

Pratique religieuse, intolérance sociale et autoritarisme politique. Le renouveau religieux dans la Roumanie urbaine postcommuniste

Dragoș Dragoșman*

Université Lucian Blaga de Sibiu

Résumé: Le renouveau religieux qui caractérise les sociétés postcommunistes soulève nombreuses questions quant aux conditions favorables à la transition démocratique des pays de l'Europe de l'est, y compris la Roumanie. En l'occurrence, l'influence sociale et même politique de l'Eglise orthodoxe est vue par certains critiques comme un défi pour la modernisation européenne du pays. L'Eglise, en usant de sa position sociale privilégiée, tenterait non seulement de faire imposer son point de vue sur des questions sensibles comme l'homosexualité et l'avortement, mais de minimiser l'Etat de droit et de faire imposer une conception publique privilégiée de la religion orthodoxe en relation organique avec la Nation et l'Etat. Ses positions encourageraient, ainsi, les croyants roumains à rejeter la démocratie et à soutenir davantage l'autoritarisme politique, tout comme à exprimer des attitudes intolérantes envers nombreuses catégories sociales différentes de point de vue religieux, sexuel ou ethnique. L'analyse que nous faisons des données d'enquête sociologique montre que les critiques sont partiellement confirmées, mais que la question n'est pas l'intolérance ou l'autoritarisme, mais la conception publique de la laïcité et des rapports entre Eglise et Etat.

Mots-clés: religiosité, intolérance sociale, autoritarisme, laïcité, orthodoxie, Roumanie.

Key words: religiosity, social intolerance, authoritarianism, laicism, orthodoxy, Romania.

Cuvinte cheie: religiozitate, intoleranță socială, autoritarism, laicitate, ortodoxie, România.

Introduction

Le renouveau religieux en Roumanie, même en conformité avec la tendance régionale assez marquée, a suscité la critique des adeptes de la modernisation

occidentale et de la laïcité. Leurs critiques vont de l'influence sociale démesurée et jusqu'à l'immixtion de l'Eglise, par voie directe ou détournée, dans les affaires politiques. Usant de son prestige et confiance aux rangs des croyants, elle

* Department of Political Science, 'Lucian Blaga' University of Sibiu, 34 Calea Dumbrăvii, 550324 Sibiu, Romania. Email: dragos.dragoman@ulbsibiu.ro.

tenterait, d'un côté, de faire répandre des valeurs sociales « orthodoxes » qui rendraient les croyants intolérants contre des catégories de gens différents de point de vue ethnique, religieux ou sexuel. De l'autre côté, elle menacerait l'Etat de droit et mettrait en cause la laïcité par ses prétentions concernant l'immunité devant la loi et l'éducation religieuse obligatoire, tout en cultivant un certain autoritarisme nationaliste aux rangs des croyants, les élevant dans la croyance de la fusion de la Nation, de l'Eglise et de l'Etat. Comme on le verra par la suite, les menaces révélées par l'enquête sociologique utilisée concernent moins la démocratie et la tolérance sociale que la définition des rapports entre Eglise et Etat en Roumanie.

Le nouveau religieux

La mort de la croyance religieuse a été longuement prêchée par les grands sociologues du XIXe et XXe siècles, comme Comte, Durkheim, Marx et Weber. L'athéisme général qui paraissait dominer le XXe siècle semblait leur donner raison. Il paraissait, en effet, que l'avènement universel de la raison avait bel et bien sapé les fondements des croyances religieuses, des mythes et des mystères, en un mot, du surnaturel (Berger, 1967). En même temps, des sociologues du XXe siècle industriel (Bruce, 1996, 2002; Luckmann, 1967) continuent la perspective fonctionnaliste ouverte par Durkheim (1995) et prêchent la perte de rôle de la religion dans une société dominée par l'Etat avec tous ses services publics qui enlèverait à l'Eglise toutes les fonctions qui lui incombaient auparavant, notamment l'éducation et les services hospitaliers. Le débat sur la perspective fonctionnaliste a continué dans les années '50 et '60 (Berger, 1974) mais a fini sous le coup des évidences. Petit à petit il devint clair que la croyance religieuse n'était pas disparue et qu'il est même difficile à mettre

nettement en évidence un chute massive de la croyance (Greeley, 1972, 2003). En effet, il paraît que la théorie d'une chute significative de la croyance religieuse à l'âge moderne est basée sur une surestimation de la religiosité passée et fonctionne plutôt comme une idéologie que comme une évidence basée sur des données. Par conséquence, la causalité directe de la modernisation même est mise aujourd'hui en question (Stark, 1999).

On constate que le début du XXIe siècle est nettement marqué par le renouveau religieux dans nombreuses régions du monde (Norris et Inglehart, 2004) et que même en Europe la religion est un sujet ardemment débattu. Les attaques terroristes des islamistes en Espagne et en Grande Bretagne, les caricatures à l'égard de l'islam dans quelques journaux danois, le projet de constitution européenne et la candidature de la Turquie à l'Union Européenne ont été autant d'occasions pour remettre sur le tapis le rôle de la religion dans le monde contemporain. Comment expliquer ce retour des gens vers la religion et de la religion dans les affaires publiques? Lorsque la théorie de la sécularisation était de plus en plus contestée par l'évidence de la pratique religieuse aux Etats Unis, Stark et Finke (2000) avaient pensé que le cas américain était vraiment une exception et que la sécularisation n'était, en somme, qu'un phénomène européen. Devant des évidences irréfutables de la pratique religieuse, Casanova (1994) tente de nous persuader de l'existence de nombreuses modernités au niveau des sociétés contemporaines, qui se partagent ces sociétés sans arriver à les dominer entièrement. Ceci pourrait être le cas de la Roumanie.

L'Eglise orthodoxe et le nouveau religieux en Roumanie

Après les décennies de communisme, la croyance religieuse est de retour en Roumanie, comme dans la plupart des pays de l'Europe centrale et orientale (Pollack,

2001; 2008). La Roumanie fait partie d'un tableau plus large de l'ancienne Europe de l'Est communiste, où la religion a repris son influence, souvent en étroite coopération avec l'Etat postcommuniste comme la Russie, la Pologne ou la Croatie (Borowik, 2002; 2006; Perica, 2006). Les explications généralement données vont du prestige traditionnel et pré-moderne de l'institution ecclésiastique, les liens historiques entre la nation roumaine et l'église orthodoxe et jusqu'à l'appétit retrouvé d'une pratique religieuse qui antérieurement était sévèrement défendue. La Roumanie est actuellement un des pays les plus religieux d'Europe (Halman et Draulans, 2004; Norris et Inglehart, 2004) et le phénomène n'est pas confiné au secteur rural de Roumanie.

Le renouveau religieux de Roumanie n'a pas été reçu de la même façon par tout le monde. L'Eglise orthodoxe apparaît aujourd'hui comme un acteur social qui recouvre son importance et joue son rôle dans la transition roumaine, aujourd'hui achevée (Stan et Turcescu, 2000). Le poids politique, l'influence sociale et tout spécialement les valeurs sociales qu'elle essaie de rendre dominantes inquiètent les défenseurs de la laïcité. Il y en a même qui la tiennent pour un obstacle face à la modernisation de type occidental et pour coupable pour la hausse de l'extrémisme et de l'intolérance sociale (Andreescu, 2003). En tant qu'acteur social privilégié, elle utiliserait son pouvoir pour régler les rapports sociaux, pour imposer une conception « orthodoxe » aux attitudes des personnes et des institutions. Selon Andreescu, l'Eglise orthodoxe serait un danger pour quatre raisons fondamentales: elle valoriserait une doctrine étroite sur le rapport Eglise-nation, selon laquelle la Roumanie serait l'Etat national des Roumains et tous les Roumains devraient être orthodoxes; elle nierait les principes de l'Etat de droit, les tenant pour « secondaires » face aux principes religieux

de nature divine; les prêtres utiliseraient des « instruments » violents dans leur démarches publiques, tenant des discours vexateurs et en venant souvent aux menaces et même aux agressions physiques; la hausse sans précédent des moyens et de la force de l'Eglise mettraient en infériorité tous les autres acteurs sociaux. Dans le contexte de cette dispute, le but de notre recherche est de comparer les valeurs sociales des croyants et des moins croyants et d'estimer comment voient-ils la sécularisation et leurs relations sociales avec ceux qui ne sont pas croyants. Nous sommes tout spécialement intéressés par les différences en tolérance sociale et les valeurs politiques non-démocratiques qui soutiendraient la thèse étayée par Gabriel Andreescu, qui met en relation l'influence sociale de l'Eglise et les attitudes et manifestations extrémistes des croyants.

Données et méthodologie de l'analyse

L'étude de la religiosité et de ses fonctions sociales est essentielle dans le contexte du renouveau religieux en Roumanie. Des enquêtes sociologiques de plus en plus nombreuses sont consacrées les dernières années à l'étude des phénomènes sociaux en Roumanie. Nous sommes surtout intéressés par le monde urbain roumain, qui est l'expression de la plus grande modernité. A cause de la nette différence de modernisation entre les villages et les villes de Roumanie, nous laissons de côté le monde rural, sans le tenir pour autant pour tout à fait archaïque. Des recherches anthropologiques récentes ont montré que les paysans roumains continuent de s'adapter, quoique lentement, à la modernité. Verdery (2003) décrit comment les paysans se sont habitués à la rationalité économique dans la transition roumaine. Sandu (2005), de son côté, présente les trajectoires migratoires des

paysans roumains qui ont choisi la migration comme stratégie de modernisation. Comme la migration peut peser considérablement sur leurs valeurs et comportements, les nouvelles valeurs qu'ils s'approprient au long de cette expérience sont souvent bien différentes de celles des villageois qui sont restés en Roumanie. Le monde rural reste, malheureusement, coupé des grands flux de la modernisation qui touche aujourd'hui les villes roumaines. C'est donc pour sa complexité sociale que nous choisissons le monde urbain dans cette recherche, en non par mépris de la société rurale. En plus, les critiques contre l'Eglise orthodoxe majoritaire en Roumanie concernent des prétendus effets anti-modernisateurs du discours et des pratiques religieuses qu'elle mènerait, de vrais obstacles pour l'intégration européenne réelle et complète de la Roumanie (FSD, 2003).

Dans notre analyse nous utilisons les données d'une enquête sociologique par questionnaire (sondage d'opinion) menée en septembre 2005 par Gallup Organization Romania et financée par la Fondation pour une Société Ouverte. L'échantillon choisi comprend 2 195 personnes et les tests de signification (qui ne sont pas présentés ici) prouvent qu'il est représentatif pour la population majeure urbaine de Roumanie, avec une erreur maximale de 2,1% (le calcul de l'erreur est fait par l'auteur).

Croyance et pratique religieuse

La religiosité est un phénomène complexe. Selon Stark et Glock (1968) la religiosité serait composée de cinq éléments: la croyance, les connaissances, l'expérience, la pratique (souvent divisée en privée et publique) et les conséquences de la religion dans la vie des gens. S'il est moins facile à mettre en évidence et conceptualiser le dernier élément, les autres quatre sont distincts et facilement repérable.

Nous ne sommes intéressés ici que par la croyance et la pratique religieuse. Mais avant de parler de la religiosité des Roumains, il ne faut pas oublier l'affiliation, un indicateur, quoique faible, de la croyance, car il exprime le rapport avec le groupe religieux. Selon le dernier recensement, et en accord avec les résultats de l'enquête que nous utilisons, 85,4% des citoyens roumains se déclarent orthodoxes, 5,2% catholiques, 4,1% protestants, 1,3% gréco-catholiques, 2,3% néo-protestants, tandis qu'une faible fraction de 0,7% se déclare comme ayant une autre religion. Il est à remarquer le poids étonnamment faible, de 0,6% des athées dans un Etat qui se déclarait athée jusqu'en 1989. Vu le poids réduit des athées, il est peu concevable de se fier à cet indicateur de la croyance qu'est *l'affiliation religieuse*.

La croyance peut être mise en évidence par deux sortes de questions: l'importance de Dieu dans la vie des gens et le soutien du dogme chrétien, c'est-à-dire la croyance dans la vie après la mort, le Paradis, l'Enfer, le péché et en Dieu. L'importance de Dieu dans la vie des gens est mesurée sur une échelle de 1 (pas du tout important) à 10 (très important). La moyenne des scores sur l'échelle est de 9,40, tandis que la valeur médiane et celle modale sont bel et bien de 10. Quant au soutien du dogme chrétien, il est à remarquer la différence entre les taux de croyance dans divers éléments du dogme. Si presque tous croient en Dieu (92%), lorsqu'il s'agit des éléments du dogme chrétien on constate qu'il y a aussi des sceptiques: dans la vie après la mort ne croient que 55%, dans l'Enfer 57,5%, dans le Paradis 60,5% et dans le péché 79,9%.

Comme on peut bien le voir plus haut, les athées comptent très peu dans le total des Roumains. Mais ce ne sont pas les athées qui refusent de croire dans les éléments du dogme. Malgré le niveau élevé de croyance en Dieu, il y a bien des gens qui sont sceptiques à l'égard du dogme. Les

différences entre les fréquences des réponses concernant les dogmes chrétiens mettent en question la cohérence de la croyance au niveau individuel. Comment peut-on expliquer qu'il y a des gens qui croient bel et bien en Dieu, sans pour autant croire dans le dogme de l'Eglise de Jésus? D'un côté, il y a ce que Bruce (1999) appelle un supermarché de la foi, où les croyants bricolent leur système de croyance puisant des éléments disparates dans divers fonds religieux. Ce genre de libéralisation de la foi, associée au libéralisme économique, pourrait rendre les croyants susceptibles de laisser de côté des éléments du dogme pour en retenir d'autres. Mais il y a des doutes que ce type de choix rationnel fonctionne dans une société qui est à la fois pré-moderne et récemment moderne, y inclus une partie des villes petites et moyennes, avec peu d'éléments de post-modernisation. En même temps, l'attraction des réalités envisagées par les dogmes est différente, notamment en ce qui concerne la comparaison Enfer/ Paradis.

Une autre explication pourrait être la pression sociale à laquelle sont soumis les peu croyants. La psychologie sociale a longuement étudié le conformisme et l'obéissance pour expliquer les effets de l'influence sociale. Les sujets expriment toujours de la satisfaction lors d'une approbation sociale et tentent par ceci d'éviter les frustrations d'un désaccord avec le groupe social individus ou les sources d'autorité (Doise, Deschamps et Mugny, 1978). Essayant de répondre aux attentes positives du groupe, les individus arrivent à se conformer ou même à s'identifier au groupe (Kelman, 1958). Mais lorsque le conflit est trop important, les sujets arrivent à passer sous silence leurs valeurs spécifiques, afin de réduire un possible conflit normatif. C'est le phénomène connu pour la spirale du silence (Noelle-Neumann, 1984). Les coûts d'avouer le manque de croyance en la vie éternelle seraient peut-être, dans le cas de nos sujets,

bien moins importants que ceux d'avouer leur incroyance en Dieu. Certes, il n'y a encore aucune enquête menée en Roumanie sur l'influence sociale religieuse, donc le conformisme religieux dont nous parlons n'est qu'une hypothèse à tester. De ce point de vue, le niveau de la croyance serait mieux approximé, peut-être, par le niveau général du dogme.

La pratique religieuse est autant publique que privée. La pratique publique est liée à la fréquentation de l'église pour assister aux services religieux. La présence aux services religieux est généralement bien comptée dans l'histoire des églises occidentales, ce qui permet même de valider ou infirmer les théories très débattues de la sociologie de la religion (Crockett, 2000). La Roumanie est un pays où la pratique religieuse publique est un phénomène facilement repérable par observation. Centaines de croyants bondent les églises les dimanches ordinaires et les prennent d'assaut à l'occasion des grandes fêtes ou des événements spéciaux, comme les canonisations et l'exposition des reliquaires. Ces occasions sont bien spéculées par les politiques roumains qui, après 1989, ont très vite appris les bénéfiques médiatiques des grands événements religieux. La relation passée et présente entre la politique et la religion, entre l'Etat et l'Eglise, reste un débat ouvert en Roumanie (Stan et Turcescu, 2005a; Alexandru, 2006; Leustean, 2008).

Ni l'affiliation religieuse, ni la croyance dans les dogmes de l'Eglise ne sont exemptes de problèmes de validité. En plus, la croyance en Dieu est très peu variable pour bâtir un indicateur de la religiosité. Nous utilisons donc la pratique religieuse comme indicateur pour mesurer la religiosité. C'est à partir des réponses à la question sur la fréquentation de l'église que nous construisons une fraction de l'indicateur de religiosité. Il y a huit types de réponses à cette question, qui varient de « tous les jours » jusqu'à « jamais ». En

même temps, la pratique religieuse est aussi bien privée. Les gens prient non seulement pendant les services religieux, mais ils prient aussi en intimité. La fréquence de la pratique religieuse privée par la prière comprend sept degrés d'intensité et varie de « tous les jours » jusqu'à « jamais ». La pratique religieuse privée représente l'autre fraction de l'indicateur de religiosité que nous utilisons dans cette étude. Les deux indicateurs partiels se retrouvent ensemble dans l'indicateur général de la pratique religieuse. Mais avant de l'utiliser, nous cherchons la solidité des indicateurs partiels par rapport à d'autres variables religieuses significatives, comme l'intérêt religieux (mesuré par la fréquence avec laquelle les croyants suivent des émissions à sujet religieux à la télé, à la radio ou lisent des livres religieux) et l'importance subjective de la croyance religieuse (de la religion, de Dieux et des dogmes de l'Eglise).

Religiosité, inclusion et intolérance sociale

Les critiques reprochent à l'Eglise, en tant qu'acteur social privilégié, qu'elle utiliserait son pouvoir pour régler les rapports sociaux, pour imposer une conception « orthodoxe » aux attitudes des personnes et des institutions (Andrescu, 2003). Comme l'Eglise jouit de plus de confiance que toute autre institution, le parlement y compris, elle tenterait de faire imposer son point de vue et ses valeurs soit par l'influence politique, soit par l'engagement politique direct. Usant de sa position de force, elle influencerait sur les hommes politiques pour recevoir un statut privilégié « d'Eglise nationale » et pour faire peser sa conception sur l'avortement et l'homosexualité (Stan et Turcescu, 2007). Par son poids politique et social démesuré, l'Eglise, considèrent Stan et Turcescu (2005b), tente d'imposer une éducation religieuse significative dans toutes les

écoles publiques par des cours obligatoires de religion. Elle s'élève contre toute théorie évolutionniste enseignée dans les écoles et vise à faire introduire des symboles religieux même dans les universités. De cette façon, elle influe sur les attitudes des personnes et des institutions, en leur imposant une conception orthodoxe officielle sur la société. C'est ici un des points de grand intérêt pour notre étude, qui est d'établir, sur la base des données, si les croyants sont, d'un côté, enclins à développer des liens sociaux avec les non-croyants, donc si l'on peut saisir une ségrégation sur la base de la croyance religieuse, et de l'autre côté, s'ils sont plus intolérants avec ceux qui leur sont différents de point de vue religieux et ethnique.

Le niveau d'inclusion sociale

La tendance des croyants roumains à former des groupes sociaux homogènes ou à dépasser les barrières des différences est un sujet encore peu étudié en profondeur. Nombreuses études sur le capital social, vu comme densité des réseaux sociaux et niveau de confiance en autrui, ont été menées en Roumanie et surtout sur la relation entre le capital social et le processus complexe de démocratisation (Bădescu et Uslaner, 2003; Bădescu, Sum et Uslaner, 2004; Dragoman, 2006). Malgré ces études, il y a encore des lacunes dans la recherche du capital social. Un domaine qui est tout spécialement concerné est représenté par les mécanismes et les valeurs de socialisation de la plus grande organisation de Roumanie qui est l'Eglise orthodoxe. On va se limiter dans ce qui suit à déterminer la propension des croyants à établir des relations sociales avec les non-croyants. Sur la base des questions utilisées dans le questionnaire on construit un indicateur de l'inclusion, à base religieuse, qui exprime justement cette propension à inclure des non-croyants dans leurs groupes sociaux. La solidité de l'indicateur a été prouvée par le calcul statistique (*scale reliability analysis* *Crombach's Alpha* = 0,877).

Tableau 1. *L'indicateur de l'inclusion à base religieuse.*

<i>Parmi vos amis, est-ce qu'il y a ou pas ...</i>	<i>Variation</i>
Des gens qui déclarent qu'ils ne croient pas en Dieu	0-1
Des gens qui disent qu'ils sont croyants, même si en effet ils ne le sont pas	0-1
Des gens qui ne croyaient pas en Dieu, mais qui sont devenus croyants	0-1
Des gens qui croyaient en Dieu, mais qui ont perdu la foi	0-1

Plus de 40% des interviewés déclarent avoir des gens qui ne croient pas en Dieu parmi leurs amis et plus de 50% ont des amis qui disent qu'ils sont croyants, même si, en effet, ils ne le sont pas. Cette propension exprime, en fait, la familiarité avec les non-croyants et démontre que la non-croyance est, en fait, plus répandue que ne laisse à deviner les réponses des questions sur la religiosité. Les gens refusent plutôt de se déclarer des sceptiques, lors des enquêtes sociologiques, mais ils se méfient moins dans les groupes proches d'amis. Rughiniş (2006) le tient pour un indicateur (quoiqu'indirect) du scepticisme et du conformisme religieux. La fréquence élevée des amis sceptiques qu'ont les croyants fait que la corrélation entre l'indicateur de la pratique religieuse générale, qui exprime la religiosité, et l'indicateur d'inclusion des non-croyants dans les groupes sociaux des croyants soit très faible, quoique significative de point de vue statistique ($R = -0,052$, $p < 0,05$). Le signe négatif indique que les plus croyants sont moins enclins à inclure des non-croyants dans leurs groupes d'amis, mais, de nouveau, la corrélation est extrêmement faible. Pourtant l'existence des amis sceptiques de point de vue religieux est aussi un signe de tolérance sociale et religieuse, comme on le verra par la suite.

Le niveau d'intolérance sociale

Nous avons déjà vu que, par la disponibilité d'inclusion sociale des non-croyants, qui est, en même temps, un *proxy* du scepticisme religieux, le niveau de

conformisme social est bien élevé quand on tient compte du taux impressionnant de croyance déclarée. Même si le conformisme n'est ici qu'une approximation, on ne peut pas négliger la force de l'opinion des croyants. Nous sommes intéressés par leur attitude envers l'altérité. Cette attitude spécifique se base sur les stéréotypes, les préjugés et la discrimination des membres d'autres groupes que le sien (Doise, Deschamps et Mugny, 1978) et influe sur la façon dont quelqu'un conçoit le monde et les rapports sociaux. L'intolérance du groupe ethnique majoritaire roumain est assez importante en Roumanie à l'égard de certaines groupes ethnoculturels, comme les Tsiganes et les Hongrois (Pons, 1995; Gallagher, 2001; Dragoman, 2005). Mais l'intolérance du groupe majoritaire roumain s'est manifestée aussi contre les croyants gréco-catholiques de Transylvanie ou les néo-protestants de Roumanie (Andreescu, 2003; Mahieu, 2004; Stan et Turcescu, 2007).

Avant de mesurer les attitudes envers ces catégories, la première distinction prise en compte est celle avec les non-croyants et la façon dont les croyants tolèrent le scepticisme religieux. Cet indicateur de l'intolérance envers les non-croyants s'avère être tout-à-fait solide de point de vue statistique (*scale reliability analysis* *Crombach's Alpha* = 0,936). Etant demandés s'ils étaient dérangés si différentes personnes (un proche, un collègue, un voisin) seraient des non-croyants, les croyants se montrent assez dérangés.

Tableau 2. *L'indicateur d'intolérance envers les non-croyants.*

<i>Ceci vous dérangerait beaucoup, assez, peu, très peu ou pas du tout que...</i>	<i>Variation</i>
D'avoir au travail un collègue qui ne croit pas en Dieu	1-4
D'avoir un voisin qui ne croit pas en Dieu	1-4
D'apprendre que l'un des professeurs de votre enfant ne croit pas en Dieu	1-4
D'apprendre qu'un proche ne croit pas en Dieu	1-4

La corrélation entre l'indicateur de pratique religieuse générale, qui exprime la religiosité, et l'indicateur d'intolérance des non-croyants est significative, positive et assez importante ($R = 0,246$, $p < 0,001$). L'intolérance diffère, pourtant, en fonction des rapports sociaux, étant plus faible envers un voisin non-croyant qu'envers un proche non-croyant. Mais une découverte est que le penchant non-religieux d'un professeur d'un des leurs enfants est plus dérangeant (29%) pour les Roumains que celui d'un collègue (24%) ou d'un voisin (20%). Le fait à observer est que le scepticisme religieux, si bien qu'assez répandu, n'est pas toléré par les citoyens roumains, ce qui pourrait encore consolider l'opinion que le conformisme est plus répandu qu'on ne le croyait, justement à cause du pouvoir contraignant de l'opinion publique religieuse.

Lorsque nous passons à l'analyse de l'intolérance sociale, nous utilisons l'échelle de la distance sociale, basée sur la désirabilité des rapports sociaux envers les Juifs, les Tsiganes, les Jéhovistes, les Adventistes, les Pentecôtistes, les musulmans et les homosexuels. Dans notre cas, les rapports sociaux s'étendent sur une échelle à six degrés, à partir des relations de famille, passant par des relations d'amitié, de travail, de voisinage et jusqu'aux relations de citoyenneté. Plus la distance entre les sujets et les catégories désignées est grande, plus le niveau d'intolérance est élevé. L'addition des distances sociales particulières envers les catégories mentionnées mène à la construction de

l'indicateur de l'intolérance sociale, qui s'avère être très solide de point de vue statistique (scale reliability analysis Crombach's Alpha = 0,919).

La distance la plus réduite calculée est envers les Juifs (moyenne de 2,6) et la plus grande envers les homosexuels (moyenne de 4,4), toutes les autres catégories tournant autour d'une moyenne de 4,5. Toutes catégories comprises, il s'avère pourtant que l'intolérance est presque nulle, la corrélation n'étant pas significative ($R = 0,032$, $p = 0,201$). En plus, comme on s'en doutait plus tôt, l'intolérance est négativement liée (statistiquement parlant) de l'existence des amis sceptiques religieusement ($R = -0,162$, $p < 0,001$). Ceci est une découverte importante dans la recherche des fondements des critiques envers les attitudes et les pratiques de l'Eglise orthodoxe de Roumanie. Le niveau de pratique religieuse, qui équivaut la religiosité dans cette approche, ne semble aucunement lié au niveau d'intolérance sociale. Ceci ne signifie pas que l'Eglise n'a pas d'influence sur la façon dont les croyants conçoivent le monde et dont ils s'attachent à l'Eglise-même pour recevoir les normes de conduite, les vertus et les vérités quotidiennes.

Sécularisation et contrôle social de l'Eglise

Les critiques contre l'Eglise orthodoxe concernent aussi son influence sociale démesurée, utilisée pour imposer aux

croissants une conception « orthodoxe » sur les réalités sociales, c'est-à-dire sur les connaissances, sentiments et actions sociales. Dans le contexte de la discussion précédente concernant le scepticisme religieux et la tolérance sociale et religieuse envers les non-croyants et autres catégories à différence marquée, on peut s'interroger sur les attitudes des croyants envers les traits essentiels de la modernité européenne, notamment la sécularisation et la laïcisation. On va discuter maintenant sur la sécularisation, pour retourner ensuite à la laïcisation.

Les sociétés occidentales ont toutes connu, à diverses époques, un phénomène essentiel pour leur civilisation, qui est la sécularisation. Les facteurs qui sont responsables pour la sécularisation sont la révolution scientifique, la révolution industrielle et la dépendance économique (Todd, 1996). Newton, Kepler, Descartes, Pascal, les Lumières et les scientifiques des XVIIIe et XIXe siècles, et ensuite Darwin, nous rappelle Todd, ils portent tous des coups décisifs à la croyance religieuse et l'Europe catholique et protestante se meurt. La dépendance économique et la naissance du prolétariat urbain réduit encore le penchant religieux (Weber, 1971). Les nouvelles idéologies séculaires, comme le

socialisme et le nationalisme, remplacent ensuite la croyance dans sa tâche d'expliquer les rapports sociaux et les destins des individus et des collectivités.

Malgré les décennies d'athéisme obligatoire avant 1989, la renaissance religieuse en Roumanie s'accompagne de cette tension qu'ont connue auparavant les sociétés occidentales, entre l'autorité des vérités religieuses prêchées par l'Eglise et la liberté individuelle de chercher la vérité. Les gens peuvent se fier totalement à l'Eglise et à l'Evangile pour comprendre le monde, les fondements du mal et des vérités, ou bien peuvent recourir à la raison individuelle et scientifique. Les questions utilisées dans l'enquête mettent justement en balance la primauté de la croyance chrétienne et de l'Eglise orthodoxe et le choix individuel de fonder son jugement sur autre base que les vérités révélées, la liberté des gens à évaluer eux-mêmes le pouvoir explicatif des religions et croyances et de se soustraire au contrôle social de l'Eglise. C'est sur la base de ces questions-ci que nous construisons un indicateur de non-sécularisation, en fait de rejet de la sécularisation, qui s'avère être solide de point de vue statistique (*scale reliability analysis Crombach's Alpha = 0,616*).

Tableau 3. *L'indicateur du rejet de la sécularisation.*

<i>Dites-moi, s'il vous plaît, si vous êtes d'accord en très large mesure, en large mesure, en faible mesure ou en très faible mesure avec les énoncés suivants...?</i>	<i>Variation</i>
Dieu a donné aux gens une série de lois qu'ils sont tenus de respecter sans écart.	1-4
Suivre les commandements de l'Eglise équivaut à suivre les commandements de Dieu.	1-4
Chaque religion ou croyance a raison de sa façon à elle.	1-4
La religion devrait s'adapter à la vie moderne pour pourvoir aux besoins des gens.	1-4
La principale source du mal dans le monde c'est le Diable.	1-4
Chaque fois que la science contredit les écritures saintes, c'est la science qui a tort.	1-4
Tous ceux qui s'écartent des lois de l'Eglise doivent être punis.	1-4

Lorsque nous cherchons la liaison entre la pratique religieuse générale et cet

indicateur particulier, nous observons une corrélation significative, positive et assez

forte ($R = 0,303$, $p < 0,001$, $N=1264$). En même temps, l'indicateur du rejet de la sécularisation s'avère positivement et de manière significative lié à l'intolérance envers les non-croyants ($R = 0,424$, $p < 0,001$, $N=1299$) et plus faiblement à l'intolérance sociale ($R = 0,136$, $p < 0,001$, $N=1208$).

Pratique religieuse et autoritarisme politique

L'inquiétude des critiques de l'activité sociale démesurée de l'Eglise concerne un possible transfert d'intolérance du domaine social au domaine politique. Comme l'Eglise jouit de plus de confiance que toute autre institution, elle pourrait facilement tenter de faire imposer son point de vue et les valeurs sociales. Stan et Turcescu (2007, p. 121) considèrent que l'interaction entre religion et politique se manifeste soit par l'influence politique, par le soutien des candidats des partis en échange des lois favorables à l'Eglise, soit par l'engagement politique direct des prêtres en tant que membres des partis et candidats, soit par l'usage des symboles religieux par divers candidats. Il n'est donc pas étonnant de constater l'affluence des politiques dans les églises lors des grandes fêtes chrétiennes et les promesses des candidats quant au soutien le plus matériel et direct de la paroisse, si jamais les candidats obtiennent leurs mandats. De cette façon, l'Eglise se substituerait, peu à peu, à la société civile laïque dans sa fonction de critique des attitudes et comportements des politiques. Par exemple, elle pourrait inculquer aux électeurs le penchant de sanctionner les politiques avérés comme non-croyants et même le dégoût pour la démocratie, voire un attachement pour un certain autoritarisme. En fait, l'épisode autoritaire de droite dans la Roumanie d'entre les deux guerres mondiales est lié justement à l'idéologie et l'activité de l'Eglise

orthodoxe, qui a fait fusionner l'attachement aux valeurs religieuses et morales, le nationalisme outrancier et l'autoritarisme politique (Livezeanu, 1995; Veiga, 1989; Volovici, 1991). Mais avant de passer au problème de l'autoritarisme anti-démocratique, mesurons la tendance des croyants à rejeter, lors des élections, des candidats politiques qui s'avèrent des non-croyants. Si, par exemple, on apprenait qu'un candidat quelconque ne croyait pas en Dieu, une proportion aussi grande que 40% de Roumains ne voterait plus avec ce candidat. La tendance est plus marquée aux rangs des croyants, même si la corrélation, quoique positive, n'est pas si forte ($R = 0,185$, $p < 0,001$, $N=1567$). Ceci pourrait-il vraiment signifier que l'Eglise est responsable pour cette attitude? Ou bien ce sont les électeurs qui voient des garanties de moralité dans les politiques qui se déclarent des croyants? Cette logique sera examinée dans ce qui suit, à propos d'une accusation essentielle contre l'Eglise, comme qu'elle utiliserait son influence sociale et morale contre les normes démocratiques adoptées en Roumanie après 1989.

Les tendances non-démocratiques de l'Eglise sont exemplifiées par Andreescu (2003) comme étant des attaques contre l'Etat de droit, vu comme modèle étatique occidental et, donc, impropre aux ethniques roumains. Nombreuses décisions définitives des tribunaux de Roumanie contre l'Eglise orthodoxe concernant la remise en possession des immeubles des autres confessions, occupés par l'Eglise pendant le régime communiste, ne sont pas appliquées. L'Eglise a fait des pressions en juin 1996 auprès des autorités étatiques pour interdire un congrès des Jéhovistes. Des associations des jeunes croyants orthodoxes se sont prononcées en 1997 contre le droit des citoyens étrangers (y inclus ceux de l'Union Européenne) d'acheter des terrains en Roumanie. Finalement, l'Eglise est placée par l'opinion publique à côté de l'armée en

tant que garanties de l'ethnie des Roumains et jouissent d'un niveau de confiance hors paire, bien au-delà de la confiance dans les institutions de l'Etat.

Il n'est pas facile de mesurer le soutien de la démocratie. Très souvent cette mesure concerne plutôt l'approche idéaliste, tenant compte des préférences des citoyens pour des traits idéaux de la démocratie, vue comme le meilleur régime politique (Klingemann, 1999). C'est pour ceci que les nombreuses réponses de satisfaction quant au fonctionnement de la démocratie dans des pays si divers que la Norvège ou l'Afrique du Sud sont tellement douteuses. La définition idéaliste de la démocratie comme meilleur régime est, malheureusement, la plus employée, comme le constatent Mishler et Rose (2001), après avoir passé en revue la littérature sur la démocratisation. Pour estimer l'attachement au système démocratique nous utilisons une mesure du rejet des alternatives non-démocratiques. De cette façon, nous évitons les malentendus des définitions idéalistes de la démocratie et nous mesurons le soutien d'un régime politique effectif, au lieu du soutien pour des idéaux abstraits. Ces alternatives sont un dirigeant fort qui ne

perd pas du temps avec le Parlement et les élections, des experts ou des professionnels qui ne sont pas membres des partis politiques, l'armée et l'Eglise. La dictature de droite et de gauche avant la deuxième Guerre mondiale, la direction militaire pendant la même Guerre et la direction du chef de l'Eglise orthodoxe en tant que premier-ministre en 1938–1939, elles sont toutes expérimentées par les Roumains. Même si les citoyens actuels n'ont pas connu de manière personnelle toutes les alternatives, ils en sont plus conscients, car les alternatives non-démocratiques sont présentes dans l'histoire roumaine du XXème siècle, le choix à faire est donc plus sensé que de mesurer l'attachement démocratique dans des pays à déficit démocratique évident, comme la Turquie, par exemple. Toutes ces alternatives ont en commun le rejet de l'appel aux citoyens, une manière de gouverner sans contrôle public et le plus souvent par l'intermédiaire de la force. C'est pour ceci que l'on peut tenir cet indicateur (échelle) pour une expression adéquate de l'autoritarisme politique. En plus, il s'avère être solide de point de vue statistique (*scale reliability analysis* *Crombach's Alpha* = 0,668).

Tableau 4. *L'indicateur du rejet des alternatives non-démocratiques.*

<i>Vous pensez qu'il serait très bien, bien, mauvais ou très mauvais si la Roumanie était dirigée seulement par...</i>	<i>Variation</i>
Un dirigeant fort qui ne perd pas du temps avec le Parlement et les élections.	1–4
Des experts/ professionnels qui ne sont pas membres des partis.	1–4
Les dirigeants de l'armée.	1–4
Les dirigeants de l'Eglise.	1–4

Presqu'un cinquième des Roumains pensent que la direction des affaires publiques par l'Eglise est une bonne chose et les croyants s'avèrent un peu plus enclins à estimer de cette façon l'éventuelle direction religieuse ($R = 0,095$, $p < 0,001$, $N=1541$). Lorsqu'on prend en compte

toutes les alternatives non-démocratiques, le rejet des croyants est un peu moindre que celui des autres Roumains. La corrélation entre le niveau de pratique religieuse et le rejet des alternatives non-démocratiques est $R = -0,075$ ($p < 0,01$, $N=1358$), mais est

elle est faible, quoique significative de point de vue statistique.

Pourquoi les croyants rejettent-ils moins ces alternatives que les autres? Tout comme dans le cas du rejet du soutien pour un candidat politique non-croyant, peut-être que les croyants roumains recherchent en politique une garantie d'honnêteté, moralité et efficacité (Rughiniş, 2006) que la démocratie est incapable de fournir. Cette explication n'est pas à rejeter d'emblée. Par contre, nous la mettons à l'épreuve à côté des influences des autres variables significatives dans le but de déterminer si la relation entre croyance et autoritarisme, si faible soit elle, est réelle ou bien apparente, car produite par l'influence significative d'autres facteurs. Avant de passer à l'évaluation d'ensemble des facteurs du rejet de l'autoritarisme politique, examinons, donc, les attitudes des croyants envers quelques caractéristiques du système politique et des politiques roumains après 1989.

Comme Rughiniş (2006) le suggère, le penchant pour le caractère religieux de la vie politique pourrait être déterminé par une évaluation défavorable de la moralité et de la compétence des politiques. Comme l'efficacité d'un politique est plus difficile à juger, lorsque les électeurs connaissent peu de choses sur le candidat, ils peuvent, au moins, obtenir des garanties de sa moralité et une de ces garanties pourrait être la religiosité du candidat en question. Il y a, donc, une attente que les croyants roumains estiment de façon plus négative la moralité et la bienveillance des élus à l'égard des citoyens. Pour bien saisir cet aspect-ci, nous nous appuyons sur les réponses à une série de questions concernant la relation entre élus et électeurs en Roumanie. A partir de ces questions, nous construisons une échelle (indicateur) d'appréciation positive du système politique et des politiques que nous appelons les attitudes civiques. Cet indicateur s'avère être solide de point de vue statistique (*scale reliability analysis* *Crombach's Alpha* = 0,862).

Tableau 5. *L'indicateur de l'estimation positive du système politique.*

<i>Selon vous, l'énoncé suivant est vrai, plutôt vrai, plutôt faux ou faux?</i>	<i>Variation</i>
Les partis sont plus intéressés par la victoire électorale que par les difficultés des gens.	1-4
N'importe qui gagne les élections, en fin de compte les choses vont le même train que les dernières quatre années.	1-4
La moralité des politiciens est très basse.	1-4
Les salaires des parlementaires sont trop élevés.	1-4
Les parlementaires soutiennent les intérêts des citoyens qui les ont élus.	1-4
Lors des élections en Roumanie, les électeurs peuvent faire leur choix.	1-4
Les élections font que le gouvernement soit plus attentif aux opinions des gens.	1-4

Notre indicateur s'avère lié, comme on pouvait s'y attendre, au rejet des alternatives non-démocratiques ($R = 0,071$, $p < 0,01$, $N=1360$), mais ne se trouve pas en rapport significatif avec l'indicateur de pratique religieuse ($R = 0,012$, $p = 0,641$, $N=1551$). Ceci indique que la raison du

soutien des alternatives non-démocratiques par les croyants avancée par Rughiniş (2006), notamment le désenchantement démocratique et la recherche des garanties de moralité et efficacité des politiques, n'est pas confirmée par notre analyse. Il ne nous reste que de trouver des explications

pertinentes du soutien des alternatives non-démocratiques et de comparer leur poids à celui de la pratique religieuse.

Rejet des alternatives non-démocratiques, croyance religieuse et autres explications

Le rejet des alternatives non-démocratiques, autrement dit le soutien du régime démocratique, est certes dépendent de plusieurs facteurs, en dehors du niveau de croyance religieuse. Comme nous l'avons déjà vu, les attitudes civiques pourraient avoir une importance, mais aussi d'autres variables. Les corrélations bivariées précédentes ne peuvent être jugées qu'en tenant compte des influences des autres variables tenues pour essentielles et qui pourraient déterminer, à la fois, la religiosité et d'autres attitudes, comme les attitudes civiques, le soutien de la démocratie ou l'intolérance sociale. Ces variables contextuelles, comme l'âge, le sexe ou l'éducation, interviennent dans les modèles de régression linéaire justement pour contrôler les relations mises en évidence par les corrélations bivariées précédentes.

Les premières variables à prendre en compte sont les variables économiques, notamment le revenu individuel, la satisfaction avec la situation présente et l'espoir pour l'amélioration de la situation dans l'avenir proche. La littérature sur la transition a déjà beaucoup insisté sur l'importance de la performance économique des nouveaux régimes démocratiques (Przeworski, 1991; Linz et Stepan, 1995). Les nouvelles démocraties doivent faire preuve de leurs capacités économiques et tout déficit de performance économique doit être équilibré par l'espoir d'une amélioration future, comme ce ne fut pas le cas des régimes communistes qui se sont démontrés incapables de performance économique (Kornai, 1980). Généralement on s'attend à ce que les « vainqueurs » de la transition, en termes de ressources et

opportunités soutiennent davantage le nouveau régime que les « perdants ».

Il y a ensuite des variables souvent tenues pour essentielles au développement démocratique, comme la sociabilité et la confiance sociale, qui sont groupées dans le cadre large du capital social. Même si certains auteurs trouvent que le capital social s'est démontré important pour la démocratie, surtout en Europe centrale et de l'est (Almond et Verba, 1963; Newton, 1999; Bădescu et Uslaner, 2003), d'autres auteurs ne le pensent pas (Rose et Weller, 2003). Nous allons mesurer la sociabilité selon l'appartenance à diverses associations volontaires, soient-ils des syndicats, associations religieuses, clubs sportifs, organisations civiques et de défense des droits de l'Homme, associations écologiques, comités de l'association des locataires ou des propriétaires, associations professionnelles, chœurs ecclésiastiques ou des partis politiques. Finalement, les dernières variables prises en compte sont celle appartenant au capital humain, comme l'âge, le sexe, et l'éducation. Elles sont toutes utilisées dans des modèles de régression linéaire, pour mieux estimer l'importance de chacune pour le rejet des alternatives non-démocratiques. Conformément à la décision que nous avons prise de mesurer la religiosité par la pratique religieuse, les modèles qui suivent emploient cette définition de la religiosité, sans faire appel strict à la définition plus large qui est spécifique au modèle Stark et Glock (1968). Nous avons tenu compte, pourtant, de la suggestion faite par Stark et Glock de déconstruire la religiosité en cinq sous-dimensions spécifiques, dont la pratique religieuse. La pratique religieuse que nous employons dans les modèles de régression comprend, à la fois, la pratique publique et celle privée, que nous avons ajoutées pour former une seule dimension de la pratique religieuse.

Tableau 6. *Modèles de régression linéaire du rejet des alternatives non-démocratiques.*

Variables	Modèle 1 Religiosité	Modèle 2 Attitudes civiques	Modèle 3 Ressources économiques	Modèle 4 Sociabilité	Modèle 5 Capital humain	Modèle général
Pratique religieuse (1–15)	-0,073 (0,008)					-0,059 (0,062)
L'estimation positive du système politique (1–28)		0,071 (0,009)				0,090 (0,004)
Revenu individuel (continuuel)			0,060 (0,035)			0,058 (0,089)
Satisfaction avec la situation présente (1–4)			0,075 (0,014)			0,028 (0,414)
Optimisme économique (1–5)			0,008 (0,792)			-0,012 (0,723)
Membre associations volontaires (0–10)				0,060 (0,018)		0,099 (0,002)
Age (continuuel)					-0,036 (0,173)	-0,019 (0,562)
Sexe (1=féminin)					-0,014 (0,593)	-0,006 (0,849)
Education (1–12)					0,079 (0,003)	0,015 (0,675)
R²	0,005	0,005	0,012	0,004	0,009	0,035

Dans le tableau ne sont indiqués que les coefficients standardisés Beta et le niveau d'erreur, entre parenthèses. Les coefficients significatifs sont indiqués en gros.

Les modèles de régression linéaire présentés au-dessus démontrent clairement que la relation entre le rejet des alternatives non-démocratiques (indicateur du soutien de la démocratie) et la pratique religieuse (indicateur de la croyance) n'est qu'apparent. La relation entre les variables n'est plus significative, lorsqu'elle est contrôlée par l'intermédiaire d'autres variables significatives. Le rejet n'est donc pas expliqué par la croyance religieuse, mais par d'autres variables, en conformité avec nos attentes. Les attitudes comme

l'estimation positive du régime politique actuel et surtout l'appartenance à des associations volontaires expliquent mieux le soutien de la démocratie en Roumanie, ce qui confirme des recherches antérieures (Dragoman, 2006; Sum, 2005).

Conclusions

Le renouveau religieux en Roumanie après 1989 et l'activité intensifiée de l'Eglise orthodoxe font partie d'un tableau régional plus large, où la religion est

redevue un facteur social essentiel. Mais le poids politique, l'influence sociale et tout spécialement les valeurs sociales que l'Eglise essaie de rendre dominantes inquiètent les défenseurs de la laïcité qui vont jusqu'à tenir l'Eglise pour un obstacle face à la modernisation de type occidental. En tant qu'acteur social privilégié, elle utiliserait son pouvoir pour régler les rapports sociaux, pour imposer une conception « orthodoxe » aux attitudes des personnes et des institutions. Usant de sa position de force, elle influencerait sur les hommes politiques pour recevoir un statut privilégié « d'Eglise nationale » et pour faire peser sa conception sur l'avortement et l'homosexualité et tenterait d'imposer une éducation religieuse significative dans toutes les écoles publiques par des cours obligatoires de religion (Stan et Turcescu, 2005b; 2007). En fin de compte, elle serait même coupable pour la hausse de l'extrémisme et l'intolérance sociale (Andrescu, 2003). L'analyse que nous faisons des données issues d'une enquête sociologique ne confirme pourtant pas entièrement les craintes des défenseurs de la laïcité et de la démocratie de type occidental.

Malgré le niveau élevé (affirmé) de croyance religieuse en Roumanie, il y a une familiarité des croyants avec les non-croyants qui suggère que la non-croyance (le scepticisme) est plus répandue que ne laisse à deviner les réponses des questions sur la religiosité. En même temps, le scepticisme religieux est moins toléré pour les proches que pour d'autres catégories. Malgré l'intolérance (assez faible) envers les non-croyants, il n'y a aucune preuve statistique d'une intolérance sociale envers diverses catégories de personnes confondues, comme les Juifs, les musulmans, les homosexuels ou les Roms

(*Tsiganes* dans le questionnaire). Les croyants ne sont pas plus intolérants que les autres Roumains.

En échange, les croyants se montrent plus enclins à rejeter la sécularisation, à considérer la primauté de la croyance chrétienne et de l'Eglise orthodoxe et à désapprouver le choix individuel de fonder son jugement sur autre base que les vérités révélées, la liberté des gens à évaluer eux-mêmes le pouvoir explicatif des religions et croyances et de se soustraire au contrôle social de l'Eglise. Les conséquences politiques qui pourraient en découler, notamment l'influence directe ou indirecte de l'Eglise, ne sont pourtant pas mises en évidence. S'il est vrai que les hommes politiques bénéficient d'une image plus favorable s'ils s'avèrent être des croyants, la mesure qui prouve que les croyants rejettent moins les alternatives non-démocratiques est faible. En plus, elle perd sa signification statistique lorsque des variables importantes sont introduites en discussion, le soutien de la démocratie étant lié à la satisfaction avec le système actuel et à l'activisme civique.

En conclusion, la Roumanie n'est pas sérieusement menacée aujourd'hui par un autoritarisme politique qui bénéficie de l'influence de l'Eglise ou des caractéristiques soupçonnées plus autoritaires des croyants, car ils ne sont pas plus intolérants que les autres Roumains. En échange, la sécularisation, la façon dont l'Eglise et les croyants conçoivent les fonctions sociales de l'Eglise et ses rapports avec l'Etat et la communauté nationale restent des sujets sensibles. La direction que devront prendre les études en Roumanie c'est, peut-être, sur les valeurs et les mécanismes de socialisation au sein même de ce grand corps social qui est l'Eglise orthodoxe.

Références

- Alexandru, F. (2006) Church-State Relations in Post-Communist Romania: Real Deprivatization or the Way Back to Byzantine Symphonia? *Romanian Journal of Political Science*, 6, 2, 57–69.
- Almond, G. A. et Verba, S. (1963) *The Civic Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Andreescu, G. (2003) *Extremismul de dreapta din România [L'extrémisme de droite en Roumanie]*, Cluj: Ethnocultural Diversity Ressource Center.
- Bădescu G., Sum, P. et Uslaner, E. M. (2004) Civic Society Development and Democratic Values in Romania and Moldova, *East European Politics and Societies*, 18, 2, 316–341.
- Bădescu, G. (2006) Better citizens by international labor migration? *Romanian Journal of Society and Politics*, 5, 2, 65–83.
- Bădescu, G. et Uslaner, E. M. (eds.) (2003) *Social Capital and the Transition to Democracy*, New York: Routledge.
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy*, Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P. L. (1974) Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 2, 125–133.
- Borowik, I. (2002) The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: the Case of Poland, *Social Compass*, 49, 2, 239–252.
- Borowik, I. (2006) Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries, *Social Compass*, 53, 2, 267–278.
- Bruce, S. (1996) *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Crockett, A. (2000) Variations in Churchgoing Rates in England in 1851: Supply-side Deficiency or Demand-led Decline? Discussion Paper in Economic and Social History no. 36, University of Oxford.
- Doise, W., Deschamps, J.-C. et Mugny, G. (1978) *La psychologie sociale expérimentale*, Paris: Armand Colin.
- Dragoman, D. (2005) Capital social et tolérance ethnique. Coopération, confiance et préjugés ethniques en Roumanie, *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, V, 3, 733–751.
- Dragoman, D. (2006) Civic Engagement and Democracy in Romania and Bulgaria, *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, VI, 3, 599–615.
- Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Gallagher, T. (2001) Nationalism and political culture in the 1990s, dans D. Light et D. Phinmere (eds.) *Post-Communist Romania: Coming to Terms with Transition*, 104–126. Basingstoke: Palgrave.
- Greeley, A. M. (1972) *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, New York: Schocken.
- Greeley, A. M. (2003) *Religion in Europe at the End of the Second Milenium*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Halman, L. et Draulans, V. (2004) Religious beliefs and practices in contemporary Europe, dans W. Arts et L. Halman (eds.) *European Values at the Turn of the Millennium*, Boston: Brill, 283–316.
- Kelman, H. C. (1958) Compliance, identification and internalization, three processes of attitude change, *Journal of Conflict Resolution*, 2, 3, 51–60.
- Klingemann, H.-D. (1999) Mapping Political Support in the 1990s: A Global Analysis, dans Pippa Norris (ed.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Oxford: Oxford University Press, 78–99.
- Kornai, J. (1980) *The Economics of Shortage*, Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Leustean, L. N. (2008) Religious Diplomacy and Socialism: The Romanian Orthodox Church and the Church of England, 1956–1959, *East European Politics and Societies*, 22, 1, 7–43.
- Linz, J. J. et Stepan, A. (1995) *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Livezeanu, I. (1995) *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building and Ethnic Struggle, 1918–1930*, Ithaca: Cornell University Press.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.
- Mahieu, S. (2004) Legal recognition and Recovery of Property: Contested restitution of the Romanian Greek Catholic Church Patrimony. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper 69, disponible <http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0069.pdf>
- Mishler, W. et Rose, R. (2001) Political Support for Incomplete Democracies: Realist vs. Idealist Theories and Measures, *International Political Science Review*, 22, 4, 303–320.
- Newton, K. (1999) Social Capital and Democracy in Modern Europe. Dans Jan van Deth (ed.). *Social Capital and European Democracy*, London: Routledge, 3–24.
- Noelle-Neumann, E. (1984) *The Spiral of Silence: Public Opinion – Our Social Skin*, Chicago: University of Chicago Press.
- Norris, P. et Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press.
- Open Society Foundation (2003) *Map of players and issues of the accession to the European Union*, Bucharest: Open Society Foundation Press.
- Perica, V. (2006) The most Catholic country in Europe? Church, state, and society in contemporary Croatia, *Religion, State and Society*, 34, 4, 311–346.
- Pollack, D. (2001) Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe, *European Societies*, 3, 2, 135–165.
- Pollack, D. (2008) Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings, *Social Compass*, 55, 2, 168–186.
- Pons, E. (1995) *Les Tsiganes de Roumanie: des citoyens à part entière?* Paris: L'Harmattan.
- Przeworski, A. (1991) *Democracy and the Market. Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, R. et Weller, C. (2003) What Does Social capital Add to Democratic Values? Dans Gabriel Bădescu et Eric M. Uslaner (eds.) *Social Capital and the Transition to Democracy*. New York: Routledge.
- Rughiniș, Cosima. (2006) Religiozitate și scepticism religios [Religiosité et scepticisme religieux], dans Sandu, D. (ed.) *Viața socială în România Urbană [La vie sociale dans la Roumanie urbaine]*, Iași: Polirom.
- Sandu, D. (2005) Emerging Transnational Migration from Romanian Villages, *Current Sociology*, 53, 7, 555–582.
- Stan, L. et Turcescu, L. (2000) The Romanian Orthodox Church and Post-communist Democratization, *Europe-Asia Studies*, 52, 8, 1467–1488.
- Stan, L. et Turcescu, L. (2005a) The Devil's Confessors: Priests, Communists, Spies, and Informers, *East European Politics and Societies*, 19, 4, 655–685.
- Stan, L. et Turcescu, L. (2005b) Religious education in Romania, *Communist and Post-Communist Studies*, 38, 3, 381–401.
- Stan, L. et Turcescu, L. (2007) *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, Oxford: Oxford University Press.
- Stark, R. (1999) Secularization, RIP, *Sociology of Religion*, 60, 3, 249–273.
- Stark, R. et Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. et Glock, Charles Y. (1968) *American Piety*. Berkeley: University of California Press.
- Sum, P. (2005) Political mobilization in Romania: Social Capital, Socialization and Political Participation, *Romanian Journal of Society and Politics*, 5, 1, 33–55.
- Todd, E. (1996) *L'invention de l'Europe*, Paris: Seuil.
- Veiga, F. (1989) *La Mistica del Ultranacionalismo. Historia de la Guardia de Hierro, Rumania, 1919–1941*, Bellaterra: Publicacions de la Universidad Autonoma de Barcelona.
- Verdery, K. (2003) *The Vanishing Hectare. Property and Value in Postsocialist Transylvania*, Ithaca: Cornell University Press.
- Volovici, L. (1991) *Nationalist Ideology and Anti-Semitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*. Oxford: Pergamon Press.
- Weber, M. (1971) *Economie et société*, Paris: Plon.