

Mariusz Sulkowski

## **ŚWIECKOŚĆ, WOLNOŚĆ RELIGIJNA I PRAWA CZŁOWIEKA JAKO FUNDAMENTY DEMOKRACJI LIBERALNEJ – PERCEPCJA W CHRZEŚCIJAŃSTWIE I ISLAMIE**

Artykuł ma na celu przedstawienie najważniejszych założeń religijnych, kulturowych i antropologicznych dotyczących relacji polityki i religii, wolności religijnej i praw człowieka w kontekście konstytuowania demokracji liberalnej. Różnice religijne Zachodu i Bliskiego Wschodu oraz wynikające z tego różnice kulturowe i antropologiczne powodują, że demokracja liberalna w świecie islamu nie znajduje trwałego ugruntowania.

\* \* \*

Losy cywilizacji Zachodniej i islamskiej od wielu wieków są ze sobą splecione<sup>1</sup>. Stąd też pytanie o kompatybilność islamu i demokracji nie jest w swej istocie pytaniem akademickim, ale przede wszystkim – egzystencjalnym. Tezą niniejszego artykułu jest stwierdzenie, że islam jest nieprzystawalny do demokracji liberalnej. Poniższa analiza nie rości sobie pretensji do rozstrzygania o tym, czy islam jest nie do pogodzenia z demokracją w ogóle – a jedynie, że jest on nie do pogodzenia z demokracją w jej liberalnym wydaniu. Oś demokracji liberalnej stanowi wolność wyabstrahowanej ze wspólnoty jednostki. To wolna jednostka i jej przynależne prawa stanowią rdzeń tak rozumianej demokracji. Islam – ze swej istoty – odrzuca możliwość budowania wspólnoty politycznej na takich podstawach. Jak zauważa G. Sartori „demokracja istnieje jedynie w takim stopniu, w jakim kreują ją jej ideały i wartości”<sup>2</sup>. Najgłębszym wyrazem różnic pomiędzy demokracją liberalną, a islamem jest przede wszystkim stosunek do wolności religijnej i wolności sumienia. Stosunek ten jest pochodną relacji państwa i religii. Na tej płaszczyźnie ideałów i wartości islam i demokracja liberalna rozchodzą się na tyle, że nie mają punktów stykowych.

---

<sup>1</sup> B. Lewis, *State and society under islam*, „The Wilson Quarterly”, Vol. 13, No. 4 (Autumn, 1989), s. 39.

<sup>2</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 21.

## Demokracja czy demokracje? Procedury i wartości

U fundamentów zarówno teorii, jak i praktyki demokracji leży doświadczenie starożytnej Grecji. To tam, w V w. p. Chr. po raz pierwszy użyto pojęcia *demokratia*<sup>3</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że starożytne rozumienie demokracji odbiega w wielu kwestiach od tego, co przez demokrację rozumie się współcześnie, między innymi dlatego, że z ateńskiego *demosu* wykluczono zarówno kobiety, cudzoziemców, jak i niewolników, na których pracy ówczesne *polis* zostało zbudowane. W konsekwencji obywatelami była jedynie niewielka część wszystkich mieszkańców Aten<sup>4</sup>. Jednak to nie czynnik ilościowy w największym stopniu odróżnia demokracje starożytną od współczesnej, ale czynnik jakościowy. Ateńczycy nie znali pojęcia jednostki i osoby, jako autonomicznych podmiotów, którym przynależne są przyrodzone prawa i wolności. Prawa i wolności nie były przynależne do osoby, ale do wspólnoty, stąd podmiotem wolności były Ateny, a nie Ateńczycy. Jednostki czerpały wolność z wolności wspólnoty, dlatego też w starożytności widoczny jest zdecydowany prymat wspólnoty nad jednostką<sup>5</sup>. Przykładem despotycznej władzy wspólnoty wobec jednostki jest chociażby fakt, że wspólnota mogła wykluczyć ze swego grona każdą jednostkę, która zagrażała jej stabilności, chociażby z tego względu, że była lepsza od pozostałych obywateli.

Różnicę pomiędzy demokracją starożytną a współczesną dobrze oddaje Sartorii stwierdzając, że „dla nas demokracja stanowi wcielenie wartości, których Grecy nie byli i nie mogli być świadomi”. Ateńczycy nie mogli być ich świadomi ponieważ ziarna takich wartości jak godność osoby, oddzielenie państwa od religii czy wolność sumienia zostały przyniesione dopiero przez chrześcijaństwo. Podobnie islam, który otwarty jest na pewne elementy demokracji proceduralnej, to nie przyjął wartości akcentowanych przez chrześcijaństwo.

W kontekście tych refleksji warto podkreślić, że sama *procedura* demokratyczna nie jest czymś, co konstytuuje demokrację. Chociaż istnienie formalnych ram demokracji – takich jak parlamentaryzm, cykliczne wybory czy możliwość tworzenia partii politycznych – może znajdować swoje istotne miejsce w państwach islamskich, to fakt ten nic nie mówi jeszcze o substancjalnej *treści* demokracji. Ustrój państwa islamskiego może spełniać liczne kryteria demokracji proceduralnej, tzn. posiadać określone *demokratyczne ramy*, ale jednocześnie w państwie takim może dochodzić do notorycznego pogwałcenia podstawowych wolności, takich jak wolność religijna czy wolność słowa. Takim przypadkiem jest chociażby Iran, gdzie z jednej strony szeroko roz-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>4</sup> Grecki historyk Tukidydes szacuje, że na zgromadzeniach ludowych obecnych było maksymalnie 5 tys. osób, ibidem, s. 43.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 348-352.

powszechnione są wybory na wszelkich szczeblach władzy<sup>6</sup>, a z drugiej zaś orzekana jest kara śmierci za herezję<sup>7</sup>. Tym samym analizowane przystawalności islamu i demokracji jedynie w kontekście procedur wydaje się przedsięwzięciem jałowym i nie wiele wnoszącym w refleksję nad tym zagadnieniem. Często przywoływana w tym kontekście – mająca swoje ugruntowanie w Koranie (III, 159; XLII, 38) – instytucja obowiązku konsultacji władcy ze starszyzną, tzw. *szura* jest procedurą, jednakże ma ona jeszcze mniej wspólnego z demokracją liberalną niż demokracja antyczna. Po pierwsze, absolutnym suwerenem wciąż pozostaje Allah, a jego ziemskim reprezentantem jest kalif, natomiast w liberalnej demokracji suwerenem jest lud lub naród jako całość. Po drugie, kwestia udzielania rady, nawet przez organ wieloosobowy, jest czymś innym niż podejmowanie wiążącej decyzji politycznej. I w końcu po trzecie, obowiązek konsultacji obejmował tylko wybrane kwestie, a nie całość życia politycznego<sup>8</sup>.

Wydaje się, że dużo bardziej owocna w kwestii refleksji nad kompatybilnością islamu i demokracji liberalnej jest analiza wartości i norm ogólnie przyjętych w islamie i Zachodzie. To co wyróżnia demokrację liberalną, to wartości na których jest ona ufundowana. Jak zauważa Ernst-Wolfgang Böckenförde „liberalne, zsekularyzowane państwo ma podstawę w czymś czego samo nie może zagwarantować. (...) Państwo może istnieć jako państwo liberalne tylko dzięki temu, że wolność, którą zapewnia obywatelom, będzie regulowana od wewnątrz, z racji moralnej substancji jednostki i jedności społeczeństwa. (...) Państwo nie może zagwarantować istnienia tejże substancji moralnej środkami przymusu prawnego i autorytarnego nakazu; nie może tego uczynić bez rezygnacji ze swego liberalizmu i bez wysuwania swoich totalitarnych roszczeń, od których uwolniło się wychodząc z epoki wojen religijnych<sup>9</sup>. To właśnie religia jest głównym dysponentem i przekąźnikiem *konsensusu aksjologicznego*, którego państwo nie może wytworzyć”<sup>10</sup>. Państwo liberalne ufundowane jest zatem na konsensusie aksjologicznym, którego samo nie jest w stanie wytworzyć, a który ma swoje źródło w religii.

Liberalny porządek polityczno-społeczny wyrósł jedynie na gruncie kultury chrześcijańskiej. Z różnymi skutkami podejmowane były próby przeszczepienia tego porządku w innych częściach świata. Powstaje jednak zasadnicze pytanie o to, czy fakt,

<sup>6</sup> Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Obrona praw człowieka, czy jego zniewolenie? Ruch odnowy islamu a demokracja*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Islam a demokracja*, Askon, Warszawa 1999, s. 84.

<sup>7</sup> *International Religious Freedom – 2016 Annual Report*, U.S. Commission on International Religious Freedom, s., 44-49 (<http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%202016%20Annual%20Report.pdf>, [21.06.2016 r.]

<sup>8</sup> Por. J.-E. Lane, Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilisation*, Routledge, New York 2016, s. 172-173.

<sup>9</sup> E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 120.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 86.

że porządek liberalny pojawił się jedynie w cywilizacji Zachodniej ma charakter przypadkowy czy też jest immanentnie związany z cechami kultury europejskiej? F. Braudel stwierdza, że „podstawowe wartości, owe struktury psychologiczne są tym, co decyduje o nie sprowadzalności jednych cywilizacji do innych, tym co je oddziela i najbardziej różni. Ponadto są one niezwykle odporne na działanie czasu. Zmieniają się bardzo powoli, przeobrażają po długich, mozolnych, nie uświadomionych przygotowaniach. Religia jest siłą największą jako przeszłość i teraźniejszość cywilizacji”. Jeżeli związek pomiędzy wartościami a pojawieniem się demokracji liberalnej jest istotowy, a nie przygodny, to zatem jakie cechy kultury Zachodniej obecne w chrześcijaństwie, a nieobecne w islamie umożliwił rozwój porządku liberalnego?

### Świeckość jako element konstytutywny dla liberalnego porządku

Jednym z kluczowych elementów liberalnego porządku polityczno-społecznego jest istnienie świeckiej przestrzeni autonomicznej wobec przestrzeni religijnej. Aż do pojawienia się chrześcijaństwa istniał ścisły związek religii i polityki<sup>11</sup>. Cesarz był uznawany za najwyższego kapłana (*Pontifex Maximus*), a pierwsi chrześcijańscy męczennicy ponosili śmierć m.in. dlatego, że nie chcieli uznawać cesarza za Boga. Słowa Jezusa „oddajcie (...) cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21) stały się w kulturze europejskiej zwornikiem procesu wykształcania się autonomii porządku świeckiego i sakralnego. Jak podkreśla Eric Voegelin „chrześcijańskie odbóstwienie świata przyniesie kres cywilizacyjnej epoki i w sposób radykalny przekształci etniczne kultury jego doby oraz ziemską sferę władania”<sup>12</sup>. Chociaż proces ten postępował z wielkimi trudnościami, trwał wiele wieków i był przyczyną wielu konfliktów między papieżem a cesarstwem, to jak zauważa Lord Acton „temu konfliktowi, ciągnącemu się przez czterysta lat, zawdzięczamy nasze wolności obywatelskie”<sup>13</sup>. Fakt, że władza cesarza była ograniczona władzą Kościoła w zakresie spraw duchowych, a władza Kościoła ograniczona była władzą cesarza w zakresie spraw doczesnych, stwarzał dogodną sytuację dla konstytuowania się przestrzeni świeckiej. W sposób szczególny podkreślono ten fakt podczas II Soboru Watykańskiego w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy

<sup>11</sup> Zob. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 12.

<sup>12</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1992, s. 97, 103.

<sup>13</sup> L. Acton, *W stronę wolności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 33; por. E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, op. cit., s. 103.

(p. 36)”<sup>14</sup>. Świeckość jest zatem wpisana w chrześcijaństwo, co mocno zaakcentowano w dalszej części dokumentu: „Kościół, który ze względu na swoje zadanie i kompetencje w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną i nie łączy się z żadnym systemem politycznym, jest równocześnie i znakiem, i obroną transcendencji osoby ludzkiej (p. 76)”.

W odróżnieniu od chrześcijaństwa, islam nie zna rozdzielenia władzy politycznej od władzy religijnej. Obie władze wzajemnie się przeplatają, uzupełniają i warunkują, tak, że ostatecznie stapiają się w jedną nierozzerwalną całość<sup>15</sup>. Muzułmańska wspólnota – *umma* – ma charakter zarówno religijny, jak i polityczny. Koran stwierdza, że „wy jesteście najlepszym narodem [tj. *ummaq* – autor], jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujcie to, co jest uznane, a zakazujcie tego, co jest naganne (III, 110)”<sup>16</sup>. Jak zauważa J. Danecki *umma* stała się „głównym narzędziem integracji społecznej (...) odejście od ummy, porzucenie wspólnoty, to nie tylko akt społeczny, taki jak opuszczenie plemienia, ale także postępek osądzany moralnie jako zły, wręcz karygodny. Zrywało się bowiem nie tylko z ludźmi, ale i z Bogiem”<sup>17</sup>. Mahomet był zwierzchnikiem zarówno religijnym, jak i politycznym wszystkich mużulmanów. W konsekwencji powstanie autonomicznej przestrzeni świeckiej stało się w islamie niemożliwe. Dopiero długotrwałe i burzliwe procesy upadku pozycji militarnej Bliskiego Wschodu, w szczególności Imperium Osmańskiego, niejako zmusiły te państwa do modernizacji i otwarcia się na wzorce Zachodnie, w tym także na rozdzielenie porządku religijnego i politycznego. Należy jednak podkreślić, że europeizacja (*Avrupalaşmak*) – jak sama nazwa wskazuje – nie była procesem pochodzący z *wnętrza* islamu. Postępowała ona niejako konkurencyjnie wobec rozwiązań proponowanych przez doktrynę islamu. Dobitnie podkreślają to słowa twórcy Republiki Tureckiej – wielokrotnie wskazywanej jako wzór zmodernizowanego islamu – Kemala Atatürka: „ludzie, którzy nie są cywilizowani skazani są na pozostanie pod dominacją tych, którzy są [cywilizowani – M.S.]. A cywilizacja to Zachód, nowoczesny świat, którego Turcja musi być częścią, jeżeli chce przetrwać. Naród jest zdeterminowany do przyjęcia dokładnie i kompletnie zarówno istoty, jak i formy stylu życia i metody współczesnej cywilizacji oferowanej wszystkim narodom”<sup>18</sup>. Dążąc do realizacji tych idei w 1922 r. zniesiono sułtanat, a rok później Atatürk został wybrany pierwszym w historii prezydentem Turcji. Stolica państwa została przeniesiona ze Stambułu – byłej siedziby sułtana – do Ankarę. W 1923 r. rozwiązano wszystkie bractwa religijne, a rok później zniesiono kalifat – symbol jedności

<sup>14</sup> *Gaudium et spes, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK) [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 592.

<sup>15</sup> R. Bague, *Prawo Boga*, Teologia Polityczna, Warszawa 2014, s. 80.

<sup>16</sup> Wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z *Koran*, tł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008.

<sup>17</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 2007, s. 33.

<sup>18</sup> Cytat za: T. Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, K. Rustem & Brother, Nicosia 1991, s. 263.

świata islamu. Zakończyła się tym samym tradycyjna rola Turcji polegająca na reprezentowaniu świata islamu wobec Zachodu. W 1926 r. wprowadzono kodeks cywilny zakazujący poligamii i wprowadzający równość kobiet i mężczyzn wobec prawa. W 1928 r. zniesiono konstytucyjny zapis o tym, że islam jest religią państwową<sup>19</sup>. W tym samym roku ustawowo zmieniono alfabet arabski na łaciński, co zdaniem Kemala było równoznaczne z uwolnieniem „od tych niezrozumiałych znaków, które przez stulecia trzymały nasze umysły w żelaznym uścisku”<sup>20</sup>. Te niebywale głębokie zmiany dokonywane na ciele politycznym Turcji dokonały się w bardzo krótkim czasie. Arnold Toynbee, jeden z najwybitniejszych brytyjskich historyków stwierdził, że „celem tureckiego dyktatora było co najmniej oderwanie umysłów swych rodaków od odziedziczonego irańskiego kontekstu kulturowego oraz wtłoczenie ich w zachodni szablon kulturowy”<sup>21</sup>. Przez kilka dekad Turcja wskazywana była jako przykład państwa, które może być wskazywane jako lider nowoczesnego islamu. Nie należy jednak zapominać, że zdobycze kemalistowskiej rewolucji, w tym laickość państwa, przez dekady strzeżone były przez wojsko, które kilkakrotnie (w 1960, 1971, 1980 i 1997 r.) dokonywało interwencji w celu zachowania świeckiego porządku państwa. Jednak po przejęciu władzy przez jawnie islamską Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP) w 2002 r. i neutralizacji pozycji wojska jako strażnika świeckości państwa, następuje systematyczne odchodzenie od laickich standardów, w tym m.in. zalegalizowano noszenie przez urzędniczki państwowe i uczennice tradycyjnych chust muzułmańskich – *hijabów*. Prezydent Recep Tayyip Erdoğan stwierdził, że „Turcja nie jest liderem *nowoczesnego islamu*, a sam islam nie może być klasyfikowany jako nowoczesny lub nienowoczesny”<sup>22</sup>.

W kontekście tych refleksji warto zwrócić uwagę, na argumentacje tzw. liberalnych teologów islamskich – takich jak np. Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, byłego sędziego egipskiego Sądu Najwyższego – kwestionujących naturalny związek polityki i religii w islamie. Zdaniem Al – Ashmawiego<sup>23</sup> należy odróżnić islam jako religię od polityki, ponieważ to czynnik polityczny powoduje swoiste zwyrodnienie czystego islamu. Zdaniem teologa, kompetencje przysługujące Mahometowi w zakresie polityki mają charakter wyjątkowy ponieważ zostały mu one przekazane przez Allaha, a kolejni jego następcy nie mieli boskiej legitymizacji, aby łączyć politykę i religię. Jest to teza radykalna ponieważ gdyby ją przyjąć, to wówczas należało by stwierdzić, że nigdy – prócz

<sup>19</sup> B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 328.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 330.

<sup>21</sup> A.J. Toynbee, *Studium historii*, Skróc dokonany przez D.C. Somervella, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 448.

<sup>22</sup> *Prime Minister objects to 'moderate Islam' label*, „Hürriyet Daily News”, 6.04.2009, <http://www.hurriyet.com.tr/english/domestic/11360374.asp> [14.11.2014 r.].

<sup>23</sup> M. Hatina, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Discourse and Islamic Challenge in Egypt*, I. B. Tauris, London 2007, s. 127-130.

okresu życia Mahometa – nie istniał *czysty islam* – wszak każdy kolejny kalif mieszał przestrzeń polityki i religii. Zatem powstaje pytanie o to, w co w takim razie przez wieki wierzyli muzułmanie, jeżeli nie był to *czysty islam*? Czy można przyjąć, że powodem dla którego nie udało się uchronić *czystego islamu* byli władcy, którzy ośmielili się instrumentalnie traktować religię dla celów politycznych? Argument ten nie wytrzymuje krytyki. Od tego typu uzurpacji nie było przecież wolne także chrześcijaństwo, gdzie wielu władców starało się wykorzystać religię do doraźnych, często bardzo niskich celów. Jednak w chrześcijaństwie (po Wielkiej schizmie wschodniej w 1054 r. – w kościele katolickim) władza duchowna stawiała zdecydowany opór tego typu instrumentalizacji, natomiast w islamie – jeżeli w ogóle był taki opór – to był on marginalny lub też wiązał się z całkowitym odcięciem się od spraw tego świata na rzecz mistyki (*sufizm*). Pod tym względem jednak islam nie odbiegał od pozostałych kultur i cywilizacji. W tej kwestii, to chrześcijaństwo było wyjątkowe. Istotę doktryny o dwóch autonomicznych porządkach zawiera samo przesłanie Chrystusa. Wbrew żydowskim oczekiwaniom mesjańskim dotyczącym pomazańca Bożego, który wybawi Izraela od politycznej zależności od Rzymu (Łk 24,21), Jezus wprost stwierdził, że Jego „Królestwo nie jest z tego świata” (J 18,36). Co więcej, to władza polityczna – Izraela (arcykapłani) i Cesarstwa (rzymski prefekt) skazali Jezusa na śmierć. Z politycznego punktu widzenia Jezus umiera jako przegrany, na krzyżu – symbolu najokrutniejszej śmierci, na którą skazywano największych zbrodniarzy, buntowników wobec władzy i niewolników<sup>24</sup>. W tym aspekcie śmierć Mahometa ma zupełnie inny wymiar – umiera w chwale jako prorok i spełniony władca polityczny (dwa lata później muzułmanie zdobyli Damaszek, a sto lat później zagrażali już obszarom dzisiejszej Francji). W konsekwencji – pomimo różnych pokus – chrześcijaństwo było wolne od prób ustanawiania królestwa Bożego w doczesności („Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa”, Fp 3,20). Przypieczętowaniem tego stanowiska była teologia św. Augustyna o dwóch, nieprzystawalnych porządkach: państwie Bożym (*civitas Dei*) i państwie ziemskim (*civitas terrena*) Jak zauważa Rémi Brague, w islamie przyjęto założenie przeciwnie – państwo idealne *powinno* istnieć na ziemi<sup>25</sup>.

W kontekście relacji polityki i religii nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że u zarania chrześcijaństwa i islamu leży zupełnie odmienne doświadczenie związane z rolą władzy politycznej. Przez pierwsze wieki swojego istnienia chrześcijaństwo rozwijało się *pomimo* polityki, natomiast islam – *dzięki* polityce. Władza polityczna Cesarstwa Rzymskiego aż do początku IV wieku wszelkimi środkami starała się powstrzymać ekspansję chrześcijaństwa. W konsekwencji przekształcenie pogańskiego imperium w społeczeństwo chrześcijańskie było procesem oddolnym (model *bottom-*

<sup>24</sup> Marek Tulisz Cycleron nazywa ją *karą najokrutniejszą i najpotworniejszą*, zob. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, PAX, Warszawa 1954, s. 640.

<sup>25</sup> R. Brague, op. cit., s. 86.

up) – wiarę przejął najpierw prosty lud, a na końcu elita polityczna. Odwrotnie sytuacja wyglądała w islamie, gdzie władza polityczna stanowiła nie tylko ochronę dla rodzącej się religii, ale była głównym motorem jej ekspansji (model *top-down*)<sup>26</sup>.

### Wolność wyznania i wolność sumienia

Po wstrząsach jakich doznał świat w trakcie II Wojny Światowej rozpoczęto intensywne prace nad przyjęciem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka<sup>27</sup>. Kraje arabskie jeszcze w trakcie prac nad projektem dokumentu zgłaszały zastrzeżenia, że jest on oparty na zachodnich wzorcach kulturowych i nie uwzględnia perspektywy islamskiej<sup>28</sup>. Szczególne protesty budził art. 18 dotyczący wolności religijnych: „każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”. Jamil Baroody, przedstawiciel Arabii Saudyjskiej wprost sprzeciwiał się przyjęciu zapisu gwarantującego wolność zmiany wyznania. Do jego stanowiska dołączyli delegaci z Afganistanu, Egiptu, Iraku, Pakistanu i Syrii. Kontrowersje wzbudził także art. 16 dotyczący praw kobiet i mężczyzn do zawierania związków małżeńskich<sup>29</sup>. Zgodnie z islamskim prawem muzułmańskie kobiety powinny być podporządkowane mężczyźnie, a w takiej sytuacji muzułmanka nie może zawrzeć związku małżeńskiego z innowiercą. Ostatecznie jednak Deklaracja została przyjęta i z państw islamskich jedynie Arabia Saudyjska wstrzymała się od głosu, a wszystkie pozostałe uczestniczące w głosowaniu opowiedziały się za przyjęciem dokumentu. Był to spory sukces zważywszy na późniejsze, coraz bardziej widoczne, dystansowanie się państw islamskich wobec PDPCz. Coraz częściej odrzucają one uniwersalność wartości wskazanych w Deklaracji argumentując, że jest ona jedynie odzwierciedleniem zachodniej perspektywy kulturowej, przejawem szowinizmu moralnego i etnokulturowego uprzedzenia<sup>30</sup>. W 1984 r. Said Raja'i Khorasani, irański przedstawiciel w ONZ stwierdził, że Deklaracja „reprezentując świeckie rozumienie judeo-chrześcijańskiej tradycji nie może być wdrożona przez muzułmanów i jest niezgodna z systemem wartości uznawanym przez Islamską Republikę Iranu”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 84.

<sup>27</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* [http://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Powszechna\\_Deklaracja\\_Praw\\_Czlowieka.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf) [5.07.2016].

<sup>28</sup> J. Jaskólska, *Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, nr 11, s. 43.

<sup>29</sup> A. E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Colorado 2012, s. 32-33.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 21.



Kilka lat wcześniej (1981 r.) niejako w opozycji do PDPCz państwa islamskie przyjęły Powszechną Islamską Deklarację Praw Człowieka (PIDPCz)<sup>32</sup>. W preambule stwierdzono, że już czternaście wieków temu islam dał ludzkości doskonały kodeks praw człowieka. Deklaracja w klarowny i zdecydowany sposób odwołuje się do władzy Allaha na ziemi i do obowiązku szerzenia islamu, a w całym tekście występują odniesienia do Koranu i sunny.

Chociaż w artykule 12 przyznane zostało prawo do wyrażania wiary i myśli, to wolność ta przysługuje jedynie w granicach prawa islamskiego. Istotnym faktem jest to, że wersja anglojęzyczna Deklaracji różni się od wersji arabskojęzycznej – w pierwszym przypadku tekst zawiera stwierdzenie o tym, że wolność wiary przysługuje jedynie w granicach prawa, natomiast wersja oryginalna jasno stwierdza o jakie prawo chodzi – o prawo islamskie, a więc szariat. Wersja arabskojęzyczna zakazuje porzucenia *ummy (takhdhil li'l-umma)*<sup>33</sup>, co oznacza że zakazuje apostazji z islamu, która tradycyjnie karana jest śmiercią. Deklaracja podkreśla także, że „nikt nie ma prawa propagować błędu lub szerzyć to, co mogłoby szkodzić moralności lub poniżyć wspólnotę islamską”<sup>34</sup>. W konsekwencji głoszenie opinii odnoszących się z dezaprobatą do proroka Mahometa jest zakazane<sup>35</sup>.

Blisko dekadę później – bo w 1990 roku – państwa członkowskie Organizacji Konferencji Islamskiej podpisały Kairską Deklarację Praw Człowieka w Islamie<sup>36</sup>. Deklaracja jasno wskazuje prymat wspólnoty nad jednostką. W preambule podkreślono, że *umma* – stworzona przez Allaha jako najlepsza ze wspólnot – wydała ludzkości uniwersalną cywilizację. Art. 1 Deklaracji stwierdza, że każdy człowiek jest równy w swojej *podstawowej* godności, jednakże prawdziwa wiara gwarantuje wywyższenie tej godności *na drodze ludzkiej doskonałości*. Tym samym dokument ten wskazuje na dwie kategorie osób, gdzie „poziom” godności zależy od *prawdziwej wiary*. Jest to istotna różnica w porównaniu do rozwiązań przyjętych w PDPCz z 1948 r., gdzie godność jest przyrodzona (i niezmienna).

Odmienne niż w PDPCz ujęta została kwestia małżeństwa. Artykuł 5 gwarantujący prawo do małżeństwa *bez jakiegokolwiek dyskryminacji opartej na rasie, kolorze czy narodowości* pomija dyskryminację ze względu na religię. W konsekwencji zakaz małżeństw muzułmanek i chrześcijan pozostaje utrzymany. Daleko idące ograniczenia wolności widoczne są także w kwestii swobody wypowiedzi. Art. 22a mówi o tym, że „każdy ma prawo do swobodnego wyrażania swojej opinii”, jednakże od razu wskazano na ścisłe granice tej wolności – „w sposób nie sprzeciwiający się zasadom szariatu”.

<sup>32</sup> Tekst Deklaracji w j. polskim: W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām: zagadnienia prawa wyznaniowego*, Polihymnia, Lublin 2003, s. 177-198.

<sup>33</sup> A. E. Mayer, op. cit., s. 160.

<sup>34</sup> W. Bar, op. cit., s. 188.

<sup>35</sup> A. E. Mayer, op. cit., s. 160.

<sup>36</sup> Tekst Deklaracji w j. polskim: W. Bar, op. cit., s. 198-205.

W rezultacie każda krytyka dotycząca islamu może być uznana za bluźnierstwo. W tym samym artykule (punkt c) zakazano „postępować w sposób, który narusza wartości etyczne, prowokuje dezintegrację, deprawację lub poniżenie społeczeństwa, albo podkopuje jego religijność”. Aby uniknąć jakichkolwiek wątpliwości co do natury dokumentu w art. 24 podkreślono, że wszystkie prawa i wolności przewidziane w Deklaracji są podporządkowane szariatowi.

Apostazja jest dla każdej religii monoteistycznej papierkiem lakmusowym tolerancyjności wobec *błędu*, stąd stosunek do apostatów jest jednym z kluczowych mierników kompatybilności islamu z liberalną demokracją. Tam, gdzie nie ma poszanowania dla wolności religijnej, wolności wyboru religii, ale także i wolności porzucenia religii, tam wszelkie inne wolności nie mają swojego fundamentu. Z tego też względu Jan Paweł II nazwał wolność religijną *sercem praw człowieka*<sup>37</sup>. W encyklice *Centesimus Annus* Jan Paweł II zauważa, że prawa człowieka to „autentyczne i mocne fundamenty demokracji, a źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby (p. 47)”. II Sobór Watykański w *Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis Humanae”* podkreślił, że „prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej (p. 2)”. Zgodnie z chrześcijańską antropologią, aby czyn był prawdziwie ludzki, musi być czynem wolnym – „prawda narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej (p. 1)”. Prawda narzucona sumieniu<sup>38</sup> przymusem zewnętrznym jest nie tylko gwałtem na samym sumieniu, a tym samym na godności człowieka, ale także utrudnia autentyczne przyłgnięcie do prawdy. Tym samym nawet dobro wspólnoty nie jest wystarczającym argumentem legitymizującym odrzucenie wolności religijnej i zgodę na przymus.

Jeżeli wspólnota skazuje apostatę na dotkliwe kary, w tym karę śmierci, to znaczy, że nie przyznaje ona prawa do błędu. W 19 muzułmańskich państwach apostazja jest zakazana, z czego w 12 państwach karana jest śmiercią. Rygorystyczne podejście do tej kwestii nie jest domeną jedynie Biskiego Wschodu. Specyfikę stosunku islamu do apostazji oddaje fatwa jednej z najważniejszych europejskich organizacji zrzeszających islamskich uczonych – Europejskiej Rady Fatwy i Badań Naukowych, na czele której stoi uznany i konserwatywny teolog Jusuf Al-Karadawi. Rada orzekła, że „egzekucję wykonuje się po to, by chronić żywotność religii, a społeczeństwo przed demoralizacją. Egzekucja nie jest zamachem na wolność, bowiem czyn apostaty jest naruszeniem praw innych. Gdy chodzi o interes państwa i społeczeństwa, stawia się go

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/dzien\\_pokoju\\_01011999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01011999.html) [8.07. 2016].

<sup>38</sup> II Sobór Watykański przypomina, że „sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam na sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (*Gaudium et spes*, p. 16).

przed interesem osobistym, jednostkowym”<sup>39</sup>. W islamie skutkiem porzucenia wiary w Boga jest także porzucenie całej wspólnoty – *ummy*. Stąd w islamie apostazja oznacza śmierć cywilną ze wszystkimi jej konsekwencjami, w tym m.in. rozwiązanie związku małżeńskiego czy wyłączenie z prawa dziedziczenia<sup>40</sup>.

Znamiennym kazusem obrazującym specyfikę islamskiego podejścia do wolności religijnej jest sprawa Nasr Hamid Abu Zaida, egipskiego teologa liberalnego. Propagował on hermeneutykę Koranu uwzględniającą kulturowe uwarunkowania<sup>41</sup> powstania świętej księgi islamu<sup>42</sup>. W konsekwencji swoich działań Abu Zaid został oskarżony o herezję, a uczeni cieszącego się największym autorytetem wśród muzułmanów uniwersytetu Al Azhar w Kairze wydali oświadczenie wzywające do wykonania wyroku<sup>43</sup>. Jednocześnie sąd orzekł, że zgodnie z prawem jego małżeństwo zostaje rozwiązane. Po ogłoszeniu wyroku uczoney wraz z żoną uciekli z Egiptu. Sprawa ta jak w soczewce skupia problemy islamu z liberalizmem. Po pierwsze, jasno wskazuje jak słabą pozycją cieszy wykładnia islamu, która na zachodzie nazywana jest *liberalną*. Z perspektywy najważniejszych współczesnych autorytetów islamskich tego typu wykładnia nie jest liberalna – jest po prostu heretycka<sup>44</sup>. Po drugie, wskazuje na zupełny brak wolności w zakresie badań naukowych, wolności sumienia i wolności religijnej. Abu Zaid nie postulował niczego więcej niż to, co w teologii chrześcijańskiej jest elementarnym instrumentem warsztatu biblistyki, a więc konieczności osadzenia tekstu w jego kulturowym kontekście. I po trzecie, fakt, że nawet uczeni z uniwersytetu, który dystansuje się od ruchów radykalnych w islamie, poparli egzekucję Abu Zaida, wskazuje na zupełnie odmienną percepcję wolności religijnej<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Cytat za: K. Kościelniak ks., *Odmienne wizje godności ludzkiej. Dialog muzułmańsko-katolicki w kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka*, [w:] K. Kościelniak ks. (red.), *Prawa Człowieka w kulturze północnej Afryki, Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, UNUM, Kraków 2008, s. 101; zob. też: M. Ghaly, *Apostasy in Islam, Public or Private: Early and Modern Discussions of Muslim scholars and their relevance for Muslims in the West*, [w:] W. Hofstee, A. van der Kooij (red.), *Religion beyond its Private Role in Modern Society*, Brill, Leiden 2013, s. 106.

<sup>40</sup> A. E. Mayer, op. cit., s. 153.

<sup>41</sup> Podejście te przypomina postulat *Sitz im Leben* znany z krytyki biblijnej, jak i postulaty metody historyczno-krytycznej.

<sup>42</sup> N. Kermani, *From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Quran* [w:] S. Taji-Farouki (red.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, London 2006, s. 171.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>44</sup> W 1985 r. za podobne poglądy dotyczące interpretacji Koranu skazany na śmierć – w wieku 76 lat – został sudański teolog Mahmoud Mohammed Taha, zob.: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, G. Böwering (red.), Princeton University Press, Princeton 2013, s. 540.

<sup>45</sup> W marcu b.r. Abdallah al-Mouallimi, przedstawiciel Arabii Saudyjskiej w ONZ stwierdził w wywiadzie przeprowadzonym dla telewizji Al Jazeera, że ateści są terrorystami, zob.: *Mehdi Hasan of Aljazeera interrogates Abdallah al-Mouallimi, the Saudi Arabian ambassador to the UN*. The interview was originally aired on March 25, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=K2WluzHSRA> [9.07.2016 r.].

Niezwykle znamiennej argumentację dotyczącą przystawalności wartości islamu do wymagań współczesnego świata przedstawił inny egipski uczoney – Hasan Hanafi<sup>46</sup>. Zdaniem tego teologa islam znajduje się współcześnie na etapie XV w. Europy, a więc okresu kiedy Stary Kontynent przechodził gwałtowną reformę religijną. Hanafi argumentuje, że tym, co przeszkadza islamowi w dostosowaniu się do wymagań nowoczesności jest teocentryzm, a jedynym rozwiązaniem jest przyjęcie wizji antropocentrycznej. W związku z tym, postuluje on stworzenie w łonie islamu nowej antropologii, nowego modelu człowieka. Jednakże argumentacja ta wprowadza dwa – nie wprost ukazane – założenia. Po pierwsze, Hanafi przyjmuje elementy teorii modernizacji, zgodnie z którymi, na drodze do nowoczesności poszczególne społeczeństwa linearnie przechodzą przez kolejne etapy rozwoju. Jednakże założenie takie wcale nie jest oczywiste. To, że chrześcijaństwo przeszło reformację (i kontrreformację), nie oznacza, że cywilizację islamu nieubłagalnie czekają podobne procesy. Co najmniej z równym prawdopodobieństwem można założyć, że to specyficzne uwarunkowania chrześcijaństwa doprowadziły do tego, że reformacja (i kontrreformacja) stała się możliwa. W tym momencie dochodzimy do drugiej kwestii, a mianowicie kwestii antropologii. Nic chyba bardziej nie różni chrześcijaństwa i islamu niż odpowiedź na pytanie o to, Kim jest Bóg i kim jest człowiek. To właśnie wizja Boga i człowieka leży u podwalin nie tylko samej religii, ale także społeczeństwa.

Jedną z kluczowych kwestii, które różnią chrześcijaństwo i islam jest stosunek do Jezusa. Chociaż islam wielokrotnie odwołuje się do Chrystusa, to jest On przedstawiany jedynie jako prorok, jako człowiek, natomiast zdecydowanie odrzuca centralną prawdę wiary chrześcijańskiej, o tym, że Jezus jest Bogiem. Muzułmańskie wyznanie wiary to stwierdzenie, że „Nie ma boga prócz Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”. Islam zakłada absolutną jedność Boga (*tauhid*) oraz transcendencję Boga i w konsekwencji zdecydowanie występuje przeciwko Jezusowi jako Synowi Boga – „Mów, On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony!” (Koran, CXII,1-4). Świętość przysługuje jedynie Bogu, a nie człowiekowi. Islam wyklucza wcielenie Boga i wiarę, że Bóg mógłby stać się człowiekiem – przepaść pomiędzy doskonałością i czystością Allaha a stworzeniem jest niepokonalna. Tym bardziej absurdalna – w ramach teologii islamskiej – wydaje się myśl, że Bóg miałby umrzeć za człowieka na krzyżu<sup>47</sup>. Znamienny jest fakt, że spośród tradycyjnie przypisywanych Allahowi 99 imion (atrybutów) (jak np. *Król królów, Wszechmocny, Wszechwiedzący*) nie ma imienia *Ojciec*.

<sup>46</sup> Argumentacja Hasana Hanafiego została zreferowana na podstawie artykułu Joanny Wroneckiej pt. *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej*, [w:] A. Morozek-Dumanowska, *Islam a demokracja*, op. cit., s. 40-75. Również i ten liberalny teolog został oskarżony o herezję przez uczonych z uniwersytetu Al Azhar, jednak w jego przypadku nie wszczęto dalszych środków, zob.: K. Hashemi, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Brill, Leiden 2008, s. 107.

<sup>47</sup> Koncepcja, że jeden z najważniejszych proroków islamu – Jezus – miałby umrzeć na krzyżu, jest odrzucona przez Koran (sura IV,157).

Jednak to właśnie od tego określenia Boga rozpoczyna się zarówno Modlitwa Pańska<sup>48</sup>, jak i chrześcijańskie wyznanie wiary *Credo*. W tym kontekście Jan Paweł II zauważa, że „Bóg Koranu obdarzony zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emmanuelem, Bogiem-z-nami. Islam nie jest religią odkupienia. Nie ma w nim miejsca dla krzyża i zmartwychwstania, chociaż wspomniany jest Jezus, ale jedynie jako prorok przygotowujący na przyjście ostatecznego proroka Mahometa. (...) Dlatego nie tylko teologia, ale także i antropologia islamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej”<sup>49</sup>. To właśnie antropologia zakładająca, że Bóg stał się człowiekiem, aby na krzyżu odkupić jego winy jest najgłębszym źródłem godności człowieka. Jak zauważa J. Ratzinger „ten walor ludzkiej godności, która wyprzedza wszelkie działania polityczne i wszelką polityczną decyzję, ostatecznie ukierunkowuje ku Stwórcy: tylko Bóg może ustalić wartości, oparte na naturze człowieka i dlatego nietykalne. Fakt, że istnieją wartości niepodlegające manipulacjom z niczyjej strony, jest prawdziwym gwarantem naszej wolności i naszej ludzkiej wielkości; wiara chrześcijańska widzi w tym misterium Boga i godność, jaką On sam ludziom nadał stwarzając ich na swój obraz”<sup>50</sup>. Taka wizja człowieka stworzyła naturalne i dogodne warunki dla antropocentryzmu i w konsekwencji – dla rozwoju refleksji nad prawami człowieka. Odrzucając Jezusa jako Boga, islam jednocześnie odrzuca to, że Bóg stał się człowiekiem, a także to, że Bóg z miłości do człowieka odkupił go poprzez śmierć na krzyżu. W konsekwencji islam odrzuca fundament europejskiego antropocentryzmu – najgłębszą podstawę praw człowieka.

### Podsumowanie

Przyjmując założenia teorii modernizacji można założyć, że islam jest wciąż w drodze do przyswojenia sobie wartości świata nowoczesnego, w tym także demokracji liberalnej oraz praw człowieka i chociaż obecnie większość państw rządzonych przez muzułmanów odrzuca te idee, to modernistyczna reforma islamu jest tylko kwestią czasu. Jednakże wydaje się, że na drodze do modernizacji nie stoją konserwatywni teolodzy muzułmańscy, którzy w końcu zostaną wyparci przez myśl liberalnych teologów, ale sam islam. Założenie o tym, że islam ostatecznie przyjmie autonomię porządku świeckiego, wolność religijną, prawa człowieka i liberalną demokrację w rzeczywistości jest wiarą w to, że społeczeństwa islamskie staną się w końcu społeczeństwami – jeżeli nie zupełnie chrześcijańskimi, to chociaż – *quasi*-chrześcijańskimi. Jest to wiara w to, że ostatecznie wszystkie różnice religijne i kulturowe da się zanihilować, albo przynajmniej unieważnić. Jednakże, wartości które odróżniają cywilizację islamską od

<sup>48</sup> Jedyna modlitwa, którą Jezus sam nauczył Apostołów.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994, s. 82.

<sup>50</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Jedność, Kielce 2005, s. 28-29.

cywilizacji Zachodniej wyrastają z odmienności religijnej – odmiennej koncepcji Boga, człowieka i społeczeństwa, a które mają swoje ugruntowanie w Piśmie Świętym i Koranie. A skoro tak – będąc konsekwentnym we wnioskowaniu – to, aby zniknęły te różnice, najpierw musiałoby zniknąć chrześcijaństwo i islam, albo przynajmniej jedna z tych religii (na rzecz drugiej ponieważ obie roszczą sobie prawo do uniwersalizmu). Liberalni teolodzy odrzucając integralny związek religii i polityki oraz próbując przyjąć nowe modele antropologiczne argumentują, że postulowane zmiany dotyczą jedynie akcydentalnych cech islamu. Wydaje się jednak, że wykładnia taka ma więcej cech związanych z myśleniem życzeniowym niż faktycznymi podstawami doktrynalnymi i teologicznymi.

Jeżeli jednak przyjąć, że islam nie jest do pogodzenia z liberalną demokracją, nie oznacza to wcale, że sami muzułmanie nie mogą być przykładowymi obywatelami liberalnych demokracji. Islam jako doktryna jest nie do pogodzenia z doktryną liberalnej demokracji, ale nie oznacza to, że muzułmanie nie wnoszą pozytywnego wkładu do liberalnego państwa, które coraz częściej odcina się od jakichkolwiek odniesień do transcendencji i religii. Chociaż liberalna demokracja mogła wyrosnąć jedynie na glebie cywilizacji chrześcijańskiej, to wcale nie oznacza, że jest jej doskonałym politycznym wyrazicielem. Sprzeciw wobec pogłębiającego się materializmu, konsumpcjonizmu i wybujałego indywidualizmu to tylko niektóre kwestie łączące chrześcijan i muzułmanów, a jednocześnie dystansujące ich wobec niektórych owoców demokracji liberalnej.