

Religiozitate și creștinism în România postcomunistă

Elena Iulia Gheorghiu
Universitatea din București

Articolul de față este o primă analiză a religiozității creștinilor din România post-comunistă. Cu intenția de a înțelege modul în care în societatea românească secularizarea este însoțită de contra-secularizare, precum și transformările pe care le suferă religia creștină, autoarea analizează dimensiunile religiozității. Rezultă că țările Europei cu nivelul cel mai ridicat de religiozitate sunt (în ordine descrescătoare) Malta, România, Polonia, Irlanda. Dintre acestea, România este însă singura țară majoritar ortodoxă și în care se produc transformări deosebit de interesante ale religiei creștine.

Modernitatea ca orientare de valoare ce determină într-un mod specific raportarea persoanei la contextul socio-cultural în care trăiește, pare a fi prezentă în România post-comunistă și în ceea ce privește religia și religiozitatea, sub forma secularizării¹. Pe de-altă parte însă coexistă, în contextul social românesc, numeroase și pronunțate manifestări de religiozitate precum și elemente de tradiționalism religios (ne referim aici la creștinism) semnificativ de răspândite și a căror dispariție proximă este greu de imaginat. Acestea din urmă constituie încă o dovadă a faptului că, în modernitate, secularizarea (ce părea unicul² proces semnificativ referitor la religie) este însoțită de contra-secularizare (Berger, 1992).

În articolul de față încercăm să relevăm, pe de-o parte, în ce măsura secularizarea a indus adoptarea unor elemente de religiozitate modernă și care sunt acelea, iar pe de-alta parte, în ce constau elementele de religiozitate tradițională (cu referire în acest caz la creștinism) încă prezente în societatea românească. Asemenea analiză a diferitelor dimensiuni ale religiozității se referă atât la sacru, cât și la creștinism ca modalitate specifică de raportare la sacru (incluzând desigur toate confesiunile creștine existente în

România), deoarece scopul prezentei analize este acela de a determina caracterul religiozității ca "predispoziție personală către sacru" (Simmel, 1959; Martelli, 1994) a populației României, și mai specific acela de a releva în ce mod creștinismul este prezent în societatea românească post-comunistă.

Un studiu asupra stării religiozității și asupra dinamicii religiei creștine în societatea românească post-comunistă, pe de-o parte, face necesară o prezentare succintă a problematii generale (abordată sociologic) a raporturilor dintre religie și societate (în diferitele ei orientări valorial-normative, respectiv tradiționalism, modernitate, post-modernitate), iar pe de-altă parte cere o analiză detaliată a religiozității în toate dimensiunile ei. De aceea în prima parte a lucrării ne-am propus o trecere în revista a rezultatelor la care sociologia a ajuns cu privire la religiozitate în diferitele tipuri de societăți (și cu precădere în contemporaneitate, în modernismul ce transitează către post-modernism). A doua parte va include analiza propriu-zisă a dimensiunilor religiozității: se va urmări evoluția stării de religiozitate, în anii 1990-1999 în context românesc, precum și comparativ cu alte contexte culturale. Analiza religiozității

astfel efectuată ne va permite o evaluare asupra evoluției creștinismului în România post-comunistă (sau altfel spus o evaluare a "calității" creștinismului în context actual), cât și formularea unor concluzii privitoare la locul și rolul creștinismului în pseudo-modernismul românesc.

Unele concluzii sociologice despre sacru

Studiul religiei din perspectivă sociologică este relativ recent, premisele istorico-filozofice ale sociologiei religiei putând fi reperate începând cu sfârșitul secolului XVII în scrierile unor autori precum Vico, Hume, Feuerbach, Comte, Marx care își puneau întrebări legate de existența religiilor și rostul lor, de felul în care conținutul dogmatic al unei religii influențează atitudinile și comportamentele indivizilor și colectivităților, despre impactul religiozității asupra creării de structuri sociale și asupra dinamicii globale a societății (Cipriani, 1997). Astfel, și desigur ulterior prin aportul teoretic specific al clasicilor sociologiei, avea să se contureze obiectul studiilor sociologice asupra religiei, răspunsurile date fiind diverse și constituind baza sociologiei religiei. Dincolo însă de diversitatea curenților de gândire sociologică asupra religiei, există câteva puncte comune care le reunesc și care ar putea constitui concluziile general valabile sau *concluziile unanim acceptate formulate în timp de către sociologi asupra fenomenului religios*.

Astfel, o primă concluzie la care s-a ajuns în sociologie este aceea că *în toate societățile umane existente în istorie se regăsesc dintotdeauna și întotdeauna atitudini și comportamente religioase*, experiențe religioase obiectivate (devenite instituționalizate) și care presupun deci (mai curând sau mai târziu) apariția de structuri religioase stabile având un cadru normativ de credințe, valori, obiceiuri, rituri, cadru bine definit care la rândul său are un impact relevant asupra societăților în ansamblul lor.

Ca răspuns la asemenea primă constatare, cercetarea sociologică ulterioară nu s-a ocupat cu analiza impactului religiei asupra societăților (așa cum ar fi dorit clasicii sociologiei) ci și-a concentrat analiza asupra condiționării sociale a religiei analizând premisele sociale în care individul manifestă un tip sau altul de atitudini religioase și comportamente rituale. S-a ajuns la concluzia că religia nu este exclusiv un produs al societății, ci este într-adevăr un produs social și cultural în măsura în care suferă procesul de instituționalizare, însă ca apariție ține de structura ontologică însăși³.

A doua concluzie importantă a sociologiei despre religie este, deci, aceea că religia este forma în care în orice societate este exprimat sacrul, iar la baza acestei exprimări a sacralului (adică la baza religiei) se află religiozitatea⁴. Căci omul nu este doar o ființă care calculează și acționează, ci este și o ființă care crede – ca dovadă, credința și încrederea sunt elemente nu mai puțin prezente și în relațiile sociale (spre exemplu, a crede în cineva în ciuda tuturor părerilor negative ce pot fi exprimate de unii despre acel cineva). De aici decurg următoarele concluzii specifice:

- societățile și culturile umane fiind diverse, formele pe care acestea le aleg pentru a exprima sacrul sunt și ele diverse și astfel se explică diversitatea religiilor existente pe pământ (Giddens, 1991);

- în consecință studiul sociologic al religiei ar trebui făcut plecând de la religiozitate întrucât religiozitatea, fiind elementul omniprezent și unificator al tuturor religiilor, constituie și cauza principală a existenței și evoluției acestora (Simmel, 1959); iar în tipul de religiozitate și în modul în care ea este exprimată, se reflectă contextul social în care ea se manifestă și care într-o anumită măsură îi condiționează manifestarea – astfel că între religie și religiozitate există un raport dialectic (de continuă influență reciprocă)

Dacă religia ca manifestare a religiozității este influențată de contextele sociale în care

ea se produce și evoluează, întrebarea firească este deci: *ce legatură există între contextul social și manifestarea unui anumit tip de religiozitate?* Dacă o primă concluzie constă în aceea că, contextul social are un impact incontestabil asupra formei culturale pe care religiozitatea o îmbracă (adică induce o anumită religie: creștinism, budism, hinduism etc etc), ulterior avea să apară și concluzia conform căreia contextul social determină în mod semnificativ tipul și starea religiozității: tradiționalismul, modernismul și postmodernismul sunt realități latente ce guvernează modul în care individul se raportează la mediul social, iar în ce privește religia ca una din modalitățile individului de a se raporta la sacru, atât modernitatea cât și postmodernitatea sunt caracterizate de secularizare. Formulată mai simplu, concluzia este aceea că societăților tradiționale le corespunde un anumit tip de religiozitate, societăților moderne un alt tip, iar societăților postmoderne un alt tip de religiozitate.

Ce se poate spune despre religiozitate în tradiționalism, modernitate și post-modernitate?

Cum putem analiza sociologic religiozitatea, astfel încât să stabilim ce tip de religiozitate corespunde unui stadiu specific de dezvoltare a societăților umane?

Ce tip de religiozitate caracterizează societatea din România, care este o societate de tip pseudo-modern?

Fenomenul religios în timp

În societățile tradiționale religia – care în mod invariabil s-a concentrat asupra punctelor cruciale ale vieții – este punctul de gravitație în jurul căruia întreaga realitate, personală și colectivă, se rotește. Conștiința că omul este prin definiție *religiosus*, este incomparabil mai prezentă la persoana din societățile tradiționale decât din societățile ulterioare. Sentimentul sacralului este mult mai intens decât în epocile ulterioare, ca atare în tradiționalism religiozitatea deține un rol

vital⁵ în existența personală, iar religia implică un rol central în existența colectivă. În tradiționalism religia este *the real real* (Geertz, 1973), “viața luată în serios” (Durkheim, 1925); credințele religioase oferă, într-o măsură mult mai mare, sentimentul coerenței și realității; nevoile de integrare, recunoaștere și legitimare, sunt satisfăcute de către “postulatele supranaturale”, unitatea și coeziunea sunt asigurate de riturile religioase care neconțin le sărbătoresc și le restaurează, pe scurt religia este cea în măsură să dea răspunsuri cu privire la sensul existenței. În societățile de tip tradițional, explicațiile de tip empiric sunt departe de a satisface persoana umană: pentru a se edifica asupra semnificațiilor ultime, se recurge la expresii simbolice care plasează cu succes persoana într-o dimensiune supra-biologică, transcendentă. Pe scurt, religia influențează toate aspectele vieții individuale și sociale, precum și toate activitățile ce compun viața cotidiană (Firth, 1951), cultura este pătrunsă de religiozitate (Kardiner, 1963; Mead, 1963).

Asupra forței de legitimare pe care o deține religia, opiniile exprimate în timp de către sociologi sunt diferite (adesea reflectând orizonturi restrânse de înțelegere, cu care antropologii, de cele mai multe ori, nu sunt de acord). Dincolo însă de orice considerații posibile, și încurajate cu precădere de evoluțiile recente ale religiozității (ce indică “o lume disperat de religioasă”⁶ și în care sacralul este puternic re-considerat⁷), se afirmă cu tot mai multă forță întrebarea: oare valoarea atribuită religiei în societățile arhaice, primitive sau tradiționale, era valabilă doar în contextul tradiționalismului, din moment ce în modernitate vedem cum persoana află adesea în religie răspunsul la propriile probleme existențiale acute⁸?

Tocmai în țările cele mai industrializate⁹ asistăm la un interes crescut pentru problemele spirituale și la o concentrare a preocupărilor asupra răspunsurilor date de religie la întrebările referitoare la existență, la sensul vieții (Inglehart, 1990). “Teoria secularizării

deplânge dispariția sacrului dar nu-și dă seama că îl are sub nas” avea să afirme pe bună dreptate Franco Ferrarotti încă din 1982.

Concentrarea preocupărilor în această direcție, în opinia multor sociologi, pare să oglindească incapacitatea persoanei de a se adapta la modernitate – și aceasta mai precis din cauză că însușirea valorilor modernității presupune un nivel crescut de pregătire, profesionalism și specializare ocupațională (Inglehart, 1997). Individul în modernitate are dificultăți în a se adapta la ordinea socială dată atât de complexă. Astfel că în modernitate putem asista, în mod paradoxal, pe de o parte la marginalizarea religiei instituționalizate (a cărei reprezentare concretă este în creștinism biserica)¹⁰, iar pe de altă parte la intensificarea și răspândirea religiozității¹¹ la toate categoriile populației (cu precădere la unele, cum ar fi de exemplu tinerii). Iar cu privire la religia creștină, cercetările sociale din ultimele decenii nu încetează să arate că dezvoltarea sau modernizarea progresivă a societăților (industrializare, urbanizare, raționalizare, pragmatism, reflexivitate) nu a îndeplinit absolut deloc rolul de mecanism de des-creștinare.

Faptul este că în modernitate religiozitatea – care se manifestă prin apariția unui număr impresionant de religii și de noi mișcări religioase (Cuciuc, 1996), asociații bisericești ș.a.m.d. – se află fără îndoială în prim planul vieții sociale.

Și cum religiozitatea dă naștere întotdeauna unei religii, tot în modernitate (mai exact la granița dintre modern și post-modern) ia sfârșit marea dilemă a sociologiei religiei.

Dilema sociologiei religiei

Începând cu anii 60 sociologia religiei avea să fie caracterizată de următoarea mare dilemă: religia este menită să dispară din societățile umane odată cu modernitatea și cu post-modernitatea? Altfel spus: secularizarea este inerentă modernității și post-modernității?

În anii 60, tocmai când se vorbea despre secularizare ca despre o raționalizare progresivă

a societăților umane ce avea să ducă la dispariția sacrului și implicit a religiei (Hill, 1976), avea să ia naștere tocmai în sufletul societăților industriale avansate un fenomen de “renaștere sau reînnoire a religiei” (Martelli, 1990). Faptul avea să elimine din discuție problema dispariției sacrului pe măsură ce societățile evoluează, și să dea naștere, în anii 70 (când în Europa Occidentală și în Statele Unite este la apogeul puzderia de noi mișcări religioase – NMR - ce încercau o sinteză între tradiția iudeo-creștină și tradițiile orientului îndepărtat), unui nou subiect de dezbateri: care este semnificația acelei “reînnoiri a sacralității”? Abia în anii 80 avea să se ajungă la concluzia că dezbaterile anilor 60 referitoare la secularizare erau greșite, cum greșit era însăși faptul de a mai crede că secularizarea este *procesul* inerent evoluției societăților și care pune capăt definitiv existenței religiei, ba mai mult, sacralității. Astfel că primul care avea să conteste predicția faimosului teolog Harvey Cox (aflată de altfel în perfectă sintonie cu cea a lui Nietzsche) conform căreia “Dumnezeu a murit”, avea să fie Harvey Cox însuși (Introvigne, 1996). Aceasta deoarece în anii 80 practicile religioase și parareligioase deveneau din ce în ce mai răspândite, și, mai mult, asemenea răspândire (precum și ritmul îngrijorător de rapid în care se petrecea) nu reflecta o formă de supraviețuire culturală, nici un reziduu al unor superstiții apuse, ci era expresia a unei nevoi disperate de justificare a propriei existențe tocmai prin religie în societățile cele mai avansate. Chiar dacă adesea iraționale și incoerente, asemenea forme de manifestare religioasă sau para-religioasă constituiau totuși expresia nevoii de reînnoire religioasă (Ferrarotti, 1983). Iar sacralitatea se dovedea a fi mai prezent ca oricând.

Problema reală a sociologilor religiei era de fapt legată de termenul “secularizare” asupra căruia nu se ajunsese la o definiție clară, unanimă, sau măcar la un consens. Autorii care aveau să aducă o contribuție decisivă în studiul secularizării erau Berger

și Luckmann: ei au formulat o definiție cuprinzătoare și operativă a secularizării care avea să elimine orice ambiguități care duceau la neînțelegerea fenomenului real ce se petrecea în societățile moderne și post-moderne. Aserțiunea de baza a lui Luckmann (fundamentată pe teoriile lui Weber și Durkheim despre rolul religiei în societățile umane, precum și pe studii sistematice aprofundate al realității oferite de societățile anilor 60-70) este: cu cât societățile umane avansează mai mult, cu atât relația dintre individ și ordinea socială dată devine mai problematică; iar mai specific în contextul modernității existența individuală este într-o stare critică. Problema existenței individuale în societatea modernă este atât de acută, încât constituie deja o problemă religioasă. Iar dispariția sau nu a religiei – precum și secularizarea – este așadar un proces direct (dar nu exclusiv) legat de condiția individului în contextul social dat. Concluzia este că în societățile moderne cheia soluționării crizei existenței individuale adesea fiind dată tocmai de către religie, doar faptul că religia în forma ei tradițională este împinsă la periferie (fiind supusă unor transformări evidente), este departe de a fi suficient pentru a susține că religia este menită să dispară din viața colectivităților umane. Așadar secularizarea (înțeasă ca marginalizare a religiei în formele ei tradiționale) nu poate fi confundată cu dispariția religiei și cu atât mai puțin cu dispariția religiozității înțeleasă ca manifestare a predispoziției persoanei umane către sacru. În epocile modernă și post-modernă religia nu face decât să sufere niște transformări, în timp ce religiozitatea se dovedește a fi mai prezentă decât în oricare altă epocă precedentă.

În accepțiunea multor sociologi, manifestările de religiozitate cresc (în cantitate și intensitate) direct proporțional cu incapacitatea persoanei de a “negocia” cu modernitatea (Inglehart, 1997), reflectând în general atitudini de tip conservator (Berger, 1992). Spre exemplu, în urmă cu 40 de ani când în societățile occidentale urbanizarea era în

plină expansiune, statisticile arătau că mediul rural exprimă o religiozitate mai intensă decât cel urban, că femeile sunt mai “religioase” decât bărbații, iar tinerii și bătrânii mai “religioși” decât alte categorii de vârstă. În schimb, influența valorilor religioase asupra indivizilor s-a diminuat atunci când activitățile economice și politice duceau persoana la succese profesionale. Pe scurt, datele arătau că în modernitate, religiozitatea de tip tradițional era manifestată de grupurile și straturile sociale care într-un fel erau “supraviețuitori” ai unei orientări valorial-normative tipice unei ordini sociale apuse în cadrul societăților moderne și postmoderne (Luckmann, 1967).

În prezent societățile din țările ex-comuniste prezintă o religiozitate mai intensă decât cea manifestată în alte țări (Halman, 1993)¹². Ceea ce ne duce la formularea fir-ească a supoziției că religiozitatea manifestată în țările ex-comuniste reflectă o mai mare dificultate a persoanei din respectivele societăți (față de societățile avansate) de a se adapta la modernitate – și, mai specific, că persoana care acordă importanță religiei și manifestă o religiozitate de tip tradițional (cu referire la creștinism aceasta însemnând: credințe conforme cu dogma creștină afirmată de biserică; nivel ridicat al practicilor religioase; comportamente, atitudini și o morală de tip creștin, care reflectă o apartenență religioasă efectivă) este o persoană mai degrabă nemulțumită (de propria viață, de meserie), care nu iubește competiția nici competitivitatea (profesionalismul), și cu un nivel de pregătire mai degrabă scăzut (pe scurt, o persoană cu dificultăți de adaptare și integrare socială).

Însă în cazul României, analiza datelor a dat la iveală rezultate extrem de interesante cu privire la tipul de persoană care manifestă o religiozitate intensă, și la caracterul religiozității populației, rezultate care în bună măsură contrazic supoziția mai sus formulată.

O primă constatare, importantă în acest sens, este aceea că majoritatea persoanelor care acordă un rol important religiei, nu

împărtășesc o religiozitate în întregime de tip tradițional (datele referitoare la conținutul credințelor sunt absolut surprinzătoare în sensul că reflectă tendințe post-moderne, după cum vom vedea mai jos).

O a doua concluzie, la fel de importantă, este aceea că persoanele care acordă importanță religiei – chiar și cele care manifestă o religiozitate de tip tradițional – nu sunt deloc persoane incapabile de a “negocia” cu modernitatea, ci dimpotrivă. Persoanele pentru care religia este foarte importantă, sunt în majoritate persoane mulțumite (în general și în ultimul timp) de toate aspectele propriei vieți și de propria slujbă, care consideră că asupra propriei existențe au totală libertate de alegere și control, pentru care nedreptatea din societate, conjugată însă cu lenea și lipsa de voință, sunt cauzele datorită cărora persoana trăiește în nevoie, și care consideră că competiția este foarte bună căci îi ajută pe oameni să muncească mai mult și să dezvolte noi idei.

Asemenea constatări ne duc la formularea ipotezei (de testat prin analize ulterioare) că în România religiozitatea nu reflectă o eventuală incapacitate a persoanei de a “negocia” cu modernul și post-modernul, ci reflectă veritabile mutații ale religiei tradiționale, veritabile mutații ale creștinismului. În fond este vorba despre faptul că schimbările socio-culturale în curs, în întreaga lume, afectează și contextul social românesc în toate sferile socialului (vezi Chelcea, 1998) deci inclusiv în ce privește religia.

Aceasta fiind starea lucrurilor, sociologiei nu-i rămâne decât să surprindă noua configurație pe care tinde să o asume, eventual, o nouă religie în formare. Aceasta este posibil analizând religiozitatea în diferitele ei dimensiuni.

Abordarea sociologică a fenomenului religios: dimensiunile religiozității

Dificultățile majore pe care sociologia le întâmpină în definirea și circumscrierea unui fenomen, sunt cele relative la fenomenul

religios (Carrier, 1992). Aceasta deoarece religia, spre deosebire de alte instituții sociale, trimite la o realitate meta-empirică (fapt deosebit de problematic pentru o știință precum sociologia). Astfel că, aproape ori de câte ori deschidem un manual de sociologia religiei, putem constata că autorii mai înainte de a stabili ce este religia preferă să înceapă prin a stabili ceea ce religia nu este (un asemenea procedeu se poate vedea în Giddens, 1990), după care explică faptul că fenomenul religios este și social întrucât religia este o instituție socială care presupune existența unor persoane aflate împreună pentru a desfășura ritualuri religioase al căror sens se află în credințele pe care le presupun. În acest fel sociologii, recunoscând în unanimitate îngustimea perspectivei sociologice asupra fenomenului religios (care este mai înainte de toate religios), precizează că sunt conștienți de capacitatea sociologiei de a înțelege existența religiei și a religiozității doar în măsura în care acestea devin structură socială și cultură (în măsura în care pot fi percepute și considerate empiric) – și s-au văzut și sociologi care au subliniat că abordarea sociologică a fenomenului religios nu este de luat în serios dacă vrem să înțelegem integral și în profunzime adevărul care stă în faptul religios¹³.

Astfel încât s-a stabilit că sociologia poate să abordeze faptul religios doar în măsura în care are implicații empirice observabile și măsurabile asupra atitudinilor și comportamentelor persoanei în societate, asupra creării de structuri sociale stabile și în măsura în care produce cultură (evident în sensul sociologic al termenului) influențând astfel - la nivel micro sau macro - societățile. Aceasta este optica în care se plasează și se desfășoară orice abordare sociologică a fenomenului religios.

În sociologie fenomenul religios înseamnă religiozitate (predispoziție a persoanei către metaempiric sau sacru și modalități prin care asemenea predispoziție se realizează; se referă la atitudini și comportamente) și religie

(forma socio-culturală, instituțională pe care predispoziția personală o îmbracă; se referă la structură și cultură).

Pentru a-l putea supune studiului sistematic, în ultimii douăzeci de ani sociologii recurg la analiza religiozității (ca fenomen originar ce creează religia) în diferitele ei dimensiuni. Asemenea demers metodologic este considerat și în sociologia contemporană ca fiind cel mai complet și integrat, întrucât este coerent cu abordarea teoretică sau "marea teorie" (a "părinților sociologiei": Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Weber)¹⁴, iar pe de altă parte, nu este în contradicție nici cu dezvoltările teoretice specifice ulterioare ale sociologiei religiei: cu funcționalismul socio-antropologic¹⁵, cu funcționalismul sociologic și psihosociologic¹⁶, cu neofuncționalismul¹⁷, cu abordarea sociografică¹⁸. Ci dimpotrivă, perspectiva multidimensională adaugă acestor teorii o viziune sistematică mai completă, mai cuprinzătoare asupra fenomenului religios.

Astfel, s-au stabilit ca dimensiuni ale religiozității, ce pot fi regăsite în religia proprie oricărui context sociocultural, următoarele (Scarvaglieri, 1977, 33-40):

Dimensiunea doctrinală: se referă la credințele privind sacralul (în sensul de înțelegere și acceptare ale adevărilor privitoare la Dumnezeu, lume, ființa umană, și de comportamente etice care derivă din asumarea respectivelor credințe). Credințele constituie dimensiunea fundamentală a caracterizării religioase a vieții. Importanța credințelor este evidentă, nu numai întrucât conferă o valoare și un sens precis ritualurilor, ci și întrucât explică aspectul organizativ nu numai ca fapt social dar și ca fapt de comuniune spirituală, și în fine întrucât constituie suportul spiritual al dimensiunii morale proiectând normele morale în dimensiunea transcendențială.

Dimensiunea rituală: se referă la practicile culturale religioase publice și private: rituri și respectiv devoțiuni. În accepțiune sociologică, cultul sau ritualul înseamnă multitu-

dinea de rituri organizate și propuse de către comunitatea religioasă (acțiuni, gesturi, cuvinte, simboluri) la care, participând, persoana își manifestă propria viziune și înțelegere legată de Dumnezeu, raportul cu El, evidențiind dependența lui de Dumnezeu. Ritualul îndeplinește trei funcții esențiale: expresivă, instrumentală, existențială.

Dimensiunea organizatorie: se referă la manifestările comportamentale de apartenență și implicare a persoanei în comunitatea (în cazul creștinismului) ecleziastică.

Dimensiunea morală: se referă la comportamentul moral ca influență a religiei asupra atitudinilor și, la un nivel mai general, asupra vieții credincioșilor. "Nu s-ar înțelege natura profundă, funcția și impactul istoric al unei religii, dacă nu s-ar lua în considerare felul în care credincioșii transpun în practică ceea ce respectiva religie propune. Iar sociologia nu își propune să analizeze natura valorilor religioase, ci prezența lor efectivă, transpunerea lor în practică, cu alte cuvinte comportamentul etic ce derivă din împărtășirea unor credințe specifice" (Scarvaglieri, 1998).

Analiza acestor dimensiuni permite diagnoza caracterului religiozității manifestată în orice timp și spațiu.

Religiozitatea în România la sfârșit de mileniu

Cum se prezintă religiozitatea societății românești a sfârșitului de mileniu, în diferitele ei dimensiuni stabilite mai sus, precum și comparativ cu celelalte țări ale Europei, este întrebarea la care vom încerca să dăm un răspuns în următoarele paragrafe, prelucrând și analizând bazele de date oferite de *European Values Survey (EVS)*¹⁹ Bazele de date EVS 1993, 1997, 1999 conțin date referitoare la valorile europenilor pentru anii respectivi. Cunoscuta cercetare internațională European Values Survey este aplicată periodic în toate țările Europei, cu scopul de a cunoaște valorile europenilor.

- Analiza este efectuată în baza dimensiunilor descrise în paragraful anterior care constituie indicatorii în baza cărora pot fi determinate tipul și starea religiozității, cu mențiunea că datele de care dispunem ne-au permis cu precădere analiza dimensiunilor doctrinală, rituală și morală.

Religia și credința religioasă constituie valori fundamentale ale societății și familiei în România, unde în ultimii zece ani a crescut semnificativ numărul persoanelor care acordă importanță religiei (tabelul 1), astfel că în 1999 România este a doua țară din Europa în care religia e considerată foarte importantă (de către 51.3 la sută din populație, față de 67.2 la sută în Malta, și unde 86.6 la sută găsesc sprijin și forță în religie. De asemenea, românii acordă o mare importanță atât împărtășirii aceluiași credințe religioase pentru a avea o căsnicie fericită. România deține locul doi, după Malta, în ce privește importanța atribuită religiei), cât și transmiterii credinței religioase propriilor copii (tabelul 12).

Constatăm așadar că, după Malta care deține cel mai înalt nivel de religiozitate, urmează România. Faptul este deosebit de interesant, ținând cont de faptul că România constituie un context socio-cultural în care timp de 45 de ani s-a încercat cu insistență secularizarea forțată a sferei publice: spre deosebire de Malta unde valorile și credințele religioase, chiar dacă reproduse în cadrul familiei (a sferei private), totuși își au originea și incidența în principal în afara familiei, în sfera publică, în instituțiile sociale religioase (cf. Abela, 1991).

Analiza datelor *EVS* arată că țările Europei cu cel mai ridicat nivel de religiozitate sunt (în ordine descrescătoare) Malta, România, Polonia, Irlanda. Este surprinzătoare poziția României în asemenea context: dacă o țară estică precum Polonia este oarecum uimitor plasată ca nivel de religiozitate alături de țări occidentale precum Malta și Irlanda (având însă în comun religia creștină romano-catolică) în care însă nu s-a

încercat timp de jumătate de secol secularizarea forțată a sferei publice, cu atât mai neașteptată este poziția României, țară est-europeană supusă îndelung secularizării forțate, și creștin-ortodoxă. În acest sens, este surprinzătoare pe de-altă parte și discrepanța dintre nivelul religiozității (în toate dimensiunile ei) din România și respectiv din celelalte țări creștin-ortodoxe (Rusia, Bulgaria, Grecia) (vezi Tabel 13).

O posibilă explicație a asemănării stării religiozității din România cu cea din Malta, Polonia și Irlanda, și a diferențierii nete față de celelalte țări ortodoxe, ar consta în aceea că în toate aceste patru țări religia creștină (fie ea ortodoxă sau romano-catolică) a constituit, de-a lungul secolelor, sursa formării identității naționale, precum și puntea de legătură cu restul lumii (Abela, 1991). De-altfel, Malta, Polonia și Irlanda constituie o excepție între țările occidentale romano-catolice, în sensul că religia romano-catolică în special în Malta (mai mult decât în Polonia și Irlanda) nu este supusă secularizării (așa cum se întâmplă în toate țările romano-catolice ale Europei), tocmai datorită rolului social specific al religiei în Malta: acela de a constitui un punct strategic în fața amenințării induse de alte religii (Islam) și ideologii politice ostile (cf. Martin, 1978).

Dacă însă nivelul de religiozitate este atât de asemănător în contexte socio-culturale atât de diferite, nu aceeași asemănare o putem în schimb întâlni cu privire la modelul de religiozitate. Astfel, în societățile malteze și irlandeze, este acordat un loc important frecventării bisericii în timp ce în România este deosebit de privilegiată rugăciunea și ritualul religios²⁰. Asemenea diferențiere își are explicația în specificul religiei dominante din fiecare din respectivele contexte - respectiv creștinismul romano-catolic și creștinismul ortodox.

Asemenea date confirmă, încă o dată, că religiozitatea de tip tradițional este prezentă în lumea secularizată - structurile religioase privatizate ("religia invizibilă" ar spune Luckmann), ne-doctrinale ("religia civilă" ar

spune Bellah) sunt totuși legate de o religiozitate de tip tradițional. Ceea ce demonstrează, încă o dată, că teoria secularizării nu mai constituie o paradigmă universal valabilă: căci scade relevanța religiei instituționalizate, fenomenul religios suferă mutații, dar aceste transformări preiau din plin elemente de tradiționalism religios. Metodologic vorbind, aceasta implică faptul că variabilele care măsoară declinul importanței sociale a religiei, nu sunt potrivite pentru a măsura noile tipuri de religiozitate (noile fenomene religioase): astfel că sociologia contemporană a religiei își îndreaptă atenția către preocupările oamenilor de a găsi un sens vieții, către valorile morale, către spiritualitatea personală, către predispoziția religioasă (Abela, 1991).

În ce privește apartenența religioasă a persoanelor din România, datele obținute confirmă o predominanță netă a confesiunii creștin-ortodoxe: din 97.6% care s-au declarat aparținători ai unei religii (față de 2.4% care au declarat că nu aparțin nici unei religii), 84.7% sunt ortodocși, 0.9% greco-catolici, 6.5% romano-catolici, 1.2% protestanți, sub 1% de alte religii, unitarieni, baptiști, penticostali, reformați, adventiști, martorii lui Iehova (1% nu au răspuns). Acest fapt indică totuși o uniformitate religioasă semnificativă²¹ dacă avem în vedere contextul pluralist și diferențiat din România post-comunistă.

Însă datele obținute precum și o analiză comparativă cu datele din anii 1993 și 1997 (vezi tabelele din Anexe), ne duc la întrebarea dacă această uniformitate religioasă nu este mai degrabă nominală decât reală.

Mai ales că analiza dimensiunii doctrinale ne indică în România o ruptură între apartenența declarată (nominală) la un anumit cult și credințele pe care o aparținătorii efectiva la respectivul cult le-ar presupune²². Astfel: dacă abia 1/3 din cei care s-au declarat ortodocși cred într-un Dumnezeu întrupat într-o ființă (esența doctrinei creștine), mai mult de 1/3 cred într-un spirit sau o forță a vieții; jumătate din greco-catolici și mai mult de jumătate din romano-catolici cred într-un Dumnezeu întrupat.

O discordanță mai mică întâlnim la ortodocși cu privire la credința în viața de după moarte, în iad, în rai (unde mai mult de jumătate din ortodocși cred în existența acestora), și îndeosebi cu privire la credința în existența păcatului (85.78% cred în existența păcatului).

Însă la ortodocși, mai mult decât la romano-catolici și îndeosebi la greco-catolici, se verifică o apartenență mai degrabă nominală decât efectivă, la cultul declarat, din punct de vedere al doctrinei. Doctrina religioasă este cel mai mult cunoscută și interiorizată de către baptiști, penticostali, adventiști, martorii lui Iehova.

În societatea românească cel mai puțin "însușite" sunt fetișismele (77.8% exclud ideea că un obiect sau talisman poate aduce noroc, proteja sau ajuta) și credința în reîncarnare și telepatie.

Apartenența religioasă a creștinilor de diferite confesiuni (și în special ortodoxă) se dovedește a fi tot atât de mult nominală și tot atât de puțin efectivă, și din punct de vedere al comportamentului religios, al practicii religioase, sau altfel spus al dimensiunii rituale.

În cazul României datele obținute ne indică o scădere a participării foarte frecvente la riturile religioase (a scăzut practica religioasă săptămânală, dar a crescut cea lunară și de sărbători) – vezi tabelele 6 și 7. Tot astfel precum scăderea practicii religioase (înregistrată în ultimele decenii în toate țările Europei) nu indică o scădere a interesului pentru religie și nici a religiozității, așa și scăderea practicii religioase frecvente la noi în țară nu confirmă o scădere a predispoziției (interesului) persoanei pentru transcendență, ci cel mult (ca în cazul de față) o discordanță între apartenența declarată la o religie și scala de valori "clasică" pe care respectiva religie se fundamentează și care face din respectiva religie o instituție. Și într-adevăr în ultimii ani cea mai mare parte a persoanelor care cred într-un Dumnezeu întrupat, merg la biserică

o dată pe săptămână, în timp ce cea mai mare parte a celor care cred într-un spirit sau forță a vieții obișnuiesc să meargă la biserică doar cu ocazia marilor sărbători religioase (Paști și Crăciun). Pe de altă parte, după Malta (3.9%) și Polonia (5.3%), România este o țară unde un procent scăzut al populației (7.5%) nu merge la biserică de fapt niciodată - spre deosebire de alte țări (și țări ortodoxe) unde procente ridicate ale populației declară că nu merg niciodată la biserică: Franța 60.4%, Cehia 57.5%, Rusia 50.1%, Olanda 48.1%, Belgia 46.5%, Danemarca 42.7%, Germania 40.1% (vezi tabel 16).

Astfel, se confirmă și la noi în țară, ca și în alte țări ale Europei, că tendința de a se regăsi în forma de credință predominantă nu confirmă și o acceptare sau în definitiv chiar cunoaștere integrală a modelului tradițional de religiozitate²³ (începând cu credințele și continuând cu practicile): 80.9% se consideră religioși în timp ce nu frecventează biserica, iar analiza datelor confirmă o discrepanță impresionantă între apartenența religioasă declarată și conținuturile credinței specifice respectivei apartenențe declarate.

Concomitent cu scăderea participării la riturile religioase publice, a crescut însă nivelul manifestărilor religioase private (devoțiuni): 92.1% se roagă, meditează sau fac ceva asemănător, 65.5% se roagă în afara serviciilor religioase în fiecare zi (53.8%) sau oricum o dată pe săptămână (14.7%). Acest fapt ar putea însemna - ținând cont de contextele sociopolitice din România secolului în curs (un trecut în care practica religioasă publică săptămânală era o tradiție pe care populația predominant rurală nu ar fi pus-o niciodată în discuție, și în cele din urmă un prezent post-comunist modern, și chiar post-modern sub multe aspecte, caracterizat prin excelență de o creștere a capacității reflexive și analitice) - o mai mare conștientizare și interiorizare a sensului de a fi al practicilor religioase (publice și private), o derutinizare a practicilor religioase.

Ca și în cazul credințelor, și din punct de vedere al practicilor religioase cei a căror

apartenență se dovedește a fi nu numai nominală ci este efectivă, sunt bapțiștii, penticostalii, adventiștii, martorii lui Iehova, după care urmează romano-catolicii, protestanții, greco-catolicii, ortodocșii.

Interesant este faptul că datele privind religiozitatea (cel puțin cele de care dispunem privitoare la dimensiunile doctrinală și rituală ale religiozității), confirmă în bună parte faptul că în România pseudo-modernă a sfârșitului de mileniu există *tendința incipientă* de a se verifica fenomenul numit "credință fără apartenență" tipic nu țărilor occidentale ci tipic și în creștere în țările din Europa Centrală și de Nord. Fenomenul "credință fără apartenență" se referă la faptul de a avea o concepție despre Dumnezeu care nu se raportează la nici o apartenență religioasă specifică. Fenomenul caracterizează îndeosebi țările unde este mai scăzut numărul populației care crede cu certitudine în existența unui Dumnezeu: în asemenea contexte scăderea influenței bisericii (paralel cu o concepție specifică despre Dumnezeu) pare a fi în parte înlocuită de credința într-o ființă superioară puțin identificată (cu alte cuvinte tendința subiecților de a avea repere religioase mai ales subiective și personalizate). Ce se poate spune în cazul României despre subiecții care cred într-un spirit sau o forță a vieții, comparativ cu cei care cred în Dumnezeu întrupat? Primii sunt în cea mai mare parte de sex masculin, cu un nivel de pregătire mai ridicat, dar se declară mai puțin mulțumiți de propria viață (decât cei care cred în Dumnezeu întrupat), sunt mai înclinați să creadă că un talisman poate proteja sau ajuta, se roagă mai rar decât ceilalți, acordă încredere bisericii în mai mică măsură decât ceilalți, acordă mare importanță ceremoniei religioase la naștere și căsătorie (în timp ce ceilalți acordă mai mare importanță ceremoniei religioase la moarte - și este știut că ortodoxia românească acorda un spațiu deosebit de amplu cultului morților).

Asemenea tendință, chiar dacă incipientă, constatăată în România la sfârșit de mileniu

(cu precădere la populația creștin-ortodoxă) pe de-o parte ne îndreaptă atenția spre consecințele pe care o lungă perioadă de lipsă de socializare religioasă le poate avea asupra existenței religiei ca instituție. Iar pe de-altă parte ne duce la formularea a multiple întrebări referitoare la locul și viitorul religiei creștine în România.

În ce privește creștinismul, în special cu referire la dimensiunea doctrinală, România se înscrie în tendința actuală verificată în majoritatea țărilor Europei în sensul că, asistăm la o împărtășire, în măsură semnificativă, a unor credințe improprii creștinismului (vezi tabelele 2, 3, 4, 14, 15) – astfel ne putem referi la elementele incipiente ale unei religiozități post-moderne, la mutații care se produc în religie. Ultimele cercetări sociale asupra creștinismului în Europa au arătat că dacă prin creștinism înțelegem un set coerent de adevăruri revelate de Sfânta Scriptură și împărtășite de către biserică, creștinismul în Europa este deja cantitativ minoritar, mai ales în țările catolice și protestante. Iar lumea ortodoxă (contextele socio-culturale în care credința creștin-ortodoxă este cantitativ predominantă) pare a nu mai fi păstrătoarea și transmițătoarea tradiției creștine vii (vezi situația în Rusia, Bulgaria, Grecia în tabelele din Anexa 5).

Însă acestei scăderi cantitative îi corespunde o impresionantă creștere calitativă, în sensul că creștinii de astăzi au o credință mai personală, mai formată, mai fundamentată, mai multă convingere în credințele pe care le împărtășesc, până la a simți nevoia de a mărturisi propria credință în fața celorlalți, inclusiv prin acțiuni concrete. Cu alte cuvinte, chiar dacă numărul persoanelor care se definesc creștine a scăzut considerabil, în schimb a crescut “calitatea identității creș-

tine”. Totodată, a crescut în Europa numărul celor care se declară “fără religie” (ceea ce reflectă din plin reflexivitatea personală tipică modernității), în timp ce pe plan social asistăm la modul în care în țările Europei se aprobă din ce în ce mai multe legi aflate în profund contrast cu optica creștină asupra vieții (ultima fiind cea a eutanasierei în Olanda). Creștinismul astăzi în Europa se confruntă cu pluralismul religios (dacă odată era religia privilegiată a Europei, astăzi a devenit una dintre religiile Europei, în schimb creștinismul a devenit religia privilegiată a Americii Latine), cu subiectivismul individualist (persoana crede selectiv, biserica și-a pierdut autoritatea, cei mai mulți se pretind creștini dar ignoră adevărurile fundamentale ale creștinismului²⁴), cu materialismul, consumismul și hedonismul care le însoțesc.

În concluzie datele existente ne arată că în România, deși la nivel declarativ, religiozitatea majorității persoanelor prezintă elemente de tradiționalism religios, acestea se îmbină în mod inedit cu elemente de modernism și chiar post-modernism religios, astfel că (dincolo de orice explicații posibile și utile referitoare la cauzele tendințelor actuale ale religiozității) asistăm la mutații incipiente dar evidente ale religiei creștine tradiționale – stare care, păstrând proporțiile este prezentă și în celelalte țări, justificând supoziția că trăim timpuri în care se produc schimbări culturale semnificative la nivel global, care afectează în manieră deocamdată nemăintălnită și religiile lumii. Dacă însă este cazul să vorbim în termeni de “ultimele relicve ale unui creștinism viu” putem spune că în România - alături de Malta, Irlanda, Polonia - acestea sunt fără îndoială mai numeroase decât în restul țărilor Europei.

NOTE

¹ Noțiunea de secularizare în accepțiune sociologică se referă la rolul religiei în societatea modernă și desemnează o pluralitate de fenomene specifice: pierderea oricărei legături cu bisericile, apariția unei piețe “religioase”, pluralismul confesiunilor, transformarea premizelor religioase în evidențe culturale. Desemnează ireversibilul proces care face ca religia, în societățile moderne să-și piardă relevanța în cadrul sistemului social, în conștiința socială a oamenilor, și ca putere de incidență asupra resurselor umane (Wilson, 1985).

² "Secularizarea nu este nici omogenă, nici universală, nici univocă în efectele sale. Acest fapt contrazice toate teoriile secularizării care desconsideră capacitatea de supraviețuire, adaptare, recompunere, inovație a religiei în lumea modernă. (...) Pe fundalul culturii modernului, au loc trezirile unor sisteme religioase antice, și aparițiile noilor profetii. Dezrădăcinarea și fragilitatea identităților, amestecul culturilor, accelerarea afirmării unui nou tip de cultură (cultura imaginii), indoiala generalizată cu privire la tradiție dar și la modernitate, toate acestea conduc la o re-evaluare a ceea ce, în toate societățile din toate timpurile, a atribuit sens și valoare comportamentelor și i-a legat pe oameni unii de alții: sacrul". Cf. Introvigne, 1994, pag 45 și următoarele.

³ "Nu cred că există o ființă umană cu totul a-religioasă. A fi om sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios." Cf. Eliade, 1971.

⁴ Religiozitatea este considerată ca fiind faptul inexplicabil în spatele căruia se ascunde misterul, iar acest mister se dezvăluie traversând formele socialului și manifestându-se ca dimensiune a realității mereu prezentă în viața colectivităților. Religiozitatea mai este definită ca o calitate originară a sufletului uman, ca o componentă fundamentală și intrinsecă a acesteia, ca un element al structurii conștiinței umane, ca o parte fundamentală a structurii ontologice, ca un apriori al vieții sociale și empirice. În anumite condiții sociale religiozitatea produce un anumit tip de religie astfel încât religia este un produs cultural: religiozitatea este cea care creează religia. Religiozitatea este puntea care face legătura între realitatea vieții empirice și un mister care transcende aceasta viață. Cf. Simmel, 1959.

⁵ "În culturile cele mai arhaice, a trăi, a fi, a exista ca ființă umană, constituie în sine un act religios: căci alimentația, viața sexuală, munca asumă valoare sacramentală. Altfel spus, a fi om înseamnă pur și simplu a fi religios". (Cf. Eliade, 1971).

⁶ Expresia aparține lui Peter Berger, 1992.

⁷ "Persistența și inovația actuală a religiosului, și nu numai a sacralului, constituie unul din indicatorii cei mai grătitori ai crizei de încredere a persoanei în valorile modernității. Homo religiosus post-modern este cel care, după ce a trăit și interpretat modernitatea, i-a recunoscut limitele și laturile negative". (Cf. Introvigne, 1994).

⁸ Aceste probleme existențiale acute ale persoanei în epoca modernă, se referă la dificultatea de a se adapta și integra în ordinea socială dată, la intensificarea senzației că nu își întrevede propriul destin. Drept reacție, persoana recurge adesea la interpretarea dată de către religie, istoriei, naturii, persoanei. Ceea ce legitimează tot mai mult cuprinzătoarea teorie a lui Clifford Geertz care avea să scandalizeze sociologia contemporană a religiei prin afirmația că religia e un fenomen relevant sociologic întrucât e capabil să creeze o întreagă ordine socială.

⁹ De exemplu societatea americană, foarte avansată, este totodată o societate profund religioasă. Mai mult, în Statele Unite ale Americii cu cât bisericile sunt mai conservatoare, cu atât au mai mult succes. (Cf. Berger, 1992).

¹⁰ Făcându-se astfel referire la secularizare.

¹¹ Făcându-se astfel referire la contro-secularizare.

¹² Și rezultatele studiului nostru confirmă existența acestei situații pentru anul 1999. După Malta, România și Polonia sunt țările în care este cel mai mult atribuită importanță religiei (Malta 67.2%, România 51.3%, Polonia 44.7%), în care oamenii găsesc sprijin și forță în religie (Malta 93.1%, România 86.6%, Polonia 82.0%), în care este acordat mult spațiu rugăciunii (România 93.5%, Malta 91.6%, Polonia 87.2% din populație se roagă, meditează sau fac ceva asemănător), și unde este considerată ca fiind importanță religioasă a copilului.

¹³ "A redescoperii supranaturalul, va însemna mai ales a regăsi o anumită percepție a realității. Cel care se interesează de adevărul cuprins în religie, mai degrabă decât de cutare sau cutare aspect al manifestărilor sociale ale religiei, ar face bine să dea dovadă de o anumită indiferență față de orice considerație și previziune empirică referitoare la religie". (Cf. Berger, 1971)

¹⁴ "Marea teorie" în sociologia religiei, include două curente de gândire: teoria variabilei dependente și respectiv a variabilei independente. Teoria variabilei dependente se bazează pe aserțiunea că religia este variabila dependentă de variabila "societate": contextul socio-cultural condiționează religia. Teoria variabilei independente susține în schimb că religia este variabila care influențează variabila dependentă "societate": influențează și determină evoluția societății (cf. Houbhouse), organizațiile religioase influențează doctrinele sociale (cf. Troeltsch); religia este un factor de dezvoltare și schimbare socială (cf. Eisenstadt, Houtart, teologii eliberării, Lanternari, Boff). Cf. Wach, 1986.; Miianesi, Bajek, 1990.

¹⁵ Exponenții funcționalismului socio-antropologic (FSA) sunt Malinowski (1884-1942), Radcliffe-Brown (1881-1955), apoi Milton Yinger (1916-), Clifford Geertz (1926-), Mary Douglas (1921-). La baza FSA stă afirmația că religia ajută persoana să depășească obstacolele vieții cotidiene, să aibă control asupra experiențelor care de obicei scapă de sub control, să depășească orice angoase și temeri. Teoriile lui Malinowski și Radcliffe-Brown sunt potrivite pentru a explica religiile primitive și magia; în schimb cele ale lui Geertz și Douglas explică existența religiei și tendințele privitoare la religie în societățile avansate. Cu precădere teoria lui Clifford Geertz este deosebit de cuprinzătoare reușind să surprindă acele aspecte ale religiei care sunt funcționale persoanei dincolo de orice contextualizare istorico-socială, valabile în orice timp și spațiu. Geertz explică specificitatea universal valabilă a

religiei, arătând cum persoana umană este plămădită cultural (natura umană nu poate fi disociată de cultura în care există) și cum cultura (care constă într-o serie de mecanisme de control care ne dirijează comportamentele) este esențială pentru însăși supraviețuirea ființei umane și a societăților. Tot astfel, religia este un sistem cultural; ea induce în oameni "stări sufletești profunde, cuprinzătoare și persistente, prin intermediul formulării unor concepte privind o ordine existențială generală, și a învățării acestor concepte într-o aură de asemenea concretețe încât motivațiile și stările sufletești induse par a fi absolut realiste". Religia este capabilă de o asemenea forță asupra persoanei. Ceea ce în schimb se întâmplă, este că religia nu este pentru toți esențială în aceeași măsură: în acest sens, ea este una dintre modalitățile de a privi viața și de a interpreta lumea (una dintre perspectivele din care persoana discerne, învață, înțelege, pătrunde lucrurile). Specificul religiei ca "optică de viață" este acela de a se mișca dincolo de realitatea vieții cotidiene înspre realități mai ample care o completează și o corectează pe cea dintâi. Iar premiza pentru a privi viața din perspectiva religiei (altfel spus pentru a fi o persoană motivată de religie sau o persoană religioasă) este să crezi pentru a ști, să accepți și să ai încredere mai înainte de orice. Despre ceea ce face ca o persoană să fie religioasă și alta nu, sociologia nu este în măsură să spună prea multe: ci afirmă dificultatea de a înțelege cu adevărat omul profund motivat de religie. Aceasta face ca Geertz să propună sociologilor o abordare nu experimentală, ci culturală a religiei: să nu încerce să stabilească legi, ci să caute să releve semnificațiile pe care un sistem cultural le are pentru cei care trăiesc în acel sistem cultural. (Cf. Geertz, 1987).

¹⁶ Funcționalismul sociologic și psihosociologic identifică funcțiile constante și universale ale religiei. Pentru aceasta, relevă existența, în viața persoanei, a unor situații tipice liminale în care persoana nu reușește să găsească o soluție. Asemenea situații sunt: de incertitudine și nesiguranță (cu privire la viitor), de neputință (atunci când nu se poate obține ceea ce se dorește, sau când suntem neputincioși în fața morții), a unei boli, când suntem victimele unei concurențe incorecte, sau a unor răutăți etc), situații care produc frustrări, sau în care nu găsim nici un sens propriei existențe. În asemenea situații, religia oferă soluții pentru a ieși din criză, căci este un sistem bine articulat de credințe doctrinale, doctrine, valori, rituri simbolice, aspecte organizative, care sunt în măsură să confere un sens existenței, ajutând astfel la depășirea situațiilor mai sus menționate. (Cf. O'Dea, 1971).

¹⁷ Ai cărui exponenți sunt M. Spiro, T. Luckmann, N. Luhmann.

¹⁸ Reprezentată de G. Le Bras, F. Boulard, J. Labbens, J. Remy, F. Houtart, A. Rimoldi, S. Burgalassi, G.C. Milanese, E. Pin, R. Doucastella, J. Fichter, C. Glock, ș.a.

²⁰ Gradul semnificativ de apartenență religioasă nu este însoțit de un înalt nivel al frecventării bisericii: spre deosebire de Malta, Polonia, Irlanda unde 82.8%, 59.0% și respectiv 56.9% din populație merg la biserică cel puțin o dată pe săptămână. Vezi Tabelele 13 și 16.

²¹ Pe harta religiilor popoarelor din Europa, România constituie o țară unde ortodoxia este predominantă: după Rusia, România este țara cu cel mai mare număr de ortodocși.

Pe de-altă parte, ca și Malta, este țara unde, față de restul Europei, cel mai mic număr de persoane au declarat că nu aparțin nici unei religii.

²² EVS a cercetat adeziunea la doctrina creștină tradițională, întrebând subiecții dacă cred în viața de după moarte, iad, rai, păcat, Dumnezeu, telepatie, reîncarnare (primele cinci variabile reprezentând specificitatea doctrinei creștine, ultimele două variabile fiind străine acesteia). De asemenea, s-au pus întrebări asupra importanței acordate ceremoniilor religioase în etapele fundamentale ale vieții (naștere, căsătorie, moarte) și asupra naturii Dumnezeului în care subiectul interviueat crede (crede mai degrabă într-un Dumnezeu întrupat, sau mai degrabă într-un spirit sau forță a vieții).

²³ Acest fapt poate avea explicația în aceea că în timpul perioadei comuniste lipsea cu desăvârșire o socializare religioasă a populației. Și într-adevăr în contextele sociale maltez și irlandez - cu înalt nivel de religiozitate dar care nu au fost supuse secularizării forțate - această situație nu este prezentă.

²⁴ Credința în Sfânta Treime, întruparea lui Dumnezeu în Iisus din Nazareth, răstignirea lui Iisus și sensul acesteia, Învierea lui Iisus și credința în viața veacului ce va veni, sfințenia persoanei umane, sensul botezului, cele zece porunci, etc etc.

Bibliografie

- Abela, Anthony. (1991). *Transmitting Values in European Malta*, Rome Malta Jesuit Publications & Pontifical Gregorian University Ed.
- Berger, Peter. (1992). *A far glory: the quest for faith in an age of credulity*. New York; Doubleday.
- Berger, Peter. (1972). *La rumeur de Dieu: signes actuels du surnaturel*. Paris: du Centurion.
- Carrier, Herve. (1992). *Lexique de la culture*. Tournai; Desclee.
- Carrier, Herve. (1988). *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*. Torino; Elle Di Ci.
- Chelcea, Septimiu (coord.), (1998). *Memorie socială și identitate națională*. București; Editura INI.
- Cipriani, Roberto. (1997). *Manuale di sociologia della religione*. Roma; Borla.
- Cuciuc, Constantin. (1996). *Religii noi în România*. București: Editura Gnosis.

- Cuciuc, Constantin. (1996). *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*. București: Editura Gnosis.
- Durkheim, Emile. (1925). *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.
- Eliade, Mircea. (1971). *La nostalgie des origines*, Paris.
- Geertz, Clifford. (1987). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Ferrarotti, Franco. (1983). *Il paradosso del sacro*. Laterza.
- Firth, Raymond. (1961). *Human types* New York: The New American Library.
- Giddens, Anthony. (1991). *Sociologia*. Bologna: Il Mulino.
- Halman, L. și R. de Moor. (1993a). Comparative Research on Values. În P. Ester, L. Halman și R. de Moor (eds). *The Individualizing Society*, (pp.21-36). Tilburg: Tilburg University Press.
- Halman, L. și R. de Moor, (1993b). Religion, Churches and Moral Values. În: P. Ester, L. Halman și R. de Moor (eds). *The Individualizing Society*. (pp. 37-66). Tilburg: University Press.
- Hill, Michael. (1976). *Sociologia de la religion*. Madrid: Ediciones Cristianidad.
- Inglehart, Ronald. (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. New York: Princeton.
- Inglehart, Ronald. (1997). *Modernization and Postmodernization*. New Jersey: Princeton.
- Introvigne, Massimo. (1996). *Il sacro postmoderno*. Milano: Gribaudo.
- Introvigne, Massimo. (1994). *La sfida infinita*. Roma: Sciascia Editore.
- Kardiner, Abram. (1963). *They studied man*. New York: The New American Library.
- Luckmann, Thomas. (1967). *The Invisible Religion*. New York: MacMillan.
- Luckmann, Thomas. Robert N. Bellah. și Charles Glock Y. (1969). *Belief, Unbelief and Religion. International Symposium on the Culture of Unbelief*, Rome.
- Martelli, Stefano. (1990). *La religione nella societa post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*. Bologna: Dehoniane.
- Martelli, Stefano. (1994). *L'arcobaleno e i suoi colori*. Milano: Franco Angeli.
- Martin, David. (1978). *A general theory of secularisation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mead, George Herbert. (1963). *Mind, self and society*. Chicago.
- Milanesi, Giancarlo și Jose Bajzek. (1990). *Sociologia della religione*. Torino: Elle Di Ci.
- O'Dea, Thomas. (1971). *Sociologia della religione*. Bologna: Il Mulino.
- Scarvaglieri, Giuseppe. (1998). *La religione nella societa attuale*, Lecce, Martano Editore.
- Scarvaglieri, Giuseppe. (1977). *La religione in una societa in trasformazione*. Lucca.
- Simmel, Georg. (1959). *Sociology of religion*. New York: Philosophical Library.
- Simmel, Georg. (1906). *Die Religion*. Frankfurt: Rutten & Loening.
- Wach, Joachim. (1986). *Sociologia della religione*. Bologna: Dehoniane.
- Wilson, Bryan R. (1996). *La religione nel mondo contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.

Abstract

This article is trying to offer a first analysis of the religiosity of christian people in post-comunist Romania. Intended to understand the ways in which into the nowadays romanian society the secularisation and its opposed are coexisting, so as the transformations that christian religion is actually suffering, the author analyses the dimensions of religiosity. It results that the European countries with higher level of religiosity, are Malta, Romania, Poland and Ireland. Among these, Romania is the only country with an orthodox majority, in which are occuring very interesting trnsformations of the christian religion.

Anexa 1

Religia și credința în viața cotidiană

N.B. Rezultatele oferite în continuare sunt prelucrarea noastră a datelor conținute în bazele de date EVS pentru anii 1993, 1997, 1999.

Tabelul 1. Cât de importantă este religia în viața dvs.?

	<i>Religia foarte importantă</i>	<i>Religia destul de importantă</i>	<i>Religia nu prea importantă</i>	<i>Religia deloc importantă</i>
1993	40.9	32.0	18.4	0.6
1997	50.0	34.5	11.9	2.6
1999	51.1	27.6	15.1	5.7

Tabelul 2. Cred că există..

	1993	1997	1999
Dumnezeu	89.1	96.7	91.6
Iad	37.2	38.8	56.7
Rai	49.8	60.7	60.1
Păcat	71.2	79.3	83.5
Telepatie	–	–	43.9
Reîncarnare	19.0	–	16.5
Viața după moarte	48.1	48.0	51.3

Tabelul 3. Care din următoarele afirmații se apropie cel mai mult de convingerile dvs.?

	1993	1999
<i>Exista un D-zeu întrupat într-o ființă (cu caracteristici personale)</i>	35.8	35.4
<i>Există un spirit sau o forță a vieții (un fel de forță spirituală sau vitală)</i>	42.0	43.3
<i>Nu știu ce să cred cu adevărat</i>	17.8	14.5
<i>Nu cred că există un spirit, D-zeu sau forță a vieții</i>	2.9	1.7
<i>Nu știu</i>	1.5	3.8

Tabelul 4. Credința la diferitele categorii de vârstă (1999)

	Cred în Dumnezeul întrupat	Cred într-un spirit sau forță a vieții	Nu știu ce să cred cu adevărat	Nu cred că există un spirit, D-zeu sau forță a vieții
18-24 ani	9.85	15.12	13.25	25.0
25-34 ani	14.77	18.95	21.08	25.0
45-54 ani	35.64	37.90	34.93	25.0
55-64 ani	16.25	12.50	12.04	10.0
65-74 ani	16.74	11.29	13.25	15.00
Peste 75 ani	6.65	4.23	4.21	0.0

Tabelul 5. Cât de important este Dumnezeu în viața dvs.?

	<i>Deloc imp.</i>	2	3	4	5	6	7	8	9	<i>Foarte imp.</i>
1993	4.6	3.4	4.0	4.0	7.4	8.7	8.3	10.7	12.1	35.4
1999	2.6	0.9	1.0	1.5	4.1	3.8	6.0	10.7	12.5	54.9

Anexa 2

Comportament religios, practici

Tabelul 6. În afară de înmormântări, nunți și botezuri, cât de des ați mers la biserică în ultimul timp?

	1999	1993
<i>De mai multe ori pe săpt.</i>	3.8	4.4
<i>O dată pe săptămână</i>	20.8	14.2
<i>O dată pe lună</i>	21.4	12.0
<i>De Crăciun și Paște</i>	30.5	23.1
<i>Alte sărbători religioase</i>	5.7	26.4
<i>O dată pe an</i>	7.1	5.3
<i>O dată la câțiva ani</i>	2.5	6.6
<i>De fapt niciodată</i>	7.4	7.7

Tabelul 7. În afară de înmormântări, nunți și botezuri, cât de des ați mers la biserică în ultimul timp? (1999)

	<i>Cel puțin o dată pe săptămână</i>	<i>O dată pe săptămână</i>	<i>O dată pe lună</i>	<i>De Crăciun și de Paști</i>	<i>Cu ocazia altor sărbători</i>	<i>O dată pe an</i>	<i>Practic niciodată</i>
18-24 ani	00.00	09.66	12.65	21.48	09.23	11.11	10.58
25-34 ani	20.45	08.82	11.83	23.49	18.46	25.92	18.82
45-54 ani	25.00	35.71	37.55	35.81	40.00	37.03	34.11
55-64 ani	25.00	18.48	16.32	08.88	10.76	13.58	14.11
65-74 ani	18.08	21.00	14.69	08.02	12.30	07.40	18.82
Peste 75 ani	11.36	06.30	06.93	02.86	04.61	04.93	03.52

Tabelul 8. Ceremonia religioasă este importantă:

	1993	1999
<i>La naștere</i>	84.7	96.2
<i>La căsătorie</i>	90.5	97.4
<i>La moarte</i>	87.2	96.6

Tabelul 9. Aveți momente în care vă rugați, meditați sau faceți ceva asemănător?

	1993	1999
<i>Da</i>	85.0	92.1
<i>Nu</i>	13.3	6.4

ANEXA 3

Cum este percepută biserica

Tabelul 10. Consider că biserica oferă răspunsuri potrivite la ..

	1993	1997	1999
<i>Problemele morale și nevoile individului</i>	35.4	73.8	71.3
<i>Problemele vieții de familie</i>	47.4	70.3	70.7
<i>Nevoile spirituale ale oamenilor</i>	70.5	79.1	78.0
<i>Problemele sociale din țară</i>	28.4	40.0	42.6

Tabelul 11. Cât de multă încredere aveți în biserică?

	1993	1997	1999
<i>Foarte multă</i>	37.3	45.5	47.4
<i>Destul de multă</i>	34.2	36.7	34.5
<i>Nu prea multă</i>	22.5	14.8	14.4
<i>Deloc</i>	–	2.4	2.7

ANEXA 4

Socializarea religioasă

Tabelul 12. Parinții să încurajeze credința religioasă a copiilor lor:

	1993	1997	1999
<i>Este important</i>	43.4	22.6	56.3
<i>Este neimportant</i>	56.6	26.9	43.7

ANEXA 5

Religie și religiozitate în diferitele țări ale Europei în 1999

Tabelul 13. Distribuția răspunsurilor afirmative

%	<i>Eu găsesc sprijin și forță în religie</i>	<i>Am momente în care mă rog, meditez sau fac ceva asemănător</i>	<i>Consider importantă educația religioasă a copilului</i>	<i>Port cu mine un talisman care-mi aduce noroc</i>
Austria	62.0	68.9	20.4	25.9
Belgia	48.6	61.6	13.6	14.6
Bulgaria	44.8	33.6	15.0	18.4
Cehia	25.7	37.3	6.5	35.0
Croația	82.0	74.0	79.6	35.6
Danemarca	32.6	51.1	8.1	15.5
Estonia	35.9	50.8	6.0	20.8
Franța	34.3	40.1	8.0	16.8
Germania	52.9	45.5	10.8	25.0
Grecia	76.3	61.0	38.6	36.3
Irlanda	75.1	82.2	38.2	12.5

%	<i>Eu găsesc sprijin și forță în religie</i>	<i>Am momente în care mă rog, meditez sau fac ceva asemănător</i>	<i>Consider importantă educația religioasă a copilului</i>	<i>Port cu mine un talisman care-mi aduce noroc</i>
Italia	71.5	78.9	31.3	15.5
Letonia	63.3	64.7	11.9	20.0
Lituania	72.3	61.5	21.8	15.4
Malta	93.1	91.6	56.8	9.4
Olanda	42.1	69.9	9.3	11.3
Polonia	82.0	87.2	42.6	12.8
Portugalia	79.6	72.6	24.4	14.5
România	86.6	93.5	56.3	18.8
Rusia	56.9	33.2	8.6	20.4
Slovacia	63.8	66.4	33.1	24.1
Slovenia	48.1	46.3	18.0	19.0
Spania	54.4	63.7	19.7	11.0
Suedia	33.2	44.8	4.8	16.6
Ucraina	64.9	49.4	18.0	18.5

Tabelul 14. Da, eu cred că există (1999)

%	<i>Dumnezeu</i>	<i>Viața după moarte</i>	<i>Iadul</i>	<i>Raiul</i>	<i>Păcatul</i>	<i>Telepatia</i>	<i>Reîncarnarea</i>
Austria	86.8	59.0	18.3	41.4	61.3	48.3	22.8
Belgia	71.0	43.6	16.1	30.8	42.9	38.2	17.2
Bulgaria	66.2	35.8	30.0	32.6	52.6	44.8	30.2
Cehia	38.9	35.9	13.1	20.6	58.8	73.0	23.1
Croația	91.6	67.7	55.2	61.3	78.2	43.1	23.8
Danemarca	68.9	38.3	9.5	18.4	20.6	35.7	17.3
Estonia	51.4	36.2	16.2	19.2	52.4	54.9	37.0
Franța	61.4	44.7	19.5	31.4	39.5	38.9	28.5
Germania	54.0	29.2	16.3	24.5	33.9	24.6	16.3
Grecia	91.0	60.8	40.9	47.2	74.1	54.9	26.0
Irlanda	95.5	79.1	53.2	85.3	85.7	41.6	23.0
Italia	93.5	72.8	49.0	58.7	73.2	37.4	17.8
Letonia	79.5	45.3	28.4	33.3	73.0	52.3	33.4
Lituania	86.5	79.0	68.2	70.5	90.5	79.4	44.0
Malta	99.5	86.4	81.2	88.2	93.0	33.8	12.0
Olanda	59.5	50.6	14.3	37.4	38.8	51.2	22.2
Polonia	97.3	80.4	65.6	79.8	90.3	39.5	24.7
Portugalia	96.3	47.3	37.8	60.0	71.3	34.7	29.4
România	96.3	67.8	71.4	75.1	90.6	66.5	28.0
Rusia	70.3	36.6	35.7	36.1	68.1	58.8	32.1
Slovacia	82.8	68.4	46.1	55.1	75.7	52.6	19.7
Slovenia	65.2	32.1	20.3	27.6	43.2	27.4	16.7
Spania	87.7	49.9	32.9	50.8	51.2	26.7	20.1
Suedia	53.3	46.3	9.0	30.4	25.3	48.9	22.3
Ucraina	80.3	39.8	38.1	40.3	74.1	56.8	28.4

Tabelul 15. Eu sunt convins(ă) mai degrabă de faptul că:

<i>%</i>	<i>Există un Dumnezeu întrupat</i>	<i>Există un spirit sau o forță a vieții</i>	<i>Nu știu ce să cred</i>	<i>Nu există Dumnezeu, un spirit, sau o forță a vieții</i>
Austria	31.5	52.1	9.0	7.4
Belgia	28.6	37.0	18.9	15.5
Bulgaria	35.8	39.0	13.2	12.0
Cehia	6.5	50.2	21.0	22.3
Croația	38.1	50.6	7.4	3.9
Danemarca	24.9	38.1	18.7	18.3
Estonia	15.9	49.4	20.5	14.2
Franța	21.8	31.4	26.2	20.6
Germania	29.8	25.7	10.4	34.1
Grecia	65.9	22.6	6.7	4.7
Irlanda	63.8	25.2	7.7	3.3
Italia	70.7	19.5	7.0	2.8
Letonia	7.9	66.9	15.2	10.0
Lituania	50.8	26.4	16.8	6.0
Malta	78.7	18.0	2.7	0.6
Olanda	23.6	49.2	14.3	13.0
Polonia	82.7	10.2	5.5	1.7
Portugalia	78.7	15.3	3.6	2.4
România	37.3	45.6	15.3	1.8
Rusia	32.1	18.4	31.5	18.0
Slovacia	35.3	40.7	13.7	10.3
Slovenia	24.1	51.3	13.0	11.7
Spania	49.1	28.2	15.4	7.3
Suedia	15.8	52.7	15.4	13.2
Ucraina	41.6	25.2	22.3	10.9

Tabelul 16. În afară de nunți, înmormântări și botezuri, în ultima vreme am mers la biserică: de mai multe ori pe săptămână; o dată pe săptămână; o dată pe lună; de Crăciun și de Paști; la alte sărbători religioase; o dată pe an; o dată la câțiva ani; de fapt niciodată.

%	1	2	3	4	5	6	7	8
Austria	2.6	20.2	19.7	15.0	5.0	6.1	14.3	17.0
Belgia	3.6	13.9	9.8	6.6	9.7	5.6	4.3	46.5
Bulgaria	2.5	6.4	11.3	23.4	14.3	6.4	8.3	27.4
Cehia	1.9	5.1	4.7	10.8	2.7	9.2	8.1	57.5
Croația	5.2	26.0	19.0	23.6	3.5	4.7	6.0	11.9
Danemarca	0.7	2.0	9.2	16.0	5.0	17.0	7.4	42.7
Estonia	1.3	2.4	7.5	24.7	6.6	10.6	9.1	37.7
Franța	1.7	5.9	4.7	5.7	8.4	6.6	6.5	60.4
Germania	1.4	9.6	13.3	12.6	5.1	5.6	12.3	40.1
Grecia	3.3	10.7	19.6	45.9	7.4	7.9	0.5	4.7
Irlanda	13.3	43.6	10.6	11.5	2.2	5.0	4.2	9.7
Italia	10.2	30.3	13.2	15.8	9.7	3.9	3.1	13.9
Letonia	1.7	4.9	8.5	19.4	9.6	13.3	8.2	34.6
Lituania	3.6	14.0	13.9	15.6	21.6	8.0	7.2	16.0
Malta	33.3	49.5	4.4	2.1	3.2	1.2	2.4	3.9
Olanda	4.5	9.4	11.2	7.4	6.8	6.6	6.1	48.1
Polonia	8.6	50.4	19.2	9.3	2.5	1.6	3.2	5.3
Portugalia	7.7	28.7	14.8	7.5	4.9	3.9	17.2	15.3
România	3.9	21.0	21.6	30.7	5.7	7.1	2.6	7.5
Rusia	1.3	1.9	5.9	15.3	7.3	9.8	8.2	50.1
Slovacia	14.7	25.9	9.2	11.4	2.9	3.2	9.6	23.1
Slovenia	2.2	15.0	13.5	16.8	7.7	7.2	7.5	30.1
Spania	7.3	18.2	10.4	4.3	12.4	4.7	11.1	31.5
Suedia	0.5	3.3	5.3	10.6	21.5	13.0	45.6	0.2
Ucraina	2.6	6.5	7.7	22.3	15.3	7.5	7.6	30.4