, zklamáním a rezignací, tedy v situacích, které stáří provázejí častěji než jiné životní etapy. Tato meditace může staršímu člověku pomoci nalézt cestu zpět do „*života, který překonává smrt, který vstává z hrobu, rozbíjí vnitřní strnulost a uvádí*

do šířky svobody vzkříšení“. Meditovat lze nad veršem z Bible či nad nějakým pozitivním výrokiem, nemusí se přitom jednat jen o explicitně náboženská témata. (tamtéž, s. 175).

K rozjímání se neuchylují jen věřící lidé; rozjímání a životní bilancování patří ke stáří obecně. Někteří lidé nacházejí zálibu v sestavování rodinných alb, rodokmenů, sepisování pamětí apod. Nad nimi rozjímají o minulosti, hodnotí své životní postoje a činy, jejich oprávněnost či správnost, třídí své vzpomínky, a na některé události se tak mohou podívat novým pohledem. Důležitou funkci má i předávání vzpomínek, rodinných příhod a podobně dalším generacím – hodnota takového sdělování spočívá nejen v tom, že mnoho zajímavých událostí, tradic, životních praktik neupadne v zapomenutí, ale i v posílení vědomí důstojnosti a hodnoty seniora, jeho potřeby užitečnosti a smyslu života. Rozjímání a meditace mají svou nezastupitelnou funkci ve chvílích samoty, ve chvílích nespavosti či smutku. Zabraňují tomu, aby starého člověka ve chvílích, kdy není zaměstnán fyzickou či jinou aktivitou, přehnaně obtěžovaly pocity marnosti, nenaplněnosti, truchlivé až depresivní myšlenky. Přístup k meditaci či rozjímání je bezesporu individuální, vždy by měl být kladen důraz na pozitivní hodnoty a vděčnost za to, co se člověku od života (Boha) dostalo.

Potřeba vděčnosti

„Hospodine, chci ti mezi lidmi vzdávat chválu.“ (Ž 108,4)

Další podstatný klíč k psycho-spirituálnímu zdraví představuje vděčnost (Slezáčková 2012, Křivohlavý 2011b). Psychologie studuje vděčnost jako motivační faktor, který stimuluje prosociální jednání člověka a zásobuje ho energií. Na základě psychologických výzkumů se ukázalo, že projevy vděčnosti přinášejí do života pocit naplněnosti, smysluplnosti, hodnoty, pocit toho, že člověk miluje a že si ho někdo druhý váží (Křivohlavý 2004, s. 175).

Uvědomění si pozitivních aspektů napomáhá ke změně úhlu pohledu, k odkrytí dosud zbývajících možností a k emočnímu uvolnění. Vděčnost, která vede ke zveličení dobrých vzpomínek, ovlivňuje jejich intenzitu, asociace, které se k nim váží a přispívá ke smysluplnému hodnocení dosavadního života i pozitivního zpracování svého životního příběhu (Seligman 2003. s. 96). Vědomí, že nic, co člověk životě dostal a dostává, není samozřejmostí, vede k pozitivnějšímu náhledu na vlastní život, k uvědomění si vlastní hodnoty. Každý den může být v tomto kontextu vnímán jako dar a šance. Večerní meditace nad uplynulým dnem, děkovaná modlitba, hledání drobných životních radostí, pozitivně ovlivňují vědomí sebehodnoty i vnitřní naději, posilují nezdolnost člověka, důvěru ve „vyšší dobro“ a pozitivní náhled na vlastní život. Potřeba vděčnosti je často vyjádřena skrze prosté „Děkuji Bože“, a to i u nereligiózních seniorů.

V Bibli můžeme najít bohatý zdroj oslavných hymnů a písní (např. Ž33;100) velebících Boží vznešenost. Vděčnost nedevoční, konstatuje Guardini (1991, s. 95), znamená, že se člověk: „...nesklání před Bohem, protože je silný, ale protože Bůh je Pravdivý a Dobrý a Hodný klanění“. Modlitba chvál umožňuje staršímu člověku vyjádřit nejhlubší vděčnost a opravdovou radost. Podle Guardiniho se člověk skrze modlitbu chvál stává čistým a velkým, protože jeho síla není jen v tom, jak je silný on sám, ale jak dalece dovede vzdát čest, a díky tomu, kdo je nade vším. Chválit Boha podle něj znamená přímo se dotýkat zdroje života, chvála propůjčuje duchu šíři a krásu: „*Jistě máme prosit a přednášet Bohu záležitosti svého ohroženého žití, snad bychom však byli lépe posílněni, kdybychom odhlédli od sebe a hleděli více na Něho*“ (tamtéž, s. 97).

Pesch (2013, s. 23) vidí ve vděčnosti Bohu akceptaci prvního přikázání. Plnit první přikázání podle něj znamená žít s vědomím, že život je navzdory všem těžkostem něco velmi dobrého, a to i tehdy, když se člověk subjektivně dobře nemá. Je to vědomí toho, že Bůh dává veškeré všednodennosti smysl, přestože člověk vnímá momentálně šed' a obtíže, že Bůh je tím světlem, které osvětluje jakoukoli situaci včetně smrti. Plnit první přikázání tak znamená pozitivní postoj k životu, „*hledat v lidech i věcech zásadně ty lepší stránky*“, důvěřovat Bohu a všimnout si jeho nespočetných darů, být za ně vděčný. Pozitivní aspekt vděčnosti se samozřejmě neomezuje pouze na religiозní projevy¹²⁷.

Nedostatečné uvědomění si pozitivních aspektů života a příliš velký důraz na negativa podlamují vyrovnanost a spokojenost. Seligman považuje vděčnost a odpuštění za dva způsoby, jak negativní pocity vztažené k minulosti převést do roviny uspokojení a spokojenosti. Na druhou stranu, příliš okázale až devótně projevovaný vděk může signalizovat vnitřní zranění až spirituální bolest (Svatošová 2012). Schopnost projevovat vděčnost patří k duchovní zralosti člověka: „*S vděčností se lidé nerodí, ta se získává v průběhu života.*“ (Křivohlavý 2004, s. 176). Duchovní doprovázení může staršímu člověku pomoci odhalit podstatu vděčnosti, tedy neděkovat jen za „splněná přání“, ale děkovat za vše, co je člověku dopřáno.

Potřeba odpustit a odpuštění zažít

„...a odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům“ (Mt 6,9–15).

Čím víc se člověk blíží ke smrti, tím důležitější je pro něj „dát věci do pořádku“, tedy odpustit žijícím i nežijícím lidem z minulosti, sobě samému, členům rodiny, přátelům (Křivohlavý 2006). Skrze odpuštění získává možnost svoji minulost konstruktivně sladit se svým současným životem. Skrze skutečné odpuštění může dosáhnout uvolnění,

¹²⁷ Seligman (2003, s. 96) zmiňuje experiment dokládající sílu vděčnosti: po dva týdny vybraní jedinci vedli diáře a psali do nich buď o událostech, za které byli vděční, nebo obecně o tom, co se jim přihodilo. U skupiny, která psala o vděku, se markantně zvýšila radost, štěstí a životní spokojenost.

smíření a pokoje, možná podobného tomu, jež Ježíš slibuje svým následovníkům, a zvláštního druhu míru, který je jiný než světský.

Nevyjasněné křivdy a spory mohou vést k negativnímu sebeobrazu a naopak podporují pocit marnosti a životního selhání. Podle Koeniga (1997, s. 46) vede nenaplněná potřeba odpustit či neschopnost odpustit často k zášti a hořkosti, a tím působí destruktivně na psychické zdraví člověka. Starší člověk, zvláště pokud je pohybově omezený, má více času přemítat nad svým životem, zabývat se sám sebou a v případě hluboké zášti vůči někomu tak svou negativní emoci neustále posilovat – tedy ne „odpustit sedmkrát, ale sedmdesát sedmkrát“, jak odpovídá Ježíš Petrovi (Mt18,21–22). Neschopnost odpustit naopak vede k destrukci vztahů v rodině i okolí seniora. Hořkost a zášť, pokud v pocitech člověka převažují, poškozují také fyzické zdraví a mohou být příčinou vysokého tlaku, mozkové mrtvice či infarktu.

Odpustit a odpuštění přijmout je náročný životní úkol, a to zejména ve vztahu k lidem, kteří už nežijí i k sobě samému. (Grün 2009, Opatrný 2003). Podle Mülera (2009, s. 120) ti, kteří se nesmířili s příbuznými a přáteli za jejich života, pociťují daleko silněji smutek po jejich smrti. Přetrvávající pocity viny a nevyjasněné spory pak výrazně ztěžují proces odpoutávání, jeden z významných duchovních úkolů stáří. Schopnost odpustit je z velké míry spjatá s pozitivním životním konceptem (Seligman 2003). Modlitby za zemřelé, modlitby za odpuštění a schopnost odpustit jsou účinnou cestou k nalezení pokoje živých. Müller (2008) poukazuje na nezrušitelnost duchovního spojení se zemřelými a naději ve znovu shledání.

Neméně obtížné je pro starého člověka odpustit sám sobě. Pro toho, který již nemá možnost napravit skutečné či domnělé křivdy, jichž se dopustil vůči druhým, může být právě nenaplněná potřeba odpustit sám sobě zdrojem psychických či fyzických obtíží. Odpuštění sobě předchází pocit viny doprovázený lítostí. Bylo by chybou lidí v okolí seniora snažit se tento pocit viny prvoplánově zahlazovat či bagatelizovat, takový přístup by mohl vést ke ztrátě důvěry staršího člověka a k přesvědčení, že není ve svém trápení respektován. V 1. Listu Janově čteme: *„V tom poznáme, že jsme z pravdy a tak před ním upokojíme své srdce, ať nás srdce obviňuje z čehokoli; neboť Bůh je větší než naše srdce a zná všechno.“* (1J 3,19–20) K tomuto verši Guaridini (2002, s. 43) poznamenává: *„Neříká se tu: Jednal jsi správně. Ani: Vždyť jsi to dobře myslel! Ani: Vzchop se! – nebo cokoliv jiného. Ne: ‚Bůh je větší, než tvé srdce (...).‘ Ponech každé věci její vlastní tíhu. Pak k ní přistoupím já“.*

Pocit viny může být na jedné straně pozitivní silnou emocí, když zdržuje člověka od dalšího jednání, kterým by mohl ublížit sobě nebo druhým a slouží tedy ke korekci chování, k péči o dobré vztahy a vede člověka k tomu, aby požádal o odpuštění a snažil se situaci napravit (Müller 2009, s. 56). Naopak nezdravá, svazující vina bere člověku životní radost a energii. Utrpení postižených lidí spočívá právě v neschopnosti

si odpustit a setrvávání v tomto stavu může být jakýmsi záměrným sebetrestáním (Koenig 1997, s. 44); tento stav je nezbytné řešit v pastorální a terapeutické duchovní péči. Jak uvádí Müller (2008, s. 58), tento typ viny je často důsledkem puritánské či autoritativní výchovy, která vede k trestání sebe sama a „*k pocitu subjektivní bezcennosti v případě skutečných nebo domnělých přestoupení pravidel*“.

Analogie propojených nádob odpuštění dát a zároveň získat je vyjádřena v křesťanské modlitbě Otče náš (Mt6,9–15) větou „*Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům*“. Häring (1996) považuje tuto modlitbu za mimořádné léčivou. S pohledem na kříž a vědomím „*otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí*“ (Mt 6,12) se stává odpuštění a osvobození od hněvu a trpkosti jednodušším a přirozenějším. S částí modlitby vyzývající k odpuštění úzce souvisí prosba o vnitřní sílu vzdorovat pokušení k závisti, nenávisti a pomstychtivosti, o zdraví, usmiřující lásku a vnitřní pokoj: „*...a neuved' nás v pokušení,*“ (Mt 6,13). Duchovní doprovázení může starému člověku pomoci získat pozitivní přístup k problematice odpuštění a být schopen se otevřít Boží milosti. Ten, kdo opouští, není ten, kdo ztrácí (hrdost, pozici, sebeúctu), ale naopak ten, kdo získává, a to i v situaci, kdy odpouští někomu, kdo o odpuštění neprosil, neprojevil žádnou lítost a možná odpuštěním pohrdal. Křivohlavý (2004, s. 112) shrnuje přínos odpuštění pro toho, kdo odpouští: odpuštění oprošťuje od minulých zranění, likviduje zlobu a vztek, přináší více klidu, pokoje a štěstí, úlevu od potřeby hledat a trestat viníky, může zlepšit zdravotní stav a zlepšit imunitní systém, ulevuje od těžkých myšlenek, studu a výčitek. Odpuštění uvádí člověka do duchovního plnějšiho života.

Potřeba přípravy na umírání a smrt

„*I když půjdu roklí šeré smrti, nebudu se bát ničeho zlého.*“ (Ž 23,4)

Příprava na umírání a smrt představuje nejvíce tabuizovanou duchovní potřebu starých lidí. Jen zřídka je přímo verbalizovaná. Nepřímými projevy mohou být otázky po smyslu života, budoucnosti a naději, posmrtném životě, snaha dojít odpuštění atd. Napomoci zde může podpora pozitivní představy starých lidí o tom, co bude, až zemřou.¹²⁸

Křivohlavý (2011) s odkazem na Bouchala (1993) uvádí některé projevy přípravy na smrt, které mohou zažívat starší lidé: může to být jednak smíření se a vyrovnané přijetí minulého, ale může to být také pasivní rezignace (netečnost a nezájem, únik do vzpomínek a nostalgie, do fantazie a úvah o nesmrtelnosti, pozitivní kompenzace, tedy snaha dokončit své „životní dílo“, nebo naopak negativní kompenzace – tedy

¹²⁸ Srov. Svatošová (2012, 2011), Přidalová (1998).

požívačný způsob života (Bouchal in Křivohlavý 2011, s. 155). Formou vyjádření potřeby přípravy na umírání a smrt může být také jasně deklarovaná akceptace stárnutí a smrtelnosti a na druhou stranu vyjádřená úzkost ze smrti. Míra úzkosti je ovlivněná mnoha faktory. Křivohlavý (2002, s. 158) mezi ně řadí formy víry – vnější či vnitřní (intristickou), příklon k pozitivním či negativním momentům víry (důraz na odpuštění nebo na vinu, důraz na milost či zatracení atd.). Bahounek (1997, s. 22) doplňuje přehnanou ctižádostivost a ješitnost, kterou projevují obecně spíše lidé orientovaní na vnější prostředí než na své nitro a svůj duchovní život. Při přípravě na umírání a smrt podle něj nehraje žádnou roli inteligence ani vzdělání. Dobře připraveni jsou takoví jedinci, kteří dlouhodobě přemýšleli o smyslu života a nejdůležitějších životních hodnotách. Grün (2009, s. 31) považuje za jeden z projevů potřeby připravit se na smrt touhu předat druhým vše, co utvářelo jejich život. Významným úkolem stáří je proto přijmout své umírání jako formu sjednocení se se všemi lidmi a zároveň předat svého ducha těm, koho na zemi opouštím. Velkou bolestí starého člověka je poznání, že nemá komu předávat. Touha po vlastním přesahu, pro ujištění, že můj život nebyl zbytečný, může být aspoň částečně naplněna skrze rozhovory a naslouchání s kýmkoli, kdo projeví zájem, kdo má čas poslouchat; úloha dobrovolníků v práci se seniory je v tomto smyslu nezastupitelná.

Můžeme shrnout, že spirituální potřeby úzce souvisí se stěžejními vývojovými úkoly stáří: na jedné straně zásadní úkoly stáří tak, jak byly popsány v kapitole 1.3.3 této práce, stimulují spirituální potřeby, na straně druhé naplnění těchto potřeb umožňuje úspěšně tyto úkoly a výzvy zvládat. Naplnění v oblasti spirituálních potřeb tak souvisí s oblastí duchovního rozvoje, s identitou (zejména potřeba důstojnosti, kontinuity životního příběhu a lásky) a integritou. Skrze všechny jmenované potřeby se starší člověk různou měrou vztahuje k něčemu, co jej přesahuje, ať už je to Bůh, či vyšší síla nereligiózního obsahu, hodnoty. Stejně jako spirituální rozměr osobnosti tvoří neoddělitelnou jednotu s její fyzickou, psychickou a sociální složkou, také spirituální potřeby jsou provázány s dalšími potřebami – vzájemně se prolínají, podmiňují a ovlivňují. Identifikace konkrétních spirituálních potřeb a jejich intenzita je nemožná bez znalosti osobní historie a spirituálního ukotvení daného seniora. Klíčem k porozumění je jako v případě dalších potřeb osobní rozhovor respektující důstojnost staršího člověka, založený na lásce k bližnímu a upřímné snaze přiblížit se k němu a věnovat mu dostatečný prostor pro vyjádření. Duchovní rozhovor, často opakovaný, je nejspolehlivějším nástrojem porozumění zraněním a těžkostem v oblasti osobní spirituality a také cestou k rozpoznání obtíží, jež jsou seniorem verbalizovány jako religiózní či spirituální, ale ve skutečnosti pramení z duševní či fyzické nemoci.

3.7 Negativní jevy spojené s náboženskou spiritualitou

Stáří může být moudré, smířlivé a rozvážené díky nabytým životním zkušenostem, ale také může být podezřívavé a nesnášenlivé, zatížené spirituální bolestí, negativním životním nastavením, rezignací, depresí či psychickým onemocněním. Tyto okolnosti se bezesporu promítají také do způsobu prožívání osobní spirituality.

3.7.1 „Nezdravá“ víra

V prožívání osobní spirituality se odráží celá osobnost konkrétního člověka, jeho životní postoj, temperament, osobní historie a vzorce. Zvýraznění negativních složek osobnosti, ke kterému ve stáří často dochází, se může projevit i ve způsobu prožívání víry, popřípadě v prezentování víry navenek (Vágnerová 2007, Říčan 2002, Koenig 1994). Psychické obtíže mohou být jakýmsi ventilem nezdravých náboženských postojů, skrze které je religiozita prožívána (Kašparů 2002, s. 13; Hefti 2009, s. 248). Náboženská či osobní spiritualita tak může podporovat život, ukazovat jeho smysl, nebo může být přítěží, či dokonce jakousi „otravou Bohem“¹²⁹. Podmínkou smysluplného duchovního doprovázení staršího člověka je proto rozpoznat, zda jádro verbálně (či neverbálně) vyjádřených obtíží tkví v problémech duchovního či spíše psychického charakteru, a zda by tedy intervence měla být vedena duchovním či psychoterapeutickým případně psychiatrickým směrem.

Nezdravé prožívání víry ve vyšším věku se často pojí s výskytem určitého typu neurózy (Koenig 2009, Sudbrack 2002, Kašparů 2002). Nezdravě mohou prožívat svou víru také extrémně závislí jedinci, kteří ve strachu z vlastní odpovědnosti vyhledávají závislé vztahy, zbavující se vlastní zodpovědnosti za rozhodování, anebo ti, kteří nejsou schopni navázat mezilidské vztahy a vztah k Bohu tak supluje veškeré jejich sociální kontakty; v extrémním případě tento způsob prožívání víry uvede člověka do naprosté sociální izolace (Koenig 2009, s. 138). Vzhledem k sociálním vazbám realizovaným skrze religiozní společenství může být zdrojem závažných psychických obtíží (nejen) staršího člověka také zásadní konflikt či rozkol v rámci religiozního společenství, jež vede k pocitu zavrženosti či vyobcovanosti.

Nezdravé prožívání a praktikování náboženské víry může souviset s životním postojem bazální nedůvěry, promítané do negativního obrazu Boha – soudce či tyрана (tomuto tématu se podrobně věnuje následující kapitola Frielingsdorfa (2010, s. 125). Obava z tohoto trestajícího, přísného a despotického „vládce“ může vést k touze jej „uplatit“ cestou sebedestruktivního chování a jednání, jež je navenek prezentováno jako

¹²⁹ Termín odkazující k titulu stejnojmenné publikace Tilmana Mosera (1980) – Gottesvergiftung.

pokora a bohulibé zapírání. Mezi tyto projevy patří nejen různé formy závislosti, ale i přehnaný duchovní aktivismus, fundamentalismus. Postoj takto postižených věřících vyjadřuje Frielingsdorf slovy: „*Setrvávej ve svých úzkostech a depresích, vydrž je, neptej se po příčinách. Před Boží stolicí se ti započítají jako již odpykaný trest*“. Baumgarten (1996, s. 155) zmiňuje přímo takzvané ekleziogenní neurózy, jež jsou důsledkem nevhodné rané religiózní socializace či přísné a nelaskavé náboženské výchovy, často spojené s dodatečným potlačováním sexuality, agresivity a autonomie. Terapeutická pomoc při tomto typu obtíží spočívá podle Baumgartena v „*osvobození od diktátu nemilosrdného super ega*“ a od „*panovačného svědomí*“. Postiženému člověku je třeba vrátit důvěru v Boží dobrotu a radostnou zvěst, kterou Evangelium přináší, na rozdíl od jeho dosavadní zvnitřnělé „*pseudonáboženské výhružné zvěsti*“. Teprve tehdy může člověk duchovně zrát a rozvíjet mravnost danou zdravou vírou. U výrazných ekleziogenních neuróz doporučuje Baumgarten psychoterapeutickou intervenci.

Velmi specifický dopad na prožívání religiozity a religiózní praxe mají patologické rysy osobnosti a duševní onemocnění. Senioři postižení demencí, poruchami s bludy, nebo pozdním nástupem psychózy, mohou zažívat muka bizarních náboženských představ. Patologické změny v mozku mohou vést k projekci nenávistných a agresivních impulsů do druhých nebo zažívat pocit viny za imaginární, odsouzeníhodné činy své či jiných lidí. (Koenig 1994, s. 270). Neurotičtí či patologičtí jedinci mohou hledat v náboženství prostor k vyjádření svých strachů a bolesti, úlevu nebo naopak vyzdvižení své bolesti¹³⁰; v tomto smyslu Sudbrack (2002, s. 78) považuje zálibu v satanologii a okultních praktikách či obavy z démonů za extrémní psychicko-neurotické jevy související s náboženstvím, jejichž příčinou je podle něj příliš zjednodušený přístup k Božímu soudu, k nebi a peklu. K méně výrazným důsledkům nesprávně uchopené religiozity patří již zmíněný stav „uzavřené mysli“. Lidé s takto zjednodušeným vnímáním svou víru nijak nerozvíjejí, nehledají, netrápí se a ani se nestarají o názory jiných, protože okolí nepotřebují rozumět, pouze je hodnotí (Kopřiva 2013, s. 88–89).

Baumgarten (1996, s.154–155) shrnuje kritéria zdravé a nezdravé víry: zatímco zdravá víra přispívá k rozvoji osobnosti, podporuje harmonické vztahy s druhými lidmi, vyznačuje se otevřeností pro životní skutečnosti, nevzbuzuje strach, uschopňuje k pluralitní toleranci, udržuje si postoj hledání, má individuálně rozdílnou míru tvůrčí síly, dává prostor pro humor a pro slavení, na nezdravou podobu religiozity naopak ukazuje zarputilý zápas o bezhříšnou svatost, nenávist proti jinak smýšlejícím, přehnaný strach z Božího soudu, trestu a konce světa, bludné náboženské myšlenky, duchovní

¹³⁰K tématu se vyjadřuje také Koenig (1994, s. 138).

nátlak, náboženské výklady budoucnosti (výpočty konce světa), náboženské blouznění, přemrštěný strach z prohřešení se, náboženská touha po moci a uplatnění, umrtvování těla přehnanou askezí, útěk před světem, neschopnost lásky, popírání života, okultní praktiky a další. Hefti (2009, s. 248) v tomto případě označuje religiozitu či spiritualitu za „příťaž“ či „břemeno“. Do této kategorie řadí neustálé očekávání Božího trestu, záměrné zkoušení Boží síly, zaměřování se na Boží odsouzení a zavržení a vlastní neospravedlnitelnou hříšnost. Nezdravá či přímo patologická víra, uzavírá Hefti, je zdrojem spíše napětí než smyslu a pocitu životní soudržnosti, spíše zdrojem konfliktů a vnitřních bojů než vědomí Boží podpory a spolupráce.

K nezdravému religióznímu prožívání může vést také konkrétní náboženství, jež je z principu nezdravé. Koenig (1994, s. 269) jako nezdravé definuje náboženství, jež povzbuzuje a nabádá k závislosti na jednom osamělém vůdci, nedovoluje interpsychický a interpersonální růst, náboženství, které pozdvihuje jednu skupinu lidí nad ostatní a vyloučení „nesprávných“ ze svého středu, které vede k bezmyšlenkovitému dodržování předpisů, motivovaných narcistickými cíli vůdců. Stručně řečeno, nezdravým náboženstvím je každé, které nepečuje o komplexní potřeby člověka, neposiluje ho v rozvoji či má přímo negativní dopad na zdraví svých členů. Jak ale Koenig uvádí (tamtéž s. 70), v případě starších lidí, vykazujících závažné obtíže spojené s religiozitou, se většinou nejedná o nezdravé náboženství, ale o „zdravé náboženství praktikované nezdravě“.

Spolu s Hatokovou (2006, s. 107) můžeme shrnout: pokud jednotlivé projevy víry slouží k zdravému rozvoji, zocelení, rozšíření svobody, pokoje a radosti a jsou pro staršího člověka přínosem a oporou ve zvládnání jeho současného života, lze víru chápat jako zdravou. Pokud ale starší člověk lpí pouze na některých vybraných náboženských prvcích, které limitují jeho život, případně volí takové religiózní praktiky, které vedou k jeho osobnostnímu rozkladu či natolik silným pochybnostem, že je nemůže lidsky unést, je na místě konzultace s odborníkem. V případě starších lidí mohou projevy nezdravé víry, ale i psycho-spirituální krize či zkušenost mystického zážitku zapříčinit mylnou diagnózu a následně nevhodnou medikaci. Na druhou stranu, upozorňuje Hefti (2009, s. 248), příčiny patologické religiozity obvykle nemají primárně duchovní charakter a vyžadují psychiatrickou léčbu. V oblasti institucionální péče o seniory je to zejména obtížnost identifikace příčin obtíží v psycho-spirituální oblasti, jež odkazuje k potřebě zapojení pastoračního pracovníka do interdisciplinárního týmu spolu s dalšími členy personálu daného zařízení.

3.7.2 Pokřivený obraz Boha

Vzhledem k jádru křesťanské víry založené na osobním vztahu s Bohem a zakoušení jeho přítomnosti v každodenním životě, hraje zásadní úlohu v prožívání této víry obraz Boha – ať pozitivní či negativní. Raná náboženská socializace do určité míry celoživotně limituje prožívání náboženské víry ve smyslu vztahu k Bohu. Osobní obraz Boha spoluvytváří dětská touha po pozornosti, náklonnosti a lásce. Kořeny problematického obrazu Boha staršího člověka mohou sahát až k ranému stadiu vývoje. Pokud starý člověk není z kojeneckého věku vybaven základní důvěrou, tedy pocitem, že svět je v zásadě dobré místo k životu, těžko pak může zakoušet úlevný pocit bezvýhradné důvěry v Boží prozřetelnost a lásku. Neúspěšně vyřešené konflikty vývojových stadií se promítají i do schopnosti vnímat Boha jako neohrožujícího transcendentálního partnera a průvodce.

Jak uvádí Frielingsdorf (2010, s. 26), negativní životní postoje, mající většinou kořen v destruktivních poselstvích a signálech z rodičovské strany, vedou k vytváření specifických životních „strategií přežití“ promítnutých mimo jiné i do představy Boha. Přes další vývoj jedince jsou to podle Frielingsdorfa (tamtéž, s. 19) právě tyto fundamentální vzorce, které se jeví „základními vzorci cítění, myšlení a jednání, které jsou životu blízké nebo vzdálené, život negující nebo rozvíjející“. Nevědomé falešné obrazy Boha, vznikající v prvních letech života, tak negativně ovlivňují osobní život i v dospělém a zralém věku a přes určitý pozitivní posun se v nezměněné podobě vracejí pod vlivem krize či náročných životních okamžiků. Bolest touhy po Bohu v zajetí falešného obrazu o něm vyznává již Svatý Augustin (1992, s. 100): „(...) *když jsem na Tebe myslel, nezdál ses mně býti bezpečnou skutečností. Nebyl jsi to Ty; mým Bohem byla prázdná smyšlenka a blud. A kdykoliv jsem se snažil složit tam k odpočinku duši svou, ztrácela se zcela v prázdnotě (...)*“.

Pozitivní obraz Boha, ochránce a utěšitele pomáhá starším lidem zvládat obtíže se stářím spojené a může být projevem zralé, zdravé víry a kompenzovat projevy, jež nedostali nebo nedostávají od svých blízkých – bezpečí, lásku, ochranu či jistotu. Na druhou stranu, v extrémních případech může stavba nereálných „nebeských zámeků“ (s laskavým Bohem na způsob pohádkové bytosti) přivést člověka i v pokročilém věku k dualistickému pohledu na svět, k útěku z reálného světa do světa iluzí. Zůstává-li touha po útěse směřována k „představě o Bohu“ neoslyšena, na povrch pak může vystoupit skrytý obraz ohrožující; obraz Boha soudce či tyрана, jenž je zodpovědný za krize, ztráty a těžkosti a jemuž není radno odporovat či vzdorovat, tím méně se s ním přít (Frielingsdorf 2010, s. 114). Obraz Boha – soudce, nahánějícího strach a trestajícího, stejně jako obraz Boha jako permanentního Boha z nouze může výrazně blokovat schopnost staršího člověka přirozeně vyjádřit negativní pocity a případnou agresi vůči Bohu ventilovat (Koenig 1994, s. 52).

Negativní obrazy Boha soudce, svévolného tyрана či despoty, vyžadujícího sebetrestání, sebeustrukci a sebeumrtvování, mohou člověka celoživotně svazovat (Frielingsdorf 2010, s. 115). Jak upozorňuje Sudbrack (2002, s. 71), morální laťka lidí, upřednostňující obraz Boha jako svévolného, krutého soudce, je často velmi vysoká; na svá ramena si nakládají kříže perfekcionalismu a jejich ideál se stává zdrojem pocitů viny a následného „sebetrestání“¹³¹. V závěru života pak věřící s takto deformovanou náboženskou představou těžko uvěří v možnost odpuštění svých vin, protože během života podleli představě, že všechny své hříchy musí zaplatit – i ve stáří jako by zůstávali v pozici dítěte, vyčkávajícího trest mocných rodičů, jejichž konání nemůže ovlivnit¹³².

Můžeme shrnout, že vzhledem k častému ulpívání na dětském způsobu víry i ve vysokém věku a tomu odpovídající tendenci k černo-bílému vnímání některých seniorů, je otázka nápravy a uzdravení v oblasti falešných představ o Bohu bezesporu jedním ze stěžejních témat pastorační péče seniorů. Překonat následky nevhodné religiόzní socializace lze cestou nového vědomého zpracování negativního pojetí, doplněné odpovídajícími pozitivními obrazy Boha osobního, milujícího, doprovázejícího člověka v životě a smrti, až k věčné společnosti s ním (Frielingsdorf 2010, s. 169). Guardini (2002, s. 71) nabízí pozitivní obraz Boha utěšitele, jenž může být blízký právě staršímu člověku.

Závěr

V této kapitole jsem se zabývala spirituální dimenzí stáří. Vymezila jsem základní pojmy spirituality a religiozity a jejich vzájemný vztah a zaměřila jsem se na prožívání spirituality v rámci křesťanské víry. Abych argumentačně podpořila aktuálnost odborného zájmu o problematiku spirituality ve stáří, uvedla jsem přehled některých současných zahraničních a tuzemských studií, jež se zabývají vztahem spirituality/religiozity k některým komponentám kvality života. Popsala jsem některé modely psycho-spirituálního zrání, které ukazují výrazný potenciál vyššího věku na cestě k vnitřní harmonii a vlastnímu přesahu. Charakterizovala jsem dva odlišné přístupy k religiόzně-spirituálnímu vývoji starších lidí: za prvé jako na lineární směr od nižšího stupně víry k vyššímu a za druhé jako na doživotní vývoj probíhající v interakci s životní historií a sociálním prostředím. Věnovala jsem se tématu duchovních potřeb ve stáří, otázkou jejich identifikace a provázanosti s dalšími

¹³¹ Podobně Frielingsdorf 2010, s. 125.

¹³² Sudbrack (2002) odvozuje, že neúprosná a mylně chápaná monoteistická personalita Boha, která nebere v úvahu, že božský Duch je bez hranic, a zúžený „černo-bílý“ pohled má bezpochyby spoluvinu na křesťanských excesech v dějinách.

potřebami. V závěru kapitoly jsem se zaměřila na vybrané příčiny problematického prožívání osobní spirituality a projevům tohoto prožívání v životě staršího člověka.

Schopnost transcendence je zařazována mezi antropologické konstanty: teprve skrze smysl, hledání a poznávání sebe sama a svého životního určení, člověk naplňuje své lidství. Etymologie slova spiritualita odkazuje na latinské *spirare* (dýchat) a *spiritus* (dech či duch). Oba výrazy, dech i duch, charakterizuje pohyb a neuchopitelnost. Ona „neuchopitelnost“ se odráží také v obtížnosti „uchopit“ spiritualitu jednotnou definicí. Přes rozdíly v pohledu na jednotlivé aspekty spirituality se autoři, na které jsem v této práci odkazovala, shodují v pojetí spirituality jako hluboké zkušenosti přesahu vlastního „tady a teď“, zakoušení a vztahování se k tomu, co je pro člověka posvátné, co mu dodává životodárnou sílu a vede ho k celistvosti.

Spiritualita je nahlížena jako dynamický proces, individuální, niterný a neohraničený a jako vztah k posvátnu skrze jeho zakoušení – ať už je tím posvátným vyšší bytost, sounáležitost s okolním světem, s lidmi, s přírodou, s univerzem. Spiritualitu charakterizuje hledání odpovědí na základní existenciální otázky, zahrnuje hodnoty a postoje a dává životu daného člověka smysluplný rámeček. Zakoušení posvátna přichází skrze výjimečné životní okamžiky, ale v určitém smyslu skrze každodennost ve chvílích vděčnosti, naplnění, radosti ze života, skrze vztahy k druhým lidem, pocit vnitřní i vnější harmonie. Spiritualita tak dává svému nositeli smysluplný životní koncept, podporovaný životodárnou silou ať už religiózního, nebo nereligiózního charakteru.

Spiritualita a religiozita nejsou totožné a libovolně zaměnitelné pojmy. Lze je chápat jako vzájemně provázané multidimenzionální konstrukty: spiritualitu jako hledání a zakoušení posvátna a religiozitu jako konkrétní rámeček tohoto hledání spojený s konkrétním náboženstvím a prožívanou často v interakci s dalšími lidmi téhož zaměření. Spiritualita může být chápána jako širší konstrukt než religiozita (v tom smyslu mnozí lidé charakterizují sami sebe jako spirituální, ale ne religiózní), nebo naopak jako komponenta religiozity, její „srdce“ a základ funkčního religiózního života, zvnitřnělá víra charakterizovaná osobním zakoušením Boha. Také religiozitu mnozí autoři chápou jako antropologickou konstantu ve smyslu touhy člověka po znovu spojení s něčím vyšším, s Bohem, což vyjadřuje původ tohoto pojmu v latinském výrazu *religare* – znovu spojit.

Naprostá většina českých seniorů nad sedmdesát let prošla ranou religiózní socializací v některé tradiční křesťanské církvi a jejich život nějakým způsobem formuje křesťanská spiritualita. Křesťanskou religiozitu můžeme chápat jako celek zahrnující náboženské představy, jež mají společné jádro, ale mohou se lišit v závislosti na denominaci, osobnost a osobní historii daného člověka, dále soubor hodnot, jež odrážejí charakter Ježíše Nazaretského a zdůrazňují lásku k Bohu skrze lásku k lidem,

a zejména způsob života, v němž by se měly tyto představy a hodnoty odrážet. Podstata křesťanské spirituality spočívá v bezvýhradném přijetí vlastního života v jeho celistvosti včetně jeho temných stránek, v oprávněné naději na vzkříšení, dané evangeliem, ve víře a důvěře v milujícího Boha a zároveň v lásce k Bohu a k bližním. Křesťanská spiritualita zahrnuje všechny složky života a je charakterizována kreativním vztahem s Bohem, organičností, svobodou, nenásilností. Křesťanská spiritualita je založena na neustáleném růstu a autenticitě duchovního života, jež vede k souladu se vším stvořeným. Zraněná víra či víra ovlivněná falešnými či zkreslenými náboženskými představami značně omezuje potenciál duchovního růstu, ale hlavně „duchovní sklizně“ na vrcholu života. Zralá víra je pro svého nositele nejvyšší hodnotou, poskytuje mu pocit bezpečí a zakotvenosti, naplnění, a pozitivně ovlivňuje jeho sociální vztahy a obecně kvalitu života.

Období stáří a stárnutí přináší člověku výzvy a úkoly ležící zejména v duchovní oblasti. Osobní spiritualita jako smysluplný životní model prostupuje celým jeho bytím, rozvíjí se v interakci s dalšími složkami jeho osobnosti a výrazně ovlivňuje kvalitu života staršího člověka. Stejně jako fyzická a psychická složka osobnosti člověka, i duchovní prochází doživotním vývojem. Během života je člověk postavený před závažná dilemata a konflikty, jejichž úspěšné vyřešení podmiňuje růst k plné realizaci a celistvosti jeho osobnosti, definované různými autory jako individuace (Jung), sebeaktualizace (Maslow) či integrita (Erikson). Osobnostní růst charakterizuje hledání, nalézání a revize smyslu vlastního života (Frankl). Religiózně-spirituální vývoj může být nahlížen jako lineární směr postupného prohlubování víry kopírující biologické stárnutí (tedy: čím starší, tím duchovněji), nebo jako doživotní vývoj probíhající v interakci s životní historií a sociálním prostředím daného člověka, ve kterém náročné životní okamžiky a fatální setkání působí jako spouštěče změn spirituality případně religiozity a mohou vést k regresi i ve vysokém věku.

Přínosem prvního modelu, který je označován jako „stupňovitý“ je bezesporu akcent na duchovní potenciál stáří a gerotranscendenci a v době důrazu aktivitu až „hyperaktivitu“ seniorů vrací legitimitu zdánlivé pasivitě, kontemplaci a ztišení nezbytné pro úspěšné zvládnutí vývojových úkolů stáří, na druhou stranu nereflektuje dostatečně životní realitu a okolnosti, které se na utváření osobní spirituality případně religiozity podílejí. Druhý model („life-span“) ukazuje na potenciál, který leží nejen v seniorovi samotném, ale také v jeho životním prostředí, sociálním zakotvení, v jeho osobní životní historii, a dává tak velký prostor lidem, kteří starého člověka obklopují, a zároveň vyzdvihuje přínos úspěšně zvládnuté krize k prohloubení a růstu na cestě k integritě osobnosti. Zohledňuje možnost stagnace a regrese duchovního vývoje. Pod tlakem nepříznivých okolností a bezpomoci, jak zdravotní, tak psychologické a duchovní, může i starší člověk o svou víru přijít.

Specifické úkoly stáří, nutnost adaptace na fyzické a psychické omezení včetně kognitivně-emoční přestavby, vzrůstající závislost na ostatních, životní bilancování a zároveň zkracující se životní perspektiva vedou k akcentaci některých potřeb z oblasti duševně-duchovní. Vzhledem k jejich pestrosti a vzájemné provázanosti je jejich identifikace obtížná. V českém prostředí, na rozdíl od anglosaského, stále chybí kontinuální vzdělání zdravotnického i pečujícího personálu v oblasti duchovního rozměru stáří vedoucí k odpovídající péči o duchovní potřeby. Duchovní potřeby se přitom zdaleka nevztahují pouze k oblasti religiozního chování.

Starý člověk, ať religiozní či nereligiozní, potřebuje vědět, že jeho život měl a má smysl, že je pořád na co se těšit a k čemu se upínat, že má co a komu předat. Potřebuje cítit, že není sám ve svých těžkostech, že je někým milován a respektován, že se svou soběstačností neztratil svoji důstojnost. Potřebuje mít možnost rozvíjet svoji spiritualitu tak, aby mu dávala odpověď na zásadní životní otázky, aby mu pomohla uspořádat svůj životní příběh a dát smysl i zraňujícím a temným okolnostem, se kterými se v životě potkal. Potřebuje důvěřovat, cítit svou vnitřní autonomii bez ohledu na omezení životní volby dané jeho zdravotním či sociálním stavem, cítit lásku a podporu ve chvílích, kdy si zoufá, kdy už nechce být na světě, kterému nerozumí a kde se cítí nepotřebný. Aby mohl smysluplně existovat, potřebuje i v době maximální závislosti a potřebnosti zakoušet pocit radosti z toho, co ještě dokáže, případně může udělat pro druhé, ať je to úsměv či modlitba. Potřebuje se připravit na to, že zemře, potřebuje se vyrovnat s těmi, co mu v životě pomohli i ublížili, ale také sám se sebou. S odkazem na sv. Pavla a jeho první list Korintským můžeme shrnout: jakkoliv rozpracované duchovní potřeby odrážejí tři základní duchovní hodnoty: lásku, naději a víru (1K13). Tyto potřeby pociťuje daleko intenzivněji člověk, jenž zdaleka nenaplnuje ideální obraz moudrého a laskavého starce a v jeho životě převažuje zoufalství a beznaděj, který prožívá hlubokou spirituální bolest blokující jeho duchovní růst. Lze předpokládat, že většinu těchto potřeb pociťuje člověk postižený demencí, byť v neverbalizované či jinak verbalizované podobě.

Aby byla osobní religiozita či spiritualita zdrojem naplnění duchovních potřeb, musí vést člověka k radosti, pocitu sounáležitosti s ostatními lidmi, k harmonii a naplnění skrze spirituální praktiky a spojení s vyšší silou. Nevyřešené vývojové konflikty, zranění, nezdravá religiozní socializace v dětství, ulpívání na dětské podobě víry a zkresleného obrazu Boha a v neposlední řadě psychické onemocnění nebo probíhající krize mohou formovat spiritualitu do podoby, která obtíže staršího člověka násobí či vyvolává, místo aby byla zdrojem k jejich řešení. Rozlišení skutečné příčiny problému staršího člověka patří do kompetence profesionálů, duchovních, psychologů či psychiatrů, proto je naprosto nezbytná spolupráce a otevřená komunikace mezi všemi, kteří o starého člověka pečují. V tomto smyslu konstatuje Wright (2007, s. 255)

spolu s jinými autory: „nejdůležitější je věnovat staršímu člověku svůj čas a naslouchat mu. Jedině tak lze na jedné straně identifikovat potřeby, které jsou často nevyřčené, a přitom patří v období stáří k těm stěžejním a na druhou stranu rozpoznat případné obtíže, které jsou sice vyjadřovány religiózním slovníkem, nicméně pramení z psychického onemocnění“.

4. Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů: metodologická část

V Lukášově evangeliu čteme: „*Což je mezi vámi otec, který by dal svému synu hada, když ho prosí o rybu? Nebo by mu dal štíra, když ho prosí o vejce? Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, tím spíše váš Otec z nebe dá Ducha svatého těm, kdo ho o to prosí!*“ (Lk 11,11–12). Stejně jako Bůh Otec pečuje o nejhlubší potřeby svých dětí, smysluplná služba lidem v jakémkoli oboru předpokládá respekt k jejich skutečným potřebám. V oblasti práce se seniory však lze často vidět snahu uspokojit „hadem“ (volnočasovým programem, výběrovou stravou, moderním zařízením, chlácholením, bagatelizováním problému, dárky) potřebu „ryby“ (vědomí důstojnosti, smyslu života, odpuštění, lásky a podpory, potřebu řešit otázky a úkoly stáří). Nabízí se otázka, co tedy staří lidé skutečně potřebují, aby se i ve stáří mohli dále rozvíjet a čerpat ze svého duchovního potenciálu, a jakým způsobem tyto své potřeby naplňují? Jakou podobu má jejich spiritualita případně religiozita a jak se odráží v naplnění jejich potřeb? Jak jim v jejich duchovním rozvoji mohou pomoci lidé v jejich blízkosti?

Následující kapitoly věnované metodologii a výsledkům analýz kvalitativní studie nazvané Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů navazují na předchozí přehledovou část disertační práce. Rozhodnutí zaměřit empirický výzkum do oblasti spirituálních potřeb ve stáří vychází v první řadě z autorčina profesního zájmu učitele a lektora, participujícího jak na vzdělání seniorů, tak na vzdělání „o seniorech“ studentů sociální a charitativní práce a pedagogiky volného času. Formulace výzkumného problému do určité míry navazuje na starší kvantitativní studii autorského týmu Vidovičová, Suchomelová (2013), popsanou zde v kapitole 3.3, jejíž závěry daly podnět k otázkám po podobě religiozity případně spirituality českých seniorů a způsobu, jakým poskytuje oporu k zvládnutí a překlenutí obtíží se stářím spojených. Zájem o problematiku spirituálních potřeb seniorů odráží v neposlední řadě také osobní motivaci křesťanky středního věku, která v konfrontaci s měnícími se potřebami svých stárnoucích nejbližších přemýšlí nad podobou vlastního stáří.

Cíle kvalitativní studie vycházejí z aktuálního stavu řešené problematiky popsané v úvodu celé disertační práce. Prvním cílem je zachytit proměny religiozity či spirituality v životním příběhu jihočeských seniorů a zjistit, jak se na současné podobě jejich religiozity/spirituality odráží okolnosti rané religiózní socializace a produktivní

život v období vlády komunistické strany. Druhým cílem je vymežit a charakterizovat spirituální potřeby jihočeských¹³³ seniorů a zdroje jejich naplnění v každodenním životě. Třetím cílem je na základě závěrů studie navrhnout praktická opatření směřující do pastorační, sociální a geragogické praxe. Cesta k těmto cílům vede skrze hledání odpovědi na definované stěžejní výzkumné otázky a jejich podotázky:

1. Jakou podobu má religiozita/spiritualita jihočeských seniorů?

Jaké byly okolnosti rané religiózní socializace jihočeských seniorů a jak se promítají do jejich současného religiózně/spirituálního postoje? Jakým způsobem ovlivnil běh života utváření jejich spirituality?

2. Jaké jsou duchovní potřeby jihočeských seniorů a jak se projevují v jejich běžném životě?

Lze na české seniory vztahovat Koenigovo (1994) pojetí stěžejních duchovních potřeb seniorů? Lze jejich potřeby nějak hierarchizovat? Z jakých zdrojů jihočeští senioři tyto potřeby naplňují?

Výzkumná část disertační práce je rozdělena do čtyř kapitol (čtvrtá až sedmá kapitola v celkové struktuře). Čtvrtá kapitola popisuje výzkumnou strategii a metody, způsob sběru dat a charakteristiku participantů výzkumu, způsob analýzy dat a etické aspekty výzkumu. Jádrem celé studie jsou pátá a šestá kapitola, prezentující analýzu a výsledky dat. Pátá kapitola zachycuje proměny spirituality a religiozity v životním běhu dvaceti jihočeských seniorů starších sedmdesáti pěti let: okolnosti rané religiózní socializace a prožívání religiozity v době komunistické ideologie ve vztahu k současnému religióznímu ukotvení participantů. Šestá kapitola se podrobně zaměřuje na spirituální potřeby participantů a zdroje jejich naplnění v běžném denním životě. Obě kapitoly spojuje závěrečná diskuze reflektující jak výsledky analýzy, tak závěry přehledové části práce. Sedmá kapitola přináší reflexi současné praxe péče o duchovní rozvoj ve stáří v oblasti geragogiky a sociální práce a návrhy opatření směrem do geragogické, pastorační a sociální praxe.

4.1 Výzkumná strategie a metody

V situaci, kdy o zkoumaném jevu víme na začátku jen málo, ale chceme proniknout do jeho podstaty, zdá se být nejvhodnějším způsobem, jak dosáhnout cíle, kvalitativní přístup (Švaříček, Šed'ová et al. 2007, s. 24); k hlubšímu porozumění oblasti spirituality

¹³³ Rozhodnutí provést výzkum v lokalitě jižních Čech vycházel z racionální úvahy nad možnostmi výzkumnice.

a spirituálních potřeb (jiho)českých seniorů jsem tedy zvolila cestu kvalitativní studie. S ohledem na povahu zkoumaného jevu jsem vymezila výzkumnou metodu – kombinaci vedení rozhovorů a pozorování, která umožňuje nejen získat velký objem potřebných dat, ale zároveň poskytuje participantům dostatek prostoru k sdílení, a tak může přispět k naplnění jejich spirituálních potřeb. Primární teoretickou základnu kvalitativní studie tvoří dva klíčové koncepty: prvním je pojetí spirituality jako vztahování se k posvátnému skrze jeho zakoušení (ať už je tím posvátným vyšší bytost, či hodnoty, jež člověka přesahují), jež je zdrojem životní síly a životního konceptu, dává odpovědi na základní morální a existenciální otázky a zasazuje tak život daného člověka do smysluplného rámce. Druhým je pojetí spirituálních potřeb v duchu charakteristiky H. G. Koeniga (1997, 1994), podrobně charakterizované v kapitole 3. 6. této práce.

V první fázi výzkumu (respektive tvorby disertační práce) jsem cestou rešerše a studia odborné literatury směřovala k co nejpřesnější deskripci klíčových pojmů (stáří, senioři a jejich postavení ve společnosti, současný i biblický obraz dobrého stáří, spiritualita, religiozita a spirituální potřeby ve stáří) vztahujících se k zamýšlené oblasti výzkumu. Práce s literaturou mi umožnila identifikovat méně probádané oblasti, konkretizovat zaměření práce, zpracovat přehled aktuálního stavu dané problematiky, na základě zjištěného vymezit pracovní teoretické koncepty, definovat prvotní znění cíle a výzkumné otázky kvalitativní studie a předběžně vymezit okruhy rozhovorů s participanty výzkumu. Výsledkem této fáze je přehledová část disertační práce. Další fáze patřily samotnému sběru dat, jejich transkripci a paralelnímu analyzování a hodnocení.¹³⁴ Ve snaze o co nejhlubší porozumění zkoumané problematice byl původní aparát literatury doplňován a rozšiřován v průběhu celého výzkumného procesu.

Kvalitativní studie Duchovní potřeby jihočeských seniorů se opírá o hloubkové polostrukturované rozhovory s dvaceti¹³⁵ seniory staršími sedmdesáti pěti let, vedené v jejich přirozeném prostředí¹³⁶, doplněné terénními poznámkami z přímého pozorování

¹³⁴ Již na samém počátku je kvalitativní přístup velmi kreativním procesem – analýza začíná záhy po transkripci prvních dat a umožňuje jednak modifikovat výzkumnou otázku, jednak zúžit či naopak rozšířit okruh participantů s ohledem na získání co nejpestřejší datové základny.

¹³⁵ Rozhovorů bylo původně zaznamenáno a přepsáno dvacet dva. Dva rozhovory jsem pro potřeby výzkumu nepoužila. Jeden respondent nevyhovoval upravené dolní věkové hranici, kterou jsem během sběru dat zvýšila z původních sedmdesáti let na sedmdesát pět let. Druhý rozhovor byl vedený jiným výzkumníkem – původně jsem zamýšlela spolupracovat při sběru dat s proškolenými studenty, nakonec jsem od této myšlenky upustila s ohledem na poměrně malý výzkumný vzorek a interpretační obtíže, které jsem v tomto případě předpokládala. Tento rozhovor byl navíc veden mezi příbuznými.

¹³⁶ Miovský (2006, s. 78) upozorňuje na nezbytnost zkoumat jev v jeho přirozeném každodenním kontextu.

fyzického prostředí a sociálního klimatu ve dvou českých rezidenčních zařízeních¹³⁷. Jádrem v průměru hodinových rozhovorů tvořily otázky vztahující se k minulosti (životní příběh: původní rodina, vztahy, religiozní socializace a další religiozní vývoj, významné životní okamžiky), aktuální stav (rodinné vztahy a další sociální vazby, spokojenost, nespokojenost, víra, koníčky), pohled do budoucnosti (očekávání, přání, plány, život po smrti) a celkový postoj k životu („ohlédnutí zpět“, vědomí smyslu a kontinuity životního příběhu). Příprava otázek volně vycházela z Koenigova pojetí duchovních potřeb. V průběhu procesu sběru dat jsem otázky modifikovala, od některých jsem upustila a jiné doplnila s ohledem na linii konkrétního příběhu i osobnost seniora; závazné pro mě bylo pouze jádro rozhovoru.

Komunikační partnery rozhovorů¹³⁸ jsem volila na základě stratifikovaného záměrného účelového výběru kombinovaného se samovýběrem (Miovský 2006, s. 135). Finálním kritériem výběru byl věk nad sedmdesát pět let, pohlaví a typ bydliště tak, aby v souboru byly zastoupeny ženy (15) i muži (5) žijící jak samostatně ve vlastním bytě (10), tak v rezidenčním zařízení (10). Případná religiozita nebyla předem zjišťována. Všichni participanti žili v době rozhovoru trvale v jižních Čechách. Některé potenciální účastníky jsem zhruba znala a oslovila jsem je osobně; jednalo se o posluchače univerzity třetího věku (3), účastníky cyklu reminiscenčních setkání (4), uživatele služeb Charity (1) či seniory z okolí mého bydliště, které jsem osobně neznala (2). Další účastníky jsem na základě uvedených kritérií oslovila osobně během návštěvy domovů pro seniory, nebo na základě doporučení členů personálu. Ve dvou z těchto případů se během rozhovoru ukázalo, že jde o „zkušené účastníky studentských výzkumů“, kteří pro svou určitou exkluzivitu (neobvykle aktivní životní styl, velmi vysoký věk) převyprávěli svůj životní příběh z různých hledisek již vícekrát, na což mě s patřičnou hrdostí upozornili. Vzhledem k tématu výzkumu a způsobu vedení rozhovoru jsem tuto skutečnost nepovažovala za překážku zařazení do výzkumného vzorku.

V průběhu rozhovorů se ukázalo, že všichni participanti prošli ranou religiozní socializací a naprostá většina z nich (16) se považovala v nějaké formě za věřící, což na jedné straně poněkud zúžilo interpretační pole, na druhé straně tato skutečnost odpovídá statistickým údajům týkajících se religiozity v České republice (Laudátová, Vido 2010, Lužný, Nešpor 2007). Další (4) se nějakým způsobem vůči Bohu, náboženství či církvi vymezili. Ve vzorku byli zastoupeni jak senioři, jejichž zdravotní stav byl velmi dobrý, tak senioři, kteří vykazovali mnohá zdravotní omezení, ať fyzická, či psychická. Nikdo z participantů nebyl trvale upoután na lůžko. Při prvním kontaktu jsem neodhalila případnou sníženou orientaci participantů; ve třech případech se až během rozhovoru ukázalo, že se s největší pravděpodobností jedná o člověka

¹³⁷ Pro účely analýzy v dalším textu nazvaných fiktivními jmény Zálesí a Jiřkov.

¹³⁸ Charakteristika komunikačních partnerů v tabulce č.1 na str. 121

s počínající psychickou poruchou či minimálně sníženou kognitivní schopností. Tuto skutečnost jsem ale nepovažovala za překážku k rozhovoru – nešlo mi o fakticky přesné odpovědi a do určité míry ani o orientaci v čase během vyprávění. Větší výpovědní hodnotu mělo vyjádření pocitů a potřeb, které jsem na základě vyprávění rozkrývala. Většina participantů měla základní nebo středoškolské vzdělání (mezi dotazovanými byly pouze tři vysokoškoláci – muži, z nichž jeden byl v souvislosti s pozdějším zvýšením dolní věkové hranice na 75+ ze vzorku vyřazen). V době před penzionováním pracovali participanté v zemědělství (4), v administrativě (9), školství (2) či v technických profesích (5).

Jména participantů, stejně jako jakákoliv další jména či názvy, jsou důsledně anonymizována. Následující tabulka uvádí nejen základní údaje (pseudonym, věk, způsob bydlení, rodinný stav a poslední profesi), ale s ohledem na snadnější orientaci v textu také případný vzájemný vztah jednotlivých participantů.

Tab. č. 1: Informace o komunikačních partnerkách a partnerech

Pseudonym	Věk (v době prvního kontaktování)	Způsob bydlení, případný vztah k jinému participantovi, zaměstnání před odchodem do důchodu, stav
Nela	87	DS Zálesí, dvoulůžkový pokoj se spolubydlící Cecilíí, pracovala v zemědělství, vdova
Cecilie	86	DS Zálesí, dvoulůžkový pokoj se spolubydlící Nelou, pracovala v zemědělství, vdova
Dana	93	DS Zálesí, dvoulůžkový pokoj, pracovala v administrativě, vdova
Hana	83	DS Zálesí, pracovala v administrativě, dvoulůžkový pokoj, spolubydlící Marie, vdova
Marie	85	DS Zálesí, dvoulůžkový pokoj se spolubydlící Hanou, pracovala v administrativě, vdova
Stela	79	DS Zálesí, vdova, pracovala v zemědělství, samostatný pokoj
Olina	83	DS Jiříkov, dvoulůžkový pokoj, pracovala v administrativě, vdova
Jindra	90	DS Jiříkov, samostatný pokoj, pracovala v administrativě, vdova
Tonda	101	DS Jiříkov, samostatný pokoj, pracoval v technické profesi, vdovec
Matěj	87	DS Jiříkov, samostatný pokoj, pracoval v technické profesi, vdovec
Petra	93	VB, pracovala ve školství, vdova
Kornelie	75	VB, pracovala v administrativě, vdova
Marta	85	VB, pracovala jako kuchařka, vdova
Pavla	85	VB, pracovala v administrativě, vdova
Božena	88	VB, pracovala ve školství, vdova
Kateřina	88	VB, pracovala v zemědělství, vdova
Anna	80	VB, pracovala v administrativě, manželka Honzy
Honza	87	VB, pracoval v technické profesi, manžel Anny
Čeněk	84	VB, pracoval v administrativě, vdovec
Bořivoj	80	VB, pracoval v technické profesi, vdovec

Legenda: DS – domov pro seniory, VB – vlastní bydlení

4.2 Způsob analýzy dat

Ke zpracování dat jsem přistupovala cestou tematické analýzy odvíjející se od doslovné transkripce a kódovacích postupů, jež odkazují na principy nastíněné v díle Strausse a Corbinové (1999). Podstatnou část dat jsem analyzovala s využitím programu MAXQDA 7. Předmětem analýzy byly doslovné přepisy dvaceti rozhovorů, analytické poznámky a záznamy z přímého pozorování. Vedlejší data, která nejsou přímým zdrojem analýzy, ale slouží k dokreslení kontextu i formulaci opatření pro praxi, jsem získala během měsíčního studijního pobytu v Horním Rakousku v listopadu roku 2012, během kterého jsem strávila čtyři dny v rezidenčních zařízeních v Mauthausenu a v Linci a mohla jsem mluvit jak se seniory, tak s některými pastoračními pracovníky duchovní péče ve stáří (tzv. *Altenheimseelsorger*) linecké diecéze.

Počátek analýzy probíhal čistě induktivní cestou otevřeného kódování; ta je sice spojená s metodou zakotvené teorie (Strauss, Corbinová 1999), přesto je pro svou jednoduchost a efektivnost ve smyslu roztřídění velkého objemu dat a přípravě textu pro další detailní zpracování používána mnoha dalšími analytickými přístupy. Otevřené kódování vede k prvním, často překvapivým objevům opakujících se jevů a zákonitostí (Švaříček, Šed'ová et al. 2007), na základě kterých jsou kódy dále sdružovány do subkategorií. V této fázi analýzy jsem opakovaným čtením a specifikací vzniklých subkategorií data dále třídila a kombinovala. Zajímalo mě, zda lze v subkategoriích vytvořených na základě otevřeného kódování nalézt výskyt duchovních potřeb popsaných Koenigem (1997, 1994). Deduktivním způsobem jsem ověřila oprávněnost dílčího používání Koenigovy terminologie i ve vztahu k českým seniorům.

Střídání induktivního a deduktivního přístupu, stejně jako opakující se kódování, rekódování i redefinování výzkumné otázky je dalším legitimním nástrojem kvalitativního výzkumníka, jež spolu s určitou flexibilitou přístupu k zpracování dat¹³⁹ činí proces analýzy velmi dynamický a na druhé straně překvapující ve všech fázích. Koenigem (1994) definované potřeby (charakterizované zde v kapitole 3.6) se staly novými dílčími subkategoriemi v procesu kódování. V těchto subkategoriích jsem opakovaným čtením hledala nové souvislosti a významy a s využitím analytických poznámek je dále redukovala a spojovala. Tímto způsobem jsem definovala dvě základní linie příběhů budoucí narativní výzkumné zprávy – linii postihující příběh víry a linii propojující oblasti duchovních potřeb.

Jak shrnují autorky Darlingtonová a Scottová (2002, s. 147–149), veškerý proces analýzy směřuje k momentu, kdy shromážděná data začnou dávat výzkumníkovi smysl, kdy je schopen rozkrýt hlubší souvislosti a zákonitosti. Zatímco linie životního příběhu víry, jež se ve výpovědích objevovala, vcelku přímočaře odkazovala na zachycení

¹³⁹ Vyjma zakotvené teorie.

periodicity klíčových bodů v životech participantů, efektivní směr pohledu na duchovní potřeby seniorů na sebe nechal déle čekat. Původním záměrem bylo ověření relevance Koenigova (1994) pojetí spirituálních potřeb v jihočeském prostředí. Již v počátku analýzy se ovšem ukázalo, že naplněním tohoto cíle by nebyl dostatečně využit potenciál sebraných dat, navíc se potvrdil předpoklad vzájemné úzké souvislosti a provázanosti jednotlivých potřeb, takže zabývat se jimi odděleně se nejevilo jako smysluplné. Novým záměrem se tedy stalo – s respektem ke Koenigově terminologii – vymezení obecnější typologie duchovních potřeb jihočeských seniorů a zároveň odкрыtí zdrojů jejich naplnění.

Výsledky kvalitativní analýzy zásadně ovlivňuje úhel pohledu, jakým výzkumník pohlíží na výpovědi svých komunikačních partnerů. V této studii jsem veškeré výroky posuzovala kombinací realistického a narativního způsobu (Švaříček, Šed'ová et al. 2007, s. 208), tedy jako popis vnější či vnitřní zkušenosti doplněný možnou interpretací skrytých souvislostí. Důsledně jsem přitom zachovávala spojitost tvrzení a zdroje dat (tamtéž, s. 209).

4.3 Etické aspekty a reflexe výzkumné zkušenosti

V průběhu celého výzkumného šetření jsem kladla důraz na dodržování etických zásad zachování důvěrnosti, informovaného souhlasu, respektu a ohledu k účastníkům výzkumu a emočně bezpečného prostředí (Švaříček, Šed'ová et al. 2007; Miovský 2006). Jak jsem již uvedla, nešlo mi pouze o získání potřebných dat, ale také o poskytnutí lidem, kteří byli ochotni se mnou mluvit, maximum prostoru k vyjádření, pozornosti, empatie a lidské blízkosti. Snažila jsem se proto navodit atmosféru neformální návštěvy. Všichni oslovení senioři souhlasili s účastí na výzkumu bez jakéhokoliv naléhání, téměř všichni dávali zřetelně najevo ochotu pomoci mi a v závěru rozhovoru často verbalizovali obavu, že mi vlastně „moc nepomohli“. Většina seniorů pojala pozvání k rozhovoru jako příležitost předat někomu svůj kompletní příběh, zkušenosti, názory, příležitost být slyšen.

Vzhledem k povaze výzkumu i k jeho etickým aspektům bylo žádoucí vést rozhovory v prostoru, jež zúčastněným poskytuje maximální míru soukromí a komfortu. Najít takový prostor k rozhovoru s lidmi, žijícími ve vlastním bytě nebo samostatném pokoji, bylo snadné. Sami si zvolili datum a čas a povídali si se mnou v místě, kde se cítili dobře, součástí návštěvy byla obvykle komentovaná prohlídka bytu a malé občerstvení. Jiná situace nastala v případě sdíleného bydlení. Ukázalo se, že pro obyvatele, kteří nebydlí samostatně, „mít“ a moci užívat skutečně soukromý prostor je prakticky nemožné. Před začátkem rozhovoru bylo nutné poprosit spolubydlícího, zda by mohl na určitou – přesně nevymezenou – dobu pokoj opustit, případně byla potřeba

najít jiné vhodné a bezpečné místo. Na návrh participantů jsme si tak povídali na chodbě, kde zněl halas pracovníků zařízení a kudy občas prošel někdo z obyvatel, na zahradě či v prázdné jídelně, jíž průběžně procházeli řemeslníci opravující přilehlou terasu.

K rozhovorům jsem přistupovala připravená a vybavená zmíněnou profesní i rodinnou zkušeností v komunikaci se seniory. Vzhledem k mému duchovnímu ukotvení, každému rozhovoru předcházela vlastní soukromá modlitba a odevzdání sebe i komunikačního partnera pod Boží ochranu. Přes pečlivou přípravu i komunikační dovednosti mě zaskočily dvě skutečnosti. Za prvé to byla obtížnost udržet žádaný směr rozhovoru bez toho, abych násilně narušila tok vyprávění daného člověka, případně jej neuvedla do rozpaků¹⁴⁰. Za druhé to byla míra otevřenosti, s jakou senioři k rozhovoru přistupovali. Komunikační partneři mě často nechali nahlédnout velmi hluboko do svých životních bolestí, intimít, tragédií i rodinných tajemství, bez toho, že bych se na tuto oblast přímo ptala. Na základě této otevřenosti jsem usuzovala, že jsem jedna z mála, možná jediná osoba, která příběh v takto surové podobě slyší. Místy jsem vědomě opustila připravené dotazy a nechala své partnery rozvíjet oblasti, které sami chtěli, bez ohledu na to, zda tato data později využiji.

Tento přístup sice podstatně navyšoval nároky na transkripci, na druhou stranu seniorům přinesl výrazný emoční profit. Přesto, že rozhovory byly vedené za účelem výzkumu a na diktafon, plnily mnohé z jejich aktuálních spirituálních potřeb: potřebu vysvětlit či omluvit životní nezdary a zároveň dojít odpuštění, potřebu sdílet bolest a tíživé prožitky, potřebu podpory, aktivního naslouchání a bezvýhradného přijetí, potřebu respektu a ocenění. Jak navíc ukázala následná analýza, mnohé tyto odbočky a asociace měly nečekanou výpovědní hodnotu. Analýzou prvních rozhovorů jsem odkryla silnou potřebu seniorů mluvit o okolnostech svého dětství, rodině, z níž vyšli a o jejich nepsaných pravidlech. Opustila jsem tedy původní záměr držet se významných životních událostí jako určité linie vyprávění (jakési „zrychlené cesty životem“) a další rozhovory jsem vždy otevírala otázkou na původní rodinu.

Během kontroly transkripce rozhovorů jsem si uvědomila další důležitou skutečnost: umění vést rozhovor se staršími lidmi spočívá nejen ve schopnosti pokládat srozumitelné otázky, ale také trpělivě a dlouho čekat na jejich odpověď. Bez tohoto náhledu jsem místy nerespektovala délku ticha, které dotazovaný potřeboval k rozmyšlení a snažila jsem se otázku „dovysvětlit“ tím obsírněji, čím déle můj partner nereagoval. Při následné analýze jsem vyhodnotila tyto doplňující otázky jako potenciálně sugestivní. Na základě své zkušenosti se nicméně domnívám, že v případě, že nějakou konkrétní informaci senioři chtěli a potřebovali vyjádřit či obsáhleji

¹⁴⁰ Na tento aspekt upozorňuje Hendl (2005, s. 152).

komentovat, nebo se k ní naopak vyjadřovat nechtěli, řídili se sami sebou a ve svém vyprávění mé neadekvátní zásahy ignorovali.

Analýza odhalila souvislost mezi pohlavím participantů a tématy, jimiž se participantky a participanté věnovali spontánně podrobněji. Ženy se detailněji zabývaly vztahy (zejména k dětem) a více zmiňovaly životní trápení, muži se zaměřovali na detaily vztahující se k bývalé profesi a daleko více než ženy se soustředili na pracovní úspěchy. Tato skutečnost může vypovídat o potřebě vědomí dobře zvládnutých „obecných“ ženských a mužských rolí v životní bilanci, zároveň ale nelze pominout vliv osoby výzkumníka na sdílnost participantů. Jako žena a matka pěti dětí širokého věkového spektra jsem nepochybně mohla vzbuzovat větší touhu žen sdílet se mnou své mateřské a ženské bolesti, u mužů zase mohla hrát roli podvědomá či vědomá touha nějak mě „ohromit“ (v jednom z rozhovorů byla tato snaha explicitně přítomná).

5. Religiozita/spiritualita v běhu života¹⁴¹

Cílem první části analýzy dat bylo hlubší porozumění duchovního ukotvení dvaceti jihočeských seniorů a zachycení dynamiky jejich religiózního/spirituálního vývoje. V datech jsem proto hledala stěžejní časové úseky, které jejich religiozitu/spiritualitu formovaly. Vzhledem k tomu, že naprostá většina participantů se prezentuje jako věřící, tato kapitola postihuje zejména (ale nejenom) religiozitu. Zaměřím se na okolnosti religiózní socializace participantů, podobu religiózní praxe v období produktivního věku, jež bylo spjato s protinábožensky vyhraněným politickým režimem komunistické strany, a nakonec na současnou podobu religiozity/spirituality a interpretaci významu religiózního/spirituálního ukotvení v životě seniorů.

5.1 Raná religiózní socializace

Kvantitativní data EVS v již zmíněné studii autorské dvojice Vidovičová, Suchomelová (2013)¹⁴², věnující se otázce příspěvku religiozity/spirituality ke kvalitě života ve stáří českých seniorů, potvrdila předpoklad významu rané náboženské socializace v dalším religiózním nasměrování. Téměř šedesát procent českých šedesátníků a starších uvedlo, že ve svých dvanácti letech se účastnilo minimálně jednou měsíčně bohoslužeb (Vidovičová, Suchomelová 2013). V první části analýzy se proto zaměřím na okolnosti rané religiózní socializace. Zajímá mě, v jakém prostředí participant vyrostli a jakým způsobem raná religiózní socializace ovlivnila způsob prožívání religiozity/spirituality v současnosti.

Pro seniory narozené před více než sedmdesáti lety bylo náboženství a nějaká forma víry přirozenou, samozřejmou součástí světa, ve kterém žili (což ovšem nevypovídá nic o jeho podobě a podobě religiózních praktik uvnitř rodiny). Tato samozřejmost zaznívá v odpovědích participantů na otázku, zda by svoji původní rodinu označili za věřící. Senioři v naprosté většině odpovídali kladně a bez zaváhání a tuto přirozenost podtrhovali výrazy jako „samozřejmě“, „normálně“ a nerozlišovali příliš mezi náboženstvím a vírou: „*Jo jo, maminka samozřejmě, ti všichni byli věřící.*“ (Tonda

¹⁴¹ S odkazem na další autory (Stříženeček 2010, Ruland 2008) je v textu práce, stejně jako v článku, z něžž tato kapitola vychází (Vidovičová, Suchomelová 2014), použit zdvojený výraz religiozita/spiritualita, naznačující provázanost obou pojmů.

¹⁴² Podrobněji se touto studií zabývám v kapitole 3. 1. této práce

101) „*Jo, byli jsme katolická rodina, chodili jsme normálně do kostela.*“ (Pavla 88) „*Do kostela to bylo normálně. Na roráty, májový...*“ (Cecilie 86) „*No, my jsme byli křesťani, křesťani, no no no (přesvědčivě).*“ (Nela 87) „*No tak co se víry týče, no tak my jsme měli pochopitelně náboženství, povinně...*“ (Bořivoj 80)

Tak jako se dítě v rámci socializace přirozeně identifikuje se svým okolím a přijímá vzorce, postoje a hodnoty svého nejbližšího okolí, tak i v oblasti religiozity si vytváří vlastní podobu Boha a víry jako výslednici informací získaných doma, v kostele či ve škole, vlastních zkušeností a verbalizovaných či neverbalizovaných poselství a signálů ze strany těch nejbližších – rodičů. Okolnosti rané religiózní socializace bezesporu ovlivňují další duchovní vývoj, vztah k transcendentnu, Bohu či k církvi. Frielingsdorf (2010, s. 26) poukazuje na to, že přes další vývoj jedince jsou to právě tyto fundamentální vzorce, které se jeví „*základními vzorci cítění, myšlení a jednání, které jsou životu blízké nebo vzdálené, život negující nebo rozvíjející.*“ V případě jihočeských seniorů ti, kteří se považovali za věřící i v současnosti, se soustředovali více na pozitivní stránky rodinného či společenského religiózního formování, zatímco ti, kteří se v současnosti vůči náboženství či víře vymezovali, zmiňovali spíše negativní situace a zkušenosti, jež jejich rodina či oni sami nabyli v kontaktu s církví či členy farnosti, jak dokládají citace v následujícím textu.

My jsme byli věřící rodina

Senioři, kteří sami sebe i ve vyšším věku označovali za věřící, kladli důraz zejména na účast původní rodiny na rituálech náboženského života. O víře se nediskutovalo, shrnuje Cecilie (86): „*Museli jsme do kostela poslouchat, v první řadě poslouchat, žádný tohle.*“ Nedělní bohoslužby tak byly většinou součástí rodinné rutiny, jak vypovídá Marie (85):

„*U nás nebyl kostel, museli jsme chodit pět kilometrů, ale teda to bylo tak, že v neděli se šlo do kostela. Já si úplně pamatuju, že vyzváněly ty zvony. To se ještě šlo přes jednu vesnici, tam byla taky škola, a vždycky když se šlo dost pozdě, tak jsme slyšeli: jé, už zvoní, už ty zvony vyzvánějí... tak to si jako pamatuju.*“

Pokud se rodina bohoslužeb z nějakého důvodu pravidelně neúčastnila, participanti cítili potřebu tuto skutečnost nějak vysvětlit, často s omluvným úsměvem či poněkud okázalým smíchem, podobně jako Hana (83): „*Nechodili jsme akorát, když jsme chodili do té školy. Ono to bylo hrozně daleko do Podolí, nebyl na to ani čas, takhle vůbec ve všední den. Bylo to daleko, žádnéj povoz nebyl. No ale nikomu jsme neublížovali!(smích)*“. Můžeme tedy uvažovat, že vědomí „dobré křesťanské rodiny“, hrdost na „správný“ původ, patří k opěrným bodům křesťanské identity a ke zdrojům pozitivní sebehodnoty participantů. Pod tímto úhlem pohledu jsou pak zpětně

interpretovány případné obtíže s religiózní socializací související, jak ilustruje výpověď Boženy (88):

„...co se víry týče, tak mě ovlivnila ale maminka, ne nějak... takovým způsobem, že u nich bylo zvykem, v neděli se musí do kostela, takže já jsem s ní musela každou neděli do kostela. A přiznám se, že to pro mě neznamenal celkem vůbec nic. Mám z toho dětství jenom vzpomínky spíš horší, spíš takový fyzický, že mě strašně štípaly punčochy hladce obrace do kolínka. Nerozuměla jsme ničemu, latinská mše, no, a takže jsem vůbec jako nerozuměla ničemu, co se toho náboženství týče... Ale maminka mi dala vopravdu nakonec ty základy, že jsem věděla, že něco takového existuje a že tomu mám věřit.“

Zmínění senioři interpretují ranou religiózní socializaci, bez ohledu na její konkrétní způsob a případnou (ne)atraktivitu, jako zásadní pro svůj hodnotový systém – za shrnující bychom mohli považovat úvahu Anny (80):

„Prostě jsem to tak brala, že to jako musí bejt... a... moc jsem vo tom nepřemýšlela. Až potom jak říká, když jsem sešla z té správný cesty, tak už jako jsem si říkala, vždyť to jsou furt všelijaký omezení, takže když na to nebudu myslet, tak si budu žít, jak si já budu chtít, a ne jak se tady mám někomu podřizovat. (...), ale jako dítě jsem vo tom nepřemejšlela. Až tak kolem těch patnácti, když už jsem si říkala, ted' bych musela tohle... tak já radši nebudu na to myslet... ale přesto jako celej život jsem věděla, že někde něco je... a že bych až takhle daleko neměla zajít, že bych se měla krotit a tadyhle už třeba dejme tomu nějaká hranice, jejejeje... támhleto asi by bylo špatně... tak radši tohle udělám a tak....“

V interpretacích participantů, jež se prezentovali jako věřící, zaznívá podstatný prvek – zpětně vyjádřená důvěra. Důvěra směrem k rodičům, k jejich náboženství i k vlastní religiózní socializaci, jež dala základ důvěře v Boha. Důvěra je zjevně důležitým aspektem duchovního života těchto seniorů. Mnozí autoři vidí právě v elementární důvěře životu základ duchovního života (Küng 2012, Czech 2006, Erikson 1999).

Vedení v takovém tom duchu nenáboženským

Na rozdíl od poměrně jednobarevných vzpomínek religiózních seniorů (stručně shrnuto: chodilo se, protože se muselo, mělo to své pozitivní i negativní stránky, ale v zásadě to tak bylo dobře), senioři, kteří se během svého vývoje od náboženské víry či náboženství a církve distancovali, zdůrazňovali nejednoznačné okolnosti své religiózní socializace.

Také oni cítili potřebu vysvětlit okolnosti „odklonu od normy“ v době, kdy i ve zdejších poměrech byla participace na organizované religiozitě (převážně zakotvení

v katolické církvi) považována za určitou „sociální nezbytnost“ (Woodberry 1998 in Norris, Inglehart 2006). O náboženství mluvili s výrazným despektem, poukazovali na pokrytectví mezi farníky, špatné chování duchovních, zdůrazňovali formálnost své participace na životě církve, se kterou bylo správné nemít nic společného: „*On (dědeček kostelník) říkal, ty baby tam by pánbíčkoví uhryzaly... a nedaj nikomu pokoj, to jsou pěkný bestie. A ona (maminka) žila v takovej jako proti víře. No tak žádnej z těch dětí u katolíků nebyli*“ (Jindra 90). „*A představte si, že v tom měšci (do kterého se v kostele vybíraly peníze) bylo 24 knoflíků. Ale tenkrát se nosilo hubertusy, ale ten knoflík nebyl, čtyři byste tam nenašly stejný*“ (Bořivoj 80). Spíše úsměvné (a takto prezentované) příhody typu „farních lapálií“, jejichž zřejmým smyslem je podpořit správnost života mimo církve a náboženství vystřídá Tondova (101) zásadně negativní a bolestná zkušenost: katolický farář odmítl pohřbít Tondova staršího bratra na hřbitově, protože vystoupil z církve. Tato skutečnost bezesporu výrazně přispěla k jeho rozhodnutí zavřít za církvi pomyslné dveře nejen za katolickou církví, ale i za religiózními praktikami jako jejím výrazovým prostředkem. „*A on povídá (farář): tak si ho zakopejte na zahrádce. Tak to si pamatuju, že přišel s tímhle domů. Zakopejte si ho třeba na zahrádce. No a otec říká, no podívejte se, tohle je váš křesťanský postoj?*“

Také u Čenka (84) lze tušit zásadní negativní zkušenosti z doby rané religiózní socializace. O své rané zkušenosti mluvit nechce. Otázku na víru přejde smíchem, jež by bylo možné vyhodnotit jako sarkastický a jen poodkryje religiozitu prostředí, kde vyrůstal: „*Já myslím, že jestli věřím v Boha (smích). Pani, já jsem měl otce faráře a hodně dlouho, takže já jsem byl jako faráře syn.*“ Později poodhalí komplikovaný vztah s otcem, maminku označí za zbožnou „*jak ženské bývají*“ a nakonec zkonstatuje, že od všeho (rodiny) co nejdříve utekl. Na přímý dotaz Čeněk verbalizuje svůj obraz Boha, o jehož existenci navíc rozhodně není přesvědčen: Bůh je pro něj „*nějakej vedoucí, kterejch je všude dost*“.

Matěj (78) na otázku, zda rodina byla věřící, s odpovědí otálí: „*No, podívejte. Nebyla, nebyla. Já i když... takhle byli jsme vedení, jako děti, v takovým tom duchu nenáboženským, ale v té době dejme tomu, učil se katechismus, no tak se s tím žilo.*“

Na základě výpovědí participantů lze ke zdrojům negativní religiózní socializace přidat okolnosti, jež by bylo možné nazvat rodinné religiózní zranění, tedy rodinné negativní vymezení se na základě bolestné zkušenosti pokrytectví, odmítnutí, dvojí tváře církve. Výroky Tondy (101) a Matěje (78) podporují závěry Frielingsdorfa (2012, s. 26–27), podle nějž negativní religiózní postoje souvisejí s destruktivními poselstvími a signály z rodičovské strany v raném dětství a později vedou k vytváření specifických životních „strategií přežití“ promítnutých do představy Božího obrazu. Negativní religiózní socializace se tak nepochybně promítá i do pozdějšího odmítnutí náboženství a církve jako instituce.

Významnou souvislost mezi ranou religiózní socializací a religiozitou vyššího věku, popisovanou zahraničními i českými autory (Vidovičová, Suchomelová 2013; Laudátová, Vido 2010; Fürst et al. 2003) potvrzuje i tato kvalitativní studie. Svůj současný postoj k náboženství senioři v naprosté většině interpretovali konzistentně s postojem k náboženství, jenž převládal v jejich původní rodině, případně se zkušenostmi, jaké jako děti v oblasti náboženství a náboženské praxe učinily. Až na případ Čenka (84), který se zjevně vůči původní rodině vymezil (o důvodech bylo možné pouze spekulovat, protože Čeněk byl ve svých výpovědích více než stručný), výsledky by bylo možné interpretovat tak, že senioři ve svém dalším životě většinou ctí rodinnou tradici, ať už byla pro či protináboženská.

Mezi participanty výzkumu nebyl ani jeden konvertita – otázky spojené s konverzí nekřesťana ke křesťanství či jinému náboženství zřejmě nejsou pro tuto generaci hromadně křtěných dětí absolvující povinnou náboženskou výchovu relevantní. V interpretacích svého životního příběhu senioři, prezentující se jako věřící, vyzdvihují pozitivní význam rané religiózní socializace pro svůj další život, zatímco senioři, kteří se označují za nevěřící, zdůrazňují negativní okolnosti spojené s náboženstvím, pro něž bylo – dle jejich soudu – správné a pochopitelné se vůči němu vymezit.

Ve výpovědích bychom tak mohli najít dvě polohy vztahu k náboženství spojené s ranou religiózní socializací: „dobře věřím“ versus „dobře nevěřím“; v obou případech se okolnosti religiózní socializace zdály zásadní pro tvorbu hodnotového systému participantů. V kontextu praxe pastorační geragogiky je nezbytné tuto skutečnost „příslušnosti k rodu“ plně akceptovat. Je možné se domnívat (přesto, že k této domněnce neposkytují výpovědi seniorů potřebná data), že necitlivý apel na zásadní změnu postoje v rámci příliš horlivé „evangelizace“ by mohl narazit na odmítnutí právě z důvodů pocitu věrnosti původní rodině. Jak ukáže šestá kapitola věnovaná duchovním potřebám, hrdost na původ v „dobré rodině“ a na její hodnotový systém tvoří významný zdroj vědomí vlastní důstojnosti ve stáří.

5.2 Religiozita v čase komunistické vlády

Současné výzkumy z oblasti vývojové psychologie a gerontologie (například Koukolík 2013, Fürst et al. 2003) chápou spirituálně-religiózní vývoj jako proces ovlivněný osobní historií člověka a jeho sociálním a životním prostředím.¹⁴³ Podoba religiozity se pak mění ve vztahu k společensko-kulturní zkušenosti a zpracování vlastních kritických životních událostí. Během života dochází ke stagnaci až regresí

¹⁴³ Otázkou dynamiky spirituálně-religiózního vývoje se podrobně zabývám v kapitole 3.5.2.

religiózního vývoje; člověk může pod tlakem okolností o svou víru zcela či dočasně přijít.

Participantů výzkumu prožili podstatnou část života v období vlády komunistické strany. Přiznané religiální praktiky a víra v Boha byly v té době to poslední, co by jim pomohlo získat společenské a pracovní ohodnocení. V této kapitole mě zajímá způsob, jakým religiální senioři chápali a vyjadřovali svoji religiozitu v době, kdy se lidi napříč pracovními pozicemi oslovovali soudruhu a soudružko, případně jakým způsobem se vztahovali k religiálními otázkám ti, kteří sice byli raně religiálně socializováni, ale v současnosti se vůči Bohu, náboženství či církvi vymezují. Na otázku víry v době komunistické vlády jsem se participantů neptala přímo; otevřeli ji sami během svého vyprávění. Ve výzkumném souboru nebyl ani jeden člověk, který by kvůli své religiozitě obětoval pracovní postup; většina se snažila s režimem nějak vyjít, přizpůsobit se – slovy Kornelie (75), „*no muselo se to nějak prostě přežít*“. V případě religiálně zaměřených participantů protináboženská politická situace bezesporu přispěla ke stagnaci religiálních praktik a k určité rezignaci na religiální hodnoty a postoje. Muselo se pracovat, jíst, vychovávat děti. Někteří za své přesvědčení bojovali, někteří se vzdali bez boje:

„No já osobně, pro mě, já jsem vždycky s tou modlitbou, ale nepodařilo se mi děti v tom vychovat, protože ty vyrůstali v tom komunismu. Třeba syn začal chodit na náboženství a ve škole je pani učitelka učila o stvoření světa a on řekl: já vim, že pán Bůh stvořil svět... no a už nás volali do školy.“ (Marie 85)

Guardini (2002, s. 54), poukazuje na vztah důstojnosti a (ne)akceptace Boží výzvy k životnímu dílu či zásadnímu životnímu rozhodnutí. Ve svém vyprávění se u tématu víry v komunistických časech zastavili téměř všichni participantů; diskutovali přitom sami se sebou, vysvětlovali a obhajovali svá rozhodnutí argumentující zejména strachem. Soudě podle délky setrvání u tématu (nikdo tuto otázku neodbyl jednou větou) a intenzity verbálního projevu, senioři potřebovali zásadní životní rozhodnutí (vstup do strany), ve kterých neobstáli dle svých představ, znovu zpracovat. Můžeme jen odhadovat, nakolik zpětně vnímají svou religiální vlačnost jako konflikt se svými základními mravními principy ve smyslu Guardiniho (2002). Na základě výpovědí participantů bylo možné utvořit určitou typologii „uchopení víry“ v čase komunistické vlády.

Víra v „úschovně“

Někteří participantů na základě obtíží, které jim přiznaná víra přinášela, postupně rezignovali a svou víru uzavřeli do soukromí domova nebo ještě hlouběji do svého nitra. Tento postoj mohou ilustrovat dva mírně odlišné příběhy Boženy (88) a Anny (80).

Každá z nich se veřejně projevované religiozity vzdala. Zatímco Božena (88) si dle svých slov dlouho snažila udržet své ideály a přesvědčení a ke změně postoje byla donucena okolnostmi, v případě Anny (80) protináboženská atmosféra upevnila rozhodnutí upustit od religiózní praxe i víry, kterou v té době již chápala jako soubor pravidel a omezení, přestože „Boha v sobě“ podle svých slov neustále vnímala. Boženinu (88) zkušenost bychom mohli s nadsázkou nazvat bojem o čest, korunovaným ústupem z bojiště. Božena prošla religiózní výchovou, vzala si muže, který tradičně praktikujícím nebyl. Mravní základy jí vštípil mimo jiné skauting. Svůj postoj popisuje ve zkratce:

„No tak ty sestřičky, to jsem se naučila s dětma modlit, chodila jsem do kostela tady, chodila jsem denně do kostela s mamičkou. To mamička taky na to dbala, a jenomže v domě bydlela kolegyně, která udělala kariéru na národním výboru, která mě udala, že chodím do kostela. Už jsem šla na koberec. Dobrý lidi mě varovali, že tam to udání je a řekli mi tak, jestli chceš vůbec, no a já jsem musela do práce, jsme na tom byli finančně dost špatně. Tak jsem říkala, teď bylo na rozhodnutí do toho kostela přestat chodit, tu víru v sobě jsem měla, a že jsem ji nedávala najevo, že jsem prostě nechodila potom do kostela dlouhou dobu. Dlouhou dobu, to mě tak dostala ta žena.“

S ohledem na Annin (80) další vývoj lze spekulovat, že rebelie mladé dospělosti by se za normálních politických podmínek přetavila do zralého křesťanského postoje, zatímco protináboženské ovzduší upevnilo dlouhodobý postoj vzdoru. Přestože se Anna k víře nehlásila, podle svých slov neustále cítila přítomnost „někoho“, kdo ji nenechal padnout, kdo na ni dohlížel a dávala jejím rozhodnutím potřebná kritéria. Porevoluční atmosféra otevřela Anně oči – své religiózní procitnutí popisuje jako „*návrat marnotratného syna*“: „...a pak najednou... *Jednak byly ty strašný shromáždění na tej Letnej, ty obrovský, a jak říkám pak přijel papež a teď když jsem v tý televizi viděla ty šílený davy, tak jsem si říkala: No dyť snad na tom musí něco bejt, nejsem já hloupá?*“

Konflikt vnitřního přesvědčení a vnějšího žádoucího projevu poplatného oficiální doktríně se zdá být jednou z významných oblastí, kterou religiózní senioři potřebují ve svém bilancování zpracovat, o to víc, když naznali jako Anna (80), že strach a ústupky byly nejspíš přehnané:

„Nóoo, jednak jsem si říkala, já jsem se těch komunistů i ve vztahu k tý holce mojí, já jsem se jich pořád moc bála, dnes vidim, že se jich leckdo nebál a nebylo třeba se jich tolik bát, ale já jsem se jich opravdu bála, že bych... nějak jako trpěla... prostě jsem se jich bála, snažila jsem se nevyvolávat konflikty, abych tak ňák proplouvala (...)“

Věřící křesťan „u komunistů“

Postoj člověka, který i přes angažovanost v rámci komunistické strany neskrýval své křesťanské zásady, ilustruje příběh Kateřiny (88), jež vzpomínky na období komunistické vlády otevírá razantním vyjádřením: „*Helejte se, za komunistů já jsem si nechala pokřtít dceru.*“

Kateřina, která vyrostla v katolické rodině ve velmi chudých poměrech, se vdala za nevěřícího muže – alkoholika, který si po krátké době zplodil dítě s milenkou. Jako obyvatel pohraničí byla dle svých slov povinna vstoupit do komunistické strany, i když tento akt vnímala jako zásadní rozpor se svým přesvědčením. Kateřina zakoušela hrubé domácí násilí, podle jejích slov se jí manžel pokusil otrávit. Přes tuto zkušenost podlehla tlaku sociálního prostředí i rodičů a s manželem zůstala a únik hledala ve společenské angažovanosti v rámci svého bydliště. Pro svou pracovitost, schopnost vyjít s lidmi a velkou oblíbenost brzy zastávala mnohé funkce: „*Já jsem byla v radě národního výboru, to víte, tenkrát bylo KSČ (...)* *Já jsem byla z toho sama nešťastná. Já jsem byla v radě Národního výboru, v radě KSČ a všude (...)*“ Stranickou příslušnost zhodnotila jako neblahou nutnost danou místem a okolnostmi, rozhodně ne jako důvod skrývat náboženské přesvědčení. Svůj křesťanský postoj razantně obhajovala jako něco samozřejmého, s čím možná měli problém ostatní, ale ona ne:

„Ted'kon byla schůze a kdyby mi to byli řekli někde na radě, ale oni mi to řekli na veřejný schůzi. Soudružka P. si nechala pokřtít dítě a to jako stranička by dělat neměla. A já jsem si stoupla, řekla jsem: helejte se, to je dítě moje. Já mám všechny děti křtěný, tak jsem si nechala pokřtít i tu poslední. Jestliže se vám to nelíbí, tak pokládám všechny funkce a budu mít svatej klid. (...) To víte, vždyť to bylo haló (smích). (...) Ale tenkrát mě to tak mrzelo, proč to museli na tej veřejnej schůzi říct. (...) No a já jsme si to řekla takhle. Já jsem si řekla, když se vám to nelíbí, prosim. Všechny funkce pokládám a budu mít klid. (...) Protože mě se to jako dotklo, protože to bylo dítě moje a sem řekla, všechny děti mám křtěný a tahleta bude jako nepokřtěná? Tak si budu připadat jako že není moje nebo co. Tak to jsem se musela rozhodnout nějak.“

Kateřina neviděla žádný rozpor ani v tom, že jako straník ve svém těžkém životě čerpala sílu z Boží pomoci. Na otázku, kde hledala oporu v závažných životních okamžicích, odpovídá bez váhání: „*No vždycky asi u toho Boha. Vždycky jsem se modlila prosila jsem, aby se mi jako nic zlého nestalo, aby jako jsem mohla uspět zase. Aby ty děti nepřišli o mámu, nebo aby nebyli sami, aby jim nikdo neublížoval.*“ Během vyprávění Kateřina dává najevo viditelné uspokojení z toho, jak tuto „občansko-religiózní“ rozpolcenost zvládla. Je patrné, že skutečnost uchování si svého přesvědčení navzdory mnoha nepříznivým okolnostem je pro ni silným zdrojem vědomí důstojnosti

a hodnoty. Její religiozita je ale spíše soukromou, na životě církve, ke které se hlásí, neparticipuje.

Příkladem odlišného postoje „věřícího straníka“ může být Kornelie (75). Ve vzpomínkách na víru a religiozitu v dětství se Kornelie zaměřuje na účast na náboženských rituálech, zejména zpěv při bohoslužbách, který měla ráda. První křesťanský sňatek skončil rozvodem, civilní sňatek s druhým manželem, komunistou, podle Korneliina vyjádření přispěl k zásadnímu zvratu jejího postoje včetně vstupu do komunistické strany. Po vstupu do strany na svou vnější religiozitu rezignovala, podle svých slov si ale své vnitřní přesvědčení uchovala. Kornelie (75) na rozdíl od Kateřiny (88) cítí potřebu okolnosti svého opatrného religiozního postoje vysvětlit a obhajovat – v její obhajobě je možné vnímat několik aspektů.

A. Okolnosti, jež rozhodovaly za ni a nemohla je tedy ovlivnit (ani za ně nést zodpovědnost):

„No jo, což to jo, to jako jsem třeba i já jsem musela do té strany taky vstoupit, ale prostě ale... nějaký takový kór takový přesvědčení, to zvlášť teda nebylo. Já nevím, prostě asi kvůli tomu, že ten táta jako, tak asi kvůli němu.(...) Jo, tak asi kvůli tomu, ale jako vnitřně jsem asi se všim nesouhlasila. Víím, že jako nakonec (...) tak dokonce jsem chtěla tenkrát odejít úplně ze schůze a že jsem byla otrávená i z těch školení a to co furt jako do nás tak nějak hustili, že prostě, no muselo se to nějak prostě přežít.“

B. Důraz na kontinuální interní prožívání víry, které je něco víc, opravdové, správné, což navíc podpořila vyšší duchovní (a tedy zodpovědná) autorita:

„...no tak jako já jsem teda jako do kostela jsem nechodila, ale jako věřící jsem byla pořád, protože vždycky farář říkal, že nemusí člověk chodit do kostela, že s Bohem může mluvit všude. No tak já jako, víte, támhle mám panenku Marii, tady. Já prostě pořád jako se tady modlím a zpívám si, znám plno těch písniček ještě z toho, kdy jsem teda do toho kostela chodila, takže to si, když jsem sama a nikdo mě neslyší, tak si to i zpívám.“

C. Snaha o rehabilitaci rozhodnutí vstupu do strany skrze poukázání na věci, které tehdy, na rozdíl ode dneška, byly v pořádku a na hodnoty, které platily a už neplatí.

„I když si myslím, že některý ty věci, co byly, jako byly dobrý. Ono je dneska, bych řekla, toho špatnýho je plno, když člověk, já jsem někdy tak otrávená z toho, že když člověk to vidí, všechny ty korupce a všechno to, co se děje a jak se prostě mezi sebou, jak se nenávidí, tak hádaj furt a takový to prostě, není to taky dobrý.“

V současnosti je Kornelie velmi mariánsky založená, ale svou víru praktikuje stále zejména individuálně v mezích svého bytu.

Komunisté v kostele

Příkladem člověka, v jehož příběhu zaujme rozpor mezi deklarovaným negativním postojem k víře a náboženství a naopak zjevným respektem k církevním rituálům i autoritám, je Bořivoj (80). Bořivoj byl jako dítě religiózně socializován, později se proti náboženství začal vymezovat a v současnosti o něm mluví s despektem. Přesto ve svém vyprávění přikládá velký význam své účasti na náboženských rituálech, pobývání v sakrálních prostorách či přátelství s duchovním.

Podle svých slov se Bořivoj snažil vždy Boha a náboženství rozumově poznat a pochopit, což se mu nepodařilo – během cesty za poznáním naopak získal důkazy oprávnění svého ateismu. S ironickým úsměvem bagatelizuje „mýtus“, že do kostela se „za komunistů“ nesmělo, dává najevo, že „ví víc“ (ostatně jako po celou dobu rozhovoru): „(...) *to jsou všechno takový jen povídání. Komunisti nesmí do kostela, jo. To byla královina...*“ Hrdě se hlásí k tomu, jak se jako straník účastnil církevních pohřbů svých příbuzných, na rozdíl od těch „ustrašených“, ze kterých si podle svých slov vždy dělal legraci: „(...) *z toho, že to ty volové dodržujou, že se bojí do kostela.*“ Na otázku, zda tedy do kostela chodil, odpovídá s použitím výrazů „jistě“ a „samozřejmě“. S hrdostí poznamenává, že si tykal s farářem: „*Vždyť to byl jako přítel.*“ Když Bořivojovi zemřela manželka, zařídil jí církevní pohřeb: „*funus, kde všem muselo být jasné, že odchází žena, která do rodu Břehovských patřila!*“ Bořivoj i v čase komunistické vlády hodně cestoval a v zahraničí podle svých slov nikdy nezapomněl navštívit tamní kostely. S vážnou tváří popisuje rituál, praktikovaný návštěvníky pařížské katedrály: každý si „...*vzal si svíčku a zapálil jí a po dobu, než jste si to tam prohlídla, ta svíčka dohořela. Kdo tohle udělal, se do Paříže zase vrátil. Kdo to neudělal, tak už se tam... Já jsem se tam pětkrát vrátil!*“ Zdá se, že v tomto dětsky naivním uvažování vystupuje velmi zřetelně intenzivní touha „ateisty“ po spojení s vyšší realitou.

Svůj ateismus Bořivoj během rozhovoru velmi často zdůrazňoval. Postupně odkryl velmi bolestnou část svého životního příběhu – rodinnou tragédii, při níž přišel o malou dceru; v tomto kontextu bylo možné usuzovat na ateismem „maskovanou“ velkou spirituální bolest a nenaplněnou touhu po vztahu.

Nevěřící (ale...)

Přestože současní senioři starší sedmdesáti pěti let ještě vyrůstali v prostředí, v němž náboženství a církev tvořily přirozenou součást, některé rodiny, zejména z dělnického prostředí, se na religiózních praktikách nepodíleli a k náboženství měli buď vlažný,

nebo vysloveně odmítavý postoj. Religiózní socializaci tak charakterizoval konflikt domácího postoje a školní náboženské výchovy, jako v případě Matěje (78). Matěj nevyrostl v religiózním prostředí, přesto byl podle vlastního vyjádření religiózně pozitivně ovlivněn katechismem v rámci školní výuky. Postupem času svůj postoj přehodnotil na ateistický, který v rozhovoru obhajoval za použití mnoha „pádných důkazů“ pomýlenosti věřících.

V toku Matějova vyprávění nastal zajímavý moment, o jehož skutečném důvodu můžeme pouze spekulovat. Přestože byl Matěj, stejně jako ostatní participanti, poučen o nahrávání a vyslovil s ním souhlas, v určitém konkrétním momentu se zaměřil na diktafon, jako by se trochu zalekl vlastních slov:

„Ale člověk potom přišel na vojnu... no a postupně, když jsem se dostal na vojnu, tak to náboženství, to co ve mně trochu bylo, tak to úplně zmizelo, i tím životem takhle, že jsem byl ponaučen. Že jsem si říkal takhle: kdyby nějaký pán Bůh byl, tak nemůžou bejt ty svinstva... vy to nahráváte, vidíte?!“

Matěj v té chvíli skutečně vypadal, jako by se trochu „zalekl“ svých slov, která by měla být zaznamenána „na věčnost“. Snad proto, že by ho Bůh mohl slyšet? Je otázkou, nakolik byli senioři typu Matěje skutečně „nevěřící“ a nakolik pouze neunesli rozpor obrazu Boha, jaký získali jako dítě, vlašného religiózního prostředí původní rodiny a protináboženské politické situace.

5.3 Současná podoba religiozity/spirituality

Poslední třetinu života senioři prožívají opět v době, která má daleko do ideálních politických poměrů, nicméně konflikt víry a ideologie už řešit nemusejí. Zajímalo mě, jaká je současná podoba jejich religiozity/spirituality v obecnější rovině (detailní rozbor bude součástí šesté kapitoly), jaká jsou její specifika, ale také jak vnímají svou spiritualitu senioři, kteří sice byli religiózně socializováni, ale vůči Bohu, náboženství, církvi a náboženské víře se vymezují.

Víra jako soukromý prostor: význam privátní religiozity

Nezávisle na tom, zda participanti žili v rezidenčním zařízení či ve vlastním bytě, vysoko hodnotili význam soukromé modlitby jako prostoru, kde jsou sami s Bohem, s Pannou Marií, s blízkými lidmi, kdy se vrací do dětství, mohou být sami sebou, se svými chybami a prohrami, přáními a touhami. Příkladem víry spojené s potřebou soukromého prostoru je Honza (79), který, ač tradičně religiózní, religiózní praxi v rámci církevního společenství nevyhledává: *„Takže já mám nejradši, když jdu do kostela a jsem tam jenom já, pán Bůh a Panna Maria.“*

Honza prožil objektivně těžký život, má za sebou pokus o sebevraždu, v jehož důsledku podstoupil částečnou amputaci nohou. Vztah s adoptivní dcerou se nevydařil, přesto dceři spolu s manželkou poskytuje finanční podporu, ke které mu, dle vlastních slov, docházejí prostředky. Touha utéct se do Boží náruče a najít tam svůj soukromý prostor (bez dalších lidí) je zřetelná v dalším Honzově výroku:

„Já jsem přestal chodit do kostela asi, já nevím kdy, ale já se jako v kostele nesoustředím (...) Já jsem spíš, když jsem někde byl, takhle třeba na rekreaci nebo tom, tak jsem šel do toho kostela, do prostředí cizího. Jo, ty lidi jsem neznal, ty pro mě byli tabu a tady byl jenom ten Bůh a já.“

Je zřejmé, že niterný, hluboce osobní vztah k Bohu je pro Honzu v současnosti důležitější než jakákoli participace na tradiční církevní praxi. Svoji touhu po duchovním soukromí podpoří, když s láskyplným výrazem vzpomíná na další situace, kdy byl jen on a Bůh: *„Ve Stráži u D. statku (popisuje své oblíbené místo pod velkým kaštanem). Tam jsem se vždycky chodíval modlit anebo vybrečet, když byly nějaký nervy. To bylo tam takovej ten klid a všechno, tam to bylo taková...“*

Privátní prožívání religiozity jako možnost pobývání v jakémisi „duchovním soukromí“ ocenili všichni religiozní obyvatelé rezidenčního zařízení žijící v dvoulůžkových pokojích. Dana (93) se sice nepovažuje za tradičně religiozní, přesto se pravidelně modlí. Rituálem večerní modlitby si navozuje pocit vnitřního prostoru, ve kterém se znovu vrací do dětství a ke svým blízkým: *„No já se modlim, protože jsem od dětství zvyklá a ta modlitba provází vzpomínky a moje dětství, na tatínka, na maminku, na babičku. Když se modlim, tak vzpomínám hlavně na ně a brebentim ten otčenáš.“* Potřebu religiozních praktik bez účasti ostatních zdůrazňuje i Cecilie (86). Na otázku, zda se modlí, odpovídá bez zaváhání: *„Já sama... večír, ráno když vstávám. Ale sama pro sebe.“* Hana (83) staví modlitby ve společenství spoluobyvatel domova pro seniory a svůj vlastní soukromý postoj do kvalitativního protikladu. Na otázku, zda se považuje za věřící, po delším váhání odpovídá: *„Ale no tak jo. Já to nějak neprojevuju, já teda na to modlení nechodim, protože některý ty ženský jsou... no, nechci nic pomlouvat. Ale jako, jak bych řekla. Já mám ráda takovej klid někdy, takový ticho (...).“*

Religiozní praktiky jsou participanty vnímány jako nezastupitelná součást osobní mentální hygieny. Senioři verbalizovali potřebu zakoušet uklidnění v Boží náruči, potřebu nechat v modlitbě přicházet své zemřelé či vzdálené drahé, potřebu v modlitbě se vrátit do času a míst, kde jim bylo dobře. Dana (93) se večerní modlitbou uklidňuje přesto, že nemá vztah k Bohu ujasněný, jak dokumentuje úryvek: *„No to je taková útěcha (...), ale nevěřim, že by mi v něčem jako že by mi mohl pán Bůh pomoci, to nevěřim.“* Nela (87) si v modlitbě podle svých slov urovnává myšlenky, Honza (87) se

odevzdává do rukou Božích před každou operací a svým klidem udivuje zdravotníky. Kornelie (75) se uklidní zpěvem mariánských písniček v blízkosti obrázku Panny Marie.

Příklon k soukromému, niternému prožívání religiozity může být vynucen okolnostmi, zejména zdravotním omezením. Pro seniory, žijící ve vlastním bytě, může být i nejbližší kostel obtížně dostupný. Senioři žijící v rezidenčním zařízení obvykle mají prostor (byť provizorní) k bohoslužbám vymezený přímo v zařízení, ten ale často není přizpůsobený seniorům s různým typem zdravotních obtíží. Návštěva bohoslužby pak může být frustrující a důstojnost atakující zkušenost. Dana (93) vysvětluje: „(...) *já jsem tam byla jednou (na bohoslužbě) a mně se tam udělalo nevolno a omdlela jsem... Tak i takový vzpomínky...*“ Stela (79) bez zaváhání potvrzuje, že je z věřící rodiny: „*No jistě!*“, přesto na představu zapojení se do farního společenství reaguje téměř zděšeně: „*Já... mně se dotedka, abych chodila do kostela... nene!*“

Stela svůj negativní postoj k církevní praxi zdůvodňuje nejdříve nedůvěrou k duchovním, ale vzápětí zmíní zcela praktické důvody. Účast na bohoslužbě ji nenaplnuje vzhledem k smyslovému omezení: „*Máme tady kapli, pan farář sem chodí jednou za tejdén nebo za čtrnáct dní. Já ho neslyším, co povídá. Já špatně vidím...(...)* Tak jsem z toho ani nic neměla. Tak říkám, co tam mám sedět, sedět a jenom takhle koukat.“ Přesto Stela vyjadřuje naplnění ze setkání s Bohem za podmínek pro ni přijatelných, v soukromé modlitbě: „*Jo, večer, to je moje (radostně)... Otčenáš, než jdu spát, tak se za ně pomodlím za všechny.*“

Ze všech dotazovaných religiozních seniorů pouze dvě ženy vyjádřily touhu po společné modlitbě a účasti na bohoslužbě. Anna (80), žijící ve vlastním bytě s manželem Honzou (79), verbalizovala křesťanskou potřebu společenství, Nela (87) vyjadřovala spíše potřebu sociální interakce – poukazovala na radost ze společného zpěvu či na svou úlohu předčitatelky. Ostatní senioři, byť tradičně religiozni, v současnosti preferovali soukromé prožívání religiozity a nijak neřešili konflikt s „křesťanskými povinnostmi“, jako je povinná účast na nedělní bohoslužbě. Je otázkou, nakolik se do této skutečnosti promítá narušení křesťanského způsobu života v křesťanském společenství v období vlády komunistické strany a nakolik se jedná o odraz přirozeného spirituálně-psychického vývoje.

Věřící senior v „dětských střevíčkách“: dětské prvky víry stáří

(Jiho)čeští senioři se mohli svobodně religiozně projevovat pouze v první a třetí třetině svého života; lze se domnívat, že omezení či pozastavení religiozní praxe v dospělosti vedlo k určité stagnaci jejich religiozního zrání. Participant, kteří se po osmdesátém devátém roce vrátili k religiozní praxi, se tak vrátili více či méně k víře svých dětských let. Dětské prvky víry byly v některých výpovědích vyjádřeny velmi explicitně.

Zkušenost Boží přítomnosti měla v případě dvou participantek až pověrečný charakter, přesto je zjevné, že obě ženy uchovávají zkušenost jako relevantní transcendentální a posilující zážitek. Petra (93) s ohromným výrazem vysvětluje:

„Paní magistro, ted' asi třikrát za sebou jsem ztratila jednu brejle, no leccos, asi čtyři věci a já jsem vždycky říkala: svatej Antoníčku, pomoz mi, ať já to najdu a já jsem to našla. A já jsem říkala tej Alence, tej sousedce, jsem říkala: Alenko, něco je a já v tom věřím, protože ted' jsem se přesvědčila na vlastní oči, že prostě ten, jak jsem už říkala, ten svatej Antonín opravdu to nechal najít a ne dlouho.“ Podobně to cítí Kornelie (75): *„Tak já jsem se furt modlila a furt jsem jako tu síťku hledala kolem dokola, když už jsem to obešla snad desetkrát, tak najednou ta síťka byla přede mnou. A to furt jako na to teda si dost často vzpomenu, jak je to možný.“*

Spíše dětský religiózní postoj Petry (93) je možné identifikovat i v jiném ohledu. Na dotaz, zda je věřící, Petra horlivě přikyvuje: *„Strašně, strašně věřící. A já jsem věřící pořád“* (samotné užití superlativu pro vyjádření „míry víry“ působí v tomto případně mírně infantilně). V kontextu zdůrazňování silné víry zaráží interpretace životního příběhu, ve kterém jako by Bůh žádné výsadní postavení neměl, stejně jako církevní praxe. Petra bez zábran líčí, jak bez výčitek opustila manžela – politického vězně a také to, že mu dodnes neodpustila, že pro politiku zanedbával rodinu. Petra cítí, že má na své odsouzení a neodpuštění i po šedesáti letech nárok: *„ne kvůli sobě, ale kvůli těm dětem!“* Druhý sňatek byl přes deklarovanou silnou víru pouze občanský, a to na její výslovné přání, přestože druhý manžel o církevní sňatek stál a ten první již nežil. Petra pohrdavě komentuje, že nechtěla dělat „šaškárny“. Na otázku, co jí pomáhalo rozhodovat se v závažných životních okamžicích, bez váhání odpovídá: *„To všechno rozhodoval můj tatínek, ten byl na obci a všechno rozhodoval.“*

Prvky dětské víry se ale projevují i méně zjevně, a to v určitém černobílém nahlížení na vlastní životní příběh, na otázku viny a odpuštění. Bůh je prezentován jako ten, který potvrzuje oprávněnost rozhodování, který reaguje na momentální lidské požadavky, nároky a představy. Pokud se situace vyvíjí jinak, je nutné najít vysvětlení, jež zůstávají v dětské rovině. Marie (85) hledá přijatelný způsob, jak vysvětlit rodinné tragédie v rámci své víry v Boha – ochránce. Pozitivní obrat Marie interpretuje jako důkaz Boží akceptace jejích přání: po srdečním záchvatu, během něhož se Marie modlila růženec, se manžel probral a mohl s Marií komunikovat. Syn ale přes intenzivní modlitby zemřel a Marie hledá vysvětlení, kterému by mohla rozumět a s otazníkem v hlase uvažuje: *„To jsem se modlila... A možná že to, když už s ním není člověk v tom přímým styku, tak už to není ono (...) Jako když jsem ho neviděla pořád...“*

Víra ve spravedlnost a pravdu: nenáboženská spiritualita

Svou spiritualitu ve smyslu vztahování se k něčemu, co je pro člověka posvátné, nevyšší hodnoty a životodárné síly, podporující smysluplný životní koncept (Küng 2012), prožívají jihočeští nereligiózní participanti jako víru ve vyšší hodnoty, které člověka přesahují: spravedlnost, dobro, pravdu, rovnost ve smyslu přímosti v jednání. Religiózní praktiky jsou v tomto smyslu hodnoceny jako něco podřadného.

„Já věřím ve spravedlnost a pravdu. Aby měl každé čisté svědomí. Potom se nemusí nikde modlit a nemusí si vyprošovat nějaký odpustky nebo já nevím co. Nikomu neubližovat, žít pořádně tak, jak se má, co si myslím, tak to řeknu a ne žádný, někde drbat někoho, tak na to já nejsem.“ (Jindra 93)

Pro Matěje (78) je jednou z nejvyšších hodnot čest, spravedlnost, pomoc druhým, ale bez náboženského obsahu: *„To desatero, to já cítím, ale bez uzavření směrem nahoru. Že to nevychází od Boha nebo tak. Ale to mělo být desatero lidský společnosti. Neubližovat a mít se rádi.“* Bořivoj (82) se vyznává s celoživotní touhou po statku se zahradou a potokem, který bude patřit jeho rodině a „přežije“ ho. Víra, že se ho jednou dočká, mu „dává smysl žít“ a udržuje ho v aktivitě: pomáhá vnukovi, jenž rekonstruuje starší dům, který parametry vysněného domu v míruplném prostředí splňuje.

Tonda (101) se vůči náboženství a církvi decentně, ale pevně vymezuje – náboženství je v jeho očích stále reprezentované necitlivým farářem, který odmítl pohřbít jeho bratra – nekatolíka na hřbitově (kapitola 5.1). V současnosti se považuje za naprosto nenáboženského člověka a svůj postoj během rozhovoru vícekrát vyjádří. Velmi si cení hodnoty skromnosti: *„Heleďte, já zase pokud šlo o náboženství, tak v tej Husitskej církvi jsem sice vyrůstal, jako v tom náboženství, ale to jsem bral tak jako dost skromně. Tak ten skromnej život, kterej jsem měl, to bylo důležitý náboženství...“* Zdá se, že víra v religiózním slova smyslu pro něj postrádá obsah – víru a náboženství považuje za synonyma, jak naznačuje následující úryvek:

S: *„Takže tam víra nehrála roli v tom našem životě...“*

T: *„To já jsem si starosti nikdy nedělal... v náboženství.“*

Tondova víra je víra v jakousi „šťastnou životní kartu“, ke kterému přispěl svým cílevědomým způsobem života, pracovitostí a skromností. Optimistický pohled, podpořený bezesporu pozitivní životní bilancí i velmi uspokojivým sociálním zázemím, zastává i v současnosti. Při osobním kontaktu Tonda působí jako naprosto vyrovnaný člověk, spokojený, naplněný, smířený. Lze se domnívat, že svou touhu po přesahu promítá do péče o květiny a stromy rostoucími před rezidenčním zařízením, kde žije. Všimá si, jak rostou, jak velké mají už listy. K jeho stým narozeninám byl vysazen strom, na který je Tonda velmi hrdý. Těší se, že strom tu bude růst, až on už tu nebude.

Závěr

První část analýz dat směřovala k vymezení podoby religiozity či spirituality dvaceti jihočeských seniorů v průběhu jejich životního běhu. Zaměřila jsem se na okolnosti religiozní socializace jako důležitého indikátoru pozdější religiozní praxe. Zkoumala jsem podobu religiozní praxe v čase vlády komunistické strany, v němž participanti prožili prakticky celou dospělost. Zajímala mě současná podoba religiozity případně spirituality a to, jak senioři hodnotí význam religiozního/spirituálního ukotvení ve svém životě.

Na základě dat lze konstatovat, že jihočeští senioři byli buď tradičně religiozní, nebo „tradičně“ nereligiozní. Jejich náboženská víra či nevíra se vždy vztahovala k (křesťanskému) Bohu, což odpovídá závěrům například Laudátové a Vida (2010) či Lužného a Nešpora (2007), poukazující na převládající tradiční typ religiozity u vyšších věkových kohort. Nikdo z participantů se nepřikláněl k jinému náboženství či k alternativním formám spirituality, nikdo se výrazně nezajímal o esoteriku. Pokud se prezentovali jako nevěřící, vztahovali svoji nevíru taktéž ke křesťanskému Bohu, respektive ventilovali nesouhlasný postoj k církevní praxi a náboženství.

Také další výsledky analýzy podporují závěry jiných autorů (Vidovičová, Suchomelová 2013, Laudátová, Vido 2010, Fürst et al. 2003), reflektující úzkou souvislost raně religiozní socializace a religiozní praxe ve vyšším věku. Až na jednu výjimku se všichni participanti ve stáří více méně drželi postoje, který k víře či náboženství zaujali jako děti. V jejich výpovědích zaznívaly dva základní religiozní postoje: „dobře věřím“ versus „dobře nevěřím“. Konzistence současného religiozního postoje s postojem původní rodiny se tak zdá být významnou součástí identity staršího člověka a zdrojem vědomí jeho důstojnosti, a to i ve smyslu „pietního“ uchovávání vzpomínek na religiozní zranění jako součástí rodinné historie. V případě zásadního rozchodu s religiozní tradicí lze o důvodech jen spekulovat; velmi omezená data mohou naznačovat nevhodnou religiozní socializaci v ovzduší přísné a nelaskavé náboženské výchovy (Čeněk se během života nerozešel pouze s religiozní tradicí své původní rodiny, ale s celou rodinou).

Výsledky analýzy dat odkazují k pojetí spirituálně/religiozního vývoje jako celoživotního procesu, probíhajícího v interakci se sociálním životním prostředím a zahrnujícího i v dospělém věku fáze regrese a stagnace, reprezentovaným například studií Fürsta et al (2003). Religiozní vývoj jihočeských seniorů bezesporu ovlivnila dlouhá doba vlády komunistické strany. Prakticky celý svůj produktivní život prožili v protinábožensky zaměřené době a vůči religiozní praxi většina z nich zaujala určitý odstup. Někteří reagovali odklonem od náboženské praxe a dočasným oslabením víry, další naopak i přes stranickou příslušnost svou víru neskrývali, někteří ztratili zbytky dětské víry, jež pocítovali v době religiozní socializace, jiní sice deklarovali celoživotní

ateismus, přesto ochotně participovali na některých církevních rituálech v místě svého bydliště (je možné se domnívat, že tato kategorie zahrnuje zejména seniory z tradičně religiózních malých měst a vesnic, charakteristických prolínáním společenského a církevního života i v době socialismu). Konflikt vlastního religiózního přesvědčení a oficiální doktríny, ve které senioři pracovali a vychovávali své potomky, stejně jako případná „religiózní zranění“ v době rané náboženské socializace se zdají být významným tématem, jež zejména religiózní senioři potřebují ve své životní bilanci zpracovat.

Analýza odhalila poměrně jednoznačný příklon religiózních seniorů k privátním religiózním praktikám jako jakémusi vnitřnímu soukromému prostoru. Téměř jednohlasně akcentovali soukromou modlitbu, ve které mohou být sami sebou a s Bohem, se svými blízkými, ve kterém mohou nerušeně bilancovat svůj život. Potřeba soukromé religiozity se ukázala jako zvláště výrazná v případě obyvatel domovů pro seniory. Ačkoliv tedy například Fůchsová (2000) řadí participaci na církevním společenství mezi pozitivní dopady religiozity na životní pohodu seniorů, interpretace naprosté většiny jihočeských religiózních participantů ukazují spíše na příklon k privátní formě religiozity, deklarovanou jinými autory (Fürst et al, 2003; Koenig 1997, 1994). Soukromé religiózní praktiky jsou pro participanty zdrojem životní posily v době, kdy již nemohou nebo nechtějí participovat na organizované religiozitě. Vzhledem k pastorační, sociální a geragogické práci se seniory je důležitým aspektem právě ono „nemohou“ či „nechtějí“. Jaký je skutečný důvod rezervovaného postoje ke sdílené religiozitě, k společnému slavení eucharistie, bohoslužby slova či společným modlitbám?

Data ukázala na několik možných odpovědí. Prvním důvodem může být nedostatek soukromí obyvatel v domově pro seniory. Zatímco senioři, žijící ve vlastním prostředí, kteří mají i ve vysokém věku příznivé podmínky k participaci na společných bohoslužbách, na niž byli zvyklí, společenský rozměr bohoslužby oceňují, obyvatelé domova pro seniory jsou naproti tomu „mezi lidmi“ neustále – navíc bez možnosti vybrat si své sousedy, většinou ani své spolubydlící. Žijí v homogenní skupině lidí podobně starých a často podobně nemocných (či bezmocných). Nezapojení do společné bohoslužby tak může odrážet touhu uchovat si v tomto nepřírozeném prostředí své soukromí, svůj „vnitřní domov“.

Další bariérou se ukazují být nevhodné podmínky v prostorách k bohoslužbám určených: špatné ozvučení, nepohodlné židle, malá písmena v kancionálu. Senior si na takové bohoslužbě může připadat stejně jako v dalších oblastech života obyvatele domova pro seniory, „osamělý v davu“. Nepříznivé pocity mohou ovlivnit také opakující se skupinové mechanismy: tatáž dominantní seniorka ovlivňuje prostředí šicího kroužku i modlitební skupinu. Je tedy otázkou, nakolik pouhá (i když jistě

žadoucí) dosažitelnost provizorní či skutečné kaple přispívá k naplnění spirituálních potřeb seniorů. Od sdílení společné bohoslužby mohou starého člověka odradit také různá duchovní či duševní zranění, nenaplněné potřeby a nezodpovězené otázky, které by potřeboval řešit, ale na něž v lidmi zaplněném kostele není prostor.

Kromě preference soukromé religiозní praxe víry ukazují výsledky analýzy na další výrazný aspekt religiozity seniorů – „dětské prvky“ jejich náboženské víry. V některých výpovědích byla tendence setrvávat v otázkách víry v „dětských střevíčkách“ vyjádřena explicitně téměř jako pověřivost. Jiné výpovědi naznačovaly spíše dětský postoj k Bohu, jenž jako by byl spíše „používán“ pro dosažení vlastních cílů a podporu vlastních rozhodnutí, než že by přímo ovlivňoval hodnotový systém či mravní zásady. O příčinách religiозní nezralosti v některých ohledech je možné pouze spekulovat. Je možné, že tato skutečnost odráží přerušení plynulého religiозního vývoje politickým režimem, jehož hodnoty s křesťanstvím neměly příliš společného. Násilné přerušení religiозní tradice mohlo vést k tomu, že někteří participanté poněkud „ustrnuli“ ve víře, již si osvojili během rané religiозní socializace (k oprávněnosti tohoto tvrzení by ovšem bylo potřebné srovnání se seniory v zemích, kde k tak radikální změně politické orientace nedošlo).

V religiозním postoji těchto participantů by bylo možné zjistit nedostatky v několika Ondokem (2004) definovaných principech křesťanské spirituality. Za prvé je to princip kreativity;¹⁴⁴ participanté nevyjadřovali o svém postoji pochyby, ani neprojevovali touhu po dalším religiозním růstu. Za druhé je to problematická konzistence formy spirituálního či religiозního projevu a jejího sakrálního obsahu a autenticita a pravdivost duchovního života (Petra nepřemýšlí nad rozporem modlitby Otče náš a svého pevného rozhodnutí neodpustit manželovi). Za třetí je to princip křesťanské střízlivosti předpokládající kritické smýšlení a odvahu vzít na sebe všechna rizika související s hledáním pravdy a bořením iluzí o sobě samém – bezpečnější je setrvávat dětství přijatých religiозních formách. Dětské prvky v prožívání víry ale také mohou signalizovat silnou potřebu sepjetí s původní rodinou a rodinnými tradicemi, prezentovanými milovanými rodiči.

Přes zmíněné obtíže můžeme usuzovat na zvnitřnělou víru religiозních participantů ve smyslu živého dialogu mezi člověkem a Bohem (Küng 2012, Halík 2002, či Zvěřina 1995), nepostrádající Smékalem (2005, s. 170) zmíněný „pesimistický realismus“. Je ale otázkou, nakolik víra „v dětských střevíčkách“ dává skutečnou oporu v řešení úkolů a výzev, které seniorům stárí a blížící se smrt přináší. V tomto smyslu Guardini (2002, s. 107) poukazuje na nutnost nechat zemřít dětskou podobu víry, jež je v mnohém

¹⁴⁴ Ondok (2004) považuje kreativitu za jeden ze stěžejních principů křesťanské spirituality a její nedostatek v duchovním životě pak chápe jako vážný projev křesťanské nedospělosti, jež se promítá do konkrétního kontaktu s Bohem, ale i do vztahů k ostatním lidem.

ohledu podobná pohádce, a učit se přijímat, že Bůh „*nepracuje tak jako člověk, když bere kladivo, aby jím tloukl, nýbrž proniká tisíci cestičkami skrze věci samé, jež jsou jeho služebníci*“.

Výsledky analýzy potvrdily význam transcendentna jako zdroje životního smyslu a životní síly také u seniorů, kteří se jako věřící neprezentovali a svou touhu po přesahu vyjadřovali důrazem na vyšší hodnoty (pomoc druhým, spravedlnost, láska k přírodě). Okolnosti nenáboženské spirituality „nevěřících seniorů“ vyvolávají některé otázky: nakolik je jejich „nevíra“ důsledkem zklamání, zranění a bolesti? Jsou v jejich životě oblasti, jež by potřebovaly „duchovně ošetřit“ bez snahy o jakousi násilnou implantaci křesťanské víry?

Senioři, kteří mě nechali nahlédnout do svých životů, ať religiózní či nereligiózní, vyjadřovali v souladu s Koenigem a kolegy (1997, s. 38) potřebu transcendovat těžké životní okamžiky, které nemohou změnit a zorientovat se v situaci skrze dosažení vyššího smyslu. Závěry dosavadní analýzy tak ukazují na to, že religiozita/spiritualita je pro participanty bohatým zdrojem naplnění nejen potřeby životního smyslu, ale i dalších duchovních potřeb. Na druhou stranu otázky, které v současnosti řeší, ať už s ohledem na aktuální situaci nebo v souvislosti s životní bilancí, vyžadují citlivé individuální duchovní doprovázení. Výsledky první části analýzy ukazují na velký potenciál osobní religiozity/spirituality jako životního zdroje participantů. Na druhé straně, jak příklon religiózních seniorů k privátně prožívané religiozitě, tak okolnosti „nevíry“ některých nereligiózních participantů ukazují na nezbytnost individuálního duchovního doprovázení v rámci individuální péče o duchovní rozvoj konkrétního člověka ať už v domácím či ústavním prostředí. Jen touto cestou lze identifikovat jejich skutečné duchovní potřeby.

6. Důstojnost v kontextu životního příběhu, víry, naděje a lásky

První část analýzy odhalila některé aspekty formující religiozitu/spiritualitu jihočeských participantů. Výsledky analýzy načrtly osobní a společensko-historický kontext jejich religiózního/spirituálního vývoje a pozadí, na němž zakoušejí a vyjadřují své spirituální potřeby. Vymezení cíle druhé části analýzy probíhalo ve dvou fázích. Cílem první fáze bylo vymezit obecnější kategorie duchovních potřeb jihočeských seniorů. Dlouhý proces hledání,¹⁴⁵ plný odboček a slepých cest,¹⁴⁶ nakonec vyústil v poznání docela prosté: z výroků participantů začaly zřetelně vystupovat tři oblasti potřeb evokující tři teologické ctnosti: víra, naděje a láska.¹⁴⁷

Víra (důvěra), že svět je v zásadě dobrý, víra v dobrého Boha, víra ve vyšší realitu (tedy něco, co přesahuje aktuální skutečnost a za čím má cenu jít) důvěra v lidi kolem sebe, víra v sebe sama a své schopnosti (sebedůvěra).

Naděje, že aspoň některá zranění budou uzdravena, křivdy napraveny a dobré skutky a životní oběti nějak odměněny, že život nebude zapomenut, přestože jeho pozemský čas skončí a některé souvislosti budou – i když třeba až „za bránou času“ – osvětleny.

Láska jako vědomí, že je v jeho životě někdo, koho miluje a kým je milován, že je tu někdo, kdo jej vyslechne a podpoří (někomu stojí za to, aby tu pro něj byl), a zároveň je tu někdo, kdo potřebuje jeho lásku, pomoc či radu (někomu stojí za to, aby ho potřeboval). Láska, která naději a víru spojuje a zároveň je jim nadřazena v duchu Pavlova Listu Korintským: „*At' se děje cokoliv, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.*“ (1K 13,7). Na víru, naději a lásku lze nahlížet jako na obecnější kategorie duchovních potřeb, nebo jako na tři stěžejní duchovní potřeby. Stejně jako veškeré duchovní potřeby, také víra, naděje a láska spolu úzce souvisí. Víra umožňuje doufat, víra dává naději a opěrné body. Víra souvisí s láskou – člověk potřebuje zakoušet náklonnost (lásku) toho, komu věří, a současně láska posílí člověka v jeho víře i naději.

Další výraznou kategorií, která se jako pověstná červená nit linula všemi rozhovory, se ukázala být otázka **smyslu a kontinuity životního příběhu** jako potřeba

¹⁴⁵ Srov. kap. 4.1.

¹⁴⁶ Typickým rysem kvalitativního výzkumu jako tvořivého a živoucího procesu je nejen překrývání jednotlivých fází výzkumu, ale i relativně dlouhá doba předcházející jakémusi závěrečnému „aha efektu“, tedy finálnímu náhledu na souvislosti a zákonitosti, které lze z dat vyčíst.

¹⁴⁷ Tento možný úhel pohledu se nicméně začal prosazovat již v přehledové části práce.

vědět, ujišťovat se nebo alespoň mít naději, že vlastní životní příběh byl a je smysluplný, nepostrádá určitou logiku a že byl žit tak dobře, jak to bylo za daných podmínek možné, jako potřeba vyjádřit: ještě jsem tady a pořád jsem to já. Již při teoretickém zpracování charakteristiky čtrnácti duchovních potřeb definovaných Koenigem (1994) bylo možné odvodit nadřazené postavení jedné z těchto potřeb: potřeby **vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty**. Je totiž zřejmé, že naplnění všech duchovních potřeb vždy vede k posílení vědomí důstojnosti a sebehodnoty a naopak, že vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti ovlivňuje způsob naplňování dalších spirituálních potřeb.

Tuto teoreticky podloženou úvahu podpořila také následná analýza dat. Ačkoli potřeba vědomí důstojnosti a hodnoty nebyla v rozhovorech vyjadřovaná explicitně, prostupovala nějak všemi kategoriemi. Vědomí důstojnosti a hodnoty je oslabeno, nevidí-li člověk smysl svého života, ztrácí-li naději a víru ve smysl své existence, cítí-li se nemilován a bez možnosti někoho milovat, nemá-li komu věřit, hodnotí-li životní bilanci jako součet ztrát. Důstojnost je sice člověku daná Bohem a jako taková je nezrušitelná a nezcizitelná, nicméně vědomí této důstojnosti není samozřejmé. Člověk jako přirozeně společenská bytost zažívá svou lidskou důstojnost skrze vztahy: k Bohu, k lidem, k sobě samému (Buber 1996, s. 80; GS čl. 12).¹⁴⁸

Na základě specifikace pěti stěžejních kategorií duchovních potřeb (resp. stěžejních potřeb) bylo možné specifikovat další cíl této části práce: podrobně charakterizovat potřebu vědomí důstojnosti a hodnoty ve vztahu k potřebě smysluplnosti a kontinuity životního příběhu, k potřebě víry, naděje a lásky a zjistit, jak se projevují v každodenním životě seniorů.

6.1 Důstojnost a potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu

Úvahy nad smysluplností a soudržností vlastního životního příběhu gradují nejen s přibývajícímí léty, ale také s narůstajícím množstvím času, který starší člověk dobrovolně či nedobrovolně, fyzicky či mentálně tráví pouze sám se sebou – v důsledku přestěhování se do zcela nového prostředí domova pro seniory, ovdovění či nemoci spojené s omezením hybnosti či viditelným defektem¹⁴⁹. Chvilé samoty a ticha vytváří prostor pro vnitřní dialog se sebou samým, s Bohem, se svými blízkými, přáteli i nepřáteli. S určitou nadsázkou lze konstatovat, že krátící se „čas budoucí“ a zároveň dostatek až nadbytek „času přítomného“ vede k intenzivnějšímu zabývání se „časem minulým“.

¹⁴⁸ Srov. kapitola 2.2.

¹⁴⁹ Srov. kapitola 3.6.

Starší člověk potřebuje dát svému životu smysluplný rámec, zkoumat, zda vše, co prožil, do sebe „zapadá“ a jakým způsobem, zda se životní investice vyplatily, a v neposlední řadě jak svůj dosavadní život vztáhnout k budoucnosti; potřebuje zažívat franklovský pocit „plných stodol“ života a z těchto stodol čerpat sílu ke krokům budoucím. Setrváme-li v tomto příměru, tedy vše, co člověk prožil, vykonal, kým byl, je v těchto stodolách bezpečně uloženo a může být využito, minimálně jako zkušenost či vzpomínka, v současném a budoucím životě. Dosavadní zkušenost víry, důvěry a naděje umožňuje staršímu člověku s vírou a nadějí akceptovat současnost a očekávat budoucnost; zkušenost zvládnutých a překonaných obtíží dává starému člověku naději a víru, že si poradí i s těmi současnými a budoucími a že snad, časem, rozkryje i jejich smysl. Zkušenost lásky a důvěry umožňuje starému člověku věřit v Boží lásku, věřit lidem kolem sebe a lásku také dávat. Již v minulé kapitole jsme si ukázali, jak životní příběh, konkrétní situace konkrétního člověka zasazená do společenského a politického kontextu, formuje osobní religiozitu či spiritualitu. Porozumění životnímu příběhu konkrétního člověka je tak nezbytné pro porozumění jeho spirituálním potřebám.

Při práci na definici a redefinici životního příběhu hraje bezpochyby významnou roli možnost vyprávět svůj životní příběh druhé osobě. Bezpochyby sama skutečnost, že je někdo ochoten naslouchat, dává seniorovi naději, že jeho životní příběh je něčím unikátní, že za poslech stojí. Jak už bylo řečeno, potřebu předávat svůj životní příběh bezpochyby plnil také realizovaný výzkum. Seniori využili možnosti sdílení ochotně a v některých případech výzkum brali jako možnost „říci, jak to bylo“.

Tematické okruhy, na které jsem se v rámci rozhovorů s jihočeskými seniory ptala, spolu s časem, který participanti ke svému vyjádření měli, jim umožnil poměrně širokou životní rekapitulaci. Díky doslovné transkripci bylo v následné analýze možné definovat oblasti, jimž příkládali seniori zvláštní význam, ať už skrze setrávání u tématu bez ohledu na mé další otázky, emotivně laděné odpovědi, naléhavý tón hlasu. Mohu se tedy domnívat, že právě tyto oblasti hrály v životním příběhu participantů stěžejní roli vzhledem k naději smysluplnosti a kontinuity jejich životního příběhu a že naplnění v těchto oblastech posilovalo jejich vědomí důstojnosti a hodnoty.

6.1.1 Jsem z dobré rodiny

S určitou nadsázkou by bylo možné usoudit, že na kantovskou otázku „odkud přicházím“ by téměř všichni participanti odpověděli: z dobré rodiny! Naprostá většina seniorů, nezávisle na finančních a sociálních poměrech, ze kterých vyšli, vyjadřovali hrdost na svůj původ. Podobně jako Olina (83), která na otázku, jaká byla její původní rodina, odpovídá bez zaváhání a důrazně: „*Dobrá, my jsme nebyli rozvedený, ani tohle, nic!*“ Participanti se až na výjimky soustředili ve svém vyprávění na pozitivní

charakteristiky původní rodiny, a to i v případě, že okolnosti jejich dětství nepůsobily nijak příznivě. Zdůrazňovali drobné detaily dokládající vysoký morální kredit původní rodiny, dobré finanční zázemí, rodinnou filosofii i nepsaná pravidla, na jejichž dodržování se v rodině dbalo. Slova, kterými vyjadřovali hrdost příslušníka rodu¹⁵⁰, byla patřičně zdůrazněna, ať už intonací, nebo zopakováním.

Tonda (101) se opakovaně a s velkou úctou vrací k tématu čistoty a pořádku:

„Maminka, já když na to dneska vzpomínám, hned bych se dal do pláče. To byla zlatá ženská. To byla venkovská žena (...), ale opravdu to, já když na ní vzpomenu, tak bych brečel, protože tak úzkostlivě poctivá, čistotná a všechno, no to bylo překvapivý na venkovskou ženu, víte? (...) Vlastně čistota v první řadě a pořádek... Prostě to teda skutečně.(...) Tak taková byla naše rodina.“ K tématu čistoty se Tonda vrací ještě jednou: *„Vím, že přišla selka (...) a povídala: vy máte tady čisto. A ptala se, jak to myjeme, to byla prkenná podlaha. A maminka povídá: no drhnu to, víte, rejžákem a mýdlem (...) Moje maminka nevařila nikdy pajšle, vnitřnosti... Maminka byla úzkostlivě čistotná. Tak taková byla naše rodina.“*

Marta (85) zdůrazňuje vysoký společenský status a majetek:

„No (...) maminka pocházela z rodiny velice známý, zámožný rodiny a můj otec taktěž. A teď se setkaly dva póly. Jenomže maminka byla člověk hodně známej. Jak po životě, divadlo, kulturu, když byl slet všesokolskej (...) Tak ten život s otcem, ten pocházel z velice známý rodiny, ale ty dva póly, to bohatství a to poznání toho, co byli známý, se nestřetli na dobrým místě. Táta žil životem velice náročným, maminka jak už jsem řekla, byla taky z bohatý rodiny, známý rodiny.“

Hana (63) vyzdvihuje sociální cítění a skromnost:

„Tak my jsme byly děvčata z vily. Ne abyste si myslela, že jsme byli nějak...! My jsme nebyly naučený, abychom si o sobě něco myslely (...) jsme byly takový skromní. Ale to víte, na tý vesnici, jak to tam bejvalo, tak víte, chudáci (...) Ale my jsme kamarádily se šema!“

Cecilie (86) oceňuje tvrdou výchovu, která početnou rodinu stmelila a vybavila do života:

„My jsme byli vychovaný, já říkám, spartánsky (...) Jo, tvrdě jsme byli vychovaný. Žádný hlazení, tohle mazlení... Viděli jsme jen tu lásku maminky. Jedna k druhéj, taky jsme byly čtyři, co jsme měla jedna, když měla víc, dala druhéj, která měla míň. Prostě

¹⁵⁰ Následující text úzce navazuje na část předchozí kapitoly věnovanou rané religiózní socializaci.

my byli opravdu rodina a všichni. No ale nenaříkám si, ne. Protože my měli takovou tu rodinu spokojenou!“

V interpretaci vlastního životního příběhu jako by původní rodina hrála roli opěrného bodu, na kterém bylo možné stavět svou důstojnost a identitu v čase, kdy jsou později dosažené hodnoty relativizovány. Olině (83) takový opěrný bod chybí. Na otázku po celkovém hodnocení života odpovídá negativně a okamžitě, přes odstup mnoha desítek let argumentuje právě nefunkční původní rodinou. I tento postoj naznačuje určitou parabolu vztahu k původní rodině: dá se předpokládat, že v aktivním životě s vlastními dětmi neměla Olina tolik času se k nepohodě v dětství vracet.

S: *„A když byste se podívala na svůj život zpátky, jakej byl?“*

O: *„Špatnej. Na to nechci ani myslet, na celej můj život. Doma jsme měli, nebylo to dobrý. Tatínek jako, jinde jak to bylo, že ty rodiče dali dohromady a museli se vzít. Tatínek s maminkou se museli vzít. Žádněj neměli k sobě vztah.“*

Téma rodiny v pozitivním kontextu je častým námětem neformálního hovoru vrstevníků či aktivizačních setkávání. Stejně jako hrdost „příslušníka rodu“ posiluje důstojnost a sebehodnotu starého člověka, vědomí „pochybného původu“ zahanbuje a zraňuje¹⁵¹. Lze uvažovat, že člověk se ve stáří ocitá v podobné situaci, jako když byl dítětem – je znovu křehký, zranitelný, ohrožený, nejistý a stejně jako kdysi potřebuje cítit zázemí a podporu svých nejbližších, přestože již dávno nežijí. Zranění a nenaplněnost v oblasti původní rodiny (podobně jako zranění v jiných oblastech) vyžadují citlivou psycho-spirituální péči a doprovázení na cestě k odpuštění a smíření a k zakoušení otevřené náruče Boha, jež uzdravuje zraněná srdce (Lk 4,18–19).

6.1.2 Žil jsem v souladu se svědomím

Pohled, jakým se starý člověk dívá na svůj uplynulý život, připomíná v určitém smyslu pohled do pohádkového zrcadla z pohádky O Sněhurce. Stěžejní otázkou ale (na rozdíl od pohádky) není vnější, ale vnitřní krása a čistota. Dělal jsem to v životě dobře? Mohl jsem to dělat jinak s tím, co jsem věděl a uměl? Obstál jsem v těžkých

¹⁵¹ Paní J., čilá a suverénní dáma, se velice těšila na reminiscenční setkávání. Když ale došlo na témata, která v účastnících evokovala vzpomínky na dětství a původní rodinu, paní J. se schoulila na židli a působila velmi nejistě – na otázky spolusedících („A jak to bylo u vás, paní J.?)“ odpovídala kuse nebo ironicky, posléze přestala odpovídat úplně. Na dalších setkáních bylo nutné s touto situací počítat a volit téma tak, aby zasahovalo do mladší minulosti účastníků. Do všech dalších se už paní J. živě a s radostí zapojovala, přestože se týkaly potenciálně citlivé oblasti vztahů, vzdělání, společenského statusu (paní J. byla rozvedená, se základním vzděláním a nikdy nebyla v zahraničí) vše dokázala vtipně glosovat a případné bolestné zkušenosti zlehčit či vybalancovat jinou, pozitivní vzpomínkou. Chybějící opěrný bod jistoty „dobré rodiny“ bylo téma, o kterém se žertovat nedalo. (Zdroj: vlastní zkušenost z vedení reminiscenčního setkání)

chvívích? Nezpronevěřil jsem se sám sobě, svým zásadám a hodnotám, které jsem vyznával? Zrcadlo odráží nepřebornou variantu životních rozhodnutí, před které byl člověk ve svém životě postaven, ukazuje životní situace, ve kterých se ocitl, ale jakousi jednoznačnou a definitivní odpověď nedává. Vynořující se vzpomínky, ať už skutečné či domnělé, nové skutečnosti, nabízejí další úhly, jimiž lze nahlížet na uplynulou část životního příběhu.

Zůstaneme-li u pohádkového příměru, dialog se zrcadlem (Bohem, se sebou samým, s lidmi fyzicky přítomnými, ale daleko častěji nepřítomnými, fyzicky nedostupnými, zemřelými) a neustálé tvoření a přetváření životního příběhu směřuje k nalezení vnitřní konzistence, k přijetí sebe sama a k souladu se sebou samým, a zároveň poskytuje naději, že této konzistence bude dosaženo. Na základě dat lze konstatovat, že jihočeští senioři kladli na aspekt vnitřní pravdivosti svého života velký důraz¹⁵², což koresponduje s Bierleinem (1993, s. 55) definovanými stěžejními pruhy životní bilance. Ve svém vyprávění připomínali své morální hodnoty a zásady, prověřené problematickými životními či politickými okolnostmi. Důležitá pro ně byla zejména hodnota poctivosti (ve vztahu k práci, k sobě a k druhým lidem i ke svému náboženskému cítění) a pomoci druhým.

Poctivost ve vztahu k práci

Jedním ze stěžejních témat byla poctivost a nezištnost ve vztahu k práci, ať už ve smyslu povolání či veřejné služby. „*Vždyť já celej invalidní důchod chodil do práce. Vždyť já jeden den nevynechal.*“ (Honza 78) „*Za celej můj život, za všechnu tu dřinu a péči, kterou jsem věnovala pro celou veřejnost, jak bych řekla, za to jsem nikdy od nikoho nedostala ani halíř. Žádný peníze za ty funkce, nic. To všechno bylo zadarmo.*“ Kateřina (88) „*Nikdy člověka nenapadlo, aby počítal s tím, že za to něco dostane. To se dělalo pro ten národ, pro tu vlast a všechno*“ (Matěj 87). Anna (80) uvádí nezištnost a vysokou pracovní morálku jako jeden ze zdrojů čistého svědomí.

„...*snažila jsem se vždycky poctivě pracovat a... a práce mi nikdy nebyla na obtíž... vždycky jsem dělala tak, abych pracovala dobře a myslím si, že jsem, i když jsem nebyla v žádných významných funkcích, vždycky jsem byla spíš jen takovej podřadnej vobyčejnej pracovník, ale jak to tak vidím zpátky, myslím si, že jsem pracovala dobře, takže i v tom směru mám to svědomí čistý, dá se říct.*“

Kateřina (88) vidí ve svém poctivém přístupu k práci hodnotu, jež jí nejen naplňuje uspokojením, ale také jí pomohla k vysokému statusu v rámci malého pohraničního

¹⁵² Během kódování tuto oblast odrážela hojně zastoupená subkategorie pracovně nazvaná „Dělal jsem dobré věci, nedělal jsem špatné věci.“

městečka, kde žila. Kateřina se usmívá: „*Já jsem byla jako dost oblíbená, vám řeknu, mezi lidma. Když byla nějaká brigáda, to jsme chodili na noční výmlaty, víte, já jsem byla ve všem a všude jsem musela bejt.*“ Sousedské a pracovní vztahy Kateřině kompenzovaly závažné domácí násilí, jemuž byla vystavena po dlouhou dobu soužití s manželem – alkoholikem.

Poctivost ve vztahu k druhým i k sobě

Dalším frekventovaným tématem, na něž data ukázala, byla poctivost ve vztahu k druhým lidem i k sobě. Matěj (78) se jako dobrý odborník a zároveň člen komunistické strany často ocitl během pracovní kariéry ve vedoucí pozici. Aniž bych se ptala, potřebuje zdůraznit: „*No takže jsem byl takovej celkem i dobrej, ne, abych takhle... abych dejme tomu někoho sledoval, něco hlásil, tak to ne!*“ V rozhovoru několikrát zdůrazní svůj postoj k lidem, ke spolupracovníkům, podřízenými i sousedům a svou schopnost bezkonfliktního jednání s lidmi: „*Takže já jsem byl schopnej vedoucí závodu, všechno co jsem měl, jednání s lidma.*“ Bořivoj (80) si vysoce cení dodržení svého životního slibu:

„*No tak, já vám to řeknu. Já jsem, manželka pochopitelně jako brusička skla byla vázaná na Jablonec. Já jí přivedl sem, bylo jí osmnáct pryč a slíbil jsem jí, že když se mnou půjde sem, takže jí zajistím, aby nikdy nelitovala, že sem se mnou šla. A protože umřela tady, vedle mě v ložnici na posteli, tak jsem jí slíbil, že jiná ženská tady hospodařit prostě nebude“. Téma dodrženího slibu Bořivoj nechce opustit a znovu vysvětluje. „A tak jsem prostě slíbil, že žádná jiná tady už nebude, a když mi bylo čtyřicet osm a jednak jsem nechtěl dětem, protože jsem sám poznal, co to je bejt, mít druhou maminku a druhýho tátu, tak jsem si slíbil, že nikdy nedopustím, aby ty děti poznaly, co to je jinou maminku.“*

Je patrné, že pro Bořivoje je poctivost a pravdivost ve smyslu vnitřní konzistence a transparentnosti klíčová. K tématu dodržení daného slova se vrací i na jiném místě rozhovoru: „*Protože jsem se naučil: dodržuj slovo, který jsi kde dal. Což mi pomohlo v padesátiletém zaměstnání, že když jsem měl někde bejt v deset hodin v Lesné nebo ve tři hodiny v Klečkově. v maringotce podepsat... no tak jsem tam byl!*“ Otázka dodržení slova a transparentnosti je obecně velkým tématem Bořivojova života. Po osmdesátém devátém roce vyšlo najevo, že Bořivoj s největší pravděpodobností spolupracoval se státní bezpečností. V malém městě žije od té doby se stigmatem toho, který donášel na své přátele, aniž by o tom věděli – byl k nim nepoctivý.

Nela (87) zdůrazňuje svůj poctivý přístup na příkladu stejného přístupu k vnoučatům. Se spokojeným výrazem na tváři konstatuje „*Tak takle jsem to já dělala, všechny stejně, proto vám povídám, když něco rychtuju, tak všem stejně, aby jeden ani*

druhej, aby nebyli vošizený, to já nemůžu vošidit jednoho ani druhýho. Takle to je se mnou.“

Kateřina (88) si zakládá na tom, že se se všemi dohodne a žije poctivě. Poukazuje na podvodné jednání některých seniorek, které získávají nespecifikované finanční příspěvky na provoz domácnosti na základě smyšlených obtíží. Kateřina na rozdíl od nich žádné příspěvky nad rámec důchodu nepobírá, koupí si jen to, na co jí důchod vystačí, ale má čisté svědomí. V ojedinělém konfliktu se sousedkou na téma donášky obědů vystupuje rezolutně: *„...když já (důrazně) chci oběd přinést, tak musím za to zaplatit. Tak si taky zaplatte a on vám ho někdo přinese.*“

Čeněk (84), který se vyjadřoval většinou v krátkých větách či jednoslovně, projevil ve chvíli, kdy se rozhovor dotkl oblasti, která mohla souviset s vnitřní pravdivostí, nečekané emoce:

S: *„A proč jste třeba vstoupil do komunistický strany?“*

Č: *„Já ani si nepamatuju, ale to bylo v takovým nějakým, oni prostě chtěli lidi do komunistů vstoupit a tak za mnou přišli a já povídám: ale jo a to jsem vstoupil hned. Hodně dlouho jsem byl. Potom jako z ničeho nic jsem vystoupil.“*

S: *„A proč jste vystoupil, když jste tam byl, to bylo na základě nějakýho vašeho...“*

Č: *„Ne (rázně), nebylo! Ta strana se měnila pořád. A bylo sprostý, co dělali, tak už mě to přestalo bavit.“*

Vytrvalost ve víře

Religiózní senioři definovali zdroj současné naděje ve své víře v Boha. Pokud cítili, že v době vlády komunistické strany ve víře „obstáli“, sdělovali tuto skutečnost se zjevnou hrdostí. Kateřina (88) vyjadřuje přesvědčení, že vytrvalost v modlitbě a důvěra se vyplácí: *„Já vám říkám, já jsem se tolik naprosila toho Boha, tolik jsem se namodlila. A já teda věřím tomu, že mi ten pán Bůh pomohl, že jsem tady dneska ještě.“* Pavla (88) uvažuje nad svým současným neutěšeným stavem: *„A vždycky, když se modlim, tak si říkám: pane Bože, já bych tu ještě vydržela. Takže se snažím všechno jako překonávat.“*

Nereliózní senioři poukazovali na konzistenci ve vztahu k vyšším morálním hodnotám (skromnost, přímost, celoživotní ochota pomoci). Do této kategorie patří také vědomí poctivosti ke svému náboženskému přesvědčení (kap. 5.3 této práce).

Ochota pomoci druhým

Frekventovaným tématem byla ochota a připravenost pomoci druhým navzdory případným obtížím, jež tato pomoc vyvolala. Ženy často zmiňovaly tradiční hodnotu péče o druhé za cenu vlastních obětí: o děti (vnuky), slabší či staré osoby v rodině:

„...a já jsem se pořád o někoho starala“ (Hana 83). „No, nadřela jsem dost, našetřila jsem se dost, všem jsem pomohla, jak jednomu, jak druhému“ (Nela 87). „Já jsem ty holky vychovávala, ty jeho holky, tuhle, ta bydlí tady ve Boršíkově. Bože můj“ (Kateřina 88). „Jsem je odmalinka vychovala, tak to je, jak bych je porodila!“ (Olina 83)

Kromě ochoty pomoci v rámci rodiny senioři se zjevnou hrdostí připomínali pomoc druhým v rámci vyšší pracovní či společenské pozice. Matěj (87) svůj férový a nápomocný přístup k lidem v práci zdůrazňuje na více místech v rozhovoru současně s poukazem na osobní problémy, jež mu takový postoj přinesl: *„...no a dopadlo to zase tak, že jsem se zase... zase za lidi jsem se pral. A zase jsem dopadl špatně, takže takhle.“* Dana (93), dlouholetá členka komunistické strany líčila vzestupy i pády své pracovní kariéry, související s nesmlouvavým postojem ke straně, který souvisel s připraveností pomoci „obyčejným“ lidem: *„...a že takhle to nejde, že se furt mluví o straně a o všem možným, ale že lidem se nepomáhá. Že každý si urve to svý a lidem se nepomáhá (...). Já jsem takovej člověk, ne že já já já, ale my musíme všichni!“* Lze jen uvažovat nad tím, jakou roli v tomto prezentovaném charakterním a zásadovém postoji vůči druhým (podobně jako u Matěje) hraje určitá obhajoba členství v komunistické straně.

Pavla (88) žije v zanedbaném bytě, absolutně závislá na placené pomoci ostatních. Ochotě pomoci druhým věnuje nápadně velký prostor. *„Tak jsem se snažila pomoci, kde jsem mohla. A když jsem ještě, jsem celý život v kanceláři, a když jsem šla do důchodu, tak jsem ještě vypomáhala, jsem dělala vedoucí prodejny za moje známý... (pokračuje v obšírném líčení oné pomoci)“.* Vědomí, že byla nepostradatelnou osobou pro mnoho bližních, zjevně sytí její vědomí vlastní hodnoty a důležitosti a může jí přinášet naději, že něco z oné nepostradatelnosti a důležitosti přetrvává. Vědomí určité nesmazatelné pozitivní stopy v životech druhých bezesporu výrazně sytí vědomí důstojnosti a hodnoty v době, kdy je člověk odkázán na pomoc druhých, ale sám už pomoci není schopen.

6.1.3 V životě se mi něco opravdu podařilo

Velkým tématem pohledu do minulosti byla otázka životních úspěchů, jak na poli pracovním, tak společenském. Participantů s hrdostí zmiňovali dostavěné domy, pracovní úspěchy, zahraniční cesty. Připomenout produktivní část svého života

považovali zjevně za podstatné proto, abych pochopila, kým jsou nyní, abych pochopila, koho mám před sebou „...a ten povídal: No, Nelo, dokázala jsi to. Všechno jsi to dokázala. Aj's to představěla, vokna, průjezd, všechno jsi to dokázala“ (Nela 78). „Víte, asi jsem byla dobrá, protože ředitel za mnou přišel, k nám povídat. Prostě jsem byla dobrá“ (Stela 87). Výrazná variabilita momentů, které participanté komentovali v podobném duchu, zřetelně ukazovala na subjektivitu pojmu „životní úspěch“. Pro Bořivoje (80) to byla skutečnost, že jeho žena – manželka člena komunistické strany – byla při pohřbu v kostele vystavena v otevřené rakvi: „Kolikrát vy jste byla v Klečkově v kostele a kolikrát jste viděla otevřenou rakev? Já vám ukážu tu fotku, abyste si nemyslela, že vám tady líčím nějaký pitomosti... Já vám nepotřebuju něco namlouvat (hledá fotografii)“.

Zdárně překonané náročné životní situace

Jako životní úspěch senioři prezentovali také zdárně překonané těžké životní situace, popisované s určitou hrdostí někoho, kdo už ví o životě své: „Pane Bože, já jsem si užila!“ (Kateřina, 88). Bořivoj (80) vysvětluje užitečnou životní strategii, kterou „vytěžil“ z nejistého dětství:

„No já si na to vzpomínám tak, že jsem se musel v každé tej rodině, v kteréj jsem momentálně byl, se přizpůsobit, najít s nima společnou řeč, no a to právě mi pomáhalo po tom později, že jsem v každé společnosti, ve kteréj jsem se octnul, jsem dovedl komunikovat a taky se vorientovat v tý situaci, která momentálně byla.“

Také Anně (80) dávají životní trápení smysl – dokáže je interpretovat pozitivně ve vztahu k současné situaci:

„I třeba to, co jsem prožila nepěknýho v těch mladších letech, ...tak přece jenom... si myslím, že to bylo k mému dobru... a že tedy mě to třeba přivedlo tam, kde jsem teď, a že bez těch nedobřejch skutků bych dneska jako neměla tu víru takovou pevnou.“

Úspěšná výchova dětí

Jako jednoznačně velký životní úspěch byla – soudě podle intenzity hrdosti vyjádřené hlasem či výrazem – vnímána úspěšná výchova dětí a obecně vytvoření dobré rodiny, která žije soudržně. Z výroků Jindry (93) a Dany (93) lze vyčíst důraz na vlastnosti, které zmiňovali v rozhovoru ve vztahu k sobě. Jindra (93), která nade vše hodnotí přímost v jednání a schopnost vyjít s ostatními, je otázkou na vztahy mezi dětmi zjevně potěšena: „No jo, ježiš ty se mají rádi!(...) Tak čím byli starší, tím víc si přicházeli na chuť. No a teďko, když cokoliv ona potřebuje, tak když mě tam syn doveze, tak vidím,

že spolu chodí každý, oba zaměstnaný, tak oni chodí spolu na oběd, každé týden. Takže se vždycky domluví“.

Dana (93), která si zakládala na své ráznosti a připravenosti „rvát se“ za jiné, když se jim děla křivda, po delším líčení pracovních a lidských kvalit svých dvou synů shrne: „Mám, z dětí mám radost. A z těch vnuček taky, protože to jsou taky holky, který jsou do nepohody. Nejsou to takový Nanynky, že musejí mít všechno. Vědí, že můžou mít, když se dělá a když si to člověk vydělá.“ V jejím výroku je patrná hrdost na to, že se jí vnučky v něčem podobají – oceňuje na nich to, čeho si cenila na sobě – jako by se jí dostávalo skrze další generace ujištění, že její životní cesta byla správná, že strategie, kterou volila, byla úspěšná. Dana ví, že v její rodině bude strategie „holky do nepohody“, která když je potřeba, vykope kanál a pracuje na jeřábu, dále pokračovat.

Dobrá, správná a prozíravá rozhodnutí (versus špatná)

S poctivostí ve smyslu věrnosti vlastnímu přesvědčení souvisela i uspokojivá zkušenost dobrého, správného a prozíravého rozhodnutí, ať už s vědomím nebo bez vědomí Božího působení, jež nepochybně posílilo důvěru ve vlastní kompetence a spirituální zdroje. Jindra (90) se v náročných situacích rozhodovala „podle mýho, aby to bylo spravedlivý“. Religiózní senioři zdůrazňovali aspekt Boží pomoci při rozhodování, jako například Pavla (88):

„No, nejdřív jsem o tom přemejšlela a vždycky v noci, než jsem šla spát, tak jsem říkala: pane Bože, abych to udělala dobře, tak jsem vždycky, co mi vnukne, jo. A musím zaklepat, takže jsem se vždycky snad rozhodla dobře, protože jinak už bych tady nebyla, jinak už by mě dávno zašil támhle, někde vyhodil, darebák, to víte (bývalý zeť).“

Zkušenost špatných životních rozhodnutí působí na vědomí důstojnosti a hodnoty velmi negativně; špatná rozhodnutí (ať už domněle či skutečně špatná), jež vedla k fatálním důsledkům, mohou být zdrojem doživotního pocitu selhání, jak ilustrují výroky Bořivoje (80) a Boženy (88). V kontextu rozhovoru je patrné, že Bořivoj (80) svou životní „chybu“ za kterou považuje špatné rozhodnutí – nese jako kámen, jako velkou vinu, za kterou přišly tresty.

„No tak největší chybou, kterou tohle, bylo to, že jsem tu rodnou chýši tady opustil a vrátil se do toho Jablonce. Tam jsem přišel o tu dceru, byla to vina sice babičky, oni jí za to stíhali policisti, protože to bylo zanedbání péče, nebo jak se tomu odborně tohle.“ Zranění, kterým se Bořivoj přes půl života trápí, má bezesporu duchovní podstatu; přesahuje do oblasti smyslu života, odpuštění, důstojnosti, lásky. Opět se nabízí otázka: kdo by mohl či měl Bořivojovi nabídnout duchovní podporu, duchovní rozhovor ?

Božena (88) vnímá své špatné rozhodnutí – souhlas s potratem – jako své osobní selhání, které jí nejen tíží, ale i velmi zahanbuje:

„No a doktoři mě pořád domlouvali, máte tři děti, budete tady ležet těch šest měsíců, to vám nemůžeme jako zaručit, že to bude normální. Ted' jsem si ještě představila, že to bude tak jako postižený, tak mě donutili k interrupci, no a to mě tak strašně zasáhlo, že mě to bolí do dneška. O tom nemůžu vůbec mluvit. Ale protože jsme měla tu představu, že musím splnit tu svou kvótu.“

Důsledky špatných rozhodnutí nemusejí být až tak zásadní (něčí smrt), přesto jsou zdrojem vědomí selhání, zahanbujícího, atakujícího vědomí důstojnosti a hodnoty, jak ukazuje úryvek z rozhovoru s Hanou (83). Neuzavřenost a palčivost problému může naznačovat i skutečnost, že se Hana zpočátku snaží své minulé selhání, jež ji zjevně trápí i v současnosti, bagatelizovat a s nepřirozeným smíchem je charakterizuje jako „*takový blbosti*“ o kterých se „*nehodí*“ povídat a nakonec je naznačí jen velmi opatrně.

H: *„No někdy na tím taky přemýšlím, ale pak si říkám a co... změnit už to nejde“.*

S: *„A něco se vztahy se vám nepovedlo?“*

H: *„Ne ne ne, takový věci, já nevím, jak bych to řekla... Třeba v tom byly nějaký peníze nebo něco, víte?“*

S: *„Jako v rozdělování peněz?“*

H: *„No tak...(rozpačitě)“*

Z kontextu rozhovoru s Hanou je patrná tendence vinu nějakým náhradním způsobem odčinit, nahradit – můžeme uvažovat, že motivací je zejména snaha obstát sám před sebou, uchovat si vědomí důstojnosti a hodnoty přes životní chybu. Hana vysvětluje pozadí svého rozhodnutí: *„Zrovna třeba se nemůžete s nikým poradit, víte...“* Lze tato poznámka interpretovat jako potřeba poradit se nyní? Hana se nepovažuje za nevěřící, ale přiznává velmi vlažnou víru, kterou nijak nepraktikuje. Otázkou je, s kým by se Hana mohla o těchto otázkách poradit, pokud by potřebu zpracovat pocit viny a selhání měla?

Ohlédnutí zpět jako odraz životní (ne)úspěšnosti

Lze odvozovat, že vědomí úspěšnosti minimálně v některých oblastech produktivního života jednak pomáhá poskládat uplynulý životní příběh do smysluplné mozaiky, jednak přináší naději určitého „odlesku“ tohoto úspěchu i v současné situaci. Vědomí určitého životního úspěchu pomáhá přijmout logoterapeutickou metaforu uplynulých životních událostí jako plné stodoly a bezesporu slouží jako vnitřní zdroj současného vědomí hodnoty a důstojnosti. S tímto vědomím lze o životě říci:

„I když byl všelijakej, ale byl dobrej,“ (Stela 79). *„Plnej vzruchů a i pěkněj zážitků, ale taky byly doby zlý, no ale to když máte rozum, tak se musíte z těch dob zlejš dostat. Musíte přemýšlet, jak z toho ven,“* (Dana 93). *„No tak, žila bych ho znova tak jak...,“*

protože moje dispozice mi byly dány, být taková jaká jsem,“ (Božena 88). „*Ale jo, co bych si přála víc*“ (Jindra 93).

Úspěch je ovšem relativní. Přes zdůrazňování pracovních a společenských úspěchů, cestovatelských zážitků a vlastní sečtěllosti, Bořivoj (80) nepůsobí jako šťastný člověk. Přestože svým způsobem hledal, vztah k Bohu nenašel, přestože se podle svých slov snažil žít poctivě, žije s cejchem udavače Státní bezpečnosti, přestože jako záhy osiřelý chtěl mít pěknou rodinu, tragickým způsobem přišel o jedno z dětí a nakonec i o manželku. Dobu, kdy zažíval pocit životního úspěchu si vybaví okamžitě (aniž bych se ho na nějaké datum ptala): „*Jo, devatenáct set šedesát pět. (...) Potom jsem se vrátil zpátky a začal jsem tady přestavovat dům, jenže potom mi umřela manželka a už to šlo všechno, už jsem jen ztrácel.*“

6.2 Důstojnost a potřeba víry a důvěry

Pohled na proměny religiozity či spirituality v životním běhu participantů, načrtnutý v předchozí kapitole, otevřel téma víry a jejího významu pro svého nositele¹⁵³. Víra v životě starého člověka může mít bezpochyby mnoho podob: víra v Boha, víra ve vyšší smysl dění, ve vyšší hodnoty, víra, že svět je stále v zásadě dobré a bezpečné místo, kam i přes své stáří a nemohoucnost patří, víra, že veškerý jeho životní potenciál ještě není vyčerpán, sebedůvěra, důvěra vůči pečovateli a dalším lidem v blízkém okolí. V době, kdy se prostředí a „svět“ seniora zužuje úměrně k vzdálenosti od domu, bytu či lůžka, kam je schopen se přemístit (zde je na místě paralela s dětským věkem), dostává zakoušení víry a důvěry zcela zásadní význam.

V následujícím textu se snažím postihnout spirituální potřebu víry v religiózním i nereligiózním pojetí a její vztah k naplnění vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty. Soustředím se na oblast víry jako vztahu k Bohu (včetně jeho negativní formy), oblast sebedůvěry a oblast víry ve vztahu k okolnímu světu a lidem.

6.2.1 Věřím v Boha, důvěřuji Bohu

Závěry první části analýzy ukázaly víru v zásadě živou a zvnitřnělou religiózních participantů ve smyslu zakoušení Boží přítomnosti v každodenním životě a dialogickém vztahu k Bohu, jemuž lze důvěřovat (Küng 2012, Zvěřina 1995). Důvěra je v tomto vztahu naprosto zásadní; Manning (2008, s. 88) odkazuje na přímou úměru mezi zakoušením Boha, milováním Boha a důvěrou v Boha. McGrath (2001, s. 53) v tomto

¹⁵³ K tématu víry a důvěry se vztahuje kapitola 3.6 (s. 79 – 81).

smyslu poukazuje na dvojí rozměr křesťanské víry: na jedné straně víra v Boha jako víra v jeho existenci, na druhé straně víra jako důvěra Bohu.

Bůh jako živý a přítomný transcendentní partner byl přítomný ve výpovědích všech religiózních participantů. Věřili, že Bůh je tu s nimi a pro ně, že se na něj mohou obrátit se svými starostmi, že je „na jejich straně“.¹⁵⁴ Obraz osobního Boha vystupoval také z výpovědí seniorů, jež se prezentovali jako nevěřící, případně měli vztah k Bohu velmi neujasněný. V jejich životech hrál Bůh roli „protihráče“, nebo někoho, s kým není radno či potřeba mít co do činění a rozhodně není na místě mu důvěřovat. Mezi obrazy Boha, jež bylo možné z dat vyčíst, nicméně pozitivní jasně převládaly. Na základě analýzy jsem se pokusila vymezit pět nejfrekventovanějších typů obrazů, jež senioři do vztahu k Bohu promítali.

Bůh – pomocník a utěšitel

Obraz Boha – pomocníka a utěšitele byl jedním z nejčastěji verbalizovaných. Petra (93) neplýtvá slovy, když opakuje otázku: „*Co mi pomohlo? To jsem vám říkala, ten kříž tam...*“ (ukazuje hlavou na kříž na zdi). Přestože prosebné modlitby, které participanté zmiňovali, byly velmi konkrétně cílené, nikdo z nich nevnímal tyto prosby ve smyslu nároku, ale spíš pomoci při vlastním přičinění, případně pomoci ve chvíli, kdy už byly všechny možnosti vyčerpány. Pokud se situace nevyvíjela v duchu těchto proseb, přesto nikdo z nich v rozhovoru Boha „neobžalovával“.

Senioři, kteří podobnou zkušenost zmiňovali, vyjádřili ochotu hledat smysl i ve výsledku podle jiného plánu, než byl ten jejich. Božena (88), Marie (85) a Nela (87) hledají přijatelné vysvětlení pro „oslyšení“ modlitby, takové, kterému by mohly rozumět a které by jim dávalo smysl. Božena (88) uvažuje: „...*to víte, ono všechno si nejde vymodlit. On vám pán Bůh třeba pomůže, nebo vám takový vnuknutí přijde...*“ Všechny si připomínají modlitby, kterými Boha prosily za uzdravení svých nejbližších, a všechny shodně vyjadřují názor, že Bůh nakonec prokázal jejich blízkým lásku tím, že jim ukrátil utrpení. Hledají potvrzení svých slov a vyjadřují přesvědčení, že Bůh umí proměnit zlé věci na dobré: „... *když mi volali, že... že umřela, já povídám, přece mě pán Bůh vyslyšel a že jí to ukrátil. Vodvezli jí do nemocnice a druhé den byla mrtvá... No, no... Tak jsem... furt jsem říkala jim, Pán Bůh ji měl rád, že si ji vzal.*“ (Nela 87) „*A tak ho pán Bůh vysvobodil, věřím, že to takhle bylo*“ (Božena 88). Bůh nedělá chyby, tedy musí ony samy změnit pohled na situaci a jeho pomoc objevit v něčem jiném, v nečekaném řešení. Vědomí a jistota, že Bůh pomůže jako už mnohokrát

¹⁵⁴ Potřeba věřit, že Bůh je na mé straně, ostatně patří také mezi čtrnáct Koenigem (1994) definovaných stěžejních potřeb seniorů.

v minulosti, když se sami přičiní, může posílit sebevědomí starého člověka a odhodlání „nevzdat to“.

Bůh – ochránce a zdroj životní síly

Také obraz Boha – ochránce zřetelně vystupoval ve výpovědích všech religiózních seniorů. V jejich interpretacích vystupoval Bůh zejména jako ten, kdo skýtá ochranu v době ohrožení a těžkostí, komu je možné svěřit do ochrany sebe i své blízké: „...byla jsem nesmírně taková vděčná, že jsem cítila, že potřebuju podporu někoho, kdo by mě to dělátko udržel naživu,“ (Božena 88). Zakoušení Boha jako zdroje životní síly provázal religiózní seniory podstatnou částí jejich života. Marta, která věří ve „svýho“ Boha, se nestará o doktrínu církve, ve které vyrostla. Je pro ni podstatné, že jí Bůh, ať už je jakýkoli (pán Ježíš nebo Pán Jehova) posiluje v její osamělosti a zdravotních těžkostech: „Jo, já si mám to svoje, který mi dává k tomu a dává mi to i sílu,“ (Marta 85).

Bůh jako ochránce a zdroj síly dává seniorům odvalu přenést se přes aktuální těžkosti stáří, najít v sobě energii a hledat, co je ještě jejich úkolem, odrazit se ode dna. A když síla dojde, Bůh se postará i tak: „A, to víte, že když potom jsem takhle úplně na dně, tak třeba najednou řeknu: Pane Bože už nemůžu dál...“ (Anna 80). Božena (88) přiznává, že v určitých situacích zakoušela velkou nejistotu: „To bylo taková souhra těžkých okolností, že jsem si myslela, že mě Bůh opustil, že jsem někde chybila, že mě nepodrží.“ Tuto zkušenost vnímá jako cennou ve svém duchovním zrání: „No, tak pochopila jsem, že koho Pánbůh miluje, toho křížem navštěvuje.“ Božena dokázala kritické okamžiky svého života překonat a z této perspektivy vyjadřuje hlubokou víru: „Ale to Pán Bůh mě dal tu sílu, to nikdo jinej nemohl...“

Bůh – životní kompas

Když se v životě nedařilo, Bůh byl ten, kdo ukázal správnou životní cestu. Jistotu Božího kompasu během života senioři zmiňovali velmi často; toto doprovázení na cestě životem jim podle jejich slov pomáhalo nejen rozhodnout se dobře na životních křižovatkách, ale zpětně dát i smysl a kontinuitu životnímu příběhu. Přestože se někteří od Boha z různých důvodů, ať už politických, či osobních vzdělili, Bůh byl s nimi. Často vyjadřovali pocit, že je Bůh „z povzdálí sledoval“ a nenechal padnout. Anna (80) rekapituluje:

„Když se dneska nějak zpětně dívám (dojatý hlas), tak přesto, že jsem dělala všelicos... tak ale si uvědomuju, že přece jenom k něakejm takovejm nejhorším věcem nebo k něčemu... že prostě vždycky ten Pánbu byl a vždycky, když už jako bych byla udělala něco, čeho bych dneska litovala, tak mi v tom nějakým způsobem zabránil. Že přece

jenom, přestože jsem teda byla pryč od něj, tak přece jenom si mě všimal a hleděl, takže ted' se snažim!“

Božena (88) mluví o „*zdravé intuici*“ dobře se rozhodnout, kterou od Boha dostala, a víru vnímá jako dar. Také další senioři považují Boha za prvního a nedůležitějšího rádce na životní křižovatce. Honza (79) shrnuje: „*Jo takovej vždycky ten pocit, že mě pán Bůh vždycky popostrčil. Ale zkus to, ještě to půjde, ještě to zkus.*“

Bůh – zdroj odpuštění, nápravy a spravedlnosti

Senioři často vyjadřovali explicitně či implicitně touhu po odpuštění ať vůči sobě nebo vůči druhému. Přiznávali, že dost nemilovali, nevyjadřovali lásku, chybovali, zamlčeli fakta, byli slabí. Bůh pak vystupoval jako zdroj odpuštění a nápravy tam, kde chybělo odpuštění ze strany reálných osob (již zemřelých, nebo fyzicky či mentálně nedostupných). Bůh vystupoval jako ten, kdo odpustí, protože chápe těžkosti života, pro které člověk selže, zpronevěří se svým zásadám. Víra v Boha, který odpouští, a který „narovnává zkřivené“, umožňovala tato selhání zakomponovat do životního příběhu, dát jim jakýsi smysl či ospravedlnit je a uchovat tak kontinuitu životního příběhu, vědomí smyslu a naděje. V religiozitě Marty (85) se odráží katolická výchova, pozdější praxe v pravoslavné církvi a učení Svědků Jehovových. Důležitá je pro ni skutečnost, že jí víra přináší naději a zastání. Skrze modlitbu také může nacházet nové souvislosti dané životní situace.

„A pan Jehova, teda pán Ježíš u nás, ten o to usiluje, takže proto sleduje i to dobrý, i to špatný a porovnává to a sleduje, co by mělo se ještě napravit na lepší.(...) Modlím se, svojí modlitbu mám a modlím se ráno i večer. A když chvíli, která je tak i ve chvíli, kdy se zadumám a přemýšlím, tak zase to, co se mi děje, musí být nějaká náprava.“

Věřícím seniorům přinášela víra naději, že smysl životních peripetií jim bude, třeba časem, odhalen. Čekání je někdy příliš bolestné. Kornelie (75) pláče: „*No, někdy si myslím, říkám si, jestli ten Bůh, když, jestli je spravedlivej opravdu. Nevím, jestli takhle se na to může dívat celou tu dobu.*“ Nabízí se otázka, zda Kornelie najde uklidnění mezi zdmi svého bytu, bez společenství druhých, bez možnosti se zeptat těch, co o Bohu „*říkaj, že je spravedlivej*“, jak to tedy je.

Bůh, o kterého nestojím (a on nestojí o mne)

Jak již bylo řečeno, aspekt pojetí Boha jako transcendentního partnera se v nějaké formě objevoval i ve výpovědích participantů, kteří se k náboženství nehlásili a vůči Bohu se vymezili, nebo jej ignorovali. Tento obraz by bylo možné definovat souslovím Bůh, o kterého nestojím. Již předchozí kapitola (5.2) potvrdila souvislost rané religiózní

socializace a religiozního (ne)ukotvení ve vyšším věku. Z analýz dat vyplynulo, že obraz Boha ve výpovědích participantů, jež se vůči němu vymezovali, či jeho existenci popírali, byl nějak zatížen a pokřiven negativními zkušenostmi z dětství či mládí; ať už s církevními institucemi či společenstvím věřících a podpořen způsobem religiozní socializace. Bůh se pak v jejich životě vyskytoval jako někdo, s kým – lidově řečeno – není dobré mít moc co do činění. V kontextu celého rozhovoru lze usuzovat, že „nevíra“ Bořivoje (80), Matěje (78) a Čeňka (84), pramení z nenaplněného očekávání, z nenaplněné či zraněné víry a důvěry. Čeněk, který v minulé kapitole Boha označil za „nějakého vedoucího“ (kap. 5.2.), na přímou otázku po víře převádí odpověď na otce – faráře.

S: „*Já se vás ptám, jestli jste věřící a vy říkáte, že jste měl tatínka faráře, ale jak je to s váma?*“

Č: „*No tak, já nejsem, dneska už věřící nejsou žádný, Věřím akorát manželce.*“

S: „*Takže byste řekl, že v Boha nevěříte?*“

C: „*Ne to ne (důrazně), ale neberu to tak nějak vážně.*“

Úryvek jako by naznačoval určitou rozpolcenost podporující domněnku, že jeho negativní náboženský postoj je formován na základě nevhodné socializace. Bůh tak, jak mu je (byl) prezentován, ho jednoduše neoslovuje, na druhé straně ho není ochoten absolutně odmítnout.

Vztah Bořivoje (80) k Bohu je možné považovat za ambivalentní, odrážející nenaplněnou touhu¹⁵⁵. Bořivojovi se s Bohem nepodařilo navázat spontánní vztah, přestože se k podstatě křesťanství a víry snažil proniknout jakýmsi „badatelským“ způsobem, studiem knih a návštěvou biblických míst. Po položení otázky, zda se považuje za věřícího, dlouze přemýšlí: „*No, věřící... (ticho) Já to bral jako kus historie lidstva, ne jako z víry, že tohle*“. Badatelský přístup mu ale neumožnil – možná naopak znemožnil – navázat spontánní vztah a Bořivoj se s Bohem rozešel¹⁵⁶. Z jeho slov je cítit zklamání, na náboženství odsuzuje „fanatismus“. Bořivoj (80) jako velmi malý osiřel a střídal útočiště u několika rodin. Svůj život Bořivoj hodnotí jako sérii ztrát, jež nastartovala již zmíněná rodinná tragédie, při níž částečně z nedbalosti, částečně nešťastnou náhodou vznikl požár, při němž mu uhořela dcerka: „*Pán Bůh za to nemohl, že si babička vzala návlek do ruksaku a nechala děti samotný doma, když jim byly čtyři roky nebo čtyři a půl a zamkla je.*“

¹⁵⁵ S určitou nadsázkou se nabízí obraz spirituálně zraněného Salieriho ve Formanově filmové verzi Mozartova života.

¹⁵⁶ Srov. Svatošová (2012).

Přestože se Bořivoj prezentuje jako ateista a opakovaně zdůrazňuje, že se vždy spoléhal jen sám na sebe, během rozhovoru odkryje své zranění, jež mohlo, spolu s nejednoznačnou religiózní socializací ze strany rodiny zapříčinit Bořivojovu nevíru:

„V žádné chvíli, i v tej nejtěžší v životě, jsem se na Boha neobracel, protože jsem říkal, všechno bylo v tvej moci. (...) A jestli jsi došel k nějaké ztrátě anebo tohle, no tak nemůžeš to svádět, že pán Bůh tě potrestal.(...) Kdyby mi chtěl pán Bůh nějakou láskou dělat, tak proč mi vzal maminku ve čtyřech letech, proč tatínka v jedenácti a tohle!“

Matěj (78), jenž deklaruje svůj humanistický postoj, podle slov nepotřebuje k životu Boha ani náboženství a přináší dva argumenty: poznání současného člověka a negativní tvář církve, jejíž představené hodnotí jako „papaláše zhora“. Bůh jako by byl pro Matěje někdo, s kým (radši) nechce nic mít. *„V době, dejme tomu Koperníka, nebo tak, tak se ta chudina, ty věřili v pána Boha, protože nic neznali kolem (...) No tak já jsem proti církvi, abych vám pravdu řekl (...) Duka, jak jsem začal, on k tomuhle vede ten národ, ty svoje ovečky, pak jde světit zbraně do Afgánistánu, aby zabíjely.“*

6.2.2 Věřím lidem kolem sebe

Víra v to, že svět je pořád v zásadě dobré a bezpečné místo k životu, je podstatným zdrojem komfortu staršího člověka – určitá paralela s dětským věkem a potřebou bazální důvěry je zde na místě. Potřeba věřit lidem kolem sebe (aspoň někomu) odráží základní schopnost důvěry a schopnosti spolehnout se na někoho a oddat se někomu, kterou mnozí autoři považují nejen za důležitý životní postoj, ale také za základ duchovního života (Küng 2012, Czech 2006, Erikson 1999). S pocitem víry a důvěry souvisí možnost staršího člověka „realizovat své lidství“ (Buber 1969 s. 80; GS čl. 12). Potřebuje věřit lidem kolem sebe, těm, na kterých je závislý, svým blízkým. Potřebuje sdílet, potřebuje někoho, komu může s důvěrou svěřit své starosti a obavy.

Přítomnost někoho důvěryhodného, někomu, komu se lze bez obav svěřit, činí svět starého člověka transparentnější, a to nejen v transcendentní rovině ve vztahu k Bohu, ale také na úrovni mezilidských vztahů. Vztah založený na důvěře umocňuje jeho sebehodnotu vědomím, že **má** někoho, komu může věřit, a komu se může svěřit. Potřeba důvěryhodného vztahu je něco víc než potřeba společnosti. Tuto diferenciaci může ilustrovat výrok Olíny (83), postihující vztahovou rovinu kamarádka/společnice. Na otázku po kamarádkách odpovídá: *„Mám, zaplat' pánbůh, našla jsem si tu kamarádky. Tady je to náměstíčko, jak se říká, tak si tam jdeme sednout ve tři hodiny, tak když je pěkně, tak si jdeme sednout na lavičky (...) Právě, člověk si popovídá a zapomene na všechno. Jako společníci žádnou nemám tady.“* Společnice Olíně chybí o to víc, že soužití se spolubydlíci v Jiříkově, kde žije, je pro ni zdrojem bolesti.

Na druhou stranu nemobilní Pavla (88) zahrnuje do svých kamarádů i profesionální pečovatele a ty, kteří od ní něco potřebují:

„...pak mám všechny ty známý od charity a pak chodí všichni třeba co mi dělaj i nohy a tak, třeba mě ostríhají, tak takhle mám z těch těch ty svoje známý. A chodili sem ke mně za mnou spousta lidí známejch i neznámejch, abych jim napsala, třeba že si neumí napsat pár řádek na úřad, tak jsem jim pořád psala.“

Pavla vykazuje známky počínající dezorientace a tak lze těžko odlišit, zda posledně zmínění jsou reálné osoby či ne. To ale pro potřeby výzkumu není podstatné. Pavlin výrok ukazuje jednak na důležitost, kterou důvěrným vazbám přikládá, jednak naznačuje velmi široce uchopený obsah pojmu „kamarád“, což společně s potřebou cítit se být respektovaným a úctyhodným člověkem bezesporu zvyšuje ohroženost seniorů těmi, kdo je chtějí využít.

Mít někoho, komu mohou věřit, dobrého přítele – generačního vrstevníka, vnímali participanti jako velkou hodnotu. Nela (87) mluví o velkém štěstí, že si v domově našla přítelkyni, kterou má *„...jak za sestřičku“*. Nela zdůrazňuje: *„Já se jí s tím svěřím, se vším se jí s tím svěřím, no.“* V podobném duchu oceňuje svého přítele Matěje Jindra (90). *„A co potřebuju, tak stačí říct a on se o mě stará. On zná moje děti, já jeho děti taky znám, takže to je jedinej můj kamarád tady. Já jsem říkala, Františku, kdybych bejvala měla sourozence, tak bych chtěla, aby byl jako ty.“*

Anna (80) je vdaná, žije ve vlastním bytě; její finanční poměry nejsou dobré, ani vztahy s adoptivní dcerou. Vzhledem ke své přátelské povaze má ale mnoho známých – ve farním společenství, na Univerzitě třetího věku, kam dochází. Anna vyjadřuje velkou radost, že má kolem sebe tolik lidí. S výrazem velkého uspokojení hrdě konstatuje, že i když jich není zase tolik, pořád si může „vybírat“. Tato okolnost zjevně souvisí s Anniným vědomím vlastní důstojnosti a hodnoty. Přes dobré sociální zázemí Anna zvlášť vyzdvihuje životní přátelství se dvěma ženami, založené na vzájemné důvěře: *„je prakticky celoživotní přátelství a vždycky, když byly nějaký problémy, no tak aspoň jsem jim to mohla říct, a oni to vyslechly... Samozřejmě voni měli zase jiný, zase oni povídaly mně...“* Nepřítomnost důvěryhodné osoby v životě vnímali participanti jako politováníhodnou skutečnost, kterou vyjadřovali se zjevným smutkem. Někteří jasně definovali smutek po důvěrném příteli, jiní svou bolest dávali najevo nepřímě.

Bořivoj (80) začne tím, že na lidech nejvíce oceňuje *„Když je člověk férověj. Když mu něco řeknete, vysvětlíte, doložíte, tak to bere jako za odpověď.“* Aniž bych se ptala, okamžitě podpoří svůj názor bolestnou zkušeností s nedůvěryhodnými lidmi, kteří

bývali jeho přáteli (před tím, než byla zveřejněna jeho spolupráce se Státní bezpečností)¹⁵⁷.

B: „A nevážím si člověka, kterej tady teďko (...) Jako kamarád se mnou sedí, popíjíme tady víno nebo pivo, nebo cokoli jiného. No a on u samošky se potká s druhým kamarádem a říká, hele já byl teďko u Bořka.“

S: „Takže jak ty kostelní babky, jak jste říkal.“

B: „Jo, přesně tak. A takových lidí tady je.“

S: „A měl jste i vy špatnou zkušenost jako s kamarádama?“

S: „No to víte, že jo. To bych vám to neříkal.“

Také religiózní senioři, kteří verbalizovali pomoc a útěchu, kterou jim přináší osobní vztah k Bohu, potřebovali někoho „hmatatelného“. Marie (85) si našla jakousi náhradu důvěrníka v již zmíněném plyšovém medvídkovi, Kornelie (75) ve svém psovi: „to byl snad můj nejlepší přítel vůbec. Ten mi umřel právě půl roku před tím, než jsem šla sem (pláče).“¹⁵⁸ Některé události potřebují být z mnoha důvodů svěřeny někomu nejen důvěryhodnému, ale také v určitém smyslu vzdálenému. Když je Haně (83) těžko, svěřuje se radši sestře, kterou si oblíbila, radši než dětem: „Nechci těm mladejm něco přitěžovat.“ Potřebu navázání důvěrného vztahu k někomu z personálu potvrzovali další participanti, například Cecilie (86): „Jo, já tu mám sestřičku, co mě chodila cvičit, tak tej se svěřim.“

Potřeba věřit a důvěřovat jinému člověku, potřeba odkrýt mu zásadní části svého životního příběhu se bezesporu projevila v otevřenosti, s jakou senioři přistupovali k výzkumnému rozhovoru. Byla jsem pro ně někdo, komu mohli věřit – měli totiž od začátku „oficiálně“ potvrzené, že náš rozhovor bude naprosto důvěrný. Míra ochoty otevřít se, svěřit se s intimními bolestnými detaily, mě přes dosavadní praxi překvapila. Naslouchala jsem tak Kornelii (78), která s pláčem líčila pocity ošklivosti a bezmoci, když se nemohla zbavit tasemnice, nebo Kateřině (88), která mi, aniž bych položila přímou otázku či jakkoli naléhala, po chvíli viditelného „vnitřního boje“ svěřila okolnosti extrémní agrese ze strany manžela – pokusu o vraždu. V těchto situacích jsem si zvlášť intenzivně uvědomovala zranitelnost participantů a zejména zodpovědnost, kterou výzkumník, nořící se do životních příběhů druhých lidí, nese.

¹⁵⁷ O své (údajné) spolupráci se Státní bezpečností Bořivoj (80) v rozhovoru nemluvil. Povědomí o této okolnosti jsem měla z neoficiálních pramenů. Nemohu vědět, zda Bořivoj skutečně byl či nebyl spolupracovníkem a ani to není důležité. Pro kontext rozhovoru je podstatné, že žije „s cejchem“ udavače.

¹⁵⁸ Dům, jenž býval domem s pečovatelskou službou, je v současnosti obytným domem obývaným jak seniory, tak rodinami.

6.2.3 Věřím si...

Víra ve smyslu „věřím si, věřím, že můj způsob uvažování je dobrý a moje názory mají platnost, věřím, že ještě něco dokážu,“ se odrážela v širokém spektru výroků. Sebedůvěra toho, kdo ví, že se sám na sebe může spolehnout, bezesporu podporuje pocit vnitřní autonomie. Lze uvažovat, že zdravá sebedůvěra pozitivně ovlivňuje schopnost věřit, že má život stále pozitivní stránky. Kalvach (2011, s. 33) v tomto smyslu připomíná dvě dimenze víry v sebe sama: *self-respect* jako úcta k sobě sama a *self-esteem*, jako potřeba kladného sebehodnocení a sebeocenění. Sebedůvěra má nejen psychologický, ale také teologický rozměr. V úzkém vztahu s Bohem je každý člověk „*milovaný syn, milovaná dcera*“, v němž Bůh našel zalíbení (Mk 1,11). Frielingsdorf (2010, s. 173) konstatuje: podobnost Bohu propůjčuje člověku jako osobě důstojnost a hodnotu, a to navzdory všem negativním poselstvím a zkušenostem z dětství, navzdory fyzické či mentální nemohoucnosti, pochybování o sobě sama, ale i bazální nedůvěře vzniklé v dětství.

Skrze osobní spiritualitu lze posilovat důvěru v sebe sama a na druhou stranu lze předpokládat, že spokojenost člověka, zakoušejícího jistotu víry ve své vlastní zdroje, se bezesporu pozitivně promítne do dalších dimenzí života včetně jeho osobní spirituality. Na základě analýzy bylo možné identifikovat tři základní oblasti „víry v sebe“, které se jevily ve vztahu k vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty jako stěžejní.

Věřím, že můj přístup k životu je správný

Senioři vyjadřovali viditelné uspokojení z víry ve správnost a prozíravost svého úsudku, podpořeného bohatými životními zkušenostmi, ve svou vyzkoušenou životní filosofii. Pro Stelu (79) je důležitým zdrojem sebedůvěry finanční zabezpečení. Víra, že se dokázala vlastním přičiněním zabezpečit tak, aby nemusela být závislá na finanční pomoci druhých, se pro ni zdá být jedním ze stěžejních zdrojů důstojnosti a sebehodnoty. Stela vyrostla v chudých poměrech a dodnes se cítí zraněná na duši i těle necitelnými selskými dětmi. K tématu ponížení a bolesti se v rozhovoru vrací: „...*to svý jsem si prodělala!*“ Dnes, pravděpodobně s ohledem na nepříznivé okolnosti dětství a mládí, považuje za zásadní, že se v otázce financí může spolehnout sama na sebe: „*Já potřebuju sama sebe*“. Se slovem „peníze“ se téměř mazlí a několikrát jej zopakuje:

„Protože oni (děti) mi řekly, že peníze budou moje do té doby, než umřu. Jako oni mi řekly, že peníze budou moje, do té doby, než umřu, pak už se pohádají, to už bude jedno. Ale dokud žiju, dokud jako žiju, tak... (dlouhá odmlka). Já... totiž mám strach, abych nebyla ještě bez koruny, abych nebyla ještě mizerně někomu na obtíž, víte? Já pořád chci, abych měla peníze.“ Představa finanční závislosti Stelu rozruší: „To víte, to by bylo... to já bych nikdy nesnesla, víte? (důrazně) To bych nikdy nesnesla! To jo.“

Vnitřní, spirituální zdroje byly vyjadřovány v jakési životní moudrosti, jež bez ohledu na okolnosti rozhovoru či celkovou osobnost odrážela zkušenost a znaky integrity. Matěj (87), který vysoce hodnotí svoji schopnost vyjít s lidmi, svěřuje své „klíče“ k dobrým vztahům: „Víte, umět se radovat z cizí radosti, ne závidět (...) Můžu poradit v leccčem, ale nešťourat se ve vztazích, který jsou uvnitř, víte.“ Také Honza (79) klade velký důraz na schopnost udržet dobré vztahy: „Že člověk musí mít hubu na pravým místě. Ale nesmí bejt při tom mamonář a jak se říká, bezcitnej nesmí bejt. Musí, musí pořád, ten cit musí bejt. Ale zlou věc odrazit. Ne mstít se někomu, ale v tom momentě, ať to taky sám vidí, jaký to je. Rozumíte mi? Ne mstít se, to ne.“

Božena (88) zvážní, když sděluje své životní motto: „Miluji, doufám... a půjdu dál (...) No a potom taky jsem ještě měla takový boční od Kanta, ‚hvězdné nebe nade mnou, mravní zákon ve mně‘.“ Také Jindra (90) má svou osvědčenou strategii: „Víte, ono to chce, aby lidi věděli, že jste rovná.“ Pavla (88) je stručná: „No, já mám takovou povahu, že prostě si řeknu, že musím to vydržet, jo.“

Čeněk (84) akcentuje vlastní zodpovědnost za životní spokojenost: „...protože život si musí člověk udělat sám, co se mu líbí a co nelíbí, tak hodim stranou a hotovo...“ Podstatu své životní filozofie, která mu umožňuje žít přes různá omezení spokojený život, objasňuje na jiném místě v rozhovoru. Pro jeho názornost jej uvádím v nezkrácené podobě:

S: „A co vám teda dává radost takhle v životě, z čeho máte radost?“

Č: „Radost mám ze všeho.“

S: „Ze všeho, aha. A z čeho třeba?“

Č: „No, to nevim, ale... Tady když jsou pečovatelky a tohle, to mám z nich radost, když to obsluhujou dobře a popovídáme si.“

S: „A z jídla dobrýho taky máte radost?“

Č: „A tak já jim všechno.“

S: „A když máte někdy nějaký trápení, tak co vám pomůže, abyste ho neměl? Když vás něco naštvě.“

Č: „Hodím si to za hlavu.“

S: „A myslíte si třeba, že vy jste někomu ublížil v rodině, v životě?“

Č: „Každej ublížil někomu, každej udělal něco dobrýho.“

S: „A co jste s tím potom dělal, když jste někomu ublížil?“

Č: „A to se vyrovná hned!“

Čeněk je příkladem seniora s nekomplikovaným přístupem k životu, dává si jednoduché realizovatelné cíle, provádí příkladnou mentální hygienu, soustředí se na pozitivní životní aspekty. Čeněk tak zdánlivě působí jako vyrovnaný člověk a svým způsobem určitě je. V kontextu prostředí, ve kterém žije, se ukazuje, že jeho

verbalizovaný pozitivní životní postoj nevede k pozitivním mezilidským vztahům, ale naopak k určité sociální omezenosti. Čeněk nežije v přátelském vztahu s nikým se sousedů a do svého bytu nepouští návštěvy (naš rozhovor se proto odehrával na lavičce před domem). Z bytu je cítit zřetelný zápach moče. Je těžké odhadovat, nakolik je Čeněkova víra ve vlastní životní filosofii maskou, za kterou se skrývá lenost, neschopnost vracet se k nedořešeným životním událostem a nakolik by bylo možné intervenovat v oblasti negativního Božího obrazu a zjevně komplikovaného vztahu k náboženství a víře bez narušení Čeněkovy integrity. Tato úvaha je ovšem čistě hypotetická – Čeněk se prezentuje jako nereligiózní člověk, navíc spíše introvertní – na podobná témata se s ním nikdo nebaví, respektive není, kdo by se s ním o těchto otázkách bavil.

Věřím, že mě někdo respektuje a váží si mě

Dalším aspektem víry, podporujícím naplnění potřeby vědomí důstojnosti a hodnoty je víra v to, že se s člověkem jako s důstojnou osobou pořád „počítá“, že je osobou hodnou respektu a úcty druhých¹⁵⁹.

Potřeba respektu, potřeba vědět, že starý člověk má přes své stáří pořád své místo na světě, zazněl ve výročích prakticky všech participantů. Verbální vyjádření této víry (že jsou druhými oceňováni a respektováni pro své názory a způsob chování), doprovázely neverbální projevy uspokojení, jako je úsměv či uvolnění rysů tváře, nebo naopak zdůraznění obsahu sdělení zesílením hlasu či jeho naléhavostí. Z důležitosti, jakou tomuto aspektu víry senioři přikládali, lze odvodit přímou souvislost s pojetím vlastní identity. Tyto výroky nesporně potvrzovaly jejich identitu. Marta (85) žije sama, potýká se s psychickými problémy a špatnými vztahy se synem. Pravidelně za ní dochází mladá dvojice Svědků Jehovových. Radostně se svěřuje: *„Přináší i radost, protože mi třeba v deset hodin (důrazně) večer a oni zavolají. Ale nebaví se o těch věcech, nebo to co, ale povídají si o těch věcech, z čeho já bych čerpala. Ne já bych, já čerpám!“*

Marta zjevně považuje seznámení s Jehovisty za velké štěstí. Svěřuje se: *„Ano, probíráme, teď vám řeknu něco. Jsou to mladý lidi, a když začnu hovořit já, tak oni poslouchají a dokonce se ptají.“* Skutečnost, že je někdo ochoten ji nejen vyslechnout, ale dokonce se o ni skutečně zajímá a doptá se, navíc je vzdělaný a v plné síle (*„Jsou to mladý lidi a nějaký taky mají ty tituly!“*) naplňuje Martu pýchou. Lze se domnívat, že

¹⁵⁹ V tomto smyslu Leary (1995) definuje potřebu „někam patřit“ (*The need to belong*), být „někým“ a požívat respekt, ohled a úctu jako univerzální lidskou potřebu. S konceptem uznání ve vztahu k důstojnosti pracuje také Taylor (2013). Odkazuje přitom k utváření identity, jež je bezprostředně závislá na dialogických vztazích s druhými.

víc než samotný rozhovor nad spirituálními tématy je pro Martu podstatné, že o ni někdo projevuje aktivní zájem, navíc někdo v mladém věku a vzdělaný.

Potřeba věřit, že jsem i přes své stáří, nemohoucnost, nemoc, osamělost pořád hoden respektu a ocenění, umocňuje psychickou zranitelnost starého člověka a bezesporu přispívá k jeho tendenci důvěřovat těm, kteří jeho důvěru chtějí následně zneužít a obecně k manipulativnosti. V tomto smyslu jsou na tom bezesporu hůře senioři, kteří jsou na ocenění okolím závislejší, lidé sociálně izolovaní, případně s počínající kognitivní poruchou.

Matěj (78), žijící velice aktivním způsobem života i mimo domov pro seniory, se veřejně angažuje v lokální politice. Radost mu bezesporu přinášejí hmatatelné výsledky občansko-politického snažení (odstranění kluzkého dláždění před mateřským centrem), ovšem více zdůrazní fakt, že je přes svůj věk respektován: „*Kdybyste viděla ty písemnosti (...) Tak to jsem jim tam nandal na zasedání. A přišel mě dopis normálně z magistrátu, že jako to berou na vědomí, no a tam už ta dlažba se neobjevila.*“ Matěj se v rozhovoru často vymezuje vůči ostatním obyvatelům domova, ať už s ohledem na jejich zdravotní stav, náboženskou víru (kterou považuje za přežitek nevzdělaných lidí), či všeobecný rozhled. V kontextu celého rozhovoru můžeme usuzovat, že Matěj věří, že je i v současnosti respektován právě proto, že není „jako oni“.

„*A já říkám: Vy neznáte Mrštíka? Maryšu?... Jo? A jiný věci. Padne nějaký jméno něčeho, že to je v Austrálii a já jí řeknu, že to je někde jinde úplně... No to jsou lidi takový. Helejte, to by všechno člověk bral, ale kdyby takovýchle lidí ze sebe nedělali chytráky aspoň, víte? Jsou nejchytřejší, rozumný a přitom nevědí nic.*“

Věřím, že jsem na tom dobře – ve srovnání s ostatními

Významným zdrojem vědomí důstojnosti a sebehodnoty je bezesporu víra, že aktuální životní situace je vcelku dobrá ve srovnání s vrstevníky. Srovnávání se s ostatními se záměrem získat pozitivní náhled na vlastní životní situaci tak tvoří významnou součást strategie zvládnání stárnutí a stáří (Baltes, 2010; Tavel 2009, Sýkorová, 2007)¹⁶⁰. Většina participantů vyjádřila víru, že jsou na tom v porovnání s druhými a uspokojení nad tím, co jsou ještě – na rozdíl od druhých – schopni dělat, co mohou. Přesvědčení, že zatím není tak špatně a víra, že příznivý stav (v porovnání s druhými) potrvá co nejdéle, poskytuje starému člověku oporu v denních těžkostech a podporuje jeho schopnost vděčnosti a životního nadhledu.

Marie (85) si uvědomuje, že má oproti druhým „přednost“:

¹⁶⁰ V této práci se strategii srovnávání věnuji podrobně v kapitole 1.3.2.

„A teď když vidíte tady ty lidi. Kdybyste to viděla, když jdete na ten oběd. Jeden pajdá, jeden tlačí tohleto... tak to už je takový smutný. Já ještě mám jako tu přednost, bych řekla, že můžu jít ven. Když mi to nejde, tak jdu krátce jenom a že prostě můžu jít ven a nevidět to všechno tady. To je jediný to.“

Předností je v tomto smyslu myšlena zřejmě výhoda, na druhou stranu tento výraz může odrážet určité vnitřní „neoficiální“ dělení obyvatel na ty, kteří mohou samostatně opouštět zařízení, na ty, kteří jsou na tom hůře a na ty, kteří už nemohou vůbec nic, protože jsou „dole“. Marie je z Jiříkova a dobře ví, že „dole“, tedy v přízemí, jsou lidé v obecně špatném zdravotním stavu, nemobilní. *„A ona potom šla, vzali si ji na neděli dcera domů, no a zlomila si nohu v krčku a už se sem... vrátila se z nemocnice, ale byla tady krátkou dobu a dali jí dolů a umřela krátce potom.“*

V Zálesí jsou ti samí lidé „nahore“. Matěj (87), během rozhovoru vtipkující a flirtující, znatelně zvažní, když se zmíní o těch „nahore“. Z jeho výroku je patrný až určitý děs z této „konečné stanice“, vyjádřený nepojmenováním – jako by „tamty“ nepatřili tak úplně mezi obyvatele domova, mezi lidi: *„Tak za mnou byl se shora, jestli bysme nezahráli, tam jsme hráli předminulej tejden na céčku, to jsou tamty pod těma mřížema, jak se musej hlídat... už dementní opravdu.“* Život v domově pro seniory přináší zejména těm, kteří se nemohou volně pohybovat mimo objekt domova, neustálou konfrontaci nejen s vlastními obtížemi, ale s obtížemi, bolestmi a smrtí druhých, jež ukazují, jaké to jednou (brzy? jak brzy?) může být s nimi. Hana (83) vyjadřuje strach: *„Když jako když vidím ty chudáky ležící, tak to je strašný, tak to bych nechtěla. To přiznám, tak to bych nechtěla se dožít. Protože vím, co si přijdou ty sestry a všichni taky na svý... v takovýmhle. Rozumíte mi? Mně je těch líto těch lidí.“*

Hodnocení životní situace ale vždy záleží na osobnosti seniora, na jeho životním postoji, životní filozofii. Olina (83), přestože prakticky nemobilní a vystavená verbálním útokům spolubydlících, se nevzdává:

„Tak jsem si řekla, že ten život nákej bude zase a musíš dál žít. A tady si právě pani podřezala žíly. Já jí kolikrát říkám, proč jste to udělala, takovouhle věc? Ona: ‚už mě nebavil život. Křičel na mě pořád, nadával mi.‘ Já nevím (...) Nesmí se člověk dát, musí si prostě říct, budu bojovat a budu bojovat (...) V noci si poplaču a zase si promítnu všechno, co bylo, ale zase... Zazpívala jsem si, když mi bylo nejhůř.“

Jindra (90) lapidárně shrnuje: *„Ale zatím na to nemyslím, to bych z toho taky zcvokla. Nemůžu se pořád pozorovat, co mi je a co mi není.“*

6.3 Důstojnost a potřeba naděje a životního cíle

Pokud bychom se vrátili ke kantovské parafrázi, na základě analýz můžeme konstatovat, že na otázku „Kam jdu?“ by někteří z participantů konstatovali: už nejdu nikam, už nemohu jít. Většina z nich by ale odpověděla: jdu ještě aspoň kousek dopředu, ještě mám chuť podívat se za roh, vědět, co je tam nového, protože – přes všechna omezení a ztráty – pořád je naděje, že to pro mě bude dobré. Potřeba naděje jako zdroje pozitivních emocí sílí všude tam, kde se člověk na cestě k cíli setkává s překážkami (Křivohlavý 2006, s. 28). Naděje přináší ujištění, že jednou bude lépe, že budoucnost přinese zmírnění utrpení, naděje dodává energii překonat nepřízeň osudu (Koenig, 1997 s. 38). Analýza odhalila silnou potřebu naděje participantů, že budoucnost ještě přinese něco pozitivního, že dosáhnou svůj, byť malý, cíl. Tato potřeba vystupovala tím zřetelněji, čím negativněji hodnotili svou současnou situaci nebo životní bilanci.

Na základě předchozích kapitol můžeme za zásadní zdroj naděje a intrinstických cílů považovat osobní religiozitu/spiritualitu. Naděje vyplývající z živého vztahu s Bohem – religiozním partnerem, naděje vyplývající z důvěry v Boží vedení, ze zkušenosti, že i zlým věcem lze dát nějaký vyšší smysl, z víry v dobro a dobré lidi kolem, naděje založená na víře a lásce. Pro Petru (88) je zdrojem naděje skutečnost už to, že má komu směřovat svou prosbu:

„Víte, paní magistro, já někdy si říkám, že už bych tady nechtěla bejt, že už bych chtěla, dyť je mi osmdesát osm, že bych chtěla už odejít, jo (pláče), ale potom když vidím ty pravnoučata, tak říkám, když se večer modlím, tak říkám: ‚Pane Bože, ještě nějaký ten rok, vždyť jsou tady lidi devadesát a sto let, ještě nějaký ten rok, abych ty děti užila.‘“

V následujícím textu se zaměřím na tři kategorie zdroje (bez)naděje, jež nejsou explicitně religiozní, přesto odrážejí duchovní kategorie: víru, vděčnost, lásku: malé životní radosti, reálné a realizovatelné cíle a očekávání ve vztahu k posmrtnému životu.

6.3.1 Těším se na... malé životní radosti

V čase, kdy přibývá toho, co se už nikdy nestane a neopakuje, a naopak přinášejí naději malé životní radosti. Dávají staršímu člověku pocit, že jej ještě něco příjemného čeká, že má ještě své místo na světě, že se s ním ještě počítá, že si umí život dobře rozplánovat, že je součástí rodinného společenství, že ještě něco zmůže. Cecílie (86) se raduje, že je neustále vtahována do rodinného dění, přestože odděleně od rodiny. *„A teď dcera, jak jezdí hodně, prostě dostali jsme restituce od jé zet dé (...). A vždycky když něco, tak já se jí zeptám, tak leccos vím. Já nevím, jak bych vám to řekla, mě to zajímá.“* Pavla (88) žije v objektivně neutěšených poměrech, její strategie malých životních radostí a malých cílů ji naplňuje zjevnou radostí:

S: „Když se ráno probudíte, na co se těšíte?“

V: „No, že ještě žiju (smích). Protože co můžu jinýho furt chtít, že jsem zdravá ještě, to musím zaklepat a že ještě žiju. Každý večer, když se pomodlím tak říkám, abych to ještě vydržela. No, je mi 88, teď mi bude v listopadu.“

Nela (87) líčí svůj život jako sled silných okamžiků, ve kterých hrála významnou roli a úspěšně obstála, ať už to byly okamžiky negativní či pozitivní. Je hrdá na pěkné věci, co vlastní, nový kancionál, korálky pro vnučky, které udělala. Během rozhovoru přichází sanitářka s velikými balíky a přináší Nele balíky papírových absorbčních kalhotek. Nela se rozzáří, kalhotky přebírá, přerovnává krabice a s uspokojením a hrdostí dobrého obchodníka konstatuje: „A tak jsem tady spokojená. Tejkon zase mi přivezou kalhoty na tři měsíce (smích).“ Mimo diktafon vysvětluje, jak chytře si nadstandartní přiděl kalhotek zařídila. Sortiment, jenž by v mladším věku vyvolal možná pocit zahanbení z prozrazené inkontinence, naplňuje Nelu radostí a zjevně posiluje její vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty.

Radost a naději přináší pěkné počasí, dobře zvolené aktivity, práce, která druhým přinese potěšení, okolnost, že prosluněná terasa bude zase přístupná: ještě to se mnou je dobré, když ještě tohle můžu. Malé radosti přinášejí naději, že pořád stojí za to žít, když je pořád na co se těšit a z čeho se radovat anebo v co doufat. Třeba, že zdravotní stav se zlepší a bolesti pominou. Za každý takový den lze Bohu děkovat:

„Já nevím, už toho asi moc nedokážu, to určitě ne, ale jako byla bych ráda, kdybych byla konečně se cítila jako dobře, zdravá teda, že by mě nic nebolelo, protože doposud mě furt něco strašně bolelo, to jako bez toho teď si myslím, že teď ten život mám najednou úplně, jo a vždycky za to děkuju teda“ (Kornelie78).

Tonda (101) se denně může těšit na péči o záhonky před Jiříkovem: „No tak to zase, je tady záhonek, tak to je moje. A dneska jsem zalejval i v parku nový stromky vysazený (...) tady mám jako takový dobrý místo.“ Marie (85) už od života moc nechce. V domově v Zálesí se cítí osamělá, místo přítelkyně se svěřuje plyšovému medvídkovi a textilní dekorace, které vyráběla, visí v rohu u nouzového východu, kudy nikdo nechodí. Její malá radost jako by velkou osamělost odrážela: „No co mi dělá radost? Prostě já třeba vidím ráda mladý lidi, který jsou veselý, nebo který se na mě usmějou nebo promluví se mnou...“

Nela (87), která se těžko pohybuje, domov v Zálesí prakticky neopouští a návštěv má velmi málo, je v domově podle svých slov spokojená. Oceňuje systém denních aktivit, který dává jejím dnům řád. Pořád je na co se těšit, aktivity jsou navíc skupinové a Nela ví, že se jí dostane vrchovatě respektu i ocenění.

„V pondělí máme hlavolam, to jdeme s Andulkou, je ten hlavolam. Vodpoledne cvičíme s cvičitelkou, s tou Pavlínkou, jak chodí tady... aby chodili. No, v úterý jdu na šití, ve středu se koupu, potom mám růženec ve tři hodiny, po třetí hodině, to se modlíme růženec, ve čtvrtek jdu zase na šití, zase jdu šít... A v pátek, teďkon ještě Andulka přidala hlavolam, že bude taky v pátek dopoledne hlavolam, a vodpoledne jdeme cvičit, vodpoledne. Tak to mám rozvrh celej tejden.“

Produktivní život Kateřiny (88) byl plný těžké dřiny a domácího násilí, pokus o vraždu i rozhodnutí ukončit vlastní život. Nyní žije ve svém malém bytě, k dispozici má pečovatelskou službu, nikdo jí neublíží, mezi sousedy je oblíbená pro svou nekonfliktní povahu. Kateřina tak zažívá mnoho malých radostí, díky kterým se může cítit šťastná: *„Jenom bych byla ráda, kdybych mohla ještě nějaký rok, nebo nějaký měsíc, tak bych ještě ten život užila. Aspoň teďkon si říkám, teď mám aspoň klid a teď jsem spokojená se životem. Tak ještě bych si to chtěla nějaký čas užít.“*

6.3.2 Mám cíl, za kterým jdu

Krátkodobé, realizovatelné cíle mají tu výhodu, že mohou být dosaženy. Cíle participantů byly formulovány buď jako reálná a dosažitelná očekávání, nebo naopak spíše nekonkrétní cíle s těžko určitelným výsledkem. Čím negativnější linie se rozhovorem linula, tím vyšší cíl byl vyjádřen. Pro Bořivoje (80), zklamaného Bohem i lidmi, kteří se na něj dívají skrze prsty pro jeho spolupráci se Státní bezpečností a který od smrti manželky *„jenom ztrácel“*, je cílem přispět k tomu, že historie bude popsána objektivně: *„Já bych se strašně rád přičinil vo to, aby uvedli všechno, tak jak to bylo (...) No, to už tu nebudu, ale doufám, že aspoň ty lidi, pro ty je třeba říct jim to!“* Druhý Bořivojův cíl míří ještě výše. Chce se dožít takového světového zřízení, které zajistí dostatek potravin čínským hladovějícím.

Pro osamělou Martu (85) bez kontaktu s rodinou je posilňující vědomí, že svůj život může přes nepříjemné a bolestné minulé zkušenosti i současnou velkou osamělost proměnit či povýšit na základě vlastního velkého a zásadního rozhodnutí. Když vyjadřuje toto své odhodlání, z její tváře doslova vyzařuje důstojnost i vědomí vlastní hodnoty.

S: *„Tak teď teda ta vaše naděje, jestli tomu dobře rozumím, je v tom, že se snažíte dělat teda dobrý věci?“*

M: *„Ano, to, chci...!“*

Později Marta dodává: *„Já právě... Tohleto, jak tady se mnou sedíte a já vám vypravuju, jak tohleto všechno, tak já se snažim. Zuby, nehty.“*

Honzovi (79) a Anně (80) se nevydařil vztah s adoptivní dcerou, ale vkládají velkou naději do vnoučat. Oba proto přes svůj vysoký věk a velké zdravotní problémy pracují a svůj úděl životelů přijímají jako fakt, který jim do určité míry dává životní smysl a cíl:

„No já se dneska musím snažit s mámou dělat, nějakou korunu dát stranou, aby ti dva kluci holky dodělali aspoň tu průmyslovku, aby něco měli. To nás jako drží, musíme udělat ty kluky.“ Jedním dechem ale dodává: *„Helejte, dneska nemám vůbec žádný vyhlídka do budoucna, dneska mám takový tabu, nevím kudy kam a musím se sám jako přemáhat, protože teďka je to hrozný s tou naší holkou...“*

Pro nedobrovolně sestěhované spoluobyvatele může být cílem dočkat se důstojného místa k životu, poskytujícímu bezpečí a soukromí či přátelskou společnost: *„Abych měla klid tady na tom pokoji, to bych byla opravdu, protože to není možný. Žádost jsem si dala, aby mě přeložili, ta sestřička mi říkala, paní Cecilie, ono to není jednoduchý, kam vás dát? Prostě jeden nemocnej je ještě horší, než druhý sem přijde. Teď je to tu všechno, co sem dávají z těch el dé en, chudáky, utíkají jim“* (Cecilie 86). Aktivní a velmi společenský Matěj (78) touží po naplnění fyzické lásky. Ke svému cíli postupuje krok po kroku.

M: *„To mám cíl, mám cíl... S tou paní se pomazlit. Vona to ale ví!“*

S: *„A je to tak vzdálený cíl? Myslíte, že to je realizovatelný?“*

M: *„No hele, blíží se to.“*

Na rozdíl od zcela konkrétních cílů, jež participanti zmiňovali, ať už velkých, nebo malých, Božena (88) se do budoucnosti dívá s otevřenými očima a zcela „franklovsky“ čeká, až jí sám život naznačí, jaký mu má dát smysl: *„Říkám si, pán Bůh tě ještě v tomhle věku, že mě ještě pánbíček pro něco tady nechává, něco že tu mám ještě udělat, jinak že už by mě jako k sobě vzal, ale že ještě mám tu něco vykonat a to jako si hledám, co tu asi mám vykonat...“*

6.3.3 Očekávání za bránou času: otázka života po smrti

K očekávání patří i skutečnost „za bránou času“. Pro religiozní seniory je představa věčného života spojena zejména s uklidňující a posilující nadějí na setkání se zemřelými blízkými. *„Abych se tam se všema těm mojima nebožtíčkama sešla. Aby se tam měli dobře a vzali mě mezi sebe, jako jsme byli tady,“* (Cecilie 86). Také Marie doufá v láskyplné setkání s blízkými: *„To víte, že bych se tam chtěla setkat s těma svejma drahejma. Teď si třeba říkám někdy, já už ty rodiče bych měla ráda u sebe, já bych jim tak pomáhala. Teď už je všechno pryč.“* V jejím hlase lze tušit postesek nad vlastní osamělostí – už není nikdo, kdo by se staral o ni, kdo by pomáhal jí ...

Úvahy o životě po smrti se pojí také s očekáváním konečné vyšší spravedlnosti. Kateřina (88) uvažuje: „*No tak, věřím tomu, že mi to bude snad uznáno. Vždyť já jsem nikomu neublížila, já tu povahu nemám, abych někomu ublížila. Spíš pomůžu, než ublížím. Ale za to mám kolikrát nevděk. Taky se vám to stane, že ještě za to máte nevděk.*“

Také Honza (79) doufá ve spravedlivou odměnu za své pozemské útrapy: „*Já myslím, že nám bude dobře. Já jsem vždycky říkal, očistec a peklo už jsem si odbyl, tak jedině to nebe. Jenom aby tam nebyla zima.*“ Honza během rozhovoru vyjadřuje hlubokou víru v Boha, i když existenci života po smrti si jistý není: „*Jestli něco existuje, nikomu jsem v životě nic neudělal špatnýho, nikoho jsem v životě okolo neokradl.*“

Velmi osamělá Marta (85) vyjadřuje potřebu naděje na lepší život po smrti. Potřebuje věřit, ale čemu? Náboženské představy odrážejí „transdominační“ cestování během života, současný vliv Svědků Jehovových i zjevnou (mírnou) kognitivní poruchu. Martinina vize věčného života je velmi neuchopitelná a je otázkou, zda Martě přináší naději. Návštěvy Jehovistů Martu nicméně vždy potěší – zase má návštěvu, zase je pro někoho důležitá, zase se na ní někdo usměje.

M: „*To, co teď i tyhle ty Jehovisti, tak ty jsou jaksi střízliví, jak mluvili před pánem Ježíšem, že ta rozestoupila se ta řeka, teď už nevím, co to bylo, no zdržovala bych, tak že oni to berou tak, že je příliv a odliv, jako je u moře, tak to bylo, když sestupoval to, tak že se zrovna v době toho odlivu....*“

S: „*No a ten věčnej život?*“

M: „*Ten věčnej život, to jsou vzpomínky, to jak myslíte, tak si ho věčně toho člověka máte.*“

Nereligiózní senioři neměli potřebu představu „života po smrti“ nějak konkretizovat. Jako vyjádření naděje v „posmrtný život“ by bylo možné označit uspokojení z toho, že jejich životní dílo přetrvá – ať už to byla Tondova (101) lípa nebo Bořivojův (80) statek s potokem...

6.4 Důstojnost a potřeba lásky

Zachovávající pavlovské pořadí, v poslední části analýzy duchovních potřeb jihočeských seniorů se věnují potřebě milovat, být milován a cítit podporu někoho blízkého jako cesty k vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty. Již z podstaty sociálního rozměru důstojnosti vyplývá úzký vztah potřeby bezpodmínečné lásky a potřeby lásku dávat s vědomím vlastní důstojnosti a hodnoty. Žádoucí vztahy ve společnosti vystihuje Pavlův list Římanům: „*Milujte se navzájem bratrskou láskou, v počtě dávejte přednost druhému. Radujte se s radujícími, plačte s plačícími. Mějte porozumění jeden pro druhého*“ (Řím 12,14–16).

Starší člověk se tak ptá: je tu ještě někdo pro mě a někdo, kdo mě potřebuje? Tělesné opotřebením a závislost na druhých, neschopnost fyzicky či finančně pomoci svým blízkým mohou ve starém člověku vzbudit svazující pocit zbytečnosti a nepotřebnosti, citelně poškozující jeho osobní pohodu o to víc, když nežije ve svém vlastním domově, ke kterému ho pojí důvěrná pouta. Cesta k naplnění potřeby lásky, stejně jako ke všem dalším, je závislá na mnoha faktorech, zahrnujících osobnost seniora, jeho spiritualitu, životní historii a v neposledním prostředí, ve kterém žije.

Potřeba lásky a podpory se prolíná všemi ostatními potřebami a v duchu Pavlova listu Korintským (1Ko13) je jim svým způsobem nadřazená – připomeňme možnost naplňovat své lidství ve vztazích jako stěžejní dimenzi lidské důstojnosti a významnou komponentu životní spokojenosti. Vědomí, že je milován a že se má v případě potřeby komu svěřit se svými životními těžkostmi, posiluje sebedůvěru staršího člověka, pomáhá mu snáze zvládat náročné situace, bilancovat smířlivěji, udržovat naději ve smysluplnost svého života, které stáří přináší. Senior, jenž se cítí být milován a ví, že se má komu svěřit a s kým sdílet náročné životní situace, si snáz udržuje naději, že jeho život má smysl, smířlivěji bilancuje a pozitivněji nahlíží své aktuální možnosti a budoucnost.

V analýze podoby a frekvence vyjádření této potřeby a jejího vztahu k vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty se jako v jediné zkoumané oblasti ukázal **výrazný rozdíl mezi seniory žijícími ve vlastním bytě a seniory žijícími v rezidenčním zařízení**. Úvahy nad možnými příčinami takto výrazné diference budou součástí závěrečné diskuze.

Nejdříve se budu věnovat různým formám vyjádření potřeby lásky v mnoha jejích variacích: jednak směrem „ode mě k druhým“ jako potřeba užitečnosti, potřeba vědět, že moje práce někoho obohatí, že ještě má co darovat, čím posloužit, že je ještě někdo, kdo potřebuje, abych ho miloval, jednak směrem „od druhých ke mně“, jako potřeba zakoušet podporu a starostlivost druhých, potřeba mít si komu postěžovat, potřeba cítit bezpodmínečný zájem o svou osobu – ať už ze strany lidí či Boha. Se vztahy a (ne)láskou k druhým i k sobě je bezesporu spojená otázka odpuštění. Odpuštění

bychom zrovna tak mohli zařadit pod kategorii víry či naděje – s oběma se schopnost či neschopnost odpustit nějak prolíná. V závěru kapitoly otevřu otázku nedobrovolného soužití spolubydlících ve dvoulůžkových pokojích v Zálesí a Jiříkově jako tragické cesty vytváření nepřírozených vztahů, které s láskou a důstojností nemají nic společného.

6.4.1 Ještě jsem tu pro někoho

Na základě analýzy bylo možné definovat dvě v různých podobách opakující se formy vyjádření potřeby „být tu pro někoho“. Jednak potřebu vědět, že člověk (ještě) může druhé obdarovat – ať už hmotně, svou prací (činnost), případně modlitbou, jednak potřebu vědět, že někdo druhý potřebuje jeho lásku (pomoc, podporu, zájem, pozornost). Potřeba dávat – ať už hmotně či duchovně – naplňuje vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty způsobem, jež lze parafrázovat slovy „ještě k něčemu jsem“. „Být k něčemu“ tak znamená pro starého člověka zejména „být **někomu** k něčemu“.

Ještě můžu druhé obdarovat

Skutečnost, že ještě mohou pro někoho něco udělat, naplňovala participanty zjevnou radostí a bezesporu posilovala jejich vědomí hodnoty a důstojnosti; jejich přítomnost na světě měla svůj důvod, ještě „byli někomu k něčemu“. Současná jakákoliv **práce** pro druhé jako by opodstatňovala jejich setrvání na světě i v postproduktivním věku, a to zejména tehdy, kdy senioři zdůrazňovali celoživotní pracovitost jako součást své identity.

Marie (85) ze Zálesí uvažuje, co by bylo, kdyby jen tak odpočívala: „*Nejsem na to zvyklá a asi bych tak jako lelkovala jenom (...). Já totiž nevydržím nějak tak sedět jenom a koukat.*“ Marie potřebuje dělat práci, která je k něčemu, která má smysl a je potřebná. Když vykládá o své charitativní aktivitě, potěšeně a zároveň skromně se usmívá: „*Já třeba jsem ponožek upletla moře a všechno možný. Když nemám zrovna co na práci, tak pletu od charity tady zdejší obvazy. Prej to posílají někam do Afriky.*“

Marie je aktivní také ve výtvarné dílně. Jen tak mimochodem zmíní: „*No co mi dělá radost?(...), třeba, když jdu nahoru, tu práci, jestli jste viděla...?*“ Práci jsem viděla. Marie v sobě objevila výtvarný talent a poměrně jednoduchou technikou tvoří skutečně krásné textilní obrazy, které mohou přinášet radost mnoha lidem. Obrazy mají svůj poměrně velký prostor na chodbě, který mi Marie ukazuje se smutným úsměvem – je to totiž výklenek u nouzového východu, kterým málokdy někdo projde! Marie by ráda svými obrazy dávala lásku a radost, stejně jako obvazy potřebnými v Africe. Příklad Marie ukazuje některá úskalí ergoterapeutických dílen: všechny činnosti musejí

mít svůj smysl a své uplatnění – jen tak mohou kromě rozvoje motoriky, fantazie či ukrácení volného času posílit vědomí hodnoty a důstojnosti, skrze naplnění potřeby dávat lásku, obdarovat, potěšit.

Nela (87), která se velmi angažuje ve výtvarné dílně, nadšeně vypráví o návštěvách vnoučat. Radost z návštěvy jedním dechem spojuje s radostí z obdarovávání. Návštěvy jsou podle vyjádření personálu spíš vzácné, a tak lze toto až překotné spojení vnímat jako vyjádření jistoty – dokud mám co dát, je to dobré, budou jezdit:

N: „A hlavně, hlavně že sem za mnou jezdějí, to mám radost, že přijedou, já jim, co možná jim todle a támleto, všechno vždycky jim udělám, dát todle támleto, abych jim udělala radost.“

S: „A maj radost z těch dárků, když třeba je vyrobíte, takto?“

N: „Ale... No, říká ta Štěpánka z Prahy, to je Pepy jako mýho syna dcera, říká ‚Babi, ty máš takový pěkný dárky, no to je radost, co nám dáš‘.“

S: „No to jo, dyť jsem to viděla.“

N: „Maj z toho, maj z toho radost. Tak to vidím, že maji to rádi. Támle vám ukážu, mám tady klíček, počkej mám je v kapse. Já jsem tadydle... ukážu vám ty korálky, co mám pro ty holky.“

Také Tonda (101) vyjadřuje hrdost i radost z toho, že se z jeho práce mohou těšit ostatní. Skrze květiny a stromy před domovem v Jiříkově, o které s láskou pečuje, i chodník, který udržuje čistý, jakoby dával svou lásku všem, kteří je uvidí:

„...jsou to čerstvě vysazený stromy, no tak dneska několik dní už nepršelo, je sucho, no tak jsem je dneska zalil. Nejenom zalil ten záhon, no tak to je vůbec jenom moje starost, i kytky, tak jsem zalejval i ty na ulici (smích). No kdyby se na mě někdo díval, tak by si řekl, ten děda: von si ještě zalejvá kytky a na ulici dělá metaře. No a já mám poděděný po matce po mojí všecko (...). Tak já po městě sbírám ty igelity rozházený, tak si to dám vždycky na hůlku a strčím to do toho.“

V případě Matěje (78), potřeba dělat něco pro druhé, být užitečný, se zvyšuje se vzrůstajícím věkem. Celoživotní důraz na hodnotu pomoci druhým, který Matěj v rozhovoru zdůrazňuje, charakterizuje v současnosti jako svou „největší radost“. Pozitivní zpětná vazba druhých je pro Matěje zdrojem smyslu a přesahu jeho života, navíc potvrzuje jeho pozici aktivního a schopného muže:

M: „Taky se mi stane pozdě večer, že někdo klepe a řekne: pane Kopecký, mně přestala jít televize...“

S: „Takže dost pomáháte potom.“

M: „Ale to víte že jo. A helejte, člověk má teďka momentálně takovou největší radost.“

Potřeba užitečnosti vede Matěje k tomu, že se ochotně hlásí všem studentským výzkumníkům, kteří v Jiříkově hledají komunikační partnery do svého výzkumu (stejně jako já): „*Děvče zlatý, když vám to k něčemu pomůže, já budu hrozně rád. Já těch studentek měl tady víc... (dlouze popisuje poděkování maminky jedné ze studentek).*“ Image toho, který pomáhá a poslouží, zjevně dotváří jeho identitu a sytí vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty.

Matěj společně s Jindrou zajišťují v Jiříkově hudební program, se kterým objíždějí i další domovy pro seniory. Matěj vnímá možnost přinášet lidem lásku a radost hudbou jako své poslání. Na přímou otázku odpovídá:

„No největší radost mi dělá to, když takhle někde hrajeme nebo tak a vidíte ty lidi, že oni třeba nezpívají, tak to člověk musí uznat... Jindra říká, tak na co tady hrajeme? Vždyť jsou jak mrtvoly! Ale já říkám, ale podívej, on si třeba takhle do taktu nezpívá, třeba neumí, nebo nemůže nebo tak, ale na tom člověku vidíš, pro něj je to hodina nebo půl druhý hodiny vytržení, že nemusí sedět na posteli a je to. A to když přijdem na Zlatou stoku v úterý, kdybyste viděla, co lidi dělají, když tam jenom člověk táhne bednu na kolečkách, tlačí. Hurááá, jsem tady. Maj radost. Tak tohle člověku udělá...“

Naplnění ze služby druhým, z vlastní užitečnosti, nebylo vždy vyjádřeno takto explicitně. Na potřebu lásku dávat ukazovaly často jen drobné poznámky. Jindra (90) se dívá na svou dosavadní soběstačnost mimo jiné jako na způsob, jak může obdarovat sestry – šetří jim práci. Může pomoci i ostatním: „*starýmu pánovi,*“ jež si k ní chodí půjčovat knížky, ušetří cestu do knihovny, jindy přinese časopis nemobilní sousedce. Nela (87) je ráda, že čte při hromadných modlitbách tak, aby všichni rozuměli (je za to také oceněna pastorační pracovnící). Religiózní senioři vyjadřovali velmi často uspokojení nad možností **modliteb za druhé** v rámci každodenního osobního rituálu: „*Jo, já se každé den modlim. To už tam mám takhle nastřádáný, za koho a jak...*“ (Marie 87).

Potřeba lásku dávat měla velmi často vysloveně hmotnou, doslovnou podobu, jako potřeba **obdarovávat** své blízké hmatatelnou věcí či penězi.¹⁶¹ Senioři s hrdostí a uspokojením v hlase v rozhovorech zdůrazňovali, čím v životě obdarovali, obdarovávali či obdarovávají své blízké. V některých výročí doslova splývalo vyjádření kvality vztahu (mají mě rádi, mám je ráda) s vyjádřením míry obdarování (tohle všechno ode mě dostali). Tuto nuanci může ilustrovat úryvek z rozhovoru s Jindrou (93):

S: „*A pěkný vztahy máte s dětma?*“

¹⁶¹ Lze odvozovat, že potřeba obdarovávat hmotnými dary souvisí s potřebou věřit, že jsem respektován.

J: „*No ježiš, vždyť já jsem jim všechno dala. My když jsme měli tady dvoupokojový byt, tak když děti odešli, tak jsme si vzali jedna plus jedna byt. A měla jsem tady od tří let vnučku od dcery. No a... co jsem vám chtěla říct ještě?*“

S: „*Že máte pěkný vztah s dětma.*“

M: „*No já jsem ten byt, tak jak byl, tak jsem ho dala tej svéj vnučce. Nechala jsem ho na ní přepsat. Tak ona ho prodala pak zase. No tak oni ví všichni, že jsme jim dali všechno s manželem, nechali je vystudovat.*“

Zejména z výpovědí starších a méně aktivních seniorů bylo možné – právě skrze zdůrazňování „dávání druhým“ – vyčíst nevyslovenou touhu po potvrzení, že na světě ještě mají své místo, že tu nejsou nadarmo, že si pobyt na světě zaslouží, přestože jejich síly mizí a finanční zdroje vysychají.

Někdo potřebuje moji lásku

Na základě dostupné literatury, své životní zkušenosti (osobní i pracovní) a analýzy dat z rozhovorů odvozují, že zatímco schopnosti a možnosti udělat něco pro druhé se s rostoucím věkem snižují (vzhledem ke zhoršující se fyzické a psychické vitalitě), schopnost mít někoho rád a zároveň potřeba, aby někdo na tuto lásku čekal, roste. Staří lidé, kteří mají úzký kontakt se svými vnoučaty a pravnoučaty, potřebu dávat lásku a zakoušet láskyplnou odezvu přirozeně naplňují skrze fyzickou a psychickou blízkost s dítětem; vnouče potřebuje být svým prarodičem potřebováno a milováno. Zrcadlení lásky skrze dotyky (pohlazení, objetí) je přímočarým ujištěním ve smyslu „potřebuji tvou lásku“. Senioři bez této možnosti naplňují tuto potřebu zřetelně obtížněji. Absenci důvěrného fyzického kontaktu s někým, kdo „na mě čeká“, navíc umocňuje „nedomácí“ charakter domova pro seniory (jak Jiříkov, tak ještě výrazněji domov v Zálesí připomínal ze všeho nejvíce „nadstandartní nemocnici“, v lepším případě hotel), jak lze vyčíst z Matějova (78) výroku:

M: „*Takovej můj cíl je ten, tady když už na tom domově jsem, člověk tady bydlí, ale domov to nikdy nemůže bejt, víte?*“

S: „*A proč hlavně?*“

M: „*Nemůže bejt z toho důvodu, že třeba člověk si představuje ten domov, na jakej byl zvyklej. Tak se posadit, tak se k sobě přitulit, tak to tady chybí.*“

Přítomnost osoby, která „čeká na moji lásku“ byla zejména seniory z rezidenčního zařízení reflektována jako hodnota. Hana (83), přestože je v kontaktu s přítelkyní mimo Zálesí, vyjadřuje radost a hrdost z toho, že v domově má svého člověka, který je na ní určitým způsobem závislý a potřebuje ji. V souvislosti s tímto vztahem Hana používá výrazy, jež působí místy majetnický (mám, moje):

H: „A tak tady mám teď tu paní učitelku Kašparovou... taky musela sem. Tak to je moje... Prostě, a když dlouho nejdu, tak vždycky říká: vy jste na mě zapoměla. Takže my jsme se takhle sblížily, chodíme spolu po chodbě, někde si sedneme a spolu povídáme, někdy k nám taky přijde ještě jedna pani taky.“

S: „Tak to jí děláte radost určitě.“

H: „No to jo, jo, jo,“ (důrazně).“

Lásku Oliny (83), která touží po důvěrnici – společníci, potřebuje aspoň zcela ochočený holub, kterého přivolává na svou malou předzahrádku: „*Tohle je můj přítel. Jedinej holoubek... To je moje potěšení tady, vid'?*“

6.4.2 Ještě je tu někdo pro mě

Vědomí lásky a podpory druhých posiluje vědomí důstojnosti a hodnoty zejména v okamžicích životních ztrát a selhání, jejichž smysluplné zakomponování do svého životního příběhu je velkým úkolem stáří. Pokud má člověk pocit, že žije všemi zapomenutý a sám, vědomí důstojnosti a hodnoty je značně oslabeno. Potřeba cítit něčí lásku a podporu v krizi sílí, jak vyjadřuje žalmista: „*Vody pronikly mi k duši! V bahně hlubiny se topím, není na čem stanout, do hlubokých vod se nořím, dravý proud mě vleče. Volám do umdlení, hrdlo zanícené, boha vyhlížím, až zrak mi vypovídá.*“ (Ž69). Data ukazují tři základní zdroje naplnění této potřeby: zakoušení Boží lásky, pevné vztahy s potomky a přátelské vazby v okolí seniora.

Potřeba pevného vztahu s Bohem

Na okolnosti vztahu k Bohu jsem zaměřila analýzu v kapitole 6.1.1. Typologie převážně pozitivních obrazů Boha, jež bylo možné v datech vystopovat, odkazovala na živý vztah k Bohu jako zdroji lásky, pomoci, podpory a útěchy. Religiózní senioři vyjadřovali uspokojení ze své víry v Boha jako transcendentního partnera, na něhož se mohli obrátit ve svém trápení, který jim dodával sílu, když ostatní zdroje selhaly. Podržel je, pomohl jim, dal jim naději: „*Pořád jsem celou tu dobu věřila a vždycky jsem říkala: Snad pánbů dá, snad pánbů pomůže mi, že mě z toho všeho dostane*“ (Nela 87). Jak ukazuje výrok Honzy (79), vztah k Bohu může do určité míry kompenzovat nenaplněnou potřebu lásky a podpory v mezilidských vztazích.

Honza ve svém soukromém prostoru modlitby zakouší pocit lásky, bezpečí, ale i určitého úniku od neuspokojivé životní reality: „*Jo jo, já jsem víc v kontaktu s Bohem a víc se straním lidí. Protože mám jim vykládat tyhle trable? Oni začnou vykládat: já, včera tady byly vnoučata, to bylo hezký. Já to nemůžu vykládat. Když oni to říkají, mě to bolí.*“ Zdravá, zvnitřnělá víra v osobního, živého Boha je bezesporu výrazným zdrojem

naplnění lásky a podpory religiózních seniorů, posilujícím pozitivní náhled na aktuální životní situaci skrze vědomí opory a ochrany, ale také skrze díky a vděčnost, vyjádřenou v modlitbě: „*Se pomodlím a říkám: pane Bože, děkuji ti, že jsi mě nechal ten den jako projít v klidu, že ty děti sem chodí, že sem přijdou*“ (Petra 93).

Potřeba lásky a podpory v rámci rodiny

Narativně pojaté rozhovory umožňovaly sdílet široké spektrum vzpomínek a zkušeností. Na tváři seniorů se během vyprávění odrážely prožívané emoce, nejvýrazněji patrné, když mluvili o vztazích s potomky. Popisovanému zdravému a dobrému vztah, nejčastěji dokumentovanému frekvencí návštěv¹⁶², odpovídal výraz štěstí, radosti a hrdosti. Zdravé a pevné vztahy dětí ke starému rodiči jsou mimo jiné signálem, že počáteční investice (láskyplná péče o děti) se přes mnohé životní peripetie a období, kdy se rodiče a děti zásadně vzdálili, vyplatila.

Olina sice zakouší trápení problematického soužití se spolubydlíci, ale má jedno velké štěstí – syn si našel práci přímo v Jiříkově a tak se z jeho společnosti těší denně. Olina, působící po většinu rozhovoru spíš smutně, zřetelně pookřeje, když vypráví: „*Už se těším, až otevře dveře (...) Jo, vidím ho několikrát denně. Ted' má toho času víc. Kdyby se mi bejval věnoval, drobet toho času. Ted' má víc toho času, zas má mě tady, tak zaběhne, nebo u stolu sedíme, tak přiběhne a ahoj mami!*“

Přestože je domov pro seniory obývaný lidmi s podobnou generační zkušeností a většinou v nějaké míře poskytuje možnost zapojit se do volnočasových aktivit či různých terapií, poskytující prostor společným aktivitám, navázání úzkého přátelského vztahu mezi obyvateli naráží na mnohé obtíže. Přítel či společník chyběl většině participantů. Z dat, která rozhovory poskytly, lze usuzovat na některé z možných příčin: náročný adaptační proces po nastěhování do domova pro seniory, introvertní osobnost seniora, výrazně odlišné vzdělání, zájmy či intelekt od nejbližších spoluobyvatel, problematický, vyčerpávající vztah se spolubydlíci na pokoji (těmito tématy jsme se zabývali v předchozích částech analýzy). Funkční vztah s rodinnými příslušníky pak může být nejen zásadní spojnicí se světem mimo domov, ale také jediným zdrojem naplnění potřeby lásky a podpory čerpané z mezilidských vztahů, jak ilustruje výrok Marie:

S: „*A když je vám těžko, máte se komu svěřit? Nebo když máte nějaké...*“

M: „*Nemám. Jedině ty dceři...*“

¹⁶² V domově pro seniory měla vyšší frekvence návštěv ještě další aspekt: zvýšila sociální prestiž dotyčného, což na jedné straně mohlo povzbudit pocit důstojnosti, na druhé straně tato skutečnost mohla vyvolat závist a snahu tuto „prestiž“ narušit, jako v případě spolubydlících Oliny (83) a Nely (87). (Zdroj: terénní poznámky).

S: „*A tad jste si našla nějakou kamarádku?*“

M: „*Ne. (bez přemýšlení)*“

Nefunkční vztah byl v rozhovorech popisován vždy se smutkem a výrazem určitého zahanbení. Kateřina (88) nemá daleko k pláči, když líčí náhodná setkání s vnučkou: „*A já jí říkám, Ivetko, zajdi někdy. A ona říká: no jo, babi, když já nesmím. Víte, jak mě to mrzí? Já jsem je vychovala obě, dvě ty holky!*“

Ve způsobu, jakým se senioři o své bolesti vypovídali, byla patrná tendence patologický jev v rodině primárně nějak zlehčit, bagatelizovat, ohladit. Tuto tendenci, patrnou i u jiných participantů, v Korneliině (76) výroku vyjadřují použité eufemismy („nabumbá“ a „není to ideální“).

„*No tak s tím jedním mám moc dobrý vztah, to jako skutečně, s tím prvním. Ale tenhle druhý jako je takovej, rád se taky nabumbá, víte a hodně hraje taky ty hry na těch automatech, tak jako není to tak úplně ideální. Jako to ne, že by jako jsme se nějak tohle, prostě nějak on mě nevyhledává.*“

Když Kornelie tuto „omluvnou“ techniku opustí a uvolní potřebu sdílet své trápení, otevřeně se rozpovídá o životní bolesti – agresivitě vlastního syna, která je namířena vůči ní: „*...hrozný to bylo. No, myslím, že ten syn, ten druhý, že ještě sem jako občas zajde. Koukejte támhle ten obraz, ten mám celej poničený a takových věcí tady.*“

Jak velkou hodnotu má kontakt s potomky pro obyvatele domova pro seniory, ilustruje výrok Nely (87), doslova září, když vyjadřuje radost z návštěvy vnuka, který s ní na dlouhá léta přerušil vztahy: „*Ale už ne, ne, ne. Protože má děti, má rodinu, a tak říkám ne, ne. Všechno mu vodpustím, hlavně že přijel, toho sedumadvacátýho (...)* Ani nevíte, jakou jsem měla, ty děti...*(pláč) Moc!*“

Aktuální rodinné vztahy bezesporu jsou výslednicí mnoha dlouhodobých faktorů a na vnějším pozorovateli neleží zodpovědnost za jejich rozklíčování. Může ovšem pomoci naplnit potřebu lásky a podpory svým aktivním nasloucháním, sdílením, zájmem o konkrétního člověka v jeho situaci. Citlivý duchovní rozhovor nemusí (i když v některých případech může) vést k praktickým krokům nápravy pokřivených vztahů, ale vždy by měl přinést naději, lásku, posílit víru a tak upevňovat vědomí důstojnosti a hodnoty konkrétního člověka.

Potřeba lásky a podpory mimo rodinu

Potřebu lásky a podpory lidí mimo okruh rodiny v různé formě verbalizovala většina participantů. Zatímco senioři žijící v domácím prostředí zmiňovali potřebu přátelských vztahů mimo okruh rodiny spíše mimochodem a jejich absenci nijak dlouze nekomentovali, senioři žijící v rezidenčním zařízení absenci přítele (společníka)

zmiňovali jako zásadní nedostatek a pokud jej našli, vnímali tuto skutečnost jako velké štěstí.

Lze se domnívat, že specifické prostředí domova posiluje touhu sdílet svůj životní příběh zde s někým, kdo buď žije ve stejných podmínkách (tedy nejen proto, že je blízko a snadno dostupný, ale právě proto, že zakouší podobné situace), nebo má alespoň podobnou generační zkušenost a tedy může lépe pochopit situace a problémy související se stářím a s chodem domova. V následující analýze se zaměřím na otázku naplnění potřeby být milován a zakoušet jistotu opory v druhém člověku skrze společné aktivity v domově pro seniory (volnočasové a religiózně zaměřené), a na otázku obtíží navazování přátelských vztahů v rámci rezidenčního zařízení a na otázku potřeby duchovní podpory.

Jak už bylo řečeno, v rezidenčním zařízení pro seniory je jen málo míst, kdy by člověk mohl být skutečně sám (možnost soukromí obyvatel dvoulůžkových pokojů dostatečně nezajišťoval ani domov v Zálesí, ani Jiříkov). Jak ukázaly analýzy, je zde ovšem mnoho míst či situací, kdy se senior může cítit osamělý, přestože je ve fyzickém kontaktu s lidmi – spoluobyvateli, personálem. K pocitu osamělosti a „zapomenutosti“ mohou paradoxně napomáhat i společné aktivity. Správně pojaté aktivizační, terapeutické a kulturní programy, stejně jako společná religiózně zaměřená setkání stimulují navazování sociálních vztahů, podporují soudržnost dané skupiny, kreativitu a sebedůvěru každého ze zúčastněných a posilují jeho vědomí důstojnosti a hodnoty skrze atmosféru přijetí, respektu, úcty, bezpečí. Nepozorný či neodborný přístup vedoucího takové aktivity může vést k posílení dominance a sebedůvěry dominantních extrovertních jedinců a naopak k dalšímu prohloubení pocitu osamělosti lidí, kteří se ve skupině přirozeně prosadit nedokážou. Příkladem může být situace v kroužku šití a ručních prací v Zálesí¹⁶³, kterou lze odvodit z výroku Cecilie (86).

S: *„A takhle jak tam sedíte kolem toho stolu na té dílně, tak to si můžete popovídat?“*

C: *„Oni povídají, ale já moc ne. Protože ona má sólo většinou ta pani Kotásková... No a já sedím na druhý straně, protože já jsem na vozíku. No a s tím, jak sedí vedle mě, on*

¹⁶³ V šicím kroužku je dlouhý stůl, kolem něj sedí skupina žen a jeden muž. Na stole jsou různé komponenty textilních hraček, které tu účastníci tvoří. V čele stolu sedí Nela (87), zručná a rychlá. Podle způsobu hovoru i podle tónu, jakým k ostatním mluví je patrné, že je zde nepsanou „vedoucí“. Před sebou má části hraček, které je potřeba sešít přesně, protože dávají zvířátkům tvar. Hrdě mi vysvětluje, co dělá a poslouchá pochvalná slova aktivizační pracovnice, která stihl hraček vymyslela: *„No jo, naše pani Nela, ta mě ale vůbec nepotřebuje!“* Bezprostředně vedle Nely sedí další tři zručné švadleny. Po odchodu pracovnice z místnosti Nela začíná vyprávět, ženy, které jsou jí nejbližší, diskutují o šicím procesu i o jiných věcech, radí se s Nelou, nahlas potvrzují její tvůrčí schopnosti. Dál od Nely a blíž k opačné straně stolu sedí ti pravděpodobně méně zruční – před sebou mají kousky rouna, knoflíky, které třídí, kousky krepového papíru, které žmoulají do kuliček – ty se pak sypou do velkých pytlů podle barev a v budoucnu budu tvořit materiál na výrobu obrázků. Tito senioři – tři ženy a jeden nekomunikující muž – trhají rouno na malé kousky a žmoulají kuličky spíš mlčky, jen výjimečně někdo z nich doplní dvěma či třemi slovy diskuzi. Negen pracovní úkoly, ale i pozice na pomyslném interním „společenském žebříčku“ jsou jasně dané. (Zdroj: terénní poznámky)

je taky po bouračce, ten Petřík, tak s tím sedíme vedle. A vždycky tam přivezou na vozíku nějakou tu babičku, taky aby přišli mezi lidi ty starý.“

Do domova v Zálesí dochází jednou týdně pastorační asistentka nebo její manžel. V jídelně, která jednou měsíčně slouží i jako prostor k slavení mše svaté či bohoslužby (jednou za měsíc do domova dochází katolický i evangelický duchovní), se scházejí k pravidelným modlitbám. V rámci návštěvy pastorační asistent podává eucharistii, se kterou obchází i nemobilní seniory. Tyto návštěvy tak mají jasně daný cíl. Společných modliteb se účastní i Marie (85), která se, jak uvádí, nemá v domově komu svěřit, když jí něco trápí. Zajímá mě, zda tuto funkci může plnit pastorační asistent:

S: *„A tam si můžete popovídat, třeba když tam chodíte za ním, nebo třeba když byste chtěla něco probrat, co by vás třeba trápilo, nebo měla jste něco v hlavě, tak můžete to probrat s tím panem Stehlíkem?“*

M: *„Ne, ten jenom právě přijede, obejde tohle, má tam asi dvě babičky, kterým podává...“*

S: *„Takže on spíš chodí a podává.“*

M: *„Jenom podává, no, jinak ne.“*

S: *„A paní Stehlíková, ta jenom popovídat, to taky není...?“*

M: *„Ne, ta jenom přijde na ten růženec.“*

S: *„A ráda byste si třeba s někým takhle popovídala, kdyby tady někdo byl, kdo by opravdu měl čas a zajímalo ho to a chtěl třeba?“*

M: *„Já nevím, to těžko říct, no. Jestli bych... třeba jo, no. To nedovedu posoudit (rozpačitě)“.*

Přestože Marie v rozhovoru několikrát vyjádřila pocit osamělosti, s odpovědí váhá. Důvody opatrného postoje mohou jen fabulovat; mohou to být otázky: jak by takové povídání mělo vypadat? Kdo by to byl a co by po mě chtěl? Marie určitě nepatří k seniorům, kteří by v případě potřeby sami iniciativně vyhledali a oslovili pastoračního pracovníka. Z kontextu rozhovoru a z ochoty, s jakou s rozhovorem souhlasila i s otevřeností, jakou během rozhovoru projevila, lze ale odvozovat, že pokud by Marie byla vhodně oslovena, možnosti svěřit se nejen s případnými aktuálními těžkostmi, ale zejména s otázkami spojenými s životním bilancováním a definováním vlastního životního příběhu, by využila.

Jak ukazuje příklad Marie, nelze předpokládat, že – byť pravidelná – přítomnost pastoračního pracovníka zajistí péči o duchovní potřeby obyvatel. V případě, že se pastorační pracovník z časových či jiných důvodů zaměřuje zejména na tradičně věřící obyvatele a jejich potřebu religiozních praktik (modlitby, svátosti), nemůže zachytit potřeby ani všech věřících (zdaleka ne všichni mají zájem participovat na společné religiozní praxi), natož těch nevyhraněných, nevěřících, ostatních. Introvertní Marie,

denně konfrontovaná s obtížemi nevyhovujícího spolubydlení, stejně jako jí podobní senioři, tak sice může čerpat lásku a podporu ze své křesťanské víry, bez adresného zájmu a podpory ze strany druhých lidí ale zůstává osamělá.

Nenaplněná potřeba cítit zájem někoho v bezprostředním okolí, cítit jeho podporu, byla verbalizována zejména seniory žijícími v rezidenčním zařízení, a to přímo i nepřímo. Hana (83), během rozhovoru velmi rázná a hovorná, na přímou otázku po přítelkyni v rámci domova jako by najednou nevěděla, jak své pocity pojmenovat. „*Já nevím. Já tady, abych vám řekla, někoho důvěrného moc nemám. Normálně se tady bavím se všema, ale...*“ Dana (93), která vzhledem k věku a předchozímu velmi aktivnímu způsobu života mezi obyvatele Zálesí příliš nezapadla, se podle svých slov aspoň „hádá s televizí“ a denně sedává na chodbě, kde se sdružují ženy, ale spíše jako pozorovatel. Výrok Dany ilustruje již vícekrát zmíněnou heterogenitu seniorů v rámci daného zařízení, jejíž příčinou je mimo jiné i rozdílná generační zkušenost:

D: „*Oni taky ta děvčata, co sem chodí, mají úplně jiný názory, protože vyrostly v jiným prostředí.*“

S: „*A nějakou kamarádku tady máte?*“

D: „*Nemám. To víte, já jsem jedna z nejstarších a ty babičky, který jsou tak starý jako já, to víte nějaký kamarádšaft... No jsou tady babky, který když tu sedím, si tady povídáme...*“

Jak vyplývá z předchozích kapitol, mnozí participanti cítili potřebu se světit se svými zásadními životními prohrami a zraněními. Události ze současné doby, ale častěji z hluboké minulosti, často zjevně nedořešené, nezpracované, neodpuštěné, neuzdravené. V těchto případech se jeví cílený duchovní rozhovor jako nezbytný a to i tam, kde vztahy v rodině i ve vrstevnické skupině potřebu lásky a podpory naplňují.

Mohu odpustit, bude mi odpuštěno?

Vyrovnaní se s minulými křivdami, odpuštění skutečným či domnělým viníkům, ale zejména vyrovnaní se s vlastními chybami – odpustit sám sobě či přijmout fakt, že Bůh mi odpouští, patří k nejtěžším duchovním úkolům stáří. Skutečnost, že je senior religiózní, může evokovat představu, že k otázce odpuštění přistupuje nějak připraveněji, snadněji – vždyť se často, možná denně modlí: „*Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům*“ (Mt 6,12). Katolíci navíc mají možnost svátosti smíření. Poněkud překvapivě ani jeden z religiózních přímo nespojoval vlastní schopnost či neschopnost odpustit se svou religiozitou v tom smyslu, že by se mu odpouštělo „lépe“, případně, že ví, že je mu opuštěno.

Božena (88), velmi krásná, aktivní, věřící žena s úzkým vztahem s dospělými syny, navštěvující vzdělávací univerzitu třetího věku, charakterizuje svůj vztah s rodiči:

„No samozřejmě, moje rodina, kde jsem se narodila, táta kantor, vesnickej, vobyčejnej. Maminka, která se k němu naprosto nehodila (...) Velká láska to byla, ale.... Prostě jsem se narodila, vyrůstala jsem na vesnici s nima, ale zbožňovala jsem jenom tatíčka. K mamince jsem nikdy nenašla vztah, jakej bych měla mít. Nikdy, až teďko, když už jí nemám, tak se za ní strašně modlím, jako za nedocenenýho člověka, protože ona se mi celá obětovala, prostě mi pomáhala s domácností... no a jakože jsem zažila i takový ty neshody, když si ti lidé nerozuměli a... já jsem zbožňovala tátu.“

Pocit zde viny není vyjádřen přímo, ale lze ho tušit. Lze uvažovat, že Božena skrze svou silně zdůrazňovanou modlitbou za „nedocenenou“ maminku řeší otázku odpuštění za ono „nedocenení“ ze své strany i potřebu udržovat s matkou skrze modlitbu láskyplné spojení. Zkušenost neodpuštění si sobě samé lze zachytit ještě na jednom místě v rozhovoru, když Božena mluví o interrupci z důvodu možného postižení plodu, na kterou přistoupila:

„No a to mě tak strašně zasáhlo, že mě to bolí do dneška. O tom nemůžu vůbec mluvit (...) Za dva roky jsem zase otěhotněla, ale zase to bylo takový, že jsem zase vykrvácela, krvácela pořád... Ale taky kdybych to řekla tomu doktorovi, ne, já to donosím, i kdyby to bylo postižené dítě, tak bych měla klidnější svědomí, to mě jako hrozně trápí do dneška, to jsou jako takový noční můry. To je strašně těžký tohleto, ale že toho bylo na mě moc. Ale nesmím se omlouvat, neomlouvám, ale ta doba byla taky...“

Jak vyplývá z rozhovoru, Božena potřebuje o svém zranění mluvit, potřebuje ho nějak zpracovat. Na jiném místě rozhovoru zmiňuje bolestnou a zahanbující zkušenost se zpovědníkem. Lze předpokládat, že Božena nenašla v rámci své církve nikoho, komu by se – beze strachu z odsouzení mohla svěřit, kdo by jí pomohl hřích, vinu a odpuštění zpracovat.

Petra (93) chová i po mnoha letech negativní pocity vůči prvnímu manželovi. O odpuštění přemýšlela, dle svých slov, jaksi „na objednávku“:

„No, ještě s tím panem děkanem vám to teda řeknu a pan děkan říká a odpustila jste tomu manželovi? A já říkám: ‚neodpustila, pane děkane‘. A on říká: ‚já vám nemůžu teda dát rozhřešení‘. A já říkám: ‚tak to já zase pane děkane nechci‘. A on řekl: ‚slibte mi, že přijdete, on je tady pochován s našima v hrobě, slibte mi, že přijdete k tomu hrobu a řeknete mu: ‚Karle, já ti to odpustím‘. Já jsem to panu děkanovi slíbila, k tomu hrobu jsem šla a řekla jsem to, ale v duši mám pořád: Ne kvůli sobě, ale kvůli dětem.“

Můžeme se domnívat, že Petra nerozlišuje mezi kategorií „odpustit“ a „zapomenout“, možná zdůrazňováním manželovy viny přehlazuje pochyby a pocit vlastního selhání. Role zpovědníka je v Petřině vyprávění problematická: Slovo „odpouštím ti“ je zde spíš jakousi nutnou formulí, která otevírá dveře ke svátosti,

rozhodně ne opravdovým, vědomým aktem. Můžeme spekulovat, že pokud bylo Petře následně ve zpovědnici „odpuštěno“, v oprávněnosti takového přístupu se ještě utvrdila.

Anna (80) je katolička, pravidelně se účastní bohoslužeb, chodí ke svátosti smíření. Přesto, na otázku, zda cítí vůči někomu křivdu, nejdříve odpovídá záporně. Vztah a pocit vůči dceřině manželovi a tchánovi, kteří dle jejích i manželových slov zásadně narušili vztah mezi nimi a dcerou a celou rodinu přivedli do špatné finanční situace, specifikuje jako „nevyřešený poměr“. Skutečnost, že slovo „nevyřešený“ používá nápadně často, opravňuje k domněnce, že otázka odpuštění a zpracování viny nejen ve vztahu ke zmíněným lidem, z nichž navíc jeden už nežije, ale možná i k sobě (dceru si s manželem adoptovali téměř nelegálně, ve vysokém věku), potřebuje být „dofešena“.

„...ale... jako... opravdu takovej otazník nevyřešenej je tahleta... jednak ten otec tohohle našeho mladýho, to byl tak takovej, když řeknu zvláštní člověk tak to je až skoro lichotka. Takže jako mám v sobě takový to nevyřešený, i ten vztah k němu. I když on zemřel už asi před třema rokama.... jako... nevyřešenej, proč tedy zrovna jsem se s ním musela ve svém životě setkat, když nám prakticky tolika jako ublížil. Takže křivdu... křivdu no... ten náš mladej nám taky hodně ublížil... nevím jestli to mám nést jako křivdu. Spíš jak říkám takovej nevyřešenej poměr, nevyřešenej vztah, k jakýmu nevím, jak se mám zachovat a postavit.“

Téma odpuštění můžeme uzavřít připomenutím Čenkovy (84) životní filosofie, ve které se nezdá být místo pro zásadní existenciální otázky, nebo jakékoliv pochyby.

S: *„A když máte někdy nějaký trápení, tak co vám pomůže, abyste ho neměl? Když vás něco naštvě.“*

Č: *„Hodím si to za hlavu.“*

S: *„A myslíte si třeba, že vy jste někomu ublížil v rodině, v životě?“*

Č: *„Každej ublížil někomu, každej udělal něco dobrýho.“*

S: *„A co jste s tím potom dělal, když jste někomu ublížil?“*

Č: *„A to se vyrovná hned!“*

Na jedné straně tak Čeněk žije „v pohodě“, netrápí se věcmi, které neumí řešit, na druhé straně způsob jeho života připomíná soukromou ulitu, pečlivě střežený vlastní mikrosvět, do kterého Čeněk nikoho nepouští, tazatelku nevyjímaje. Můžeme tak jen spekulovat, nakolik je jeho postoj pro svého nositele přínosem i v širším kontextu, a nakolik se jedná o stav „uzavřené mysli“, popisovaný Kopřivou (2011), jakýmsi duchovním krunýřem, cestou, na které se pochybnost i trápení „neřeší“, a na druhé straně se touto cestou člověk nepřibližuje ani k Bohu, ani k lidem, ani sám k sobě.

6.4.3 S cizí ženou v cizím pokoji: nedobrovolné soužití jako atak na důstojnost a potřebu lásky

Starší člověk potřebuje mít rád, potřebuje cítit respekt druhého, potřebuje sdílet, povídat si, třeba jen aby lépe utekl čas, jehož je nadbytek. Lze uvažovat, že tato potřeba sílí ve spoluzití s druhým člověkem; těsné soužití lidí, kteří vedle sebe žijí, spí, jedí, smějí se i pláčou a jsou často nedobrovolnými svědky intimních úkonů toho druhého, je bezesporu lépe zvládnutelné, pojí-li tyto spolubydlící pozitivní, přátelský vztah. Pro běžná česká rezidenční zařízení je sestěhování dvou (v některých případech i více) seniorů zcela běžným jevem.

Starší člověk s novým domovem neopouští svůj navyklý režim, svůj nábytek, svůj obvyklý jídelníček, známé vůně a pachy, ale zejména své soukromí. Ve většině případů nejen nemůže žít v samostatném pokoji, ale je navíc nucen sdílet malý prostor s člověkem, kterého před tím neznal, za spolubydlícího si ho nevybral, se kterým má možná společné jen to, že jsou oba „senioři“ a „obyvatelé domova pro seniory“. V nevyhovujícím soužití bez naděje na změnu se starší člověk cítí osaměleji, než když žije sám, jeho potřeba lásky a důvěry jako podstaty láskyplného vztahu je zásadním způsobem opomíjena. Sestěhování osob povahově, postojově (či dokonce mírou dezorientace) odlišných a obecně alarmující nedostatek soukromí v domovech pro seniory lze považovat za přímý útok na důstojnost a identitu člověka, za zraňování jeho potřeby láskyplného prostředí, narušující psychosomatickou pohodu starších lidí.¹⁶⁴

Někteří participanti z Jiřkova bydleli samostatně a vyjadřovali velké uspokojení nad tímto privilegiem a určitým výsadním postavením, jež jim dávalo. „*Jo, mám tu svůj klid, nikomu neublížuju. Nikomu to nemusí vadit, protože tady zavřu.*“ (Jindra 90). V domově Zálesí nikdo z participantů samostatný pokoj k dispozici neměl. Nikdo z participantů, žijících na dvoulůžkovém pokoji, ať v Zálesí či Jiřkově, si nevybral dobrovolně svého spolubydlícího. Malý prostor tak sdílel věřící žena s ženou levicově založenou, dominantní žena, za kterou téměř nikdo nejezdil, s mírnou, která byla navštěvovaná členy rodiny i známými a sousedy, žena s pohybovými potížemi s psychicky nemocnou; s nadsázkou by bylo možné tuto situaci shrnout názvem písně Michaela Kocába „S cizí ženou v cizím pokoji“. Spolubydlící ženy si ve všech případech vykaly a oslovovaly se příjmením, což evokuje snahu udržet si aspoň mentální odstup.

Marie (85) se svěruje se zahanbujícím zážitkem, jež zakusila ve snaze navázat se svou novou spolubydlící Hanou (83):

¹⁶⁴ Intimita obyvatel rezidenčního zařízení je bezesporu narušována také netaktním chováním personálu (zbytečně halasná komunikace sester na chodbách, nezavírání dveří pokojů během ranního provozu a podobně).

„A to jsem jí povídala, že tam má obrazy, který jsou nad její postelí, že to je právě ten Písek. A já jsem říkala, že jsem tam maturovala, tak se obrátila a řekla: a já, zas jedna študovaná a tím to skončilo. A já jsem jí pak říkala, že když nechce, nemusí se mnou mluvit, že nejsem tak řečná ňáká, že bych musela povídat a dovedu se zabavit. No a tak to zůstalo, no a já jsem si tak zvykla.“

Marii se nejenže nepodařilo navázat bližší vztah, navíc na malém prostoru, jež obě sdílejí, dochází často k bolestné výměně názorů:

„No a potom s tou televizí, no to byste musela vidět. Ona začala jako kňourat v posteli. A já si říkala, ježišmarja, co je jí? A já povídám, co je vám, paní? Ona povídá: ‚já nesnáším tu televizi a to světlo‘. A ona si na noc zabaluje hlavu, no tak já nevím, prostě... A protože vim, že... říkám, že je jiná, než já, tak důvěru už k ní nemám.“

Zraňovat druhého (a tak posílit svou vlastní hodnotu) lze také napadáním hodnot, které jsou pro něj cenné. Marie (85) se zjevnou bolestí v hlase vzpomíná na Hanin (83) sarkasmus:

„...když zemřel prezident Havel, tak se vždycky obrátila, já jsem se na to dívala, ona zády k tomu, no a prohlásila: ‚no dělají, jako by to byl pán Bůh‘. No takový poznámky, který mě rozčilujou. Nebo teď se dělala tříkrálová sbírka. A ona řekne: ‚teď dostanou kněží majetek, ať si tam daj...‘ Takže takovýhle. Takže jak byste měla důvěru.“

Jak Marie (85), tak Hana (83) přišly do domova v Zálesí proto, že se obávaly zůstat doma samotné. Ve výsledku je o ně po zdravotní a sociální stránce pečováno, ve svém nejintimnějším prostoru ale zůstaly obě osamělé.

Ke konfliktům dochází i mezi Cecilíí (86) a Nelou (87). Nela je dominantní žena, nepsaná vedoucí šicího kroužku, předčitatelka a zpěvačka při bohoslužbách. Cecilie je klidná žena s mnoha zdravotními obtížemi, zato s láskyplným zázemním rodiny a přátel, kteří ji velice často navštěvují¹⁶⁵. Za Nelou přijedou příbuzní jen několikrát do roka. Zdrojem neporozumění může být prakticky cokoliv, jak ilustruje okolnost rozhovoru s Cecilíí. Moje obligátní poznámka „vám to ale sluší“ Cecilii sice potěší, ale zároveň rozruší a připomene trable nešťastného soužití:

„A vona když to vidí (...) Jsem sebou práskla na postel a řvala jsem dva dni. No jaká byla zlá (...) To že se nedělá a takhle se parádit. To že tady není zvykem a ona že chodí jednou za tejdén se vykoupat a převleče (...)“

¹⁶⁵ Sociální pracovnice potvrdila, že za paní Cecilíí chodí hodně příbuzných a „půlka vesnice“ (Zdroj: terénní poznámky)

Zdravotní stav Cecilie je objektivně špatný, ale přesto se může radovat – není zapomenuta, ostatní ji potřebují, vyhledávají ji, mají ji rádi. Nela je na tom fyzicky relativně dobře, zdá se ale zraněna duševně a duchovně a zejména její potřeba lásky je nenaplněna. Nela hojí svá zranění zraňováním Cecilie, ať už ignorováním, sarkastickými poznámkami nad studenou večeří odloženou pro Cecilii na stolku, když ji přítelkyně vyvezla do města nebo ostentativním setrváním v pokoji, když za nemobilní Cecilii přijde návštěva: „A myslíte, že odešla? Jsme si povídali, co takový v tej rodině, co bylo dřív... A já věděla, že když vy jste byla u ní, tak já seděla na chodbě“.

Nela v rozhovoru komentuje problémy soužití o poznání stručněji, ale svou averzi ke spolubydlící neskryvá, hodnotí ji a odsuzuje: „Vona si pouští rádio podle svýho, to víte, abych vám řekla. Vona je Roudenská, to víte, vona byla zvyklá v pečováku. A tam je jiný prostředí a tady je taky jiný prostředí (...) to víte, vona sem přišla a vona myslela si, že to bude tady jako je to v pečováku. Tam je to něco jinýho, tady je to taky něco jinýho. Tak vona byla dotčená.“

Cecilie (86) tuší podstatu Neliných výpadů a cítí se v této situaci bezbranná. Za lásku blízkých lidí je „trestána“ neláskou spolubydlící, jíž láska chybí.

C: „Potom sem žádnej za ní nejede. Zase když ke mně každou chvíli někdo přijde. Bud' jestli mi to závidí, nebo já nevím...“

S: „Tak třeba je jí to líto, tak potom zase...“

C: „Ale já za to nemůžu! (nešťastně)“

Olina (83) se opakovaně neúspěšně snaží sblížit se svou spolubydlící, duševně nemocnou ženou. Vysvětluje: „Ona je z psychiatrie. Tak já jí nerozumím. Ono na ní mluvit třeba, přijdu z oběda a říkám něco, jakej byl oběd. A ona mi řekne úplně něco jinýho a povídá. A já říkám, pani, co mi to povídáte, vždyť já na vás mluvím o obědě? Já si povídám pro sebe. No tak to na vás taky působí. V noci pomalu každou noc budí sestřičky, že jí bolí noha a tohleto a tohleto a sestřičky každou noc vstávají a taky když se probudíte, tak nemůžu už potom usnout.“

Potřeba lásky, podpory a komunikace je silnější než neblahá zkušenost; Olina se znovu a znovu snaží najít se svou podivínskou spolubydlící společnou řeč: „Jak je tady něco, tak to já říkám: ‚pani, pojdte taky‘, a ona říká: ‚nechci, já nesnáším lidi‘.“

Trvale neuspokojivé soužití dvou lidí, které nenaplnuje potřebu navázat vztah, potřebu lásku dávat a přijímat, potřebu cítit podporu, těžce útočí na sebedůvěru, sebehodnotu i důstojnost starého člověka. Skutečnost, že je starší člověk nucen sdílet svůj životní prostors někým s odlišnou mentalitou, zájmy, sociálním zázemím, zvyky, politickými preferencemi, životní historií i povahou, lze nazvat přímým útokem na lidskou identitu a důstojnost. Konflikt snahy po vztahu a opakovaného odmítnutí může ústít v rezignaci a uzavření se do sebe a svého světa. Marie (85) našla důvěrníka

v plyšovém medvídkovi: „Ale jo, brečím a mám tam takovýho medvídka a vždycky mu říkám: ‚nebul, já toho nabulim sama dost‘.“

Touha vymanit se ze zraňujícího soužití je vepsána do dvou slov: **samostatný pokoj**. Olina neskryvá závist, když mluví o svých dvou kamarádkách: „No oni mají každá samostatnej pokoj. Já povídám, vy se máte holky. Každá má svůj samostatnej pokoj.“ Olina touží po samostatném pokoji, který je ale „nedostatkovým zbožím“ – možná pro někoho potřebnějšího, důležitějšího, myslí si Olina: „Já jsem povídala svojí sociální pracovníci (...) Janičko, což ten pokoj žádnej nebude? Nejsou, nejsou, v dohledný době nic nebude. Já vim, že jsou, ale někoho přednostně vezmou.“

Také Cecilie se upíná jen k jednomu:

„Abych měla klid tady na tom pokoji, to bych byla opravdu, protože to není možný. Žádost jsem si dala, aby mě přeložili, ta sestřička mi říkala, pani Kotásková, ono to není jednoduchý, kam vás dát (...). Teď je to tu všechno, co sem dávají z těch el dé en, chudáky, utíkají jim... A s kým bych chtěla, tak ty jsou zase už s jiným. Ta paní Fajtlová, ta má svojí dobrou, s těma bych šla s obouma, jenže ono to není jednoduchý, to se nemůže.“

Stella (79) patří k těm šťastným, kteří vytoužený samostatný pokoj dostali. Při vzpomínce na nevyhovující soužití paroduje spolubydlící: „Mně je zle, mně je zle, mně je tohle... Já to nesnášela. Jsem říkala, já tam s ní nemůžu bejt (...). Jsem říkala. Jsem sama, mám klid!“

Nedobrovolné spolužití s někým, s kým člověka nepojí kromě společného pokoje vůbec nic, bezesporu nenaplnuje představu dobrého stáří. Lze uvažovat, že absence soukromí, umocněná kolektivním stravováním a skupinovými volnočasovými aktivitami, znásilňuje individualitu staršího člověka a omezuje jeho duchovní rozvoj a cestu k integritě a moudrosti stáří.¹⁶⁶

Závěr

V této kapitole jsem se věnovala analýze duchovních potřeb dvaceti jihočeských seniorů. Hledala jsem odpověď na výzkumné otázky položené v úvodu studie: Jaké jsou spirituální potřeby jihočeských seniorů a jak se projevují v jejich běžném životě? Lze tyto potřeby nějak hierarchizovat? Z jakých zdrojů senioři tyto potřeby naplňují? Lze na

¹⁶⁶ V domovech pro seniory v Linci jednoznačně převládají jednolůžkové pokoje. Jak se vyjádřil pastorační pracovník domova v Mauthausenu, ani manželské dvojice obvykle nechtějí bydlet spolu – scházejí se během denního programu, ale večer a v noci každý z nich preferuje své soukromí (Zdroj: terénní poznámky).

české seniory vztahovat Koenigovo (1994) pojetí stěžejních spirituálních potřeb ve stáří?

Při respektu ke Koenigově (1994) terminologii spirituálních potřeb religiozních onkologicky nemocných severoamerických seniorů jsem cestu analýzy dat směřovala k nalezení obecnější typologie spirituálních potřeb, jež se projevují v životech dvaceti seniorů z jižních Čech (starších sedmdesáti pěti let). Nejdříve jsem ověřila relevanci Koenigova (1994) pojetí i ve vztahu k jihočeským seniorům, jejichž religiozitu jsem předem nezjišťovala, poté jsem identifikovala a podrobně charakterizovala pět obecněji pojatých stěžejních duchovních potřeb seniorů:

1. potřeba vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty
2. potřeba smyslu a kontinuity a kontinuity životního příběhu
3. potřeba víry
4. potřeba naděje a cíle
5. potřeba lásky

Na základě teoretických pramenů¹⁶⁷ podpořených procesem analýzy jsem potřebu vědomí důstojnosti a hodnoty vymezila jako ostatním potřebám nadřazenou: naplnění každé spirituální potřeby totiž nějakým způsobem posiluje vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty a současně vědomí vlastní hodnoty ovlivňuje způsob zakoušení a uspokojování ostatních spirituálních potřeb. Další stěžejní spirituální potřeby by bylo možné chápat i jako obecnější kategorie, jimiž se prolíná široké spektrum dalších potřeb popsaných Koenigem (1994): potřeba užitečnosti, potřeba odpustit a odpuštění zažít, potřeba vědět, že Bůh je na mé straně, potřeba transcendovat náročné životní okamžiky. S ohledem na výjimečnost potřeby vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty se zorným úhlem analýzy stalo nejen hledání zdrojů, z jakých je těchto pět stěžejních potřeb (kategorií) saturováno, ale také jakým způsobem tato saturace ovlivňuje právě vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty. Následující oddíl přinese shrnutí nejvýznamnějších výsledků analýzy dat. Pro snadnější orientaci zůstává zachováno členění textu do pěti celků odpovídajících zmíněné typologii.

Potřeba vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty

Nejvyšší spirituální potřebou jihočeských seniorů – participantů výzkumu – se jeví potřeba vědomí důstojnosti a hodnoty. Tato potřeba, ač explicitně nevyjádřena, prostupuje všemi kategoriemi, všemi dalšími potřebami.¹⁶⁸ Všichni senioři vyjadřovali

¹⁶⁷ Srov. Koenigova charakteristika duchovních potřeb (kap. 3.6) a antropologicko-teologické pojetí důstojnosti (kap. 2.2).

¹⁶⁸ Tento pohled odkazuje na Learovo (1994) pojetí důstojnosti jako univerzální lidské potřeby či práci Houmana a kolegů (2010) a jejich pojetí „Dignity Therapy“.

na jedné straně potřebu být přijímán jako někdo, kdo si zaslouží respekt pro to, co v životě dokázal, kým byl nebo čemu se aktuálně úspěšně věnuje, a kdo má proto pořád svou hodnotu a své místo na světě, a zároveň byly rozhovory prostoupeny potřebou být přijímán a respektován jednoduše jako člověk. Tyto závěry odkazují k modelu důstojnosti vytvořenému na základě výzkumu Důstojnost a starší Evropané (Kalvach 2004).

V interpretacích seniorů tak bylo možné identifikovat důstojnost zásluh, důstojnost mravní integrity a důstojnost osobní identity, ale zároveň silnou potřebu vědomí důstojnosti ve smyslu Menschenwürde, jež se nejvíce přibližuje teologicko-antropologickému pojetí důstojnosti. Velký důraz na minulé a současné životní výhry, zásluhy a úspěchy, respekt a ocenění, o něž senioři zjevně opírali svou identitu, podle mého názoru ukazuje na nevyslovenou, ale o to silnější **potřebu vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty, která není na těchto okolnostech závislá**, která nesouvisí se zdravotním stavem, s mírou autonomie, funkčními rodinnými vztahy či počtem přátel. Důstojnosti, jež je nezpochybnitelná, nevyvratitelná, daná samotnou skutečností stvoření člověka k Božímu obrazu a v bezpodmínečné Boží lásce v případě religiózních seniorů a samotným faktem vlastního lidského bytí v případě seniorů nereligiózních. Způsob, jakým senioři prezentovali svou důstojnost a hodnotu (popsaný v oddíle věnovaném kontinuitě životního příběhu), nasvědčuje tomu, že ani pro religiózní seniory s pevným duchovním zázemím není jednoduché zvnitřnit paradigma vlastní absolutní důstojnosti. V pozadí upozorňování na vnější zdroje vlastní důstojnosti a hodnoty tak možná stojí otázky: kým bych byl/jsem bez těchto „zásluh“ a „úspěchů“? Jak a kým bych bez nich mohl být přijímán a milován? Na čem mohu stavět svou důstojnost, když v mé životní bilanci převažují ztráty? Tyto otázky, ač spekulativní, přímo odkazují k velkému potenciálu pastorační péče seniorů, k významu duchovního doprovázení a evangelizace nepostrádající sociální kontext, ale i péči o duchovní rozvoj v rámci geragogiky.

Potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu

Druhou stěžejní spirituální potřebou jihočeských participantů se zdá být potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu. Definice a redefinice životního příběhu patří k významným duchovním úkolům stáří (Grün 2009, Křivohlavý 2006, Koenig 1994). Vede člověka k rozpoznávání nových souvislostí, k přehodnocení některých rozhodnutí a závěrů, k přijetí, že tento konkrétní životní příběh byl myšlený právě a jen pro něho: věci se udály tak, jak to bylo nutné.

Guardini (2002, s. 56) vidí v utváření životního příběhu způsob uvědomování si Boží existence – tento aspekt vystupoval i ve výpovědích religiózních seniorů. Dodatečný výklad možná obsahuje falešné vzpomínky a souvislosti, ale nad tím je

jistota člověka, že tyto souvislosti nezpůsobila nutnost ve smyslu pouhého „přírodního zákona“, ale „řízení odjinud“, něčí moudrost a milost. Schopnost vnímat živého Boha jako původce těchto souvislostí nazývá Guardini smyslem pro životní souvislost, pro existenci řádu a jeho svatého původu. Zakoušení svatého původu životního řádu dává staršímu člověku naději, že životní příběh ještě není dopsán; některá zranění lze ještě uzdravit – ať už praktickými kroky (urovnáním vztahů) či nalezením nových souvislostí a smyslu bolestných událostí, odpuštěním. Životní příběh nikdy není definitivní, práce na jeho utváření a přetváření nikdy nekončí. V interpretacích životního příběhu participantů bylo nicméně možné identifikovat opakující se témata, která se jeví jako klíčová a identitotvorná, podporující vědomí důstojnosti a sebehodnoty a zároveň naději, že životní příběh měl a má smysl.

Prvním takovým tématem je **vztah k původní rodině**. Zdá se, že přirozená či vypěstovaná hrdost příslušníka „dobrého rodu“ jako hodnota, na které je dobré stavět svůj životní příběh, je v podstatě nenarušitelná už proto, že je čím dál méně lidí, kteří společnou minulost pamatují a mohli by tuto „jistotu“ nějak zpochybnit. Lze uvažovat, že role původní rodiny nabývá na významu právě ve stáří, kdy se sociální okolí starého člověka zužuje, kdy sám sebe v zrcadle nepoznává a kdy jen málokteré změny vedou k lepšímu. Určitá idealizace původní rodiny může mít kořen v pocitu viny vůči rodičům, na něž člověk neměl v aktivním životě tolik času a teď, ve stáří, chápe jejich osamělost – jako Marie (85), která si povzdechne: jak ráda bych jim teď pomáhala...

Zdá se, že ve stáří se původní rodina stává znovu podobně důležitou jako v dětství, i když na jiné, duchovní úrovni. Stejně jako v dětství jsou to (nebo se zdají být) právě rodiče a nejbližší příbuzní, třebaže již dávno zemřelí, kteří ho znají takového, jaký je (býval) doopravdy, jsou připraveni podpořit a pohladit, připomínají pravidla, kterými je dobré se v životě řídit (i když to tak v dětství nevypadalo). Určitá paralela s dětstvím se zdá být na místě i v oblasti víry: starý člověk je ve své křehkosti otevřenější k tomu věřit jako dítě, a tak vstoupit do Božího království: *„Amen, pravím vám, kdo nepřijme Boží království jako dítě, jistě do něho nevstoupí.“* (Mk10,13–16).

Druhým klíčovým tématem v oblasti zachování vědomí vlastní důstojnosti je **vědomí vnitřní pravdivosti**, vědomí, že život byl žit v souladu se svědomím. Participantů vyzdvihovali zejména hodnotu **poctivosti** a **nezištnosti** ve vztahu k práci (ať už ve smyslu povolání nebo obecně pracovní činnosti), k druhým lidem, k sobě i k Bohu. Další zdůrazňovanou hodnotou byla **ochota pomoci** druhým i za cenu vlastních obtíží. Třetím klíčovým tématem bylo vědomí určitého **životního úspěchu**, o to víc, když jej bylo dosaženo přes nepříznivé okolnosti a v souladu s morálním přesvědčením. Bierlein (1993) považuje vědomí životního úspěchu či vykonaného „životního díla“ za jednu ze stěžejních oblastí pozitivní životní bilance. Ve výpovědích jihočeských participantů figurovalo několik oblastí zdrojů pocitu životního úspěchu:

zdárně překonané náročné okamžiky či celá životní období, soulad v současné rodině jako výsledek dobré výchovy a zkušenost prozíravých zásadních životních rozhodnutí. Pocit životního úspěchu byt' jen v dílčí, ale zato zásadní oblasti bezesporu souvisí s ochotou nahlížet na svůj životní příběh včetně ztrát smířlivě. Naopak zkušenost životního neúspěchu, špatných rozhodnutí s fatálními důsledky či selhání v oblasti mravních hodnot může negativně ovlivnit nejen životní bilanci, ale i vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty.

Religiózní ukotvení bezesporu představuje důležitý zdroj jakéhosi vnitřního útočiště nezávislého na vnějších okolnostech, nicméně jak uvádí Fürst a kolegové (2003, s. 83), vlivem nepříznivých okolností a sociálního prostředí může dojít k regresi religiózního vývoje, v krajním případě dokonce ke ztrátě víry. Také v případě dvaceti jihočeských seniorů se ukázalo, že prezentovaná celoživotní religiózní praxe rozhodně není zárukou zralého křesťanského postoje ve stáří. Předpokladem vědomí vlastní hodnoty v životní „cílové rovině“ se ukazuje být schopnost smysluplně zapracovat tragické a nešťastné okolnosti do svého životního příběhu, a přijmout tak vlastní život v jeho celistvosti – včetně absurdity a neuchopitelnosti –, reflektovaná také Rahnerem (1998, s. 89). Duchovní zpracování vlastní minulosti a současnosti se bezprostředně odráží v budoucnosti: vědomí smysluplnosti a kontinuity uplynulé kapitoly životního příběhu posiluje schopnost uchovat si naději a víru směrem k budoucnosti. Jihočeští, nejen religiózní senioři vyjadřovali (přímo či nepřímo) potřebu svá životní zranění sdílet a hledat cestu k jejich ošetření.

Tento závěr rezonuje se zjištěním Fürsta a kolegů (2003), kteří identifikovali jako nejvýraznější spouštěče pozitivní změny v oblasti religiozity/spirituality posilující setkání s konkrétními lidmi (vedle úspěšně překonaných krizí). Citlivě vedený duchovní rozhovor se tak jeví být zásadním nástrojem pomoci na cestě k nalezení smysluplnosti a kontinuity vlastního životního příběhu, k přijetí skutečnosti, že stanovit jakýsi konečný pozemský „objektivní“ úspěch či neúspěch je nemožné.

Potřeba víry a důvěry

Třetí stěžejní spirituální potřebou se ukazuje být potřeba víry (důvěry): jihočeští participanté potřebují věřit Bohu, lidem kolem sebe a také sobě. Potřeba víry se tak projevuje nejen v explicitně religiózním kontextu, ale také jako potřeba důvěry a sebedůvěry. Pokud bychom se vrátili ke Koenigově terminologii (1994), tato stěžejní potřeba (respektive kategorie potřeb) zahrnuje mnohé další: potřebu transcendovat náročné životní okamžiky a vidět realitu z perspektivy vyšších souvislostí, potřebu smysluplnosti životního příběhu, podpory a validace osobní religiozity/spirituality, potřebu naděje, vděčnosti, potřebu vědět, že Bůh je na mé straně, potřebu spirituálního

chování a jednání a jako všechny ostatní kategorie potřebu vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty.

Religiózní podobu víry a důvěry vytváří zejména vztah k Bohu. Participanti vyjadřovali potřebu věřit v dobrého Boha a dobrému Bohu, potřebu věřit, že Bůh je na „jejich“ straně, že se na něj s důvěrou mohou kdykoliv obrátit. Skrze vztah k Bohu, dobrému pastýři, tak naplňují nejen potřebu víry, ale i potřebu lásky a podpory – obě tyto spirituální potřeby se scházejí ve víře v bezpodmínečné Boží přijetí, odpuštění, v Boží starostlivost a pomoc a láskyplné doprovázení na cestě životem. Bůh ve výpovědích religiózních participantů vystupoval jako osobní partner, jako pomocník a utěšitel, ochránce, průvodce životem, zdroj životní síly, odpuštění, spravedlnosti a nápravy. Zdá se, že tento jejich obraz „osobního Boha – partnera“ na jedné straně umožňuje citový vztah, na straně druhé vyvolává tendenci tohoto osobního Boha nějak manipulovat a „uzpůsobit“ k vlastním potřebám. Tento aspekt popisuje také Sudbrack (2002, s. 71–72), podle nějž je tento osobní vztah, umožňující Boha nějak „uchopit“, rozpoznat a interpretovat (byť třeba mylně), nezbytný k tomu, aby se Bůh nestal nevyslovitelným a nepoznatelným natolik, že pro člověka přestane existovat.

Domnívám se, že verbalizace jednoznačně pozitivních obrazů Boha může mít minimálně tři důvody: výrazně pozitivní obrazy Boha mohly být na jedné straně odrazem pozitivní rané religiózní socializace a získané elementární důvěry, na druhé straně je ale také možné, že si participanti v rámci životní definice a redefinice životního příběhu dotvářeli obraz Boha tak, aby kompenzoval nedostatky v oblasti jejich současných potřeb. Tato úvaha koresponduje s názorem Frielingsdorfa (2010, s. 19), podle nějž osobní obraz Boha spoluutváří právě touha po pozornosti, náklonnosti a lásce. Starší lidé mohou vztahem k Bohu hledat naplnění potřeb, jichž se jim od okolí nedostává (bezpečí, láska, ochrana či jistota).

Utíkat se k Bohu ve starostech je projevem zdravé víry, v extrémních případech, upozorňuje Frielingsdorf (2010), však může stavba nereálných „nebeských zámků“ přivést člověka i v pokročilém věku k dualistickému pohledu na svět, k útěku z reálného světa do světa iluzí, což naznačoval příklad Honzy (79) nebo Marty (85). Za třetí, zdůrazňování „dobré, pevné víry“, silného vztahu k Bohu a důkazů Boží pomoci může signalizovat skrytou (nevědomou?) a nevyslovenou obavu z ohrožujícího obrazu Boha soudce či Boha trestajícího. Výsledkem může být jakási vyfabulovaná dohoda ve smyslu „podívej, jak tě mám rád, měj mě taky rád“.

Na tento aspekt ostatně poukazuje také Frielingsdorf (2010, s. 125), upozorňující na touhu „uplatit“ Boha soudce cestou sebedestruktivního či minimálně sebe popírajícího chování a jednání, prezentovaného jako pokora a bohulibá askeze. Zdroj tohoto přístupu vidí v bazální nedůvěře. Rozkrytí určité „sebekamufláže“ na cestě k duchovnímu rozvoji bez toho, aby se cítil poškozený ztrátou životní strategie, přísluší

bezesporu teologicko-psychologicky edukovanému a lidsky zralému duchovnímu průvodci. Frielingsdorf (tamtéž, s. 114) poukazuje také na tendenci přenášení vlastní zodpovědnosti na Boha, který se, v případě krizí, ztrát a těžkostí, jeví jako trestající a odplácející. Tento aspekt se v interpretacích participantů nevyskytl. Přestože jejich modlitby byly často modlitbami prosebnými s naprosto konkrétním cílem, v případě, že nebyly vyslyšeny, senioři projevovali snahu tuto situaci vysvětlit „racionálními“ důvody tak, aby „laskavá Boží tvář“ zůstala zachována. Domnívám se, že tento postoj může mít opět minimálně dva důvody. Na jedné straně může být projevem spirituální potřeby věřit a zakoušet, že „Bůh je dobrý a je na mé straně“, a na druhé straně může souviset s do určité míry infantilním projevem neschopnosti přijmout, že negativní pocity vůči „mocnému Bohu“, rozhořčení i zlost jsou přirozenou součástí skutečného vztahu.¹⁶⁹

Primárně negativní, frustrující obrazy Boha bylo možné identifikovat u malé, ale přesto podstatné skupiny seniorů, kteří se prezentovali jako ateisté či agnostici a vůči náboženství či Bohu se nějakým způsobem vymezovali. V jejich výpovědích vystupoval Bůh jako někdo nevyzpytatelný, s kým je lépe si nic nezačínat. Výpovědi těchto seniorů ale zároveň odkazovaly k možným (nevysloveným) nevyjasněným otázkám Bohu adresovaným, nezahojeným zraněním a bolestem spirituálního charakteru. V jednom až dvou případech se nabízela přímá souvislost mezi tímto postojem a verbalizovaným komplikovaným vztahem k lidem, zejména vůči věřícím (tedy těm, kteří ze své víry čerpali a čerpají životní posilu). Do schopnosti vnímat Boha jako neohrožujícího transcendentálního partnera a průvodce se nepochybně promítají neúspěšně vyřešené konflikty stadií tvorby identity.¹⁷⁰ Pokud starší člověk není z kojeneckého věku vybaven základní důvěrou, tedy pocitem, že svět je v zásadě dobré místo k životu, obtížně zakouší úlevný pocit bezvýhradné důvěry v Boží prozřetelnost a lásku a zůstává v pozici dítěte, které ve strachu vyčkává trest mocných rodičů, jejichž konání nemůže ovlivnit.

Frielingsdorf (2010, s. 169) doporučuje překonat sílu nevědomě vytvořených falešných obrazů Boha cestou vědomého zpracování tohoto negativního pojetí a doplnit jej odpovídajícími pozitivními obrazy. Případná cesta uzdravení vztahu k Bohu musí být postavená na respektu k osobnosti konkrétního člověka, k jeho podobě spirituality a k jeho spirituálnímu vývoji, odrážejícímu celou životní historii. Vzhledem k obtížné identifikaci spirituálních potřeb vyžadující čas, zájem a aktivní naslouchání je ovšem otázkou, kdo by za současných podmínek mohl touto ozdravnou cestou starého člověka provádět, pokud senior není zakotvený v žádné církvi, případně trvá na svém ateismu.

¹⁶⁹ Frielingsdorf (tamtéž, s. 52) jako hlavní zábrany blokuující v člověku schopnost „vypořádat se s Bohem agresivně“ (a schopnost agrese vůbec připustit) uvádí dva typy vztahu k Bohu: obraz Boha – pomocníka z nouze – a obraz Boha nahánějícího strach a trestajícího. V případě participantů patřil prvně jmenovaný obraz k nejfrekventovanějším.

¹⁷⁰ Srov. Erikson (1999).

Víra v neexplicitně religiózním slova smyslu odrážela dvě základní oblasti: **potřebu víry v druhé lidi**, v to, že nejbližší svět v okolí seniora je v zásadě dobré a bezpečné místo, a potřebu víry v sebe, ve své vlastní schopnosti. Participantů vyjadřovali potřebu zakoušet důvěrný vztah k někomu ve svém okolí, mít svůj opěrný bod v druhém člověku, jemuž je možné věřit a komu lze svěřit životní peripetie. Potřeba se svěřit se bezesporu odrážela i v ochotě participovat na výzkumu a v míře otevřenosti, s jakou senioři ke svým výpovědím přistupovali. Naplnění této potřeby senioři hledali v pevném, důvěryhodném vztahu v nejbližším okolí, u důvěrného přítele (jenž byl ovšem mezi participanty výjimkou) nebo člena personálu rezidenčního zařízení.¹⁷¹

Potřeba víry v sebe a své schopnosti – sebedůvěra a sebeúcta – odrážela několik oblastí, jež bylo možné identifikovat: víru v dobrou životní strategii vyjádřenou životním postojem, víru, že je člověk pořád hodným respektu a úcty, a konečně víru, že je jeho životní situace v zásadě dobrá, minimálně ve srovnání s vrstevníky. Víru ve vlastní dobrou životní strategii senioři vyjadřovali odkazem na jakési pozitivní životní motto. Pozitivně orientovaný přístup k životu postavený na víře ve vlastní schopnosti a dobrou životní strategii (jejímž zdrojem nemusí být, ale velmi často je, živý vztah s Bohem) považují mnozí autoři za výrazný identitotvorný prvek (Küng 2012, Halík 2002, Zvěřina 1995). Senioři vyjadřovali potřebu věřit, že i přes fyzickou nemohoucnost a psychická omezení jsou pořád hodni respektu a úcty ostatních. Tato potřeba se zdá být nejen nezbytnou součástí vnitřního komfortu, ale i podstatou zdravě prožívané náboženské víry. Jak zdůrazňuje Grün (2009), zdravá sebedůvěra je základem přijetí sebe sama jako jednoho ze stěžejních duchovních úkolů stáří. Přijetí skutečnosti, že Bůh stvořil konkrétního člověka takového, jakého ho chtěl mít, zároveň pomáhá a motivuje k rozvinutí jeho vnitřního potenciálu.

Tento aspekt byl ve výpovědích religiózních seniorů zřetelný – v Martině (85) rozhodnutí „dělat dobré věci“, Boženině (93) otevřenosti Božím úmyslům stejně jako v Annině (80) důvěře v Boží vedení, které ji směřuje výš a dál. Nereligiózní senioři ve svých interpretacích vyjadřovali víru ve strategii založenou na věrnosti vyšším morálním hodnotám, ať to byla Tondova (101) zásada žít skromně a k životu přistupovat pozitivně, Matějova (79) připravenost pomáhat, či důraz Jindry (93) na přímé jednání s druhými. V případě jihočeských participantů se tak potvrzuje, že

¹⁷¹ V případech potřeby sdělení závažnějšího charakteru se ovšem zdravotní sestra nebo pečovatelská nezdá být nevhodnějším adresátem; s ohledem na svou pracovní náplň nedisponuje takovým množstvím času, kolik by vyžadoval důvěrný rozhovor, založený na aktivním naslouchání a podporující vědomí důstojnosti a hodnoty starého člověka. V neposlední řadě člen řadového personálu, ale ani lékař obvykle nemá odpovídající psychologicko-teologické vzdělání. Kalvínská (2008) upozorňuje ve svém článku na obtíže spojené s rozpoznáváním spirituálních potřeb pacientů českých nemocnic a apeluje na důsledné vzdělávání lékařů, sester a ostatního personálu v oblasti identifikace těchto potřeb, jež podmiňuje poskytování odpovídající péče. O šest let později rozhodně nelze konstatovat, že práce s duchovními potřebami pacientů či klientů domovů pro seniory se stala zavedenou praxí.

osobní spiritualita/religiozita posiluje sebedůvěru i ochotu důvěřovat druhým lidem a vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty. Výroky seniorů, ve kterých glosovali situaci vrstevníků, kteří jsou na tom hůře, podporují teorii srovnávání jako jedné z životních strategií zvládnání obtíží se stářím spojených (Baltes 2009, Tavel 2009, Sýkorová 2007). I v případě jihočeských seniorů se ukazuje, že příležitostné **srovnávání se s druhými, méně schopnými vrstevníky**¹⁷² pomáhá staršímu člověku uvědomit si s vděčností a pokorou, co ještě může. Víra v to, že na tom – ve srovnání s ostatními – není tak špatně, se tak ukazuje být výrazným zdrojem vnitřního komfortu a zdrojem pokory, vděčnosti i naděje – ctností, které již biblickým seniorům pomáhaly překonat obtíže se stářím spojené.

Potřeba naděje a životního cíle

Čtvrtou stěžejní potřebou se zdá být potřeba **naděje a životního cíle**. Naděje starého člověka, že jeho současné a budoucí setrvávání na světě má své opodstatnění a smysl, stejně jako je měl uplynulý život; naděje, že ještě může přijít něco hezkého, že je možné ještě naplnit nějaký cíl, že závěrečná životní bilance se ukáže být – alespoň v něčem – „v plusu“; naděje, že je možné zvládnout aktuální životní těžkosti stejně jako ty minulé, že je ještě dobré se ráno probudit, že alespoň některá zranění budou uzdravena, křivdy napraveny, dobré skutky a životní oběti nějak odměněny. Použijeme-li Koenigovu terminologii (1994), této oblasti odpovídá potřeba životního smyslu, životního cíle a naděje, ale také potřeba vděčnosti, která k naději odkazuje. Lze konstatovat, že naděje ve stáří vede z minulosti do budoucnosti: na základě zpracování dlouhého uplynulého životního úseku je možné formovat očekávání do budoucna.

Potřeba naděje a cíle bezesporu úzce souvisí se spirituálním/religiózním ukotvením člověka. Participantů tak vyjadřovali naději Boží pomoci, naději, že snad jednou nahlédnou smysl náročných životních okamžiků, jimiž procházejí. Nezávisle na přítomnosti religiózního/spirituálního zdroje naděje a cíle, jihočeští seniori vyjadřovali **potřebu těšit se** z malých každodenních radostí. Naději do jejich života přinášela dobře vykonaná práce, návštěva rodiny či přátel, zpřístupnění terasy, na které se dá sedět na sluníčku, pohled na krásy přírody, úsměv druhých, případně duchovní setkání s blízkými, ať už zemřelými či živými, v modlitbě. Potřeba naděje jako světlého bodu, ke kterému se lze upnout a ke kterému lze směřovat, byla zřetelná zejména z výpovědi seniorů, kteří hodnotili svou aktuální situaci negativně a v jejichž interpretaci životní bilance převažovaly ztráty – nejvýrazněji byl tento aspekt identifikovatelný u Bořivoje (80). Tyto závěry odpovídají Czechově (2003) úvaze, že

¹⁷² Nikdo z participantů se nesrovnával se schopnějšími sousedy či spolubydlícími – naopak z pozice toho, který je na tom v zásadě dobře, poukazovali na tristní situaci druhých.

potřeba naděje se ukazuje nejsilněji tehdy, když se člověk ve svém vlastním životním příběhu ztrácí, nevidí jeho kontinuitu, když nevidí smysl svého budoucího života. Pokud navíc není zcela soběstačný, snadno může v této situaci sám sebe vnímat jako břemeno, v lepším případě tolerované.

S aspektem naděje úzce souvisí realizovatelný **cíl**. Participanti si většinou kladli realizovatelné „malé cíle“ v nedalekém horizontu. Umění si takový cíl vytyčit se ukazovalo být v úzkém vztahu s životním postojem. Senioři, jejichž výpovědi včetně současného postoje nesly silný negativní akcent, vyjadřovali touhu směřovat k vzdáleným, mlhavě definovaným cílům, zatímco senioři, jejichž linie vyprávění byla spíše pozitivní, uváděli drobné konkrétní cíle. Zatímco realizovatelných cílů lze za určitých podmínek dosáhnout a čerpat z tohoto dílčího úspěchu sebedůvěru a naději směrem k dalším výzvám, příliš obecné a „generální cíle“ (například zažít zlepšení sociálních podmínek v Číně) mohou utvrzovat v marnosti snažení a v pocitu nenaplněnosti.

Potřebu naděje a cíle vyjadřovali senioři také skrze svá očekávání směrem **k životu po smrti**. Pro religiozní seniory je představa věčného života spojena zejména s uklidňující a posilující nadějí na setkání se zemřelými blízkými a s očekáváním konečné vyšší spravedlnosti, nereligiozní senioři jako by svou představu věčnosti promítali do úvahy nad tím, co po nich na světě zůstane, co je „přežije“.

Potřeba lásky a podpory

Poslední stěžejní spirituální potřebou, již data umožnila identifikovat, je potřeba lásky a podpory. Pod tuto potřebu (resp. kategorii) bychom mohli zařadit široké spektrum Koenigem (1994) definovaných potřeb: potřebu bezpodmínečné lásky a podpory, potřebu vděčnosti, potřebu odpustit a odpuštění zažít, potřebu vědět, že Bůh je na mé straně, potřebu smysluplnosti a naděje, potřebu podpory a validace spirituálního/religiozního jednání. Potřeba lásku dávat a přijímat je zároveň jediná z vytyčených stěžejních potřeb seniorů, u které analýza odhalila výrazné rozdíly mezi lidmi žijícími ve vlastním bytě a obyvateli rezidenčního zařízení.

Obyvatelé domovů pro seniory vyjadřovali potřebu milovat a být milován daleko výrazněji, explicitněji a hlavně častěji než ti, kteří žili v prostředí vlastního bytu. Výpovědi obyvatel domovů pro seniory vyjadřovaly častěji než v případě seniorů žijících ve vlastním prostředí velkou osamělost; paradoxní osamělost člověka žijícího v těsné blízkosti mnoha svých vrstevníků. Výroky, o něž se analýza opírá, jsou tak převážně výroky těch, kteří z různých důvodů změnili nejen místo bydliště, ale i svůj životní styl a sociokulturní skupinu – stali se „obyvateli“ budov, které – v tomto konkrétním případě – nesou více či méně stopy nemocničního prostředí, ve kterých se

kolektivně jí, z velké části kolektivně tráví volný čas, kde je pro některé obyvatele soukromí luxusem, a ze kterých se příliš často neodchází jinam, než na věčnost.

Na základě analýzy bylo možné definovat několik oblastí, ve kterých se odráží potřeba lásky, ať už jako láska směrem k druhým nebo jako potřeba lásky a podpory ze strany druhých. Potřeba dávat druhým lásku se projevila jako **touha a potřeba obdarovávat** (jak svou činností jako potřeba být druhým užitečný, tak věcnými či finančními dary) a **touha být někým potřebován**. Ve smyslu Learym (1994) definované univerzální potřeby důstojnosti jako potřeby patřit do lidského společenství, být „někým“, také jihočeští senioři potřebují zakoušet, že jejich místo je stále mezi druhými, že jsou pro druhé potřební, že mají stále co a komu dát. Jen tak si mohou naplno uvědomovat svou hodnotu a důstojnost. Potřeba užitečnosti pro druhé staví do negativního světla různé tvůrčí (ergoterapeutické) dílny pro seniory, jejichž činnost nevede k jasnému praktickému využití. Pokud senioři nevidí smysluplnost a konečnou využitelnost své práce, hodnota této práce a druhotně vlastní hodnota a důstojnost je devalvována.

Vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti nepodporuje ani tendence většiny rezidenčních zařízení převzít zodpovědnost za většinu základních potřeb svých obyvatel. Senioři v rezidenčním zařízení jsou tak denně v pozici toho, který jako „uživatel“ přijímá služby, hotové jídlo, ošetření. Běžná obyvatelka běžného domova pro seniory většinou nemá šanci uvařit si ani pro sebe, natož upéct oblíbený koláč pro svou návštěvu, děti, vnuky.¹⁷³ Jak senioři v domově pro seniory, tak senioři žijící v domácím prostředí potřebují zakoušet, že někdo druhý potřebuje jejich lásku – ti druzí tuto potřebu neverbalizují tak často, což může ukazovat na její naplnění skrze kontakt s rodinou či sousedské a přátelské vazby. Možnost dávat lásku upevňuje vědomí hodnoty a důstojnosti člověka, který je pro ostatní důležitý a nenahraditelný. V tomto smyslu senioři vyzdvihovali modlitby za své blízké, živé či zemřelé, a to i senioři, kteří měli vztah k víře či Bohu značně nevyjasněný.

Jihočeští senioři vyjadřovali potřebu zakoušet **pevné ukotvení ve vztazích** a jistotu toho, kdo je milován a akceptován: Bohem, rodinou, přáteli, okolím. Se ztrátami a změnami v mnoha životních oblastech pro stáří charakteristickými, se často pojí pocit smutku, vnitřní prázdnoty, nudy, zmatení, odmítnutí a strachu. Starý člověk potřebuje porozumění, útěchu, potvrzení, úctu, lásku a naději, základní pocit, že je druhými milován a hoděn lásky bez ohledu na svou „užitečnost“, potřebuje mít s kým sdílet své těžkosti. Podle Eriksona (1999) pocit izolace ve stáří útočí zejména na ty, kteří nerealizovali stadium období lásky a intimity natolik, aby se z něj mohli skrze vzpomínky a příběhy ve stáří těšit. Ve stáří tento nedostatek těžko doplňují už proto, že

¹⁷³ Obyvatel domova pro seniory se může jen obtížně realizovat jako hostitel a naplnit tak svou potřebu participovat na komfortu druhých jako ten, kdo dává.

nové vztahy navazují obtížněji a potřebují častější interakci, aby se necítili nejistě či trapně. Opět je na místě otázka smyslu některých aktivizačních činností v domovech pro seniory, které svou strukturou a nedostatečnou akceptací rozdílů mezi lidmi mohou posilovat společenskost přirozeně společenských seniorů, a naopak upevňovat osamělost introvertních a izolovaných, na což ostatně poukazuje již Kalvach (2004). Důstojnost a hodnotu starého člověka přímo atakuje atmosféra netrpělivosti a neporozumění. Naprosto zásadním východiskem úspěšné práce se seniory a pro seniory je proto respekt a přijetí.¹⁷⁴

Religiózní senioři vyjadřovali potřebu zakoušet Boží lásku a jistotu, že je Bůh zachrání a podpoří, když je jim zle – o to víc, pokud se necítili být milováni a přijímáni lidmi. Zakoušení přítomnosti transcendentálního partnera, který je vždy připraven naslouchat, k němuž lze neomezeně směřovat prosby, stesky, zklamání, pocity radosti i vděčnosti,

se ukazuje být velkou posilou zejména ve chvílích osamění, v čase sociální izolace jako důsledku ovdovění, špatných rodinných vztahů, ale také nevhodným sestěhováním dvou naprosto odlišných starších lidí do jednoho pokoje v domově pro seniory.¹⁷⁵ Důvěrnost a důvěra ve vztahu k Bohu (nebo například k Panně Marii) je ovšem podmíněna kontinuálním živým vztahem, zakoušením Boží přítomnosti v běžném životě, zakoušením toho, že – jak definuje Zvěřina (1995, s. 21) – Bůh není jen mocný a vznešený, ale i blízký a přítomný, že je tajemný a přece zjevující se a sebe dávající, vyjadřující moudrost a pravdu, světlo a svatost. Samotná lidská touha po lásce může být podle Guardiniho (2002) cestou, jak si uvědomovat či tušit Boží existenci. Pokud se tato touha odpoutá od věcí a lidí a směřuje k hledání osobního Boha, již v té chvíli člověk zakouší jeho přítomnost (Guardini 2002, s. 57). Tento aspekt vystupoval zvlášť zřetelně u Honzy (79), Marty (87) a Kornelie (79).

Dalším významným zdrojem lásky a podpory je vlastní rodina, vztah s dětmi a vnoučaty. Funkční rodinné vztahy byly vysoce hodnoceny jak seniory z domácího, tak rezidenčního prostředí. Můžeme uvažovat, že dobrá rodina se zdravými vztahy je nejen zdrojem lásky a podpory, ale také zdrojem důstojnosti a hodnoty člověka, jenž může ve stáří oprávněně sklízet plody své dobré výchovy a se kterým se pořád počítá (tuto potřebu nějakým způsobem vyjadřovali zejména obyvatelé domovů pro seniory). Potřeba lásky a podpory mimo rodinu souvisí s potřebou důvěry v nejbližší „svět“ seniora, s potřebou zakoušet, že je pořád v zásadě dobré a bezpečné místo. Senioři vyjadřovali potřebu důvěrných přátelských vazeb, potřebu společníka, se kterým by mohli sdílet zejména životní těžkosti. Koenig (1997, s. 38) vyzdvihuje význam

¹⁷⁴ Vojtová (2014, s. 40) objasňuje: „*Nebudeme seniora měnit, nebudeme mu říkat, co a jak by měl dělat, ale přijmeme jej – bez soudu a hodnocení.*“

¹⁷⁵ Srov. Svatošová 2012, Křivohlavý 2006.

aktivního naslouchání a spolusdílení, jež starému člověku pomáhá zpracovat a pochopit vlastní životní situaci, otupit hrany bolesti, získat odstup, a tak posiluje jeho vůli k životu a sílu vzdorovat sklíčenosti a depresi.

Potřeba zdravých vztahů se neomezuje pouze na vztahy s žijícími lidmi, ale také na vztahy se zemřelými, které mohou být zatížené mnoha současnými i dávnými konflikty, nepochopením, zraněními. Součástí potřeby lásky a podpory se tak i v případě jihočeských participantů ukazuje být Koenigem (1994) definovaná potřeba odpustit a odpuštění zažít. Výroky seniorů potvrzují obtížnost odpustit zejména sobě samému, reflektovanou například Grünem (2009), a to i v případě tradičně religiózních, věřících seniorů. S ohledem na tuto potřebu se duchovní doprovázení jak religiózních, tak – snad ještě naléhavěji – nereliózních seniorů jeví jako naprosto zásadní a nezbytná pomoc na cestě nejen k duchovní zralosti, ale obecně ke kvalitě života ve stáří.

Již v úvodu jsme otevřeli téma nepřehlédnutelných rozdílů ve vyjádření potřeby lásky a podpory mezi seniory žijícími v prostředí vlastního bytu a v rezidenčním zařízení a postupně jsme nastínili některé možné příčiny. Za zásadní problém minimálně sledovaných domovů pro seniory lze považovat nedostatek soukromí, kterým trpí obyvatelé dvoulůžkových pokojů. Vynucené sdílení se jeví být zásadní překážkou naplnění potřeby láskyplné interakce v domovech pro seniory, které plošně neposkytují možnost samostatného bydlení. Na základě analýz lze uvažovat, že hloubání nad smyslem života, blížení se smrti, odpuštěním, láskou a vděčností v malém prostoru sdíleném s někým cizím (v lepším případě lhostejným, v horším nepřátelským) či v prázdném bytě bez naděje na návštěvu kohokoli blízkého, těžko vyústí v pozitivní závěr. Negativní faktory, jako je odtrženost od rodiny, nevhodně zvolené ergoterapeutické činnosti, které nevedou ke smysluplnému výsledku a jiné aktivizační činnosti, které nerespektují individualitu konkrétního člověka a současně nedobrovolné sestěhovávání dvou odlišných osob, zraňují touhu staršího člověka lásku dávat a přijímat, znejišťují jej a bezesporu nepříznivě ovlivňují vědomí vlastní hodnoty a důstojnosti.

Před tím, než prezentaci výsledků druhé části analýz výzkumné studie definitivně uzavřeme, všimněme si ještě jedné skutečnosti: v analýze není explicitně zmíněna Koenigem definovaná potřeba **přípravy na umírání a smrt**. Obtíže přímé verbalizace a následné identifikace této potřeby reflektuje nejen Koenig (1994) a jiní zahraniční autoři, ale v českém prostředí například Svatošová (2012) – podobnou úvahu bychom bezesporu našli i v další literatuře zabývající se problematikou paliativní péče. Domnívám se, že postavení této potřeby je v něčem podobné jako postavení potřeby vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty: přestože je málokdy přímo vyřčena, prolíná se všemi spirituálními potřebami a nějak je v nich obsažena. Na druhou stranu můžeme

také předpokládat, že marginalizaci tématu smrti a umírání ve výpovědích participantů ovlivnila skutečnost, že žádný z nich aktuálně neřešil závažné zdravotní problémy.

Téma duchovních potřeb stojí v českém prostředí spíše na okraji zájmu odborné i laické veřejnosti, což může být dáno jednak deklarovaným ateismem současné české společnosti, jednak nedostatečnou edukací a osvětou. Pestrost duchovních potřeb a jejich provázanost s ostatními potřebami člověka vyžaduje trpělivost a hlavně informovanost těch, kteří o starého člověka pečují, či s ním žijí. Na rozdíl od tuzemské reality v anglosaském prostředí patří péče o duchovní potřeby k běžné součásti celkové péče o pacienta či klienta (což samozřejmě nutně nevypovídá o její kvalitě). Obtíže s rozpoznáním skutečných duchovních potřeb seniorů v rezidenčních zařízeních odrážejí obecně paternalistický přístup k lidem vyššího věku vedoucí k tomu, že potřeby seniorů místo nich samých formulují úředníci, specialisté, pracovníci pomáhajících profesí a příbuzní, kteří – byť v dobré víře – určují i způsob saturace těchto potřeb. Jak upozorňuje Sýkorová (2012, s. 36), žádoucí iniciativu seniorů v rozpoznání a vyjádření svých vlastních potřeb může komplikovat jakési „samozřejmé“ očekávání jejich nekompetentnosti a závislosti – zejména těch ve vyšším věku a s omezenou soběstačností – a tendence k nadměrné ochraně a paternalismu.

Výsledkem druhé části analýzy je nejen potvrzení oprávněnosti odkazovat ke Koenigovu (1997, 1994) pojetí stěžejních spirituálních potřeb i v českém kontextu,¹⁷⁶ ale zejména možná typologie pěti stěžejních spirituálních potřeb (jiho)českých seniorů. Její přínos vidím zejména v novém úhlu pohledu, který jednak postihuje vzájemnou souvislost a provázanost jednotlivých spirituálních potřeb, jednak ukazuje přímý vztah saturace potřeby kontinuity životního příběhu, víry, naděje a lásky k vědomí důstojnosti a hodnoty.

Můžeme shrnout, že pět stěžejních duchovních potřeb evokuje pět prstů lidské ruky, jejíž dotyk může vyjadřovat víru a důvěru, naději i lásku, soucit, podporu, empatii, uklidnění, odpuštění i respekt, ale hlavně lidskou blízkost a sdílení. Právě lidská blízkost, dostatek času a aktivní naslouchání je základní podmínkou identifikace spirituálních potřeb tak, aby skutečně odrážely stav konkrétního člověka. Jedině tak lze jednak zachytit potřeby, které jsou často nevyřčené, přestože patří v období stáří k těm stěžejním, jednak rozpoznat případné obtíže, které jsou sice vyjadřovány religiózním slovníkem, nicméně pramení z psychického onemocnění.

¹⁷⁶ Tato studie ovšem nedisponuje nástroji k relevantnímu srovnávání či ověřování výskytu téhož jevu v jiné zkoumané skupině, ani to není jejím cílem.

7. Závěry pro pastorační, sociální a geragogickou praxi

Poslední kapitolu lze – s určitou mírou nadsázky – přirovnat k mnohokrát zmíněné životní bilanci: také jejím smyslem je na základě reflexe minulosti a přítomnosti vyvodit závěry směrem k budoucnosti. Záměrem této disertační práce, avizovaném v úvodu, bylo poskytnout nástroj porozumění specifikům nejrychleji rostoucí populační skupiny, a to jak praktické teologii (resp. pastorační praxi), tak sociální práci a geragogice. Výhodiskem úvah nad praktickými kroky, vedoucími ke zlepšení péče o duchovní rozvoj ve stáří jak v oblasti pastorační a sociální péče, tak v oblasti vzdělávání, mohou být následující teze: vytvořené na základě závěrů přehledové části a výzkumné studie.

1. Duchovní složka osobnosti člověka se odráží ve všech attributech dobrého stáří.
2. Proces adaptace na stárnutí a stáří je zejména duchovním úkolem.
3. Stejně důležitá, jako aktivita vnější, je pro staršího člověka aktivita niterná.
4. Osobní spiritualita je důležitým zdrojem zvládnání stárnutí a stáří a významným identitotvorným prvkem.
5. Podoba spirituality je formována osobní historií konkrétního člověka.
6. Se zvyšujícím se věkem vzrůstá tendence k privátnímu prožívání religiozity.
7. Stěžejními spirituálními potřebami (jiho)českých seniorů se zdají být: potřeba vědomí důstojnosti a hodnoty, potřeba smyslu a kontinuity životního příběhu, potřeba víry, naděje (životního cíle) a lásky, přičemž potřeby důstojnosti a hodnoty se jeví jako ostatním potřebám nadřazené.
8. Cestu ke starému člověku otevírá rozhovor a zejména aktivní naslouchání.
9. Pastorační pracovník (duchovní, pastorační asistent) není seniory považován za partnera k duchovnímu rozhovoru „automaticky“.
10. Předpokladem zdravého duchovního rozvoje ve stáří je odpovídající vzdělávání jak seniorů, tak všech, kteří s nimi pracují, či o ně pečují.

Zmíněné obory se k sobě vztahují nejen tím, že práci se seniory – ač různým způsobem – zahrnují. Než se budu zabývat jejich praktickým dopadem na zmíněné oblasti, je na místě stručné vymezení jednotlivých pojmů a jejich pojetí. První část

kapitoly proto patří objasnění základních pojmů (praktické teologie, pastore, sociální práce, geragogiky) a jejich vzájemného vztahu. Tématem druhé části je oblast pastore seniorů: za první reflexe současné praxe péče o duchovní potřeby seniorů v českých rezidenčních zařízeních ve srovnání s Horním Rakouskem, za druhé doporučení pro pastorační praxi. Třetí část kapitoly se věnuje otázce vzdělávání.

7.1 Exkurz do teorie: vymezení základních pojmů a jejich vztahu

Podstata **praktické (pastorální) teologie** je obsažena už v první, snad nejčastěji citované větě dokumentu II. Vatikánského koncilu *Gaudium et spes* – pastorální konstituci o církvi v dnešním světě: „*Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří trpí, je radostí i nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdcích odezvu.*“ V tomto smyslu se praktická teologie zabývá jednak vztahem křesťanů ke světu (tedy způsobem žití křesťanské víry v současnosti), jednak interpretací významu znamení času pro křesťanskou víru (Opatrný M. 2013, s. 240). Těžištěm výkladu *Gaudium et spes* je člověk „*ve své jednotě a úplnosti, s tělem i duší, srdcem i svědomím, myslí i vůlí*“ (GS čl. 3). Mette (2005, s. 25) charakterizuje praktickou teologii jako obor, který se zabývá způsobem komunikace evangelia skrze životní praxi křesťanů. Aby tato komunikace mohla vůbec probíhat, je nezbytné poznat dnešní svět jako prostředí, ve kterém se tato komunikace odehrává. Je totiž zřejmé, že „*nevyrovnanosti, jimiž trpí dnešní svět, souvisí s hlubší nevyrovnaností, jež tkví v srdci člověka*“ (GS čl.10).

Pro uchopení praktické teologie v celé její šíři a sounáležitosti s humanitními a sociálními vědami je bezesporu stěžejní další článek této konstituce: „*Aby církev tento svůj úkol mohla plnit, musí neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia, aby mohla způsobem každé generaci přiměřeným odpovídat na věčné otázky, které si lidé kladou: jaký je smysl přítomného a budoucího života a jaký je jejich vzájemný vztah*“ (GS čl. 4). V tomto smyslu Ambros (2002, s. 50) definuje současné cíle praktické (pastorální) teologie, jako jednak formaci pastorujících ve smyslu osvojení si teoretických znalostí a pracovních schopností a praktických způsobů rozhodování, jednak vědecké analýzy křesťanské a církevní náboženské praxe s cílem jejího růstu a zkvalitnění.

Z uvedeného pojetí praktické teologie vyplývá širší vymezení **pastore** jako základní funkce církve, jako činnosti celého církevního společenství.¹⁷⁷ Kaplánek (2013, s. 533) definuje pastore jako „*soubor činností, v nichž církev navenek i dovnitř realizuje své poslání*“. A. Opatrný (2014, s. 16) specifikuje tyto činnosti jako „*takové*

¹⁷⁷ Více k tématu například Ambros (2002, s. 35–37)

jednání s člověkem, ve kterém ho respektujeme v jeho jedinečnosti, přistupujeme k němu z pozice věřících křesťanů, doprovázíme ho v jeho hledání, obtížích, utrpení či umírání a pomáháme mu k lidsky důstojnému zvládnutí jeho životní situace včetně smrti, a to na jemu dostupné úrovni víry s perspektivou jejího možného rozvoje“. Vycházíme-li z toho, že pastorační je směřována „navenek i dovnitř církve“, pastorační prostředí lze chápat jako v zásadě jakékoli prostředí; tuto všeobecnost výstižně shrnuje název kapitoly z jiné Opatrného publikace: „*Prostor života – prostor pastorační*“ (Opatrný A. 2006, s. 15).¹⁷⁸ Všichni zmiňovaní autoři charakterizují pastorační jako činnost celého církevního společenství, jež není omezena konkrétním úřadem či profesí; jako doprovázení, vztah mezi pastorem a pastorem, realizovaný v jakékoli oblasti lidského života. Ambros (2002, s. 117) mluví o pastoračním charismatu pastoračního jako „*umění doprovázet člověka v dějinách jeho života a víry*“.

Kdo může být v tomto vztahu **pastorační**? Vrátime-li se k širšímu pojetí pastorační, jejímž subjektem je církev jako společenství věřících, je zřejmé, že v určitém smyslu může spirituálně doprovázet jakýkoliv člověk v blízkosti seniora, a to v závislosti na své lidské a duchovní zralosti a ochotě věnovat staršímu člověku svůj čas. V otázkách hlubšího charakteru, v uzdravování duchovního zranění je ovšem nezbytná intervence skutečně „duchově kompetentní“ osoby s patřičným vzděláním.¹⁷⁹ Pojmem „pastorační pracovník“, používaným v této disertační práci zejména v kontextu sociální práce, je myšlena konkrétní osoba profesionála či dobrovolníka, v jejíž kompetenci je péče o duchovní potřeby. V české realitě se v tomto případě jedná zejména o duchovního konkrétní církve či pastoračního asistenta¹⁸⁰.

Příbuznost **sociální práce** a teologie vyplývá již z jejího zaměření: sociální práce jako jedna z pomáhajících profesí, praktická činnost i vědní obor¹⁸¹ se zaměřuje zejména na interakce mezi lidmi (klienty, potřebnými lidmi) a sociálním prostředím. Její pomoc spočívá v „*dosahování rovnováhy mezi očekáváním sociálního prostředí, v němž lidé uspokojují své potřeby, a jejich schopností toto očekávání zvládat.*“ Musil (2004, s. 15) V rámci této disertační práce je sociální práce chápána ve vztahu k praktické teologii, jenž je v odborné literatuře hojně reflektován. Sociální práce jako disciplína přináší teologii určitou zkušenost, odbornost a může se tak stát nástrojem,

¹⁷⁸ Srov. Ambros (2002, s. 37).

¹⁷⁹ Rizika vyplývající z nevhodného duchovního vedení již byly v této disertační práci nastíněny; hlubší orientaci v problematice umožňují například publikace A. Opatrného či M. Kašparů.

¹⁸⁰ Kaplánek (2013, s. 533) poukazuje na rozdílné uchopení subjektu pastorační v evropském katolickém a americkém protestantském prostředí. Zatímco v evropské katolické tradici je subjektem pastorační křesťanské společenství, většinou reprezentované konkrétní osobou duchovního či pastoračního asistenta, v protestantském prostředí například v USA je pastoračním pracovníkem profesionál ne nutně svázaný s konkrétní církví, jehož pracovní náplní je pomoc při zvládnutí náročných životních okamžiků (například ve vězeňství, v sociální práci, zdravotnictví či výchově).

¹⁸¹ Definice Paulíka (2005, s. 10).

jímž je dosahováno pastoračních cílů a naplňován pastorální postoj konstituce *Gaudium at spes* (Opatrný A., 2013, s. 35). Teologie může sociální práci poskytnout motivaci a vnitřní ideově teoretické zakotvení (Křišťan 2012, s. 26). M. Opatrný (2013, s. 274–276) nahlíží na sociální práci jako na „znamení času“ ve smyslu *Gaudium et spes*. Sociální práce podle něj dává „*systematickou odpověď na situace a události, které člověka vyzývají, aby se zachoval lidsky*“ a tak vytváří podmínky pro vztah mezi Bohem a člověkem, pokud se zabývá podporou silných stránek a zároveň potřebami klientů a pokud rozlišuje skutečná lidská práva od práv ekonomických, sociálních, kulturních a kolektivních, která mají jen relativní platnost.¹⁸² Příbuznost obou oborů lze nalézt také v jejich společném zájmu „*na zdařilém lidském životě, teologicky řečeno na spáse*“ (Jandejsek, 2012, s. 41).

Posledním pojmem k objasnění je pojetí **geragogiky**, poměrně nového interdisciplinárního oboru, v centru jehož zájmu stojí osobnostní růst staršího člověka v souvislosti se vzděláním. V německy mluvících oblastech geragogika jako věda zahrnuje výrazně širší oblast problematiky se stářím spojené, než je tomu v České republice (tomu odpovídá i nepoměrně větší objem odborné literatury). Bubolz-Lutz (2007, s. 11–13) jmenuje čtyři okruhy geragogického zájmu. Za prvé je to samotné vzdělávání seniorů; vzdělávací a volnočasové aktivity. Za druhé oblast poradenství ve smyslu krizové intervence, psychologických a psychoterapeutických poraden, nabídky seminářů zaměřených na přípravu na stáří a dobu po odchodu do důchodu a na zdravý životní styl, ale také edukace v oblasti doprovázení umírajících ať už směrem k umírajícím či k jejich blízkým. Za třetí oblast geragogického výzkumu, analyzujícího jak potenciál vzdělávaných, tak analýzu oblastí, kde je vzdělání zapotřebí. Za čtvrté je to celá oblast dalšího vzdělávání geragogů, tedy těch, kteří se na vzdělávání seniorů v takto širokém pojetí podílejí. V širším pojetí tak geragogika jako vědní obor hledá optimální směr vzdělávacího procesu nejen cílové skupiny seniorů a lidí vyššího středního věku, ale také jejich vzdělavatelů potažmo všech, kteří se seniory v nějaké formě pracují.

Na rozdíl od komplexního pojetí v německy mluvících oblastech, v tuzemsku se geragogika (gerontagogika) jako odvětví andragogiky vztahuje téměř výhradně k vzdělávání seniorů (Benešová 2014, Muhlpachr 2009, Čornaničová 2007)¹⁸³. Praktická teologie může dát geragogovi teoretické základy celostního pohledu na

¹⁸² Vztahu sociální práce a teologie je věnována také monografie *Teologie a sociální práce: dvacet let dialogu* (Kaplánek 2013).

¹⁸³ Jedním z negativních důsledků zúžení konceptu aktivního stáří na strategii co nejdelšího zachování fyzické, psychické a sociální vitality (bez důrazu na duchovní rozvoj) je právě nekomplexní pojetí vzdělávání, a to jak seniorů, tak těch, kteří s nimi pracují, či o ně pečují. Směkal (2005, s. 157) glosuje: „*Pro rozvíjení kultury duše máme k dispozici obrovskou nabídku různých výcviků tvořivosti, relaxace, asertivity, sociálních dovedností, empatie atd. Kde a jak můžeme rozvíjet duchovní kulturu osobnosti, to u současného člověka tak zřejmé není*“.

člověka v jeho nezcizitelné důstojnosti, disponuje nástroji k porozumění transcendentního charakteru vývojových úkolů staršího člověka. V centru zájmu geragogiky stejně jako praktické teologie je doprovázení člověka na cestě k harmonickému rozvoji jeho osobnosti a zlepšení kvality jeho života.

Metaforicky řečeno, síť vztahů nejen mezi praktickou teologií a sociální prací, ale také geragogikou je velmi hustá. Spojujícím prvkem je bezesporu i samotný akt pastorační práce, jenž může být naplňován napříč všemi těmito obory (stejně jako mnoha dalšími). Vztah pastorujícího a pastorovaného tak může být paralelně vztahem sociálního, zdravotního nebo aktivizačního pracovníka a klienta, vztahem duchovního a věřícího, ale i lektora a účastníka Univerzity třetího věku.

7.2 Stáří jako správný čas pro ...

„Všechno má určenou chvíli a veškeré dění pod nebem svůj čas: Je čas rození i čas umírání, čas sázet i čas trhat.“ (Kaz 3, 1–2)

Stáří a zejména „čtvrtý věk“ nepopíratelně přináší kulminaci zátěžových situací v mnoha oblastech života, specifické úkoly a výzvy, na jejichž odkládání již není „čas“ – připomeňme Rentschovo pojetí stáří jako určité „radikalizace“ života. Vztah k času se ve stáří mění: význam chronologického času slábne – starý člověk už obvykle nepotřebuje spěchat, naopak potřebuje čas správně využít. Důležitou se stává zejména kvalitativní dimenze času – kairos. S vrcholem životní cesty přichází správný čas připravit se nejen na vlastní smrt, ale zejména na věčnost. Na cestě ke spáse je tak stáří naprosto zásadním obdobím. Parafrázujeme-li citované Kazatelovy verše (Kaz 3, 1–8), právě tehdy je čas dořešit nedořešené, uzdravit zraněné, ukončit započaté, napravit pokažené, otevřít uzavřené. A. Opatrný (2013, s. 34) k otázce závěrečných fází života jako „správného času pro...“ poznamenává: *„Právě v závěrečných fázích cesty ke smrti může jít o dotvoření, zhodnocení, smíření a konečné vyústění celého života. V křesťanství pak jde o vyústění do setkání s Bohem, a to plného a definitivního.“* S ohledem na tyto skutečnosti se pastorační práce seniorů jeví nejen jako potřebná, ale přímo jako životně důležitá.

V jakékoli práci s lidmi a obecně v jakékoli mezilidské interakci hraje významnou roli jak osobnost zainteresovaných, tak prostředí, v němž komunikace probíhá. Ve vztahu k pastorační práci seniorů je tímto prostředím velmi často rezidenční zařízení. Analýzy výzkumné studie naznačily těžkosti, které obyvatelé domovů pro seniory mohou zažívat a které vyplývají právě z charakteru prostředí, ve kterém žijí (zejména v případě sdíleného bydlení) a oblasti potřeb, které mohou být saturovány právě skrze vhodné duchovní doprovázení. První část následující kapitoly proto patří reflexi současné praxe péče o duchovní potřeby seniorů v českých rezidenčních zařízeních jako

specifickém pastoračním prostředí a krátkému exkurzu do oblasti odlišné praxe v Horním Rakousku. Tématem druhé části je pastore seniorů jako vztah mezi pastorujícím a pastorovaným. Na základě poznatků uvedených v přehledové části a zejména závěrů výzkumné analýzy bylo možné formulovat některá doporučení pro pastorační praxi seniorů v podobné situaci, jako byli participanti výzkumu: lidí vyššího věku, často se smyslovým či kognitivním omezením, žijících převážně osaměle (ať už v domově pro seniory, nebo ve vlastním bytě), kteří neparticipují, nebo jen výjimečně, na církevním společenství.

7.2.1 Domovy pro seniory jako pastorační prostředí

Péče o duchovní rozvoj seniorů rozhodně nepatří k tradiční součásti kvalitní sociální péče v České republice. Tuzemské domovy pro seniory lze s určitou mírou nadsázky považovat za misijní území: duchovní péče v rezidenčních zařízeních není – na rozdíl od německy mluvících sousedních zemí – koncepčně ošetřena; na jedné straně je tak závislá na chuti a vůli vedoucích pracovníků daných zařízení a na aktuálních finančních možnostech, na druhé straně na možnostech a ochotě církví se na této péči podílet. Chybějící kvalitní péče o duchovní potřeby seniorů vede k tomu, že tyto potřeby často nejsou institucionálně rozpoznány a uznány, a tak může dojít k nedostatečné či dokonce chybné intervenci v případě obtíží v duchovní oblasti.

Pokud dané zařízení avizuje péči o duchovní potřeby, většinou je touto péčí myšlen určitý „servis“ pro seniory, jež se prezentují jako věřící a projeví zájem o religiózní praktiky¹⁸⁴. Součástí života daného zařízení tak je například slavení eucharistie či bohoslužba nekatolické církve jednou v měsíci, návštěvy akolytů jednou týdně přinášející eucharistii těm, kdo o ni požádají a zprostředkovaná návštěva duchovního na vyžádání konkrétního seniora. V praxi tak církev nejčastěji pastýřsky působí na tradičně religiózní křesťany, kteří jsou i v rezidenčním zařízení v kontaktu se spolufarňáky, aktivně projevují zájem o účast na svátostech, čerpají posilu z duchovních textů a podobně.¹⁸⁵ Tuto skutečnost lze s nadsázkou přirovnat k situaci aktivizace obyvatel rezidenčního zařízení, kde jsou často „aktivizováni“ zejména senioři z principu aktivní – tedy ti, kteří by se dokázali „aktivizovat“ i sami. Schlemmer (2005, s. 139) poukazuje na nesmyslnost cílení pastore zejména dovnitř vlastní církve v rámci jakéhosi sebezáchovného, udržovacího procesu.

¹⁸⁴ Zúžené pojetí odráží běžný pohled na duchovní potřeby, a to ze strany nejen laické, ale často i odborné veřejnosti či místní církve.

¹⁸⁵ Také A. Opatrný (2013, s. 20) konstatuje, že přestože duchovní péči vyžadují právě lidé stojící mimo církev či náboženství, v reálném životě se větší část pastorační činnosti církve zaměřuje na křesťany v církvi ukotvené.

Jak do Zálesí, tak do Jiříkova sice docházel duchovní i pastorační asistent, přesto, jak naznačily analýzy, nebyli obyvateli považováni za partnery k duchovnímu rozhovoru a za tímto účelem vyhledávání. Dokonce ani senioři, prezentující sami sebe jako věřící, neuvedli pastoračního asistenta či duchovního (kněze či pastora) jako někoho, s kým by bylo možné sdílet životní těžkosti, řešit otázky vztahující se k existenciálním tématům či jednoduše navázat bližší vztah (na rozdíl od sester, aktivizačních pracovníků a přátel). Pro Marii (85) ze Zálesí je pastorační asistent ten, který „podává“, pastorační asistentka ta, která „vede zpěvy“, kněz ten, který „slouží mši“. Sama katolička, evangelického pastora, který do zařízení dochází, nezmiňuje vůbec. Marie tak vůbec neuvažuje (nebo se neodvažuje uvažovat?), že by se někomu z „duchovních profesionálů“ mohla svěřit s těžkostmi a otázkami pramenícími z jejího stáří, osamělosti, nejistoty, zklamání. Lze se domnívat, že podobně jako Marie nahlíželi na možnost hlubšího rozhovoru s duchovním či pastoračním asistentem i další účastníci

Přestože v některých zařízeních může být situace zcela odlišná, příklady z Jiříkova a Zálesí nelze bagatelizovat. Pokud zdejší seniory nenavštěvuje například „spřátelený“ duchovní z jejich domovské farnosti, který je osobně zná, tak pociťují-li potřebu (často nevyčtenou) duchovního rozhovoru, nemají se na koho cíleně obrátit. Ještě ve větším „vzduchoprázdnu“ se, co se duchovní pomoci a doprovázení týče, nalézají senioři, kteří se prezentují jako nevěřící či ateisté. Ani v Zálesí, ani v Jiříkově není nikdo jen na „povídání a poslouchání“. Lze uvažovat nad nevyužitou možností ze strany církve aktivně oslovit skutečně potřebné. Výzvam současného světa odpovídá pastorační komunikace, tedy kreativní, inovativní. Taková pastorační komunikace je zaměřená více než na křesťany (nejlépe v kostelních lavicích) na všechny, kteří stojí za zdmi kostela, na okraji, v obtížných situacích; komunikuje s lidmi hledajícími smysl a naplnění, jako to dělal Ježíš Kristus.

Přístup k péči o duchovní rozvoj obyvatel domovů pro seniory v německy mluvících zemích je výrazně odlišný. Pro ilustraci krátce přiblížíme způsob, jakým je péče duchovní potřeby zajišťována v **Horním Rakousku** – oblasti, která s jižními Čechami (tedy prostředím, ve kterém byla realizována výzkumná studie) přímo sousedí.¹⁸⁶ Péče o duchovní potřeby v domovech pro seniory zde spadá do popisu práce jednak profesionálních *Altenheimseelsorger*¹⁸⁷ (volně přeloženo: pastorační pracovník

¹⁸⁶ Do situace v Horním Rakousku jsem měla možnost nahlédnout v rámci studijního pobytu v Linci. Jedním z výstupů tohoto pobytu bylo navázání spolupráce Teologické fakulty Jihočeské univerzity s odborem pro pastorační seniorů linecké diecéze. V rámci této spolupráce se v roce 2015 konal na půdě Teologické fakulty seminář „*Altenseelsorge – péče o duchovní potřeby seniorů*“, určený jak studentům, tak zejména pracovníkům domovů pro seniory.

¹⁸⁷ V linecké diecézi je na třicet tři domovů pro seniory třicet dva profesionálních pracovníků *Altenheimseelsorger*.

domova pro seniory), kteří jsou stálými členy personálu, jednak dobrovolníků, kteří mají prakticky totožné vzdělání. Pracovní náplní těchto profesionálních nebo dobrovolných *Altenheimseelsorger* jsou zejména každodenní rozhovory s klienty a monitoring jejich akutních potřeb, což je podmíněno úzkou spoluprací s ostatním personálem. Pokud pracovník zjistí problémy nad rámec své kompetence, upozorní psychologa nebo duchovního. *Altenheimseelsorger* je k dispozici také personálu domova pro seniory, případně příbuzným klientů. Kritéria na vzdělání jak profesionálních, tak dobrovolných pracovníků jsou přísná.¹⁸⁸ Vzdělání zahrnuje teoretickou přípravu z oblasti teologie, psychologie a sociální práce, ale zejména mnoho hodin praxe, sebezkušenostních workshopů a supervize.¹⁸⁹

Situace rakouských a českých seniorů je bezesporu odlišná, obě země i jejich církve prošly rozdílným poválečným vývojem, který se odrazil v tradici „péče o duši“ i v ochotě jak politických představitelů, tak církve tuto péči podporovat, poskytovat a zejména financovat. Přestože ani pastorační péče v hornorakouských domovech pro seniory není prosta obtíží; zdá se, že pojetí pastorační praxe v Rakousku (resp. v Horním Rakousku) naplňuje výzvy pastorální konstituce *Gaudium et spes* výrazně konkrétněji, než je tomu v realitě českých rezidenčních zařízení. Čeští senioři, prožívající závěrečnou fázi svého života v běžném rezidenčním zařízení, sice mají dostupnou kvalitní zdravotní péči a množství volnočasových a terapeutických aktivit, v nejdůležitějších oblastech svého života ale zůstávají často bez pomoci a osamělí.

7.2.2 Pastore seniorů jako vztah

Pastore, stejně jako víra či obecně spiritualita, znamená v první řadě vztah: vztah subjektu k objektu pastore, vztah pastorujícího k pastorovanému, vztah dvou lidí a komunikaci mezi nimi. Chápeme-li pastoreci zejména jako doprovázení, pro doprovázejícího znamená tento vztah na jedné straně dávat – tedy chápat, respektovat, pomáhat a podporovat, objevovat duchovní dimenzi v starostech, úkolech a výzvách, ale také se nechat obdarovat osobností a životním příběhem doprovázeného.¹⁹⁰ Vztah navázaný na této bázi dává prostor nejen ke sdílení všednodenních starostí a radostí, ale i k nejhlubším otázkám, které si dnešní senior klade a které se, jak naznačuje paralela mezi biblickými a současnými „starci“ v této práci, během stovek let zásadně nemění: „*Jaký je smysl bolesti, zla, smrti? Nač ona vítězství, tak draze dosažená? Co přijde*

¹⁸⁸ Srov. Berufsprofil Alten-und Pflegeheimseelsorge der Diözese Linz (nedatováno).

¹⁸⁹ Jak vyplývá z osobních rozhovorů s rakouskými pastoračními pracovníky i ze zmíněného semináře *Altenseelsorge – péče o duchovní potřeby seniorů*, je zřejmé, že přestože je v Rakousku tato profese *Altenseelsorger/In* dlouhodobě ukotvena, mnozí pracovníci se potýkají s předsudky (často i ze strany ostatního personálu) o snadné práci založené „jen na povídání“ a s poměrně nízkou společenskou prestiží.

¹⁹⁰ Aspektu vzájemného obdarovávání se věnuje A. Opatrný (2013), ale také například Boublík (2006).

po tomto pozemském světě?“ (GS čl. 10) Na základě vymezení vývojových úkolů stáří, dynamiky psycho-spirituálního vývoje ve vyšším věku a zejména analýzy kvalitativní studie Duchovní potřeby jihočeských seniorů, lze vyvodit několik aspektů (zásad) pastorační služby seniorů.

Vlastní iniciativa v navázání kontaktu

Závěry kvalitativní studie Duchovní potřeby jihočeských seniorů ukázaly, že žádný z participantů, ať religiózních či nereliózních, žijících v domě pro seniory či ve vlastním bytě, neuvedl duchovního či pastoračního asistenta jako osoby, jimž by mohli svěřit své otázky či obavy a s kým by mohli mluvit o svých obtížích. Zatímco Marie (85) z domova v Zálesí ani neuvažuje o tom, že by se se svými těžkostmi a pochybami svěřila pracovníkovi pastorační péče, Božena (88), krásná žena žijící v pěkné vile spolu s rodinou syna, která cítí velkou vinu za špatné životní rozhodnutí (potrat potenciálně postiženého dítěte) a možná i za chladný vztah k matce, potřebu řešit své obtíže v rámci církve cítila. V rozhovoru vyjádřila snahu o křesťanský růst skrze svátost smíření, bohužel tento akt byl pro ni natolik zahanbujícím zážitkem, že se stáhla zpět do bezpečí zažitého soukromého prožívání víry. S vědomím subjektivity Boženiny i Mariiny výpovědi se nabízí otázka: jakým přínosem je pro seniora pastorační pracovník, jenž vyčkává, až bude osloven? Jakým přínosem je svátost smíření, když starého člověka zahanbí natolik, že na možnost přijetí této svátosti rezignuje?

Stejně jako Bůh přichází vstříc člověku (KKC 50–67), i pastorující musí potřebným sám vyjít vstříc, a to způsobem, jaký jsou schopni pochopit a přijmout. Důvodem toho, že ani tradičně religiózní senioři nepovažují kněze či pastoračního pracovníka za toho, koho sami osloví v případě potřeby, může být ostych před „pastorační autoritou“ a nejasná představa o kompetencích kněze či pastoračního asistenta. Senioři religiózně socializovaní v předkoncilní církvi obvykle nebyli a nejsou zvyklí navazovat přátelské, důvěrné vztahy s duchovním, což je relativně běžné mezi současnou mladou a střední generací. Navázání kontaktu, určitá „depistáž“ potřebných tak jednoznačně musí vycházet z iniciativy pastoračního pracovníka; což je poměrně jednoduše realizovatelné v rámci domova pro seniory, ale velmi obtížné v případě osamělých lidí žijících ve vlastním bytě. Nabízí se ovšem otázka: proč a jak si osamělou Martu (85) našla dvojice Jehovistů a ne členové jiné křesťanské církve? Marta neřeší otázku teologického východiska svých návštěvníků; je šťastná, že má ve své osamělosti společníky, že se může ptát i na otázky duchovního charakteru, že jí někdo odpoví, že někoho zajímá. V případě depistáže potřebných se nabízí možnost využít databáze například uživatelů charitní pečovatelské služby. Je zřejmé, že „potřebnost“ seniorů nespočívá pouze

v horší samoobslužnosti či neschopnosti udržet svůj byt v čistotě, ale také v nenaplnění jejich potřeb v duchovní oblasti, o níž většinou není pečováno¹⁹¹.

Analýza dat výzkumné studie poodhalila důvod, proč se senioři, ač křesťani, s duchovním vůbec nemusejí potkat. Její závěry potvrzují Fürstem a kolegy (2003) deklarovanou preferenci soukromého prožívání religiozity na úkor participace v církevním společenství, a to i u tradičně religiózních seniorů. Víra je pro ně zejména soukromý prostor, ve kterém jsou oni sami s Bohem, se svými blízkými, se svými ideály a tužbami, které je přesahují. Tento vnitřní soukromý prostor je pečlivě střežen – zde není atakována lidská důstojnost, lidské soukromí, zde není zraňována láska, zde je prostor pro víru a naději. Důvodů k této skutečnosti může být několik: za prvé přirozená tendence ke ztišení a kontemplaci ve vlastním nitru ve smyslu Tornstamovy gerotranscendence, za druhé již zmíněná potřeba soukromého prostoru – úkrytu v nějak ohrožujícím či zahanbujícím prostředí, za třetí okolnosti, které seniorovi brání plně participovat na společenství: nechť setrvávat ve společnosti lidí, kteří jsou člověku nepříjemní a přesto je musí denně potkávat či s nimi sdílet jeden pokoj, nevhodné prostory a v neposlední řadě nedostatečný respekt pastoračního pracovníka ke smyslovému či kognitivnímu omezení, vedoucí ke komunikačním bariérám¹⁹². Přesto starší lidé touží po kontaktu, potřebují zrcadlit své pocity, obavy, radosti, sdílet svá životní poznání a zkušenosti, potřebují mluvit o své rodině i o vztahu k Bohu, potřebují cítit opravdový zájem o svou osobu, lásku a podporu: „*I řekl Hospodin Bůh: Není dobré, aby člověk byl sám*“ (Gn 2, 18). Metaforicky řečeno, jejich duše je hladová. Lidsky i duchovně zralý pastorační pracovník, znalý specifik stáří, může staršímu člověku zprostředkovat kontakt se skutečným evangeliem a dodat mu posilu v oblasti duchovních potřeb, nebo se naopak zařadit do zástupu mnoha dalších, kteří se starým člověkem komunikují bez toho, že by ho skutečně viděli a slyšeli, a to i přesto, že tento pracovník v domově pro seniory „podává“, „vede zpěvy“, případně „slouží mši“.

Láska k bližnímu jako východisko

¹⁹¹ Zdroj: vlastní zkušenosti pečovatelky.

¹⁹² Paní S. je osmdesátiletá tradičně religiózní žena, hluboce věřící. Hůř slyší. Slavení eucharistie se účastní každou neděli i ve všední dny, s ohledem na své omezení ale většinu z toho, co kněz říká, nerozumí. Protože se orientuje v biblických textech i liturgii, neztrácí kontakt s průběhem bohoslužby, ovšem na dotaz po obsahu kázání pravidelně odpovídá: „*Já nevím, já jsem hrozná, ale já mu nerozumím*“. Homilie je důležitou součástí liturgie, ale paní S. je z ní nepřímo vyřazena. Kromě toho se cítí nepříjemně – přestože používá sluchadlo, nerozumí a ostatní ano (aspoň si to paní S. myslí). Je vysoce pravděpodobné, že podobné problémy s porozuměním mají v tomto kostele mnozí další senioři (kterých je mezi místními farníky většina). Kněz totiž mluví rychle a monotónně a zvukové zařízení není správně nastavené (profesionální kontrolu farář nepovažuje za farní prioritu). Podobné obtíže vyjádřili účastníci výzkumné studie a uváděli je jako jeden z důvodů neúčasti na slavení eucharistie. Je otázkou, nakolik je takový přístup vyjádřením respektu k lidem vyššího věku. (Zdroj: zkušenost z okolí autorky.)

Závěry výzkumné studie Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů nenaznačují výrazné rozdíly v intenzitě a zakoušení duchovních potřeb mezi obyvateli rezidenčního zařízení a seniory žijícími ve vlastním prostředí až na jednu výjimku: obyvatelé domova pro seniory zakoušeli výrazně intenzivněji potřebu lásky. Zralý křesťanský postoj umožňuje vidět ve svém bližním Krista a „*obdařit ho pohledem lásky, který tolik potřebuje*“ (DC čl. 18). Tomuto postoji odpovídá charakteristika pastorační péče jednání s člověkem ve smyslu „být s ním“, nevázat svou péči na dosažení určitého cíle, respektovat jeho jedinečnost včetně jeho jedinečného a originálního vztahu k Bohu a úrovně jeho víry. Takto pojatá pastorační péče, vedená skrze „pohled lásky“ dává starému člověku hodnotu, důstojnost, pomáhá mu uchovávat naději a víru. Na empatii, úctu a lásku jako podstatu jakékoliv pastorační činnosti konečně odkazuje také první věta předmluvy konstituce *Gaudium et spes*; vždyť přece není nic opravdu lidského, co by nenašlo odezvu v srdcích Kristových učedníků (GS čl. 1). Připomeňme výsledky studie Fürsta a kolegů (2003), kteří za nejvýraznější spouštěče změn v oblasti religiozity označili náročné životní okamžiky a setkání s konkrétními lidmi. Benedikt XVI. připomíná úzkou souvislost lásky k Bohu a lásky k bližnímu (DC čl. 17). Bezpodmínečnou lásku, respekt a úctu k bližnímu ukotvenou v lásce k Bohu tak lze považovat za jakési „stěžejní kanály“ pastorační péče seniorů.

Otevřenost

Potřeba naplnění v oblasti duchovních potřeb je společná všem seniorům nezávisle na jejich (ne)deklarovaném náboženském vyznání či denominaci. Láskyplná duchovní intervence pomáhá jakémukoliv staršímu člověku na cestě rozvoje jeho osobní spirituality a přináší to nejpřesvědčivější svědectví o lásce Boha k člověku. Papež František apeluje na neutuchající misijní aktivitu s respektem k její variabilitě: „...*nicméně všichni jsme pozváni přijmout toto povolání – vykročit z vlastního pohodlí a mít odvahu vydat se do všech periferií, které potřebují světlo evangelia*“ (EG čl. 10). V určitém smyslu bychom mohli za takovou „periferii“ považovat i pokoje domova pro seniory, jejichž obyvatelé nepatří k tradičně religiozním křesťanům a výslovně nežádají eucharistii ani jiné svátosti, případně obydlí křesťanů, kteří nežijí v kontaktu s církví a svou religiozitu praktikují v mezích svého bytu a ve svém nitru, nebo ač religiozně socializovaní, svou víru zcela nebo částečně ztratili. Pokud se duchovní pastýř – v tomto případě duchovní či pastorační asistent určité církve – zaměřuje systematicky pouze na malou skupinu svých stálých a osvědčených „oveček“, těžko lze v tomto případě mluvit o misijní dynamičnosti (GS čl. 48) či církvi otevřených dveří (GS čl. 46). Otevřenost spočívá i v oproštění se od skrytého či přiznaného cíle pastorační péče – například

konverzi či návrat „do lůna církve“¹⁹³. Pastorační pracovník musí být fyzicky, mentálně i duchovně přítomen pro všechny seniory, v duchu působení Ježíše Krista zejména pro ty „nemocné“ (Mt 9,12–13), tedy ne pro konstantní skupinu věrných „kostelních“ věřících. Je ovšem otázkou, jejíž řešení přesahuje rámec této práce, nakolik může pastorační pracovník (v tomto případě duchovní či pastorační asistent) vědět o „potřebných“ křesťanech mimo církev.

Aktivní naslouchání

Pastorační pracovník by se měl zorientovat v životním příběhu konkrétního člověka, aby mohl pochopit jeho přístup k víře, k religiozitě, k participaci na církevních obřadech. Nejedná se přitom o jakousi hloubkovou analýzu životní historie, spíše o ochotu dát staršímu člověku čas a prostor pro vyjádření vlastního životního příběhu. Přestože rozhodně nelze zaměňovat pastorační péči s cílenou katechezí, pastorující by se neměl snažit ani o jakousi „náboženskou neutralitu“, neboť jeho vnitřní síla pramení nejen z jeho osobnostních kvalit, ale zejména z jeho vlastní identity křesťana. Tento možný rozpor postihuje A. Opatrný (2003, s. 8), podle nějž pastorační péče *„nepředstavuje ani jen řeč o Bohu, víře eventuálně svátostech, a není to také řeč jen a jen obecně lidská, ve které se vyhneme jakékoli zmínce o Bohu.“*

V rozhovoru se starým člověkem, jehož silnou potřebou je sdílet svůj životní příběh, zvláště platí Kazatelovo: „...je čas mlčet i čas mluvit.“ (Kaz 3,7). Aktivní naslouchání otevírá dveře do duše starého člověka a naplňuje mnohé z jeho duchovních potřeb. K aktivnímu naslouchání jako výchozímu bodu jakékoli křesťanské intervence odkazuje v určitém smyslu i koncilní dokument o misiích, jehož jedenáctý článek nese stručný název: *„Být a hovořit s lidmi“* (AD čl. 11).

S člověkem je v první řadě třeba být. V případě věřících křesťanů může pastorující aktivním nasloucháním odhalit příčinu nedostatku v oblasti některých z Ondokových principů křesťanské spirituality. Jak je uvedeno v článku 43 Gaudium et spes: *„Rozpor, který je u mnoha lidí mezi vírou, ke které se hlásí, a denním životem, je třeba počítat mezi nejzávažnější omyly naší doby.“* V případě „nevěřících“ seniorů lze aktivním nasloucháním vedeným v respektu a lásce detekovat některá zranění duchovního či přímo religiózního charakteru, která brání starému člověku otevřít se vztahu s Bohem. Aktivní naslouchání také umožní pastorujícímu odhalit jazyk, jímž senior ve vztahu k religiozitě mluví. „Nevíra“, „ateismus“, nebo naopak „víra“ mohou být chápány mnoha způsoby, které bez znalosti osobní historie člověka a příběhu jeho víry není možné rozkrýt.

¹⁹³ Na tento aspekt poukazuje vícekrát A. Opatrný (například 2003, 2010).

V tomto smyslu A. Opatrný (2013, s. 21) poukazuje na nutnou obezřetnost při dělení lidí na „věřící“ a „nevěřící“. „Nevěřící“ mohou být jednak lidé, jež skutečně víru v Boha nepřijímají, ale také to mohou být ti, kteří mají negativní vztah ke katolické církvi, k církvi obecně či obecně k nějaké formě náboženství, ale s Bohem nějakým způsobem „počítají“ – takto deklarovanou variabilitu „nevíry“ potvrdily i závěry výzkumné studie. Na jejich základě bychom mohli doplnit, že jako nevěřící se mohou prezentovat také ti, kteří by s Bohem rádi počítali, ale vzhledem ke zraněním, neporozumění či neznalosti se jim tento vztah nepodařilo navázat. Důvody jejich postoje jsou často téměř nevyřčené, případně řečené „mezi řádky“. Pozorné a trpělivé naslouchání je tak jedinou cestou, jak lze tyto nuance správně pochopit a zhodnotit vzhledem k dalšímu pastoračnímu přístupu.

Respekt k osobnímu příběhu vývoje religiozity či spirituality

Jako podstatný aspekt smysluplné pastorace je uváděn respekt k úrovni víry daného člověka (Opatrný 2003, s. 9). Ve stáří dostává toto doporučení další rozměr. Senioři mají za sebou podstatnou část života a k současné podobě víry dospěli cestou mnoha životních zkušeností, náročných životních okamžiků či rozhodnutí. Ambros (2002, s. 117) poukazuje na to, že *„životní příběh člověka a dějiny jeho víry jsou jedinou, nerozdělitelnou skutečností“*. Boží vedení a Boží přítomnost se tak projevuje jak ve všedních každodenních událostech, tak v zásadních životních okamžicích a krizích (připomeňme teorii „life-span“ religiozně-spirituálního vývoje ve vyšším věku). Přestože jsou senioři stále nejreligioznější skupinou v populaci (ve smyslu tradiční religiozity), není možné vycházet z předpokladu jakéhosi věkem daného stupně duchovní zralosti. Způsob prožívání religiozity případně spirituality starších lidí je individuální právě proto, že je odrazem jejich životního příběhu. Porozumění životnímu příběhu konkrétního člověka jako podstatné součásti příběhu jeho víry je tak jedním z nezbytných aspektů smysluplného duchovního doprovázení. Také výsledky studie *Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů* odkryly výraznou variabilitu podoby religiozity/spirituality starších křesťanů (tedy těch, kteří byli pokřtěni): pro většinu z nich byl Bůh v jejich životě „nějak přítomen“, kontinuální religiozní praxi během života ale nezachovával ani jeden z nich.

Odkrývání a posilování spirituálních zdrojů

Stereotypní obraz nemocného, závislého a osamělého stáří v kombinaci s velkou ochotou sloužit bližnímu může někdy zastřít velký potenciál starého člověka: jeho vnitřní sílu, nezdolnost, zkušenosti, strategie, silný osobní vztah k Bohu, schopnost hledat a vidět souvislosti a smysl svého životního příběhu, schopnost obětovat své trápení za druhé; těmito dary disponovali i účastníci kvalitativní studie. Pod tímto

úhlem pohledu přestává být starý člověk jakýmsi „bezmocným“ objektem pastorační péče, ale také jejím subjektem, tím, kdo dokáže rozvinout duchovní potenciál, který v něm je a naplnit úkoly, jež vyplývají z podstaty stáří. Tyto úkoly se vztahují jednak k jeho vnitřnímu světu, jednak ven – k lidem v jeho okolí, k mladší generaci, k Bohu.

Doprovázející by proto měl pomoci staršímu člověku naplno využít bohatství, které spočívá v duchovní oblasti jeho života. Duchovní intervence by měla směřovat zejména k posílení a rozvoji silných stránek charakteru, schopností a dovedností, k upevnění pozitivních postojů a hodnot, k posílení vědomí důstojnosti a sebedůvěry – například skrze schopnost být vděčný. Fišer (1999, s. 39) s odkazem na Guldena uvádí praktický příklad denního rozjímání, zaměřeného na naplňování vlastních duchovních potřeb skrze posílení vděčnosti: „...*Raději myslí na takové věci a děkuj za ně Bohu i lidem. Začni dneškem: Co pro tebe udělali druzí? Kdo se o tebe postaral? Kdo ti uvařil? Uklidil? Kdo tě navštívil? Kdo se na Tebe mile podíval? Každému ve svém srdci poděkuj. A za všechny a za všechno poděkuj Bohu! Teď postupuj do minulosti a v modlitbě poděkuj všem svým nejbližším (...)* Vzpomeň si na všechno, co ti každý z nich udělal během poslední nemoci, za války a po ní, v letech totality, v jiných těžkých dobách – tady, kde žiješ, jinde, na cestách. Vrať se v myšlenkách do svého dětství a mládí (...) Děkuj Bohu za to, že ti vždycky odpustil (...) nevracej se k hříchům, které ti už byly dávno odpuštěny (...).“

Pastorační péče většinou nemůže odstranit těžkosti z života staršího člověka, ale může mu pomoci tyto obtíže důstojně zvládnout a smysluplně je integrovat do vlastního životního příběhu. Pevné spirituální ukotvení přispívá k vědomí vlastní důstojnosti, představuje důležitý zdroj jakéhosi vnitřního útočiště nezávislého na vnějších okolnostech a je tak jakýmsi filtrem, přes který člověk posuzuje sám sebe. Důvěra v Boží plán s člověkem, láska k Bohu a vědomí Boží lásky k člověku (v případě religiózních seniorů), víra ve vyšší smysl života a vyšší realitu, jejíž jsem součástí (u nereligiózních seniorů) je předpokladem překonání nejen aktuálních pochyb o sobě samém, ale i bazální nedůvěry vzniklé v dětství. S touto pomocí lze probudit vlastní síly ke smíření i změnám v osobním životě¹⁹⁴.

Můžeme shrnout, že pastorující by měl mít nejen teologické znalosti a komunikační dovednosti, ale také by si měl být vědom specifik stáří v oblasti fyzické, psychické, sociální i spirituální. Jen tak může být starému člověku skutečným doprovázejícím partnerem, jen tak může naplňovat pastorační událost, nejen literu.¹⁹⁵ Necitlivá intervence, byť podložená znalostmi z teologie a dobře míněná, může na dlouhou dobu uzavřít pomyslné dveře nitra staršího člověka a utvrdit jej v rozhodnutí setrvat v bezpečí

¹⁹⁴ K tématu vztahu bazální důvěry popř. nedůvěry a podoby Božího obrazu více Frielingsdorf (2010, s. 173 a jinde).

¹⁹⁵ K tématu pastorační péče jako události a litery více Ambros (2005, s. 115).

soukromého „religiózního úkrytu“, kde není velký prostor pro duchovní růst – což je zcela v protikladu ke smyslu pastorační práce. Láska, respekt a uznání jedinečnosti životního příběhu konkrétního člověka naopak otevírá cestu k duchovnímu růstu a případné společné „duchovní práci“. Podmínkou smysluplné péče o duchovní rozvoj člověka je tedy jednak osobnostní vybavení a dobrá vůle, jednak odpovídající vzdělání – formální, neformální či zkušenostní.

7.3 Spiritualita a spirituální potřeby seniorů ve vzdělávání

„Ale stáří se považuje za nejslabší z věkových stupňů; nesmí tedy býti opuštěno a zbaveno podpor.“ (Jan Amos Komenský)¹⁹⁶

Zařazení tématu spirituality seniorů do vzdělávacích programů je bezesporu nezbytným krokem k osvojení si celostního pohledu na stáří a jeho vývojové úkoly. Edukanty jsou v tomto případě dvě cílové skupiny: jednak senioři samotní, jednak ti, kteří s nimi pracují či o ně pečují, případně se na tento úkol připravují, tedy jde o vzdělávání jak „pro seniory“, tak „o seniorech“. První oblast zahrnuje nabídku širokého spektra vzdělávacích aktivit, od kurzů celoživotního vzdělávání v akademickém prostředí (například Univerzity třetího věku) po televizní a rozhlasové programy pro nejširší veřejnost. Do druhé oblasti patří formální a neformální vzdělávání budoucích či stávajících profesionálů v oblasti pomáhajících profesí a geragogů, ale i vzdělávání pastoračních pracovníků (duchovních, jáhnů, pastoračních asistentů, katechetů). V následující části se zaměřím na vzdělávání obou cílových skupin.

7.3.1 Vzdělávání „pro seniory“

Člověk se vyvíjí po celý život a až do své smrti tak více či méně vědomě formuje své směřování. Nezbytnost celoživotního rozvoje včetně apelu na vyváženost vzdělávání ve stáří formuluje Komenský ve své Vše výchově¹⁹⁷: *„Ve škole stáří se musí učit a vyučovat, jak by starci mohli, dovedli a chtěli. Moudře využívat dosavadní práce, správně prožívat zbytek života, správně uzavřít celý život smrtelný a radostně vkročit v život věčný.“* Bez ohledu na konkrétní pojetí představ „života věčného“ je zde zmíněna transpersonální rovina života člověka, spiritualita, úzce související s integritou osobnosti a identitou. Komplexní vzdělávání v druhé polovině života totiž nutně zahrnuje nejen podněty k péči o zdraví a k zdravému životnímu stylu, rozšíření vědomostního spektra, otevření se novým zájmům a kontaktům, ale reflektuje také

¹⁹⁶ Srov. s. 238. Citováno z posledního vydání Státního nakladatelství v Praze z roku 1948.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 239.

nutnost rozvoje a kultivace spirituální složky osobnosti člověka. Pět stěžejních kategorií duchovních potřeb, vymezených na základě výsledků výzkumné studie *Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů*, odkazuje k možným tématům, jež by se ve vzdělání seniorů měla objevit: téma lidské důstojnosti a hodnoty, téma víry ať v náboženském či nenáboženském kontextu, téma naděje a lásky v nejširší podobě – to vše s ohledem na smysluplné zpracování vlastního životního příběhu.

Šestisemestrální kurz Univerzity třetího věku nazvaný Péče o duchovní rozměr člověka, určený seniorům širokého věkového spektra nezávisle na dosaženém vzdělání,¹⁹⁸ může být příkladem dobré praxe vzdělávacího programu určeného seniorům, zaměřeného na oblast duchovního rozvoje. Studijní program, jehož se v době rozhovoru dvě participantky – Anna (80) a Božena (88) účastnily, je koncipován tak, aby účastníky podporoval v přemýšlení o světě a životě a poskytl jim bohatý materiál k dalšímu duchovnímu a duševnímu rozvoji: „*Proces učení se něčemu důležitému od života je tak spíše nastartován než uzavřen,*“ (Muchová 2013). První ročník je zaměřený na vybraná témata z oblasti psychologie, vztahující se ke každodennímu životu seniorů a na velké morální otázky života člověka v kontextu filosofické vědy i křesťanských hodnot. Přednášky se věnují nejen psychologickému pohledu na období stárnutí a stáří, ale také otázce odkazu budoucím generacím – tedy tomu, jaké pedagogické úkoly stáří přísluší (Muchová 2013)¹⁹⁹. Velký zájem opakovaně vzbuzuje přednáška na téma Franklovy logoterapie jako ukázky duchovního přístupu k psychickému prožívání. Jak je možné odvodit z rozhovoru s Annou (80) a Boženou (88), Franklovo pojetí životních výzev a duchovního potenciálu člověka rezonuje s řešením aktuálních vývojových úkolů, před kterými senioři stojí. Obě participantky, ač na účast na kurzu nebyly dotazovány²⁰⁰, v rozhovoru na své studium odkazovaly a přirozeně propojovaly některé aspekty života s novými znalostmi a schopnostmi, jež si během něj osvojily.

Lze vyvozovat, že Anně (80) i Boženě (88) přineslo vzdělání tohoto typu nejen podněty k přemýšlení a k osobnímu rozvoji, ale bylo také zdrojem vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty, zdrojem naděje a naplnění potřeby smysluplného životního příběhu, o čemž mohou vypovídat následující úryvky: „*Takže... když jsme dělali takovej ten test s paní XY na získání toho smyslu života, tak musím se pochlubit, že jsem měla nějak nejvíc bodů – né sama, ale bylo nás několik – prostě jsem... že se z toho prokázalo, že tedy ten smysl svého života úplně jasně chápu a jdu si za ním...*“ (Anna 80). Ve vyprávění Anny, tak jak ho bylo možné v rozhovoru zachytit, skutečně výrazně vystupovala schopnost hledat a nacházet souvislosti a smysl životního příběhu. „*První*

¹⁹⁸ Mezi účastníky jednoznačně převažují ženy.

¹⁹⁹ L. Muchová je garantkou tohoto studijního programu a zároveň jedním z lektorů.

²⁰⁰ Jako lektorka několika seminářů ve zmíněném programu jsem o tom, že kurz absolvovaly, věděla.

přednáška, to byla paní XY, tak ta mě jako dodala vopravdu tou první přednáškou a to jsem se do toho tak zabrala, že mě to na ty tři roky opravdu postavilo na nohy. Děti se mi smály, ty chodíš do školy a já jsem se těšila na ten pátek hrozně, co zase uslyším. To jsem si to psala, pak jsem si to doma přepisovala, abych si to uvědomila všechno, hezky jsem si to zesumírovala. A to mně jako pomohlo, no... Frankl...“ (Božena 88). Velmi inteligentní a sečtělá Božena si v sobě nese nezpracované viny i zážitek zahanbující zpovědi. Lze se domnívat, že za Boženinou touhou po vzdělání je snaha najít odpovědi na otázky, které nemá komu pokládat: otázky související s vinou a odpuštěním, s Božím obrazem, se smyslem špatných životních rozhodnutí a životních tragédií.

Ústředním pojmem druhého ročníku je podle garantky studijního programu vztah: vztah člověka k člověku, člověka k Bohu a Boha k člověku, tedy kategorie, které úzce souvisejí s teologicko-antropologickým pojetím důstojnosti člověka, s životní bilancí a s individuálním příběhem víry. Semináře nad Biblickými texty nabízejí podněty k zamyšlení nejen věřícím seniorům, ale také těm, kteří se za nábožensky věřící nepovažují. Umožňují jim lépe porozumět židovské a křesťanské kultuře a zároveň otevírají dialog o tom, co je v prožívání smysluplnosti lidského života pro lidi různých pohledů na svět společné a co specifické (Muchová 2013). Zvláštní důležitost je v tomto ročníku věnována otázkám dobra a zla, utrpení a bolesti tváří v tvář lidské touze po štěstí, tedy dalším z velkých otázek, před něž je člověk ve stáří v souvislosti s životní bilancí postaven. V semináři na téma antropologického obrazu Boha jsou účastníci konfrontováni s problematikou falešných představ o Bohu a jejich dopadu na kvalitu života člověka. Třetí ročník je věnován setkání s krásou v přírodě a v umělecké tvorbě a takzvané „filosofii pro život“, která učí seniory „*filozoficky promýšlet události a situace běžného lidského života až do hloubek, v nichž si klade s Immanuelem Kantem základní otázky týkající se člověka: „Kdo jsem, odkud přicházím, co mám dělat, v co mohu doufat,“*“ (Muchová 2013). Jeden ze seminářů je zaměřen na vztah výtvarného umění a spirituální zkušenost. Účastníci jsou motivováni nahlížet výtvarná díla skrze osobně laděné otázky typu: „Kam bych na obraze umístil sám sebe? Co bych na obraze změnil a proč?“

Pozitivní přínos kurzu umocňují kolokvia na konci každého semestru, na kterých účastníci prezentují vlastní písemnou seminární práci na téma, jež je během semestru oslovilo. Písemné zpracování daného tématu není samoučelné – senioři tento proces často popisují jako cílené „přemýšlení o vlastním životě“ a „třídění si myšlenek“. Z účasti na kolokviích profitují v mnoha směrech.²⁰¹ Komorní forma menších skupinek umožňuje vyniknout a zažít pocit uznání i těm, kterým velká společnost z různých důvodů neposkytuje prostor k sebeprezentaci. Kolokvia umožňují sdělit ostatním svůj

²⁰¹ Příkladem mohou být kolokvia k tématu již zmíněné logoterapie, k semináři Pedagogické úkoly nebo Výtvarné umění a spirituální zkušenost.

osobní příběh (v závislosti na tématu), zkušenosti a hodnoty, navozují atmosféru přijetí a respektu a tak posilují komunikační schopnosti zúčastněných. Přátelská atmosféra sdílení podobných a přesto individuálních a jedinečných zkušeností upevňuje mezilidské vztahy a naplňuje potřeby zejména starších seniorů s omezenými sociálními kontakty.

Přínos celého studijního programu²⁰² a naplnění jeho záměru (duchovní rozvoj ve stáří) je podmíněn minimálně třemi faktory: za prvé vhodně zvoleným obsahem, jenž reaguje na vývojové úkoly a výzvy ze stáří vyplývající, za druhé odpovídající formou výuky a za třetí osobností lektora, který by měl být sám vzdělán v oblasti specifik a psycho-spirituálních potřeb seniorů. Obsah vzdělávacího programu zaměřeného na duchovní rozvoj staršího člověka by měl vždy reagovat na konkrétní otázky tohoto vývojového období a motivovat účastníky k aplikaci poznatků do vlastního životního příběhu. Skrze nabyté vědomosti mohou svůj příběh nahlížet novým způsobem, jako například Anna (80): „*Tak se snažím... právě taky když jsme s panem XY jednou probírali ty žalmy, tak jsme přišli na nějaký takový téma, jako že třeba člověk dostane nějakou lhůtu, kdy třeba Pánbu zkouší, jak ji využije.*“

V oblasti vzdělávání seniorů nelze pominout potenciál katecheze, a to katecheze cílené přímo na tuto věkovou skupinu, s respektem ke všem specifikům stáří (omezením i potenciálu), které zmiňuje tato disertační práce a zároveň s důrazem na sejetí s praktickým životem. Jak vyplývá z přehledové části práce, v současné generaci seniorů starších sedmdesáti pěti let jednoznačně převažují religiózně socializovaní křesťané. Jejich religiózní vývoj ovšem v mnoha směrech poznamenal čtyřicet let trvající protináboženský politický režim, který jim neumožnil svobodně a plně zakoušet změny církevního směřování dané II. Vatikánským koncilem. Vlivem okolností zůstali ve své víře často sami, bez zralého pastýřského vedení. Dětský způsob prožívání víry, mnohá nepochopení, zranění v religiózní oblasti tak mohly v jejich duších přetrvávat až do vysokého věku. Falešné představy, zejména ve vztahu k vině a odpuštění, založené na nelásce k sobě samému, nepřijetí svého života, ale i na špatné kající praxi a mylně vykládané teologii (Opatrný A. 2010, s. 33–37) mohou mít v období krátkého se pozemského času fatální důsledky pro svého nositele i jeho okolí.

Vzdělávání seniorů by mělo mít podobné atributy, které ve vztahu k pastoraci definuje A. Opatrný (2013, s. 33–37): mělo by být takovým jednáním s člověkem, ve kterém je respektován ve své jedinečnosti, doprovázen při hledání smyslu svého života i v čase obtíží či utrpení. Vzhledem k duchovní podstatě zásadních úkolů vrcholného životního období a převažující religiozitě nejstarších kohort seniorské

²⁰² Kalvach (2004, s. 441) uvádí některé výhody, které členství v referenční skupině seniorům přináší: dává jim hodnotu, poskytuje jim zpětnou vazbu v ovzduší důvěry a potvrzení a uspokojuje potřebu sdílení, solidarity i důležitosti, z čehož účastníci mohou čerpat v životě mimo skupinu.

populace je nesporným kompetenčním přínosem jak geragoga, tak sociálního pracovníka vlastní pevné spirituální ukotvení. Paralela s pastorcí se naplňuje, jedná-li geragog z pozice věřícího křesťana.

7.3.2 Vzdělávání „o seniorech“

Přetrvávající malý společenský zájem o problematiku duchovního rozvoje a duchovních potřeb ve stáří a nedostatečné vzdělávání zdravotníků, sociálních pracovníků a geragogů (v širším slova smyslu) lze označit za příslovečné spojité nádoby. Nezbytnost zařazení tématu péče o duchovní rozvoj ve stáří jak do vzdělávání seniorů, tak těch, kteří s nimi pracují, nebo budou pracovat, lze přitom opřít o relevantní argumenty uvedené v přehledové části disertační práce a v tezích v úvodu této kapitoly. Na jejich základě lze vymezit možné oblasti zaměření studijního programu: důstojnost jako nezpochybnitelná hodnota lidství; psychologie životní cesty; religiózně-spirituální vývoj jako doživotní proces; stáří jako duchovní úkol; víra, naděje, láska; stěžejní duchovní potřeby seniorů; gerotranscendence; úskalí konceptu aktivního stáří jako normy.

Edukovanost v oblasti duchovní dimenze stáří lze rozvíjet v rámci formálního vzdělávání na středních, vyšších odborných a vysokých školách, ale i formou dalšího profesního vzdělání. Příkladem cesty formálního vzdělání může být jednosemestrální předmět určený vysokoškolským studentům oboru Sociální a charitativní práce a Pedagog volného času na Teologické fakultě Jihočeské univerzity nazvaný *Duchovní potřeby ve stáří*²⁰³. Cílem předmětu je ukázat stáří jako vývojové období se specifickými úkoly a možnostmi zejména v duchovní oblasti života, vysvětlit a diskutovat stěžejní duchovní potřeby, které ve stáří nabývají na významu, vybavit studenty věcnými znalostmi z oblasti současné praxe duchovní péče o staré lidi v ústavní a nemocniční péči a podpořit aktivní zájem o tuto, ve společnosti okrajovou, problematiku²⁰⁴. Zájem absolvovat tento předmět projevují zejména studenti kombinovaného studia, tedy často ti, kteří již se seniory pracují, či řeší otázky spojené se stárnutím svých blízkých a orientaci v tématu pocítují jako silnou vzdělávací potřebu. Práce se studenty na jedné straně odhaluje, jak velkou neznámou pojem „duchovní potřeby“ pro většinu z nich je, není-li redukován navenek projevovanou potřebou religiózních praktik, na straně druhé odkrývá jejich potenciál vidět stáří nejen jako období mnoha deficitů a ztrát, ale i v jeho bohatství a životní moudrosti a síle.

Za specifickou skupinu potenciálních edukantů lze považovat duchovní křesťanských církví, jáhny a pastorační asistenty, tedy profesionály, kteří mají „pastoraci“ přímo v popisu práce. Vzhledem k tomu, že senioři jsou nejreligióznější populační skupinou (Laudátová, Vido 2010), tedy i oni „pracují“ zejména se seniory. Vzhledem k tomu, že v České republice dosud neexistuje samostatná pracovní pozice pastoračního pracovníka (což je bezesporu důsledkem mnohokrát zmiňované

²⁰³ Předmět *Duchovní potřeby* byl vytvořen v přímé souvislosti s tvorbou disertační práce.

²⁰⁴ Součástí výuky je i projekce vynikajícího filmu Petra Škrlanta *Hledání moudrosti stáří* s následnou diskuzí.

marginalizace duchovních potřeb a duchovního rozvoje), chybí také ucelená koncepce dalšího vzdělávání pastoračních pracovníků (ve smyslu doprovázení seniorů) z řad duchovních či pastoračních asistentů²⁰⁵. Čeští duchovní a pastorační asistenti se proto v případě zájmu vzdělávají v rámci kurzů celoživotního vzdělávání, ze kterých skládají mozaiku k naplnění svých vzdělávacích potřeb²⁰⁶. Této skupině nechybí patřičné teologické vzdělání; vzdělávací potřeby je tedy možné předpokládat v oblasti specifík spirituality stáří, vybraných témat z gerontologie (změny ve stáří, strategie zvládání stárnutí a stáří, vývojové úkoly stáří), zásad komunikace se seniory či specifík vzdělávání seniorů (s ohledem na smyslové kognitivní omezení) a specifík spirituality ve stáří.

Celostní pohled na člověka je předpokladem jakékoli smysluplné práce se starším člověkem. Zařazení vybraných témat z oblasti spirituality stáří jak do formálního, tak neformálního vzdělávání vede k porozumění stáří jako období nejen kumulující ztráty a omezení a vyžadující péči, ale také disponující velkým potenciálem právě v duchovní oblasti. Téma péče o duchovní rozvoj by tak mělo tvořit pevnou součást vzdělávacích programů jak „pro seniory“, tak „o seniorech“, a to nejen v rámci teologických fakult, které zájem o duchovní rozměr člověka u svých studentů či účastníků celoživotního vzdělávání předpokládají.

²⁰⁵ Kurzy, které by bylo možné považovat za vhodné vzhledem k cílové skupině seniorů, lze ojediněle najít napříč diecézemi či neziskovými organizacemi, například kurz „Zachariáš – průvodce seniorů v různých životních situacích“, jež pořádá Centrum pro rodinu a sociální péči (CRSP).

²⁰⁶ Výrazně efektivnější systém vzdělávání pastoračních pracovníků existuje v zahraničí. Jak v Rakousku, tak například v USA či Kanadě je vzdělání těchto profesionálů postaveno na důsledném propojení teoretických znalostí s praxí podpořené systémem supervizí. Jak uvádí Kaplánek (2013, s. 534), cílem těchto vzdělávacích programů je integrace teologie do pastorační praxe a zároveň formace a sebereflexe pastorujících.

ZÁVĚR

Pokud bychom hledali téma, jež se – kromě stáří – nějakým způsobem vztahuje ke všem kapitolám disertační práce, mohlo by to být téma času. Zatímco pro malé dítě je čas velmi abstraktním a mlhavým pojmem, spojeným s trochu tajemným čekáním „na něco“, ve stáří získává metaforicky řečeno velmi konkrétní obrysy: „*Je čas rození i čas umírání*“ (Kaz 3,2). Čím dál zřetelnější hranice času na horizontu výrazně zhodnocuje čas „tady a teď“: každý den je ten správný čas pro vyjádření lásky a vděčnosti, setkání s blízkým člověkem, odpuštění, smíření, modlitbu, překonání falešného obrazu Boha. Každý den je důležitý pro to, aby člověk mohl svou pozemskou existenci ukončit „stár a syt dnů, třicet dní oplakáván“.

Dnešní senior stárne v době, která je charakteristická svou překotností, tlakem na výkon, spotřebu, mladistvý vzhled. Starší lidé, kteří „mají čas“, chodí pomaleji a potřebují déle času k rozmyšlení, a ve vyprávění se opakují, do tohoto obrazu nezapadají; i to je jeden z důvodů negativních stereotypů, jejichž důsledky mohou pociťovat v dopravním prostředku, u lékaře, na úřadě. Úspěšně stárnoucí senior se tak zdá být ten, který si co nejdéle drží aktivní životní styl produktivního věku a „nevypadá na svůj věk“. S určitou nadsázkou můžeme konstatovat, že zatímco úspěch biblických starců byl pevně spjat s důvěrou Bohu a jeho plánu, a tedy duchovní zralostí, úspěšné stárnutí současného seniora symbolizuje participace na organizovaných volnočasových aktivitách. Bez umenšování významu péče o fyzickou a psychickou kondici ve stáří nelze ignorovat, že nejdůležitější úkoly adaptace stáří na stáří leží v oblasti osobní spirituality a vyžadují také aktivitu duchovní, niternou. Slovy Kazatele, je „*čas boje i čas pokoje*“ (Kaz 3,8).

Vycházíme-li z biblických pramenů, zdá se, že výzvy a úkoly, které řešili na cestě k dobrému stáří Abraham, Mojžíš, Izák, Noemi, Anna či Simeon, se v zásadě příliš neliší od těch, se kterými se setkává dnešní senior. V jakékoliv době se staří lidé musí přizpůsobovat měnícím se životním podmínkám, vyrovnávat se s vlastní nemohoucností, s pocitem vykořenění a osamělosti, smrtí svých nejbližších, se závislostí na druhých, ztrátou smyslu života a naděje. Přes nespornou subjektivitu toho, co je pro konkrétního člověka dobré, ať ve vztahu ke konkrétní osobnosti či historické době, tedy lze definovat styčné body dobrého života ve stáří („aging-well“) napříč staletími: vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty, převažující pocit životního smyslu, zachování si maximální míry autonomie bez ohledu na faktickou životní situaci,

ukotvení ve vztazích, vnitřní realismus, přijetí a zpracování vlastního životního příběhu včetně jeho negativních a zraňujících stránek, ochota učit se novým věcem a zabudovat je do svého života, zapojení a posilování silných charakterových stránek. Pevné spirituální (religiózní) ukotvení staršího člověka je zdrojem životní síly, smyslu a energie potřebné k zvládnání nejen každodenních starostí, ale také náročných životních okamžiků, krizí a osobních tragédií.

Jak napovídají výsledky kvalitativní studie *Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů*, současná podoba spirituality konkrétního člověka, ať už v religiózním či nereligiózním smyslu, je vždy odrazem jeho životní historie a je nutné ji zasadit do širšího kontextu. V religiózním postoji, pozitivním či negativním, se odráží jednak minulost (okolnosti rané religiózní socializace, dlouhotrvající tlak protináboženského politického režimu, životní mezníky), jednak jeho aktuální zdravotní stav a intenzita spirituálních potřeb. Výsledky potvrdily jinými autory deklarovaný příklon k privátní religiozitě: prakticky všichni participanti přímo či nepřímo vyjádřili touhu po soukromém prostoru vnitřního světa, jakési vnitřní autonomii nezávislé na vnějších okolnostech. Pozitivní vliv participace na církevním společenství vyjádřila pouze jedna participantka, vícekrát naopak zaznělo vysvětlení, „proč ne“, což i při malém výzkumném vzorku vzbuzuje řadu otázek.

Výsledky analýzy vedly k vytvoření typologie pěti spirituálních potřeb, jež se zdají být v životě staršího člověka stěžejní: potřeba vědomí vlastní důstojnosti a hodnoty, kontinuity smysluplného životního příběhu, potřeba naděje a životního cíle, víry (religiózního i nereligiózního obsahu) a lásky. První z nich se přitom zdá být v nadřazeném postavení ke zbývajícím potřebám: vědomí důstojnosti a hodnoty na jedné straně podmiňuje intenzitu ostatních potřeb, na straně druhé je právě skrze zakoušení kontinuity smysluplného životního příběhu, naděje a životního cíle, víry a lásky syceno. Analýza neodhalila výraznější rozdíly v každodenním zakoušení těchto potřeb mezi obyvateli domova pro seniory a seniory žijícími ve vlastním bytě, až na jednu výjimku, kterou je potřeba lásky. Potřeba lásky, a to zejména potřeba lásku dávat, být druhým prospěšný, užitečný, se zdá být výrazně silnější v případě seniorů z rezidenčních zařízení. Zdá se, že život v prostředí, které zásadně omezuje soukromí a znemožňuje seberealizaci ve zdánlivě banálních, ale přesto zásadních detailech (například upečení oblíbeného koláče vnukům), umocňuje zakoušení právě této potřeby „být někomu k něčemu“. Tuto potřebu může do určité míry saturovat zapojení do vhodných volnočasových aktivit. Pokud zvolená aktivita nedává staršímu člověku smysl a činnost, kterou v rámci ní vykonává, nepřináší konkrétní výsledek (ať už hmotný či nehmotný), potřebu dávání nejenže nenaplnuje, ale naopak utvrzuje seniora v pocitu zbytečnosti, určité bezcennosti a bezmoci.

Výsledky studie potvrdily předpoklad nezbytnosti individuální péče o duchovní potřeby cestou trpělivého rozhovoru, postaveného na respektu a aktivním naslouchání staršímu člověku. Jen tak lze správně vyhodnotit potřeby, jejichž naplnění je pro kvalitu života staršího člověka zásadní, ale které jsou často vyřčené „mezi řádky“. Podstatou smysluplného duchovního doprovázení seniorů v každodenním životě ovšem není pouze „sycení“ těchto potřeb z vnějšku, ale zejména pomoc při odkrytí vlastních zdrojů a vlastní životní síly ke zvládnání specifických úkolů stáří. Z hlediska naplnění života člověka a jeho cesty ke spáse je právě stáří tím nejdůležitějším obdobím, rozhodným pro narovnání vztahů se sebou samým, s lidmi, s Bohem. Skutečnost, že duchovní či pastorační asistent ani v jednom případě nebyl zmiňován jako ten, komu se lze svěřit (přestože většina participantů se prezentovala jako věřící), vybízí k otázkám: je navázání kontaktu s osamělými seniory vysokého věku, kteří přes svou ranou religiózní socializaci často stojí na okraji církve, jednou z priorit pastoračního směřování křesťanských církví? Nezasahují stereotypy ve vztahu ke stáří i do církevního prostředí, například v podobě obrazu přirozeně zbožného seniora, který participuje (rád) na církevním společenství a o svůj duchovní růst usiluje cestou přijetí svátostí, modlitbou, případně duchovní četbou (a tedy mu není třeba věnovat nějakou zvláštní pozornost?).

Výzkumná studie zahrnuje malý počet jihočeských seniorů, nicméně lze předpokládat, že podobným způsobem mohou svou religiozitu, případně spiritualitu, vnímat také další senioři v podobné životní situaci: lidé vyššího věku, žijící osaměle, ať už ve vlastním bytě či v domově pro seniory, přes svou ranou religiózní socializaci jen výjimečně participující na církevním společenství. Je možné se domnívat, že stejně jako jihočeští participanté nenacházejí ve svém okolí nikoho, komu by se v souvislosti s životní bilancí a (re)definicí svého životního příběhu mohli se svými potřebami, obavami a zraněním svěřit²⁰⁷.

Potřebnost uchopení problematiky stárnutí a stáří s ohledem na všechny jeho dimenze vyplývá jednak z určité společenské poptávky po zjišťování kvality života seniorů, dané stárnutím populace, jednak z prostého faktu, že specifické potřeby, úkoly a výzvy vrcholného životního období se týkají nebo budou týkat každého, komu je dopřáno zestárnout. Vrcholné stáří uzavírá pozemskou etapu lidské existence, ale neuzavírá existenci samu – ať už další rozměr existence chápeme v kontextu křesťanského pojetí věčnosti, nebo jako přetrvávání v myšlenkách a vzpomínkách

²⁰⁷ Když si osmdesátiletá matka výzkumnice přečetla závěry analýzy výzkumu, reagovala spontánně: „*No to jsou přesně věci, které ve stáří potřebuješ probrat. Když máš peníze, můžeš jít k psychologovi, ale za kým mají jít ti, kteří na psychologa nemají?*“ Aniž bychom se pouštěli do úvah nad rozdílnými společnými paradigmaty psychoterapie a teologie, čemuž se věnuje například Frankl (2006b), je zarážející, že ani tuto ženu – věřící katoličku – nenapadlo využít možnosti duchovního rozhovoru s knězem.

mladší generace, v životním odkaze. Slovy pedagoga, andragoga, geragoga i pastorujícího Jana Ámose Komenského²⁰⁸ můžeme téma spirituality seniorů uzavřít: „*Především budiž dbáno o duši, aby získala jistotu o stěhování do nebe, až dostane rozkaz odejítí odtud; na druhém místě o tělo, aby uzavrouc bez bolestí a trápení zbytek života, mohlo klidně usnout a užívat svého klidu v hrobě; konečně o dobrou pověst ve svém kruhu, také po smrti.*“

²⁰⁸Vševýchova, s. 238. Citováno z posledního vydání Státního nakladatelství v Praze z roku 1948.

Seznam použitých zdrojů

- *Alten und Pflegeheimseelsorge der diözese Linz – Berufsprofil*, 2006. Linz: Pastoralamt, Diözesedruckerei.
- AMBROS, Pavel, 2002. *Fundamentální pastorální teologie*. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-902-7982-1.
- AMBROS, Pavel, 2005. Dvojitá tvář pastorační. Litera a duch. In: DEMEL, Zdeněk, SCHLEMMER, Karl. *Pronikavá změna pastorační nebo sebezáchovný provoz?: být církví misionářským způsobem: mezinárodní pastorálně teologické sympozium: České Budějovice, 21. – 23. října 2004 = Pastoraler Aufbruch oder Selbsterhaltungsbetrieb?*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, s. 115–123. ISBN 80-704-0814-6.
- AMÉRY, Jean, 2008. *O Stárnutí: Revolta a Rezignace*. Praha: Prostor. ISBN 80-726-0207-1.
- ANTONOVSKY, Aaron, 1993. The structure and properties of the sense of coherence scale. *Social science & medicine*. **36**(6), pp. 725–733. ISSN 0277-9536.
- ASSLÄNDER, Friedrich, GRÜN, Anselm, 2010. *Time management jako duchovní úkol*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-338-8.
- ATCHLEY, Robert C., 2009. *Spirituality and aging*. Baltimore: JHU Press. ISBN 0-8018-9119-1.
- AUGUSTIN, Josef, OPATRŇ, Aleš, 2010. *Umění zpovídat*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-116-2.
- AUGUSTINUS, Aurelius, 1992. *Vyznání*. Kalich, Evangelické nakladatelství. ISBN 80-701-7480-3.
- BAHOUNEK, Jiří, RENČ, Václav, 1997. *Maska a tvář očisty*. Olomouc: Matice cyrilometodějská. ISBN 80-238-2738-3.
- BALTES, Paul B., 2009. Stáří a stárnutí jako oslava rovnováhy: mezi pokrokem a důstojností. In: GRUSS, Peter. *Perspektivy stárnutí z pohledu celoživotního vývoje*. Praha: Portál, s. 11–27. ISBN 978-80-7367-605-6.

- BAUMEISTER, Roy F., LEARY, Mark R., 1995. The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological bulletin*. **117**(3), pp. 497. ISSN 0033-2909.
- BAUMGARTNER, Isidor, 1996. Psychologie a víra – orientace a podněty k diskusi. *Teologické texty* [online]. **5** [cit. 13. 6. 2014]. ISSN 0862-6944. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/1996-5/Psychologie-a-vira/154>
- BECKER, Christina, 2007. *Jádro věci: individuace jako etický proces*. Brno: Emitos. ISBN 978-80-903715-8-3.
- BENEDIKT XVI., 2006. *Deus charitas est*. Praha: Paulínky. ISBN 80-86949-03-6.
- *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, 1991. 2. katolické vyd. Praha: Zvon. ISBN 8071130095.
- BIERLEIN, Karl Heinz, 1993. *Lebensbilanz Krisen des Alterwerdens meistern; kreativ auf das Leben zurückblicken; Zukunftspotentiale ausschöpfen*. München: Claudius-Verl. ISBN 978-353-2621-721.
- BLATNÝ, Marek, 2005. Osobnostní předpoklady sebehodnocení a životní spokojenosti: shody a rozdíly. In: BLATNÝ, Marek, et al. *Psychosociální souvislosti osobní pohody*. Brno: Masarykova univerzita, s. 83–107. ISBN 80-866-3335-7.
- BOUBLÍK, Vladimír, 2006. *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7195-059-9.
- BOUCHAL, Milan, 1993. *Psychologie v lékařství: [Určeno pro posl. fak. lék.]*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 80-210-0641-2.
- BOWLING, Ann, GABRIEL, Zahava, 2004. An integrated model of quality of life. *Social Indicators Research*. **69**, pp. 1–36. ISSN 1573-0921.
- BRAGDON, Allen D., GAMON, David, 2009. *Nedovolte mozku stárnout*. Vyd. 2. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-500-4.
- BRZÁKOVÁ BEKSOVÁ, Kateřina, 2013. *Geriatrická problematika v pastorální péči: postulát křesťanské etiky v péči o seniory*. Praha: Karolinum. ISBN 978-80-246-2296-5.
- BUBER, Martin, 1969. *Já a ty*. Praha: Mladá fronta.
- BUBER, Martin, 2002. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-515-1.

- BUBOLZ-LUTZ, Elisabeth, 2007. Geragogik – wissenschaftliche Disziplin und Praxis der Altersbildung. *Informationsdienst Altersfragen*. **34**(5), s. 11–14. ISSN 0724-8849.
- BURT, Donald X., 1999. *Na stará kolena: úsměvná i vážná vzpomínání*. Kostelní Vydří: Karmelitské nakladatelství. ISBN 80-7192-387-7.
- CICERO, Marcus Tullius, 1975. *Cato starší o stáří*. Supraphon.
- CUMMING, Elaine, WILLIAM, E. Henry, 1961. *Growing Old: The Process of Disengagement*. New York: Basic Books.
- CZECH, Jan, 2003. *Psychoterapie a víra: základy duchovní psychoterapie*. Ostrava: JUPOS. ISBN 80-85832-55-0.
- CZECH, Jan, 2006. *Biblické příběhy v proměnách času: příspěvek k duchovní psychoterapii*. Praha: Portál. ISBN 80-7367-143-3.
- ČEVELA, Rostislav, KALVACH, Zdeněk, ČELEDOVÁ, Libuše, 2012. *Sociální gerontologie: úvod do problematiky*. Praha: Grada. ISBN 978-802-4739-014.
- DARLINGTON, Yvonne, SCOTT, Dorothy, 2002. *Qualitative research in practice: stories from the field*. Crows Nest, NSW: Allen & Undin. ISBN 978-174-1151-053.
- DRAGOMIRECKÁ, Eva, 2007. Prediktory kvality života ve vyšším věku, disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, katedra psychologie.
- DUPLACY, Jean, 1991. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie.
- EGLINE, Anemone et al., 2009. Dem Unversehrten begegnen: Spiritualität im Alltag von Menschen mit Demenz. Reflexionen und Anregungen. Zürich: Theologischer Verlag. ISBN 978-3-290-17484-2.
- EIS, Zdeněk, 1994. *Krise všedního dne*. Praha: Grada. ISBN 80-85424-56-8.
- EMERY, Erin E., PARGAMENT, Kenneth I., 2004. The many faces of religious coping in late life: Conceptualization, measurement, and links to well-being. *Ageing International*. **29**(1), pp. 3–27. ISSN 0163-5158.
- EMMONS, Robert A., 1999. Religion in the psychology of personality: An introduction. *Journal of Personality*. **67**(6), pp. 874–888. ISSN 1467-6494.
- ERIKSON, Erik H., 1999. *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-291-X.

- FEE, Gordon D., DOUGLAS, Stuart, 1997. *Jak číst Bibli s porozuměním*. Praha: Návrat domů. ISBN 80-85495-66-X.
- FIORENZA, Francis S., GALVIN, John P., 1998. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*. 2. vyd. Brno: CDK a Vyšehrad. ISBN 80-85959-07-0.
- FIŠER, Zdeněk Cyril, 2001. *Plný život ve stáří*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-381-8.
- FOWLER, James, 1991. *Stufen des Glauber*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. ISBN 3-579-01750-0.
- FOX, Matthew, 1983. *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths. Twenty-Six Themes, and Two Questions*. Tarcher. ISBN 1-58542-067-0.
- FRANKL, Viktor Emil, 2006a. *A přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7192-866-9.
- FRANKL, Viktor Emil, 2006b. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-085-1.
- FRANKL, Viktor Emil, LUKASOVÁ, Elisabeth S., 1997. *Vůle ke smyslu: vybrané přednášky o logoterapii*. 2. vyd. Brno: Cesta. ISBN 80-853-1963-2.
- FRANKOVÁ, Vanda, 2010. Depresivní poruchy ve stáří. *Postgraduální Medicína*. 12(6), s. 634–642. ISSN 1212-4184.
- FRIELINGSDORF, Karl, 2010. *Falešné představy o Bohu*. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-393-7.
- FUCHS, Brigitte, 2000. Religiosität und psychische Gesundheit im Alter. In: BÄUERLE, Peter et al. *Klinische Psychotherapie mit älteren Menschen*. Bern: Verlag, s. 235–243. Hans Huber. ISBN 34-568-3439-X.
- FÜRST, Walter et al., 2003. „Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...“ *Praktisch- theologische Beiträge zu einen Kultur des Alterns. Reihe: Theologie und Praxi*. Münster: Lit Verlag. ISBN 3-8258-7037-5.
- GOFFI, Tullo, DE FIORES, Stefano, 1999. *Slovník spirituality*. Praha: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-338-9.
- GROF, Christina, GROF, Stanislav, 1999. *Krize duchovního vývoje: když se osobní transformace promění v krizi*. Praha: Chvojko nakladatelství. ISBN 80-86183-09-2.

- GROF, Stanislav, 1999. *Za hranice mozku. Narození, smrt, transcendence*. 2. vyd. Praha: Perla. ISBN 80-85 206-12-9.
- GRÜN, Anselm, 2002. *Tajemství velikonoční radosti: 50 duchovních inspirací*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-807-1927-204.
- GRÜN, Anselm, 2009. *Umění stárnout*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-316-6.
- GUARDINI, Romano, 1991. *O modlitbě: Uvedení do školy křesťanské modlitby*. Praha: Zvon. ISBN 80-7113-038-9.
- GUARDINI, Romano, 2002. *O živém Bohu*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-606-9.
- HALÍK, Tomáš, 2002. *Co je bez chvění, není pevné: labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-628-1.
- HÄRING, Bernhard, 1996. *Viděl jsem tvé slzy: Útěšná knížka pro nemocné a jejich blízké*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-196-2.
- HASMANOVÁ MARHÁNKOVÁ, Jaroslava, 2010. Konstruování představ aktivního stárnutí v centrech pro seniory. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* [online]. **02**, s. 211–234 [cit. 14. 09. 2013]. ISSN 2336-128X. Dostupné z: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/3bc19175b82e08df28efe9eb21e4793d3ff00fa9_Hasmanova.pdf
- HASMANOVÁ MARHÁNKOVÁ, Jaroslava, 2013. *Aktivita jako projekt: diskurz aktivního stárnutí a jeho odezvy v životech českých seniorů a seniorek*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). ISBN 978-80-7419-152-7.
- HATOKOVÁ, Mária, 2006. Koncept osobného Boha In: HALAMA, Peter, et al. *Religiozita, spiritualita a osobnosť: vybrané kapitoly z psychológie náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, s. 104–141. ISBN 80-88910-22-6.
- HAUG, Richard, 2013. Was kommt nach dem tod?. In: VORLÄNDER Karin, VORLÄNDER Wolfgang. *Die Frucht der Jahre. Spiritualität im Älterwerden*. Stuttgart: Evangelisches Gemeindeblatt, s. 84–97. ISBN 978-3-920207-76-6.
- HEFTI, René, 2009. Integrating Spiritual Issues into Therapy. In: HUGUELET, Philippe, KOENIG, Harold G. *Religion and spirituality in psychiatry*. New York: Cambridge University Press, pp. 244–267. ISBN 978-052-1889-520.
- *Hledání moudrosti stáří*, 2002 [dokumentární film]. Režie Tomáš ŠKRLAND. Česko.

- CHARBONIER, Lars, 2009. *Religion als Ressource in Alter*. In: KUMLEHN, Martin, KLIE, Thomas. *Aging – Anti-Aging – Pro-Aging*. Stuttgart: Altersdiskurse in theologischer Deutung, pp. 33–55. ISBN 978-317-0205-703.
- CHOCHINOV, Harvey Max, 2012. *Dignity therapy: Final words for final days*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 01-951-7621-9.
- CHOCHINOV, Harvey Max, et al., 2011. Effect of dignity therapy on distress and end-of-life experience in terminally ill patients: a randomised controlled trial. *The lancet oncology* [online]. **12**(8), 753–762 [cit. 13. 3. 2015]. ISSN 1474-5488. Dostupné z: [http://dx.doi.org/10.1016/S1470-2045\(11\)70153-X](http://dx.doi.org/10.1016/S1470-2045(11)70153-X)
- IDLER, Ellen L., MCLAUGHLIN, Julie, KASL, Stanislav, 2009. Religion and the Quality of Life in the Last Year of Life. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological sciences and Social Sciences*. **64**(4), pp. 528–537. ISSN 1079-5014.
- II. Vatikánský koncil, 1994. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: ZVON, s. 271–297. ISBN 80-7113-067-2.
- II. Vatikánský koncil, 1994. Věřoučná konstituce o Božím zjevení Dei verbum. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: ZVON, s. 103–123. ISBN 80-7113-067-2.
- JANEČKOVÁ, Hana et al., 2007. Studium vlivu reminiscenční terapie na kvalitu života seniorů – využití kvantitativních a kvalitativních metod. *Česká geriatrická revue*. [online]. **5**(3), 149–155 [cit. 12.11. 2014]. ISSN 1801-8661. Dostupné z: http://www.prolekare.cz/pdf?ida=gr_07_03_07.pdf
- JUNG, Carl Gustav. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0543-9.
- KALVACH, Zdeněk, et al., 2004. *Geriatric a gerontologie*. Praha: Grada. ISBN 80-247-0548-6.
- KALVACH, Zdeněk, 2011. Geriatrická křehkost. In: KALVACH, Zdeněk, et al. *Křehký pacient a primární péče*. Praha: Grada Publishing, s. 31–34. ISBN 978-80-247-4026-3.
- KALVACH, Zdeněk, 2004. *Respektování lidské důstojnosti*, Praha: Cesta domů
- KAPLÁNEK, Michal, 2009. Pastorační výchova. In: PRŮCHA, Jan (ed.) *Pedagogická encyklopedie*. Praha: Portál, s. 533–537. ISBN 978-80-7367-546-2.
- KAŠPARŮ, Jaroslav Max, 2002. *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-031-2.

- KATOLICKÁ CÍRKEV, 1999. *List papeže Jana Pavla II. starým lidem*. Praha: Česká biskupská konference. ISBN 978-802-3863-987.
- KATOLICKÁ CÍRKEV, 2014. *Evangelii gaudium = Radost evangelia: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky. ISBN 978-80-7450-118-0 .
- KERN, Udo, 2009. Der Mensch bleibt Mensch. Antropologische Grunddaten des altern Menschen. In: KUMLEHN Martin, KLIE, Thomas. *Aging – Anti-aging – Pro-Aging*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, s. 56–102. ISBN 978-317-0205-703.
- KLEVETOVÁ, Dana, DLABALOVÁ, Irena, 2008. *Motivační prvky při práci se seniory*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-2169-9.
- KLIMENT, Pavel, 2004. Specifika úkolů v seniorském věku. In: SÝKOROVÁ, Dana, CHYTIL, Oldřich. *Autonomie ve stáří, strategie jejího zachování Část V*. Ostrava: Zdravotně sociální fakulta Ostravské univerzity, s. 254–260. ISBN 89-7326-026-3.
- KOENIG, Harold G., 1994. *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. New York: The Haworth Pastoral Press. ISBN 978-1560244240.
- KOENIG, Harold G., LAMAR, Tracy LAMAR, Betty, 1997. *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by Knowing and Using Your Gift*. Binghamton, N.: Haworth. ISBN 07-890-0158-6.
- KOENIG, Harold G., 2009. Religion, Spirituality and Anxiety Disorders. In: HUGUELET, Philippe, KOENIG, Harold G. *Religion and spirituality in psychiatry*. New York: Cambridge University Press, pp. 128–144. ISBN 978-052-1889-520.
- KOENIG, Harold G., KING, Dana E., CARSON, Verna Banner, 2012. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-019-5335-958.
- KOMENSKÝ, Jan Ámos, 1948. *Vševýchova: Pampaedia*. Praha: Státní nakladatelství. ISBN 80-215-0216-9.
- KOPŘIVA, Karel. 2013. *Lidský vztah jako součást profese*. 7. vyd. Praha: Portál. ISBN 978-80-262-0528-9.
- KOUKOLÍK, František, 2014. *Metuzalém: o stárnutí a stáří*. Praha: Karolinum. ISBN 978-80-246-2464-8.

- KRUSE, Andrea, 1992. Alter in Lebenslauf. In: BALTES, Paul B., MITTELSTRASS, Jurgen. *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*. New York: de Gruyter, pp. 331–335. ISBN 3-11-013248-6.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, 2002. *Psychologie nemoci*. Praha: Grada. ISBN 80-247-0179-0.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, 2004. *Pozitivní psychologie: radost, naděje, odpouštění, smiřování, překonávání negativních emocí*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-835-X.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, 2006. *Psychologie smysluplnosti existence*. Praha: Grada. ISBN 80-247-1370-5.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, 2011a. Koncept lidských potřeb. In: KALVACH, Zdeněk, et al. *Křehký pacient a primární péče*. Praha: Grada, s. 31–34. ISBN 978-80-247-4026-3.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro, 2011b. *Stárnutí z pohledu pozitivní psychologie: možnosti, které čekají*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-3604-4.
- KÜNG, Hans, 2012. *V co věřím*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7429-250-7.
- KÜNG, Hans. 2013. *Ježíš*. Brno: Barrister & Principal. ISBN 978-80-7485-001-1.
- LACHMANOVÁ, Kateřina, 2000. *Dvojitá tvář lenosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-491-1.
- LAUDÁTOVÁ, Marie, VIDO, Roman, 2010. Současná česká religiozita v generační perspektivě. *Sociální studia*. Brno: Fakulta sociálních studií MU Brno. 7(4), s. 37-61. ISSN 1212-365X.
- LAZARUS, Richard S., LAZARUS, Bernice N., 2006. *Coping with Aging*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 13978-0-19-517302-4.
- LEHNER, Markus, 2010. *Sociální práce a praktická teologie jako teorie jednání*. In: OPATRŇÝ, Michal a Markus LEHNER. *Teorie a praxe charitativní práce: uvedení do problematiky: praktická reflexe a aplikace*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, s. 35-39. ISBN 978-80-7394-214-4. s. 35-39.
- LÉON-DUFOUR, Xaver et al., 1991. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad.
- LEWIS, Clive S., 1995. *Svědectví o zármutku*. Praha: Návrat domů. ISBN 80-85495-55-4.

- LUKASOVÁ, Eisabeth, 1997. *Logoterapie ve výchově*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-180-0.
- LUŽNÝ Dušan et al., 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern. ISBN 978-80-86702-53-7.
- MÁDR, Oto, 1992. *Slovo o této době: Výbor z díla*. Praha: Zvon. ISBN 80-71130-63-X.
- MADRE, Philippe, 2007. *Když je život zraněn*. Praha: Paulínky. ISBN 80-86949-15-X.
- MANNING, Brennan, 2008. *Evangelium zlomených: naděje pro ty, s kterými už nikdo nepočítá*. Praha: Návrat domů. ISBN 978-80-7255-178-1.
- MARCOEN, Alfons, 1994. Spirituality and Personal Well-Being in Old Age. *Ageing and Society*. **14**, pp. 521–536. ISSN 0144-686X.
- MARTSOLF, Donna S., MICKLEY, Jacqueline R., 1998. The Concept of Spirituality in Nursing Theories: Differing World-Views and Extent of Focus. *Journal of Advanced Nursing*. **27**(2), pp. 294–303. ISSN 0309-2402.
- MASLOW, Abraham H., 2014. *O psychologii bytí*. Praha: Portál. ISBN 978-80-262-0618-7.
- MAURER, Ute, 2013. *Die Frucht der Jahre: Spiritualität im Älterwerden*. Stuttgart: Verl. u. Buchhandlung d. Evang. Ges. ISBN 978-392-0207-766.
- MCGRATH, Alister E., 2001. *Křesťanská spiritualita: úvod*. Praha: Volvox Globator. Katarze. ISBN 80-7207-444-X.
- MELLANOVÁ, Alena, 2004. Spirituální potřeby jako terminologický a ošetrovatelský problém. *Ošetrovatelství*. **6**(3–4), s. 76–77. ISSN 1212-723X.
- METTE, Norbert, 2005. *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. ISBN 353415200x.
- MINER, Maureen, DOWSON, Martin, MALONE, Kim, 2013. Spiritual Satisfaction of Basic Psychological Needs and Psychological Health. *Journal of Psychology & Theology*. **41**(4), pp. 298–314. ISSN 0091-6471.
- MIOVSKÝ, Michal, 2006. *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada. ISBN 80-247-1362-4.
- MISCH, Františka, 2006. *Das psychobiographische Pflegemodell nach Erwin Böhm*. Norderstedt Germany: GRIN Verlag. ISBN 978-3-640-15604-7.

- MOORE, Thomas, 2009. *Temné noci duše: průvodce na cestě těžkými životními zkouškami*. Praha: Portál. ISBN 978-807-3675-479.
- MOSER, Ulrich, 2000. *Identität, Spiritualität und Lebenssinn: Grundlagen seelsorglicher Begleitung im Altenheim*. Würzburg: Seelsorge Echter. ISBN 3-429-02214-2.
- MOWAT, Harriet, O'NEIL, Maureen, 2013. Spirituality and ageing: implications for the care and support of older people. *IRISS Insights* [online]. **19** [cit. 22. 4. 2014]. Dostupné z: <http://www.iriss.org.uk/resources/spirituality-and-ageing-implications-care-and-support-older-people>
- MÜHLPACHR, Pavel, 2009. *Gerontopedagogika*. 2. vyd. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 978-80-210-5029-7.
- MUCHOVÁ, Ludmila, 2013. Péče o duchovní rozměr člověka. *Revue 50plus*, 11. ISSN 1802-6249.
- MÜLLER, Jörk, 2009. *Umění odpouštět: léčení zraněné duše*. Praha: Pragma. ISBN 978-80-7349-187-1.
- NEŠPOR, Zdeněk R., LUŽNÝ, Dušan, 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEŠPOROVÁ, Olga, SVOBODOVÁ, Kamila, VIDOVIČOVÁ, Lucie, 2008. *Zajištění potřeb seniorů s důrazem na roli nestátního sektoru*. Praha: VÚPS. ISBN 978-808-7007-969.
- NIKOLAI, TOMÁŠ et al., 2012. Mírná kognitivní porucha: diagnostická jednotka nebo stadium předcházející demenci?. *Československá Psychologie*. **56**(4), s. 374-390. ISSN 0009-062X.
- NORRIS, Pippa, INGLEHART, Donald, 2006. God, guns and gays. *Public policy research*. **12**(4), pp. 224–233. ISSN 2050-5876.
- OKULICZ-KOZARYN, Adam, 2010. Religiosity and Life Satisfaction Across Nations. *Mental Health, Religion and Culture* [online]. **13**(2), pp. 155–169 [cit. 14. 12. 2013]. Dostupné z: http://utd.edu/~ajo021000/myweb/docs/ls_rel2.pdf
- ONDOK, Josef Petr, 2003. *Čmelák asketický: Úvahy o křesťanské spiritualitě*. Svitavy: Trinitas. ISBN 80-86036-90-1.
- OPATRNÝ, Aleš, 2001. *Pastorace v postmoderní společnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-557-8.

- OPATRŇÝ, Aleř, 2003. *Malá příručka pastorační péče o nemocné*. Praha: Pastorační středisko Arcibiskupství pražského. ISBN 80-238-0430-8.
- OPATRŇÝ, Aleř, 2014. *Pastorace zvlářtních skupin*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 80-746-5116-9.
- OPATRŇÝ, Michal, MOTLOVÁ, Lenka, 2010. Senioři. In: MARTINEK, Michael, et al. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. 2. vyd. Praha: Jabok – Vyšší odborná škola pedagogická a teologická. ISBN 978-80-904137-6-4.
- OPATRŇÝ, Michal, 2013. *Sociální práce a teologie: inspirace a podněty sociální práce pro teologii*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7429-408-2.
- PALMORE, Erdman Ballagh, 1999. *Ageism Negative and Positive*. New York: Springer Pub. ISBN 08-261-7002-1.
- PARGAMENT, Kenneth I., 2011. *Spiritually integrated psychotherapy: understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford. ISBN 978-160-9189-938.
- PARGAMENT, Kenneth I., ZINNBAUER, Brian J., 2005. Religiousness and Spirituality. In: PALOUTZIAN, Raymond F., PARK, Crystal L. (eds.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: The Guilford Press, pp. 21–42. ISBN 978-1-4625-1006-1.
- PARKER, Stephen, 2006. Measuring faith development. *Journal of Psychology and Theology*. 34(4), pp. 337–348 . ISSN 2328-1162.
- PAULÍK, Karel, 2005. *Uplatnění věd o člověku v sociální práci*. Ostrava: Ostravská univerzita, Filozofická fakulta. ISBN 807042690x.
- PAULÍK, Karel, 2010. *Psychologie lidské odolnosti*. Praha: Grada. ISBN 80-2472-959-8.
- PECK, Scott M., 2010. *Dále nevyšlapanou cestou: nekonečná pouť duchovního růstu*. 2. vyd., v Argu 1. Praha: Argo. ISBN 978-80-257-0295-6.
- PESCH, Otto Hermann, 1997. *Základní otázky katolické víry*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-206-3.
- PESCH, Otto Hermann, 2013. *Desatero božích přikázání*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7429-354-2.

- PETROVÁ KAFKOVÁ, Marcela, 2013. *Šedivějící hodnoty?: aktivita jako dominantní způsob stárnutí*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 978-802-1063-105.
- PETROVÁ KAFKOVÁ, Marcela, 2014. Aktivní stárnutí – Příležitost nebo nové dogma?. In: ŠTĚPÁNKOVÁ, Hana, HÖSCHL, Cyril, VIDOVIČOVÁ, Lucie. *Gerontologie – současné otázky z pohledu biomedicíny a společenských věd*. Praha: Nakladatelství Karolinum, s. 65–76. ISBN 978-80-246-2628-4.
- PIEDMONT, Ralph L., 2005. The role of personality in understanding religious and spiritual constructs. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, pp. 253–273. ISBN 15-723-0922-9.
- PICHAUD, Clément, THAREAU, Isabelle, 1998. *Soužití se staršími lidmi: praktické informace pro ty, kdo doma pečují o staré lidi, i pro sociální a zdravotnické pracovníky*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-184-3.
- POSPÍŠIL, Ctirad V., 2002. *Teologie služby. Kniha (nejen) pro ty, kdo se zabývají křesťanskou charitou a diakonií*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-719-2748-1.
- POSPÍŠIL Ctirad V., 2006. Otazníky a výzva spjaté s novým promyšlením teodiceje. *Teologické texty* [online]. 4 [cit. 13. 9. 2014]. ISSN 0862-6944. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Otazniky-a-vyzva-spjate-s-novym-promyslenim-teodiceje.html>
- PROCHÁZKOVÁ, Eva, 2005. Model E. Böhma v péči o seniory. *Sestra* [online]. 2 [cit. 12. 8. 2013]. ISSN 1210-0404. Dostupné z: <http://zdravi.e15.cz/clanek/sestra/model-e-bohma-v-peci-o-seniory> 303358
- PŘIDALOVÁ, Marie, 1998. Proč je moderní smrt tabu?. *Sociologický časopis*. 34(3), s. 347–361. ISSN 0038-0288.
- RABUŠIC, Ladislav, HAMANOVÁ, Jana, 2009. *Hodnoty a postoje v ČR 1991–2008. Pramenná publikace European Value Study*. Brno: Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity. ISBN 978-80-210-4952-9.
- RAHNER, Karel, 2002. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas. ISBN 80-86036-38-3.
- RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, 1996. *Teologický slovník*. Praha: Zvon. ISBN 80-7113-088-5.

- RATZINGER, Josef, 1996. *Eschatologie – Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principál. ISBN 80-85947-19-6.
- RENTSCH, Thomas, 1994. Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit. In: BALTES, Paul B., MITTELSTRAß, Jürgen, STAUDINGER, Ursula M. *Alter und Altern: ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie*. Berlin: Walter de Gruyter, s. 283–304. ISBN 31-101-4408-5.
- REPKOVÁ, Květoslava, 2012. Dobrovolnictvo v sektore dlhodobej starostlivosti a aktívne starnutie. *Sociológia*. **44**(4), s. 461–475. ISSN 1336-8613.
- RESNICK, Barbara, GWYTHYR, Lisa P., ROBERTO, Karen A., 2011. *Resilience in aging: concepts, research, and outcomes*. New York: Springer. ISBN 14-419-0231-7.
- ROHR, Richard, 2005. *Adamův návrat: mužská iniciace*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-784-7.
- ROWE, John, KAHN, Robert, 1997. Successful Aging. *Gerontologist*. **37**(4), pp. 433–440. ISSN 0016-9013.
- RUHLAND, Renate, 2008. *Spiritualität im Altersbildung*. Magdeburg: Klotz. ISBN 978-388-0745-476.
- RUHLAND, Renate, 2009. *Spiritualität im Alter: Eine theoretische Grundlegung*. Magdeburg: Klotz. ISBN 13-978-3880745469.
- ŘÍČAN, Pavel, 2002. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-547-4.
- ŘÍČAN, Pavel, 2007. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál. ISBN 80-736-7312-6.
- ŘÍČAN, Pavel, 2010. *Cesta životem*. 3. vyd. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-124-2.
- SAK, Petr, KOLESÁROVÁ, Karolína, 2012. *Sociologie stáří a seniorů*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-3850-5.
- SELIGMAN, Martin E., 2003. *Opravdové štěstí: pozitivní psychologie v praxi*. Praha: Ikar. ISBN 80-249-0293-1.
- SHARP, Daryl, JUNG, Carl Gustav, 2005. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. ISBN 80-85880-39-3.

- SHELDRAKE, Philips, 2003. *Spiritualita a historie: úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK). ISBN 80-7325-017-9.
- SCHERLEIN, Rainer, 2001. *Älterwerden lernen. Pastoral in der dritten Lebensphase*. Mainz: Grünewald Verlag. ISBN 978-3-7867-2318-9.
- SCHILLEBEECKX, Edward, 2008. *Lidé jako Boží příběh*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 978-80-7325-146-8.
- SCHLEMMER, Karl, 2005. *Českobudějovické teze k pastoraci budoucnosti*. In: DEMEL, Zdeněk, SCHLEMMER, Karl. *Pronikavá změna pastorace nebo sebezáchovný provoz?: být církví misionářským způsobem: mezinárodní pastorálně teologické sympozium: České Budějovice, 21.–23. října 2004 = Pastoraler Aufbruch oder Selbsterhaltungsbetrieb?*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, s. 135–142. ISBN 80-7040-814-6.
- SLEZÁČKOVÁ, Alena, 2012. *Průvodce pozitivní psychologií: nové přístupy, aktuální poznatky, praktické aplikace*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-3507-8.
- SMÉKAL, Vladimír, 2005. *O lidské povaze: krátká zamyšlení nad psychickou a duchovní kulturou osobnosti*. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-069-X.
- STEINMANN, Ralph M., 2008. *Spiritualität – die vierte Dimension der Gesundheit: eine Einführung aus der Sicht von Gesundheitsförderung und Prävention*. LIT Verlag: Münster. ISBN 978-3-8258-1345-1.
- STOLLEIS, Michael, 2009. *Historie a sociální relativita stárnutí*. In: GRUSS, Peter (ed.). *Perspektivy stárnutí z pohledu celoživotního vývoje*. Praha: Portál, s. 167–183. ISBN 978-80-7367-605-6.
- STRAUSS, Anselm L., CORBIN, Juliet M., 1999. *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Boskovice: Albert. ISBN 80-85834-60-X.
- STRÍŽENEC, Michal, 2001. *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava: Iris. ISBN 80-887-7833-6.
- STRÍŽENEC, Michal, 2006. *Názory popredných psychologov na vzťah osobnosti a religiozity/spirituality*. In: HALAMA, Peter, et al. *Religiozita, spiritualita a osobnosť: vybrané kapitoly z psychológie náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, s. 5–11. ISBN 80-88910-22-6.

- STUART-HAMILTON, Ian, 1999. *Psychologie stárnutí*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-274-2.
- SUDBRACK, Josef, 2002. *Náboženská zkušenost a lidská duše: o hraničních otázkách náboženství a psychologie, svatost a nemoc, Bůh a satan*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-719-2514-4.
- SUCHOMELOVÁ, Věra, 2013. *Péče o duchovní rozvoj ve stáří jako součást vzdělávání seniorů a studentů pomáhajících profesí*. *Paidagogos*, [Aktualizováno: 2013-12-31], [Citováno: 2015-06-15], 2013, 2, #20. s. 323 - 339. Dostupné na [www: <http://www.paidagogos.net/issues/2013/2/article.php?id=20>](http://www.paidagogos.net/issues/2013/2/article.php?id=20)
- SUCHOMELOVÁ, Věra, 2014a. Snad Pámbu dá, snad pomůže mi... *Lifelong Learning – celoživotní vzdělávání*. 4(3), 39–53. ISSN 1804-526X.
- SUCHOMELOVÁ, Věra, 2014b. *Důstojnost jako stěžejní spirituální potřeba seniorů*. In: ŠTĚPÁNKOVÁ, Hana, ŠLAMBEROVÁ R. (ed). *Stárnutí: Sborník příspěvků z gerontologické mezioborové konference 3. Lékařské fakulty KU v Praze 24.-25.10*. Praha: Karlova univerzita, s. 24–25. ISBN 978-80-87878-11-8.
- SVATOŠOVÁ, Marie, 2012. *Víme si rady s duchovními potřebami nemocných?*. Praha: Grada. ISBN 978-80-247-4107-9.
- SÝKOROVÁ, Dana, 2007. *Autonomie ve stáří: kapitoly z gerontosociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). ISBN 978-80-86429-62-5.
- SÝKOROVÁ, Dana, 2012. Autonomie. In: KALVACH, Zdeněk et al. *Křehký pacient a primární péče*. Praha: Grada, s. 34–38. ISBN 978-80-247-4026-3.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina, 2003. *Deník staré paní*. Praha: Kalich. ISBN 80-701-7865-5.
- *Šmejdi*, 2013 [dokumentární film]. Režie Sylvie DYMÁKOVÁ. Česko.
- ŠPATENKOVÁ, Naděžda, 2004. *Krise: psychologický a sociologický fenomén*. Praha: Grada. ISBN 80-247-0888-4.
- ŠPIDLÍK, Tomáš, 2009. *Vnitřně zakoušet: eseje pro duchovní cvičení*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma. ISBN 978-80-7412-028-2.
- ŠVAŘÍČEK, Roman, ŠEĐOVÁ, Klára, 2007. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-313-0.
- TAVEL, Peter, 2009. *Psychologické problémy v starobe I*. Pusté Úľany: Občianske združenie Schola Philosophica. ISBN 978-80-969823-7-0.

- TAVEL, Peter, 2004. *Zmysel života podľa V. E. Frankla*. Bratislava: Iris. ISBN 80-890-1881-5.
- TAVRIS, Carol a ARONSON, Elliot, 2012. *Chyby se staly (ale ne mou vinou): proč omlouváme svoje hloupé názory, chybná rozhodnutí a špatné skutky*. Praha: Dokořán. ISBN 978-80-7363-366-0.
- TAYLOR, Charles, 2001. *Etika authenticity*. Praha: Filosofia. ISBN 80-7007-150-8.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, 1998. *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-208-X.
- TICHÝ, Roman, VÁVRA, Martin, 2012. *Náboženství z jiného úhlu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 978-80-7325-275-5.
- TOMLIN, Graham. *Sedm hlavních hříchů a jak je překonávat*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 978-80-7195-249-7.
- TORNSTAM, Lars, 1996. Gerotranscendence – a theory about maturing into old age. *Journal of Aging and Identity*. **1**, 37–50. ISSN 1573-3491.
- TOŠNEROVÁ, Tamara, 2002. *Ageismus: průvodce stereotypy a mýty o stáří*. Praha: Ambulance pro poruchy paměti 3. LF UK. ISBN 978-802-3895-063.
- TOURNIER, Paul, 1995. *Vina*. Praha: Návrat domů. ISBN 80-85495-40-6.
- TOURNIER, Paul, 1998. *Osoba a osobnost*. Praha: Návrat domů. ISBN 80-85495-78-3.
- TRESMONTANT, Claude, 1997. *Teodicea, neboli otázka zla*. Košice: Knižná dielňa Timotej. ISBN 80-88849-09-8.
- VÁGNEROVÁ, Marie, 2007. *Vývojová psychologie II*. Praha: Nakladatelství Karolinum. ISBN 978-80-246-1318-5.
- VÁCHA, Marek Orko, 2003. *Tančící skály: o vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*. Brno: Cesta. ISBN 80-7295-041-X.
- VAILLANT, George E., 2002. *Ageing Well: Surprising Guideposts to a Happier Life from the Landmark Harvard Study of Adult Development*. Carlton North, Vic: Scribe. ISBN 978-090-8011-643.
- VÁVRA, Martin. 2010. Náboženství a kvalita života – Psycho-sociální předpoklady. *Naše společnost*. **8**(2), s. 3–10. ISSN 1214-438X.
- *Velmi uvěřitelné příběhy: Štědrý večer paní Hůlové*, 1991 [TV film]. Režie Igor CHAUN. Československo.

- VAŇKOVÁ, Václava, 2013. Senioři v číslech. Statistika. *Statistika & my* [online]. **3**, s. 18–19 [cit. 13. 3. 2015]. ISSN 1804-7149. Dostupné z: <http://www.statistikaamy.cz/wp-content/uploads/2015/03/18041305.pdf>
- VIDOVIČOVÁ, Lucie, 2008. *Stárnutí, věk a diskriminace – nové souvislosti*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav. ISBN 978-80-210-4627-6.
- VIDOVIČOVÁ, Lucie, SUCHOMELOVÁ, Věra, 2013. Otázka příspěvku religiozity/spirituality ke kvalitě života českých seniorů. *Kontakt*. **15**(4), s. 445–455. ISSN 1212-4117.
- VOJTOVÁ, Hana, 2014. *Smyslová aktivizace v české praxi*. Prachatice: Institut vzdělávání. ISBN 978-80-260-5804-5.
- *Výklady ke Starému zákonu I. Zákon*, 1991. Praha: Kalich v Evangelickém nakladatelství. ISBN 80-7017-408-0.
- *Výklady ke Starému zákonu II. Knihy výpravné*, 1996. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-154-8.
- WALKER, Alan, 2002. A strategy for active ageing. *International social security review*. **55**(1), pp. 121–139. ISSN 1468-246X.
- WALKER, Alan, 2010. Ageing and quality of life in Europe. In: DANNEFER, Dale, PHILLIPSON, Chris (eds.). *The SAGE Handbook of Social Gerontology*. Los Angeles: SAGE, pp. 571–86. ISBN 978-1-4129-3464-0.
- WICHSOVÁ, Jana, 2012. O důstojnosti pacienta. *Kontakt*. **1**, s. 7–12. ISSN 1804-7122.
- WILKINSON, Peter, COLEMAN, Peter, 2010. Strong beliefs and coping in old age: a case-based comparison of atheism and religious faith. *Ageing and Society*. **30**, pp. 337–361. ISSN 2160-1917.
- WOLFF, Hans Walter, 1974. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM. Minneapolis: Fortress.
- WOLLASTON, Stehen, 2010. *Spirituality Unveiled: Awakening to Creative Life*. John Hunt Publishing. ISBN 978-1-84694-509-0.
- WOODBERRY, Robert, 1998. When survey lie and people tell the truth: How surveys over-sample church attenders. *American Sociological Review*. **63**(1), pp. 119–122. ISSN 1939-8271.

- WOŹNIAK, Barbara, TOBIASZ-ADAMCZYK, Beata, KOPACZ, Marek, 2008. The relationship between religious practice and quality of life among those at the threshold of older age. In: HOFF, Andrea, PEREK-BIALASP, Jolanta (Eds.). *The ageing societies of central and eastern Europe: some problems – some solutions*. Krakow: Jagiellonian University Press, pp. 91–101. ISBN 83-233-2577-4.
- WRIGHT, Michael, 2007. Dobro pro duši? Duchovní dimenze hospicové a paliativní péče. In: PAYNEOVÁ, Sheila et al. *Principy a praxe paliativní péče*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu, s. 232–255. ISBN 978-80-87029-25-1.
- YOUNT, William R., 2009. Transcendence and Aging: The secular Insight of Erikson and Maslow. *Journal of Religion, Spirituality and Aging*. **21**(1–2), pp. 73–87. ISSN 1552-8030.
- ZVĚŘINA, Josef, 1992. *Teologie Agapé. Svazek I*. Praha: Scriptum. ISBN 80-85528-19-3.
- ZVĚŘINA, Josef, 1995. *Pět cest k radosti: [výbor z díla]*. Praha: Zvon. ISBN 80-7113-136-9.
- *Život z víry: katolický katechismus*, 1995. 5. vyd. v Civitas 1. Janov nad Nisou:

Seznam zkratek

AG	Ad gentes
DC	Deus Caritas est
DV	Dei Verbum
EVS	European Values Study
GS	Gaudium et Spes
QOL	Qualiy of Life
WHO	World Health Organisation

Abstrakt

SUCHOMELOVÁ, Věra, 2015. *Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě*, disertační práce. České Budějovice: Jihočeské univerzita. Teologická fakulta. Katedra pedagogiky.

Klíčová slova: stáří, senioři, spiritualita, religiozita, duchovní potřeby, pastorační, geragogika

V současnosti favorizovaný trend aktivního stáří vede ke společenské podpoře co nejděší fyzické a psychické vitality, zatímco péče o duchovní rozvoj a duchovní potřeby starších lidí je považována spíše za privátní záležitost, případně za oblast v kompetenci církví a vztahovanou k tradičně religiózním seniorům. S ohledem na bio-psycho-socio-spirituální jednotu člověka je přitom zřejmé, že spiritualita a spirituální potřeby jako její vyjádření patří k životu každého jedince, přestože způsob prožívání je individuální s ohledem na konkrétní osobnost a její životní historii. Skrze spiritualitu hledá odpovědi na otázky spojené se smyslem a přijetím svého života, se zpracováním utrpení a zla, s otázkami eschatologického charakteru. Disertační práce vymezuje místo každodenní spirituality na cestě k dobrému životu ve stáří. Výzkumnou část práce tvoří kvalitativní studie *Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů*. Její první část zachycuje dynamiku vývoje religiozity či spirituality dvou desítek jihočeských seniorů starších sedmdesáti pěti let se zaměřením na období rané religiózní socializace, období produktivního věku pod vládou komunismu a současnou podobu religiozity či spirituality. Druhá část přináší možnou typologii jejich stěžejních duchovních potřeb: potřeby důstojnosti, smyslu a kontinuity životního příběhu, naděje, víry a lásky. Na základě uvedených poznatků jsou navrženy doporučení pro pastorační, sociální a geragogickou praxi.

Abstract

SUCHOMELOVÁ, Věra, 2015. *The Elderly and Spirituality: Spiritual Needs in Daily Life*, dissertation. České Budějovice: University of South Bohemia, Faculty of Theology, Department of Pedagogics.

Keywords: old age, the elderly, spirituality, religiosity, spiritual needs, pastoral care, geragogy

The currently growing preference for "active aging" aims to promote the longest possible physical and mental vitality. Caring for the spiritual development and spiritual needs of older people is usually thought to be a private matter, or an area within the competence of churches, and related to traditionally religious older people. With regard to the bio-psycho-socio-spiritual unity of the person, it is evident that spirituality – and spiritual needs as its expression – belong in the life of every individual, though it is primarily an individual experience linked to a particular personality and life history. Through spirituality they seek to answer questions relating to the purpose and pursuit of life, to higher values, to the processing of suffering and evil, and to some questions having eschatological character. This dissertation defines spirituality's everyday place on the path to a good life in old age. The empirical part of the dissertation is a qualitative study called *Spiritual Needs in the Daily Life of the Elderly in Southern Bohemia*. The first part shows the development of religiosity or spirituality of two dozen South Bohemians over seventy-five years, focusing on the period of early religious socialization, stages of working life under the rule of Communism, and the present form of religiosity or spirituality. The second part presents a possible typology of their fundamental spiritual needs: dignity, sense of continuity in ones life story, hope, faith and love. On the basis of these findings, recommendations are then put forward for pastoral, social, and geragogical practices.

Příloha č. 1

Ukázka transkripce rozhovoru

Marie (83 let)

Ročník 1927, vzdělání středoškolské, vdova, žije v domě pro seniory. Paní je velmi samostatná, čistotná, upravená. Působí velmi optimisticky na první pohled. Chodí často ven. Vytváří složité obrazy, které jsou pověšené na chodbách, ale jsou v místě, kde je vlastně nikdo nevidí a neobdivuje. Paní se cítí izolovaná, nemá v domově žádnou přítelkyni, nerozumí si se spolubydlící. Během rozhovoru pláče.

Výňatek z rozhovoru s paní Marií:

A když jste říkala, že jste vyrostla ve věřící rodině, tak vy jste potom, vás nějak ta víra provázela v životě, nebo jste měla období, že jste nějak...?

No když jsem bydlela v těch Lužánkách, tak tam ani nebyl kostel. Až tam za Lhotou byl takovej kostel, kam občas farář dojížděl, ale jinak nic ne...

A co třeba pro sebe, když jste třeba měla nějaký...Jak pro vás byl Bůh důležitý během života?

No já osobně, pro mě, já jsem vždycky s tou modlitbou, ale nepodařilo se mi děti v tom vychovat, protože ty vyrůstali v tom komunismu. Třeba syn začal chodit na náboženství a ve škole je pani učitelka učila o stvoření světa a on řekl: já vim, že pán Bůh stvořil svět...no a už nás volali do školy.

A když vy říkáte, že s tou modlitbou nějak jste spojená...

Mně to vždycky jako pomohlo.

A jak vám to pomohlo? Jak vás Bůh provázel v životě?

No vždycky jsem se...A ještě vám teda řeknu. Vždycky jsem se modlila tak, aby mi to pomohla jako. No třeba už jsem chodila do školy, žejo tak já jsem vždycky dojížděla do Hradce. A tam byl blízko kostel té školy, tak jsem vždycky rovnou z vlaku šla do školy, tam byla v postranním oltáři panna Maria, tak jsem se za ní šla vždycky pomodlit, aby to dopadlo dobře ve škole.

A co když to nedopadlo? Co jste si řekla?

Tak jsem to zvorala já.

Takže jste nenadávala na pannu Marii.

Ne. A ke konci života, manžel, my jsme potom z Lužánek, my jsme si koupili v Kotlířově takovej domek, na důchod, když jsme šli na důchod. Já jsem tam bydlela dvacet tři let ještě, protože tenkrát se šlo v padeásti pěti do důchodu, při dvou dětech. No a ještě jsem dělala prodavačku v cukrárně, osm roků. A manžel občas vypomáhal na úřadě, ale on pak onemocněl a jezdil na dialýzu, ale vůbec mu z počátku jako nic nebylo, ale on vždycky po obědě si šel odpočinout a někdy četl dlouho, on rád četl. A teď pořád, my jsme měli nahoře tu ložnici a on pořád nešel, tak jsem za ním šla a on byl v bezvědomí, tak jsme honem volala pomoc a to jsem se tak úpěnlivě modlila růženec...My řekli, za hodinu zavolejte, co s ním je, tak jsem se tak nahlas úpěnlivě modlila, že mně to opravdu pomohlo. Za hodinu potom, on tam byl ještě, přijel na návštěvu, profesor Pátek, jeho známej a on říkal, já tam pojedu sám. A oni řekli: on s náma normálně mluví, on se diví, kde je, ale nefunguje mu ledvina, tak ho vezeme do Hradce na dialýzu. Ale prostě jsem byla ráda, že se z toho jako dostal tak nějak, jako že jsem si přála, aby ještě na mě mluvil...No tak takhle mi to pomohlo.

A když potom třeba onemocněl ten váš syn?

To jsme se modlila. A možná že to, když už s ním není člověk v tom přímým styku, tak už to není ono.

Jako to myslíte?

Jako když jsem ho neviděla pořád. Jako jenom když přijel na návštěvu. Tak jsem se modlila, ale... Myslím, že jako když jsem ho neviděla pořád, takže to nebylo ono.

Jako ta modlitba myslíte, že nebyla tak účinná?

No...Že už jsem se asi tak nemodlila, nevím, no...Já jsem se sice modlila, aby netrpěl že jo, ale myslím spíš, že to není, kde ta pomoc není žádná, tak...jedině jsem se modlila, vím že naposled jsem s ním mluvila a on mi říkal: já jsem u kamaráda, on bydlí blízko na vesnici taky, protože nevím, co doma dělat a oni tam měli rybníček a já jsem měla strach, aby prostě něco nevyvedl, no, zkrátka. Dotrpěl v Hradci v nemocnici.

A sama pro sebe jste potom našla třeba zase u modlitby, abyste se z toho nějak dostala?

Jo, já se každě den modlim. To už tam mám takhle nastrádaný, za koho a jak...

A když třeba večer potom se modlíte, pociťujete vděčnost za něco? Děkujete taky za něco?

Taky děkuju. Něco jako...jako třeba dcera taky byla nemocná, a nebo vnučka neměla teď místo, tak se za to zase modlím a pak se za to jako když nám zase.

A co vám dává takhle smysl takhle v životě? Co teď vás zase žene dopředu? Nebo pro co vlastně teď zase žijete?

Když vám řeknu že už ne?...Už jediné ta dcera, že jo...Že prostě voláme se třikrát tejdne, v pondělí, ve středu a v pátek. A ráda jí vidím, že jo a když třeba jde k lékaři a něco jí je, tak to se za to modlím, aby to dobře dopadlo. No ale jinak svůj osobní život, můžu vám to říct, že bych si přála, aby byl konec. To už prostě...

Jako nevidíte nic vepředu?

Už nevidím nic vepředu, no. A když mě něco bolí a nemůžu a motám se a noha mi nechce chodit a oči mě zlobí, protože slzí mi pořád a teď jsem neslyšela na jedno ucho, ale to už je lepší.

A co vám dělá radost? Protože vy vypadáte taková usměvavá...

No co mi dělá radost? Prostě já třeba vidím ráda mladý lidi, který jsou veselý, nebo který se na mě usmějou, nebo promluví se mnou, nebo třeba, když jdu nahoru, tu práci, jestli jste viděla...

Jo to jsem viděla, jak jste byla zaujatá tím krásným motýlem...

No tak to mi docela dělá radost. Já totiž nevydržím nějak tak sedět jenom a koukat. Já třeba jsem ponožek upletla moře a všechno možný. Když nemám zrovna co na práci, tak pletu od charity tady zdejší obvazy. Prej to posílají někam do Afriky.

To určitě, to jsou dobrý věci.

Tak už jsem jich několik upletla. Teď třeba tady byla nedávno pani a říká: no jo, ale ono to má bejt na dvacet pět ok a já to měla na dvacet. Tak říkám, tak si to vemte a rozpárejte si to (smích). Takže nevydržím, jako i tak budu muset číst, nebo luštit křížovku, nebo něco motat, takhle no.

A proč nevydržíte takhle jen tak. Že byste myslela na něco? Nebo jen tak, že byste se nudila?

Nejsem na to zvyklá a asi bych tak jako lelkovala jenom. Tak si připadám.

A když je vám těžko, máte se komu svěřit? Nebo když máte nějakéj...

Nemám. Jedině tý dceři...

A tady jste si našla nějakou kamarádku?

Ne.

A vy jste se sem vlastně přišla proč?

Já jsem se přišla, protože manžel zemřel a v tom Kotlířově jsme měli ten domek, byla tam zahrádka, což byla pro mě zábava, jenomže když už jsem to nemohla dělat že jo, tak jsem si musela to všechno... a tak se mi to stalo znovu, já nevím, prostě ta noha mi nechtěla hodit, tak jsem si říkala, no budu tady tři roky, jsem si říkala, co už můžu sama zmocit...

A jak jste si tady zvykala?

Těžko. Volila jsem, no. Já jsem první byla u té pani, jak jí chodím na ten hřbitov, ale to byla právě věřící. Ta mě tady do všeho zasvětila.

A pomohlo vám to? Bylo to jako dobře? Měla jste z toho radost?

Dobře, s ní to bylo dobrý. Ona totiž měla různé mouchy. Oni říkali, že s ní nikdo nevydrží. Ale já jsem, nemůžu říct, já jsem sice někdy brečela, ona opravdu měla někdy nápady takový, nebo se chovala zase k tomu druhému špatně, ale nebyla omezená nějaká, byla jako velice...

Takže jste si mohly promluvit.

No, promluvit. Chodila jsem s ní na procházky, ona chodila s vozejkem. Pořád měla v ruce růženec a já jsem jí říkala: spíte, nebo se modlíte? Já jsem říkala: tak ten růženec aspoň položte a ona říkala: vy toho moc víte.

A tak jste si tady...tak vám chyběla ta zahrádka, jo?

No, to mi chybělo.

A co ještě bylo takový, že vám to tady, že jste si na to musela hůř zvykat?

No já jediné, jsem potom přešla semhle, tady byla pani, který zemřel manžel, byli tam s manželem a ta kouřila a to mě vadilo. Chodila sice na balkón, ale cítit to stejně bylo. A ona potom šla, vzali si jí na neděli dcera dolů, no a zlomila si nohu v krčku a už se sem...vrátila se z nemocnice, ale byla tady krátkou dobu a dali jí dolů a umřela krátce potom.

Tak to taky není takový potěšující takhle kolem.

Není, no. A teď když vidíte tady ty lidi. Kdybyste to viděla, když jdete na ten oběd. Jeden pajdá, jeden tlačí tohleto...tak to už je takový smutný.

Takže kolem sebe pořád vidíte spíš to horší.

Já ještě mám jako tu přednost, bych řekla, že můžu jít ven. Když mi to nejde, tak jdu krátce jenom a že prostě můžu jít ven a nevidět to všechno tady. To je jediný to.

Že by bylo lepší bydlet, myslíte, kde by to bylo takový namixovaný, že by tam byli mladší, starší?

No, když to máte tak...To už není.

Příloha č. 2

Ukázka procesu analýzy: kódování v MAXQDA 7, dílčí verze 20. 10. 2014

VÍRA V BĚHU ČASU

Religiózní socializace

Víra v době komunismu

Současnost

RELIGIÓZNÍ

Vztah k Bohu

Vděčnost Bohu

Cítla jsem Boží přítomnost

Bůh mi pomáhá

Dětský způsob víry

Religiózní praktiky

Víra mi pomáhala žít čestně

Osoby, které mě ovlivnily

Modlím se protože...

Víra jako soukromý prostor

Pochyby a nejistoty

Dobře věřím

Religiózní zranění

NERELIGIÓZNÍ

Co mě přesahuje

Co mi v životě dávalo sílu

Já a Bůh (ateisti)

Já a náboženství a církev

DŮSTOJNOST, KONTINUITA A SMYSL ŽIVOTNIHO PRIBEHU

HRDOST PŘÍSLUŠNÍKA RODU

My jsme (byli) dobrá rodina

Vztah k rodičům

ŽIL JSEM ČESTNĚ A V SOULADU SE SVĚDOMÍM

Uměl jsem se přizpůsobit

Dělal jsem dobré věci, nedělal jsem špatné věci

Tenkrát jsem se dobře rozhodl!

Vím co je dobré a co špatné

Pomáhal jsem lidem
JAK SE MI V ŽIVOTĚ DAŘILO
Hrdost na děti
Kým jsem v životě byl a co jsem dokázal
Dost mi to vycházelo

JAK JE TO SE MNOU DNES

Motto
Takhle to bylo ten můj život...
Dává to smysl
Jsem na to pořád líp než ostatní
Jsem ráda, že mám peníze
Lidi mě respektují
Jsem rád, že mě někdo poslouchá
Spoléhám sám na sebe
Mně se žije dobře
Okolnosti přestěhování do DS
Já jsem tady spokojená
Domov to není
Už nejsem ráda na světě

DŮSTOJNOST, POTŘEBA NADĚJĚ A ŽIVOTNIHO CILE

JEŠTĚ MĚ NĚCO ČEKÁ...

Současné aktivity co mě drží
Malé životní radosti
Život po smrti
Potřeba odpustit a odpuštění zažít
Potřeba přípravy na umírání a smrt

DŮSTOJNOST A POTŘEBA LÁSKY

NĚKDO TU BYL A JE PRO MĚ

Komu můžu věřit (nereligiózní)
Kdo mě vyslechne (nereligiózní)
spoléhám sám na sebe
Jsem vděčný za...
Vztah k Bohu
CO MĚ TRÁPÍ

Hněv, pochyby

Tak jsem tu zůstala sama

Bolavé vztahy s dětmi

To víte, VONA...

A to vám ještě musím říct (jak se mám špatně)

Udělal jsem chyby

Potkala mě nespravedlnost

Co mě v životě bolelo

Pohled na životní křivdy

JSEM PRO NĚKOHO UŽITEČNÝ A POTŘEBNÝ

Lidi mě respektují

Dala jsem dětem všechno

Ještě jsem přínosem pro druhé (potřeba užitenosti)

VĚŘÍM, TEDY JSEM

Víra jako soukromý prostor

Co mi dává sílu

Potřeba transcendovat skutečnost

To ještě dokážu

Bůh je tu se mnou a pro mě

Bůh mi pomáhá