

Aaron Tugendhaft: Rémi Brague i teologiczno-praktyczny problem

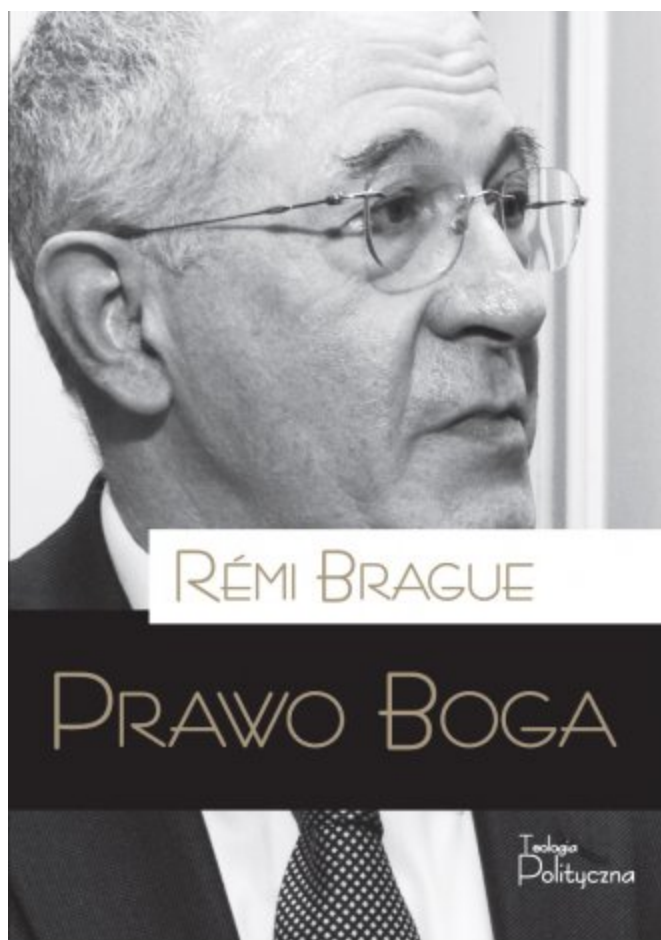
Czy Brague sugeruje, że w okresie późnego średniowiecza chrześcijaństwo uległo pewnego rodzaju „islamizacji”? Czy twierdzenie to wyjaśnia dostrzegane przez Brague’a „niejasności” projektu nowożytnego?



Czy Brague sugeruje, że w okresie późnego średniowiecza chrześcijaństwo uległo pewnego rodzaju „islamizacji”? Czy twierdzenie to wyjaśnia dostrzegane przez Brague’a „niejasności” projektu nowożytnego? - przeczytaj recenzję książki *Prawo Boga*, która ukazała się w kwartalniku Kronos 4(15)/2010

Mam dla pana wiadomość! Chodzi o zyski z naszej nowej religii! Niech pan dołączy do braci Neo-judeo-buddo-islamo-amerykanistów, a pozyska pan największe dywidendy na świecie!

- Herge[1]



Kup książkę *Prawo Boga*

Rémiego Brague'a w księgarni TP!

Zobacz jak było na warszawskiej premierze z udziałem samego autora

Jaką książką jest *Prawo Boga* Remi Brague'a?* Jej podtytuł mówi, że jest

to historia; również sam Brague stwierdza w przedmowie, że zamierza zbadać ideę prawa boskiego i sposób, w jaki kształtowała się ona na przestrzeni stuleci. Książkę tę wypada więc zaliczyć do kategorii „historii idei”, a erudycja, z jaką ten profesor Sorbony podejmuje temat – dająca się zauważyć przy pobieżnym choćby przeglądzie przypisów – sprawia, że należy ją uznać za klasykę gatunku. Będąc nieprzebranym zbiorem mini-rozpraw poruszających najrozmaitsze tematy – od perskiego imperializmu, średniowiecznego sufizmu, po etykę Kanta – *Prawo Boga* zaczyna się od objaśnienia różnicy między grecką ideą prawa boskiego, zakorzenionego w przyrodzie, a starotestamentową koncepcją prawa danego przez Boga. Następnie, przez większą część książki Brague przygląda się temu, jak żydowskie rozumienie boskiego prawa artykułowano na gruncie judaizmu, chrześcijaństwa i islamu; książkę kończą dwa lapidarne rozdziały poświęcone Nowożytności. Szczegółowość opracowania może fascynować, lecz ostatecznie brak wyraźnej syntezy wprawia czytelnika w niejakie zakłopotanie. Przy bliższej analizie nabiera się podejrzania, że pomimo swej encyklopedycznej naukowości praca ta nie jest li tylko dziełem z zakresu wiedzy historycznej.

Być może wynika to z faktu, że właściwe zainteresowania Brague’a nie są zainteresowaniami historyka. Ostatecznie, Brague jest profesorem filozofii, autorem książek o Arystotelesie, redaktorem francuskiego wydania esejów Leo Straussa o Majmonidesie. Podtytuł książki przedstawia ją jako historię filozoficzną. Czym jednak, można spytać, jest historia filozoficzna? Czy wybierając takie określenie, Brague chciał odróżnić swoją książkę nie tylko od historii idei jako takiej, ale również od filozofii historii? Z jednej strony, z wielkimi filozofiami historii łączy ją zainteresowanie znaczeniem i statusem Nowożytności. Z drugiej jednak, wydaje się, że brak w niej filozofii historii. Jeśli bowiem celem Brague’a nie jest rozjaśnienie sensu ludzkich dziejów, to

zastanawiać zaczyna, pod jakim względem jego wyszukaną opowieść można uznać za filozoficzną. Czy jej autor postanowił przekazać nam filozoficzną naukę pod postacią narracji historycznej? A jeśli tak, to dlaczego? Czego dotyczy ta nauka, że wymaga przyjęcia formy narracyjnej? Jedynie uważna, niespieszna lektura książki pozwoli nam zrozumieć, co Brague ma na myśli, gdy mówi o historii filozoficznej.

1.

Brague poniekąd projektuje określone grono czytelników swej książki i dlatego konstruuje swój wywód w określony sposób. Na samym początku pisze: „Nasze słowo ‘prawo’ (*law*) wywodzi się z łacińskiego *lex*, wyrażającego rzymskie rozumienie prawa. Gdy używamy go dla oddania greckiego *nomos*, czy hebrajskiego *hoqq* (...) nasz wybór jest arbitralny” (11). Kim są owi „my”, o których pisze Brague? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w kolejnym zdaniu, gdzie „my” oznacza zachodnich Europejczyków[2] – spadkobierców instytucji, które rozwinęły się z określonego ujęcia idei prawa boskiego. Brague chce, aby jego czytelnicy wyraźnie uchwycili różnicę między *la voie romaine* a innymi drogami, nie wszystkie bowiem prawa boskie są boskie w ten sam sposób. Z pedantyczną precyzją Brague pokazuje, jak trzy główne religie Abrahama – każda na swój sposób – interpretowały relację między władzą polityczną, boskością i prawem. Wyjaśnienie różnic między, dajmy na to, chrześcijaństwem a islamem jest konieczne, ponieważ zbyt często tracimy je z oczu. „Będę obstawał przy tych różnicach – pisze Brague – i będę to robił mimo nieporozumień rodzących się w głowach średniowiecznych myślicieli wszystkich wyznań, którzy skłonni byli mylić – na przykład – funkcje kalifa i papieża” (112). Brague sugeruje jednocześnie, że do podobnych nieporozumień dochodzi także dzisiaj.

Podkreśla on zwłaszcza to, co odróżnia chrześcijaństwo od islamu. (Jego wrażliwość na religię żydowską jest godna uwagi – w szczególności, gdy eksploruje on zwykle niedostrzegane pokrewieństwa między judaizmem, a jego religią-córką, chrześcijaństwem. Ostatecznie jednak judaizm odgrywa w jego opowieści mniej istotną rolę z uwagi na to, że nigdy nie był religią mocarstwa). Jego książka – zarówno pośrednio, jak i wprost – prowadzi czytelnika przez liczne szczegóły stanowiące o odrębności dwóch młodszych religii. Rozważmy na przykład sposób, w jaki każda z tych religii rozumie z jednej strony Boga, z drugiej zaś – człowieka. W chrześcijaństwie boska wszechmoc wynika z faktu, że Bóg jest ojcem; w islamie zaś „Allah nie jest ojcem, a jego wszechmoc nie jest od czegokolwiek zależna” (78). W odniesieniu do antropologii, islam zakłada, że wszyscy ludzie rodzą się Muzułmanami; chrześcijaństwo natomiast twierdzi, że wszyscy rodzą się ludźmi, a dopiero potem stajemy się chrześcijanami. Jedną z konsekwencji tej różnicy jest to, że na gruncie islamu „nie-Muzułmanin – o ile nie używa rozumu, który winien prowadzić go do poznania Boga i sprawić, by zrozumiał korzyść wynikającą z poddania się Jego woli – jest w zasadzie nieodróżnialny od zwierząt” (163).

Warto odnotować jeszcze jedną różnicę dzielącą obie tradycje, gdyż sposób, w jaki opisuje ją Brague pomaga w wyjaśnieniu retorycznego celu jego książki. Porównuje on podejście islamu do Koranu z tym, jak tradycja chrześcijańska czyta Biblię. „W islamie wyklucza się podawanie nakazów koranicznych rozumowaniu, które odnosiłoby literę prawa do zamiarów prawodawcy” (73), gdy tymczasem dla „Jezusa wypełnianie prawa oznacza interpretowanie go zgodnie z pierwotną intencją Boga” (68-69). „Nadaje to nakazom koranicznym całkowicie inną wagę niż nakazom biblijnym, mimo że ich treść jest niejednokrotnie taka sama” (73). Przykład, który Brague wybiera dla

zilustrowania tej kwestii – okrycia kobiece – jest znaczący[3]. Niezależnie od tego czy paralela ta jest filologicznie przekonująca, czy nie, łatwo zgodzić się z twierdzeniem, że pragnienie Pawła, by kobiety ubierały się przyzwoicie, „może być dostosowywane do kryteriów obowiązujących w konkretnym miejscu i czasie”. Natomiast „trudno dostrzec możliwość jakiegokolwiek interpretacji Koranu, która wychodziłaby poza czysto techniczne objaśnienia dotyczące długości czy nieprzejrzystości okrycia” (74).

Pomagając swym czytelnikom uchwycić różnice między chrześcijaństwem a islamem, Brague co jakiś czas wspomina o tym, że powszechnie cenione nowożytne instytucje mają swoje korzenie w łacińskich wiekach średnich. Zdaje sobie przy tym sprawę, że stwierdzenie to będzie sprzeczne z intuicją większości jego czytelników, gdyż nie współgra z opowieścią, jaką snuje o sobie nowożytny Zachód. Weźmy na przykład ideę demokracji. Zwykle jej korzeni szuka się w Grecji klasycznej, jednak Brague utrzymuje, że ta nowożytna instytucja najwięcej zawdzięcza dziedzictwu biblijnemu – jej źródła należy upatrywać w starożytnej, żydowskiej krytyce królestwa ludzkiego (47), z której wyrósł chrześcijański monastycyzm: „Wzorem dla nowożytnej demokracji, z jej instytucjami i procedurami wyborczymi, były nie tyle Ateny, gdzie wybór zależał od losowania, co średniowieczny Kościół” (138). Podobne uwagi formułuje Brague w odniesieniu do liberalizmu oraz idei jednostkowego podmiotu. Ten pierwszy sięga korzeniami politycznej myśli Augustyna (215-216), zaś „średniowieczne prawo kanoniczne uformowało jednostkę, która następnie stała się podmiotem nowożytnego państwa” (143). Tego rodzaju stwierdzenia, podważając pewne ogólnie przyjęte opinie na temat nowożytnego społeczeństwa, wprowadzają czytelnika w zakłopotanie.

Grand récit, jaką Brague stara się podważyć, to opowieść, w której Nowożytność zostaje przedstawiona jako „stopniowy proces emancypacji polityczności spod władzy teologii” (4). Ta rzekoma rozłączność obu sfer doczekała się wielu określeń, jak choćby „sekularyzacja świata”, „laicyzacja” czy „oddzielenie Kościoła od państwa”. Brague rozprawia się z każdym z nich na płaszczyźnie filologicznej. W judaizmie czy islamie żadne teoretyczne „oddzielenie kościoła od państwa” nie jest możliwe, gdyż każda „wspólnota jest nierozzerwalnie religijna i polityczna”, gdy tymczasem w „chrześcijaństwie, to rzekome rozdzielenie jest (...), w pewnym sensie, możliwe, ponieważ nie nastąpiło w żadnym konkretnym momencie, lecz istniało od zawsze” (5). Nowożytne instytucje, podkreślmy to raz jeszcze, nie powstały dzięki zerwaniu z europejską przeszłością, stanowią raczej rezultat skomplikowanego związku tego, co polityczne z tym, co boskie. Sama Nowożytność nie jest więc naturalnym *telos* ludzkości. „Najwyższy czas”, stwierdza Brague, „przeciwstawić się objaśniającej zasadzie leżącej u podstaw wszystkich tych tak zwanych ewolucji, a mianowicie – idei, że społeczeństwa zawsze i nieustannie dryfują w tym samym kierunku (od sacrum do profanum) ze względu na nieubłagane wycofywanie się tego, co święte” (5).

Dzięki dwutorowemu podejściu, podkreślającemu – z jednej strony – przepaść między chrześcijaństwem a islamem, z drugiej zaś łączącemu nowożytne instytucje z chrześcijańską podstawą, Brague stara się podważyć proste interpretacje, jakie mogłyby nasuwać się jego czytelnikom w związku z miejscem islamu w nowożytnym świecie. Brague wyobraża sobie swego czytelnika jako Europejczyka, który dość jednostronnie postrzega średniowieczną teokrację. Jego narracja odwołuje odbiorcę od powszechnie przyjmowanego poglądu na nowożytną, świecką politykę jako antytezę średniowiecznej polityki

religijnej i przesuwa akcent na hiatus między muzułmańskim a chrześcijańskim rozumieniem polityki. W efekcie czytelnik zaczyna postrzegać siebie i cenione przez siebie instytucje za bardziej chrześcijańskie, niż pierwotnie pozwalała mu na to jego „świecka” tożsamość. To z kolei sprawia, że zaczyna on – na co Brague zdaje się po cichu liczyć – mniej optymistycznie spoglądać na kwestię progresywnej liberalizacji islamu

2.

Jeśli kształtowanie nowego spojrzenia na islam jest, być może, głównym zadaniem Brague’a, to nie jest ono jego największym zmartwieniem. W przedmowie powiada on, iż najważniejszym jego celem jest „lepsze zrozumienie naszej własnej nowożytności” (vii). Charakterystyka innego jest jedynie środkiem dla lepszego zrozumienia samego siebie. Niemniej stwierdzenie, że zamiarem Brague’a jest zrozumienie Nowożytności, wydaje się jedynie częścią prawdy. Jego książka zawiera naukę (jakkolwiek zawoalowaną) i jako taka opowiada się za zmianą, a nie samym tylko „zrozumieniem”. Brague jest najbardziej szczerzy tam, gdzie mówi, że jego książka ma za zadanie rzucenie nieco „światła na niejasne aspekty samego projektu nowożytnego” (viii). Niejasność Nowożytności łączy się z „tym, co Nowożytność ma do zarzucenia poprzedzającym ją wiekom, i z czym – we własnym mniemaniu – zrywa” (viii). Brague nie poprzestaje na ustaleniu związku między instytucjami nowożytnymi a łacińskimi Wiekami Średnimi. Związki te, jak widzieliśmy, są ważnym składnikiem w jego polemice z islamem. Nie należy ich jednak przyjmować jako jednoznacznego usprawiedliwienia samego nowożytnego projektu. We fragmencie dotyczącym nowożytnej formy demokracji Brague retorycznie pyta: „Czyż nowożytne demokracje, z ich ideą ‘obywatela’,

nie wspierają się przypadkiem na antropologii wykorzystującej konsekwencje chrześcijańskiej eklezjologii, odrzucając zarazem przesłanki, które czynią tę antropologię spójną?” (5). Nowożytne instytucje są wprost nie do pomyślenia bez chrześcijańskiego fundamentu, tymczasem dziś zupełnie go ignorują. O ile Nowożytność tradycyjnie ujmuje samą siebie przez pryzmat rozdziału polityki i religii, Brague proponuje „kontr-narrację”, w której rozdział ten bynajmniej nie stworzył Nowożytności, gdyż w rzeczywistości jest on nieodłączną cechą chrześcijańskiego podejścia do polityki. A jeśli chciałoby się umiejscowić źródła owego rozdziału, to jest nim reinterpretacja żydowskiego prawa rozpoczęta przez Jezusa i Pawła.

Jednym z efektów tej reinterpretacji było wyłonienie się nowego rodzaju organizacji społecznej: Kościoła. „Wraz z Kościołem po raz pierwszy powstała czysto religijna, pozbawiona wymiaru narodowego forma organizacji społecznej (...), której jednocząca zasada nie była polityczna” (66). Nie oznacza to, że sfera polityczna zanika. Gdy Paweł doniośle stwierdza, że „nie ma Żyda ani Greka, ani spętanego, ani wolnego, nie ma ani mężczyzny, ani kobiety: bo wszyscy są jednością w Jezusie Chrystusie” (Gal. 3:28), jego celem nie jest wyeliminowanie tych podziałów; chce jedynie „pozbawić je ich rozstrzygającego znaczenia” (67). W nowym układzie prawo nie odgrywa już roli decydującej. Chrześcijaństwo wprowadza do życia społecznego relację z Bogiem, która „wykracza poza ramy ustawodawstwa” (8). Treść praktyk zmienia się w ten sposób, że zachowanie wobec Boga nie jest odtąd interpretowane w kategoriach zachowania podlegającego regulacjom prawnym. Chrześcijański Bóg nie jest prawodawcą, lecz raczej źródłem pomocy i przebaczenia umożliwiającym dopiero wypełnianie prawa. To, co polityczne, trwa pod postacią państwa, które otrzymuje to wszystko, czego domaga się, by móc funkcjonować jako państwo właśnie – lecz nic ponadto. Nadal oddaje się cesarzowi to, co cesarskie,

ale nie jako Bogu – nikt też nie oddaje Bogu tego, co boskie, jak gdyby był On cesarzem. „Wykluczone zostało bałwochwalstwo państwa” (68). I rozumieć to należy w obu kierunkach.

We wczesnych wiekach Imperium Rzymskiego, kiedy nie tylko było ono różne od rodzącego się chrystianizmu, lecz pozostawało mu wrogiem, utrzymanie rozdziału między władzą polityczną i religijną było dość łatwe. Decydującym sprawdzianem był początek – w epoce Konstantyna – przemiany chrystianizmu w chrześcijaństwo. Zrodziła się wówczas pokusa, by dokonać przeniesienia struktury rzymskiego panowania na osobę Boga, co najlepiej widać w teoriach Euzebiusza z Cezarei. Ostatecznie ustanowiono instytucje, które ustanowiły przeciwsiłę, mogącą zapobiec niedoszłej unifikacji. „Powstało coś na wzór przezroczystej membrany oddzielającej Kościoła od władzy państwowej, powstrzymującej jedną instytucję przed wchłonięciem drugiej” (129). W rezultacie, rozdzielenie, o którym mowa w Nowym Testamencie, zostało zinstytucjonalizowane w piątym wieku przez papieża Gelazego, który zadekretował „wyraźny rozdział Kościoła i imperium” (130).

Przedstawiając łacińskie chrześcijaństwo jako oparte na rozdziale między instytucjami politycznymi i Kościołem, Brague usiłuje zmienić język, przy pomocy którego zazwyczaj rozprawia się o Nowożytności. Nie może być ona zerwaniem ze średniowieczną teokracją, jak usiłują nas przekonać *grands récits*, skoro owa teokracja w wiekach średnich w ogóle nie istniała. Zamiast tego Brague ujmuje Nowożytność jako odpowiedź na późniejszą aberrację chrześcijańskiej polityki, opowiadając historię o tym, w jaki sposób, poczynając od późnego średniowiecza, chrześcijańska idea prawa boskiego została zredukowana do boskiego przykazania, do czystego imperatywu. Przyczyn tej zmiany można szukać w scholastyce Dunska Szkota (1308) i

Williama Ockhama (1349), wszakże swoje apogeum osiąga ona w doktrynie szwajcarskiego reformatora Zwingliego, dla którego „prawo nie jest niczym innym jak wieczną wolą Boga” (237). Reformacja – wspomniana przez Brague’a nader rzadko – zajmuje najważniejsze miejsce w sprowadzaniu wszystkiego, co religijne, do tego, co zgodne z prawem. „Paradoksalnie, skrajny paulinizm Lutera doprowadził do odnowienia uznania dla Starego Testamentu” (242). Na sam koniec, już u progu epoki nowożytnej, chrześcijaństwo zaczęło być postrzegane w kategoriach prawnych. W efekcie, w osiemnastym wieku zarówno zwolennicy, jak i krytycy chrześcijaństwa, debatowali o Jezusie jako „Prawodawcy Chrześcijan”, a więc w kategoriach daleko odbiegających od ducha Nowego Testamentu i średniowiecznego chrześcijaństwa.

Co więcej, wraz z nowym spojrzeniem na prawo, chrześcijańska teologia zaczyna powtarzać „motywy przywodzące na myśl (...) muzułmański Kalam” (237). (To powtórzenie jest również cechą pisarstwa Brague’a). Nowa orientacja charakteryzuje się ześrodkowaniem na posłuszeństwie i odwróceniem od synowskiego związku z Bogiem. Nie da się nie dostrzec podobieństwa opisu Brague’a z przedstawioną przez niego we wcześniejszych rozdziałach teologią Asharitów:

„Niektórzy Asharici twierdzili wręcz, że przykazania nie mają na celu nic innego, jak tylko narzucenie ludzkości ślepego posłuszeństwa (...). Inaczej niż w poglądzie chrześcijańskim, celem stworzenia nie jest jego wkroczenie w boskie życie przez usynowienie. Podstawową funkcją przykazań jest ‘zniewolenie’ (*ta’abbud*) ludzi przez Boga” (166).

Czy nadając swojej narracji taką właśnie strukturę, Brague sugeruje, że w okresie późnego średniowiecza chrześcijaństwo uległo pewnego rodzaju „islamizacji”? Czy twierdzenie to wyjaśnia dostrzegane przez Brague’a „niejasności” projektu nowożytnego?

Brague uważa, że ograniczenie roli Boga do funkcji prawodawcy, w połączeniu z wiarą w nieograniczony postęp nowożytnych nauk przyrodniczych, przygotowało grunt dla idei wyłącznie ludzkiego prawa, dzięki czemu Machiavelli – łaciński *faylasuf* – mógł zinterpretować boskość jako „wynalazek podstępnego spryciarza” (240). Idea prawa ludzkiego stoi również u źródeł kantowskiej reinterpretacji „całej sfery refleksji moralnej w oparciu o pojęcie przykazania” (243). W tej opowieści Kant jawi się jako sobowtór Pawła. Obaj bowiem zmierzili się z ideą prawa pojętego jako coś narzuconego przez obcą wolę; o ile jednak Kant wymyka się heteronomii w kierunku autonomii, o tyle Paweł przesuwając ciężar argumentu na płaszczyznę całkowicie inną niż prawo. Swoje sympatie Brague zdradza w konkluzji książki, gdy pisze, że „nie jest rzeczą oczywistą, że pytanie o *nomos*, a więc o prawo, jest pytaniem najważniejszym” (264).

W paragrafie, w którym Brague zastanawia się nad tym, do jakiego stopnia zwrot kantowski może mieć tyrańskie konsekwencje, odsyła on czytelnika do fragmentu z *Demokracji w Ameryce* Tocqueville’a. W rozdziale, do którego się odwołuje, Tocqueville omawia ryzyko tyranii, jaka potencjalnie mogłaby narodzić się w łonie amerykańskiej demokracji. „Wszechmoc sama w sobie, czytamy u Tocqueville’a, zdaje się być złą i niebezpieczną rzeczą. Jej zastosowanie przerasta siły człowieka, kimkolwiek by nie był. Jedynie Boga postrzegam jako tego,

który jest wszechmocny, jednocześnie nie stwarzając niebezpieczeństwa, ponieważ jego mądrość i sprawiedliwość są zawsze równe jego mocy”[4].

W amerykańskim eksperymencie – o którym Brague milczy – Tocqueville dostrzega niebezpieczeństwo związane z faktem, że w ręce ludu oddaje się władzę absolutną. Choć Brague nie wspomina o Tocqueville’u w samym tekście, a jedynie w przypisie, to jego przypis sugeruje związek między kantowską autonomią a tym, co Tocqueville dostrzegł w demokracji amerykańskiej. Pamiętamy cytowane wcześniej twierdzenie Brague’a, że demokratyczna idea obywatela jest zakorzeniona w chrześcijańskiej eklezjologii, choć dziś zazwyczaj zaprzecza się temu. Jakie są konsekwencje takiego zaprzeczenia? Brague kończy swą opowieść w tonie melancholijnym: „Nie ma pewności, że w dłuższej perspektywie zachodnia koncepcja polityczności będzie bezpieczna i zdolna do przetrwania. Dopiero okaże się, czy ludzkie działanie będzie mogło swobodnie rozwijać się bez odniesień do idei boskości, czy też zagubi się w samobójczej dialektyce” (263).

3.

Brague kończy swą opowieść omówieniem poglądów trzech kluczowych historyków świętego prawa: Henry’ego Sumnera Maine’a, Johanna Jakoba Bachofena oraz Numa-Denis Fustel de Coulanges’a. Obierając te trzy postaci jako zwieńczenie swej narracji, Brague podpowiada nam kontekst dla zrozumienia jego książki. *Prawo Boga* jest dziełem kontynuującym dzieło wyżej wymienionych badaczy, lecz jednocześnie różni się od nich w kwestii zasadniczej. Ich historyzacja idei boskiego

prawa była w rzeczywistości jego „wystawnym pochówkiem z honorami” (245). Ogólna perspektywa tych pisarzy, tworzących około 1860 roku, była postępową i ewolucyjną. W ich pracach boskość została zredukowana do rzekomo prymitywnej sakralności; program rozwoju oświeconego Zachodu miał oprzeć się na fundamencie czysto racjonalnego prawodawstwa. Brague nie podziela ich zaangażowania i wiary w postęp. Co więcej, odrzuca ich koncepcję decydującej roli historii jako koła zamachowego ludzkiego szczęścia. Choć Brague napisał historię, sam nie jest historycyście. Nie jest też, dodać możemy, filozofem historii. Dla Brague’a prawda nie wyłania się w toku dziejów. Ekspozując luki typowe dla zsekularyzowanej narracji, rzuca wyzwanie popularnym uprzedzeniom żywionym wobec średniowiecza, uprzedzeniom, które jego zdaniem w niebezpieczny sposób mistyfikują i kwestionują chrześcijańskie fundamenty instytucji liberalno-demokratycznych, podsycając naiwne nadzieje na modernizację islamu. Nade wszystko *Prawo Boga* głosi wieść, że nawet dziś jeszcze, w mocno zeświecczonym świecie, możemy podążać za Pawłem i za jego rozumieniem prawa.

Aaron Tugendhaft



Recenzja książki *Prawo Boga*, która ukazała

się w piśmie *Kronos* 4(15)/2010

Przełożył Rafał Kuczyński

[1] Hergé, *Tintin in America* (Nowy Jork, 1979), s. 44.

[2] Patrz, na przykład, strona 6: „*Nie mamy prawa narzucać Judaizmowi i Islamowi – nie mówiąc już o religiach starożytnego świata czy Dalekiego Wschodu – problematyki z definicji im obcej*”. Podkreślenie moje – A.T.

[3] Porównaj I Kor. 11:3-16 i Koran 24-31, 33-59.

[4] Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*.