

GLOBALNA WIOSKA A KOŚCIÓŁ ŚWIATOWY

Teologiczne spojrzenie na powstawanie globalnej sieci

Czy proces globalizacji, dokonujący się we współczesnym świecie, oznacza dla chrześcijaństwa konfrontację z własną przeszłością w jej świeckim wydaniu? Jeżeli tak, to powinno ono wykoryzystać tę możliwość do lepszego poznania siebie oraz swojego otoczenia, jeżeli zaś nie, musi śledzić zachodzące przemiany, nie ubóstwiając ich ani też nie potępiając. W literaturze teologicznej, związanej z tą problematyką, daje się dostrzec wzajemne przenikanie tych dwóch tendencji¹, co w obliczu złożoności tematu jest całkowicie uzasadnione; w zależności od punktu widzenia „różne oblicza globalizacji” jawią się w odmiennym świetle². Jednakże punktem odniesienia zarówno dla nowych możliwości, jak i dla chrześcijańskiego samozrozumienia, jest ze swej natury jeden i ten sam świat. Fakt ten upoważnia do rozwinięcia rozległej perspektywy oraz pozwala, jeżeli zostanie zachowana ostrożność, stosunkowo wyraźnie ująć cechy wspólne i różnice.

* Bertram Stubenrauch, ur. w 1961 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1986 r., doktorat uzyskał w 1991 r., stopień doktora habilitowanego zaś w 1995 r. W latach 1996—2000 był wykładowcą dogmatyki i historii dogmatów na Wydziale Teologicznym uniwersytetu w Trewirze, a od roku 2000 jest profesorem dogmatyki na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego.

¹ Tą tematyką zajmują się przede wszystkim autorzy angielskojęzyczni. Za klasyków w zakresie aspektów eklezjologicznych uchodzą Avery Dulles i Francis Sullivan; kwestie socjologiczne lub religijno-socjologiczne podejmuje prace Petera Beyera i RONALDA ROBERTSONA. W odniesieniu do tego zob. R. Marzheuser, *Globalisation and Catholicity: Two Expressions of one Ecclesiology?*, „Journal of Ecumenical Studies” 32 (1995) 179-193; E. de Silva Wijeraine, *Christian Contribution to Globalisation and its Role in Constraining the Negative Impact of Globalisation*, w: „Dialogue” (NS) t. XIV, Colombo 1997, 77-100.

² Por. tytuł obszernego studium, jakie grupa ekspertów „gospodarki światowej i etyki społecznej” opublikowała z polecenia biskupów niemieckich oraz znaczących kościelnych organizacji charytatywnych w grudniu 1999: „Die vielen Gesichter der Globalisierung — Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung”, wyd. przez Naukową Komisję do spraw Globalnych Zadań Kościoła Niemieckiej Konferencji Biskupów, Bonn 1999. Odnośnie do treści, zob. J. Müller, *Die vielen Gesichter der Globalisierung*, „Stimmen der Zeit” 218 (2000) 73 n.

Globalizacja, powszechność i skutki

Tendencja do globalnego połączenia ze sobą publicznych lub prywatnych sfer życia w zadziwiający sposób pokrywa się w centralnych punktach z historią chrześcijaństwa oraz z jego rozumieniem swej istoty: w wyniku tej tendencji powstaje system komunikacyjny o światowym zasięgu, dochodzi do wzajemnego oddziaływania kultur, a zwierzchnictwo państwa terytorialnego — wobec którego Kościół pierwotny żywił nieufność aż do momentu przyjęcia odmiennego stanowiska w IV wieku, za co przyszło mu zapłacić później w dobie absolutyzmu — traci zupełnie na znaczeniu lub przynajmniej ulega relatywizacji. Również inne procesy, które pociąga za sobą rewolucja dygitalna, dochodziły do głosu już u schyłku starożytności. Wraz z oficjalnym uznaniem działalności misyjnej św. Pawła zainteresowania globalne pozytywnie wpływały na rozwój chrześcijaństwa, ponieważ pod znakiem krzyża ukształtowała się, wykraczająca poza zasięg regionalny, świadomość wspólnoty („my”), której korzenie tkwiły jednak w danym ośrodku. Rozpowszechnienie wiary zrodziło w różnych cywilizacjach „kulturalny”, jak i „strukturalny modernizm”³: dzięki nowym formom komunikacji nowe treści zyskały znaczenie i prawo bytu. I tak z początkiem II wieku misję poszerzenia horyzontów, poprzez nawrócenie i chrzest, powierzono kompetencji lokalnych autorytetów, biskupów, którzy z kolei utrzymywali wzajemne kontakty, chroniąc w ten sposób swoje gminy przed chronicznym prowincjonalizmem. Na porozumieniu biskupów opierały się decyzje dotyczące kanonu biblijnego: autorytatywnego katalogu pism, który spotkał się zasadniczo z akceptacją (szczegóły zawiłych zabiegów o kompromis można tutaj pominąć) oraz umożliwił episkopatowi stworzenie teologicznych podstaw swego urzędu, a zarazem poddanie go publicznej kontroli. Tak więc słowo nie zostało pozbawione głosu, ale osoba, która miała ręczyć za słowo, musiała dać się mierzyć jego miarą.

W ciągu wieków bliskość Biblii i urzędu nadała religii chrześcijańskiej tak imponujące międzyterytorialne i interkulturalne znaczenie, iż myśliciel tej miary co John Henry Newman przedstawił zasadę powszechności, będącą jej immanentnym elementem, właśnie w kontekście zdolności asymilacji⁴. Dopiero dzięki wy-

³ Odnosnie do terminologii, por. B. Tibi, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley 1998, s. 24.

⁴ Por. *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* 8, 12 (Laros—Becker—Arts, t. 8, 328-330).

lezeniu druku reformator Martin Luter zdołał, przynajmniej na Zachodzie, dotrzeć do tak szerokich kręgów społecznych, jak u początków chrześcijaństwa, czego konsekwencją był — jak wiadomo — rozpad jedności Kościoła. Jednak ten zwrot przyniósł ze sobą procesy, które również dzisiaj kształtują przebieg globalizacji: spowodował on regionalizację, powstanie potęg konfesyjnych, które wprawdzie wykazywały zainteresowanie stroną przeciwną i ze względu na złożony układ koalicji politycznych pozostawały we wzajemnym kontakcie, ale zarazem wykształciły odmienne struktury wewnętrzne, dzieląc Europę Zachodnią na dwie części. Jeżeli uwzględnimy także Kościoły wschodnie, które na długo przed wystąpieniem Lutera poszły swoją drogą, możemy mówić o konfesyjnej trójbiegunowości, która w sferze ekonomicznej panuje też w dzisiejszym świecie. Wraz z zakończeniem zimnej wojny i pojawieniem się możliwości nieskrępowanej rozbudowy globalnych kontaktów wykształciły się trzy wielkie centra gospodarcze: strefa zachodnioeuropejska, północnoatlantycka z Meksykiem oraz azjatycka wraz z Pacyfikiem⁵.

Analogie pomiędzy losem chrześcijaństwa a wspólnotą międzynarodowych interesów można dostrzec również w efektach przedsięwzięć o globalnym zasięgu. Świadomie użyto tutaj słowa „los”, gdyż nie sposób nie zauważyć, iż — jak już zasygnalizowano — wielojęzyczne nauczanie o Bogu, Jezusie Chrystusie, nie zdołało zachować swych komunikatywnych założeń, a coraz dalej idąca globalizacja wywołuje nowe podziały na wielu płaszczynach.

Chrześcijanie rozproszeni w wielu Kościołach nie zdołali, jak dotąd, znaleźć fundamentu, na którym mogliby odbudować utraconą jedność. Gdyby kiedyś miało się to udać, natychmiast pojawił się kwestia wielości religii, którą trzeba będzie pogodzić z ideałem i praktyką ogólnochrześcijańskiej powszechności⁶. Mimo iż próba wykorzystania wpływu wyznań do kształtowania sytuacji na świecie w wymiarze moralnym („Projekt etos świata”) została pozytywnie przyjęta, jawi się ona jako milczące wyznanie, że oparte na prawie Bożym założenia łączenia się ludzkości pozostają iluzją. Podobne braki dają się dostrzec w sferze polityczno-ekonomicznej: w związku z fuzją rozdzielonych dotychczas struktur działań, któ-

⁵ Por. W. Link, *Die Neuordnung der Weltpolitik. Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, München 1998, 70-74.

⁶ Por. R. Marzheuser, *Globalisation and Catholicity*, s. 188-190. Odnośnie do ekumenizmu: M. S. Burrows, *Globalisation, Pluralism and Ecumenics: The Old Question of Catholicity in an New Cultural Horizon*, „Journal of Ecumenical Studies” 29 (1992) 346-367.

ra oznacza wprowadzić nowy podział kapitału i władzy, ale jedynie na korzyść określonych kręgów, pojawia się skrajna nędza bez perspektywy na jej zażegnanie w ciągu najbliższych lat. Do zadłużenia tzw. krajów rozwijających się przyczyniła się z pewnością zachodnia polityka gospodarcza w latach siedemdziesiątych XX wieku, a nowe osiągnięcia nie złagodziły go, lecz jeszcze pogłębiły⁷.

Globalizacja i regionalizacja w rozumieniu Kościoła

Wszelkie dążenia mające na celu zgromadzenie wszystkich ludzi na świecie pod jednym dachem kierują się następującą zasadą: „Globalizacja wiąże się z kształtowaniem regionalnej odrębności, innymi słowy: tendencja do regionalizacji jest wręcz immanentnym elementem globalizacji”⁸. Konsekwencje tej sprzeczności zależne są od tego, czy przybiera ona formę antagonizmu. Można tutaj zaobserwować obie tendencje: wraz z rozwojem globalnej sieci, którego jesteśmy świadkami, przybiera na sile konsumpcyjne nastawienie do świata, widoczne w krajach zachodnioeuropejskich i amerykańskich. Reakcją na ten stan rzeczy jest regionalizacja, gdyż tylko w ten sposób można chronić się przed zatarciem odrębności kulturowej wskutek nadmiernego napływu obcych elementów. Pojawiają się więc tendencje antyglobalizacyjne, próby wycofania się, które świadomie przeciwstawiają się ujednoczeniu. Jonathan Friedman mówi o „logikach kulturowych”, o podstrukturach oporu, które z naciskiem reprezentują interesy lokalne⁹. Mniej wrogości i tendencję do zachowania i rozbudowania istniejącego systemu wykazują podstruktury w sferze gospodarczej. Przenoszą one impulsy z poziomu globalnego na stosunkowo ograniczone terytoria i realizują w ten sposób założenia globalizacji, a zarazem czerpią z niej ogromne korzyści, gdyż „ekonomiczna tendencja do regionalizacji wspiera procesy globalizacji, jeżeli służy ona wzmocnieniu konkurencyjności w obrębie danego regionu”¹⁰.

W jaki sposób kształtuje się współistnienie globalności i regionalności na terenie Kościoła? Aby odpowiedzieć na to pytanie,

⁷ Por. G. Fels, *Krisenpunkte des Weltwirtschaftssystems*, w: K. Kaiser, H.-P. Schwarz (red.), *Weltpolitik. Strukturen — Akteure — Perspektiven*, Stuttgart 1986, s. 170-172.

⁸ W. Link, dz. cyt., s. 99.

⁹ *Cultural Identity and Global Process*, London 1994, s. 43.

¹⁰ M. Windfuhr, *Globalisierung: Lexikon der Politik 4* (red. D. Nohlen), München 1997, s. 234.

trzeba z góry zaznaczyć, iż w przeciwieństwie do świeckiego znaczenia uniwersalizm chrześcijański ma głównie charakter przesłania treściowego, a strona formalna pozostaje na dalszym planie; do globalizacji prowadzi wyznanie, a nie technologiczny *kairos*. Więcej na ten temat powiemy później. Oznacza to, że ustanowienie przez wywyższonego Pana działalności misyjnej i nadanie pełnomocnictwa do jej prowadzenia (por. Mt 28, 19) zachowuje prymat względem projektu, a projekt, czyli realizacja polecenia, opiera się na programie nakreślonym przez akt ustanowienia. Z tego względu wszystkie wspólnoty wyznaniowe, których fundamentem są wydarzenia z życia Chrystusa, są zobowiązane do realizowania powierzonego im mandatu. Upoważnienie to pełni dwojaką funkcję: łączy Kościoły z ich wspólnym historycznym źródłem i uwiadcza, że orędzie ma ze swej natury uniwersalny charakter. *Regula fidei*, wyznanie chrzcielne, które zostało powszechnie przyjęte przez Kościół w pierwszych symbolach wiary i które — podtrzymane i wypełnione treścią za ich pośrednictwem — stanowi obecnie centralny element powszechności Kościoła, stawia fakt upoważnienia przed jego realizacją, zależną od kontekstu kulturowego. Nurty regionalne, które zdystansowały się wobec tego upoważnienia, doprowadziły z konieczności do religijnej antyglobalizacji, przekreślając w ten sposób założenia powszechności.

Podobnie się dzieje (i jest to chyba jeszcze większa pokusa), gdy źródłem orędzia mającym osiągnąć globalny zasięg staje się nowy, samowolny akt ustanawiający, który przesłania wspólny akt ustanawiający. Tego typu dążenia pojawiały się zawsze; myślę tutaj np. o proteście donatystów w IV i V wieku. Ich wystąpienie było żalosne nie dlatego, że krąg modlitewny na prowincji odstąpił od zasady powszechności; donatyści usilnie pragnęli nadać swojemu ruchowi wymiar globalny i w tym celu samowolnie wybrali nawet biskupa w Rzymie. Ale powszechność mierzono tam kategoriami prowincjonalnymi. Stanowisko mniejszości odnośnie do skuteczności pośrednictwa Kościoła w procesie zbawienia spowodowało niejako przeniesienie kolebki wiary z Palestyny do Afryki Północnej, a w momencie zawładnięcia źródłem powodzenie takich ambicji pozostawało jedynie kwestią posiadanej potęgi¹¹. Jak wiadomo, okoliczności historyczne przyniosły zupełnie inny rezultat; tutaj chodzi jednak o zasadę: z chwilą, gdy regionalne środowiska, chcąc preforsować swój punkt widzenia, odrzucają akcep-

¹¹ Por. B. Kriegbaum, *Kirche der Traditionen oder Kirche der Märtyrer. Die Vorgeschichte des Donatismus (Innsbrucker theologische Studien 16)*, Innsbruck—Wien 1986, 44-58. 96-127.

tację obowiązującego wzorca, który nie uległ zniekształceniu przez samowolne działania lokalne, ich posunięcia o zasięgu globalnym oznaczają jedynie walkę o pozycję. Rezygnacja z takiego wzorca oznaczałaby dla globalności w jej chrześcijańskim sensie samounicestwienie. Związki polityczne czy ekonomiczne mogą istotnie — jak uczy doświadczenie — okazać się efektywne, gdy postępuje się w ten sposób, ale jest niezbitym faktem, że głównie chodzi tutaj o potęgę i prędzej czy później będą one musiały określić profil całego przedsięwzięcia. Również ta kwestia zostanie przedstawiona później.

Mimo iż zabierając głos w imieniu wszystkich, środowiska regionalne stanowiły zagrożenie dla chrześcijaństwa, byłoby rzeczą równie zgubną, gdyby rola regionów sprowadzała się jedynie do odzwierciedlania zasad wiary w formie, jaką nadał im Kościół pierwotny. Możliwość wymiany informacji pomiędzy bardzo wieloma ludźmi, a tym samym dokumentowania różnych aspektów życia i płaszczyzn, w obrębie których dyskutuje się nad podobnymi problemami, stanowi mocną stronę dzisiejszej globalizacji. Doświadczenie to może okazać się dla Kościołów nader pomocne. Wielkim osiągnięciem chrześcijaństwa jest, mimo pewnych porażek, szerokie rozprzestrzenienie założeń swej nauki bez pomocy techniki. Skorygowanie niedoskonałości konieczne jest raczej pod innym względem; kerygmat musi nie tylko przekroczyć granice regionów, lecz także dojść do głosu za ich pośrednictwem. Każde słowo wymaga odpowiedzi, aby wypełnić swój sens, w przeciwnym razie pozostaje abstrakcyjne i nieskuteczne. Dlatego też można mówić o relacji dialogu pomiędzy wymiarem uniwersalnym a regionalnym, albo raczej pomiędzy przesłaniem a jego odbiorcami. Reguła wiary nie jest aksjomatycznym homunkulusem, dla którego kultura nie mogłaby być pożywieniem, lecz jedynie schronieniem. Rozprzestrzeniając się na kontynentach, zdobywa prawo przynależności, a dzięki jej integracji z daną kulturą (proces ten słusznie nazywany jest prawowitym owocem chrześcijańskiej globalizacji¹²) słowo i odpowiedź znajdują wspólne źródło.

Chrześcijaństwo może się nauczyć od Internetu, że konieczna jest swego rodzaju powszechność responsoryjna: jakaś genialna myśl przemierza przestrzeń i czas, ale kontury zyskuje dopiero wówczas, gdy podejmą ją miliony ludzi, gdyż w ten sposób dochodzi do głosu jej najgłębszy wymiar. Gdyby przesłania ogólne

¹² Por. J. Sayer, *Kirche und Globalisierung. Das Zweite Vatikanum und die Kirche der Dritten Welt*, w: S. Pauly (red.), *Kirche in unserer Zeit*, Stuttgart 1999, s. 133 z odniesieniem do AG 10.

nie znajdowały swego odpowiednika w konkretnych rozwiązaniach, oznaczałoby to kres globalizacji. Jedna idea zastąpiłaby wszystkie inne, a przecież chodzi o to, aby mogła ona rozwinąć swoją globalną kompetencję właśnie pod znakiem wielości. W obliczu tego stanu rzeczy Robert Schreiter postuluje „nową powszechność”: nowoczesne osiągnięcia techniczne, które spotykają się z aprobatą również z tego względu, że umożliwiają nieograniczone rozwinięcie świadomości regionalnej, mogą się okazać dla chrześcijan pomocne w „znalezieniu prawdziwego głosu”¹³.

Globalizacja a mentalność

Chrześcijaństwo, jak stwierdzono na wstępie tych rozważań, miało od samego początku świadomość swego uniwersalnego charakteru. Stanowisko to nie opierało się na statystykach, lecz wyrastało z przekonania, że *ecclesia* nawet przy niewielkim rozprzeszczeniu ma globalne znaczenie: „jako zgromadzenie, które stworzył sam Bóg, które ogarnia całość i ma «publiczny» charakter”¹⁴. Zgodnie z tym element powszechności nie jest uzależniony od stopnia jego organizacyjnej realizacji. Ogólnoświatowy wymiar wynika raczej z samego orędzia i biorąc w nim początek, przenika do charakteru jego odbiorców. „Słowo «katolicki» wyraża pewną jakość. Oznacza ono całość, uniwersalność, która dla jej zrozumienia zakłada określone usposobienie człowieka”¹⁵.

Obecny postęp globalizacji stanowi jednakże swoisty zamach na mentalność. Ludzie niejednokrotnie nie są przygotowani do konfrontacji z ogromem możliwości albo nie odczuwają potrzeby dostosowania się do nowej sytuacji. Świat puka do drzwi i wchodzi do środka, ale trafia na wiele ciasnych umysłów, do których nie znajduje dostępu. Brak spójności pomiędzy przeżyciem a sposobem myślenia będzie prawdopodobnie jeszcze przez długi czas opóźniać rozwój nowej cywilizacji na świecie; przyczyniają się do tego wielorakie uprzedzenia, które powstrzymują powstanie globalnej wioski. Jedna z najbardziej zgubnych reakcji została już

¹³ R. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, w: E. Arens, H. Hoping (red.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (QD 183), Freiburg 2000, s. 112. Obszerniej na ten temat: tenże, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Theologie Interkulturell 9)*, Frankfurt 1997, zwł. s. 203–226.

¹⁴ G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg 1998, s. 270.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums (Kriterien 36)*, Freiburg 1993, s. 7. Z aktualnej perspektywy: S. Burrows, dz. cyt., 365 n.

zasygnalizowana: zabiegi mające na celu zachowanie samodzielności regionalnej, które w momencie pozytywnego rozwoju stanowią organiczną przeciwwagę dla gospodarczego i kulturalnego rozszerzenia horyzontów, przeradzają się w protest i z przekorą negują resztę świata. „Nurty fundamentalistyczne o przeróżnym zabarwieniu świadomie stwarzają opozycję, blokując w ten sposób dialog i kooperację, które mogłyby zaistnieć mimo wszystkich różnic. Ich cechą wspólną jest przyznanie własnemu programowi życia absolutnej pozycji, nieposzanowanie praw człowieka, pluralizmu, tolerancji, prawa oraz demokratycznych reguł opartych na zasadzie większości, jak również negowanie wszelkiej komunikacji pomiędzy równouprawnionymi partnerami dialogu”¹⁶. To, jak bardzo bezsensowne są tego typu blokady, ukazuje np. fakt, iż w ciągu ostatnich dziesięcioleci rozwój gospodarczy, którego przebieg przyspieszyło zastosowanie nowych technologii, wywierał ujemny wpływ na środowisko, a obecnie sytuacja zaczyna się odwracać — co, jak powszechnie wiadomo, ma globalne skutki. Znowu oznacza to dla umysłów, które wcale nie są na to przygotowane, konfrontację z problemami, które dałoby się przewyciężyć jedynie — jeżeli w ogóle jest to możliwe — dzięki konsekwentnej rezygnacji, a tymczasem nadal panuje bierna obojętność. Faktem jest, że również globalizacja społeczna wymaga myślenia zgodnego z jej profilem i zakłada określoną mentalność; jednak *via facti* oddziałuje ona na umysły i byłoby rzeczą nader konieczną, aby wpłynęła na wzrost świadomej odpowiedzialności wśród adresatów globalizacji. Powstawanie globalnej sieci wraz z jego pozytywnymi i negatywnymi skutkami stawia mentalność przed faktem dokonanym. Elementy strukturalne określają kierunek drogi ku przyszłości, ale z uwagi na dynamikę własną, jakiej podlegają, oddalają się coraz bardziej od postawy ich twórców.

W sferze religijnej struktury pełnią funkcję indykatorów. Przede wszystkim unaoczniają i ilustrują one procesy, jakie zachodzą niezależnie od nich i jakich same z siebie nie wywołują; to stanowi ich mocną stronę i wyznacza ich granice. Gdyby nowa religia nie stworzyła wspólnoty skupiającej różne kultury, ale zarazem świadomej swojej tożsamości, pozostałaby w imperium rzymskim czy wśród Germanów bez echa. Aby pokazać, co Bóg Jezusa Chrystusa zamierzał przy pomocy małej grupy uczynić dla całej ludzkości, potrzeba było bez wątpienia organizacyjnego zaangażowania, innymi słowy: potrzeba było historii. Wielkanoc uczyniła z męż-

¹⁶ S. Rappel, „Schöne neue Welt”. *Globalisierung und fundamentalistische Gegenwelten*, „Missio Konkret” 1 (2000) 4.

czyn i kobiet, żyjących w Palestynie, obywateli świata, ale prawdziwe znaczenie ich kosmopolityzmu ujawniło się dopiero z biegiem czasu. Począwszy od V wieku gmina chrześcijańska zyskiwała ze względu na swą liczebność mocną pozycję w najważniejszych regionach ówczesnego świata, które leżały w sferze wpływów chrześcijaństwa. Rozwinęła ona także pojęcie zamieszkanego świata jako *oikumene*, w starożytnym sensie tego słowa, nadając mu nieoczekiwane konotacje. W pierwotnym znaczeniu terminem tym określano cywilizowaną przestrzeń, jaka nadawała się do zamieszkania, w przeciwieństwie do dzikiego stepu. Zwycięstwo nowej religii oznaczało dla świata pogańskiego nagłą degradację i utożsamienie ze stepem, gdyż *oikumene*, *orbis terrarum*, zamieszkiwali zasadniczo tylko ochrzczeni¹⁷. Kiedy całe imperia przyjęły wiarę chrześcijańską, ilościowy aspekt powszechności wysunął się na pierwszy plan. Chociaż zyskał w ten sposób również pewne znaczenie teologiczne, ważniejszy pozostał aspekt jakościowy. W celu zobrazowania wzajemnego stosunku ambicji i faktycznego stanu rzeczy wróćmy raz jeszcze do problemu donatystów. Aby potępić rozłam, św. Augustyn, biskup miasta, w którym, podobnie jak w wielu innych, doszło do antagonizmów na tle religijnym, wystąpił przeciwko prowincjonalizmowi schizmatyków, powołując się na rozprzestrzenienie Kościoła na całym świecie. Globalizacja religii chrześcijańskiej, o jakiej można było już mówić, miała dla tego doktora Kościoła rangę teologicznego argumentu. Św. Augustyn zdawał sobie jednakże dokładnie sprawę z tego, że uniwersalność Kościoła sygnalizuje wartości, jakich nie można zobaczyć, zliczyć ani wyliczyć. Fakt, że w oczywisty sposób przenosi on swoje obserwacje z jednego poziomu na drugi, wynika z tego, iż w V wieku oddzielenie idei od jej realnej postaci odbiegałoby po prostu od rzeczywistości. Dzięki jednolitej hierarchii sukces chrześcijańskiej działalności misyjnej stał się *locus theologicus*, który dowiódł niesłuszności stanowiska donatystów. Wszelki nieustępliwy prowincjonalizm jawił się z konieczności w takiej sytuacji jako zdrada wobec dziedzictwa Jezusa, gdyż nawet krótkowzroczne umysły, nie posiadające dostatecznej wiedzy w zakresie nauki o wierze, musiały na podstawie faktycznego stanu rzeczy rozpoznać założenia ideału¹⁸. Reakcja św. Augustyna na wielkie eklezjologiczne wyzwanie jego epoki ukazuje, jak ogromnym błędem byłoby utożsamienie mentalności ze struktura-

¹⁷ Odnośnie do historii pojęcia, por. P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997, s. 1-5.

¹⁸ Wzajemne zależności naświetla św. Augustyn, Ep. 49 (PL 33, 189 n).

mi lub oddzielenie mentalności od struktur. Współczesna globalizacja wykazuje skłonności tak do jednego, jak i do drugiego. Stwarza ona nowy świat i sugeruje równocześnie stworzenie nowego człowieka; w rzeczywistości jednak stwarza nowy świat, zapominając przy tym o człowieku.

Globalizacja a grzech

Ponieważ rozbudowa globalnej sieci jest dziełem ludzkiej inteligencji, która ciągle narażona jest na wpływy zła, trzeba się liczyć z tym, iż bardziej wyrafinowane metody gromadzenia informacji, pieniędzy i władzy pogłębią dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a także wzajemny dystans pomiędzy ludźmi. Im większa liczba *Global Players* postanowi np. z rozmysłem pominąć przyjęte mechanizmy kontrolne, tym większa zrodzi się niesprawiedliwość. Zasadniczo dają się słyszeć skargi, iż „globalizacja stanowi nawet w bogatych krajach przyczynę bezrobocia i redukcji świadczeń socjalnych. Biednym krajom grozi w obliczu zawrotnego tempa procesu globalizacji pozostanie w tyle i jeszcze większe zubożenie”¹⁹. Tendencje te, które w dużym stopniu wynikają z natury rzeczy, otwierają również drogę do potęgowania własnej chciwości i egoizmu kosztem innych. Tradycyjne wskazówki do sporządzania rachunku sumienia trzeba by gruntownie zmienić, gdyby zagłębić się w szczegóły; jednakże kazuistyka sama w sobie jest bezskuteczna. Co stanowi tło takiej sytuacji? Chciałbym tutaj zasygnalizować przynajmniej dwa aspekty.

Na początek trzeba stwierdzić, że silniejsi zawsze atakowali słabszych i w ten sposób ugruntowywali swoją władzę. Komputer tłumi jednak krępujące poczucie wyrządzenia krzywdy. Osoby odpowiadające za dygitalne machinacje nie dostrzegają ich konsekwencji. „Zwycięzca nie jest zmuszony do konfrontacji z ofiarami swego sukcesu. Co więcej, musi ciągle starać się o nich zapomnieć”²⁰. Rozpowszechniło się nastawienie do życia, znane wcześniej niewielu ludziom: manewry na korzyść własnego portfela przebiegają wygodnie i bez osobistego ryzyka, ponieważ wszystko rozgrywa się tylko na ekranie, a własne cztery ściany nie

¹⁹ A. Saberschinsky, *Warum die Guten nicht die Dummen sind. Katholische Soziallehre heute*, Trier 1999, s. 143.

²⁰ G. Müller-Fahrenholz, *Theologische Aspekte der Globalisierungsproblematik*, w: *Standort Eine Welt. Die Globalisierung als Herausforderung für die christlichen Kirchen (Eine Tagungsdokumentation des Bildungshauses St. Virgil)*, Salzburg 1997, s. 76.

dopuszczają do zrodzenia się poczucia winy. Poza tym pojawia się nowa forma anonimowego współdziałania, która daje ochronę sprawcom. Świadomość łączności z innymi pozornie niewinnymi osobami daje poczucie bezpieczeństwa, a zarazem pozostawia wolność umożliwiającą pełne rozwinięcie własnego egoizmu.

Przekonanie o własnej niewinności nie ma oczywiście żadnego znaczenia, gdy w grę wchodzi kwestie środowiska naturalnego. Wykroczenia w tym względzie same wydają wyrok na siebie. Nawet jeżeli związek pomiędzy czynem a zachodzącym procesem nie jest przedmiotem teologicznej dyskusji, w pełni dochodzi on do głosu w dobie kryzysów ekologicznych. Jak wiadomo, problemy w zakresie ochrony środowiska „są rezultatem globalnych błędów, które polegają na tym, iż ludzie zachowują się pod względem demograficznym i ekonomicznym tak, jakby możliwość dysponowania zasobami i ekologiczna wytrzymałość naszej planety nie miały granic”²¹. Stan ten rodzi konflikty w związku z podstawowymi potrzebami życiowymi, wojny o wodę, pola uprawne i pastwiska lub o zasoby ryb w oceanach. Przemiany, jakie w kalkulacjach komputerowych wydają się bardzo odległe, jawią się w biednych regionach świata już teraz jako okrutna rzeczywistość. Globalizacja potęguje błędne posunięcia bogatych; dzieje się tak, jak gdyby grzech proklamował przez megafon swoje panowanie, ale tylko nielicznym to przeszkadzało.

Z teologicznego punktu widzenia grzech oznacza wyobcowanie: *ubi peccata, ibi multitudo*²² — grzech pociąga za sobą rozłam i rozbija to, co stanowi całość i nigdy nie powinno być się rozpaść. Autor *Dziejów Apostolskich* słusznie pojmuje cud mówienia przez Apostołów różnymi językami w dniu Zielonych Świąt jako odwrócenie zamętu pod wieżą Babel. Również Ojcowie Kościoła postrzegają gromadzenie ludzkości przez Ducha Zmartwychwstałego jako przeciwdziałanie destrukcyjnej mocy zła, zataczające szerokie kręgi. W rozumieniu chrześcijańskim działania globalne służyły zawsze również przewycięzeniu winy; partykularyzmy stałyby mu na przeszkodzie. O niedoskonałościach, które pojawiały się naturalnie zarówno w czynach, jak i w sposobie myślenia, mówiono otwarcie i je piętnowano. W ten sposób, przez wzgląd na obietnicę zbawienia, wzrastała gotowość do konsekwentnego postępowania oraz do poprawy.

²¹ M. Wöhlcke, *Konsequenzen des globalen Bevölkerungswachstums für die internationale Politik*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” B 10 (1999) 21-30, 26.

²² Orygenes, *In Ezech. hom.* 9 (GCS Orig. 8, 406).

Uwidacznia to bardzo istotną kwestię: ponieważ uniwersalizm oparty na podłożu biblijnym ma światopoglądowe kontury, które ujawniają jego sens i wewnętrzny profil, możliwe jest nazwanie po imieniu osiągnięć, ryzyka i niepowodzeń. Ludzie religijni oceniają procesy o zasięgu globalnym niejako z archimedyjskiego punktu widzenia, który umożliwia im rozwinięcie szerokiej perspektywy historyczno-filozoficznej. Globalizacja świecka wykazuje natomiast niezdecydowanie pod względem światopoglądu i antropologii, co tłumaczy jej dwuznaczny charakter. Osiągnięcia globalizacji zapobiegają rozproszeniu i przyspieszają je zarazem; jednakże procesy zapobiegające rozproszeniu nie uchodzą jednoznacznie za pożądane, zaś procesy przyspieszające je — za zdecydowaną wadę. Również z tego powodu pojawiają się wątpliwości co do tego, czy sensacyjne zmiany w dziedzinie komunikacji stwarzają warunki do powstania globalnej cywilizacji, która stałaby na straży godności człowieka. W każdym razie bez ideału, który nie podlega rzeczywistej dynamice i dzięki temu pełni funkcję krytycznej instancji, nie mogą tego osiągnąć. „Wartości globalnego systemu, takie jak postęp, równość i partycypacja, mogą przyjąć demoniczny wymiar, jeżeli nie podlegają określonemu *telos*”²³. Szersze możliwości działania wymagają wyostrenia świadomości sensu: zastosowanie nowych technologii przez ludzi, którzy korzystając z ulepszonych metod robią to, co dotychczas, ale nie są skłonni do krytycznej oceny swego postępowania, przynosi katastrofalne wręcz skutki. Rodzą się więc obawy, iż nieodzowny mentalny proces dojrzewania, o ile w ogóle można mówić o jego zaistnieniu, nie będzie mógł dotrzymać kroku rozwojowi technologicznemu.

Kościół i teologia, które powinny koniecznie zjednoczyć się ze wszystkimi pozytywnymi siłami, muszą w tej sytuacji pełnić funkcję profetyczną: zachować trzeźwość i zabrać głos w dyskusji. Ważne jest, aby zwracać uwagę na problemy, które zazwyczaj pomija się milczeniem, i nieugięcie przypominać o tym, że najnowsze osiągnięcia stają się dobrodziejstwem tylko wtedy, gdy korzystające z nich osoby gotowe są zmienić myślenie. Wezwanie Kościołów w tym względzie nie jest bynajmniej odosobnionym głosem wołającego na pustyni. Również inne instytucje dyskutują nad tymi kwestiami i wzywają do zmian. Najgłośniej rozbrzmiewa postulat powołania odpowiednich instancji kontrolnych, które czuwałyby nad przebiegiem procesów w sferze dygitalnej. Uwaga

²³ R. Schreiter, dz. cyt., s. 111.

koncentruje się tutaj na strukturach; trzeba zastanowić się nad nowymi formami kontroli, które umożliwiają sprawną analitykę oraz skuteczną regulację²⁴. Czy wystarczy, aby w debacie dotyczącej struktur teologia zabiegała o stworzenie etyki strukturalnej? Myśl ta zwraca uwagę na fakt, iż dobra wola poszczególnych osób już nie wystarcza: „Specyficzną cechą globalizacji jest coraz dalej idące zacieśnienie wzajemnych powiązań. Zgodnie z tym konieczne jest także połączenie działań i koordynacja inicjatyw na podstawie wspólnego planu”²⁵. Spostrzeżenie to jest w pełni słuszne, jeżeli nie zapomina się o tym, iż zasadniczym założeniem misji profetycznej, w postaci zarysowanej przez antropologię chrześcijańską i jej teleologiczny charakter, jest nieustanne kierowanie spojrzenia na jednostkę. To właśnie ludzie uruchamiają proces globalizacji i ci sami ludzie ulegają jej wpływowi. Odpowiedzialności nie można zrzucić na reformy strukturalne, a ponieważ nowo powstałe mechanizmy coraz mocniej dochodzą do głosu i może nawet będą dyktatorsko nadawać ton, umocnienie pozycji jednostki jawi się jako nagląca konieczność.

Walka o prawa człowieka pokazała, iż zmiany w obrębie systemów bazujących na tyranii są możliwe dopiero wówczas, gdy wychodzi na jaw, iż kłamstwem jest stwierdzenie, że wobec kolektywu jednostka nie ma żadnego znaczenia. W sytuacjach, kiedy strukturalne ograniczenia groziły sparaliżowaniem twórczej siły jednostki, wolnomyśliciele mieli odwagę przerwać więzy odgórnego skrepowania. Faszystowskie, marksistowskie czy kapitalistyczne regresje, które bez różnicy opowiadały się za systemem i przyjmowały jego zwierzchność, napotkały opór ze strony jednostek, które występowały na rzecz człowieka, aby bronić ducha przeciwko strukturom i wolności przeciw przymusowi. Te skoncentrowane działania okazały się naturalnie bardzo korzystne dla jednostek; zaczęto podejmować działania mające na celu zinstytucjonalizowanie i uroczyste zaprzysiężenie nowo wywalczonego ideału, aby umocnić wolność przeciw ideologii. Kamieniem milowym okazała się w tym względzie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, sformułowana w 1948 roku pod egidą Narodów Zjednoczonych.

Chrześcijańska aktywność mająca na celu dobro stworzenia powinna mieć na uwadze nie tylko godność osoby, lecz także jej słabe strony. Z tej racji wzywanie jednostki do nawrócenia jest obok wszelkiej krytyki struktur w pełni uzasadnione. Konieczne

²⁴ Por. M. Windfuhr, dz. cyt., s. 234 n.

²⁵ A. Saberschinsky, dz. cyt., s. 152.

jest również, aby w bardzo konkretny i osobisty sposób reagować na grzech osób wykorzystujących nowe możliwości. Jeżeli dojdzie w ten sposób do zjednoczenia nawróconych, wzniesie się globalny protest postulujący kulturę życia, aby na koniec nie odniosła triumfu maszyna. Tutaj otwiera się pole działania dla etyki strukturalnej.

Internet a Kościół lokalny

Zdumiewające możliwości nawiązywania kontaktów z ludźmi na całej kuli ziemskiej oraz stworzenia własnego świata zgodnie ze swymi potrzebami mają również negatywną stronę: stanowią pokusę zaniedbania lub zupełnego zaniechania relacji z najbliższym otoczeniem. Dla życia religijnego oznacza to pewien problem: jak już wspomniano, połączenie interesów w zakresie gospodarki prywatnej sprzyja powstaniu niezależnego sektora, który kieruje się wyłącznie prawami rynku; na uwzględnienie kwestii narodowych nie ma tam już miejsca. Podobne przemiany mogą wystąpić także w obrębie Kościoła. W globalnej wiosce nietrudno jest nawiązać łączność z osobami o podobnych duchowych upodobaniach i opuścić dotychczasową wspólnotę na rzecz organizacji skupiających ludzi z różnych regionów. Ponieważ w sferze religii i wiary już od dziesiątek lat dają się obserwować tendencje do prywatyzacji i redukcji elementów instytucjonalnych, poszukiwanie wirtualnej wspólnoty wydaje się właściwym krokiem. Jednakże w chrześcijańskim rozumieniu życie Kościoła w środowisku lokalnym ma teologiczne znaczenie. Wraz z powstaniem medialnych układów pojawia się niebezpieczeństwo, iż powszechność Kościoła utraci swój holistyczny charakter. W jakim sensie?

Jeżeli wierzący uczą się rozwijać szerokie horyzonty myślowe i doświadczają w ten sposób więzi z Kościołem światowym, przynosi to niewątpliwie korzyści. Podobnie nie można zakwestionować faktu, iż np. ruchy społeczno-krytyczne tracą kontakt z własnym otoczeniem, jeżeli ich zaangażowanie wykracza poza kwestie regionalne. Z reguły dzieje się wręcz odwrotnie. Globalne nurty w obrębie danego wyznania lub poza jego obrębem „bazują na rzeczywistości wiary religijnej i na związanych z nią praktykach” i „ze względu na powiązanie ze specyficznymi sytuacjami kulturowymi i społecznymi nie stanowią jednolitego systemu. Mogą one jednakże porozumiewać się z tymi, którzy dostrzegają ten sam błąd danych systemów i podejmują podobną formę protestu, nawet

przy zasadniczej odmienności kulturowego i społecznego kontekstu”²⁶.

Ten potencjał kryje jednak w sobie, jak to często bywa, pewną słabość: wspólnota dążeń stanowiących reakcję na specyficzne problemy lub preferowane formy religijnej wrażliwości i ograniczających się tylko do tego powoduje drastyczne zawężenie percepcji prawd, które ukazują istotę wiary. Regionalne nurty nie roszczą sobie wprowadzić w takich sytuacjach prawa do powszechności, ale preferowane idee tak. Zbawienny przymus zharmonizowania własnej wizji z alternatywnymi ujęciami w najbliższym otoczeniu, które tak samo mają rację bytu, staje się w ten sposób zbytyczny. Brak kontekstu własnego stanowiska zasłania kontekst wiary w jej ogólnym wymiarze. Poglądy, jakie spotykają się w Internecie i zyskują w ten sposób wzajemne potwierdzenie, są ostatecznie jedynie destylatami, ponieważ problemy i doświadczenia różnych kultur prezentują się w czystej postaci chemicznej, aby możliwe było ich porównanie. W związku z tym pojawia się niebezpieczeństwo, że działania mające na celu podważenie systemów czy krytyka systemów ze strony grup, którym brak lokalnych powiązań, przedzi się w sekciarski entuzjizm. Holistyczny charakter wiary chrześcijańskiej zobowiązuje natomiast również do tego, by skierować spojrzenie na mały świat w najbliższym otoczeniu, na mikrokosmos codzienności z jego pozytywnymi i negatywnymi stronami, który ze względu na wcielenie Słowa stał się *locus theologicus* najwyższej rangi. Byłoby rzeczą nader niezrozumiałą, gdyby na przykład ruchy charyzmatyczne oddzieliły się od wspólnoty, aby nawiązywać kontakty z podobnymi grupami jedynie za pośrednictwem Internetu. Tendencje charyzmatyczne potrzebują impulsów ze strony instytucji, która wykazuje może wręcz nadmierną trzeźwość, podobnie jak dla osób zaangażowanych społecznie konieczna jest konfrontacja z ludźmi oddającymi się cichej modlitwie, czy dla teologów proste słowa pociechy wypowiedane przy łóżku chorego. Klasyczne cnoty nadziei i miłości sprawdzają się przede wszystkim w rzeczywistych sytuacjach, którymi nie można sterować wedle własnych upodobań. Ponieważ postęp w dziedzinie mediów w coraz większej mierze prowadzi do zastąpienia miłości bliźniego miłością do nieznanych osób żyjących daleko od nas, zadaniem chrześcijan jest ukazanie prawdziwego oblicza globalnych egoizmów.

Kościół powinien zabierać głos w Internecie i działać za jego pośrednictwem, ale nie może w nim zamieszkać. Jest on nieodłącz-

²⁶ R. Schreiter, dz. cyt., s. 36.

nie związany z życiem, które nierzadko nie wie nic o globalizacji i Internecie. Mimo wirtualnych pokus nikt nie ma prawa zamienić Kościoła z krwi i kości na fikcyjny Kościół własnych wyobrażeń. Imponująca liczebnie wspólnota interesów w powiązanych siecią sferach życia nie może przesłonić faktu, że rodzinę wierzących łączy sakrament i wyznanie i że skuteczność działań, jakie mają zmienić świat, sprawdza się w środowisku lokalnym. Sobór Watykański II, idąc prawdopodobnie po myśli wszystkich wyznań, z naciskiem powierza wymianę pomiędzy lokalnym a odległym światem kompetencji grup o wyraźnych, ale mocno zróżnicowanych profilach: Kościół powszechny „jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych” (KK 26), a wspólnoty parafialne „w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi” (KL 42). Chrześcijańska i świecka globalizacja są pod tym względem ze sobą zgodne: całość dochodzi do głosu we fragmencie.

tłum. **Barbara Szlagor**