

O VERSKI SKRBI ZA STAREJŠE

Srečo Dragoš

Leta 1986 je Mestna raziskovalna skupnost naročila raziskavo z naslovom Spremljanje in evalvacija pomoči na domu. Ker gre tu predvsem za evalvacijo institucionalne pomoči, ni nepomembno, kako in iz kakšnih izhodišč je tudi katoliška cerkev zainteresirana za tovrstno problematiko, zlasti glede verske skrbi za starejše. Tako je (kot priloga omenjene raziskave) nastal tekst, v katerem obravnavam material Teološke fakultete¹ (na isto temo) ter oficialna stališča cerkve, kot so razvidna iz enciklik. Ker se mi zdi, da je premislek o teh rečeh koristen iz čisto praktičnih vidikov, naj tu zgolj nakažem, na kakšni podlagi se cerkev zanima za starejše.

V omenjenem materialu (Teološke fakultete) so podana (dr. B. Pirc) gerontološka spoznanja o vseh bistvenih vprašanih staranja, pri čemer se izhaja iz trditve, da je človek zdrav takrat, ko se "telesno, duševno in socialno (v širokem smislu) dobro počuti."² To pomeni, da ne gre predvsem za telesni ali zgolj družbeni vidik človekovega počutja, pač pa prav tako za duševni, kar velja tudi za starejše. Gerontologija namreč ugotavlja, da večina umskih in psihičnih dejavnikov v procesu staranja ni prizadetih (izjema so seveda psihične in somatske bolezni), kar pomeni, da tudi razvoj osebnosti ni nekaj nezdržljivega s staranjem (posameznik je še vedno lahko aktiven, kreativen, življenja poln, tudi če je npr. delovno nezmožen ali družbeno-politično neangažiran), iz česar sta izpeljana dva načelna poudarka:³

- da je preživljanje starosti za posameznika najprimernejše v takšnem okolju, "kjer mu je zagotovljena kvaliteta njegovega nadaljnjega življenja" (podč. S.D.);

- da v zvezi s tem "igra važno vlogo krščansko prepričanje in življenje po njem."

Ce namreč razumemo staranje kot življenjsko obdobje (katerega meje ni mogoče določiti niti v biološkem, sploh pa ne v socialnem ali duševnem smislu), ki je izrazita kulminacija

posameznikovega celotnega življenja - in sicer tako v dobrem kot v slabem - potem je počutje starejšega človeka najbolj odvisno od njegove prejšnje življenjske aktivnosti in načina življenja (v telesnem, socialnem in duševnem smislu). In če je načeto zdravje posledica ovir(anosti) v telesnem, socialnem ali duševnem funkcioniranju, potem je versko prepričanje in versko delovanje oz. versko življenje zelo pomemben (re)vitalitetni faktor tudi v starosti, seveda za tiste, ki so verni. To velja seveda toliko bolj, ker je starost za marsikoga lahko tudi "Doba novih človeških vrednot, ki otehtajo telesne izgube zaradi procesa staranja."⁴

Iz praktičnega vidika so ta stališča gotovo pomembna, bodisi da gre za pomoč ljudem, ki preživljajo starost doma ali pa v domovih za stare. Tu mislim na osnovno izhodišče vsakršnega socialnega dela, ki mora vedno upoštevati dva vidika - stvarnega in osebnega. V naravi nudenja pomoči vedno prevladuje prvi ali drugi vidik, nikoli pa eden brez drugega in prav od tega je odvisna kvaliteta (učinek)pomoči. Če je na primer zdravstvena usluga zgolj stvarna, zanemarljiva pa osebni vidik, je takšna pomoč nujno manj učinkovita, večkrat pa sploh neučinkovita. Enako je tudi s socialno pomočjo. Če enostransko poudarjamo stvarni pristop na račun osebnega, je to enaka napaka, kot če ravnamo obratno. V tem smislu je npr. koristno razmisliti, ali ne utegnejo pereča materialna in organizacijska vprašanja glede pomoči na domu (vprašanje kompetenc socialnih in zdravstvenih ustanov, npr. opredelitev gospodinjске pomoči in nege ipd.) vzbuditi prepričanje, da so to najpomembnejša, če ne že kar edina vprašanja, ki jih je treba rešiti, da bi tak projekt stekel, vse ostalo pa da se že uredi samo po sebi (kaj je npr. storjenega glede kvalitete neposrednih izvajalcev pomoči, glede kriterijev za njihovo izbiro, kakšni so ti kriteriji, kdo jih določa, preverja itd.?) Enak problem (osebna, stvarna pomoč) je aktualen tudi glede oskrbe v domovih za stare; v tem smislu gre razumeti v materialu Teološke fakultete omenjeno anketo, v kateri kar 98% domskih oskrbovancev, ki so verni, izjavlja, da jim redni stiki z duhovnikom največ pomenijo. Iz ankete, kakršna je, sicer ne moremo nitesar posploševati (govori zgolj o 171 starostnikih, o njeni izvedbi je premalo podatkov, nejasno zajetje vzorca itd.), vsekakor pa opozarja na pereč problem osebnega pristopa do oskrbovancev:

"Če se strežno osebje po domovih obnaša brez znakov srčne kulture do oskrbovancev, potem se bodo v anketah vedno pogosteje brale pripombami prošnje kot so: molimo in prosimo za kader, ki bo razumel naše potrebe in stiske ter nam pomagal živeti v zavodu za starostnike!"⁵

Da v praksi res ni vse tako idelano kot bi želeli, kažejo na primer tudi pravila, ki nalagajo duhovniku, ki želi obiskati svojega vernika v domu za stare, da mora vsakokrat posebej "obvestiti dom o svojem prihodu v dom in o odhodu iz doma", čeprav to ni izrecno določeno za ostale obiske; ali pa da je skupinski verski obred v konkretnem domu za stare "možen le na osnovi predhodnega, vsakokratnega dovoljenja doma (direktorja doma)" (podč. S.D.). Kaj naj si mislimo tudi ob določbi o potrebi po "izkazani moralno politični neoporečnosti" prosilcev oziroma bodočih oskrbovancev doma, kot piše v enem od hišnih redov.⁶

Vendar pa ob vsakršni organizirani obliki spodbujanja oziroma nudenja pomoči nikakor ni zanemarljiv kontekst, v katerem to poteka. Tu mislim predvsem na vlogo socialnega delavca (sploh ni nujno, da gre za profesionalca) in institucionalni okvir, v katerega je vpet (samoupravni, državni, cerkveni, privatni...). Ni posameznik tisti, ki definira svojo (socialno) vlogo, pač pa institucija - in prav ona bistveno vpliva na posameznikova ravnanja v okviru postavljenih vlog in norm. V tem je razlog ne le morebitne racionalizacije in večje učinkovitosti, pač pa tudi upada kvalitete in deformacij pri izvajanju pomoči. Institucije se s svojo racionalizacijo (hierarhizacijo, specializacijo) že po naravi nagibajo v popredmetenje samih sebe in vsega, s čimer prihajajo v stik, kar pomeni v primeru izvajanja pomoči zanemarjanje njene osebne dimenzije. Za to ni imuna niti cerkev, kljub temu da je njena naloga predvsem duhovna skrb za vero (cerkev kot "orodje za notranjo zvezo z Bogom"). Zato pogledjmo, kako se k temu problemu pristopa v materialu Teološke fakultete.

Glede načina pomoči starejšim se v obravnavanem materialu omenjata predvsem dve obliki - skrb župnijskega občestva in diakonija ter komisije za diakonijo pri župnijskih svetih.⁷ Ob tem se mi zdi vredno opozoriti na napačnost takšnih poenostavljanj, ki bi videla v tem zgolj aktivnost cerkve (kot institucije), kateri bi takšna širitev dejavnosti služila le za sredstvo uresničevanja svojih (institucionalnih) ciljev, ki seveda nikoli niso bili samo duhovno-kontemplativne, pač pa tudi socialno-politične narave. Za dobrodelnost je bila cerkev zainteresirana, odkar obstaja in tega interesa tudi v prihodnje ne bo povsem opustila. Za cerkev kot nekakšno posrednico med božjim in zemeljskim je bil namreč pojem ljubezni vselej centralna ideološka norma, ki pa je sama po sebi izrazito osebna, v teološkem smislu pa božja kategorija. Zato se ima tudi cerkev sama za nad-družbeno (= božjo) tvorbo, edinstveno in superiorno nad

vsemi drugimi družbenimi oblikami. Vendar pa se cerkev v družbi, t.j. med ljudmi, uveljavlja preko medosebnih (in medinstitucionalnih) interakcij - od tod pomembnost ljubezni, ki zdaj ni več zgolj kontemplativni, pač pa izrazito humanistični pojem: ljubezen do bližnjega (lat. caritas). S tem, ko cerkev deluje med ljudmi, se seveda umešča v družbene strukture (v delitev moči itd.) in tudi sama postane ena izmed njih. Postane torej bolj ali manj hierarhizirana družbena (in ne zgolj "božja") institucija, ki je imanentno vzvišena nad ostalimi institucijami samo še znotraj teoloških postulatov. Tega se zaveda tudi cerkev sama, saj npr. pastoralna sociologija v zvezi s cerkvijo striktno lotuje njene nadzemne - transcendentne razsežnosti, od njene zemeljske, časne, sociološke opredelitve; tako je cerkev hkrati "božja ustanova, je pa tudi družbena stvarnost"⁹; oziroma, kot pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi, gre za "eno samo sestavljeno stvarnost, ki sestoji iz božje in človeške sestavine (elementa)".¹⁰ Analogija s Kristusom kot Bogom in človekom v eni osebi je tu očitna. Na ta dualizem cerkve (teološki in sociološki) se je namreč koristno spomniti, ko govorimo o njeni t.i. karitativni dejavnosti - cerkev je bila tu vedno (vsaj principialno) udeležena z osebnim in stvarnim načinom pomoči, tako glede njenih prejemnikov kot izvajalcev. Prvi so poleg stvarne pomoči bili praviloma deležni tudi osebne, saj je šlo za neposreden (= osebno) stik med tistim, ki pomoč daje, in onim, ki jo prejema. Ravno iz takega načina se je sčasoma razvilo tudi socialno delo s svojimi spoznanji in se pozneje konstituiralo kot stroka ter postalo funkcija raznih institucij. V zvezi s tem pa je tudi v socialnem delu, kot ga poznamo danes, eno najtežjih vprašanj, kako spet v metodah izvajanja pomoči reafirmirati prav osebno vsebino pomoči, ki se je v procesih profesionalizacije, institucionalizacije (= racionalizacije) socialnega dela usodno odtujila. S pomočjo kot izrazitim medčloveškim odnosom se je namreč zgodilo podobno kot z mnogimi drugimi socialnimi atributi v razrednih družbah - stvarni vidik je prevladal nad osebnim (že pri Heglu je npr. upredmetenje osnovni pojem za razlago odtujitve sveta od ideje, kot je tudi pri Marxu bistvo odtujitve v uvrednotenju stvari, ki raste v premem sorazmerju z razvrednotenjem ljudi).¹⁰

Prav to pa se je zgodilo tudi s cerkvijo in njeno dejavnostjo (seveda ne samo s karitativno). Pri tistih, ki so v skladu s krščanskimi načeli nudili pomoč (razne ustanove, posamezniki, sama cerkev), se je hitro odrazila logika sistema (razrednega, institucionalnega), tako da je takšna pomoč nujno zgrešila svoj cilj. V razrednem sistemu (= postvarelost odnosov) je karitativnost za njene izvajalce kaj hitro

izgubila svoj glavni smoter, ki je poleg stvarnega vedno tudi oseben (izkazovanje ljubezni do bližnjega kot individualni način verske rasti). To se je zgodilo, ko so prevladale povsem stvarne in pragmatične koristi (večji prestiž v družbi, stranki, cerkvi) ter uveljavljanje čisto družbenih ali političnih interesov.²¹ Najbolj se je seveda to odrazilo na cerkvi sami, ki je bila politično zelo pomembna družbena sila, v fevdalizmu pa sploh največja in najmočnejša institucija.

Vendar danes nismo več v fevdalizmu. Družbene spremembe, zlasti z uveljavljanjem liberalnega kapitalizma, so preko drugačne porazdelitve moči na globali ravni in ob nastanku novih družbenih struktur vplivale tudi na cerkev kot institucijo, tako navzven kot navznoter. V zvezi z nastankom socialnega (delavskega) vprašanja in zaostritvijo razrednih antagonizmov nastane tudi katoliška socialno-politična doktrina²², prvič sistematično izoblikovana 1891 v encikliki "Rerum novarum" (O delavskem vprašanju). Kot pri vsaki doktrini gre seveda tudi pri cerkveni za dinamično spreminjanje, katerega vrh je nedvomno drugi vatikanski koncil (1962-64) in z njim tudi legitimnost "radikalnih" pogledov ter iskanj v zvezi z notranjim ustrojem cerkve. Gre za vsebinsko in tudi organizacijsko problematiziranje odnosa med profesionalci in laiki, ki je pravzaprav vprašanje institucionalne fleksibilnosti oziroma učinkovitosti, kot tudi vprašanje dekoncentracije moje institucij (znotraj njih in med njimi). To vprašanje se je v istem času načelo na primer tudi pri nas znotraj institucionalnega socialnega dela (šestdeseta leta - centri za socialno delo, rehabilitacija prostovoljnega socialnega dela), kar kaže predvsem na sociološko pogojenost tovrstnih sprememb, ki se jim ne more izogniti niti cerkev kot "božja" tvorba. Tako kot velja za naše socialno delo, da hoče imeti in tudi ima danes precej drugačno družbeno funkcijo, kot jo je imelo v prejšnjih sistemih, velja tudi za cerkev. Zato je tudi vloga njene karitativnosti v sekulariziranih razmerah in sistemih, ki so cerkvi odvzeli oblast, nujno drugačna od tiste, ki jo je imela karitativnost v prejšnjih družbah. Vse to je treba upoštevati tudi, ko govorimo o župnijskem občestvu in diakoniji, da ne bi - kot rečeno - zdrsnili v napačne poenostavitve.

Župnijsko občestvo - že sam pojem kaže, da gre za nerazdružno dvojnost v življenju vernikov, ki sem jo že nakazal. Občestvo je pojem, s katerim je že sociolog F. Tönnies označil takšno družbeno skupnost, katere pripadniki so trdno povezani med sabo in sicer zlasti preko čustvenih vezi (skupina prijateljev, družina itd.), ki pa imajo pri vernikih religiozni

karakter. Župnijsko občestvo je torej trdna (na)vezanost ljudi med seboj in z Bogom, kar pomeni, da spet govorimo o človeku kot izrazito družbenem bitju, ki se usmerja k drugim ljudem in je od njih odvisen, obenem pa tudi o človeku kot "božjem" bitju, ki je odvisen od Boga in se k njemu usmerja. Tak pogled na župnijsko občestvo je tudi temeljno izhodišče za pastoralno sociologijo, ko govori o župniji:

"Družbena in zunanja struktura zajema družbene skupine in agregate, v katere so župljani vključeni po svojih družinskih, poklicnih, gospodarskih, kulturnih, političnih in rekreacijskih vezeh. Duhovna in samostojna notranja struktura pa je določena po nadnaravnih elementih..."¹³

V praksi se seveda ta dva nivoja med sabo prepletata in od tod razna nesoglasja in tudi konflikti. Prevlada zgolj duhovne stvarnosti nad družbeno ali obratno ima nujno negativne posledice tako za vernike ter njihovo vero kot za širšo družbo, kar se odraža tudi pri vsebini in funkciji verske dobrodelnosti. Kristjani morajo ta dva nivoja - duhovni in (po)svetni - v svoji dejavnosti (bodisi religiozno-kontemplativni, bodisi socialni, politični itd.) nujno obdržati v ravnovesju, da ne pride do povelečevanja ene dimenzije na račun druge dimenzije. Tega se tudi cerkev vse bolj zaveda. V zvezi s tem soupadajo največji premiki v njeni socialno-politični doktrini ravno z drugim vatikanskim koncilom, ki je legitimiral tudi taka razmišljanja, ki iščejo v cerkvi krivdo za odvratanje ljudi od vere in zahtevajo njeno vrnitev med ljudi; prav pokoncilsko obdobje tudi afirmira načelo, da "je krščansko življenje brez zgodovinsko-socialne angažiranosti hinavstvo."¹⁴

Gre torej za odločilen premik k dejavnemu življenju in takšni veri, ki bi se izkazovala - ne več zgolj pred oltarjem in z udeležbo pri obredih pod vodstvom cerkvenih profesionalcev, pač pa med ljudmi. V zvezi s tem je dobrodelnost izjemnega pomena, saj se prav ta način izkazovanja vere pojmuje celo kot najprimernejši način verske rasti oziroma doseganja krščanske popolnosti: "Nič ne osvobaja tako intenzivno iz greha in oblasti demona kot agape"¹⁵ (gr. agape = ljubezen do bližnjega, v nasprotju z erosom). Pri tem ljubezen do bližnjega (agape), ki se izkazuje predvsem v dobrodelnosti (seveda ne samo na ta način), pomeni pot, po kateri se dosega krščanska popolnost. Se vedno je torej govor o sredstvu, vendar pa je odločilen pojmovni premik storjen s tem, da pomeni že samo izkazovanje take ljubezni enega od znakov krščanske popolnosti, ki pa je nedvomno cilj. V. Truhlar pravi: "V uresnitvevanju ljubezenskega služenja sta cilj in

pot k njemu eno."¹⁶

Ti poudarki so pomembni, če hočemo vlogo župnijskega občestva razumeti na netradicionalen način; isto velja za diakonijo, ki naj bi zaživel s svojo dobroteljnostjo prav znotraj župnijskega občestva. V omenjenem materialu Teološke fakultete je v njegovem drugem delu centralni poudarek prav na diakoniji, ki "naj ne zaživi kot komisija, ki bi zbirala denarne prispevke za starostnike, ki so finančne pomoči potrebni. Na ta način se ne da izpolniti ljubezni do bližnjega. Pokazati se mora v osebni pripravljenosti osebno pomagati, žrtvovati nekaj svojega časa in sposobnosti za starejše osebe."¹⁷ V zvezi s tem se zahteva tudi povsem drugačen pogled na dobrega vernika, ki to ne more postati zgolj z rednim obiskovanjem verskih obredov, pač pa gre za živetje diakonije, mišljene "kot služenje človeku in tako delati, kar bi si moral osvojiti vsak kristjan, če hoče po Kristusovem zgledu zaživeti živo vero. Mnogi pojmujejo diakonijo kot priložnostno in osamljeno izpolnitev neke dolžnosti, čeprav je to sestavni del krščanskega življenja. Služenje bližnjemu v ljubezni po Kristusovem zgledu kot stalna življenjska oblika, se jim zdi še nesporeljivo dejstvo, čeprav ta oblika življenja popolnoma osrečuje bližnjega in samega sebe."¹⁸ Omenjata se torej dva načina dobroteljnosti, in sicer "priložnostna" pomoč ljudem, ki je sicer sestavni del krščanskega življenja, in diakonija kot "stalna življenjska oblika", kar je povsem nekaj drugega, saj je šele na tak način mogoče napredovanje v veri (življenje "po Kristusovem zgledu"); gre torej za očitno razlikovanje med karitativnostjo v starem in novem (pokoncilskem) smislu. Sploh izvira pojem diakonija že iz samih začetkov krščanstva, kjer je šlo za versko dejavnost, ki je bila v času institucionalne cerkve mišljena kot pomoč škofom in duhovnikom pri nekaterih cerkvenih dejavnostih (diakonos - strežnik). Za razliko od protestantskih cerkva je v katolištvu diakonat pomenil nekakšno začasno predstopnjo duhovništva. Preobrat pa se je zgodil prav na drugem vatikanskem koncilu, ko je bil znova uveden t.i. stalni diakonat (v tej zvezi tudi vse večje zahteve po demokratizaciji in npr. ženskem duhovništvu¹⁹...), katerega izvajanje (življenje) je bolj odvisno od aktivnosti laikov kot pa od cerkvene hierarhije. Cerkev nasploh posveča (tudi v teološkem smislu) laikom vse večjo pozornost, saj je in bo vedno, dokler bo hotela na verskem področju obdržati pomembno vlogo, odvisna od njih. V kolikor je v preteklosti to zanemarjala, se je na drugem vatikanskem koncilu nujno morala soočiti tudi z "lastnim grehom", t.j. sama s sabo kot "Cerkvijo grešnikov" (Karel Rahner), kar je očitno zanjo manj neprijetno, kot če bi še naprej delovala na tradicionalen in preživel način.²⁰ Kot vsaka institucija se lahko tudi ona

obdrži le z nenehnim prilagajanjem družbenemu okolju, kar seveda ne pomeni vedno le nekaj slabega - še zlasti, ko govorimo o dobroti.

Ravno tako kot je dobroti (kot individualna pomoč sočloveku iz čisto humanih vzgibov) nepogrešljiva tudi v času, ko imamo na primer zelo razvejano zdravstveno in socialnovarstveno institucionalno mrežo, je tudi cerkev v zvezi z vero svojih vernikov zainteresirana za njihovo dobroti dejavnost. Značaj vsakršne dobroti je odvisen od družbenih razmer (materialnih, socialnih, političnih, institucionalnih), v katerih taka dejavnost poteka, ni pa a priori nekaj slabega. Kot se krščanstvo v razrednih pogojih odtuji vernikom (in sicer ne zaradi krščanstva kot takega), isto je z dobroti. Zato se je dobro izogniti takšnim pavšalnim pogledom na versko dobroti, kot jih srečamo na primer pri radikalnem, marksistično usmerjenem socialnem delu na zahodu, ki enostavno izhaja od tipično srednjeveškega Tomaža Akvinskega in "razloži" konservativnost krščanske dobroti preprosto s "cinizmom" T. Akvinskega:

"Kdor je usmiljen, naj ne živi razkošno, temveč le s tistim, kar je dovolj za življenje (...).

Vsaka dejavnost, ki prinaša dobiček, je smiselna samo do te mere, kolikor s pomočjo materialnega zavarovanja obstoja posameznika in človeške družbe ustvarja temelj naporom za odrešitev duše. Sama po sebi nima vrednosti in ne more služiti drugim smotrom mimo zagotovitve nujnih življenjskih potreb. Delo kot moralna dolžnost prav tako temelji na tej naravni dolžnosti in je istočasno božja zapoved." ²¹

Ali je res za odtujitev verske dobroti v razrednih družbenih pogojih kriv T. Akvinski, ker je, denimo, svojo antropologijo skušal spraviti v sklad z Aristotelovim, po drugi strani pa s krščansko dogmatičnim pogledom na človeka? Ali ni bolj verjetno, da je razredno konservativna vloga karitativnosti izhajala iz prav takšne vloge cerkve (kot institucije), kakršno je imela v kapitalizmu in kasneje v boju zoper liberalizem ter materializem, ko je prav v ta namen cerkev, kot lahko preberemo že v srednješolskem učbeniku, "poskušala obnoviti avtoriteto Tomaža Akvinskega... Tako se je rodil novi tomizem, ki najbi dal na podlagi Tomaževih naukov ideološko podlago klerikalnemu gibanju v družbi, politiki in kulturi."²²

Tako kot v vseh postrevolucionarnih družbah, se tudi pri nas še vedno nismo o tresli vseh nevarnosti apriorističnega

pogleda na karitativnost, ne v praksi ne v teoriji. Ali ni tudi v našem socialnem delu kot stroki prav tipično takšno diskvalificiranje dobrotelčnosti, ki pravi, da je ena glavnih negativnih posledic prav pasivizacija prejemnikov tovrstne pomoči, ker jim s tem jemlje njihovo "revolucionarno ost"; npr.:

"Negativne posledice dobrotelčnosti: 1. Tako kot za socialno delo velja tudi za dobrotelčnost, da je v bistvu zaveznik družbenega sistema, saj je s svojo dejavnostjo blažila krize, ki izvirajo iz razrednih nasprotij. Pomoč je obubožane družbene skupine pasivizirala, da so se sprijaznile z dano usodo. Tako je dobrotelčnost prispevala svoj delež k ohranitvi socialnega miru, saj je zadrževala revolucionarno ost ljudskih množic."²³ (podč. S.D.).

Kljub vsem prednostim, ki jih dobrotelčnosti tudi naša stroka priznava, se vztrajno ponavlja prav omenjeni diskvalifikatorni očitek dobrotelčnosti kot "blažilcu krize", ki je v funkciji "zadrževanja revolucionarne osti" nujno "zaveznik družbenega sistema". Treba se je namreč zavedati, da ima vsakršna dobrotelčnost, tako s strani vernikov ali ateistov, s strani privatnikov ali institucij, predvsem pozitivno vrednost za prejemnika, saj mu lajša njegovo stisko (sicer o dobrotelčnosti ne moremo govoriti). Zlasti to velja za pomoč starejšim, ki nas na tem mestu zanima. Seveda nikakor ni zanemarljiv problem odvisnosti uporabnika od dajalca pomoči (kar velja za vsakršno obliko izvajanja pomoči, ne le za versko dobrotelčnost!) in v tej zvezi tudi nevarnost pasivnosti, ki ji prejemnik lahko podleže. Treba pa je vedeti, da se s tem ne problematizira pomoč kot taka (dobro delo je vselej tisto delo, ki ima dober namen in učinek), pač pa družbena vloga tistega, ki jo izvaja. Problem pasivizacije in pretirane odvisnosti zasledimo v zvezi z najrazličnejšimi oblikami pomoči; npr., če to opažamo v bolnišničnem zdravljenju, sploh ni rečeno, da bolnišnice niso potrebne; če je to problem, ki ga opažajo mnogi socialni delavci v zvezi s svojimi klienti, s tem še ni rečeno, da so centri za socialno delo nepotrebni ali celo škodljivi. Očitno gre tu za problem kvalitete takšne pomoči in institucij, ki jo izvajajo. Prinas je zelo dolgo veljalo stališče, da v naši družbi socialno delo ni potrebno, ker se bodo tovrstna vprašanja avtomatično reševala na sistemski način skozi socialistično izgradnjo, socialno delo (npr. v kapitalizmu) pa da ima nujno konservativno vlogo, ker pasivizira ljudi in zadržuje njihovo "revolucionarnost". Ali ne gre za podoben način razmišljanja tudi danes v zvezi z versko dobrotelčnostjo? Ali ne gre pri takem razmišljanju pravzaprav za znano anarhistično sintagmo

o socialnih razmerah - "čim slabše, tem bolje". Je res pomembnejše podpreti masovni družbeni revolt kot pa vsakršno, tudi najmanjšo izboljšavo položaja ljudi, pa tudi če sistem ostane nedotaknjen? Predpogoj (po Marxu) revolucionarnih družbenih sprememb je namreč nefunkcionalnost družbenega sistema (institucij) ter nezadostno zadovoljevanje potreb ljudi, torej nezmožnost reform znotraj sistema - ni pa ključ vsega v strategiji revolucionarnega prevzema oblasti na račun reformističnih poskusov. Če povezujemo karitativnost s tovrstnimi globalnimi vprašanji, jo moramo zato nujno jemati v kontekstu cerkve kot institucije, se pravi njene družbene moči, ne pa, kot da dobrodelnost sama po sebi deaktivira revolucionarne potenciale v množicah. Cerkev se ni nikoli deklarirala ne za kapitalistični ne za socialistični družbeni sistem, pač pa je v svojih enciklikah, se pravi skozi svojo socialno-politično doktrino, vedno opozarjala na slabosti enega in drugega sistema, ob tem pa je vedno simpatizirala z interesi delavstva (seveda zgolj v toliko, kolikor je bilo to združljivo z njenimi institucionalnimi interesi). To pomeni, da se je cerkev vselej konfrontirala s tistimi ideologijami in sistemi, od katerih se je čutila ogroženo in tu je prišla nujno navzkriž tako z liberalnim kapitalizmom kot z ortodoksnim komunizmom; prav zato je tudi pozneje videla v kapitalizmu manjše zlo kot pa v socializmu, saj je bil slednji skupen sovražnik tako kapitalizma kot cerkve. V tem smislu je treba gledati tudi na versko dobrodelnost, ki je pod patronatom cerkve imela pač takšno vlogo, kakršno ji je dodelila cerkev.

V zvezi z dobrodelnostjo je torej potrebno vedno videti institucionalne dejavnike, ki jo opredeljujejo, ne pa jo že vnaprej označiti kot nekaj nepotrebnega ali celo škodljivega. Isto velja tudi za vsa druga področja človekovega udejstvovanja, kot so npr. vera, umetnost, znanost, politika, ekonomija itd., ki so imela v družbi pač takšno funkcijo, kakršno jim je namenil sistem in institucije, ki so se s tem ukvarjale (konservativno ali pa napredno). Ni treba ponavljati, da tovrstni problemi seveda niso rešljivi z distanciranjem od umetnosti, znanosti, politike, vere itd. ter z njihovim omejevanjem ali ukinjanjem (kar so ponekod tudi že poskušali), pač pa nasprotno: ti problemi so rešljivi ravno s takim preoblikovanjem institucij, ki bi v večji meri upoštevale imanentne postulate teh različnih področij človekove aktivnosti; prav to pa velja tudi za dobrodelnost, pa naj bo verska ali ateistična, institucionalna ali privatna.

Kot smo videli, se v zvezi z družbenimi spremembami cerkev nenehno prilagaja in spreminja, iz česar ne more biti izvzeto

tudi njeno pojmovanje dobroteljnosti. Ob tem je pomembna prelomnica drugi vatikanski koncil, ki je legitimiral celo radikalizacijo osnovnih cerkvenih dogem (glede Kristusa, družbene vloge cerkve itd.). Vendar pa so te tendence plod ne le zunanjih družbenih sprememb, ki vplivajo na cerkev, pač pa tudi teženj znotraj cerkve, s katerimi mora kot celota računati tudi vnaprej. Zato na cerkev ne moremo gledati enoznačno, kot da bi bila nekaj monolitnega, pač pa gre pri tem za odločilen pomen razmerja sil med tradicionalnimi in sodobnimi reformatorskimi tokovi znotraj nje same. To razmerje je zelo dinamično in vprašanje je, na katero stran se bo obračalo in kako se bo odražalo na cerkvi kot celoti.²⁴ Vsekakor pa to pomeni, da so tradicionalne stereotipne predstave v zvezi s cerkvijo, nastale na podlagi njene vloge v posameznih družbenih obdobjih, nevzdržne. Zato mislim, da moramo v zvezi z vlogo cerkve (kot institucije) vse bolj upoštevati zlasti naslednje:

1. Da mora biti cerkev, v kolikor hoče biti sodobna (odgovarjati "potrebam časa"), tudi sama veliko bolj naravnana na "tostransko" življenje in konkretne potrebe ljudi, kakor pa je bila doslej; da se mora torej še bolj zavedati lastnih - ne le "božjih", pač pa konkretnih zgodovinskih - koordinat. Cerkev takšna tudi dejansko postaja. ("Vstopati v zgodovino se ne pravi samo biti priča zgodovinskega dogajanja okrog sebe ali nemara boriti se zoper pojave v zgodovini človeštva, kolikor so neugodni za Cerkev, oziroma jih pospeševati, kolikor so zanjo ugodni. Vstopati v zgodovino se pravi veliko bolj, da je Cerkev sama v marsičem zgodovinsko pogojena, zapisana zgodovinskim spremembam, ki jih narekuje razvoj..." - Vekoslav Grmič).²⁵

2. Da si je cerkev v družbenih sistemih, kjer ji je odvzeta oblast (oziroma udeleženosť v njej), primorana ohranjati (krepiti?) prestiž prav na področju skrbi za človeka (verska skrb, opozarjanje na človekove pravice, zavzemanje za mir itd.). To pomeni, da se cerkev kot institucija lahko obdrži (krepí?) prav na teh področjih, čeprav gre za razmere, ko vse težje izvaja svoj monopolni položaj celo tam, kjer ga še edino ima (v veri).

3. V kolikor se družba s svojimi mehanizmi izkaže za neučinkovito na področju skrbi za človeka, potem bo cerkev kot institucija že zgolj zaradi tega gotovo pridobila na pomenu (v pozitivnem ali negativnem smislu).

Cerkev se bo torej prisiljena vse bolj prilagajati (spreminjati). Vendar pa bo - ne glede na stopnjo svoje fleksibilnosti - še vedno videla svojo nepogrešljivost v

"razsvetljevanju" ljudi na podlagi "zaklada resnic", ki ga "ima" v rokah izključno ona. Zato bo treba že vnaprej računati s tem, da bo imela cerkev vsakršno zavzemanje za človeka in pravice njegove osebnosti, ki bi hotelo biti popolnoma avtonomno od vere in cerkve, za "privid lažne avtonomije".²⁶ To nas seveda ne sme presenečati, saj gre za običajno logiko institucij, ki v družbenem prostoru, v katerem skušajo izvajati tak ali drugačen monopol (politični, verski), nujno čutijo druge institucije na istem področju kot svojo konkurenco. In tudi to ni vedno samo nekaj slabega. Vsaka konkurenca namreč ni samo neizprosna boj, pač pa tudi prilagajanje; ni samo brezobzirno izključevanje "iz igre", pač pa tudi način obstoja različnosti. Problemi sodobnih družb namreč niso pogojeni z obstojem institucij in s konkurenco različnosti, pač pa z monopoli, ki te različnosti ukinjajo. Ali si ni tudi naše strokovno socialno delo že od vsega začetka prizadevalo monopolizirati področje socialne pomoči, gotovo tudi zaradi nekega namišljenega zaklada strokovnih resnic, brez katerega da je vsak drug način nudenja pomoči ljudem "privid lažne avtonomije"? Pa kljub temu še danes, v povsem drugačnih razmerah in času, marsikdo iz stroke še vedno misli tako. Seveda ne mislim tu na nobeno primerjavo strokovnih socialnih institucij s cerkvijo, pač pa gre za dinamiko družbenih razmer, ki korenito spreminjajo značaj tudi najtrših institucij.

Kot moramo po eni strani upoštevati cerkev kot institucijo (v dobrem in slabem), prav tako moramo upoštevati njen doktrinarni zahtevek do vseh, ki se ukvarjajo z versko dejavnostjo:

"Če hoče zares kot kristjan izvršiti svojo nalogo in ravnati v skladu s svojo vero - kar celo neverni od njega pričakujejo - mora pri svoji dejavnosti paziti, da razodeva razloge svojega ravnanja in da s širšim razumevanjem stvari, ki se izogiblje nevarnosti sebičnih in gospodovalnih želja, zatirajočih svobodo, presega cilje, ki si jih je zastavil." (pod. S.D.)²⁷

Ce to načelo, ki ga sam papež terja od svojih podanikov, vzamemo (v stroki, politiki) zares, potem bo tudi veljalo, da se konflikt s cerkvijo ne začnejo že s tem, ko se na istem področju v praksi srečamo z njeno dejavnostjo, pač pa je verjetnost zapletov takrat, ko vsi skupaj pozabljamo prav na zgoraj citirano načelo.

OPOMBE

1. Gre za ciklostirani material (28 strani) z glavo

Teološke fakultete v Ljubljani (Komisija SPS Ljubljana) in z naslovom: Studijski dan ob mednarodnem letu za starejše / o verski skrbi za starejše. Sestavljen je iz dveh delov in sicer (poleg dnevnega reda seminarja in mašnih pesmi) iz prispevka prof. dr. Bojana Pirca ("Skrb za zdravje in zdravstveno varstvo starejših oseb") in iz predstavitve "Odgovorov na vprašalnik Ognjišča o skrbi za starejše v Sloveniji" (pripravila "M. Z.").

2. Ibid. str. 1
3. Ibid. str. 12
4. Ibid. str. 9
5. Ibid. str. 20
6. Vse cit. iz Hišnega reda Obalnega doma upokojencev Koper, gl. 11., 11a. in 2. člen Hišnega reda.
7. Material Teološke fakultete, str. II in 17.
8. Jože Krošl: Uvod v pastoralno sociologijo. Mohorjeva družba v Celju, 1973, str. 25 (o tem gl.st. 26-30).
9. Ibid. str. 28.
10. Vlado Struk: Morala in etika. Leksikon CZ, Ljubljana, 1986, str. 328.
11. Glej npr. Vida Milošević: Uvod v socialno delo (avtorizirani zapiski). Višja šola za socialne delavce, Ljubljana, 1987, str. 11-15.
12. Več o tem v Joseff Keller: Narava in vsebina katoliške socialne doktrine. Katoliška socialna in politična doktrina (zbornik), I.del, FSPN, Ljubljana, 1976, str. 1-40.
13. Jože Krošl: Uvod..., str. 156.
14. Dr. Vladimir Truhlar: Katolicizem v poglobitvenem procesu. Mohorjeva družba, Maribor, 1970, str. 109.
15. Dr. Vladimir Truhlar: Pokoncilski katoliški etos. Mohorjeva družba v Celju, 1976, str. 62.
16. Ibid. str. 62.
17. Material Teološke fakultete, str. 17.

18. Ibid. str. 17 (podč. S.D.).

19. O tem gl. Stanko Janežič: Ekumenski leksikon. Mohorjeva družba v Celju, 1986, str. 54-55.

20. O tem gl. Vladimir Truhlar: Pokoncilski katoliški etos, str. 35 idr.

21. Cit. po Walter Hollstein, Marianne Meinhold: Socialni rad u kapitalističkim produkcionim uslovima. Viša škola za socialne radnike (i d.), Beograd, 1980, str. 64. Citat prevedel iz shr. B. Mesec.

22. Janko Kos: Temelji filozofije. Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1979, str. 93.

23. Vida Milošević: Uvod..., str. 15.

24. Stališča glede globalne podobe cerkve, legitimirana na drugem vatikanskem koncilu, so očitno še vedno sporna v tolikšni meri, da je še vedno vprašljiva dejanska kontinuiteta pokoncilskega razvoja - o tem gl. Vekoslav Grmič: Dvajset let po koncilu. Znamenje, leto XV, 1985, št.2, str. 79-105.

25. Vekoslav Grmič: Knjigi na pot; (v) Vladimir Truhlar: Katolicizem..., str. 3.

26. Teško si je namreč zamisliti, da bi se cerkev kdaj odpovedala stališčem, kakršno je npr. v koncilski pastoralni konstituciji z naslovom Gaudium et spes: "Cerkev torej v moči zaupanega ji evangelija razglašča človeške pravice in priznava ter zelo ceni tisto prizadevnost (dynamismum) današnjega časa, ki te pravice povsod pospešuje. Toda to gibanje je treba prepojit z duhom evangelija in zavarovati zoper kakršen koli privid lažne avtonomije. Izpostavljeni smo namreč skušnjavi, da bi mislili, kakor da so naše osebnostne pravice v polnosti zagotovljene samo tedaj, kadar smo oproščeni slehernega vodila (norma) božje postave. A po tej poti se dostojanstvo človeške osebe še dalet ne reši, temveč nasprotno: propade." (podč. S.D.). Gl.: Katoliška socialna in politična doktrina, II.del, FSPN, Ljubljana, 1976, str. 202.

27. Apostolsko pismo papeža Pavla VI.: Octogesima adveniensi. Katoliška socialna... II.del, str. 393.

Srečo Dragoš, soc. delavec, dipl. sociolog, Višja šola za socialne delavce v Ljubljani, Ljubljana, Saranovičeva 5