Wspólne niebo, różne języki: aksjologia wielkich religii

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę aksjologiczną największych systemów religijnych, opartą na klasycznym podziale na sacrum i profanum. Autor przygląda się, jak pojęcia takie jak hierofania, dharma czy prawo naturalne kształtują ludzkie doświadczenie bytu i systemy wartości. Tekst zestawia ze sobą różnorodne modele soteriologiczne i wizje losu pośmiertnego, poszukując uniwersalnego rdzenia etycznego łączącego tradycje Wschodu i Zachodu. Analiza wykracza poza samą doktrynę, ukazując realny wpływ religii na współczesne systemy społeczne, bioetykę oraz procesy modernizacji kulturowej. To kompendium wiedzy o tym, co w sferze ducha pozostaje wspólne, a co stanowi o unikalności poszczególnych dróg wiary.

This article provides an in-depth axiological analysis of the major religious systems, based on the classic division between the sacred and the profane. The author examines how concepts such as hierophany, dharma, and natural law shape the human experience of existence and value systems. The text juxtaposes diverse soteriological models and visions of the posthumous, seeking a universal ethical core that connects Eastern and Western traditions. The analysis goes beyond doctrine itself, revealing the real impact of religion on contemporary social systems, bioethics, and the processes of cultural modernization. It is a compendium of knowledge about what remains common in the spiritual realm and what constitutes the uniqueness of individual paths of faith.

Artykuł analizuje, jak różne religie – od abrahamicznych po dharmiczne – porządkują rzeczywistość na sacrum i profanum, oferując odmienne soteriologie i antropologie. Wbrew pozorom, spór między nimi nie dotyczy geometrii zaświatów, lecz diagnoz natury ludzkiej i dróg do zbawienia, które zaskakująco często inkludują „dobrych innowierców” i ateistów. Autor dowodzi, że religie, choć różnią się w szczegółach, wyznają wspólny rdzeń etyczny, oparty na

uniwersalnym prawie naturalnym, manifestującym się w zakazach morderstwa, kradzieży i przemocy. Konflikty wynikają z hierarchii dóbr, napięć między czystością rytualną a autonomią jednostki oraz sporów o kompetencje instytucji. Artykuł bada, jak religie, mimo odmiennych dogmatów, wpływają na kształtowanie systemów wartości, prawa i etyki, a także jak adaptują się do wyzwań współczesności, takich jak migracje, ekologia i bioetyka, ukazując głębokie rekonstrukcje celów ostatecznych i zasad regulujących życie zbiorowe.

SŁOWA KLUCZOWE

aksjologia | sacrum | profanum | soteriologia | antropologia | prawo naturalne | dharma | karma | maqāṣid | personalizm | halacha | ahimsa | teosis | fitra | hierofania

Eliade: sacrum jako manifestacja rzeczywistości absolutnej

Zacznijmy od dwóch porządków, które organizują cały spór. Religioznawstwo od stulecia uczy, że ludzka rzeczywistość pęka na sacrum i profanum – nie tyle na oddzielne przestrzenie, co na dwa fundamentalnie różne tryby doświadczania bytu. Mircea Eliade twierdził, że sacrum nie jest zaledwie dodatkiem do codzienności, lecz pierwotną jakością, która objawia się w akcie hierofanii, wyznaczając prawdziwe centra świata. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy współczesny człowiek się do tego nie przyznaje. „Większość osób niereligijnych zachowuje się nadal religijnie, choć może sobie tego nie uświadamiać” – notował, badając dzisiejsze „pępki świata” w zwykłych mieszkaniach i miastach. To mocny punkt wyjścia: religijność nie znika, lecz po prostu zmienia język i dekoracje.

Soteriologia: łaska abrahamowa vs dharmiczne wyzwolenie

Okazuje się zatem, że owo „sąsiedztwo rajów” nie jest osiedlem pośmiertnych miejsc przeznaczenia, lecz wielością modeli soteriologicznych, czyli dróg do zbawienia. Tradycje abrahamiczne kreślą wizję ostatecznego losu osoby; indyjskie natomiast opisują proces trwający aż do momentu wyzwolenia. Spór, który rozbrzmiewa między nimi, nie dotyczy więc geometrii zaświatów, lecz antropologii. W chrześcijaństwie i islamie człowiek jest osobą odpowiedzialną przed osobowym Bogiem, podczas gdy w

buddyzmie „osoba” to jedynie złożenie procesów, a cierpienie wynika z nieznajomości tej natury. To nie „konkurencja niebios”, lecz konkurencja diagnoz natury ludzkiej.

Sąsiedztwo rajów: zbawienie dla „dobrych niewierzących”

A co z losem tych, którzy pozostają na zewnątrz – „dobrych innych” i ateistów? Odpowiedź, choć zróżnicowana w szczegółach, broni się w świetle dokumentów i tradycji. Katolicyzm oferuje możliwość zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, podczas gdy prawosławie naucza, że „Bóg zna swoich”, kładąc nacisk na etos theosis, czyli proces uzdrowienia i przebóstwienia osoby. Protestantyzm z kolei rozciąga się na szerokim spektrum, od twardego ekskluzywizmu po otwarty inkluzywizm. Judaizm naucza, że Sprawiedliwy wśród Narodów nie musi porzucać swojej drogi, a islam głosi, że Allah sądzi według wiary i czynów, uwzględniając wiedzę i intencje; dzieci pozostające w stanie fitry – pierwotnej, czystej natury – trafiają do raju. Religie dharmiczne postrzegają „zbawienie” jako wyzwolenie, w którym ateista nie jest wykluczony, o ile praktykuje etykę i medytację. Wniosek jest uderzająco spójny: nigdzie nie istnieje osobny sektor „piekła dla ateistów”. Istnieją za to złożone mechanizmy soteriologiczne i etyczne, które oceniają całokształt życia, a nie tylko deklarację przynależności.

Prawo naturalne: boski fundament etyki uniwersalnej

Wróćmy na Targ Światów, by przyjrzeć się pięciu stoiskom. Każde gra własną melodię wartości, lecz wszystkie dzielą wspólny rdzeń: prawo naturalne, rozumiane jako intuicyjne, uniwersalne normy życia. Judaizm nazwie je prawami Noachidów; islam odnajdzie je w głosie fitry, który do pełni doprowadza szariat; katolicyzm zdefiniuje je w ujęciu tomistycznym jako „udział rozumnego stworzenia w prawie wiecznym”. Hinduizm wskaże na dharmę, kosmiczno-moralny porządek, a buddyzm na prawidłowość karmy działającej bez Prawodawcy. Systemy się różnią, ale fundament się powtarza: życie ma wartość, nie kradnij, nie zabijaj, nie kłam, wspólnota wymaga sprawiedliwych sądów, a słabi mają prawo do opieki. Odrębne pozostają jedynie źródła autorytetu (Objawienie, Rozum, Porządek Kosmosu) i hierarchie dóbr, jak choćby napięcie między czystością rytualną a autonomią osoby.

Dharma: kosmiczny porządek moralny Wschodu

Religie indyjskie odczytują mapę zaświatów przez pryzmat karmy i nieustannej wędrówki. Buddyzm i hinduizm znają liczne „nieba i piekła”, zwane lokami i narakami, lecz są one jedynie stanami tymczasowymi

– topografią świadomości w procesie odradzania. Nie ma tu miejsca na „wieczny wyrok”. Zastępuje go bezosobowy mechanizm przyczyny i skutku oraz możliwość ostatecznego wyzwolenia: nirwany w buddyzmie i mokszy w hinduizmie, rozumianych jako przekroczenie całego cyklu. Dhammapada podsumowuje tę logikę z ascetyczną prostotą: zło rodzi cierpienie, dobro rodzi radość. Boski sędzia staje się zbędny, bo porządek moralny jest immanentny światu. Gita z kolei stale łączy dharmę, czyli właściwy obowiązek, ze ścieżką wolności od owoców czynu, ucząc działania bez przywiązania. W efekcie pytanie o los „dobrego niewierzącego” traci rację bytu, gdyż liczy się praktyka i mądrość, a nie konfesyjna etykieta.

Dogmatyka religijna buduje modele społeczne

Katolicyzm buduje model personalistyczny, w którym godność osoby jest przyrodzona, a nie nadana łaską państwa. Z tego fundamentalnego założenia wyrasta logika pomocniczości, czyli zasada budowania ustroju od dołu, oraz solidarności, nakazującej wspólne dźwiganie ciężaru dobra wspólnego. Nie jest to program partyjny, lecz uniwersalny wzorzec, do którego przykłada się instytucje, prawo pracy, edukację czy politykę zdrowotną, krytykując wszelkie systemy instrumentalizujące jednostkę.

Islam myśli w kategoriach ummy, czyli monoteistycznej wspólnoty, gdzie prawo ma za zadanie chronić maqāṣid – fundamentalne dobra, takie jak życie, rodzina czy rozum. To wyjaśnia zarówno jego potężną siłę integrującą, opartą na moralnej umowie i jałmużnie jako obowiązku społecznym, jak i źródło napięć w nowoczesnych państwach. Spór toczy się tam nie o same cele, lecz o narzędzia i dopuszczalny zakres interwencji w ich realizację.

Judaizm porządkuje życie wewnętrzne poprzez halachę, gęstą sieć praw i praktyk, ale wobec świata zewnętrznego utrzymuje uniwersalny kręgosłup praw noachickich. To rzadko spotykany model. Łączy on bowiem niezwykle wysoką gęstość normatywną dla wspólnoty przymierza z liberalnym minimalizmem etycznym wymaganym od reszty ludzkości.

Hinduizm na poziomie instytucjonalnym afirmuje hierarchię ról opartą na koncepcji dharmy jako kosmicznej powinności, zaś w wymiarze mistycznym promuje pluralizm dróg wyzwolenia, takich jak bhakti, jñāna czy karma. Z tej dwoistości wynika zarówno jego ogromna elastyczność kulturowa, jak i historycznie udokumentowane napięcia wokół idei równości.

Buddyzm z kolei projektuje społeczeństwo oparte na współczuciu. Państwo jest dobre tylko wtedy, gdy minimalizuje cierpienie i stwarza warunki do praktyki obejmującej uważność, etykę i mądrość. W politycznym języku tradycji theravādy sprowadza się to do prostej formuły: władca ma być przede wszystkim moralnym strażnikiem dobra wspólnego.

Ta pobieżna mapa tłumaczy fenomen „tego samego rdzenia i odmiennych priorytetów”. Zakaz morderstwa, kradzieży czy przemocy stanowi fundament wspólny. Prawdziwe spory rozgrywają się jednak o hierarchię dóbr, gdy czystość rytualna zderza się z autonomią jednostki, a lojalność wobec wspólnoty i prawa z imperatywem sumienia, a także o kompetencje instytucji i granice przymusu.

Zmiana aksjologii napędza rozwój cywilizacji

Gdy społeczeństwo zmienia religię, nie wymienia po prostu kalendarza świąt na nowy. Kultura demontuje starą i buduje nową hierarchię wartości. W języku aksjologii, czyli nauki o wartościach, jest to głęboka rekonstrukcja celów ostatecznych, zasad regulujących życie i środków dyscyplinujących zbiorowość.

W procesie chrystianizacji świata rzymskiego to przesunięcie było sejsmiczne. Edykt tesaloniciki z 380 roku uczynił chrześcijaństwo nicejskie państwowym standardem, a dekrety teodozjańskie z lat 391–392 w praktyce wypchnęły pogańskie kulty z przestrzeni publicznej. Historycy słusznie przypominają, że był to proces złożony; prawo państwowe przyspieszyło zmianę, ale jej nie zdeterminowało, gdyż konwersja kulturowa miała własną dynamikę. Niemniej był to moment, gdy „gęsta religia państwowa” politeizmu została zastąpiona uniwersalnym monoteizmem z potężnym zapleczem etycznym.

Gdy rodziły się nowożytne protestantyzmy, akcent przesunął się z rytuału na sumienie i indywidualną odpowiedzialność. Max Weber – tak, wiemy, cytowany do znudzenia, ale wciąż trafny – pokazał, jak wewnętrzna dyscyplina, etos pracy i racjonalne gospodarowanie stały się wektorami transformacji gospodarczej. Siła wizerunku Boga, który już na ziemi wynagradza pobożność swoich wybranych, musiała napędzać purytanina do nieustannej kontroli własnego stanu łaski, co przekładało się na świecki sukces. Nie jest to uproszczona teza „teologia równa się kapitalizm”, lecz argument o aksjologicznym sprzężeniu zwrotnym między stylem życia a instytucjami nowoczesności.

W świecie islamskim modernizacja polityczna i prawna wymusza nieustanne negocjacje nad tym, jak realizować maqāṣid, czyli wyższe cele szariatu, w ramach państw narodowych. Prawdziwą różnicę czyni spór o arbitraż między szariatem jako całością wartości a prawem pozytywnym. To nie abstrakcja, lecz codzienna praktyka orzecznicza i spory konstytucyjne o podział kompetencji.

Podobnie w hinduizmie, gdzie reformy – od Rāja Rām Mohana Roya po Ambedkara – zmagają się z dziedzictwem struktury kastowej, próbując ocalić duchowy pluralizm i etykę ahimsy przy jednoczesnym demontażu mechanizmów nierówności. Sama dharma nie znika, lecz jej rozumienie zostaje oczyszczone z hierarchicznego komponentu na rzecz uniwersalnej aksjologii praw człowieka. Buddyzm z kolei, od cesarza Aśoki po współczesne demokracje Theravādy, przechodzi od ideału „moralnego władcy” do modeli obywatelskich, gdzie dawne cnoty królewskie stają się kryteriami oceny państwa prawa.

A koszty? Zawsze te same: konflikty pokoleniowe, napięcia tożsamościowe, sankcje społeczne. I pytanie, które wraca jak bumerang: czy nowy system wartości skuteczniej chroni dobro wspólne i godność jednostki?

Apostazja i ostracyzm: religijne sankcje za wykluczenie

Choć każda religia definiuje apostazję na własny użytek, socjologicznie pozostaje ona tym samym: przekroczeniem symbolicznej granicy, gestem umieszczającym jednostkę poza nawiasem wspólnoty. W judaizmie akt ten nie unieważnia etniczno-religijnej tożsamości – Żyd w świetle halachy pozostaje Żydem – zawiesza jednak jego prawo do pełnego uczestnictwa w życiu obrzędowym. Katolicyzm i prawosławie widzą w nim zerwanie komunii sakramentalnej i wykluczenie z pełni życia liturgicznego, podczas gdy dla wielu wspólnot protestanckich jest to prosty powód do wyłączenia z członkostwa. W prawie i praktyce islamskiej spektrum postaw jest najszersze: od systemów bez sankcji prawnych po te, gdzie jest ona surowo penalizowana, przy czym zawsze wiąże się z dotkliwym kosztem społecznym. Religie dharmiczne rzadko wydają formalne „wyroki teologiczne", lecz nieformalny ostracyzm bywa równie dotkliwy. Analiza tego zjawiska wymaga zatem rozróżnienia między tym, co dyktuje doktryna, co sankcjonuje prawo państwowe, a co narzuca lokalny obyczaj.

Śmierć bogów: ewolucja wierzeń w mitologię i kulturę

Alienację wiernych od ich bóstw nazywamy w tym ujęciu „hibernacją kulturową". Potwierdza to religioznawstwo historyczne. Bóstwa Mezopotamii, Hetytów, Fenicji czy Rzymu nie tyle „umarły" w sensie metafizycznym, ile fundamentalnie zmieniły swój status społeczny. Znamy przecież „tysiąc bogów Hatti" z inskrypcji, wiemy, że Haldi był bogiem Urartu, Baal boskim tytułem w Fenicji, a Marduk patronem Babilonu. Gdy zniknęły państwa i ich kapłaństwa, a chrześcijaństwo (i później islam) zdominowało instytucje, dawne kulty utraciły swoją infrastrukturę rytualną i przeszły do sfery literatury, sztuki oraz języka. Proces ten przypieczętowały edykty i przemiany kulturowe późnej starożytności, lecz same dekrety były jedynie ostatnim akordem wieloletniej transformacji.

Czy zatem wskrzeszenie kultu mogłoby „ożywić" bogów? Socjolog odpowie, że tak – w wymiarze społecznym i symbolicznym, poprzez tworzenie nowych rytuałów i wspólnot tożsamościowych. Metafizyk wzruszy ramionami, twierdząc, że wszystko zależy od przyjętych założeń. Empirycznie jesteśmy w stanie zmierzyć jedynie skutki kulturowe i instytucjonalne takiego powrotu.

Monoteizm vs politeizm: unifikacja i spójność społeczna

Pytanie o przyczyny triumfu monoteizmu niebezpiecznie kusi teleologią, czyli poszukiwaniem ostatecznego celu w historii. Odpowiedź musi być jednak dialektyczna, bo wyłoniła się ze starcia, a nie z góry napisanego scenariusza. Monoteizm upraszczał legitymizację ładu jednym boskim autorytetem i sprzyjał uniwersalizacji prawa, lecz politeizmy kontrowały elastycznością i synkretyzmem. W starożytności wygrała więc nie sama idea, lecz cała konfiguracja sił: teologia sprzężona z logiką imperiów, demografia z edukacją i prawem. Dlatego dekrety teodozjańskie nie stworzyły chrześcijaństwa, a jedynie zamknęły epokę, którą od setek lat kształtowały misje i sieci wspólnot. Weberowski wątek „wewnętrznej dyscypliny" wyjaśnia nowożytność, ale nie antyk; szukamy bowiem nie jednej przyczyny, lecz sprzężeń zwrotnych.

Dialog międzyreligijny stabilizuje pokój światowy

Rozbrzmiewa często cytowana teza Hansa Künga, która, choć brzmi jak truizm, ma solidne uzasadnienie w naukach o religii. „Nie będzie pokoju między narodami bez pokoju między religiami. Nie będzie pokoju między religiami bez dialogu międzyreligijnego". Nie chodzi tu bynajmniej o ideologiczne „prasowanie" różnic, lecz o coś znacznie trudniejszego: o tłumaczenie systemów wartości. Celem jest rozpoznanie wspólnego minimum i stworzenie procedur ograniczających przemoc tam, gdzie doktrynalne maksimum pozostaje w konflikcie. Współczesna teoria dialogu, rozwijana przez teologów i filozofów, widzi w tym dyplomację wartości, nie synkretyczną fuzję. Upraszcza ona język, ale nie znosi doktryn.

Bioetyka i ekologia: religijna ochrona życia i natury

W bioetyce katolickie pojęcie godności osoby i „prawa naturalnego", czyli udziału rozumnej istoty w prawie wiecznym, generuje między innymi zasadę podwójnego skutku. Jest to subtelny instrument, który pozwala chronić życie bez popadania w brutalny literalizm. Kościół posługuje się przy tym znaną logiką z Katechizmu: „Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami". Choć zdanie dotyczy chrztu, doskonale ilustruje szerszą zasadę: Bóg daje porządek, ale nie jest więźniem naszych procedur. My mamy obowiązek, On zachowuje wolność łaski. W tle pobrzmiewa zaś nauczanie Soboru Watykańskiego II, będące kamieniem milowym, który przenosi ciężar z litery prawa na uczciwość sumienia, głosząc, że zbawienie mogą osiągnąć także ci, którzy, bez własnej winy nie znając Ewangelii i Kościoła, szczerym sercem jednak szukają Boga.

W prawie muzułmańskim bioetyka nie obraca się wokół pojedynczych zakazów, lecz wokół maqāṣid, czyli nadrzędnych celów prawa. Pytanie nie brzmi: „czy to dozwolone?", ale: „jak dane rozwiązanie wpływa na

życie, rozum, potomstwo i inne dobra podstawowe?”. Dlatego rozstrzygnięcia nie są zbiorem sentencji ogłaszanych ex cathedra, tylko wynikiem ważenia racji. Dla jurystów nie jest to słabość, lecz siła, gdyż system nieustannie „pamięta” o swoim celu. Judaizm w podobnych sporach nie porzuca kazuistyki halachy, jednak zawsze mierzy decyzje odwołaniem do sprawiedliwości i procedur, czyli „ustanowienia sądów” z noachickiego minimum. Hinduizm i buddyzm wchodzą w bioetykę przez bramę ahimsy, czyli zasady niekrzywdzenia, oraz współczucia. Mniej fascynuje je prolongowanie biologicznego życia za wszelką cenę, a bardziej unikanie przemocy i mądre towarzyszenie cierpieniu.

Migracje ujawniają inną twarz tych samych różnic. Chrześcijaństwo przypomina, że miłość do przybysza jest testem na powagę mówienia o godności osoby. Judaizm, pamiętając o Egipcie i o Wyjściu, traktuje gościnność jako historyczną lekcję o własnej kruchości. Islam, korzystając z logiki maqāṣid, układa równowagę między bezpieczeństwem wspólnoty a ochroną życia i mienia przybysza. Buddyzm artykułuje to językiem minimalizacji cierpienia „po obu stronach granicy”, zaś hinduizm doda, by pamiętać o dharmie miejscowej, o kontekście tworzącym tkankę społeczną. Wszędzie ten sam rdzeń, różne instrumenty.

Ekologia jest chyba najbardziej „ekumenicznym” poligonem tych tradycji. Judaizm powie, że świat został oddany w pieczę, stąd noachickie „sądy” rozciągają się dziś także na ochronę stworzenia. Chrześcijaństwo uzna troskę o wspólny dom nie za modę, lecz za konsekwencję personalizmu i miłości społecznej, bo bez dobra wspólnego nie ma dobra osoby. Islam w nowszych ujęciach maqāṣid dopisuje środowisko do listy dóbr chronionych. Hinduizm i buddyzm od dawna myślą o współzależności, a minimalizm konsumpcji nie jest dla nich dietą kulturową, tylko duchowym BHP. Tu naprawdę słychać jedną pieśń, choć instrumenty pozostają różne.

Minimum etyczne: fundament polityk publicznych

Skoro omówiliśmy, co religie obiecują po tamtej stronie, zapytajmy, jak urządzają tę. W socjologii religii mówi się, że systemy wierzeń wytwarzają „matryce normatywne”, czyli zestawy pojęć porządkujących życie zbiorowe i wyznaczających granice tego, co możliwe. Na skrzyżowaniu teologii moralnej, antropologii i teorii instytucji wyrasta koncepcja prawa naturalnego. To głębokie przekonanie, że istnieje uniwersalny rdzeń norm wpisanych w samą naturę człowieka, który u katolików przybiera formę „udziału rozumnej istoty w prawie wiecznym”. Oczywiście, poszczególne tradycje spierają się o źródła autorytetu i hierarchię dóbr, niemniej sama idea pozostaje. Katolicka nauka społeczna artykułuje ją przez cztery filary: godność osoby, dobro wspólne, solidarność i subsydiarność. Nie są to jedynie pobożne ideały, lecz precyzyjny aparat etyczny do oceny prawa i polityki. Subsydiarność, czyli zasada pomocniczości, stanowi, że większe struktury nie powinny wchłaniać mniejszych, zaś solidarność przypomina, że los jednostki jest nierozerwalnie spleciony z

losem wspólnoty. Zasady te, kanonicznie opisane w dokumentach Magisterium, nie są homiletyczną dekoracją, lecz twardymi kategoriami analitycznymi.

Islam nie posługuje się terminem „prawo naturalne” w jego tomistycznym rozumieniu, lecz w centrum stawia koncepcję **fitry** – pierwotnej, wrodzonej dyspozycji człowieka ku dobru i poznaniu Boga. Uzupełnia ją projekt **maqāṣid al-szari’a**, czyli celów prawa, do których należą ochrona wiary, życia, rozumu, potomstwa i własności, a w nowszych ujęciach także godności i środowiska. Tworzy to rzeczywiście pragmatyczną matrycę do oceny prawa publicznego, pozwalającą zadać pytanie: które rozwiązania polityczne skuteczniej zabezpieczają te fundamentalne dobra? We współczesnych badaniach nad teorią prawa islamskiego **maqāṣid** funkcjonują jako „wspólny mianownik”, który pozwala łączyć klasyczne źródła z wymogami nowoczesnych instytucji.

Judaizm również nie porzuca uniwersalizmu, odnajdując go w Siedmiu Prawach Noego, które bywają traktowane jako etyczne minimum obowiązujące wszystkich ludzi. Obejmują one zakaz bałwochwalstwa, bluźnierstwa, morderstwa, kradzieży, niemoralnych aktów seksualnych i okrucieństwa wobec zwierząt oraz nakaz ustanowienia sprawiedliwych sądów. Zwróćmy uwagę, że jest to właśnie „prawo naturalne” ujęte w żydowskim idiomie – zestaw obowiązków wobec moralnego ładu, które są niezależne od przynależności do narodu Izraela. Współczesne opracowania, od chasydzkich popularyzacji po akademickie komentarze, zgodnie podkreślają ich uniwersalny charakter.

W hinduizmie odpowiednikiem tego pojęcia jest **dharma**, czyli kosmiczno-moralny porządek, który jest jednocześnie uniwersalny, bo dotyczy wszelkiego bytu, i partykularny, gdyż każdy człowiek ma własną **dharmę** zależną od jego roli i etapu życia. Nie jest to sztywny kodeks, lecz raczej dynamiczna zasada harmonii, co tłumaczy zarówno ogromny pluralizm duchowych ścieżek, jak i historyczne napięcia wokół instytucji społecznych, takich jak system **warn** i **dźati**. **Dharma** stanowi fundament ładu i obowiązków, ale jeśli jest wypełniana w prawdzie, staje się także drogą do wyzwolenia.

Buddyzm z kolei łączy ideę prawa naturalnego z logiką przyczynowości karmicznej. Porządek moralny jest tu wpleciony w samą strukturę rzeczywistości i nie musi być sankcjonowany przez osobowego Prawodawcę – on po prostu „działa” niczym prawo fizyczne. Etyka buddyjska odsłania się w Ośmiorakiej Ścieżce oraz w ideałach dobrego rządzenia. W tradycji therawady mówi się o dziesięciu cnotach króla (**dasa-rādża-dhamma**), które, od szczodrości po niestosowanie przemocy, mają za zadanie kalibrować sferę publiczną.

Na tym tle łatwiej zrozumieć, dlaczego ekumenizm i dialog międzyreligijny nie dążą do „ujednolicenia” doktryn, lecz raczej do „uproszczenia języka” i odsłonięcia wspólnego etycznego rdzenia. Klasyczna formuła Hansa Künga – „nie będzie pokoju między narodami bez pokoju między religiami” – choć bywa nadużywana jako slogan, opiera się na realnej intuicji. Różne systemy aksjologiczne, aby móc współtworzyć globalny pokój, muszą w końcu znaleźć wspólny interfejs.

Religie, choć zakorzenione w odmiennych mitach i rytuałach, nieustannie negocjują granice między dogmatem a sumieniem, tradycją a nowoczesnością. Czy w tym nieustannym dialogu wartości uda się zbudować mosty ponad przepaściami doktrynalnych różnic? A może właśnie w tym napięciu, w tej nieustannej adaptacji do zmieniającego się świata, tkwi prawdziwa siła ludzkiej duchowości?

Inspiracje

[1] **"globalnego etosu"** Tomasz Z Akwinu

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] **"The Sacred and the Profane: The Nature of Religion"**

Mircea Eliade

1957 | Harvest/HBJ Publishers

[2] **"A History of Religious Ideas, Vol. I"**

Mircea Eliade

1978 | University of Chicago Press

[3] **"Summa Contra Gentiles"**

Thomas Aquinas

1264 | N/A

Google Scholar

[4] **"Global Responsibility: In Search of a New World Ethic"**

Hans Küng

1990 | Continuum International Publishing Group

[5] **"Maqasid al-shari'a and contemporary reformist Muslim thought : an examination"**

Adis Duderija

2014 | Palgrave Macmillan

[6] **"Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: New Essays"**

Brian Davies

2011 | Oxford University Press

Google Scholar

[7] **"The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharīʿa"**

Nassery, I., Ahmed, R., & Tatari, M. (Ed.)

2018 | Lexington Books

[8] **"Peace and Justice in the Scriptures of the World Religions"**

Denise Lardner Carmody, John Tully Carmody

2013 | Paulist Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy"**

Mircea Eliade

1951

[2] **"The Thomistic concept of natural law and the maqāṣid al-sharīʿa: bridging the gap between natural law theory and Islamic legal theory"**

Mohammad Hashim Kamali

2016 | Studia Islamica

Google Scholar

[3] **""Science as a Vocation""**

Max Weber

1917

[4] **""Politics as a Vocation""**

Max Weber

1919

[5] **"Maqasid al-Shariah and Its Influence on Islamic Governance and Policy: A Framework for Contemporary Reform"**

Safiyanu Duguri et al.

2025

Google Scholar

[6] **"The Need for a New Beginning"**

Hans Küng

2011

[7] **"Christianity and the world religions: paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism"**

Hans Küng

1986

[8] **"The Construction of Religious Identities in the Discourse of Interreligious Dialogue"**

Michelle S. Lazar

2016 | Journal of Communication and Religion

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 0ac7dd34-44fd-47ad-9719-4aa7d2388f62