

Franciszek ADAMSKI

LA CULTURA FRA SACRO E PROFANO

Il secolo XX, chiamato secolo delle ideologie, è – per quanto riguarda il nostro punto di vista – un secolo di particolari tensioni fra la religione e la cultura. Il modello della cultura dominante da alcune decine di anni cerca ispirazione concentrandosi sul mondo materiale, riducendo il campo di conoscenza alle dimensioni strettamente meccanicistiche, imponendo gli orizzonti puramente positivistici. Le conseguenze di questa tendenza – scrive Z. Zdybicka¹ – si sono fatte sentire in tutti i campi dell'attività dell'uomo. È stata infatti escogitata un'utopia tecnica che mirava a trasformare il volto del mondo, a crearlo in qualche senso da capo. Secondo questa visione ideale la nuova realtà sarebbe esclusivamente temporale, misurabile, totalmente percettibile attraverso l'esperienza sensibile dell'uomo. La scienza formata sul modello proposto dalle scienze matematico-naturali dovrebbe garantire agli uomini una sapienza profonda e universale e, grazie alla loro capacità di dominare le forze della natura e alla loro conoscenza delle leggi che regolano la vita sociale e alla sapiente applicazione delle strutture tecnico-legali – farli diventare persino onnipotenti.

Nella gerarchia dei valori culturali il primo posto spetta alla scienza, alla tecnica e al progresso; quest'ultimo del resto molto spesso inteso in modo strumentale. Questa impostazione scientifico-tecnica della cultura deve garantire una produzione praticamente illimitata, e assicurare una completa trasformazione dei beni naturali, il che a sua volta assicura la felicità temporale tramite il possesso e il consumo, in condizioni di una

¹ Z. Zdybicka, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury* [Il ruolo della religione nella formazione del modello personale della cultura], (in:) *W kierunku religijności* [Verso la religiosità], Varsavia 1983, p. 285

totale libertà non sottomessa ad alcuna autorità². È dato per scontato che questo modello³ determina una modifica essenziale di orizzonti e di gerarchia di valori rispetto a quelle basate sulla plurisecolare ispirazione cristiana.

Questa visione scientifica della cultura – che per sua natura è atea, a volte chiamata anche eufemisticamente laica – è diventata per molti un modello e l'unica visione consigliabile, valida, degna di essere accettata dall'uomo moderno, fiducioso nell'illimitatezza conoscitiva dell'uomo e nel progresso tecnico e scientifico. Così, in modo quasi meccanico, viene postulata l'eliminazione del sacro⁴ dalla cultura o, addirittura, la lotta contro la religione in nome della „valorizzazione” completa dell'uomo, delle sue libertà e della sua maturità sociale e culturale⁵. In tale ottica il modello religioso della cultura che dà rilievo al rapporto fra l'uomo e il Sacrum trascendente, determinante il fine ultraterreno della sua vita è stato giudicato antiumanistico, addirittura dannoso all'autonomia e alla totale libertà dell'uomo, al suo sviluppo o – in generale – al progresso sociale⁶. L'opposizione „teismo – ateismo” è così diventata „antiumanesimo – umanesimo” o „arretratezza – progresso”.

In antitesi a tale concetto della cultura laica sta l'opinione che nega la formazione di una cultura realmente umanistica al di là della religione. Va osservato a questo punto che la formazione della così detta cultura laica, che in modo cosciente vuole eliminare il sacro dalla cultura „in nome della valorizzazione dell'uomo”, coincide con i molto allarmanti segnali sulle conseguenze antiumanistiche della cultura emersa da quella „visione scientifica” del mondo e dell'uomo⁷. „Forse la

² In alcune società questa non assoggettazione ad alcuna autorità significa anzitutto il liberarsi dall'autorità religiosa.

³ Il termine „modello” ha qui il significato proposto alcuni anni fa da A. Kłosowska. Il modello si riferisce alle norme e alle idee riguardanti il comportamento ideale. Il suo compito è quello di innescare comportamenti ben determinati e di stabilire i criteri di giudizio in questo ambito. Vedi anche *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny* [Esempi e modelli nell'analisi sociologica della famiglia], „Studia Socjologiczne”, 1962, n. 2.

⁴ Si tratta qui sia delle realizzazioni culturali che devono facilitare o rendere possibile il contatto con il Transcendente. Si tratta inoltre di „un atteggiamento di fronte alle realtà che deriva dalla riconoscenza di qualcosa radicalmente *diverso*, che comunque sta in un rapporto determinato con questa realtà, che la fa modificare e che influisce su di essa”. Vedi G. Milanesi, *Religionssociologie*, Köln 1976, p. 107.

⁵ A questo invito hanno risposto K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud e J.-P. Sartre diventando divulgatori del così detto ateismo prometeo. Vedi M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu* [Alle fonti dell'ateismo moderno], Parigi 1980.

⁶ Z. Zdybicka, op. cit., p. 286.

⁷ Basta menzionare il genocidio della II guerra mondiale o quello più recente dei

nota più dolente della nostra civiltà – disse a Puebla Giovanni Paolo II – sta nella visione sbagliata dell'uomo. La nostra è indubbiamente un'epoca in cui si è detto e scritto tanto sull'uomo; è un'epoca dei diversi umanesimi e dell'antropocentrismo. E nonostante ciò – in modo paradossale – essa è un'epoca delle più profonde afflizioni che riguardano sia la sua identità che il suo destino. È l'epoca di una, finora insospettata, degradazione dell'uomo; l'epoca in cui i valori umani vengono quanto mai calpestati⁸. Ed è proprio questa verità sull'uomo, questa visione completa dell'uomo che costituisce il piano di convergenza per la cultura e la religione.

Comunque, a prescindere da questo rapporto fra la religione e la cultura, secondo i più illustri filosofi e storici della cultura risulta difficile immaginarsi una cultura senza religione: „non c'è mai stata nel passato una cultura senza religione – scrive E. Fromm – nè ci sarà una tale cultura nel futuro”. Questa giusta osservazione viene sviluppata e giustificata nelle analisi presentate da Ch. Dawson: „Nella maggior parte della storia dell'umanità, in tutti i secoli e a tutti i livelli del suo sviluppo, la religione ha sempre costituito una enorme, centrale forza unificante. Essa era custode della tradizione, difendeva le leggi morali, educava e istruiva, insegnava come diventar sapienti [...] La religione costituisce la chiave della storia: non si può comprendere la forma intera della società senza aver capito la sua storia. Non si può comprendere la sua cultura senza aver capito le sue professioni religiose che ne fanno da sfondo. In tutti i secoli i primi capolavori, le prime opere prodotte da una data cultura sono state il risultato dell'ispirazione religiosa e della tendenza verso i fini religiosi. La religione costituisce il punto di partenza per tutte le più illustri letterature del mondo e la filosofia ne è una diramazione, una figlia. I templi eretti agli dei sono le più durature e stabili opere dell'uomo⁹. Ch. Dawson sottolinea, oltre a questa funzione conservativa della religione, anche la sua funzione creativa, ispiratoria, attivante – vedendo in essa il fattore che „stimola, attiva l'energia”, fa mantenere la società in un suo proprio modello culturale.

La religione, senza smettere mai di essere patrimonio della cultura, vi introduce la dimensione trascendente. Ed è proprio ciò che la garantisce in posto indiscutibile nella cultura. Ma per comprendere l'essenza di questo rapporto c'è bisogno prima di analizzare gli stessi concetti dai contenuti intersecanti.

bambini nascituri o, infine, gli esperimenti medici disumani e altre manipolazioni socio-politiche dettate dall'ideologia considerata l'unica giusta.

⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso d'inaugurazione* alla III Conferenza CELAM a Puebla del 28 gennaio 1979.

⁹ Ch. Dawson, *Religia i kultura* [La religione e la cultura], Varsavia 1958, p. 57.

La cultura e la religione: tendenza verso due poli opposti

Il termine **cultura**, a prescindere dal campo semantico che gli si vuole ascrivere, va riferito alla realtà terrena. In altre parole la cultura, essendo la vita e l'attività dell'uomo in quanto tale, è tesa anzitutto a far migliorare la sua vita terrena. Essa nasce dalla realtà empirica. Le aspirazioni, i desideri di trasformare questa realtà vengono vissuti dall'uomo come una specie di necessità vitale, radicata profondamente nelle sue esigenze psicologiche e fisiche. L'orientamento dell'uomo verso la realtà terrena costituisce quindi una forma essenziale della vita umana tradotta sia nella coltivazione della terra, sia nella coltivazione dell'intelletto (nel significato ciceroniano del termine) sia, infine, intesa come la cultura di tutto ciò che in qualche modo è coltivabile. In questo ultimo caso essa riguarda lo sviluppo razionale dell'uomo e della natura che viene da lui assoggettata. Da questo punto di vista, nella cultura possiamo includere l'educazione dell'uomo, il suo progresso morale ed intellettuale, la scienza, la tecnica, l'arte, le forme sociali di vita ecc.

Tutto ciò è „assoggettato” all'uomo e alla sua idea creativa: l'uomo plasma, forma e trasforma tutto ciò che è plasmabile, trasformabile. In questo senso possiamo definire la cultura „la razionalizzazione (intellettualizzazione) della natura nella misura in cui l'uomo ne è capace”¹⁰. Questa capacità dell'uomo diventa sempre maggiore proprio perchè il pensiero umano invade la natura e la trasforma secondo i criteri prestabiliti. A sua volta questa trasformazione della realtà nell'uomo e fuori di lui, secondo l'idea generata dall'intelletto, è già un prodotto della cultura. Donde si intende per cultura tutti i prodotti, materiali e spirituali, dell'uomo in quanto tale, tutto ciò che l'uomo produce in modo cosciente e ragionato per soddisfare i bisogni materiali e spirituali suoi e degli altri.

Di quanto è detto sopra risulta che la cultura non può essere trattata come fenomeno autonomo nei confronti dell'uomo. Essa infatti è da lui condizionata, è a lui legata e da lui deriva. È l'unico uomo a produrre cultura e solo in essa l'uomo può vivere una vita veramente umana. Ciò significa che la cultura è in primo luogo legata all'uomo e solo poi, in secondo luogo, è legata – non direttamente – al mondo delle cose. Ne deriva una conclusione semplice: tutti i beni culturali, tutti gli aspetti della cultura devono considerare anzitutto il bene dell'uomo, altrimenti si rischia che quest'uomo venga strumentalizzato, che la cultura, diventando valore in sé, venga deformata e insieme ad essa anche l'uomo¹¹.

¹⁰ A. Krapiec, *O filozoficzną definicję kultury* [Per la definizione filosofica della cultura], „Znak”, 1964, nn. 121-122, p. 820.

¹¹ Cfr. Z. Zdybicka, *Il op. cit.*, p. 288.

Poiché l'essenza della cultura è la continua trasformatzione del mondo temporale, della natura e dello stesso uomo secondo visioni, disegni e modelli „umani”, e quindi – come abbiamo detto – l'umanizzazione e l'intellettualizzazione della natura, una visione giusta dell'uomo stesso, „la verità completa sull'uomo” è la condizione *sine qua non* del suo giusto profilo e del suo sano funzionamento e sviluppo. E in questo senso la religione svolge un ruolo di non poca importanza; essa infatti – come si è già detto – dà alla cultura una dimensione nuova, ma ben determinata (verticale).

Senza entrare nei particolari e rinunciando a questo punto all'analisi di numerose opinioni sulla genesi e sull'essenza della religione¹², facciamo nostra l'interpretazione fenomenologica e storico-comparativa. Alla luce di tale interpretazione – oggi comunemente ritenuta antitetica alla teoria marxista della religione – la religiosità nell'uomo nasce con la consapevolezza della propria limitatezza ed accidentalità. Ognuno vuole realizzare le proprie potenziali capacità, intende „superare se stesso”, ma allo stesso tempo è consapevole della propria limitatezza, spaziale e temporale, della propria insufficienza e casualità. Una conclusione del genere conduce l'uomo alla convinzione che dev'esserci necessariamente un'esistenza trascendente che gli faciliterebbe quel „superare se stesso”, di concretizzare la verità, il bello e il bene. Nei confronti dell'elemento trascendente l'uomo può assumere un atteggiamento religioso – riconosce quindi l'esistenza del divino (*Sacrum*), lo venera e cerca di regolare la sua vita secondo alcune ben determinate norme. In questo modo l'uomo vive un rapporto religioso con la divinità che „svela il mistero del compiersi dell'uomo nell'eternità”¹³. L'uomo credente, religioso, considera la divinità il datore di tutto l'occorrente per la vita. Il significato, il senso del mondo, la vita e la morte – tutto viene da lui percepito in uno stretto rapporto con la divinità. Visto in tale ottica l'atto religioso umano ha il suo oggetto (il sacro) e il suo soggetto (l'uomo) nonché le relazioni intercorrenti fra questi due elementi.

Che cosa è dunque la **religione**? In sintonia con questa interpretazione essa è un rapporto attivo, vitale, dell'uomo di fronte a Dio, il

¹² Un particolare interesse suscitano oggi il concetto sociologico del fenomeno della religione proposto da A. Comte, la teoria di S. Freud che tratta la religione come „la neurosi collettiva” e, in particolare, la definizione della religione presentata da K. Marx, secondo cui essa è una delle forme d'alienazione dell'uomo causata non solo dal suo rapporto con la natura ma dalle condizioni sociali e economiche erranee. Vedi Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* [L'uomo e la religione. Compendio di filosofia della religione], Lublin 1977.

¹³ K. Bukowski, *Współczesne religie a chrześcijaństwo* [Le religioni contemporanee e il cristianesimo], Cracovia 1981, *passim*.

Sacrum, il Trascendente, è un'apertura dell'uomo al Trascendente. Questa apertura significa da un lato la volontà di „superare sé stesso”, di raggiungere l'irraggiungibile, è un'inclinazione verso la perfezione personale. Dall'altro lato essa vuol dire aprirsi dell'uomo ai valori supremi quali il Bene, la Verità, il Bello e anche aprirsi agli altri uomini. Questa apertura che si avvera per mezzo della libertà e dell'amore che sono forme dell'esistenza umana dell'uomo, della sua realizzazione spirituale, condiziona l'integramento personale dell'uomo – il suo compiersi come persona¹⁴.

Come abbiamo detto, la religione ha la sua dimensione oggettiva e soggettiva. L'oggetto della religione viene determinato in modi diversi: mistero, divinità, essere supremo, il radicalmente diverso, numinosum, sacrum, Dio. Oggi si ritiene più opportuno il termine **sacrum**, il sacro. Come è noto questo termine è stato coniato ed introdotto nella storia delle religioni e nella filosofia della religione da R. Otto¹⁵ che concepì il sacro come categoria dell'esperienza spirituale riguardante il valore religioso. Del carattere di questa esperienza decide lo stesso oggetto sacrale che unisce in sé il divino, il maestoso, il terrore e la fascinazione. Nella filosofia della religione moderna vengono individuati quattro elementi costituenti il sacro: il trascendente, il reale, il santo, l'individuale.

Il Sacro è trascendenza – il che vuol dire che non fa parte degli enti temporali. Sia la storia delle religioni che l'etnologia affermano che anche l'uomo primitivo fu cosciente del fatto che il sacro è un essere ultraterreno, divino, eterno e quindi santo e che proprio in questo si differenziava dagli esseri terreni, temporali, laici. Per di più l'uomo allaccia con il sacro un rapporto personale, esistenziale, una specie di dialogo. Il che vuol dire che il sacro non è una finzione, ma una realtà oggettiva¹⁶. Nella sua coscienza il sacro costituisce una categoria suprema: la categoria di essere sacro e divino. E di fronte al divino e al sacro l'uomo si sente peccatore, debitore, colpevole, si aspetta la salvezza o la redenzione. È convinto che solo Dio ha facoltà di sollevarlo verso di sé offerendogli un po' del suo potere divino. Per di più

¹⁴ Vedi J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego* [Le condizioni storico-culturali del cattolicesimo polacco], (in:) F. Adamski, *Socjologia religii. Wybór tekstów* [Sociologia della religione. Antologia], Cracovia 1983, p. 246.

¹⁵ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* [Sacro. Gli elementi irrazionali nel concetto della divinità e il loro rapporto con gli elementi razionali], Varsavia 1968.

¹⁶ Nella religiosità meno matura l'uomo tratta talvolta il sacro come un valore utile, grazie al quale la sua vita diventa più facile e meno rischiosa. Comunque esso non viene mai prodotto dall'uomo ma ritenuto una realtà datagli alla quale bisogna assoggettare tutti i valori. Vedi W. J. Goode, *Religia a magia* [La religione e la magia], (in:) F. Adamski, *Socjologia religii*, op. cit., p. 27.

esso è intimamente convinto di essere obbligato ad accettare questo soccorso divino, a rispondere al richiamo interiore ricorrendo al culto religioso (adorazione e sacrificio) e, vedendo nel sacro un valore assoluto, vuole subordinare il suo comportamento alle norme da esso dettate, tanto più che si sente attirato spiritualmente dalla natura del sacro (*mysterium fascinans*) e irresistibilmente „da esso trascinato”. Al di là di tutto ciò l'uomo religioso ascrive al sacro qualità umane: la coscienza e la libertà. L'analisi delle pratiche religiose (preghiere, sacrifici) mette in evidenza il carattere dialogico del rapporto fra l'uomo e il sacro. I credenti sono infatti profondamente convinti che Dio al quale si rivolgono, li ascolta, li guarda e risponde loro con amore, amicizia e benevolenza. Coscienti della loro limitatezza ed inferiorità morale, gli uomini trattano Dio come un'altra persona.

Il carattere soggettivo della religione consiste invece nel fatto che l'uomo totalmente religioso (integralmente religioso) vive con tutto sé stesso il contatto con Dio: vi impegna sia il suo intelletto che la volontà e il sentimento. L'atto religioso dell'uomo non si limita al solo pensiero rivolto a Dio, all'attività secondo le norme etiche o alla ricezione emotiva del sacro. La religione richiede un impegno totale da parte dell'uomo, con tutte le sue facoltà spirituali. L'uomo totalmente dedito a Dio comincia ad assoggettarsi a Lui, a rimettersi a Lui – si tratta quindi di un atto di creazione personale e normativa che determina le sue convinzioni religiose, il suo comportamento e si manifesta in un culto religioso¹⁷.

La storia delle religioni e la filosofia della religione mettono in rilievo il fatto che il rapporto fra l'uomo e Dio viene vissuto come un incontro basato sul dialogo interpersonale. Perciò la religione viene definita **incontro dell'uomo con il sacro**, in cui quest'ultimo prende sempre l'iniziativa mentre l'uomo è colui che gli risponde. Questa risposta oscilla fra due possibilità: se l'uomo vive il sacro come *mysterium tremendum* – nel suo atteggiamento religioso prevale il timore e l'umiltà. Se vede nel sacro anzitutto il *mysterium fascinans* – nel suo atteggiamento religioso domina la nostalgia, la fiducia e l'amore.

Quali sono i legami fra la cultura e la religione

La religione così intesa costituisce una parte integrante della cultura, una delle manifestazioni della vita umana, accanto alla scienza, all'arte, alla tecnica e all'organizzazione nonché alle istituzioni riguardanti la

¹⁷ Cfr. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia* [L'uomo e la religione], op. cit., p. 307 e sgg.

vita sociale. Comunque essa non è uno dei valori della cultura. La cultura – come abbiamo detto – è orientata anzitutto a migliorare la vita terrena dell'uomo: il suo soggetto è ciò che è profano. La religione invece è orientata verso la realtà divina, il sacro, e quindi verso una realtà il cui aspetto caratteristico è la trascendenza di fronte al mondo della natura e di fronte al „mondo dell'uomo”. Ciò non significa che la religione tralascia l'uomo, il suo sviluppo e la sua perfezione. Al contrario, realizza questi fini in modo ben diverso che non nella cultura e per la cultura. La religione ha come obiettivo salvare l'uomo in Dio. La salvezza è un dono di Dio, ma allo stesso tempo essa è anche il donarsi dell'uomo a Dio. Si tratta quindi di una cosa ben diversa da quella perfezione che nasce come effetto dell'attività culturale dell'uomo. È quindi impossibile ridurre la religione alla cultura o ridurre la cultura alla religione – poiché ambedue costituiscono gli aspetti ben distinti della stessa vita dell'uomo¹⁸.

A questo punto si pone una domanda: come si presenta il rapporto religione-cultura?

La religione ha di per sé un rapporto interiore nei confronti del mondo della cultura. Essa infatti designa sia una sua visione dell'uomo e del mondo che una gerarchia dei valori. Il che non vuol dire che la religione stabilisce norme, metodi e forme di comportamento dell'uomo nel campo della cultura. Essi sono autonomi. La compenetrazione della cultura da parte della religione si effettua su un piano diverso, quello in cui i valori della cultura e i suoi fini coincidono con i valori e il fine ultimo dell'uomo indicati dalla religione¹⁹. Come spiega l'autore da noi citato poco prima, tutti gli aspetti della realtà e i valori – autonomi nei loro ambiti – formano insieme una nuova gerarchia di valori e una serie di rapporti definiti che determinano la nostra visione del mondo. Se questa visione del mondo e questa gerarchia di valori sono religiosi, allora la cultura che si evolve in un tale ambito avrà il legame valido con la religione e sarà impregnata dagli elementi del sacro poiché proprio da essa la cultura attinge per edificare il suo fondamento definitivo, la collocazione nella gerarchia di valori e l'assoggettazione al fine ultimo. Una cultura del genere è opera dell'uomo credente, dell'uomo che agisce secondo ben determinati principi e norme che regolano ogni singolo campo della sua attività culturale dell'uomo intesa come partecipazione o come continuazione dell'opera di Dio. Comunque nemmeno questa attività tesa a migliorare la vita temporale dell'uomo

¹⁸ Vedi M. Jaworski, *Religia i kultura* [La religione e la cultura], „Znak”, 1964, nn. 121-122, p. 835

¹⁹ Idem, p. 836.

costituisce per lui un valore assoluto. Nata sotto ispirazione o intenzione religiosa, questa attività – che risulta essere secondaria di fronte a quella religiosa – non è che uno degli aspetti elementari di quel sentiero che l'uomo – colui che crea e colui che riceve la cultura – percorre per raggiungere Dio, che è meta ultima, nel suo affannoso e continuo „superare se stesso” e travalicare l'involucro temporale di ciò che è profano.

Detto ciò possiamo affermare che la religione, orientando il suo pensiero e la sua attività verso il sacro trascendente, comporta un certo distacco dell'uomo dal mondo empirico; essa nasce proprio come effetto della sua delusione provocata dall'insufficienza di questo mondo temporale e dalla sproporzione fra i suoi elementari bisogni spirituali e i valori offertigli dal mondo empirico da lui sperimentato e vissuto. È questo il punto in cui possono nascere certe contraddizioni fra la religione e la cultura. Infatti, se si danno forti preferenze alla cultura, essa può raggiungere livelli in cui la religione verrebbe negata²⁰. Ciò può avvenire perché talvolta all'uomo riesce difficile „travalicare l'involucro temporale”, tanto più che il mondo terreno gli offre oggi una vasta scala di valori atti a soddisfare molti fra i bisogni dell'uomo moderno, e in particolare, quei bisogni che riguardano la sfera del profano. Ne risulta necessario il capovolgimento della gerarchia dei valori religiosi, il che – a sua volta – conduce a un concetto del tutto particolare dell'attività culturale. Quest'ultima infatti tende allora ad eliminare dalla vita, dalla produzione culturale, i valori spirituali (quelli che vanno oltre al profano), a declassarli e a sostituirli con i valori materiali, ovvero – se pur accetta i valori spirituali – a ridurli a quelli che comunque „sono di questo mondo”.

L'individuo così orientato si crea una visione del mondo ultrareligiosa: cerca di soddisfare la sua „brama di vivere” nel continuo progredire. La produzione culturale diventa per lui l'obiettivo delle sue ambizioni e del suo impegno. I profitti che ne derivano gli permettono di soddisfare sempre meglio le sue aspirazioni che, allo stesso tempo, vengono da lui „bloccate” nella sfera del temporale. Dio diventa per lui elemento estraneo, se non del tutto superfluo. Di conseguenza l'uomo cade in un'unilateralità sempre più segnata: ha una visione mutilata del mondo, ridotta a soli aspetti misurabili e sperimentabili coi sensi. Tutto perché la realtà terrena cui è orientato l'uomo gli si presenta alquanto affascinante anche perché rivela possibilità praticamente illimitate. Se poi il godimento dei beni „di questo mondo” comporta come conseguenza l'allontanamento dalle norme morali e religiose tese ad orientare l'uomo

²⁰ Vedi J. Pastuszka, *Kryzys kultury a religia* [La crisi della cultura e la religione], Varsavia 1932, p. 52.

verso quell'altro, invisibile mondo, il conflitto fra la religione e la cultura si evidenzia in tutta la sua forza.

Lasciamo da parte un'analisi dettagliata del fenomeno di secolarizzazione della cultura²¹ che determina la formazione di un atteggiamento rinunziatario: è una rinunzia ad interpretare il mondo in riferimento a „qualcosa di radicalmente diverso”, una rinunzia a cerca nella cultura l'elemento divino, eterno, immortale, che aiuta chi cerca e chi riceve la cultura ad allacciare un legame con la divinità, con l'elemento trascendente. Questa rinunzia è effetto della „concezione del mondo secondo la quale esso si spiega da solo, senza dover ricorrere a Dio che diventa superfluo o addirittura scomodo”²². Essa assume la forma del laicismo che cerca di dar rilievo al potere conoscitivo dell'uomo, prescinde dall'elemento soprannaturale nell'interpretazione del mondo e nella formazione della vita e infine, conduce addirittura alla negazione del Sacrum. Così il laicismo come ideologia entra sul piano culturale per procedere in modo programmato ormai ad eliminare la religione dalla vita sociale e dalla cultura, a sradicarla dalla coscienza dell'individuo e dalla coscienza sociale. A tale scopo viene elaborata un'apposita politica culturale.

L'uomo e la società nella cultura impregnata dal sacro

In relazione a quanto abbiamo detto sulla situazione dell'uomo nel contesto di una cultura tecnicizzata e laicizzata – si pone una domanda: **sono indispensabili i valori religiosi per uno sviluppo completo dell'uomo e per il funzionamento sano della cultura?**

Per rispondere a questa domanda dobbiamo anzitutto partire dall'affermazione elementare della pedagogia personalistica, secondo cui l'uomo può svilupparsi pienamente solo se aspira ai valori più alti, superiori all'uomo stesso, quando si pone cioè un modello personale che va al di là di se stesso e lo trascende²³.

²¹ Il problema è presentato più ampiamente in: F. Adamski, *Sekularyzacja kultury. Interpretacje teoretyczne i konsekwencje praktyczne* [La secolarizzazione della cultura. Interpretazioni teoriche e conseguenze pratiche], (in:) *Pluralizm w kulturze polskiej* [Il pluralismo nella cultura polacca] a cura di F. Adamski, Edizioni dell'Università Jagellonica, Cracovia 1987.

²² Vedi J. Majka, *Wychowanie personalistyczne* [L'educazione personalistica], (in:) *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* [Educazione in una famiglia cristiana]. Lavoro collettivo a cura di F. Adamski, Cracovia 1982, p. 41 e sgg.

²³ Z. Zdybicka, *Wartości religijne w kulturze współczesnej* [I valori religiosi nella cultura moderna], (in:) *Powołanie człowieka* [La vocazione dell'uomo], vol. VI, Poznań 1983, p. 126.

La cultura, il cui obbiettivo ultimo è l'uomo, diventa per lui dannosa poiché non gli offre modelli ideali che vanno al di là dell'uomo, né dimensioni illimitate alle sue azioni. Anzi, essa pone limiti al suo sviluppo negando la continuazione eterna della vita umana. „Il rifiuto dei valori religiosi e di altri ad essi connessi crea l'illusione che l'uomo sia perfetto e illimitato nelle sue possibilità e che tutto comunque porti a buoni risultati e che tutto vada bene”²⁴, anche quando in nome di queste alte idee si nuoce allo stesso uomo.

L'uomo formato in questa dimensione unilaterale rinuncia più facilmente ai freni e alle limitazioni morali; con minore acutezza distingue il bene e il male, con più disinvoltura oltrepassa i limiti dell'ipocrisia e dell'odio²⁵.

„Uno dei valori più importanti cui bisogna far attenzione particolare nell'atto di formazione dell'uomo – disse Giovanni Paolo II agli universitari di Padova – è la libertà. Purtroppo, nonostante la cultura moderna ne facesse uno dei suoi motti, la libertà è uno dei valori più erroneamente intesi e più maltrattati dalla società in cui viviamo. Ciò è legato alla concezione erronea dell'uomo che vuole vedere in lui un essere supremo ed indipendente mentre esso è [...] un essere assoggettato, determinato e sociale e il quale per nascere, svilupparsi e sopravvivere ha bisogno del continuo aiuto del prossimo [...] Dunque per ridare all'uomo una libertà che sia reale, occorre in primo luogo recuperare la visione religiosa e metafisica dell'uomo e delle cose, l'unica a determinare giustamente la dimensione dell'individuo e dei suoi rapporti con il prossimo e con il suo ambiente”²⁶.

La visione culturale dell'uomo che pone l'accento sull'elemento dell'eternità e della limitatezza ma allo stesso tempo sull'innegabile dignità, costituisce una base filosofica e sociale per il suo sviluppo in quanto persona vincolata da diversi, ma ben determinati, rapporti con il mondo delle cose e con il prossimo. Il modello della cultura basato su questi valori, il quale riconosce che „il suo primo ed elementare compito è quello di educare”, per mezzo dell'educazione vuole plasmare l'uomo in modo che „esso diventi sempre più uomo”, che dia anche importanza all' „essere” e non solo all' „avere” e, quindi, che per mezzo di tutto ciò

²⁴ Giovanni Paolo II, *Proponete al mondo un modello culturale cristiano*. Il discorso rivolto al mondo della cultura. Quito, 30 gennaio 1985, (in:) Giovanni Paolo II, *Fede e cultura*. Documentazione, discorsi, omelie, Roma 1986, p. 285.

²⁵ *La ricerca della verità e la formazione dei giovani alla reale libertà dell'uomo*. Il discorso rivolto agli universitari di Padova, 12 settembre 1982, (in:) Giovanni Paolo II, op. cit., p. 285.

²⁶ Giovanni Paolo II, *In nome dell'avvenire della cultura*. Il discorso tenuto all'UNESCO, Parigi, 2 giugno 1980, *Fede e religione*, p. 71.

che „ha”, che „possiede” sappia meglio e in modo più completo „essere” non solo con „gli altri” ma anche „per gli altri”²⁷. Così intesa „la funzione educativa della cultura” assume d’altro canto un significato del tutto particolare permettendoci di definirla quell’elemento grazie al quale „l’uomo diventa più uomo” e grazie al quale l’uomo „è più completo”. La base di questa nuova cultura così concepita e tesa a ripristinare l’equilibrio del mondo moderno deve essere costituita – come si è già detto – dalla verità completa sull’uomo. L’uomo che si esprime e si oggettivizza – continua il Papa – è unico e integro, indivisibile. La cultura impregnata dal sacro esige che esso sia trattato con tutto il rispetto e l’affetto, proprio perché è uomo. La cultura basata su tali premesse diventa fondamento per la così detta „civiltà dell’amore”, solo essa essendo in grado di far fronte alla sempre più grande e più significativa minaccia all’esistenza dell’uomo e del mondo.

Possiamo dunque affermare che la visione della cultura impregnata di sacro dà un rilievo particolare alla sua funzione elementare, quale è *l’affermazione dell’essere umano*. Per ottenerla occorre ampliare (attraverso la religione) le fonti naturali della conoscenza umana e, quindi, ampliare anche gli orizzonti conoscitivi dell’uomo riguardanti la sua vita personale.

La religione introduce infatti nuovi fattori che vanno oltre la sfera puramente razionale e che si basano sulla fiducia e sulla fede e, quindi, su atti strettamente personali. La rivelazione – come scrive Z. Zdybicka – fa vedere l’esistenza umana „in prospettiva del Dio Persona”, rivela il suo carattere dialogico, l’ancoraggio della fragile ed effimera esistenza dell’uomo in una Persona forte ed affettuosa con la quale il rapporto affettuoso offre all’uomo le basi per il suo pieno sviluppo²⁸. La religione inoltre prospettando all’uomo le illimitate possibilità vitali che vanno oltre la sfera temporale, indica i valori, i fini basilari delle aspirazioni dell’uomo, la cui realizzazione dovrebbe ridare un senso alla sua vita e alla sua attività culturale. La religione fornisce inoltre i modelli di vita, indispensabili per una formazione completa e ricca della vita personale, per questo processo di „cultura” dell’uomo nella sua dimensione intellettuale, spirituale e morale e, quindi, nella dimensione che gli agevola, se non addirittura rende possibile, diventare „più uomo”.

Oltre a questa funzione della religione nella cultura – che completa la visione „umana” dell’uomo e cioè che dà un particolare rilievo a quelle dimensioni dell’uomo che ne determinano la sua „umanità” – vi è, come

²⁷ Vedi A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II* [I colloqui con Giovanni Paolo II], Roma 1982, p. 250 e sgg.

²⁸ Z. Zdybicka, *Rola religii ...* [Il ruolo della religione ...], op. cit., p. 288.

è noto, un'altra funzione ancora, quella sociale e più „misurabile”. In breve, essa consiste nel fatto che la religione impregnando il temporale di elemento soprannaturale lo nobilita in qualche modo, fa sì che esso diventi più umano. K. Marx in una sua affermazione precedente a quella famosa secondo cui „la religione è l'oppio del popolo” dice che „la religione è come un alito, un respiro dell'anima in un mondo privo di sentimenti”. Questa affermazione può essere interpretata così: la cultura cerca nella religione delle prospettive, delle alternative, del respiro, qualcosa di diverso, qualcosa di più profondo. Come dice J. Pasiерб: „Al mondo appiattito dalla cultura orizzontale il cristianesimo fa ricordare e ripristinare la grande scala delle sorti umane, del dramma umano, del problema del bene e del male, della salvezza o della perdita dell'anima dell'uomo [...] propone un contegno anticonsumista, non interessato, di fronte alla vita, al bello, fa ricordare i diritti della persona umana e la necessità di rispettarli tutti”²⁹.

La religione in quanto fattore che ispira la cultura (penso qui alla religione cristiana) non induce l'uomo a una fuga da „questo mondo”, non condanna la materia, non impone il disprezzo per le cose carnali – come spesso si dice e si scrive erroneamente. Se l'ascesi religiosa esige dall'uomo di dominare e di frenare se stesso, di mortificarsi e di rinunciare ad alcuni beni „di questo mondo”, lo fa appunto per lo sviluppo delle sue forze spirituali, per farlo diventare „più uomo”. Persino la negazione dei beni materiali è qui trattata come mezzo per consolidare la forza spirituale dell'uomo, per sviluppare le sue potenzialità, per dominare i sensi e la volontà, per far dominare lo spirito sul corpo. „Sarebbe ben diversa la ruota della storia dell'Europa – scrisse 60 anni fa K. Adam – se il cristianesimo avesse assunto un atteggiamento diverso di fronte alla cultura. Dopo l'invasione dell'Impero Romano da parte dei barbari si sarebbe potuto assistere ad una regressione di almeno duemila anni [...] La cultura spirituale e materiale è stata salvata dalla Chiesa”³⁰.

La religione arreca dunque alla cultura un elemento attivo. Il precetto cristiano di migliorare se stessi e il mondo ha come scopo la formazione ideale dell'uomo, una formazione in cui gli elementi spirituali hanno decisamente prevalso. La via che porta l'uomo a diventare migliore non è quella della passività, della rassegnazione, della rinuncia all'attività, anzi, essa richiede uno sforzo maggiore per raggiungere la padronanza di sé (tramite l'ascesi), per armonizzare ciò

²⁹ J. S. Pasiерб, *Pionowy wymiar kultury* [Dimensione verticale della cultura], Cracovia 1983, p. 81.

³⁰ K. Adam, *Christus und der Geist des Abendlandes*, München 1928, p. 10.

che è fisico con ciò che è spirituale. Questo lavoro di autoeducazione non si limita poi all'ego, ma deve andare oltre, verso l'esterno, deve esteriorizzarsi nelle opere spirituali e materiali dell'uomo. Non c'è spazio quindi per l'apatia né per la fuga di fronte alla vita. Anzi, bisogna avere la consapevolezza di essere in continuo „cammino” e delle proprie imperfezioni che devono essere eliminate e troncate.

I beni materiali e il lavoro hanno – da questo punto di vista – il suo indiscutibile valore e un rango adeguati nel sistema di valori. La religione avvertendo il pericolo dell'eccessivo attaccamento ai beni materiali che rende tanto difficile quello „essere più uomini” – obbliga comunque a lavorare con impegno per contribuire alla loro produzione, perché servano „all'uomo in cammino”.

A questo „cammino” deve servire anche un giusto ordine sociale che è contrario allo sfruttamento e alla supremazia dell'uomo o del sistema sociale sull'altro uomo. Il precetto religioso di giustizia e di amore anche nel campo economico e sociale obbliga allo stesso tempo a combattere ogni forma di manomissione, di sfruttamento, di schiavitù dell'uomo³¹. Perciò la definizione marxiana della religione come oppio e come elemento d'alienazione dell'uomo sembra un malinteso, dimostra infatti grandi lacune nella preparazione dell'autore di questa affermazione.

Anche la cultura politica ispirata al *sacrum* assume questo stesso orientamento „più umano”. L'idea religiosa dell'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio, l'idea del libero arbitrio e della responsabilità dei propri atti davanti a Dio, hanno trovato un riflesso sociale nell'emancipazione giuridica dell'individuo. Il rapporto fra lo stato e i cittadini non può dunque basarsi unicamente sulla forza e sulla soggezione giuridico-fisica, ma deve essere sistemato in norme giuridiche che emergono dall'idea religiosa la quale afferma il valore infinito dell'uomo, legato a quello della sua anima. La cultura politica così formata non accetta nessuna forma di violenza, le sono estranei lo sfruttamento e la schiavitù. Essa si regola secondo il principio che ammette le leggi dettate dalla coscienza. Il una simile atmosfera si rivela impossibile – come il principio di governo – il dispotismo di chi governa o il dispotismo dello stesso potere. Se regna il dispotismo e l'ingiustizia del potere statale allora la società governata acquista l'inalienabile diritto morale di abolirlo in nome degli indiscutibili diritti dell'uomo come tale³². L'uomo

³¹ Questo precetto è formulato sulle numerose pagine del Nuovo Testamento. Ne parla la fonte più antica della letteratura protocristiana – Didaché e, nei tempi moderni e contemporanei, ne parla la Chiesa nelle sue numerose encicliche, da *Rerum novarum* a *Laborem exercens*.

³² Sono molto significative da questo punto di vista le encicliche come p. es. quella di Pio XI *Divini illius Magistri*, o quelle di Giovanni Paolo II *Redemptor hominis* e *Laborem exercens*.

viene quindi trattato come colui che ha la priorità di fronte allo stato, essendo infatti un essere ragionevole, cosciente, autonomo e responsabile dei suoi atti. Ed è egli a costituire *la misura delle cose*. La cultura politica diventa in tale ottica una cultura personalistica, non collettivistica né individualistica. Essa si caratterizza con la solidarietà naturale e soprannaturale alla quale è estraneo il concetto della lotta di classi in quanto contraria all'universale fratellanza degli uomini e all'amore per il prossimo. Essa fa distinguere e non identificare l'uomo con in male che può produrre. Perciò la lotta contro il male non può essere ridotta a quella contro l'uomo. Nella cultura cristiana vige la convinzione che è il bene a vincere e se l'uomo lotta contro se stesso e cioè contro i propri vizi, contro i propri peccati, il bene vince in virtù del sacrificio e della rinuncia nonché in virtù della cooperazione con la Grazia.

Di quanto è detto sopra risulta che tutte le istituzioni riguardanti la cultura e la civiltà – quindi il patrimonio accumulato dall'uomo nel processo di assoggettazione del mondo, di quel „rendersi soggetta la terra”, e di organizzazione della vita individuale e sociale in modo realmente umano – come anche la stessa produzione culturale vengono trattate qui come mezzo che permette di raggiungere il fine che va oltre i limiti del terreno, oltre le dimensioni del profano. Tutti i valori culturali devono servire all'uomo nel suo cammino per „diventar più uomo”, il che vuol dire anche superare se stessi, superare i limiti del terreno e dirigersi verso il sacro trascendente. Tutta la produzione culturale, di per sé autonoma, assume un significato soprannaturale se – come si è già detto in precedenza – aiuta l'uomo ad allacciare il contatto con il sacro, se lo sostiene nel suo „cammino”, se riesce a appagare la sua nostalgia del trascendente. Perciò sono tanti gli operatori culturali che nell'arco di secoli³³ e ancor oggi furono e sono affascinati dall'ispirazione religiosa e in particolare da quella cristiana.

* * *

³³ Vedi fra l'altro Ch. Dawson, *Religia i kultura* [La religione e la cultura], op. cit., pp. 58-59: „In tutti i secoli le prime opere di una data cultura sono effetto dell'ispirazione religiosa e della tendenza ai fini religiosi [...] Tutte le istituzioni quali la famiglia, il matrimonio, i legami di sangue sono fondati sulla religione [...] Più è primitiva la cultura, meno spazio viene dato alla differenziazione delle funzioni sociali, ma d'altro canto, più direttamente è legata la religione di data cultura con i bisogni elementari della vita, in modo che il piano sociale ed economico ne risente più la presenza che non nelle altre culture [...] Tutto ciò che è ritenuto valido nella vita dell'uomo è fortemente legato alla religione e sottoposto alle sue sanzioni”.

È noto però che la produzione culturale (e quindi anche le realizzazioni tecniche e sociali) dimostra spesso – specialmente oggi – un volto del tutto estraneo alla religione. L'elemento del profano sembra bastarle, lasciando ben poco spazio all'elemento sacro diventato ormai quasi marginale o addirittura non tollerato affatto. Una situazione del genere si è creata proprio perché i creatori della cultura hanno fatta propria la visione del mondo e dell'uomo materialistica; perché quest'ultima è servita da base per la struttura sociale, politica, culturale e morale dello stato e della nazione, e, infine, perché la vita è stata praticamente materializzata, soffocando ogni aspirazione nonché possibilità dell'uomo ad andare oltre i limiti del terreno. L'orientamento verso il sacro trascendente richiederebbe in tale situazione un totale capovolgimento della gerarchia di valori una volta accettata, lo smantellamento di intere costruzioni ideologiche e delle strutture politiche, giuridiche e morali fondate su questi valori. Anzitutto richiederebbe una revisione delle fondamentali premesse filosofico-sociali su cui è fondata la visione dell'uomo.

Come si vede, il problema annunciato nel titolo della presente relazione, riguardante la dimensione, sacra o profana, della cultura si riferisce in fin dei conti allo stesso uomo: non è che una domanda su chi è uomo, qual è il suo destino, il significato e il fine della sua vita. È anche una domanda sulla via che lo conduce verso tale fine. E la cultura, invece, può – in virtù della visione dell'uomo qui assunta – favorire o addirittura rendere possibile all'uomo quel suo „essere in cammino” in un modo proposto da questa visione.

Traduz. di M. Olszańska

Franciszek ADAMSKI

KULTURA MIĘDZY SACRUM I PROFANUM

Streszczenie

Scjentyistyczna wizja kultury – z natury swej ateistyczna, czasami eufemistycznie nazywana laicką – stała się dla wielu modelem jedynie uprawnionym, modelem godnym współczesnego człowieka, bezgranicznie ufającego możliwościom poznawczym rozumu ludzkiego i postępowi naukowo-technicznemu. Stąd automatycznie niemal nasuwa się postulat eliminowania czynnika *sacrum* z kultury, a nawet więcej, postulat walki z religią w imię „pełnego dowartościowania człowieka”, jego wolności i społeczno-kulturalnej dojrzałości. W tej perspektywie model religijny kultury, wskazujący na powiązanie człowieka z transcendentnym *Sacrum*, wyznaczającym mu pozaziemski cel życia, oceniono jako antyhumanistyczny, zagrażający autonomii i pełnej wolności człowieka, jego prawdziwemu rozwojowi, a w sumie postępowi społecznemu. Jak trafnie podkreśla Z. Zdybicka, opozycja teizm – ateizm stała się opozycją antyhumanizm – humanizm, zacofanie – postęp.

Jako przeciwstawne do tak skonstruowanego modelu kultury laickiej jawi się stanowisko podważające możliwość prawdziwie ludzkiej kultury bez religii. Zauważa się, że powstanie tzw. kultury laickiej świadomie eliminującej czynnik *sacrum* z kultury „w imię dowartościowania człowieka” zbiega się z niepokojącymi sygnałami antyhumanistycznych konsekwencji kultury wyrosłej z tej „naukowej” wizji świata i człowieka. „Może jedną z najjaskrawszych słabości obecnej cywilizacji – głosi Jan Paweł II – jest nieodpowiednia wizja człowieka. Epoka nasza jest bez wątpienia epoką, w której wiele powiedziano i napisano o człowieku – jest epoką humanizmów i antropocentryzmu. Mimo to, paradoksalnie, jest ona również epoką największego utrapienia człowieka, dotyczącego jego tożsamości i jego przeznaczenia, epoką nie podejrzewanych dotąd degradacji człowieka, epoką deptania ludzkich wartości jak nigdy przedtem”. Właśnie na linii prawdy o człowieku, na linii pełnej wizji człowieka ujawnia się istotny związek między religią a kulturą.

Jeśli istotą kultury, w jej akceptacji integralnej, jest przeobrażenie świata ziemskiego, ciągła przemiana natury i samego człowieka, skoro jest intelektualizacją i humanizacją natury (M. A. Krapiec), to dla

właściwego profilu kultury, dla prawidłowego jej funkcjonowania i rozwoju niezbędna jest właściwa wizja samego człowieka, „pełna prawda o człowieku”. W ukształtowaniu tej wizji niemałą rolę odgrywa religia. Nie przestając być dziedzictwem kulturowym, wprowadza do kultury wymiar transcendentny. I to właśnie wyznaczają jej niezastąpione miejsce w kulturze.

Stanowiąc składową część kultury jako swoisty przejaw życia człowieka obok wiedzy, sztuki, techniki, organizacji i urządzeń życia społecznego, religia nie jest jednak jedną z wartości kultury. Z istoty swej religia posiada wewnętrzny stosunek do świata kultury. Wyznacza mianowicie zarówno odpowiednią wizję człowieka i świata, jak i ostateczną hierarchię wartości. Nie oznacza to jednak, że religia wyznacza zasady, metody czy też formy kulturotwórczego postępowania człowieka. Są one autonomiczne. Przenikanie kultury przez religię dokonuje się na innej płaszczyźnie; tam mianowicie, gdzie wartość kultury i jej cele wchodzi w relację z wartościami i celem ostatecznym człowieka, wyznaczonym przez religię (M. Jaworski).

Trzeba jednak zauważyć, że religia skierowując myśl i działania człowieka w stronę transcendentnego *Sacrum*, niesie pewne odwrócenie człowieka od świata empirycznego; wyrasta na gruncie jego niezadowolenia z doczesności, z odczucia niewspółmierności pomiędzy istotnymi potrzebami ducha a wartościami, jakich dostarcza świat empirycznie postrzegalny i przeżywany. I na tym tle jawić się może pewne przeciwstawienie między religią a kulturą. Przy silnym mianowicie nastawieniu na kulturę, można dojść do negacji religii. Dzieje się tak między innymi dlatego, że czasem trudno człowiekowi „przebić powłokę doczesności” (J. Pastuszka), tym bardziej że świat ziemski dysponuje dziś bogatymi wartościami, które są w stanie zaspokoić wiele potrzeb współczesnego człowieka – tych głównie, które odnoszą się do sfery *profanum*. Pociąga to niejednokrotnie za sobą konieczność odwrócenia religijnego porządku wartości, co z kolei prowadzi do specyficznego pojmowania aktywizmu kulturowego. Charakteryzuje się on eliminowaniem wartości duchowych (przekraczających sferę *profanum*) z życia, z twórczości kulturalnej, ich „zdeklasowaniem” i postawieniem na ich miejscu wartości materialnych, a jeśli i duchowych, to pozostających w sferze „tego świata”.

Człowiek z takim nastawieniem tworzy sobie pozareligijną wizję świata: w nieustającym postępie zaspokaja swój „głód życia”, w wytworach działalności kulturowej upatruje cel swego życiowego zaangażowania i w płynących stąd korzyściach znajduje na coraz szerszą skalę zaspokojenie swych aspiracji. Dokonuje się przy tym jakby ich „zablokowanie” w granicach doczesności – i stąd Bóg staje się dlań kimś obcym, a przede wszystkim niepotrzebnym. Jeżeli korzystanie z dóbr „tego świata” pociąga jeszcze za sobą w konsekwencji odchodzenie od norm moralno-religijnych skierowujących działania człowieka w stronę

„tamtego” świata, konflikt między religią a kulturą musi się jawić w całej swej ostrości.

Rodzi się zatem pytanie: czy wartości religijne są konieczne do pełnego rozwoju człowieka i prawidłowego funkcjonowania kultury? W odpowiedzi na to pytanie wychodzimy od podstawowego w pedagogice personalistycznej stwierdzenia głoszącego, że człowiek może się w pełni rozwijać, gdy dąży do zdobywania wartości wyższych niż on sam, to znaczy, gdy ma poza sobą wzór osobowy, wzór transcendentny w stosunku do siebie. Kultura, której ostateczną wartością i miarą jest sam człowiek, staje się zagrożeniem dla niego: nie wskazuje mu bowiem doskonałego modelu wychodzącego poza człowieka, nie nadaje jego działaniom nieskończonego wymiaru, przekreśla nieograniczone możliwości rozwoju osoby ludzkiej w perspektywie jej wiecznego trwania. Człowiek kształtowany przez kulturę jedynie w wymiarze doczesnym łatwiej też wyzbywa się hamulców i ograniczeń moralnych, zatracając poczucie dobra i zła.

Kulturowa wizja człowieka akcentująca w nim pierwiastek wieczności, ograniczoności, ale i niepodważalnej godności stwarza filozoficzno-społeczną bazę jego rozwoju jako osoby pozostającej w określonych relacjach ze światem rzeczy i innych osób. Model kultury osadzony na tych wartościach, uznając, że jej pierwszorzędym i zasadniczym zadaniem jest wychowanie integralne człowieka, będzie przez nie kształtował go na taki sposób, żeby „stawał się coraz bardziej człowiekiem, żeby bardziej 'był', a nie tylko więcej 'miał', aby więc poprzez wszystko co ma, co posiada, umiał bardziej i pełniej 'być' nie tylko z drugimi, ale także i dla drugich” (Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO, skierowane do świata kultury).

Tak rozumiana „wychowawcza funkcja kultury” nadaje jej szczególną treść i wyznacza jej definicję jako tego, „przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem” – bardziej „jest”. Podstawą tak rozumianej kultury, mającej służyć przywróceniu zachwianej równowagi współczesnego świata, jest – jak to zaakcentowano w artykule – pełna prawda o człowieku. Na straży tej właśnie prawdy stoi religia i stąd jej niezastąpione miejsce w kulturze.