

MOJE, OBCE, POWSZECHNE

Gdzie jest taki kraj, w którym obowiązek wierności nie zdradza ani państwa ani królestwa pomimo hańby i przekleństwa? (Jean-Claude Renard ¹).

Zacznijmy od ustalenia faktów. Najpierw najboleśniejszy i nieodkreślony fakt rasizmu. niesprawiedliwość, krzywda, zniewagi, ton pogardliwy — oto fakty, których nie wolno nam ignorować. Jednak, wypowiedane przez daną jednostkę i kierowane do określonej grupy, słowa takie nie dają się ująć w jakieś zdanie czy stanowisko powszechne, albowiem mówca sam się już z założenia z nich wyklucza. Fakt rasizmu ma oczywiście swój sens, który nie wynika jednak z niego samego: nie bierzemy więc tutaj pod uwagę rasizmu jako takiego, lecz jedynie refleksję teoretyczną, starającą się usprawiedliwić takie postępowanie w sposób wyraźny lub ukryty.

Zastanowimy się zatem nad tym konfliktem na płaszczyźnie sensu, na której liczne wypowiedzi o roszczeniu uniwersalnym zwalczają się nawzajem. Pod tym względem debata, jaka rozgorzała przed laty we Francji wokół imigracji, nabiera coraz bardziej charakteru dialogu ludzi głuchych ze sobą. W dyskusjach tego typu widać jak na dłoni ścieranie się dwóch stanowisk. Jeden woła: „Wolę bardziej mojego brata niż kuzyna, a kuzyna bardziej niż sąsiada, mego współziomka od obcego, i zachowuję dla nich odpowiednie przywileje. To przecież normalne, że popieram swoich bliskich, i prawdziwie chrześcijańskie, że się troszczę o bliźniego”. Ktoś inny odpowiada: „Taka postawa jest nie do zaakceptowania. Chrześcijaństwo zobowiązuje nas bowiem do tego, aby w każdym człowieku widzieć swego brata, nie mamy więc prawa go wykluczać!”. Argumenty i autorytety podawane przez każdego z dyskutantów nakładają się nawzajem na siebie w niekończącym się powtarzaniu tego samego, przy czym żadna racja nie wydaje się w pełni miarodajna i rozstrzygająca. Sprzeczności i przeciwieństwa mieszają się tutaj ze sobą: czyż nie mam prawa popierać wspólnoty, do której przynależę, bardziej niż jakiegoś obcego, który sprawia tylko kłopot? Ale czy nie mam także obowiązku szanowania każdego człowieka jako równego sobie? A czy chrze-

¹ *Récit* 8. w: *Polyphonies*, jesień 1985.

ścianianie, którymi przecież jesteśmy, nie mają dodatkowego jeszcze obowiązku przyjmowania człowieka obcego?

Tak wiele sprzecznych opinii przyczynia się mocno do zaciemniania naszych decyzji politycznych. Należy więc koniecznie odróżniać filozoficzną logikę leżącą u podstaw dyskusji i przeciwstawnych sobie stanowisk, oraz ukazywać porządki, do jakich one przynależą, aby móc tą drogą określić ich prawidłowość i poprawność.

1. Pomieszanie argumentów

1. Na pozór dyskusja podaje dwie przeciwstawne tezy.

— Pierwsza zakłada priorytet tego, co jest *moje, własne*. Zgodnie z tą tezą: a) Mam osobiście prawo zachować dobra, jakimi dysponuję (bogactwa, wolność polityczną, naukę zawodu i sam zawod, ubezpieczenia społeczne), z uwzględnieniem pierwszeństwa moich bliskich, a w konsekwencji wykluczyć proporcjonalnie tych, którzy nie należą do mojej wspólnoty, lub tych, których nie uznaję za takich. b) Jest to nawet moim obowiązkiem (moralnym), w miarę jak jestem zobowiązany najpierw wobec moich bliźnich, rodziny, kolegów, współziomków, podczas gdy jakieś zobowiązanie anonimowe jest jedynie obłudną maską, zakrywającą niemoralność, która dyspensuje się sama od działania. c). Nasza wiara chrześcijańska potwierdza tę prawną konsekwencję własności i uświęca to prawo.

— Druga, która jej się przeciwstawia punkt po punkcie, zakłada priorytet *innego*. a) Dobra, jakimi dysponuję, nie należą wyłącznie do mnie. Są one pełnoprawnie przeznaczone do tego, aby korzystali z nich także ci, którzy ich przede wszystkim potrzebują, a więc najbardziej bezbronni, uciskani, niewykształceni, wyzyskiwani: imigranci, którzy zostali pozbawieni swoich dóbr istotnych. b) Naszym obowiązkiem jest zatem tak działać, aby urzeczywistnić na płaszczyźnie politycznej, i to możliwie jak najszybciej, integrowanie imigrantów z naszym społeczeństwem. c) Wiara uzasadnia taką postawę. Stary Testament wyraźnie nas do tego zobowiązuje: „Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w Egipcie” (Wj 23, 9). Ewangelia zaś potwierdza to pierwszeństwo innego, utożsamiając go z tajemnicą Chrystusa: „byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie” (Mt 25, 25).

2. W rzeczywistości jednak istnieje jeszcze trzecia teza, nie dająca się pogodzić z żadną z dwóch poprzednich: chodzi o prymat *tego, co powszechne*. a) „Wszyscy ludzie rodzą się wolni

i równi wobec prawa”². Prawa są formalnie identyczne dla wszystkich i nie są przede wszystkim przeznaczone dla żadnej kategorii jednostek, niezależnie od tego, czy są to tubylcy czy przybysze. b) „Nie czynź drugiemu, co tobie niemiłe”³. Moralność zobowiązuje jednakowo wszystkich ludzi do poszanowania człowieczeństwa każdego, nie wykluczając imigrantów. c) Religia chrześcijańska jest w swej istocie uniwersalistyczna, nie mająca względu na osobę. „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28).

Jak zatem widzimy, trudność dyskusji nie wynika z machiawelistycznego braku zasad, ale raczej z nadmiaru dobrych zasad, które się krzyżują nawzajem ze sobą w uzasadnieniu naszej koegzystencji, podstaw naszego działania, w samym nawet wyjaśnianiu Pisma świętego.

3. Wypada przeto wyodrębnić logikę tych trzech tez, przypisując każdej z nich właściwy jej porządek.

— Logika *własnego* ma *sens ekonomiczny*. Rozumiemy pod tym pojęciem zarówno sens antyczny, a więc organizację ogniska domowego, to znaczy opiekę nad rodziną, skoncentrowaną na własności prywatnej, jak i sens współczesny, czyli nie kończące się nabywanie bogactw oraz prawa rządzące ich wymianą. Wymiana ta ma natomiast za podstawową zasadę „imperializm”: bogactwa „przysługują” właścicielowi dóbr albo wspólnocie je posiadającej. Jego typowym ujęciem jest formuła sprawiedliwości wymiennej: „oddać każdemu to, co jego” (W transakcjach prywatnych, wymiany dokonują się na bazie równej wartości).

— Prymat *powszechnego* ma *sens jurydyczny*. Rządzi się on zasadą równości jednostek wobec prawa, w którym zawiera się także prawo moralne: „Nie czynź drugiemu tego, czego byś nie chciał, aby ci to uczyniono” — jest zasadą tożsamą, jak wykazał to Kant, z imperatywem: „Postępuj tak, aby zasada (maksyma) twójemu sądu mogła stać się powszechna” W ramach tej jurydycznej powszechności państwo zapewnia sprawiedliwość rozdzielczą, której podstawowa formuła brzmi: „Każdemu według jego zasług” (W przyznawaniu jakiejś części państwo zachowuje proporcję pomiędzy poszczególnymi dobrami).

— Logikę tę należy odróżnić od *etyki*, która bazuje na bezwzględnym pierwszeństwie innego jako takiego. Zawiera się

² Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela.

³ I. Kant, *Krytyka rozumu praktycznego*.

w niej bowiem przykazanie, religijne i nie dające się upowszechnić, gdyż jest ono czysto osobiste, czynienia z kogoś obcego przedmiotu wyboru naszej miłości, przyjmującej i uprzedzającej; nadstawiania, jeśli zachodzi taka potrzeba, lewego policzka nawet z uszczerbkiem dla własnej korzyści. To chrześcijańskie ujęcie sprawiedliwości nie daje się, z tego właśnie powodu, rozciągnąć na porządek polityczny. Ma ono bowiem za podstawę dar bezwrotny, wydatek nieodwzajemniony.

2. Iluzje kultury i otwarcie się na sens

1. Jak te tak różne porządki odnoszą się do problemu imigracji?

Powszechność prawa, mając pierwszoplanowe nawet znaczenie dla kwestii imigracji na płaszczyźnie politycznej, napotyka na trudności w niektórych sferach społeczeństwa. W rzeczy samej trudność jest podwójna: Należy najpierw nadać obcym (imigrantom) tożsamość prawną, wolność, do której powszechność daje nam prawo. Ale trzeba także uznać ich własną tożsamość, zachować, uchronić ich własną wolność i ich istotną odrębność.

Co trzeba czynić, aby uszanować innego, dając mu zarazem udział w naszych wolnościach? Rozróżnienia są tutaj nieodzowne: mogą być bowiem przybysze czasowi, traktowani jako zwyczajni obcy, którzy nie mają zamiaru utożsamiać się z nami i którzy są całkowicie skazani na naszą życzliwość lub łaskawość; ale są także imigranci pragnący się osiedlić, utożsamić z nami w swoich prawach i obowiązkach⁴. Są ludzie obcy „dający się wcielić lub upodobnić” (chrześcijanie) i „nie dający się wcielić” (muzułmanie). Ale także ci, którzy należą do pierwszego lub do drugiego pokolenia. Jednak te socjologiczne rozróżnienia nie sięgają samej istoty rzeczy: tego, co sprawia, że dany imigrant, w swej istotnej wolności, uważa się za dającego się wcielić, lub nie, w daną konkretną społeczność ludzką.

2. Jest to — można by powiedzieć — sprawa *kultury*. Wychodząc z faktu, że prawo powinno chronić tożsamość imigrantów, doszliśmy więc do społeczeństwa *wielokulturowego*. (Jedni nad tym ubolewają, inni się tym cieszą).

Co jednak rozumie się pod pojęciem „kultury”?

⁴ Rozróżnienie to pojawia się wyraźnie w Biblii oraz w starożytnej Grecji i trwa nadal w prawie średniowiecznym. Chodzi o przybysza (*advena*) i obcego przejściowego (*peregrinus*). — Stosowanie go jednak uzależnione jest w praktyce od kwestii wolności, podobnie zresztą jak to ma miejsce w przypadku rozróżnienia na chrześcijanina/niechrześcijanina.

Język?

Wiele języków współistnieje faktycznie ze sobą. Czy należy je zatem prawnie zatwierdzić i utrwalić? Jednak samo nauczanie (urzędowe) wielu języków stałoby się nie tylko poważnym problemem (jak choćby w Stanach Zjednoczonych nauka j. hiszpańskiego dla Kubańczyków i innych „wybrańców”, pozbawiająca wszystkich innych nadziei na podobny „przywilej”), ale byłoby także sprzeczne z zasadą państwa scentralizowanego. Państwo prawa zna tylko jedną powinność wobec tych, którzy żyją, nawet tylko chwilowo, na jego terytorium: wyrazić zgodę na pełne posługiwanie się ich własną wolnością. Szkoła powinna zatem zapewnić każdemu podmiotowi skuteczne prawo wykonywania jego wszystkich formalnych wolności, co pociąga za sobą także rozwój wszystkich jego zdolności. Szkoła winna więc uczyć: 1° najpierw tego języka, którego opanowanie warunkuje realizację wiedzy i wolności na danym terytorium; 2° tym zaś, którzy pragną ich się nauczyć, stwarzając możliwość opanowania wszystkich języków, a nie tylko ich własnego. Tak więc dzieci imigrantów mają prawo nauczania się, jeśli tylko tego pragną, swego ojczystego języka (jednak tylko z racji ich „języka pierwszego”⁵). To prawda, że ich różnorodność i wielość utrudnia faktyczne stosowanie tego prawa. Zasada decyzji ma jednak charakter jurydyczny (oparty na powszechności), a nie socjologiczny: nie można więc rozumować po amerykańsku, zgodnie z logiką getta, i uwiecznić wykluczenie, którego istotnym znamieniem jest właśnie język.

Zwyczaje?

Również tutaj niebezpieczne jest rozumowanie w sposób czysto socjologiczny. To prawda, że na skutek imigracji wiele rodzajów zachowań współistnieje faktycznie obok siebie, stanowiąc zarazem jedno z poważniejszych źródeł konfliktów pomiędzy konkretnymi wspólnotami. Jednak system prawny jest w pełni uzasadniony, gdy chodzi o odróżnianie tych zachowań, które są sprzeczne z własnymi zasadami, a tymi, które są jedynie *tolerowane*. Tak więc na przykład, jeśli zawarte już wcześniej małżeństwo poligamiczne może być tolerowane u obcokrajowców, to różnorakie namiętności cielesne — jako przeciwne zasadom prawa — stają się karalne, i to karami nazywanymi „zasadniczymi” (z zasady), a to głównie dlatego, że te właśnie kary mają na celu ukazać pierwszeństwo prawa nad zwyczajami.

⁵ Por. J.-C. Milner, *De l'Ecole*, Paris 1984, 144 n, gdzie autor podaje stosowne argumenty w tej materii.

Narodowość?

Ludzie wciąż się obawiają utraty własnej tożsamości narodowej. O ile populacje zachodnie zrezygnowały z proklamowania powszechności swoich wolności i zespoliły się wokół tych szczególnych wartości, których są w swej świadomości depozytariuszami, to inne ludy propagują bardziej niż kiedykolwiek, odrębne wartości, jak choćby typowe dla islamu, głównie w strachu przed zbliżającym się szybko końcem tysiąclecia. I dlatego narodowość, tradycja chrześcijańska, zwyczaje zachodnie — jawią się jako szanse obronne, silne punkty oporu, którym wtargnięcie różnych narodowości zagroziłoby od wewnątrz.

Tutaj określa się jeszcze narodowość poprzez odniesienie do faktów społecznych, a nie do kwestii prawa. Narodowa specyfika danej osoby nie jest przeto faktem historycznym, zrozumiałym samym przez się: jedność terytorialna, posługiwanie się tym samym językiem, centralizacja instytucjonalna, kodeks narodowościowy... Pytanie: jak mogę się uznawać za Francuza? — nie jest tylko etnologicznym odpowiednikiem pytania: jak można być Persem? Jest ono bowiem przeformowaniem — jak dostrzegł to znakomicie Valéry⁶ — innego pytania, ale bynajmniej nie tautologicznym: Jak można być tym, kim się jest? — Albo też: Jak ten fakt konkretny (bycie Francuzem) mogę uważać za obdarzony sensem (powszechnym), który mnie przerasta?

Wykształcenie historyczne może być dobrym wprowadzeniem w ten problem. Rozróżnia ono bowiem trzy aspekty wyobraźni narodowej, w których np. Francuzi rozpoznają się jako tacy: chodzi więc tutaj o wyobraźnię rozpoznania, stanowiącą faktycznie akt narodzin narodu Francji: 1° historia jako forma samoświadomości i retrospektywnego uzasadnienia teraźniejszości przez legendarną przeszłość, 2° *sacrum* pod postacią związku wyboru, który uczynił Francję najstarszą córą Kościoła, 3° znaki rozpoznawcze (lilia, prawo salickie, język⁷).

W ten sposób narodowość stopniowo uzasadniona porządkiem symbolicznym. W swym potrójnym wyartykułowaniu: doczesnym, religijnym i semiotycznym, naród nie jest jakąś strukturą zamkniętą, lecz porządkiem uniwersalnym, w którym każdy może się rozpoznać w jakiejś partykularności: jego początki gwarantują mu trwanie, sakralność i odróżnienie. Autonomia narodu francuskiego jest więc miejscem, w którym wolne osoby *rozpoznają*

⁶ *Préface aux Lettres Persanes*, I, s. 514.

⁷ Por. C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985.

się w powszechności, a nie okazją do pochylania się nad własnymi dobrami, jakie każdy dziedziczy.

Groźba utraty tożsamości narodowej nie wynika zatem z pojawienia się nowych grup ludnościowych, lecz jedynie z utracenia tej powszechności wolności, jakie ta właśnie tożsamość zawiera, pozytywnie zaś z ograniczenia narodu do pewnych tylko „wartości” lub do określonego kodu genetycznego. Pod tym względem największą pogardą dla narodu francuskiego byłoby sprowadzenie faktu przynależności do niego do samych tylko narodzin i ograniczenie wolności do przyzwolenia innym na tzw. naturalizację, czyli na stanie się Francuzami.

3. Po tej analizie pojęcie „Francji wielo-kulturowej” zdaje się być podobne do kwadratowego koła. Albowiem pomimo pozornego szacunku dla kogoś innego jako innego teza dotycząca *współistnienia* (jako zwyczajnego bycia obok) nie jest po prostu przyjmowana w naszym systemie politycznym, który pociąga wciąż za sobą konieczność przyłgnięcia do wspólnych i uznanych wolności. Jedynie prawny *aperteid* umożliwiałby rozwój oddzielny.

Teza *asymilacyjna*, podyktowana pierwszeństwem tego, co własne, jest również sprzeczna sama w sobie. Upodobnić się, ale do kogo? Do nas! — rzecz jasna. — Zawoła się ze wszystkich stron. Czym jednak jest to „nas” w danej wspólnoty? Widzieliśmy już, że samo kulturowe pierwszeństwo autochtonów w stosunku do nowo przybyłych polega na opanowaniu języka, wiedzy i zachowań, które ten język wyraża. Jedynym kryterium przynależności do danej wspólnoty politycznej jest zatem uznanie powszechności prawa, a więc nie upodobnienie się do kogoś innego lecz włączenie się w sens przekraczający zarówno „narodowców” (członków danego narodu), jak też imigrantów (język, wolność).

3. Prymat prawa a prawo księcia

1. Prawo, dzięki prymatowi tego, co powszechne, staje się pośrednikiem na płaszczyźnie politycznej i kieruje nierozwiązywalnymi konfliktami, jakie się pojawiają pomiędzy wymogami ochrony dóbr własnych a szcunkiem dla innych.

Z racji samej swej formy powszechnej prawo zakazuje wszelkiej *dyskryminacji* imigrantów od chwili, kiedy stali się oni podmiotami prawa. Przy czym pod pojęciem „podmiotu prawa” należy rozumieć nie tylko członków danego narodu, ale także tych wszystkich, którzy wypełniają warunki przewidziane przez prawo, aby mu faktycznie podlegać. Tak więc każdy imigrant tytularny,

posiadający jakąś kartę pobytu czy obywatelstwa, ma prawo pobytu i pracy w całej metropolii, podlega tym samym świadczeniom społecznym i tym samym regułom, jak obywatele danego kraju. Wszelka dyskryminacja byłaby nie tylko anomalią jurydyczną, ale także czymś nie do pomyślenia w praktyce, zgodnie z najbardziej realistyczną *Realpolitik*, nie da się w rzeczy samej zachować żadnych praw dla członków danego narodu (jak choćby świadczeń rodzinnych), gdyż takie normy są sprzeczne z Konstytucją i innymi ustaleniami prawnymi⁸. Powszechność prawa zamyka więc jakąkolwiek możliwość dyskryminowania imigranta.

2. Potwierdzając jednak siebie, prawo nakłada także sobie własne granice. Ma zresztą tylko taki wymiar, jaki przypada w udziale całości podmiotów prawa, która je stanowi w konkretnych jego dyspozycjach. Powszechność jurydyczna zderza się zatem z nieredukowalną jednostkowością, konkretyzowaną przez państwo.

Prawo nie jest, tak jak moralność, absolutną przejrzystością powszechności: urzeczywistnia tę powszechność w granicach politycznych. Samą istotą porządku politycznego jest natomiast odpowiednie organizowanie wspólnoty ludzkiej, jego zaś celem — zachowanie jej bezpieczeństwa i pomyślności⁹. Wykonywanie tej władzy nie ma więc nic wspólnego z moralnością: wprost przeciwnie, wskazuje na istnienie jakiegoś zła radykalnego, o jakim mówi nam urzeczywistnianie przemocy zewnętrznej (wojna) i ograniczeń wewnętrznych (prawo karne). Ta właśnie niemoralność powodowana przez państwo tworzy prawo ograniczone do niektórych tylko podmiotów. Autonomia państwa pozwala mu określić samowolnie, kto będzie podmiotem prawa powszechnego, a kto zostanie z niego wykluczony: pod jakimi warunkami na przykład zostanie komuś przyznana, lub nie, karta stałego pobytu.

3. Przypadkowość imigracji może stanowić zatem, teoretycznie, prawomocną miarę. Jakie są jednak kryteria tej prawomocności? Ograniczenie nowej imigracji może się opierać w sposób immanentny tylko na specyficznym celu państwa: wspólnym dobru społeczności, którego jest ono gwarantem. Gdyby dało się ustalić, że bezpieczeństwo lub pomyślność danej społeczności stają się zagrożone masowym napływem nowych imigrantów, państwo mogłoby słusznie ograniczyć ten napływ w odpowiedniej proporcji.

⁸ Chodzi o art. 2 Konstytucji Francuskiej, ale także o Europejską Konwencję dotyczącą robotnika migranta, z 1977 roku.

⁹ Por. Th. Bert, *Eglise, où est ton pouvoir?*, *Communio* 10 (1985) nr 5-6, 62-82.

Jako ograniczenie powszechności i zarazem czynnik pośredniczący pomiędzy porządkiem prawnym a empirycznym porządkiem naszych koegzystencji, taka decyzja polityczna wypływa z rozważań technicznych lub faktycznych, a nie jurydycznych. Przywołuje się niekiedy, co prawda, motyw uzasadnionej obrony: zbyt wielki napływ imigrantów zagrażałby istnieniu i dobrobytowi danego społeczeństwa. Uzasadnienie to jest jednak w rzeczy samej czysto techniczne, albowiem oceny tego zagrożenia dokonuje się na podstawie kryteriów czysto *ekonomicznych*, które — same tylko — uzasadniają sprowadzenie powszechności prawnej do swego rodzaju logiki własności. Albowiem tylko ze względu na ewentualne pomniejszenie dóbr służących do podziału, a więc ze swego rodzaju obawy przed kryzysem, podnosi się na nowo problem imigracji. Głównie jednak kwestia ta pojawia się w naszym technokratycznym społeczeństwie, w miarę, jak wymóg utrzymania poziomu życia ustępuje miejsca domaganiu się praw czysto osobistych, a więc gdy rządzenie ludźmi sprowadza się do administrowania dobrami. „Społeczeństwo konsumpcyjne postrzega siebie jak jakieś obwarowane Jeruzalem, bogate i zagrożone zarazem: tutaj tkwi cała jego ideologia” (Jean Baudrillard) — ideologia, której imigranci stają się kozłami ofiarnymi.

Chcąc właściwie ocenić wagę naszych decyzji politycznych, trzeba zatem postawić jedno zwłaszcza pytanie: czy ta ich odmienność zagraża naszemu społeczeństwu, czy też raczej zasada konsumpcji stanowi zagrożenie dla naszego poszanowania kogoś innego?

4. Porządek miłości: obcy moim bliźnim

1. Trudności te każą nam odkryć ponownie tę chrześcijańską podstawę, na której się zakorzenia prawo pozytywne. Nie w tym sensie jednak, w jakim chrześcijaństwo miałooby być zasadą wykluczenia i odrzucenia. Wprost przeciwnie: wiara chrześcijańska przekracza prawo pozytywne w *miłości*, w której „inny” ma całkowite pierwszeństwo przed tym, co jest moje, własne. Obcy jest przecież moim bliźnim, podobnie jak moi najbliżsi. Skoro Bóg stał się człowiekiem, to każdy człowiek czuje się przybrany w wyjątkową godność. „Każdą istotę ludzką — nawet człowieka najbardziej obcego, najbardziej pogardzanego i najnędniejszego — powinniśmy traktować pod tym kątem widzenia i postępować z nim zgodnie z odwieczną decyzją, według której Jezus Chrystus jest jego Bratem, a Bóg — jego Ojcem”¹⁰.

¹⁰ K. Barth, *L'Humanité de Dieu*, Genève 1956, s. 33.

Etyka o inspiracji chrześcijańskiej jest zatem dla prawa instancją konstytuującą, nawet wtedy, gdy dane państwo nie uznaje miłości za podstawę swoich działań.

a) *Jako forma*: tylko etyka wynosi przepisy prawa ponad nakazy techniczne i reguły empiryczne; to ona pozwala mu także mieć znaczenie powszechne, uznając równą godność wszystkich ludzi.

b) *Jako treść*: to etyka określa dziedziny, jakimi prawo ma się zajmować; albowiem w imię pojęcia osoby określa się na przykład te rekompensaty prawne, które wyrównują sytuacje najbardziej niekorzystne.

c) *Jako zasada teleologiczna*: tylko uznanie etyki może uzasadnić przyłgnięcie jednostek do danego porządku prawnego; albowiem to właśnie obywatele oceniają w sumieniu ważność norm politycznych. Tak więc rządzący, chcąc widzieć uznanie ich prawomocności, powinni wprowadzać ogólną zgodność pomiędzy swoim działaniem a rolą, jakiej się od nich spodziewa. Działanie chrześcijańskie i jego odbicie na płaszczyźnie politycznej mają tutaj decydujące znaczenie.

2. Nie oznacza to jednak, jakoby *Królestwo Boże* mogło być bezpośrednio urzeczywistniane w naszych państwach. To prawda, że takie królestwo zniosłoby definitywnie obcość ludzi względem siebie samych: „...nabyłeś Bogu krwią swoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i ...będą królować na ziemi” (Ap 5, 9-10). Podczas Pięćdziesiątnicy Duch Święty pozwolił Apostołom mówić różnymi językami i być zrozumiałymi przez wszystkich, bez różnicy języka lub narodu, tej smutnej konsekwencji grzechu wieży Babel. Jednak powszechność ludu Bożego stanowi znamię typowo eschatologiczne, które go wyróżnia od ludu rozumianego w sensie politycznym: dobrem, jakie on osiąga i realizuje, nie jest ani bezpieczeństwo, ani pomyślność, lecz zbawienie ludzi, przyniesione przez Jezusa Chrystusa¹¹.

Niemniej jednak jedność rodziny światowej, która się urzeczywistni dopiero wraz z powtórным przyjściem Chrystusa, nie realizuje się obecnie poza tajemnicą Kościoła, oblubienicy Jezusa. Pod tym względem wymowne jest to, że św. Paweł sytuuje zniesienie różnicy narodów na tej samej płaszczyźnie, co zniesienie różnicy płci (por. Ga 3, 28), nadając im wyraźnie sens eschatologiczny. W aktualnej ekonomii zbawienia aniołowie narodów zachowują swoje pierwotne oddelegowanie do zarządzania stworze-

¹¹ Zob. wzmiankowany już art. Th. Berta.

niem, ale — zgodnie z Ef 1, 20-21 — podlegają *bez złożenia swego urzędu* królestwu Chrystusa¹². Eschatologiczne orędzie Kościoła, które kładzie kres podziałom pomiędzy ludźmi, nie znosi granic, lecz dotyczy królestwa końca czasów, objawionego widzialnie u kresu historii powszechnej, w paruzji Chrystusa.

3. To niewidzialne jeszcze królestwo końca czasów pozostaje natomiast celem *działania chrześcijan*. Orędzie uniwersalistyczne pozostanie abstrakcją, jeżeli nie zostanie skonkretyzowane postępowaniem ewangelicznym, roztroptym, które pozwala wkraczać w fakty konkretne ogólnej zasadzie poszanowania kogoś innego. Z tego względu chrześcijanie sytuują się w państwie na samym czubku funkcji uznawania i asymilowania kogoś obcego. Wobec uniwersalistycznej zasady sprawiedliwości rozdzielczej: „Każdemu według jego potrzeb”, która odmierza potrzeby miarą uznanych jakości, chrześcijan nie może postępować inaczej, jak wciełać w życie zasadę odwrócenia priorytetów i pragnienia więcej dla tych, których egzystencja jest mniej uznawana. Powinien więc przekraczać uniwersalność prawa, równość wobec prawa, na korzyść tego, kto jest z niego wykluczony, nie będąc nawet uznanym za podmiot prawa (w miarę jak język i uznanie społeczne, które pozwoliłyby mu dowartościować te prawa, znajdują się poza jego zasięgiem).

W porządku miłości imigranci są szczególnym podmiotem Błogosławieństw: najpierw jako wygnańcy (por. Mt 25, 36-40), ale także jako ubodzy duchem, pragnący sprawiedliwości, lżeni, prześladowani. Odzwierciedlają oni w rzeczy samej to ogołocenie Chrystusa, którego są dla nas uprzywilejowanym obrazem. „Kto przyjmuje tego, którego Ja poślę, Mnie przyjmuje. A kto Mnie przyjmuje, Tego, który Mnie posłał” (J 13, 20). Obcy jest wysłannikiem Boga samego: „Nie zapominajmy też o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę” (Hbr 13, 2). Jest więc uprzywilejowanym podmiotem naszej osobistej miłości i naszego zorganizowanego działania (stowarzyszeniowego, politycznego, kościelnego)¹³. Błogosławieństwem chrześcijanina jest rozpoznawanie w twarzy innego człowieka tego, że się odrzuca oblicze samego Chrystusa.

¹² Por. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, s. 49 nn.

¹³ W Kościele pierwotnym biskupstwo było także instytucjonalnym miejscem gościnności, zastąpionym z biegiem czasu przez monastyczne, bardziej wyspecjalizowane szpitale. Por. Hermas, *Pasterz*, 104. (27) 2: „Są to biskupi i ludzie gościnni, którzy zawsze chętnie przyjmowali w swych domach sługi Boże bez żadnej obłudy”. W: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990 (PSP 45), s. 206.

4. Dochodzimy tutaj do paradoksalnego wprost zwrotu, podobnie zresztą jak paradoksalne jest wcielenie Chrystusa. Wykluczenie imigranta staje się dla chrześcijanina przypowieścią dotyczącą jego własnej pielgrzymki. Uwypukla też napięcie istniejące pomiędzy jego stanem obecnym a ojczyzną niebieską. Móc osobiście przyjąć kogoś obecnego jest wielką łaską. Mówiąc o imigrantach, Kościół nie staje się bynajmniej głosem jakiejś rewindykacji. Nie może też sam reprezentować imigrantów, ani stawiać im wymagań — ale tylko ich przyjmować w tajemnicy ich оголоzenia, godzić się na to, by to oni go przekraczali i przemieniali wtedy, kiedy on ich przeobraża w swojej wielkiej jedności.

Problem imigracji stawia nam przed oczy naszą odpowiedzialność. Pytanie, jakie nam narzuca, nie jest natury socjologicznej, ani nie wzywa nas wprost do zaangażowania humanitarnego: chodzi bowiem tak po prostu o kwestię sprawiedliwości.

Oczywiście, prawo ukazuje, że różnorodność kultur nie stanowi nieprzewycięzalnej przeszkody w przyjmowaniu imigrantów, w miarę jak się godzimy zaproponować im powszechność naszej wolności i ich uznać w ich odrębności, nie dążąc do zasymlowania ich ze sobą. W tym celu trzeba jednak przede wszystkim przezwyciężyć egoizm naszych logicznych na pozór interesów i spojrzeć wzrokiem krytycznym na politykę i jej rozważania dotyczące uzasadnienia tej kwestii. Tylko bezinteresowny całkowicie szacunek dla innego pozwoli nam otworzyć sprawiedliwość rozdzielczą na jej nadwyżkę, która jest darem.

Technika polityczna objawia w ten sposób swoją nicość i próżność w odniesieniu do etyki, która ją dyskwalifikuje. Kościół, będący zacynem tej etyki, odkrywa przeto na nowo swe istotne powołanie polegające na przywróceniu w miłości funkcjonalnej harmonii społeczeństwa, nadaniu sensu jej aktualnej różnorodności, przygotowując ją od dołu do odbudowania jej podstawowej jedności, jaką jest jedność dzieci Bożych.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC