

Michał Horoszewicz

"La mondialisation et ses victimes",
red. Jon Sobrino, Felix Wilfred,
"Revue International de Theologie
Concilium", z. 293 (2003) : [recenzja]

Collectanea Theologica 74/3, 231-237

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ligiami ani pokoju, ani dialogu... bez wysiłku pedagogicznego”). Wskazano, że w celu rozwiązywania palących problemów aktualności wszystkie religie muszą wspólnie wykorzystywać swe zasoby duchowe, mądrościowe i etyczne.

Z uznaniem należy odnieść się do przejrzystego i logicznego układu studiów. Z uwagi na niemałe miejsce wypełnione tu przez problematykę globalizacyjną warto było wskazać w edytoriale na jej pełniejsze rozwinięcie w zeszycie następnym (nr 293: *Globalizacja i jej ofiary*).

Omawiany zeszyt stanowi doniosłe osiągnięcie „Concilium”.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Jon SOBRINO, Felix WILFRED (red.), *La mondialisation et ses victimes*, *Revue Internationale de Théologie „Concilium”*, zesz. 293 (wydany w marcu 2003 r.), Fribourg-Suisse 2001, Éditions Universitaires de Fribourg, ss. 141.

Globalizacja jest „współczesną manifestacją ruchów historycznych” – twierdzi amerykański politolog Francis Fukuyama: to integracja nie tylko ekonomiczna, „lecz również kulturowa”, to „interakcja milionów ludzi na całym świecie”. Zdaniem redaktora Jarosława Gowina, to „proces przemieszczania się po całym świecie ludzi, towarów, usług, informacji, kapitałów czy wynalazków”. Dla pisarza Stanisława Lema globalizacja to „ekonomiczno-łącznościowe jednoczenie świata”, które będzie postępowało, ponieważ potężnymi czynnikami napędzającymi „są ponadpaństwowe siły zarówno technologii, jak gospodarki”. Wedle Fukuyamy, globalizacja daje „biednym krajom szansę awansu w krótkim czasie”; bywa to akurat kwestionowane, gdyż dla niektórych – najwyraźniej w Trzecim Świecie – uchodzi ona „za formę uzależnienia kolonialnego krajów słabych” (o tym zapis publicysty Ryszarda Kapuścińskiego), a przed taką możliwością przestrzega Jan Paweł II: „Globalizacja nie może być nową wersją kolonializmu” (przemówienie z 27 kwietnia 2001 r.). Za podstawowe siły sprawcze globalizacji należy uznać: postęp technologiczny, ideał społeczeństwa otwartego, etos wydajności (opinia ekonomisty Pawła H. Dembińskiego).

Należy podkreślić, że Jan Paweł II wyraził zaniepokojenie faktem, iż globalizacja w niewystarczający sposób przyczynia się do rozwiązania problemów głodu, ubóstwa i nierówności społecznych: „Te aspekty globalizacji mogą wywoływać skrajne reakcje, pobudzając nacjonalizm, fanatyzm religijny, a nawet akty terroryzmu” (przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, prawdopodobnie z kwietnia 2003 r. – „Tygodnik Powszechny” 11 maja 2003 r., s. 2).

Globalizacja, jak niejedyn proces przeobrażeń społecznych, tworzy zyskujących i przegranych, zwycięzców i ofiary. Problematyka globalizacji i jej ofiar stanowi oś prezentowanego tu, a mocno opóźnionego, zeszytu Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Concilium” (formalnie z 2001 r., zeszyt wydano w marcu 2003 r.). Należy wyjaśnić, że tytułowy termin francuski *mondialisation* (rozprzestrzenienie się po całym świecie, „światowizacja”) odpowiada umiędzynarodowionemu, a mającemu pierwotnie rodowód ponoć anglo-amerykański, terminowi „globalizacja” – i część studiów obu tych terminów używa wymiennie.

Globalizacja obejmuje nurt wykluczania. „Trzeba nam zapytać się ofiar naszego obecnego świata, co im przyniosła globalizacja” – wskazują edytorialiści teologowie Jon S o b r i n o SJ z Salwadoru i Felix W i l f r e d z Indii. Twierdzą: z globalizacją doszliśmy dziś do sytuacji, w której ubodzy są zbędni – dlatego też potrzebujemy większej jedności rodziny człowieczej, co będzie również poszukiwaniem większej sprawiedliwości, bowiem „istnieje nierozzerwalna więź wzajemna między jednością i sprawiedliwością”. Globalizacja zapowiada jedność, lecz jej nie urzeczywistnia, ponieważ jej samej brak sprawiedliwości. Prawdziwym problemem jest nie nowoczesność, ale równość szans w jej osiąganiu. Jednakże edytorialiści zaznaczają, że założeniem zeszytu jest rozpoznanie – poza krytyką globalizacji – żarliwego pragnienia odmiennego porządku rzeczy dla większej solidarności ludzkiej (co koresponduje ze wskazaniem Jana Pawła II by „globalizacji zysku i nędzy przeciwstawić globalizację solidarności”).

„Jesteśmy zmuszeni uświadomić sobie globalność naszej ziemi” – w studium podejmującym problem globalizacji jako ideologii współwinnej przypomina Franz H i n k e l h a m m e r t, ekonomista wykładający w Ameryce Łacińskiej. Globalność implikuje podstawowe przeobrażenie całego życia ludzkiego: od zrzucenia bomby atomowej na Hiroszimę datuje się nowa świadomość globalności życia ludzkiego i samej egzystencji planety – to odpowiedzialność za życie na ziemi. Całość globalnych zagrożeń doprowadziła do uogólnionego kryzysu współdziałania ludzkiego: albo czynimy się odpowiedzialnymi za świat zglobalizowany, albo też jesteśmy włączeni w jego zniszczenie. Rozwój techniczny, wnoszący globalne zagrożenie dla życia ludzkiego i wszelkiego życia na ziemi, idzie w parze z wzrostem dostępu do wszystkich zasobów planety ze strony przedsiębiorstw, które po II wojnie światowej stały się ponadnarodowe. Globalizm strategii akumulacji kapitału można porównać z „fundamentalizmem religii rynku”. Religie przywykły do rozwijania ślepych fundamentalizmów, gdy zostaną zakwestionowane ich zasadnicze wierzenia – nie inaczej religia rynku: neoliberalny fundamentalizm rynku wzywa do skrajnie radykalnego ekstremizmu. Obecna strategia globalizacji pojmuje prawa człowieka jako prawa posiadacza, właściciela; to przegrywający w strategii globalizacji nalegają na prawa człowiecze samego bytu ludzkiego. Dzisiaj krytyka

strategii globalizacji jest innym obliczem koniecznej obrony praw człowieka w ich całkowitości jako praw życia ludzkiego.

Na pierwszy rzut oka globalizacja i religijna plemiennosc wydają się wzajemnie przeciwstawne, ale po głębszym przebadaniu okaże się, że mają wiele wspólnego – twierdzi wspomniany Felix W i l f r e d w studium o religiach wobec globalizacji. Jest ona bardzo myląca, gdyż skrywa fakt, że jest projekcją szczególnego modelu rozwoju człowieka; z kolei religijna plemiennosc jest również projekcją specyficznej tożsamości religijnej z roszczeniem do powszechności. Gdy proces globalizacji postępuje, wciąż wykluczając coraz więcej ludzkości – to religijna plemiennosc wyklucza tych wszystkich, którzy do niej nie należą. Może to przybierać rozmaite formy, od teologicznego twierdzenia „nie ma zbawienia poza Kościołem” do wykluczenia politycznego i kulturowego chrześcijan oraz muzułmanów w Indiach jako obcych i nienależących do narodu indyjskiego, ponieważ nie są hinduistami. Może to znajdować skrajny wyraz w postawie np. Włoch, Hiszpanii czy Portugalii, które chciałyby dopuszczać do swych krajów tylko imigrantów-chrześcijan z wyłączeniem wyznawców innych religii; Wilfred widzi w tym przykład religijnej plemiennosci w świecie globalnym. Utrzymuje: „To ofiary globalizacji mogą nam wskazać prawdziwą wspólnotę ludzką dzięki swym marzeniom i nadziejom. (...) Potwierdzając bogactwo każdej tradycji religijnej, winniśmy podkreślić znaczenie spotkania religii [l. mn. – uwaga M. H.] dla zbawienia świata, ludzkości i przyrody”.

Maria Arcelia G o n z á l e s B u t r ó n, Peruwiano-Meksykanka, uniwersytecka ekonomistka z Meksyku, charakteryzuje upośledzenie kobiet w skali światowej w warunkach neoliberalnej globalizacji. Niemal 70% półtoramiliardowej rzeszy ubogich stanowią kobiety; one kierują jedną trzecią rodzin – w USA niemal połowę rodzin ubogich prowadzą kobiety bez małżonka; na 100 godzin pracy w świecie 67 godzin wykonują kobiety, otrzymując jedynie 9,4% uposażeń; ponad 100 krajów nie ma kobiet w parlamencie. W Ameryce Łacińskiej można dostrzec „feminizację ubóstwa” i wzrost przemocy na podłożu seksualnym. W kobietach zmarginalizowanych i społecznie upośledzonych autorka widzi ofiary globalizacji.

„Ubogim, zwłaszcza na półkuli południowej, globalizacja nie przyniosła obiecanego dobrobytu i go nie przyniesie” – stwierdza Xawier A l e g r e, biblista z Barcelony. W Starym Testamencie dostrzega wywodzone od Jahwe upomnienia narodu żydowskiego, by był solidarny i braterski pośród świata, charakteryzującego się niesprawiedliwością i marginalizowaniem zubożałych większości: „Nie będziesz miał nieczułego serca i nie zamkniesz swej dłoni przed twoim ubogim współbratem” (Pwt 15, 7). Nie należy się dziwić, że realizowana dziś globalizacja, mająca negatywne skutki dla zubożałych większości naszej planety, tak bardzo dąży, by przedstawiać się pod szatą dobra. Alegre stwierdza, że „pilne staje się w perspek-

tywie chrześcijańskiej zdemaskowanie oszustw i dawanie chrześcijańskiego odporu, by pobudzać inny rodzaj globalizacji, który stara się skutecznie wykorzystać ubóstwo”.

Ubóstwo w Europie rozważa Luis de Sebastián, ekonomista z Barcelony. W krajach Europy Wschodniej – w społeczeństwach uprzednio należących do najbardziej egalitarnych w dziejach ludzkości – „ubóstwo ogromnie się powiększyło”; uważa się, że w ubóstwie żyje blisko 50 mln dzieci, z tego 40 mln na ziemiach byłego ZSRR. Proces globalizacji w Europie Wschodniej nasilił się z przystąpieniem tych krajów do Unii Europejskiej: istnieje niebezpieczeństwo, że źle rozdzielane przyszłe transfery subwencji spowodują wzrost nierówności. W krajach Unii Europejskiej prawie 20% ludzkości stanowią ubodzy – pogłębia się rozdział między bogatymi i ubogimi w Niemczech: zamożna Unia zna złożony problem ubóstwa i nierówności. W światowym procesie przystosowywania się wielkich przedsiębiorstw tysiące robotników i pracowników poświęcono, pozostawiając ich w stanie bezrobocia w szczytowym punkcie kariery zawodowej. Najpospolitszym źródłem ubóstwa w Europie „unijnej” jest bezrobocie: bez szczególnego wysiłku publicznego, skierowanego świadomie na przypadki najtrudniejsze, ta głębina ubóstwa nigdy nie zaniknie.

W warunkach afrykańskich ofiarami globalizacji – którą Teresa Okure SHCJ, biblistka nigeryjska, zrównuje z europeizacją – są rdzenne kultury afrykańskie, tracące swą tożsamość. Globalizacja kultury niezmiennie oznakowuje kultury lokalne, w których rozszerza się kultura globalizowana, ponieważ kultury lokalne nie dysponują zasobami czy siłą woli, by oprzeć się szokowi zdobywczemu. Globalizacja i uzachodnienie Afryki rozpoczęły się wraz z handlem niewolnikami, intensyfikowały się z kolonializmem i trwają dotąd wskutek neokolonializmu oraz współczesnej globalizacji. Dążąc do zysku za wszelką cenę, globalizacja nie znajduje miejsca dla szarego człowieka. Solidarność, miłość, troska o dobro wspólne, głębokie poszanowanie ziemi zostały rozjechane przez kulturę drapieżną, chciwą, ześrodkowaną na pieniądzu – rezultatem jest utrata życiowych więzi utrzymujących zwartość wspólnoty. Wprawdzie Okure docenia walory misjonarskich przekładów Biblii na języki lokalne, ale wskazuje, że w pewnych przypadkach tłumaczenia te w epoce kolonialnej zniekształcały sens i stawały się sprawnym narzędziem wzmacniania u Afrykanów negatywnego wyobrażenia o nich samych oraz o ich kulturach jako „pogańskich”, opierając się na tym, co miało uchodzić za aurytety słowa opatrnościowego. Ponieważ język stanowi element kluczowy w przenoszeniu kultury, języki kolonialne otworzyły nienaprawialną wyrwę w kulturze afrykańskiej: wywarły niszczący wpływ na języki lokalne.

Podtrzymywana przez liberalno-kapitalistyczny system ekonomiczny, kultura konsumpcji stara się zdominować świat współczesny, korzystając z wsparcia me-

diów i zbrojnej potęgi narodów euro-amerykańskich; inne ludy oraz ich kultury są marginalizowane. Tak więc – twierdzi Michael A m a l a d o s s SJ, wykładowca teologii z Delhi, podejmujący problem utopii rodziny ludzkiej pośród religii ludzkości – globalizacja staje się jednobarna. Wszakże może ona też oznaczać solidarność oraz światową wzajemność w ramach wolności demokratycznej i pluralizmu. Oba te aspekty globalizacji da się dostrzec w domenie religijnej: gdy apostoł Paweł jako cel historii wskazywał, by „wszystko na nowo jednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1, 10) – to celem praktyki misjonarskiej, zwłaszcza począwszy od XVI w., stawała się „globalizacja chrześcijaństwa pod jego postacią semicką i grecko-rzymską”.

Utopią konfucjanizmu jest wizja świata, gdzie każdy i wszystko żyje w harmonii zgodnie z prawami natury. W hinduizmie Gandhi proponował harmonię międzyreligijną: widział Boga we wszelkim bycie ludzkim, zwłaszcza w ubogim. Buddyzm rozszerzył się w Azji, łatwo przystosowując się do różnych kultur; był otwarty na prawdziwą globalizację bardziej niż inne religie związane ze specyficzną kulturą, choćby mieniły się uniwersalistycznymi. Islam to teodemokracja założona na suwerenności Boga, lecz nie na suwerenności narodu, jak demokracje współczesne; to nie teokracja – twierdzi Amaladoss – ponieważ jego zwierzchnicy religijni nie odgrywają wyraźniejszej roli w polityce. Każda religia jest globalizująca: obwieszczenie Boga jedyne lub też Absolutu i wypracowanie systemu założonego na objawieniu albo na uprzywilejowanym doświadczeniu zachęca wierzących do postawienia całego świata pod tym samym Bogiem czy Absolutem. Do globalizacji, której pragną religie na dzień dzisiejszy, dochodzi się nie przez przyjęcie i promocję równości oraz różności, ale przez dominację jednej jedynej perspektywy szczególnej: ich własnej.

Globalizacja w swej konkretności wprowadza wielkie zło w nasz świat i z tego powodu potrzebuje odkupienia – uważa wspomniany Jon S o b r i n o SJ. Skuteczne jego przeprowadzenie ma stanowić misję czy powinność ofiar. Globalizacja nasuwa elementy nadziei przez włączenie, gdy wszyscy mają swe miejsce w świecie globalnym. W istocie podlegli globalizacji są nie „włączeni”, lecz „wyłączeni”: wyłania się nie ujednolicanie ludzkości, lecz rozmnażanie się przeciętności; nastąpiło nie życzliwo-rodzinne ogarnięcie planetarne, lecz okrutny rozdział między ludami. Teolog Hans Küng opowiada się zatem za etyką światową, a Jan Paweł II wskazuje na konieczność posiłkowania się społeczną doktryną Kościoła. To słaby i małuczki znajduje się w centrum dynamiki zbawienia – utrzymuje Sobrino – jest on jego nosicielem, nie tylko beneficjentem. W Księdze Izajasza występuje cierpiący Sługa Boży, który „dźwiżył nasze niemoce i wziął na siebie nasze boleści” (Iz 53, 4), a którego współczesnym odbiciem byłby Trzeci Świat oraz klasy uciemiężone, lecz nie Pierwszy Świat i nie bogate klasy ciemniejące. Chodzi zatem o „ludy ukrzy-

zowane” niosące na barkach grzech świata – aktualnie grzech globalizacji. Dziś Sługa Izajaszowy to Chrystus-wyzwoliciel i lud cierpiący. Ludy ukrzyżowane mają nie tylko osądzać ciemiężycieli, ale przydawać im zbawienia. To od strony ofiar ma pochodzić „światłość narodów” i ujawnienie „kłamstwa globalizacji”. Globalizacja bez prawdy – gorzej jeszcze: przeciw prawdzie – nie może humanizować i ponadto nie może „globalizować” nie wykluczając. Kłamstwo oraz ukrywanie zaprzeczają rzeczywistości.

Przykład ludu ukrzyżowanego zrodził podstawową nowość w pojmowaniu globalizacyjnym: chodziło nie tylko o dawanie od zewnątrz, ale o przyjmowanie – o „wzajemne wspieranie się” wśród nierównych. Zrodziła się solidarność. Zamiast dystansu – jest bliskość; zamiast pogardy dla przystępujących bez zaproszenia – jest osąd moralny; zamiast lęku przed przystępującymi, że opanują wszystko – jest radość. Ofiary mogą przekształcić glob w jedną rodzinę, olbrzymi supermarket w ognisko domowe. Chodzi o odwrócenie dynamiki globalizacji dzisiejszej.

Załączone dossier aneksowe przedstawia główne linie Międzynarodowego Sympozjum na rzecz pokoju, zorganizowanego w kongijskim Butembo przez lokalne społeczności oraz Kościoły katolicki i protestanckie z rejonu Kiwu na przełomie lutego i marca 2001 r. Zgromadziło się tam 300 uczestników z Włoch, Hiszpanii, Niemiec, Francji, Belgii i Szwecji. Sympozjum chciało obwieścić poparcie dla ludu kongijskiego, walczącego w oporze aktywnie bezprzemocowym w imię obrony wolności, demokracji, sprawiedliwości i praw człowieka – pragnęło „zglobalizować” solidarność z Południem. Bp Sikuli z Butembo wskazał, że Kongo na swe nieszczęście jest bogate, pobudzając żarłoczność krajów Północy oraz lokalnych „feudałów wojny”. W kontekście modlitwy ekumenicznej ogłoszono „zapoczątkowanie prawdziwego dialogu między Kongijczykami a krajami sąsiednimi”.

Dla porządku należy wspomnieć o dwóch zeszytach polskich czasopism katolickich, rozpatrujących globalizację na sposób niejako bardziej „klasyczny”. Miesięcznik „Więź” (X 2001) zamieścił jedno przemówienie, cztery artykuły i jedną dyskusję w bloku tematycznym *Paradoksy globalizacji*; miesięcznik „Znak” (IV 2003) zawarł, jako temat miesiąca, pięć artykułów i jeden wywiad pod ogólnym tytułem *Chrześcijanin wobec globalizacji*.

Omawiany tu zeszyt „Concilium” koncentruje się na problematyce globalizacji jak gdyby w optyce ofiar i wykluczonych. Wyznaczając w ogólnych zarysach sam proces kulturowo-społeczno-ekonomiczny, nie idealizuje go, lecz dostrzega jego zawężenia i antyegalitarnościowe wypaczenia; zwraca uwagę na sprawę solidarności nie tylko międzyludzkiej, ale wręcz międzyregionalnej; akcentuje wymiar odpowiedzialności właśnie globalnej. Autorami studiów w nie małym stopniu są naukowcy z Trzeciego Świata, zatem bezpośrednio związani ze społecznościami uciamięzonymi.

Skądinąd wolno utrzymywać, że zabrakło – czy to w edytoriale, czy raczej w nieistniejącej tu konkluzji – przejrzystego nawiązania do treści zeszytu nr 292 *W poszukiwaniu wartości powszechnych*, co wydawać by się mogło korzystne i nawet niezbędne z uwagi na globalizacyjny przechył tamtego zeszytu poprzedzającego.

Michał Horoszewicz, Warszawa