

CULTURĂ ȘI RELIGIE ÎN DESCHISUL TUTUROR VALORILOR

MARIN AIFTINCĂ

Ca modalitate proprie a omului de a fi în lume, cultura este, în fond, ansamblul valorilor și bunurilor realizate de om, în procesul devenirii sale întru umanitate. Spunem valori și bunuri întrucât nu toate valorile se „topesc” în bunuri, dar toate bunurile sunt uniri de lucruri cu valori sau, altfel spus, lucruri valorizate¹. Inducem că, în esență, cultura este fundată pe valoare. Cea din urmă, valoarea, constituie temeiul celei dintâi și, astfel, pune în relief preeminența spiritului în raport cu natura. La rândul ei, valoarea implică acțiunea, creația și valorizarea existenței, atât sub aspect cultural, cât și cosmic. De aici decurge adevărul că, în realitate, cultura devine și se dezvoltă prin cunoaștere, creație și circulația valorilor.

Imaginea ideatică schițată mai sus motivează teza că, în plan ontologic, cultura este o realitate unică produsă de om, un rezultat al asumării proprii sale prezențe în lume. Ea constituie întregul a cărui parte integrantă, alături de celelalte forme, este religia². Prin urmare, nu se poate spune „religie și cultură”, așa cum se exprimă unii, întrucât nu sunt „forme diferite ale spiritualității” și nici corpusuri de interpretări diferite³. Cultura, în ansamblul ei, este expresia spiritualității, care alcătuiește lumea valorilor ideale ce îl disting pe om de natură. Aceasta, spiritualitatea⁴, reliefează însușirea definitorie a omului de a fi creator de cultură, în toate formele: artă, știință, filosofie, inclusiv în religie – cel puțin în comportamentul său față de sacru și în manifestările cultului. Așadar, religia nu este detașată de cultura unei persoane, comunități umane, epoci istorice. Ea face parte din manifestările culturale concrete ale acestora, ceea ce susține ideea că religia este o formă a culturii, în care este integrată. Particularitatea inconfundabilă a exprimării religiei consistă în raportarea omului la sacru, ceea ce angajează sensibilitatea și gândirea. Este un adevăr pe care se sprijină aserțiunea că „numai omul are religie”⁵.

Așadar, se poate spune că religia, ca formă a culturii, desemnează un fenomen deosebit de complex, cu numeroase componente care legitimează posibilitatea

¹ Vezi: Marin Aiftincă, *Filosofia culturii*, București, Editura Academiei Române, 2008, p. 67.

² Conceptul de religie îl luăm aici în universalitatea lui, fără trimitere la vreo religie particulară.

³ Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, Iași, Polirom, 1998, p. 158.

⁴ Vezi: Marin Aiftincă, *op.cit.*, pp. 41–48.

⁵ Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, trad. D.D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 70.

abordării sale din varii unghiuri de vedere. Fără a intra în meandrele acestui orizont problematic reținem că Hegel, consecvent doctrinei sale filosofice, afirmă că religia rezidă în „unitatea infinitului cu finitul, a conceptului cu realitatea”. Primul aspect, finitul, exprimă „conștiința de sine nemijlocită” și formează elementul determinant al conținutului religiei. Al doilea element, infinitul, reflectă „puterea spiritului asupra accidentalului, asupra exteriorului sensibil”⁶. În această viziune, puterea spiritului este provocarea fundamentală și se constituie în parte a infinitului, a esențialului, care, în genere, este prevalentă față de neesențial.

Ni se pare, totuși, că explicația hegeliană nu lămurește pe deplin întrebarea ce stăruie în mintea noastră: ce este religia? În mod frecvent, ea este percepută ca fiind „relația omului cu un absolut, ca de pildă Dumnezeu”⁷. Imediat se poate observa, însă, că această definiție este prea restrictivă. Ca urmare, alți autori preferă să analizeze conceptul în discuție, prin recurs la „ideea de sacru”⁸. Dacă o asemenea perspectivă este privită în concretețea ei, se ivesc alte posibile căi de abordare, nu lipsite, însă, de obiecții critice.

Întrucât, așa cum am precizat mai sus, nu este în intenția noastră să pătrundem în acest labirint teoretic, aderăm la punctul de vedere conform căruia religia este „o interpretare comunitară a sacralului, în care se reflectă ansamblul unei colectivități umane”⁹. Astfel, apare limpede ideea că sacralul alcătuiește piatra unghiulară a religiei. Mai profund și explicit în analizele și reflecțiile sale, Mircea Eliade susține că „Religia «începe» acolo unde există revelația totală a realității: revelație în același timp a sacralului – a ceea ce este prin excelență, a ceea ce nu este nici iluzoriu, nici evanescent – și a raporturilor omului cu sacralul (...), care situează omul chiar în inima realului”¹⁰. Altfel spus, în viziunea gânditorului român, religia se constituie prin revelația sacralului și instituirea comportamentului uman, în raport cu acesta.

Configurând factorul fondator al religiei, Eliade dezvăluie o dublă dimensiune a esenței sacralului. Mai întâi, „sacralul este prin excelență *celălalt*, transpersonalul, „transcendentul”, ceea ce reliefează caracterul său obiectiv, transcendent față de conștiință. În același timp, însă, „sacralul este exemplar, în sensul că el instituie modele de urmat” și astfel angajează omul religios să adopte un comportament impecabil, depășind situațiile personale și accesând valorile universale¹¹.

⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁷ Keiji Nishitani, *Religia și nimicul* (Religion and Nothingness), trad. N.I. Mariș și Mona Mamulea, București, Editura YES, 2004, p. 4.

⁸ Problema sacralului concentrează preocupările teoretice de la începutul sec. XX, prin lucrările unor sociologi (Durkheim, M. Mauss ș.a.), istorici ai religiei (R.R. Marett, N. Söderblom, R. Otto, M. Eliade), filosofi ca Heidegger, care au orientat cercetările în direcții potrivit specialității lor: sociologică, teologică, fenomenologico-hermeneutică (Cf. *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, Buc., Ed. All Educațional, 2004, pp. 956–957). În acest context, Eliade a deschis perspectiva contemporană a cercetării sacralului, delimitând condițiile ontologice ale sacralului aflate la baza formării simbolului religios autentic și a reliefat ansamblul relațiilor dintre conștiință și realitate.

⁹ Aurel Codoban, *op.cit.*, p. 56.

¹⁰ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere* (Mythes, rêves et mystères), trad. Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2010, p.12.

¹¹ *Ibid.*

Nu este lipsit de importanță să menționăm aici ideea că reflecțiile și analizele întreprinse, au adus în atenție adevărul potrivit căruia sacrul nu se circumscrie exclusiv experienței religioase. El operează și în alte domenii ale culturii, unde se vorbește de sacralitatea unor personalități, a unor obiecte, fenomene și evenimente care populează istoria și viața comunităților umane, arătându-se deosebit de rodnice pentru cultură. Revenind la tema principală a intervenției de față, trebuie să mai adăugăm că cercetările mai complexe desfășurate îi permit lui Eliade să adâncească înțelegerea sacrului în structura și universul ființei umane. El observă că sacrul nu este un accident sau un moment în evoluția umanității, ci un *transcendental*, un dat al conștiinței. Mai exact, filosoful afirmă că sacrul reprezintă un element intrinsec conștiinței, nu o etapă în devenirea acesteia¹². Într-adevăr, grație observației semnalate, ființa umană, în fragilitatea ei, trăiește permanent impulsul de a-și raporta viața la actele sale, la o realitate transcendentă, sub îndemnul interior al căutărilor, speranțelor și așteptărilor sale. Este remarcabil faptul că, fiind o prezență în structura conștiinței, sacrul poate fi identificat în existențialele interogații ale sinelui ce privesc chestiunile ultime ale ființei, ale persoanei ce solicită un răspuns prin care să-și justifice existența. Se pare că aceasta legitimează teoria lui Eliade, potrivit căreia începuturile culturii înseși, pe care o luăm în accepțiunea subliniată chiar în prima parte a studiului de față, au o sursă de bază în credințele și experiențele religioase. Încă în perioadele arhaice ale culturii, „a trăi ca ființă umană este de la sine un act religios”. Mai mult, autorul citat este de părere că „a fi sau a deveni om înseamnă a fi religios”¹³.

Dacă religia, așa cum am arătat mai sus, implică în mod determinant transcendentul, revelația sacrului și comportamentul uman în relație cu acesta, atunci este limpede că ceea ce am numit *comportamentul uman* nu desemnează altceva decât experiența religioasă. Este vorba despre un tip aparte de experiență generată de întâlnirea omului cu Absolutul, care se manifestă, în fața conștiinței, sub forma hierofaniilor sacrului. Spre deosebire de experiența imediată, circumscrisă orizontului fizic, experiența religioasă este în primul rând individuală și, în consecință, are un fel specific de a fi. Ca atare, ea are un referențial propriu, care este sacrul. Numai în raport cu acest referențial, experiența religioasă există și poate fi interpretată.

Așadar, se poate spune că sacrul alcătuiește condiția de posibilitate a experienței religioase. „În realitate, ea consistă în deschiderea conștiinței către sacru și trăirea sa interioară, fiind receptat pe calea senzațiilor și a percepțiilor. Rezultă că experiența religioasă reprezintă modalitatea omului de a se raporta la sacru, dezvăluindu-și astfel una dintre însușirile sale caracteristice de a fi în lume. În același context, trebuie să mai adăugăm că tot în spiritul orientării teoretice profilate de Eliade, experiența religioasă este înțeleasă ca „un raport simbolic cu transcendentul” sau ca o „interpretare a lumii sub intenționalitatea sacrului, respectiv o hermeneutică existențială determinată de sacru”¹⁴.

¹² Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. I, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. IX.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Aurel Codoban, *op. cit.*, p. 43.

Vorbim de experiența religioasă la nivel sintetic; în realitate, există diverse tipuri de experiențe religioase determinate de vastitatea câmpului mental, cu toate dimensiunile sale: supraconștient, conștient și inconștient. Din perspectiva *câmpurilor mentale*¹⁵, William James susține că, în fapt, conștiința noastră nu se reduce la Cogito-ul rațional; ea cuprinde *o unitate* de câmpuri mentale, bine individualizate, oricare dintre ele implicând obiecte ce nu sunt intenționate, vizate în momentul actual. Cu toate acestea, ele subzistă în zone periferice „inactuale”, în orizontul subconștientului, fiecare câmp având un centru de interes. Funcție de ceea ce oferă lumea și mai ales stările noastre, câmpurile mentale se succed și se întrepătrund cu ușurință, generând diferite experiențe pe care le trăiește persoana umană. Din relațiile câmpului mental subiectiv cu manifestările sacrului, în diferitele lui forme istorice și culturale, rezultă varietatea experiențelor religioase. Registrul acestora depășește mult orizontul dogmatic al unei religii și, ca urmare, orice religie privilegiază anumite experiențe și elimină altele. Apelând la teoria câmpurilor mentale, William James distinge experiența religioasă de alte forme de experiență. Notele caracteristice ale celei dintâi, experiența religioasă, sunt: infabiltatea, calitatea noetică și perisabilitatea – cele din urmă pun în relief valabilitatea manifestării obiective, independent de subiectivitate, a sacrului sau divinului.

Este de reținut, în contextul de față, ideea că sacrul nu se poate manifesta decât într-un obiect sau un fapt „istoric”, ceea ce confirmă adevărul că el nu se poate sustrage condițiilor istorice. Mentalitățile comunității umane, educația, ideologiile, nivelul științific și tehnic ale unei epoci își pun amprenta distinctivă pe experiența religioasă a oamenilor. Este posibil să se atenueze ori să dispară comprehensiunea, aderența la o dogmă sau alta, dar experiența religioasă nu dispăre. Ne găsim astfel în fața unui paradox, întrucât un principiu fenomenologic ne avertizează că lipsa obiectului determină anihilarea experienței în legătură cu acel obiect. Or, în cazul de față, retragerea valorii obiectului nu înseamnă automat dispariția experienței sale, în diversitatea formelor specifice¹⁶. Așadar, experiențele religioase continuă să se manifeste chiar în modurile de gândire areligioase din vremea noastră. În acest sens este citată în unele lucrări afirmația următoare: „cerul este mut și rece” clamată de Albert Camus, în care se recunoaște o dovadă a experienței religioase, întrucât absența, tăcerea divinității se experiază numai pe fondul unei *Prezențe* care nu se manifestă.

Cu însușirile arătate, experiența religioasă are ca antecedent *religiozitatea*. În timp ce experiența religioasă poate fi considerată o zestre (moștenire) culturală dobândită în procesul practicării unei religii, de către o persoană sau o comunitate, religiozitatea este o altă dimensiune a conștiinței umane, care întreține predispoziția către divinitate. Pentru Georg Simmel, religiozitatea este „o stare sau un ritm

¹⁵ William James, *Tipurile experienței religioase*, trad. M. Căbulea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1998.

¹⁶ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, ediția citată, p. 9.

nonobiectual al interiorității”¹⁷, „cea mai intimă alcătuire a vieții” omului, având o „funcție nepereche a anumitor existențe” prin care se apropie în cursul „rătăcirii prin diversitatea substanțială a lumii, o substanță pentru sine” și anume „lumea religiei, a subiectului religiei”, pe care și-o contrapune sieși¹⁸ în forma religiei ca atare. Astfel, religiozitatea este un transcendental al conștiinței și se regăsește încifrată caracterului spiritual și existențial propriu omului, ceea ce face posibilă, într-un fel, experiența religioasă. De aici decurge, între altele, o consecință semnificativă pentru viața și prezența culturală a omului: religiile, așa cum s-a demonstrat, comportă o serie de modificări, de-a lungul istoriei, ce duc până la dispariția unora și apariția altora. Rămâne, însă, religiozitatea. Ea marchează ființa umană în vâltoarea timpului. Pe această linie, revenim la Mircea Eliade, care susține că „Religiozitatea constituie o structură ultimă a conștiinței, care nu ține de nenumăratele și efemerele opoziții dintre sacru și profan, așa cum le întâlnim în cursul istoriei”. De aceea, spune același autor, „Dispariția religiilor nu implică dispariția *religiozității*”¹⁹.

După ce am încercat să prezentăm succint forma și conținutul conceptelor de bază, pe care le folosim în abordarea temei de față, apare următoarea interogație: care este situația religiei, ca formă a culturii, în lumea contemporană? Firește, la o întrebare atât de complexă, un răspuns exhaustiv nu vom izbuti să-l formulăm aici. Vom căuta, totuși, să identificăm caracteristicile esențiale ce definesc fenomenul religiei în societatea zilelor noastre, îndeosebi cea europeană.

Chiar dacă a devenit banală prin folosire excesivă, ideea crizei culturii din vremea noastră nu poate fi ocolită, atunci când abordăm problema religiei. Înțeleasă ca parte integrantă a culturii, așa cum am arătat mai sus, religia este afectată mai întâi de criza generală a culturii și, în același timp, de o criză proprie pe care o traversează ea însăși, ca formă de cultură. Orice invocare a crizei culturii și, evident, a religiei trebuie să aibă în vedere, de fapt, reșezarea, după alte criterii, a valorilor ce îndrumă viața oamenilor în *modernitatea târzie*, cum este etichetată schimbarea lumii actuale.

Așadar, ni se pare oportun să reamintim adevărul potrivit căruia cultura contemporană, râvnind eliberarea de orice transcendență, este consecința istorică a epocii moderne. După cum se știe, iluminismul a impulsionat și accentuat desacralizarea, numită uneori „dez-vrăjirea” (M.Weber) lumii. În perspectivă istorică, aceasta se plasează într-un fel de continuitate sesizată de Eliade, care susține că nici un fenomen religios nu a reușit vreodată să evite „degradarea și degenerescența”, ceea ce s-a reflectat în modificarea și dispariția unor religii și apariția altora²⁰. Pe acest fapt, Eliade își sprijină faimoasa teorie a dialecticii

¹⁷ Georg Simmel, *Religia* (Die Religion, 1912), trad. Camil Mureșanu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, p. 53.

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹ *Sacru și profanul*, p. 9.

²⁰ Vezi: *op.cit.*, p. 8.

sacru și profanului, care explică mecanismele camuflării sacru în profan, confirmate și de aspectele vieții pe care o trăim în prezent.

Reluând ideea, fenomenul desacralizării consistă în devalorizarea ascendentă a caracterului sacru al religiei și implicit a reprezentării sale asupra lumii și omului. Descifrăm aici efectul amplificării fără precedent a gândirii raționaliste fundată pe dezvoltarea impetuoasă a științei și gândirii filosofice, care au construit o altă imagine a realității și omului, sustrasă dominației sacru. Acest fenomen a generat diverse tipuri de ateism modern (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud etc.), nihilism (Nietzsche), existențialism ateu (Sartre, Camus, Jaspers etc.), la manifestarea indiferenței față de religie în general. O radiografie a ateismului modern îi permite lui Keiji Nishitani să descopere în structura fenomenului trei elemente: materialismul, raționalismul științific și ideea de progres. Împreună, aceste componente au trezit și dezvoltat conștiința subiectivității libere și independente a omului²¹, fuzionând, între altele, în negarea existenței lui Dumnezeu. Ele sunt așezate uneori sub sintagma „ateismul progresului”, care, în vremea noastră, a generat sentimentul lipsei de sens a lumii, „pur mecaniciste și materialiste” și conștientizarea, în mod direct, a neantului, a vidului din interiorul persoanei umane, care experiază transcendența extatică a propriei sale existențe. Desacralizarea este îngemănată profund cu secularizarea – fenomen ce se traduce prin atenuarea și chiar dispariția poziției principale deținute în interiorul societății de ideile și instituțiile religioase, precum și prin laicizarea comportamentului religios al oamenilor²². După Hermann Lübbe, secularizarea implică o seamă de aspecte decisive, care marchează societatea modernă: a) „die fortschreitende unabhongigkeiten der Bürgerrechte von Kirchengehöngkeit und Bekenntnis”; b) „die abnehmende, politische Verbindlichkeit institutioneller religiöser Normen ist exemplarisch manifest in der Kulturell und näherein natürlich auch inhaltlich vollbrachten und gewährleisteten vollständigen dogmatischen Indifferenz der Ergebnisse Wissenschaftlicher Forschungspraxis”; c) „die abnehmende politische Verbindlichkeit institutionell normierter religiöser Praxis ist exemplarisch manifest im anhaltenden Abbau des Kirchlichen Monopols ader auch nur der Kirchlichen subsidiären Vorhand im Angebot derjenigen sozialen Leistungen , auf die der moderne Sozialstaat seinen Bürger fakfisch ader förmlich Anspruch gewährt”²³.

La nivelul societății, o relevantă expresie a fenomenului se manifestă în plan instituțional, prin separarea bisericii de stat. Prima își subordonează problematica doctrinei despre Dumnezeu și a relațiilor omului cu divinitatea; a doua își asumă problematica vieții publice a individului și comunității umane. Pentru ființa umană, religia ține de libertatea de conștiință a fiecăruia și, în consecință, ea constituie în

²¹ Idem, *op.cit.*, pp. 50–51.

²² Vezi: *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, trad. din italiană, București, ALL EDUCAȚIONAL, 2004, p. 988.

²³ Hermann Lübbe, *Fortschrift als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Rombach, Freiburg, 1975, pp. 172–174. Apud: Andrei Marga, *Crizele modernității târzii*, București, Editura Academiei Române, 2012, pp. 172–173.

orice împrejurare o chestiune particulară a oricărei persoane. Este o caracteristică ce o deosebește de alte forme ale culturii ca știința, artele, filosofia care, deși se raportează tot la persoane, nu este necesar să preocupe orice persoană. La rândul lui, statul are obligația de a garanta libertatea individuală, precum și funcționarea mecanismelor democratice ale societății, care facilitează exprimarea liberă a credinței religioase, în măsura în care aceasta nu prejudiciază / periclitează interesele și viața celorlalți, așa cum este cazul terorismului sau altor forme de intoleranță religioasă.

În contextul secularizării, relațiile dintre biserică și stat au evoluat, nu fără unele tensiuni și chiar crize structurale generate de reprezentările diferite asupra realității și omului, dar și de voința de dominație asupra societății nutrită de cele două entități. Poziții teoretice partizane sau divergente referitoare la una sau alta dintre cele două entități s-au exprimat în lucrări publicate, ignorând uneori faptul că religiozitatea nu poate fi extirpată din conștiința omului, după cum de cealaltă parte, draparea statului într-o mantie religioasă, în condițiile culturii actuale, este dacă nu o pură utopie²⁴, cel puțin o eroare de evoluție.

Pe fondul evoluțiilor delimitate mai sus, o analiză a secularizării din perspectiva modernității concludă, oarecum excesiv, că viața umană, eliberată complet de ordinea divină a lumii, a ajuns să arate ca un „impuls infinit”. Toate elementele de activitate încetând să se subordoneze față de ceva superior, din afara lor, devin autotelice și lipsite de scop, supuse unei tensiuni latente între ele. Sistemul teleologic al ordinii divine din lume se prăbușește, antrenând cu sine ierarhia valorică pe care o presupune, încât diversele ocupații ale omului se subsumează existenței-în-lume²⁵.

Fără a urmări metodic devenirea secularizării, diversele tentative de evaluare a lumii în care trăim și a-i surprinde caracteristicile într-o formulă definitorie aduc în atenție sintagma „societatea postseculară”, privită ca succesoare a secularismului. Într-o carte în care tematizează această problemă, Andrei Marga citează, între altele, punctul de vedere al lui Habermas, potrivit căruia modernitatea târzie a intrat în forma „societății postseculare” ce semnifică o restructurare a relațiilor dintre „les trois grand médiums de l'intégration sociale”: „les marchés, l'administration, la solidarité sociale”, în sensul „coordination de l'action passant par des valeurs, des normes et un langage orienté vers l'entente mutuelle”. Este vorba de o „société devenue conservatrice”, prin faptul că adoptă „un comportement de préservation face à toutes les sources de culture dont se nourrissent la conscience des normes et la solidarité des citoyens”. „L'expression postséculier ne consent pas non plus aux communautés religieuses une reconnaissance publique pour l'apport fonctionnelle qu'elles apportent en reproduisant des thèmes et des comportements désirés sans la conscience normative qui a des conséquences pour les relations politiques entre citoyens inéroyants et citoyens croyants. Les sociétés postséculières imposent de reconnaître que la «modernisation de la conscience publique» englobe et transforme de manière réflexive dans des phases successive, les mentalités tant

²⁴ Andrei Marga, *op.cit.*, p.176.

²⁵ Keiji Nishitani, *op. cit.*, p. 217.

religieuses que profanes. Des deux côtés on peut, à condition de considérer ensemble la sécularisation de la société, comme un processus d'apprentissage complémentaire, prendre au sérieux mutuellement, pour des raisons cognitive, les apports de chacun sur des thèmes controversés dans l'espace public²⁶.

Argumentul forte în susținerea conceptului societății postseculare îl constituie un set de schimbări ce se petrec, cel puțin în Europa, în trei domenii așezate sub sintagma „religious turn”. Este vorba despre „situația religiozității”; „cunoașterea scripturilor ce fondează religiile monoteiste”; „schimbări în conștiința de sine a democrațiilor și relația științelor cu religia”. Se consideră că aceste schimbări ar avea efecte majore în privința „înțelegerii fundamentului cultural al Europei; înțelegerea cercetării științifice și a democrației și înțelegerea relației dintre religie și filosofie²⁷”. Apelând la o seamă de lucrări publicate, autorul detaliază schimbările menționate și aduce argumente în favoarea sintagmei „religious turn”, implicit a societății postseculare, pe care o susține fervent. Nu discutăm aici validitatea argumentelor invocate. Ni se pare oportun, totuși, să menționăm că, așa cum am arătat mai sus, religiozitatea, ca structură ultimă a conștiinței, se menține în stare activă, manifestându-se în reacțiile interioare ale sufletului și în participarea la practicile cultului religios; sau, dimpotrivă, este latentă, reactivându-se atunci când individul sau comunitatea trăiește situații limită, decepții, dezamăgiri etc. provocate de situații politice, sociale, familiale sau personale. În asemenea momente, persoana umană se reîntoarce la religie, căutând divinitatea cu nădejdea dobândirii salvării de sine. Prin urmare, religiozitatea se prezervă în conștiința subiectului ca o energie *in actu* sau latentă, colorându-i manifestările ca ființă culturală. Cu certitudine, ea nu poate fi neglijată atunci când vorbim de fundamentele și unitatea culturii europene și ale oricărui alt tip de cultură.

În altă ordine de idei, analize factuale pun în relief contradicții evidente privind situația religiei, în sistemul culturii modernității târzii, care pot fi admise ca parte a complexității lumii în care trăim. Este vorba de faptul că, pe de o parte, se vorbește despre o tendință de reîntoarcere a oamenilor la religie „religious turn”, mai ales în Europa estică, ca efect al acțiunii unor factori sociali exteriori, pe de altă parte, date și imagini convingătoare ilustrează abandonarea bisericilor, cărora li se dau alte destinații, mai ales în Vestul Europei. Sunt semne ale declinului bisericii ca instituție și, evident, a religiei.

Suita schimbărilor frapante ce configurează modernitatea târzie sau ceea ce se numește societatea postseculară aduce în atenție relațiile dintre formele culturii, în cazul de față, relațiile dintre religie, știință și filosofie. Desigur, fiecare dintre aceste domenii fundamentale ale spiritului urmărește cunoașterea adevărului, apelând însă la mijloace și cu finalități proprii, călăuzite de năzuința ajungerii la un adevăr absolut ce valorează prin universalitatea lui.

²⁶ Apud: Andrei Marga, *Crizele modernității târzii*, București, Editura Academiei Române, 2012, p. 1170–171.

²⁷ Idem, *Religia în era globalizării*, București, Editura Academiei Române, 2014, p. 189.

Trecând peste istoria cunoscutelor intoleranțe și exclusivisme reciproce, care au însoțit evoluția disciplinelor amintite, asistăm, în prezent, la o deschidere ce marchează relațiile dintre teologie, știință și filosofie, în efortul de a dobândi un plus de cunoaștere, pentru rafinarea discursului propriu. „În realitate – spunea suveranul pontif, Ioan Paul al II-lea – teologia a avut mereu și continuă să aibă nevoie de contribuția filosofiei. Fiind lucrare a rațiunii critice în lumina credinței, munca teologică presupune și cere în întreaga ei cercetare o rațiune din punct de vedere conceptual și argumentativ educată și formată. Teologia, în plus, are nevoie de filosofie ca interlocutoare pentru a verifica inteligibilitatea și adevărul universal al afirmațiilor sale”²⁸.

Integrată în ansamblul culturii contemporane, traversată de multiple crize, religia își modelează relațiile cu celelalte forme ale spiritualității (știința, arta, filosofia), influențând și primind influențele acestora, în contextul fenomenului diferențierii moderne a valorilor. Ni se pare oportun să precizăm că fiecare valoare este caracterizată prin autonomie, obiectivitate și ireductibilitate, fiind implicată într-o autentică competiție pentru realizare, ceea ce presupune intrarea în „conflict” cu altele. Mai exact, acest conflict îi vizează, în primul rând, pe purtătorii valorilor, care intervin printr-un proces de apreciere sau de valorizare, și acționează în favoarea întrupării și susținerii uneia sau unor valori, neglijând sau negând pe altele²⁹. De exemplu, o persoană, individuală sau colectivă, poate adera la o valoare, cum este cea religioasă, și își structurează viața din perspectiva acestei valori, privind cu indiferență sau chiar intoleranță la toate celelalte. Rezultatul este fanatismul religios, care face ravagii în diferite locuri din lume, astăzi ca și în alte perioade istorice. Exemple similare de exclusivism axiologic se pot întâlni și în cazul altor persoane, care trăiesc din unghiul de vedere al unei singure valori, fie cea care îi dă profilul specialității sale ori altă valoare, cum este cea științifică, estetică, economică, politică etc., dovedind o comprimare excesivă a conștiinței axiologice, cu efecte nefaste asupra celorlalți și a culturii în ansamblu.

Ce putem face pentru evitarea unei astfel de situații? Trebuie să precizăm, mai întâi, că structura teleologică a sufletului, nefiind unilaterală este ierarhizată și, în același timp, aptă de a percepe și înțelege toate valorile³⁰. În consecință, avem posibilitatea de a ne organiza viața în funcție de o valoare pe care o îmbrățișăm, fără a ignora celelalte valori. Ele pot fi grupate prin relații de subordonare în jurul unei valori principale, care ne îndrumă existența personală sau comunitară. Este o șansă la îndemâna oricui. Valorificarea ei impune ca, trăind în acord cu o singură valoare, să avem, grație educației, sufletul deschis către universul tuturor valorilor, încercând astfel să cuprindem întregul lumii și să înțelegem adevărul și sensul existenței și vieții noastre.

²⁸ Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio. Scrisoare enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune*, Iași, Editura Presa Bună, 1999, p. 57.

²⁹ Vezi: Marin Aiftincă, *Perspective filosofice*, București, Editura Academiei Române, 2011, pp. 147–148.

³⁰ Vezi: Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, în: *Opere 8*, București, Editura Minerva, 1979, pp. 90–93.