

Direcții de studiere a religiozității în spațiul creștin ortodox românesc

Anca Gorgan

Școala nr. 170, București

Abstract: *Statistical data point out the high level of Romanians' religiosity as compared to other European Christian peoples. There is an evident contradiction between this observed reality and the New Testament syntagm which denominates the Christians as the little flock. Moreover, in the study of the religious phenomena from a sociological perspective, a standardized measurement methodology suitable to each Christian denomination is still absent.*

In this study, I want to identify another way at analyzing the Orthodox Christian religiosity, considering that the sociological arguments must be adequate to the very specificity of this denomination. The questions that will be addressed later represent the starting point of my endeavor that will hopefully finalize in the elaboration of an instrument for the measurement of the Orthodox Christian religiosity.

Keywords: Orthodox Christian religiosity, religious capital, religious habitus, social capital, economic capital, socialization

Cuvinte-cheie: credință ortodoxă, capital religios, habitus religios, capital social, capital economic, socializare

Pătrunzând într-o biserică ortodoxă, poți observa că există comportamente prezente la unii actori sociali și absente la alții; stând de vorbă cu oamenii, unii exprimă anumite credințe religioase care le ghidează comportamentul, alții fac referire la credințe opuse. Atât comportamentele, cât și credințele fac parte dintr-un fond comun credincioșilor ortodocși, din care fiecare își însușește altceva în funcție de anumiți factori.

Întrebarea fundamentală ce apare este următoarea: *care sunt cauzele diversității comportamentelor și credințelor religioase în spațiul ortodox românesc?* Răspunsul nu poate fi găsit decât printr-o analiză de profunzime, prin verificarea unor ipoteze ce vor fi formulate după explicarea conceptelor-

-cheie care vor apărea prin această analiză. Literatura de specialitate autohtonă se aliază pe direcția trasată pe plan internațional de sociologia religiei, încercând să regăsească în realitatea românească temele fundamentale ale acesteia. Astfel, analiza bazelor de date *European Values Survey (EVS)* a condus la formularea câtorva concluzii referitoare la religiozitatea românilor (Gheorghiu, 2003; Voicu, 2001), nivelul acesteia fiind considerat mare comparativ cu al altor popoare europene.

În societatea românească sunt prezente atât elemente de religiozitate tradițională, cât și de religiozitate modernă, ultima fiind considerată produsul adoptării unor valori moderne, al unui nivel crescut de educație, al lipsei practicii religioase și socializării

religioase, și al vârstei mediului de rezidență urban. Religiozitatea modernă se caracterizează prin scăderea practicii religioase, modificarea poziției valorilor religioase în cadrul sistemului valoric individual, precum și a structurii sistemului de credințe (în sensul apelării la surse variate de selectare a credințelor individuale, ceea ce conduce la fragilitatea, instabilitatea, impredictibilitatea acestuia) și prin manifestarea dreptului individului de a-și alege propriul set de credințe religioase.

Cei doi factori importanți care explică nivelul ridicat al religiozității sunt diversitatea religioasă redusă și ponderea scăzută a populației cu studii superioare. Alți factori explicativi ai aceluiași fenomen ar fi înlăturarea restricțiilor comuniste și creșterea insecurității sociale (Voicu, 2005).

Există două principii care vor sta la baza căutării răspunsurilor la întrebarea formulată la începutul studiului: cel al adecvării demersului științific la specificul obiectului de studiu¹ și corespondența între planul explicației științifice, al conceptelor-instrumente folosite și planul teologic, al explicației religioase a acelorași probleme.

Concepte folosite în analiza câmpului religios

Este neîndoielnic faptul că modernitatea a adus cu ea o autonomizare a sectoarelor sociale și deci și a religiosului față de celelalte aspecte ale vieții sociale. Acest fapt este observabil direct la nivel instituțional, al relației Bisericii ca instituție cu celelalte instituții sociale. Întrebarea care apare este dacă această auto-

mizare se produce și la nivel individual, al structurii interioare individuale și al relației individului cu societatea.

Realitatea socială poate fi înțeleasă ca un spațiu compartimentat în regiuni relativ autonome (câmpuri) a căror existență poate fi sesizată pe baza relațiilor specifice fiecăreia, relații care sunt asociate unor poziții, interese și mize specifice. Am rezumat într-o frază ideea de bază a sociologiei lui Pierre Bourdieu ale cărui concepte le voi prelua, oferindu-le însă semnificații proprii câmpului în care voi lucra, și anume cel religios ortodox românesc. Ele vor primi o semnificație diferită care derivă din necesitatea de a adecva demersul științific la specificitatea obiectului de studiu. Prin urmare, voi analiza *câmpul religios* folosind conceptele de *interes religios*, *capital religios*, *habitus*.

Potrivit lui Bourdieu, un *câmp social* este „o rețea, o configurație de relații obiective care se stabilesc între anumite poziții” (Bourdieu, Wacquant, 1992, 97). Orice câmp presupune un *interes* care se referă la dobândirea bunurilor rare specifice câmpurilor. Acesta determină acțiunile și raporturile care se stabilesc între agenții sociali care intră în câmp. Relațiile dintre agenți sunt determinate de tipurile de capital deținute, de structurile lor, ca și de evoluția în timp a acesteia.

Dinamismul unui câmp este determinat de „asimetria dintre diferitele forțe care se confruntă”, ele fiind cele care definesc tipul de capital specific acestuia. „De asemenea, un câmp este un spațiu de lupte în scopul menținerii sau transformării configurației acestor forțe” (1992, 101). Confruntarea dintre agenți se desfășoară în scopul însușirii

1. Amintim aici de existența a două tipuri de raționalitate a științei: cea operațională, impusă de matematizarea științei și de experiment, și cea semnificativă (Codoban, 1998). Prima desemnează o cunoaștere științifică bazată pe operații și se referă la certitudinea omului de știință că realitatea i se va dezvălui în urma aplicării unui algoritm bine stabilit. În urma cunoașterii de acest tip asupra unui fragment exact delimitat al realității, știința va putea acționa în sensul transformării lui, pierzându-se „capacitatea de a semnifica și, mai ales, capacitatea de a înțelege ceea ce facem” (Codoban, 1998, 38). Astfel apare o întrebare: *în ce măsură poate fi cunoscută realitatea religioasă, dominată ca fenomen de raționalitate semnificativă, prin intermediul unei cunoașteri bazate pe raționalitate operațională?*

interesului specific, fiecare dintre ei având probabilități diferite de succes datorită variației stocurilor de capitaluri individuale. Sunt două categorii de actori: dominatori și dominați. „Cei care domină într-un câmp sunt în poziția de a-l face să funcționeze în avantajul lor, dar ei trebuie în permanență să lupte cu rezistența celor dominați” (1992, 102).

Problema care apare ține de modul de înțelegere a câmpului ca spațiu structurat de poziții, cu lupte specifice între agenți dominanți și dominați care încearcă să-și mențină și să-și îmbunătățească poziția. În cazul câmpului religios, Bourdieu îi identifică pe agenții dominatori ca fiind preoții – deținători în primul rând ai unui stoc ridicat de capital simbolic, agenții dominați fiind restul credincioșilor.

Voi păstra denumirea de câmp atribuită spațiului religios, punând sub semnul întrebării dimensiunea conflictuală a acestuia în modul în care este înțeleasă ea de Bourdieu. Potrivit credinței creștine este vorba doar despre o luptă, și anume lupta cu sine însuși pentru a atinge starea de sfințenie². Această idee a separării laicului de preoție nu este adecvată realității religioase autentice creștine, altfel spus nu este valabilă în orice situație, ci doar acolo unde s-au produs modificări ale acesteia. Laicii au trăit adevărurile de credință ca pe niște adevăruri universale, impunându-și punctul de vedere. Perioada în care s-au definitivat, s-au fixat reperele fundamentale ale credinței creștine ortodoxe a fost cea a sinoadelor ecumenice din primele opt secole d.Hr. A fost o perioadă de mari frământări, la care au luat parte în mod activ și laicii, pe unii dintre ei Biserica cinstindu-i ca mucenici.

Potrivit lui P. Bourdieu, câmpurile sociale se identifică în funcție de interesul și capi-

talul specifice fiecăruia. Un câmp nu are componente; fiecare „subcâmp” are propria logică, reguli și regularități proprii (Bourdieu, Wacquant, 1992, 97). Fiind vorba despre câmpul religios românesc, trebuie să avem în vedere faptul că acesta are mai multe diviziuni: zona religiei ortodoxe, a romano-catolicismului, a greco-catolicismului, a protestantismului, a neo-protestantismului, a noilor mișcări spirituale care se revendică a fi religioase. O imagine corectă asupra câmpului religios trebuie să aibă în vedere faptul că fiecare subcâmp are un interes și un capital specifice. Obiectul studiului de față este subcâmpul ortodox, deci toate afirmațiile se vor referi strict la acesta.

Pentru delimitarea *subcâmpului religios ortodox* voi lua în considerare condiția pe care o pune Biserica Ortodoxă (numită de aici înainte Biserică) pentru ca o persoană să devină membru al ei, și anume condiția botezului realizat prin întreita scufundare în apă în numele Sfintei Treimi, urmată de Mirungere și Împărtășanie.

Interesul specific câmpului religios este apropierea *stării de sfințenie*.

Înțeleg *capitalul religios* ca fiind acel stoc minim de *informații (credințe) și comportamente religioase* cerut de Biserică unui individ. În perioada de început a Bisericii, acest capital trebuia acumulat înainte de botez, era o condiție a botezului. Astăzi, datorită generalizării practicii botezului pruncilor, însușirea acestui capital se produce ulterior botezului, de-a lungul vieții.

Credințele unui creștin ortodox sunt cele cuprinse în Simbolul de credință sau Crezul. Este vorba de învățătura despre existența și ființa lui Dumnezeu, despre Sfânta Treime, despre Sfintele Taine și Biserică, despre

2. Este o formă prin care se reafirmă ideea darwinistă a luptei pentru supraviețuire, pentru suprațenie. Anticipez afirmația lui Bourdieu conform căreia fiecare câmp (subcâmp) are propria logică, și deci preluarea unui principiu valabil (dacă mai este valabil, având în vedere că există oameni de știință care argumentează falsitatea ideii darwiniste) într-un câmp și aplicarea lui într-un altul cu o logică diferită ar deforma demersul științific de studiere a ultimului. Altfel spus, instrumente (atitudinile, convingerile sunt instrumente cu care operezi în realitatea semnificativă exterioară) proprii unei perioade istorice, valabile într-un câmp științific dat nu pot fi preluate în analiza unui alt câmp.

viața viitoare (*Învățătură de credință creștină ortodoxă*, 45-180).

În ceea ce privește comportamentele, ele sunt cuprinse în Poruncile Bisericești: participarea la Sfânta Liturghie în fiecare duminică și sărbătoare, ținerea posturilor stabilite de Biserică, spovedirea și împărtășirea în cele patru posturi mari sau cel puțin în Postul Paștelui, cinstirea slujitorilor bisericești, rugăciunea pentru conducătorii statului, citirea doar a cărților îngăduite de Biserică, neînstrăinarea sau folosirea în alte scopuri a bunurilor Bisericii, să nu se facă nunți, oștețe sau alte petreceri în timpul postului (*Învățătură de credință creștină ortodoxă*, 335-339).

În ceea ce privește capitalul religios, consider că se formează în două moduri, în funcție de efortul pe care-l depune personal fiecare individ: într-o primă fază, individul acumulează informație religioasă și-și formează comportamente corespunzătoare într-o manieră exterioară, oarecum neconștientizată. În copilărie, individul preia comportamente prin imitarea adulților, își însușește primele credințe religioase mai degrabă la inițiativa părinților decât a lui personală, fiind vorba de un efort voluntar propriu aproape inexistent. Sunt studii care demonstrează că religiozitatea la vârsta adultă depinde de modul în care este transmisă de familie la vârsta copilăriei. Ele încearcă să determine ce caracteristici ale copiilor, părinților sau gospodăriei familiale determină variația acestei transmiteri a cărei existență nu este pusă la îndoială. Este susținută ideea că atitudinile și comportamentele religioase ale copiilor sunt puternic legate de cele ale părinților (Bader, Desmond, 2006). Astfel, Scott Myers vorbește de trei factori care influențează religiozitatea individului adult: religiozitatea părinților, calitatea relațiilor familiale, tipul structurii familiale (de tip modern

sau tradițional). Concluzia e că influența părinților este importantă în transmiterea religiozității la copii, sugerându-se în același timp că această influență nu descrește în timp (Myers, 1996). De asemenea, este importantă consistența religioasă atitudinală și comportamentală a părinților (Bader, Desmond, 2006). Cu alte cuvinte, când părinții transmit un mesaj ambiguu copiilor în sensul neconcordanței dintre comportamentele religioase și atitudinea lor față de religie, transmiterea religioasă intergenerațională va fi diminuată.

Cel de-al doilea mod de însușire a capitalului religios este caracterizat de un efort propriu conștient, mai mult sau mai puțin intens. El apare în momentul în care un individ, exterior câmpului religios (care nu a fost botezat), vrea să intre în câmp sau în situația în care agenții câmpului care n-au participat la joc doresc să devină activi. Pasivitatea lor anterioară s-a datorat deci lipsei unei socializări religioase primare sau ineficienței acesteia. Prin urmare, intervine socializarea religioasă secundară, realizată prin alte instituții decât familia, și în primul rând de Biserică³.

Un ultim concept necesar este cel de *habitus*. El este înțeles ca fiind „un sistem dobândit de preferințe, de principii de viziune și diviziune (ceea ce se numește de obicei gust), cu structuri cognitive durabile (care sunt în esență produsul încorporării structurilor obiective) și cu scheme de acțiune care orientează perceperea situației și răspunsul adaptat” (Bourdieu, 1999, 32). Este, deci, un produs al unei structuri sociale, prin intermediul căruia aceasta ghidează practicile individuale. Datorită trecutului încorporat, agenții sociali reacționează doar la anumiți stimuli condiționali și convenționali, elaborând strategii de acțiune permanent adaptate și reînnoite, fără a-și stabili conștient scopuri, dar în limitele condiționărilor

3. Socializarea religioasă primară nu exclude prezența Bisericii; doar că familia are inițiativa, iar Biserica – înțelegând în primul rând preoții și catehezele particulare sau publice pe care aceștia le desfășoară – intervine complementar. Nu trebuie uitat că multe comportamente și atitudini se formează în cadrul Bisericii.

structurale care le-au produs și pe care le reprezintă (Bourdieu, 2001, 154). Este vorba de o *libertate controlată*; habitusul are capacitatea de a genera la infinit percepții, gânduri, acțiuni, expresii care sunt totuși posibile în limitele regularităților care le-au produs. Fiind o interiorizare a unor experiențe trecute, devenite o a doua natură a individului, implică independența relativă a practicilor față de condiționările prezente de tip determinist (Bourdieu, 2000, 89). Astfel, agentul social își afirmă capacitatea de a construi realitatea socială, ea însăși socialmente construită; el devine „un corp socializat care investește în practică principii organizatoare socialmente construite și dobândite de-a lungul unei experiențe sociale situate și datate” (Bourdieu, 2001, 152).

Habusul poate fi individual sau caracteristic unei clase sociale⁴. Acesta din urmă reprezintă un sistem de dispoziții comun tuturor indivizilor care sunt produsul unei aceleiași condiționări sociale. Habusul individual reprezintă o variantă a celorlalte habitusuri individuale din interiorul clasei, diferențierile apărând datorită poziției în interiorul clasei (poziție determinată de volumul și structura capitalurilor individuale, ca și de evoluția în timp a acestora) și a traiectoriei individuale. Rolul principal în producerea acestor diferențieri îl au experiențele primare (Bourdieu, 2000, 94-95). Dispozițiile primare însușite în cadrul familiei se adaptează cerințelor câmpurilor diferite în care intră individul, formându-se dispoziții specifice acestora (Bourdieu, 2001, 181).

În ansamblul operei sale, Bourdieu a acordat un loc relativ mic religiei. El a definit

habusul religios ca fiind „fundamentul tuturor ideilor, percepțiilor și acțiunilor, ce constă într-o reprezentare religioasă normată a lumii naturale și supranaturale” (Bourdieu, *apud* Rey, 2005). De asemenea, habitusul religios reprezintă „dispoziția durabilă, generalizată și transpozabilă de a acționa și a gândi conform unei viziuni cvasisistematice – lumea și existența umană” (Bourdieu, *apud* Rey, 2005). Prin intermediul lui, o persoană filtrează toate experiențele și toți stimulii religioși. El reprezintă dimensiunea religioasă a habitusului unei persoane care se manifestă cel mai vizibil în domeniul religios, dar nu numai.

Considerăm habitusul religios ca fiind atitudinea și comportamentul religios în orice împrejurare a vieții, definiția lui urmând să o precizăm în finalul analizei. Habusul religios este asemănător principiului simmelian de ordonare a conținuturilor existenței. Conținutul existenței este structurat într-o formă specifică datorită unui principiu (element) care devine dominant în raport cu altele, acestea fiind subordonate lui. Realitatea văzută de un individ este o realitate percepută și ordonată prin intermediul acestui principiu – religios în cazul nostru. „Realitatea nu este nicidecum lumea pur și simplu, ci numai o lume alături de care stau lumea artei, cât și cea a religiei, configurate din același material, dar după alte forme și din alte premise” (Simmel, 1999)⁵.

În această ordine de idei, habitusul religios este un plus pe care-l are persoana posezoare de capital religios. Formarea habitusului religios poate începe în copilărie, datorită socializării religioase, dar apariția lui nu este

4. Pentru Bourdieu, clasele sociale sunt, în primul rând, construcții teoretice necesare în procesul de radiografiere a spațiului social, omogenitatea lor fiind stabilită pe baza analizei raportului dintre pozițiile sociale, habitusurile și alegerile agenților sociali în variatele domenii ale practicii (1999, 10-19).

5. Iată care este poziția lui Simmel față de această problemă, în eventualitatea unei identități între habitusul religios și elementul de ordonare a conținuturilor vieții: „când idealurile și exigențele religiei ajung în contradicție nu numai cu imbolduri rudimentare, ci și cu norme și valori spirituale, ieșirea din astfel de sinuoșități și confuzii nu poate fi găsită decât în creșterea continuă a rolului relativ al exigențelor primare, până la un nivel absolut. Vocația religioasă a omului, ca mod de desfășurare caracteristic procesului vieții sale, lasă ca toate sectoarele posibile, în care acest proces se petrece, să fie trăite ca religioase”. (1999, 30-35)

în mod necesar legată de aceasta; raportul dintre el și habitusul individual, în sensul conferit acestuia din urmă de Bourdieu, este unul de supraordonare.

Caracteristici ale habitusului religios

În continuare vom prezenta caracteristicile importante ale habitusului religios, reliefând aspectele analogice existente între domeniul religios și cel sociologic.

Acțiunea umană (practică, comportament) presupune întâlnirea dintre experiențele individuale anterioare, interiorizate sub formă de scheme de acțiune, obișnuințe, moduri de percepere, și o situație prezentă dată. Este indiscutabilă posibilitatea de transfer a acestor scheme mecanic, instantaneu, în momentul prezent, diferit și totuși analog momentelor trecute în care au fost elaborate ele. Este însă contestabilă ideea că aceste scheme și dispoziții (în sensul dat de Bourdieu noțiunii de habitus) pot fi toate transferabile și generalizabile în orice împrejurare (Lahire, 2000, 91). B. Lahire demonstrează că trebuie luate în considerare în analiza practicilor agenților și schemele „parțiale, locale, contextualizate”. Datorită contextelor sociale diferențiate în care ele se manifestă, nu se vor mai generaliza, ci se vor limita la a fi valide într-un context social bine circumscris.

Ipoteza de la care pornește Lahire în formularea obiectivelor lui cu privire la generalizarea dispozițiilor de habitus este aceea că omul modern este unul „plural”, rezultat al interiorizării unor contexte de socializare diferite. Astfel obișnuințele sale reflectă influențele diferite la care este supus. Altfel spus, conceptul de habitus nu este operațional în orice situație. Ipoteza pe care o propun spre verificare din acest punct este aceea că *habitusul religios este cel care*

*conferă integralitate individului, indiferent de multiplicitatea lumilor sociale prin care a trecut și a căror influență a primit-o*⁶. Cu alte cuvinte, unitatea practicilor unui individ la interacțiunea cu diferitele câmpuri sociale este dată de habitusul religios. În felul acesta regulile proprii câmpului religios se extind la nivelul celorlalte câmpuri prin permanentele treceri ale actorilor dintr-un câmp în altul. Se pot identifica scheme de acțiune locale, contextualizate în cazul indivizilor care nu dețin habitus religios. Raportul dintre el și habitusul individual va fi invers decât așa cum l-a gândit Bourdieu, adică de supraordonare.

În plan religios-ortodox, ideea manifestării unitare a habitusului religios este *dreapta judecată* sau *discernământul*. Mai este denumită *calea împărătească*. Existența ei duce la construirea corectă și cu efort minim a virtuților sau a sfințeniei. În limbaj teologic ea înseamnă „a lucra cineva după măsura sa, căci când omul face ceva peste puterile lui nu poate continua mult. Iar Dumnezeu nu cere nimănui ceva peste puterile sale. Fă deci după puterea ta și cunoaște-ți slăbiciunea” (http://www.filocalia.ro/sfantul-despre/21/Discernamant_-_Trezvia). Este o caracteristică pe care nu o au toți credincioșii. În termeni sociologici, ea ar reprezenta „acel fel de simț practic a ceea ce este de făcut într-o situație” (Bourdieu, 1999, 15).

Acțiunile actorilor se produc sub influența, în sensul de orientare, a habitusului individual. Din dorința de a nu cădea în „ispita” conceperii acțiunii ca fiind determinată strict de calcul și interes, P. Bourdieu a înțeles-o asemenea unui joc în care este intuitiv permanent și rapid mișcarea celui alt. Se creează niște obișnuințe de acțiune datorită unor alegeri aflate sub incidența habitusului, actorul eliminând din jocul lui social reflexivitatea asupra propriei acțiuni. Analizând acest raport obișnuință-reflexivitate, B. Lahire propune diferite forme de reflexivitate care

6. În felul acesta capătă răspuns și întrebarea formulată la început, și anume dacă autonomizarea produsă în timp la nivelul societății se produce și la nivelul individului. În aceste condiții individul își poate păstra unitatea interioară prin posesarea habitusului religios.

pot interveni în diferite tipuri de acțiuni (2000, 149-167). Există o dimensiune non-intențională a practicilor, dar nu este exclusă reflexia în special în cursul acțiunilor de lungă durată, ce pot deveni obligatorii.

Analog modelului de mai sus, se poate analiza conceptul de habitus religios, ca și influența acestuia asupra acțiunii. Există acțiuni care se desfășoară în virtutea obișnuinței, cum ar fi închinarea în biserică sau participarea la o sfințire a casei, în care actorul parcurge niște etape, răspunde în același mod unor scheme de acțiune prestabilite. Nu aceeași desfășurare o cunoaște încercarea de a elimina anumite păcate din gânduri și din comportament. Se produc o asumare conștientă a lor, o afirmare a intenției de acțiune, și apoi acțiunea care poate valorifica anumite practici ale habitusului religios (cum ar fi spovedania, împărtășania). Se produce o interferare a intenționalului cu neconștientizatului, cu neperceptibilul în mod direct.

A doua corespondență între planul religios și cel sociologic este deci habitus religios – împreună lucrare a omului (nivelul conștient) și a harului dumnezeiesc dăruit lui în efortul de dobândire a sfințeniei (planul neperceptibil direct). Altfel spus, potrivit credinței creștin-ortodoxe, harul este o lucrare necreată a lui Dumnezeu în sufletul oamenilor, a cărui prezență este absolut necesară pentru atingerea scopului vieții creștine, primit („după harul ce ni s-a dat”), dar oamenii au libertatea de a conlucra cu el sau de a-l respinge („Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine”, Apocalipsa, 3,20).

Habusul religios se formează în cadrul unui câmp religios specific, dispozițiile ce intră în componența habitusului religios de tip ortodox fiind diferite de cele ale altor subcâmpuri religioase. Preluând tipologia lui Bourdieu, vor exista un habitus religios ortodox (corespondentul habitusului de clasă cu sensul pe care i l-a oferit Bourdieu) și un habitus religios individual ortodox. Structurile formatoare – familia și Biserica – vor acționa

simultan sau nu, conjugat sau nu, în scopul apariției la nivel individual a habitusului religios. Habitusul religios individual poate fi văzut ca o dimensiune a personalității care nu apare în forma lui ideală, prescrisă de Biserică, la toți agenții sociali din câmpul religios. Apariția lui este influențată de modul în care Biserica transmite habitusul ortodox, de modul în care este acesta interiorizat la nivelul familiei din care face parte individul, de poziția individului în spațiul social, datorită acesteia indivizii preluând varietate habitusul religios sau chiar deloc, de habitusul individual. El este cel datorită căruia despre o persoană se spune în termeni moderni că este *religioasă*, adică transparentă din toate acțiunile ei credințele și comportamentele religioase. Baza de plecare este capitalul religios, însă prezența acestuia nu conduce cu necesitate la apariția habitusului religios. Procesul lui de formare poate începe în copilărie, dar individul adult are libertatea de a-l continua sau de a începe.

A treia corespondență dintre planul sociologic și cel religios este deci habitus religios – *liberul-arbitru*. Potrivit credinței creștine ortodoxe, oamenii au fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că sufletul omului a fost înzestrat cu rațiune, simțire și *voință liberă* de a tinde spre Dumnezeu printr-o activitate continuă pentru desăvârșire (*Învățătură de credință creștină ortodoxă*, 2000, 62) – în termeni sociologici, de dobândire a interesului câmpului religios –, iar asemănarea este dobândirea desăvârșirii prin lucrarea comună a omului cu harul dumnezeiesc. Deci, omul este liber să-și construiască propria religiozitate, adică să împlinească voia lui Dumnezeu.

O altă caracteristică a habitusului religios, spre deosebire de habitusul individual propus de Bourdieu, este cea a construcției permanente. Este un proces permanent de dobândire a unor scheme de acțiune, dar și de lărgire a celor preexistente. În plan religios, este vorba de îmbogățirea permanentă în Duhul Sfânt, care este indisolubil legată de condițiile enumerate mai sus. Cu alte cuvinte, este nevoie

de discernământ, de libera și permanenta conlucrare a persoanei cu harul dumnezeiesc pentru o continuă dobândire a darurilor Sfântului Duh, care sunt considerate a fi duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul sfatului, duhul puterii, duhul cunoștinței, duhul temerii de Dumnezeu și duhul buneii credințe (de observat că ele pot fi integrate capitalului religios individual).

În același mod poate fi privit și habitusul religios. El se află la intersecția dintre efort personal și moștenire religioasă a mediului social – și deci cultural – din care provine individul. Aduc aici ca argument ideea variației religiozității în funcție de clasa socială de apartenență propusă de M. Weber. Există religiozitate țărănească, burgheză, religiozitate proletară sau a intelectualilor (1999, 89-143). Această problemă poate fi discutată și cu instrumentele pe care le propune Bourdieu, și anume conceptul de capital. Religiozitatea devine o chestiune de clasă în măsura în care există la nivel societal o variație a volumului și a modului de structurare a tipurilor de capital⁷. Revenind la ideea weberiană, ea poate fi reformulată astfel: se pot identifica grupări de indivizi cu stocuri asemănătoare de capitaluri, cu dispoziții și practici asemănătoare, care se vor manifesta din această cauză într-un mod religios asemănător.

Având aceste trăsături explicitate, se poate formula o definiție a habitusului religios. *El reprezintă ansamblul dispozițiilor transpozabile aflate la confluența dintre dobândit/construit și îmbunătățit permanent, dintre condiționat structural-obiectiv/libertate față de structurile sociale, ce generează practici unitare la nivelul fiecărui câmp în care acționează agenții sociali, orientând comportamentele de selecție ale acestora.*

Prin urmare, religiosul poate fi imaginat ca pe o mulțime de poziții aflate la intersecția dintre normat – elemente cognitive, afective și de comportament prescrise de creștinismul ortodox în cazul nostru – și reflexiv, sau cum își însușesc, își interiorizează indivizii ceea ce este normat. Această interiorizare va fi diferită în funcție de tipurile de capital deținute, de volumul acestora, de ponderea tipurilor în cadrul capitalului global individual și de evoluția în timp a volumului și structurii.

Ipoteze și obiective

Pornind de la întrebarea care stă la baza acestui demers, care sunt cauzele diversității comportamentelor și credințelor religioase, propun verificarea următoarei ipoteze principale: *diferențierea credințelor și comportamentelor religioase este determinată de variația habitusului religios individual? Prezența într-o mai mare măsură a habitusului religios ortodox la nivelul personalității individuale determină o mai mare unitate a practicilor individuale, indiferent de câmpul în care are loc selecția acestora.*

Capitalurile luate în discuție vor fi cel religios, cel cultural, cel economic, cel social. Sunt numeroase punctele din Sfânta Scriptură care fac referire la ele, dar nu într-un mod echilibrat, de unde se poate conchide că nu au aceeași importanță în determinarea religiozității individuale.

Cea mai mare importanță este atribuită capitalului religios. „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă” (Marcu, 12,30). În Sfânta Scriptură sunt numeroase îndemnurile la a cunoaște pe

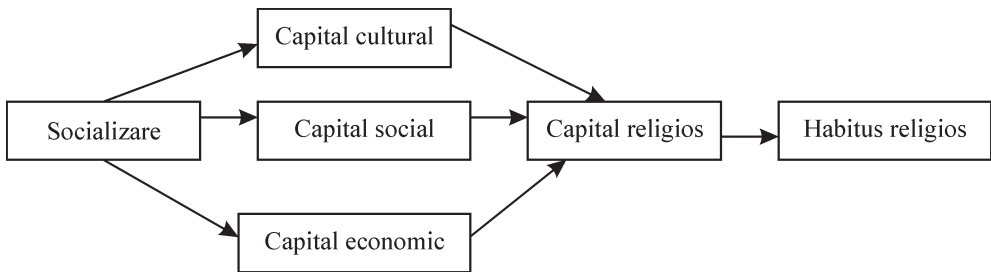
7. Ideea susținută și de credința creștină a diferitelor daruri cu care este înzestrată o persoană. „Cî precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora; dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat” (Romani, 12,4-6); „Darurile sunt felurite, dar același Duh. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți. Și fiecăruia se dă arătarea Duhului spre folos” (I Corinteni, 12,4-7).

Dumnezeu (dimensiunea cognitivă a capitalului religios) și la trăirea vieții conform acestei cunoașteri (dimensiunea faptică, practică a capitalului religios).

Principala coordonată a capitalului cultural o reprezintă stocul individual de educație, privit prin prisma interesului cognitiv. Dorința de a cunoaște este elementul principal de validare a capitalului cultural individual. Apostolul Pavel atrage atenția asupra efectului pe care îl poate avea cunoașterea asupra sufletului: „cunoștința însă semețește, iar iubirea zidește” (I Corinteni, 8,1). Ea poate duce la mândrie, iar aceasta este, potrivit credinței ortodoxe, un păcat capital, izvorul altor păcate. Cunoașterea de tip laic nu este văzută ca o piedică a formării capitalului religios, dacă este folosită corespunzător. Un exemplu edificator în acest sens îl oferă Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Vasile cel Mare, numiți de Biserică „mari dascăli ai lumii” (nu doar ai Bisericii), deoarece au fost perfect integrați în cultura timpului lor, valorificând-o cu randament maxim în cunoașterea lui Dumnezeu.

Capitalul social va fi analizat pe dimensiunea lui comunitar-religioasă, și se are în vedere rolul relațiilor pe care le stabilește individul cu comunitatea religioasă din care face parte în dezvoltarea capitalului religios și, mai departe, a habitusului religios. Ne referim aici la două tipuri de comunități: familia, denumită de mulți prelați bisericești „Biserica de acasă”, și comunitatea religioasă la nivelul parohiei⁸. În ceea ce privește capitalul economic, el este văzut în Sfânta Scriptură ca fiind o grijă, o piedică în plus în calea atingerii stării de sfințenie. „Și iarăși zic vouă că mai lesne este să treacă cămila prin urechile acului, decât să intre un bogat în împărăția lui Dumnezeu” (Matei, 19,24). Dar folosirea ei ca un mijloc de împlinire a voinței lui Dumnezeu înlătură neajunsul prezenței ei.

Prin urmare, este de așteptat ca stocul de capital religios individual, ca și procesul de dobândire a habitusului religios să fie influențate de stocul individual de capitaluri. Axele pe care se va desfășura discursul vor fi următoarele:



De asemenea, este de așteptat ca, odată format, habitusul religios să influențeze stocurile individuale de capital.

Întrebările secundare care decurg de aici sunt:

1. *Care este structura de capitaluri ce determină apariția și dezvoltarea habi-*

tusului religios individual, așa cum a fost el definit în acest studiu? Un capital cultural ridicat poate duce la formarea unui habitus religios, ca și la șlefuirea acestuia (în sensul acordării unei valori sporite) sau la păstrarea capitalului religios dobândit prin socializare, dar nevalorificarea lui

8. În acest sens este necesară amintirea semnificației pe care o acordă M. Weber conceptului de *religiozitate comunitară*: „Vom vorbi de existența ei doar acolo unde laicii 1) sunt integrați într-o activitate stabilă a comunității, pe care ei 2) o influențează într-o manieră sau alta. O simplă regulă administrativă ce delimitează competențele preoților este o parohie, și nu o comunitate” (1999, 70).

prin apariția habitusului sau neformarea nici a capitalului religios, nici a habitusului religios; capital cultural scăzut în asociere cu un capital religios scăzut pot conduce la apariția unei religiozități bogate în elemente magice.

2. *Un capital social comunitar religios crescut va spori probabilitatea de apariție și dezvoltare a habitusului religios individual ?* Cu cât individul va fi mai repede și într-o măsură mai mare în cele două tipuri de comunități religioase specificate mai sus, probabilitatea de apariție a habitusului religios va fi mai mare.
3. *Care tip de capital religios este mai important pentru apariția habitusului religios individual ?* Cu alte cuvinte, care este rolul socializării religioase în manifestarea religioasă a adultului ?
4. *Habitusul religios individual se supune în mod necesar condiționărilor structurilor obiective, de mediu, în care s-a născut, s-a format, trăiește individul ?*
5. *Cum se modifică structura capitalurilor individuale după apariția habitusului religios individual ?*

În conformitate cu ipotezele formulate mai sus, obiectivele mai ușor de atins ar fi :

1. Identificarea unor tipuri ideale de capital religios și habitus religios ortodox, la un nivel minim al lor. Motivația este că în creștinism se lucrează cu „trepte”, cu „bine, mai bine, mai puțin bine”⁹. Cu darurile pe care le primește, fiecare individ trebuie să lucreze, să le folosească astfel încât să se dezvolte din punct de vedere religios. Diferențierea oamenilor după roade este rezultatul sânguinței diferite a fiecăruia dintre ei : „Iar într-o casă mare nu sunt numai vase de aur și de

argint, ci și de lemn și de lut ; și unele sunt spre cinste, iar altele spre necinste”. (II Timotei, 2,20-21).

2. Operaționalizarea conceptelor de capital religios, habitus religios ortodox.
3. Operaționalizarea conceptului de *sfințenie* conform semnificației din cadrul credinței creștine ortodoxe (am în vedere distincția ce trebuie făcută între drept – fericit – sfânt, care conduce la ideea necesității identificării unor tipuri de sfințenie care vor fi probabil asociate unor tipuri de capital și habitus religios).
4. Determinarea raportului care se stabilește între cele patru tipuri de capital la nivelul Sfintei Scripturi.
5. Identificarea condiționărilor pe care le exercită mediul social al individului asupra credințelor și comportamentelor sale religioase. În acest caz se pot identifica grupări religioase (asemănătoare claselor sociale) care au în comun un tip de capital și habitus religios ? Astfel se impune verificarea existenței reale a mai multor tipuri de capital religios și habitus religios specifice grupărilor de indivizi asemănători din punct de vedere al capitalurilor și habitusului individual.

Ca obiectiv îndepărtat, ar fi interesant de stabilit în ce măsură concluziile acestui demers științific pot fi regăsite la nivel de comunitate umană. Ceea ce este valabil la nivel individual este valabil și la nivel comunitar ? Mai precis, există comunități mai religioase decât altele ? Care ar fi sensul relației dintre religiozitatea comunitară și gradul lor de dezvoltare (înțeles ca stoc de capitaluri) : religiozitatea comunitară determină bogăția (culturală, relațională, economică) comunitară sau invers ?

9. „Iar cele semănate pe pământul cel bun sunt cei ce aud cuvântul și-l primesc și aduc roade : unul treizeci, altul șaizeci și altul o sută” (Marcu, 4,20).

Bibliografie

- Bader, C., Desmond, S. (2006) Do as I say and as I do : The effect of consistent parental beliefs and behaviors upon religious. *Sociology of Religion*, vol. 67, 3.
- Bourdieu, P. (1999) *Rațiuni practice, o teorie a acțiunii*. București : Editura Meridiane.
- Bourdieu, P. (2000) *Simțul practic* (traducere de Rodica Caragea, postfață de Mihai Dinu Gheorghiu). Iași : Institutul European.
- Bourdieu, P. (2001) *Meditații pascalienne* (traducere de Mădălina și Bogdan Ghiu, studiu introductiv de Bogdan Ghiu). București : Editura Meridiane.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., J.D. (1992) *An invitation to reflexive sociology*. The University of Chicago Press.
- Codoban A. (1998) *Sacru și ontofanie*. Iași : Editura Polirom.
- Gheorghiu, E.I. (2003) *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, <http://www.sociologieromaneasca.ro/2003/articole/sr2003.3.a09.pdf> ; Filocalia, http://www.filocalia.ro/sfantul-despre/21/Discernamant_-_Trezvia.
- Lahire, B. (2000) *Omul plural. Către o sociologie psihologică* (traducere și prefață de Elisabeta Stănculescu). Iași : Editura Polirom.
- Myers, S.M. (1996) An interactive model of religiosity inheritance : the importance of family context. *American Sociological Review*, vol. 61, 5.
- Rey, T. (2005) Habitus et hybridité : une interprétation du syncrétisme dans la religion afro-catholique d'après Bourdieu. *Social compass*, 52, 4.
- Simmel, G. (1999) *Religia*. Cluj-Napoca : Editura Dacia.
- Stănculescu, E. (1996) *Teorii sociologice ale educației*. Iași : Editura Polirom.
- Voicu, M. (2001) *Modernitate religioasă în societatea românească*, <http://www.sociologieromaneasca.ro/2001/articole/sr2001.1-4.a04.pdf>.
- Voicu, M. (coord.). (2005) *Capital uman și simbolic în dezvoltarea socială*, <http://www.iccv.ro/romana/articole/capumsimb2005.pdf>.
- Weber, M. (1999) *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*. București : Editura Teora.
- ***, (2000) *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR.

Primit la redacție : februarie 2008