

Aspecte ale discursului public al Bisericii Ortodoxe Române după 1989: (auto)secularizarea

Conovici, Iuliana

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Conovici, I. (2007). Aspecte ale discursului public al Bisericii Ortodoxe Române după 1989: (auto)secularizarea. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 7(3), 785-801. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56127-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Aspecte ale discursului public al Bisericii Ortodoxe Române după 1989: (auto)secularizarea

IULIANA CONOVICI

Mulți cercetători care studiază chestiunea religiei în sfera publică încearcă să explice prezența pe agenda publică a unor dezbateri care comportă luări de poziție din partea instituțiilor religioase și/sau în numele unor valori de sursă religioasă.

După cum o arată situația țărilor din Europa de Vest în special, dar o indică și studii la nivel global, o prezență mai mare a unor actori religioși în sfera publică se regăsește în principal în țări de tradiție catolică și în țări în care religia dominantă este strâns asociată identității naționale. De asemeni, urmărind rapiditatea cu care tradițiile și comportamentele religioase au revenit pe scena publică în țările fostului bloc est-european, precum și semnalele venite din zone mai îndepărtate, non-europene, unii cercetători au crezut necesară o punere în discuție sau cel puțin o reformulare a teoriei secularizării, dominantă până atunci între cei ce studiau situația religiei în lumea modernă. S-a vorbit despre o revanșă a lui Dumnezeu, o „revrăjire” a lumii prin desecularizare, prin „deprivatizarea” religiei, dar totodată și despre recompunerea credințelor („recompositions du croire”), despre „bricolajul” religios¹. Teoria secularizării a fost ea însăși redusă – atunci când nu a fost negată de-a binelea – la un model probabilist, flexibil și parțial², à la carte el însuși, după ce unele din premisele sale cele mai vechi păreau a se fi dovedit inadecvate. Uneori s-a vorbit pur și simplu de un reflux al secularizării.

Or, această ipoteză presupunea pe de-o parte că secularizarea atinsese o profunzime mai mare decât era cu adevărat cazul în țările Europei de Vest. Pentru țările Europei de Est, pe de altă parte, aceasta însemna acceptarea ca reale a unor date despre religiozitatea cetățenilor furnizate de autorități pentru care aceste cifre aveau o miză ideologică și care în orice caz nu erau colectate în condiții de exprimare liberă a respondenților. Afluența ridicată, în mai multe din aceste țări, a persoanelor la ceremoniile religioase, atașamentul lor față de valorile religioase, credința declarată în Dumnezeu etc. atingeau însă în anii 1990 – aproape în toate cazurile – cote mult mai ridicate decât în Europa Occidentală, în timp ce prezența instituțiilor și valorilor religioase în viața publică se afirma cu atâta forță în țările foste comuniste, încât un cercetător³ a putut afirma că în aceste state s-au instaurat cel puțin temporar regimuri cu Biserici cvasi-de stat (*partial establishment*).

¹ Respectiv: Gilles KEPPEL, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 1991; José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994; Danièle HÉRIVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993; Jean-Louis SCHLEGEL, *Religions à la carte*, Hachette Livre, Paris, 1995.

² Ca de exemplu la Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève, 1992 sau la José CASANOVA, *Public Religions*...cit.

³ Ruti TEITEL, „Partial Establishment of Religion in Post-Communist Transitions”, în András SAJO, Shlomo AVINERI (eds.), *The Law Of Religious Identity: Models For Post-Communism*, Kluwer Law International, The Hague/London/Boston, 1999, XVI, pp. 103-116.

Cazul României era în acest sens tipic. După căderea regimului Ceaușescu, progresiv de-a lungul anilor 1990, Bisericile tradiționale și mai ales Biserica Ortodoxă Română (BOR) se reinstalau în aproape toate sferele vieții publice din care fuseseră excluse de regimul comunist: în școală, în serviciile militare, în sistemul penitenciar, în sistemul sanitar și în cel de asistență socială, făcându-și simțită prezența din ce în ce mai mult în mediile de comunicare în masă (presă, televiziune, radio, ulterior Internet) dar și în spațiul fizic, geografic (prin construcția de biserici, mănăstiri, troițe, monumente cu simbolistică religioasă) și în cel politic (îndeosebi prin prezența simbolurilor și integrarea ceremoniilor religioase în spații cu semnificație politică și pentru celebrarea unor momente semnificative politic).

Atașamentul manifest (deși contestat de alte Biserici și nerecunoscut până în ultimele consecințe de autoritățile politice) al BOR de ideea națională, identificarea simbiotică a Bisericii majoritare cu națiunea dominantă păreau să ofere cercetătorilor un caz în plus de atașat celui al Greciei, unde religiozitatea crescută ar fi putut fi explicată prin această simbioză Biserică¹-națiune la nivelul mentalităților. La o primă vedere, am avea prin urmare de-a face cu un recul rapid și masiv al secularizării țării prin această recucerire a tuturor sferelor vieții publice de către semnificația și expresia religioase. Unora dintre ierarhii Bisericii Ortodoxe le plăcea chiar a spune, până de curând, că problema secularizării nici măcar nu s-ar pune în România, sau că ar fi o problemă care putea fi combătută cu șanse de succes².

Oprindu-ne asupra cazului românesc, vom arăta în cele ce urmează că, în fapt, în ciuda reapariției Bisericii ca actor public autonom și a succeselor acesteia în a-și (re)„cuceri” parțial dreptul la prezența în instituțiile publice, progresul secularizării a continuat, rapid și manifest, pe mai multe planuri, inclusiv în discursul public al Bisericii și că, dacă putem în parte vorbi de o „deprivatizare” a religiosului în sensul reapariției în zone de unde fusese exclus, ideea desecularizării nu se aplică.

Astfel, vom arăta cum strategiile de (re)legitimare a acțiunii Bisericii în sfera publică sunt esențialmente construite pornind de la acceptarea principiului fundamental al statului laic (aconfesional cel puțin) și chiar a logicii areligioase a acestuia.

Olivier Clément spunea³ că naționalismul este forma predilectă în care secularizarea se manifestă în sfera de acțiune a Bisericilor Ortodoxe. Afirmatia, pe care teologul francez o explicitează minimal, poate fi citită ca o invitație la reflecție adresată cititorilor. Pentru cercetător, aceasta este o pistă de lucru rămasă insuficient investigată până în zilele noastre și care se înscrie totodată firesc în reflecția asupra secularizării în România.

Definită minimal ca diferențiere și autonomizare progresivă a sferelor non-religioase de cea religioasă, cu diferite corolare posibile (dar nu obligatorii) ca izolarea religiei în spațiul vieții private a individului, declinul credințelor în general și al formelor lor instituționalizate în particular, pluralizarea perspectivelor/viziunilor (religioase sau nu) asupra lumii, secularizarea apare – sau poate apărea – atât

¹ Termenul „Biserica” va fi folosit în lucrarea de față pentru a desemna Biserica Ortodoxă Română.

² E.g., IPS Bartolomeu Anania, într-un interviu publicat în revista *Renasterea*, no. 1, 2000, p. 5 sau PF Teoctist, într-un mesaj din 12 august 1996 (*Pe treptele slujirii creștine*, vol. 8, p. 377).

³ De exemplu în Olivier CLÉMENT, *L'Église Orthodoxe*, 7^e éd mise à jour, PUF, Paris, 2002, p. 25. Clément scria acest lucru în contextul unei referințe la războaiele din fosta Iugoslavie, dar generalizează afirmația la ansamblul Bisericilor Ortodoxe autocefale.

la nivelul societății, cât și la cel al conștiinței individuale și chiar la nivelul instituțiilor religioase¹.

Tocmai această din urmă dimensiune va constitui obiectul investigației de mai jos, aplicate la cazul României și în mod particular al BOR. Faptul că un teolog ortodox a perceput cel puțin existența unei părți a acestei probleme, pe de-o parte, iar pe de altă parte prezența sistematică în discursul ierarhilor români a necesității luptei împotriva secularizării și a consecințelor acesteia aduceau cu sine nevoia unor clarificări.

Vom demonstra în cele de mai jos că mai multe din strategiile discursive ale celor care constituie vocea prin excelență a BOR, ierarhii, au ele însele, în mod paradoxal, efecte de secularizare internă și a societății.

Astfel, după 1989, din dorința ca Biserica să participe la „renașterea spirituală și morală a poporului român”, ierarhii români s-au folosit de argumentarul național și al meritelor culturale ale Bisericii. Prezența Bisericii – Ortodoxe – în spațiul public se făcea pe temeiul afirmatei simbioze între Biserică și Națiune, al participării Bisericii la structurarea identității naționale – percepute organic, etnic. Acestui argument i s-a adăugat, ceva mai târziu, afirmarea autorității necesare/legitime a Bisericii majoritare în virtutea argumentului numeric². Ulterior, acesta din urmă a fost completat cu cel, derivat, al reprezentării intereselor (spirituale ale) majorității cetățenilor, logică prin care Biserica devenea, cum spunea de curând teologul Radu Preda, un „actor implicit al societății civile”³.

Or, în măsura în care fiecare din aceste tipuri de argumentație instrumentală devine prioritar față de mărturia creștină directă, prin asumarea valorilor creștine drept valori ultime – cele care prin excelență ar trebui să constituie și să fie revendicate drept sursă a legitimității oricărei mărturii și a oricărei acțiuni a Bisericii în lume – oricare din acestea poate avea și are un efect de secularizare internă a Bisericii, transformând-o, la nivel discursiv și în mintea ascultătorilor (mai ales a celor credincioși!), în altceva decât ceea ce este.

Să luăm mai întâi cazul discursului național promovat în Biserica Ortodoxă nu doar la nivelul ierarhiei, ci și la cel al clerului mirean, în unele medii monastice sau în rândurile credincioșilor, căci loialitatea Bisericii față de proiectul național este și cea mai veche în ordinea acestor tipuri de discurs. Or, tocmai această loialitate și excesele sale erau cele care îl duseseră pe Clément până la concluzia mai sus amintită.

Această strategie discursivă era legată de un proiect a cărui maximă efervescență în Europa a fost atinsă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea. Folositor și eficient social și ca argument politic atâta vreme cât statul și societatea românească urmăreau (urmăresc?) un proiect național, acest proiect și tipul de discurs ecleziastic aferent sunt profund ancorate în istorie, în mundan. Chiar în perspectiva unei ipotetice misiuni istorice a „neamului”, un astfel de proiect – politic prin excelență – rămâne inevitabil o lucrare în și pentru „lumea aceasta”, în istorie. Or, Biserica este „în lume”, dar fără să-i aparțină. Dar în ce măsură urgența mântuirii oamenilor permite ralierea Bisericii la urmărirea

¹ Pentru multiplele dimensiuni posibile ale paradigmei secularizării, v. Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, cit. Nu voi intra în detaliile acestei definiții în lucrarea de față.

² Bazat pe adeziunea la Biserica Ortodoxă declarată cu ocazia recensămintelor și a sondajelor de opinie ce vizau încrederea în instituțiile publice.

³ Iunie 2006, la conferința ICP care face obiectul acestei culegeri de texte.

„obiectivelor naționale“ și cum se poate face acest lucru fără ca „obiectivele“ mundane să fie confundate sau chiar să înlocuiască o căutare a „unicului necesar“?

Pe de o parte, acest gen de discurs, în măsura în care invocă apartenența la națiunea etnică, deresponsabilizează, demobilizează persoana umană cu privire la propria sa identitate, furnizându-i o identitate tare și dublă: apartenența prin naștere la o națiune etnică, „naturală“ și deci nesupusă criticii și neangajând o participare activă; apartenența simili-naturală la o Biserică definită conform aceleiași logici genetice – a „poporului născut creștin“ și „creștin de 2000 de ani“. Calitatea de membru al Bisericii și al națiunii, ambele *date*, imuabile, nu angajează voința și conștiința credinciosului decât în transmiterea acestui „patrimoniu“ genetic-cultural și al „legii strămoșești“, cu atât mai mult cu cât virtuțile „naționale“ se regăsesc și ele, proslăvite, în acest gen de discursuri. Astfel, credinciosul pare că nu este îndemnat să își asume prioritar „nebulia Crucii“, ci doar propria sa istorie. Biserica însăși devine, implicit, doar o instituție a memoriei *sociale* sau *politice*¹.

În logica raporturilor Bisericii cu statul, pe de altă parte, revendicarea de la proiectul național și legitimarea prin argumentul istoric, deși pot fi eficiente, riscă să oculteze, dacă nu să înlocuiască sursa principală a legitimității propovăduirii și acțiunilor Bisericii, care este Christos. Procedând ca deunăzi într-un mesaj al Patriarhiei Române², când învățătura lui Christos este prezentată *după* ceea ce vom numi „argumentul genetic-național“, din discursul respectiv transpare ceva ce seamănă foarte bine cu neîncrederea în forța de convingere a valorilor în numele cărora mesajul în-suși se vrea rostit. Prioritatea argumentelor mundane asupra celor spirituale trădează un alt mod prin care chiar discursul ecleziastic angajează Biserica și conștiințele credincioșilor în chiar procesul de secularizare pe care caută să-l combată.

Argumentul majoritar, de asemeni, constituie un element în plus în afirmarea rolului public al Bisericii. Dar, din nou, acest tip de discurs, împrumutat retoricii democratice (profane), pare să acopere aceeași neîncredere în forța de convingere a valorilor creștine. Căutând și cultivând logica majorităților (prin apelul la cifrele recensămintelor și la nivelul ridicat al genericeii „încredere în Biserică“ relevat de sondajele de opinie), responsabilizarea individuală a credincioșilor pentru acțiuni punctuale în numele învățăturilor lui Christos nu este activată decât slab (ca în cazul colectelor pentru sinistrați, pentru fondul de asistență socială al Bisericii etc).

Reprezentanții instituționali ai Bisericii își asumă, în raport cu instituțiile statului, rolul de „traducători“ ai unei „voințe majoritare“ delegate lor automat și organic, dar până de curând credincioșii laici nu erau chemați să ia parte decât reprezentat și plebiscitar la luarea deciziei în cadrul Bisericii³ și aproape deloc în a

¹ „Religia ca memorie“, atât în sintagma sociologului francez Danièle HÉRIVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire...cit.*, cât mai ales a interpretei britanice a acestui concept, Grace Davie, este, mai mult decât o „memorie culturală“, înțeleasă ca „memorie a valorilor“, „loc“ de păstrare și de transmitere a acestora înainte de orice altceva.

² „Poziția Patriarhiei Române privind marșul minorităților homosexuale“, comunicat de presă emis la 1 iunie 2006, disponibil la www.patriarhia.ro/2006/Stiri/054.htm (acces: 2 iunie 2006). În mesaj se invocă mai întâi tradiția istorică națională și abia ulterior învățătura Bisericii.

³ Astfel, în Adunarea Națională Bisericească, organism deliberativ al BOR, se regăsesc delegați laici ai fiecărei eparhii. Totuși, după cum rezultă din rezumatele proceselor verbale ale ANB, rolul decizional al acestei Adunări se limitează la ratificarea fără excepție a hotărârilor Sfântului Sinod.

ajuta la promovarea ei¹. În orice caz, marea majoritate a credincioșilor nu sunt efectiv implicați în aceste acțiuni.

Acest mod de operare, inclusiv legitimarea de tip „majoritar” a acțiunilor Bisericii nu poate decât să exprime un tip de mentalitate care transformă instituția Bisericii într-un organism „reprezentativ”. Însă reprezentarea însăși, dacă nu este echilibrată cu implicarea conștientă și voită a laicilor, riscă să se transforme într-o „delegare” globală a Ortodoxiei către instituția ecleziastică. Surprindem deja ecourile acestui tip de mentalitate în presa contemporană, în care, de ani de zile, revine pe buzele jurnaliștilor (majoritatea declarați ortodocși cu ocazia recensămintelor), la diferite ocazii, întrebarea: „Ce face Biserica?” într-o situație sau alta.

Merită totuși spus că în acest caz situația Bisericii majoritare din România nu este singulară. Conform interpretării propuse de sociologul britanic Grace Davie², religia în Europa este înțeleasă de membrii Bisericilor tradiționale (Davie se referă la Biserica Catolică și la unele Biserici protestante; dar cred că definiția se poate extinde pentru a cuprinde și Biserica Ortodoxă) ca memorie delegată, *vicarious memory*, sintagmă pe care am putea-o reformula ca „religie delegată”, în cadrul Bisericilor. Pentru Davie, este specifică perspectivei moderne a europenilor asupra propriei religii „delegarea” majorității responsabilităților religioase proprii, inclusiv cele privitoare la viața morală, mai întâi „experților” religioși – clerul – și eventual minorității active a celor ce pot fi descriși drept „credincioși practicanți”.

Această „delegare” a propriei tradiții religioase către o minoritate „practicantă” și/sau instituționalizată exprimă prin ea însăși alte dimensiuni ale secularizării. Este vorba, pe de o parte, de secularizarea care se operează la nivelul conștiinței individuale, a credinciosului nominal, care păstrează o serie de rituri esențiale (botezul, cununia, înmormântarea religioase, plus eventual slujbele de la principalele sărbători și pelerinajele-excursii la mănăstiri), dar nu se consideră obligați să-și asume, în viața lor cotidiană, consecințele practice ale unei viziuni asupra lumii la care (nominal) aderă³.

Pe de altă parte, această logică a separării sferelor (religioasă și non-religioasă) în chiar conștiința celor care se declară credincioși contribuie la secularizarea societății. Acest fenomen se produce sub dubla presiune a mass-media și a acelor grupări ale societății civile care promovează o logică a „privatizării” religiei, în sensul excluderii acesteia din viața publică și a îngădirii sale în forul exclusiv interior al conștiinței.

În fine, revenind la discursul ecleziastic ortodox, merită să ne oprim câteva momente asupra ultimei strategii de legitimare a prezenței Bisericii în spațiul public, aceea a revendicării de la logica societății civile. A considera că Biserica este,

¹ Au rămas încă rare cazurile când credincioșii sunt invitați să participe/implicați în susținerea hotărârilor Sinodului. Scrisoarea societății civile în sprijinul construirii noii Catedrale bucureștene, ca reacție la protestul organizat de Solidaritatea pentru libertatea de conștiință este, după știința noastră, prima încercare de mobilizare a credincioșilor ca „societate civilă” ce se definește ca atare.

² Grace DAVIE, *Religion in the Modern World. A Memory Mutates*, Oxford University Press, New York, 2000 ș.a.

³ În cazul României și respectiv al BOR, aici majoritară, pe de o parte, rezultatele recensămintelor în ceea ce privește apartenența religioasă a populației, sondajele de opinie care măsoară încrederea în Biserică și chiar practica religioasă, toate furnizează o viziune mai degrabă optimistă în acest sens, în timp ce, prin contrast, numărul anual al avorturilor se menține, după 1989, la un nivel dintre cele mai ridicate în Europa (într-un context în care cel puțin principalele două confesiuni din România, Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică, condamnă ferm avortul drept crimă).

după cum propune teologul Radu Preda, un „actor implicit al societății civile” comportă o serie de consecințe, nu toate pozitive.

Dacă, în logică democratică, revendicarea de la „societatea civilă” pentru dobândirea unui loc în spațiul public rămâne incontestabil validă și fără drept de apel, în *teo-logică*, dacă mi se permite licența, acest argument, luat izolat, conține o eroare majoră: face implicit din Biserică o organizație parțială, ocultând *diferența* sa fundamentală față de oricare din instituțiile societății civile. Ea poate acționa legitim în câmpul societății civile, urmărind unele scopuri punctuale, dar își păstrează în același timp caracterul de instituție „cu totul altfel” decât celelalte.

Păstrând distincția pe care o făcea regretatul profesor Alexandru Duțu¹, Biserica este însă o comunitate bazată pe „solidarități organice”, în timp ce instituțiile societății civile sunt prin excelență „solidarități organizate”, structurate voluntar în jurul unor interese comune parțiale. Din nou, există riscul ca, în eforturile de a identifica domeniul comun pe care Biserica îl împarte cu alte instituții și tipuri de solidarități, în contextul actual, tocmai această diferență specifică esențială să fie neglijată – sau să apară ca atare în conștiința credincioșilor care ascultă, tradus prin vocea păstorilor lor, glasul Bisericii. Parafrazând versetul biblic amintit mai sus, Biserica poate lucra „în” societatea civilă, dar nu este „din” aceasta.

Biserica majoritară, după cum declară public ierarhii ei, își propune să „combată” fenomenul secularizării și efectele acestuia. Fie că ea se face sau s-a făcut prin adeziunea la – sau simbioza cu – proiectul național, fie conform logicii majoritare sau a societății civile, legitimarea reconstruirii rolului public al Bisericii Ortodoxe în societatea românească prin acest tip de argumente este, cum am văzut mai sus, riscantă. Printr-un ciudat paradox, chiar discursul ecleziastic poate contribui (și contribuie uneori) la expansiunea fenomenului secularizării.

Problema este una de măsură și de priorități, de calibrare a discursului. Cele trei tipuri de argumentație analizate mai sus, pentru a fi legitime, pot fi doar argumente *instrumentale* în negocierea prezenței Bisericii în spațiul public. Pentru ca reprezentanții Bisericii să nu fie antrenați însă în chiar promovarea fenomenului pe care își doresc să îl contracareze, ceea ce ar trebui să fie clar în discursul public ecleziastic este tocmai caracterul instrumental și absolut secundar al acestor tipuri de argumentație – în favoarea argumentului teologic – al mărturiei „unicului necesar”.

¹ Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, All Educational, București, 1998, capitolul „«Europa noastră» gândită și trăită”, pp. 7-25, *passim*.

Individualizarea experienței religioase și erodarea funcțiilor eclesiale în România postsocialistă

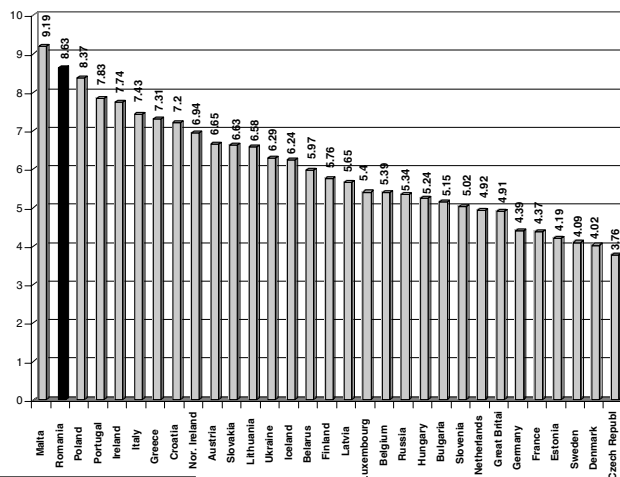
SORIN GOG

În ultimul deceniu, nucleul central al tezei secularizării a fost în mod intens contestat, iar implicațiile sale principale puse în discuție de numeroși analiști. Motivul principal pentru această amplă reevaluare a teoriei secularizării îl constituie pe de o parte renașterea neo-conservatorismului religios în chiar centrul culturii occidentale (Statele Unite), iar pe de altă parte recenta posibilitate de explorare a țărilor ex-comuniste a evidențiat o zonă a Europei extrem de religioasă.

Într-un mod paradoxal, după mai mult de o jumătate de secol de ideologie comunistă și de încercări sistematice de a eradica mentalitatea religioasă prin ateizarea forțată a populației, Europa de Est este semnificativ mai religioasă decât Europa de Vest. Această încercare ce a fost pusă sistematic în aplicare printr-un program elaborat la toate nivelurile societății, persecuția Bisericilor, încarcerarea liderilor religioși și marginalizarea celor ce încă făceau dovada unei mentalități învechite și burgheze a lăsat în mod aparent doar o urmă superficială la nivelul conștiinței colective, astfel că mulți sociologi pot vorbi despre România ca una din cele mai religioase societăți atât în Estul, cât și Vestul Europei¹.

Grafic 1

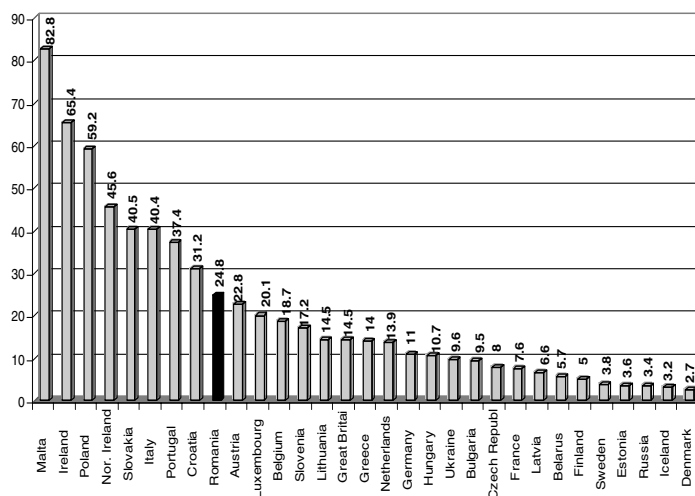
Valorile medii ale importanței lui Dumnezeu în viața personală



¹ Cf. O. MÜLLER, „Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey”, în D.M. JEROLIMOV, Šiniša ZRINSČAK, Irena BOROWIK (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Institute for Social Research, Zagreb, 2004, pp 61-78; Detlef POLLACK, „Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe”, *European Societies*, no. 3, 2001, pp. 135-165; IDEM, „Institutionalised and Subjective Religiosity in Former Communist Countries of Central and Eastern Europe”, în D.M. JEROLIMOV, Šiniša ZRINSČAK, Irena BOROWIK (eds.), *Religion and Patterns...cit.*, pp 79-88; Miklos TOMKA, „Comparing Countries by their Religiosity in Eastern Europe”, în *Ibidem*, pp 49-60

Așa cum se poate vedea mai sus (Grafic 1), România se situează în eșalonul superior la nivel european¹ în ceea ce privește credința în Dumnezeu și importanța acordată Divinității în plan personal. Aproximativ același lucru poate fi afirmat și în privința participării la slujbele religioase (vom explora mai jos această diferență mare între procentul ridicat al persoanelor ce cred în Dumnezeu și nivelul mai scăzut al participării la slujbele bisericești).

Grafic 2
Rata participării săptămânale la slujbele bisericești



Același faliment de a eradica mentalitățile religioase poate fi observat în majoritatea țărilor ex-comuniste², unde poate fi identificată o religiozitate ridicată similară, în ciuda deceniilor de politică – impusă de autoritățile comuniste – în favoarea unui ateism științific.

Această constatare a unei religiozități ridicate în țările postsocialiste a determinat o serie de antropologi și sociologi să vorbească despre existența unei renașteri religioase și să argumenteze în favoarea inconsistenței teoriei secularizării³. S-a discutat însă prea puțin despre forma și conturul acestei religiozități și a modului în care religia este structurată de noile realități postsocialiste.

În acest articol voi încerca să arăt că mentalitățile religioase nu au dispărut niciodată la nivel individual, în ciuda unei secularizări societale ce a avut loc în perioada socialistă și că în noua perioadă postsocialistă, sub presiunea pluralizării lumilor sociale, se pot constata anumite tendințe generale spre secularizare:

¹ Datele utilizate în acest articol sunt furnizate de o anchetă pe un eșantion reprezentativ realizată în cadrul *European Values Survey* întreprinsă în România în 1999/2000.

² Cf. Paul FROESE, „Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 1, 2004, p. 35; Michael BOURDEAUX, „Religion Revives in all its Variety: Russia's Regions Today”, *Religion, State and Society*, vol. 28, no. 1, 2000, p. 10.

³ Cf. Paul FROESE, „Replete and Desolate Markets: Poland East Germany, and the New Religious Paradigm”, *Social Forces*, vol. 80, no. 2, 2001, pp. 481-507; IDEM, „After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World”, *Sociology of Religion*, vol. 65, no. 1, 2003, pp. 57-75.

descreștinarea credințelor religioase, dezinstituționalizarea experienței religioase, modificarea structurală a rolului jucat de Biserică la nivel societal și de-moralizarea sferelor practice ale vieții.

Pe ce fel de date se bazează teza renașterii religioase a țărilor din Europa de Est? Datorită faptului că lipsesc cercetări sociologice și antropologice extensive în privința religiei în perioada comunistă, adesea susținătorii acestei teze se bazează pe date demografice furnizate de autoritățile statale. Aceste rapoarte oficiale arată că în perioada comunistă practica religioasă și afilierea religioasă au scăzut în mod vertiginos, ceea ce dorea să demonstreze că naționalizarea și colectivizarea mijloacelor de producție a înlăturat exploatarea de clasă și odată cu aceasta religia („opiul popoarelor”) – ce acționa ca un instrument burghez de reificare a relațiilor sociale.

Datorită faptului că ateismul științific a reprezentat crezul oficial al autorităților comuniste și că acest crez a fost impus prin rețelele birocratice ale statului și partidului la nivelul întregii societăți, printr-o monopolizare totală a semnificațiilor ultime ale vieții și impunerea unei perspective seculare asupra lumii, datele furnizate de către autoritățile statale pot fi puse la îndoială ca nereprezentând în fapt o oglindire autentică a ponderii mentalităților religioase în România comunistă. Există câteva rațiuni pentru acest lucru.

În primul rând, întocmai ca obiectivul de a realiza societatea perfectă și inaugurarea „Erei de Aur” ce a fost stabilit de către Partidul Comunist pentru fiecare cincinal, și ateizarea populației a fost un obiectiv similar ce trebuia realizat cu orice mijloc. Și întocmai cum realizările cincinalelor erau de cele mai multe ori contrafăcute pentru a demonstra superioritatea ordinii socialiste, tot astfel reușita diferitelor strategii de ateizare a fost augmentată doar pentru a arăta că părinții fondatori ai comunismului au avut dreptate atunci când profetizau dispariția iminentă a mentalităților religioase¹.

A existat o constrângere ideologică în acest sens, iar câteodată însși ideologii partidului trebuiau să recunoască faptul că înlocuirea orientărilor magico-religioase cu cele tehnico-raționale nu se desfășura conform previziunilor. Acesta este motivul pentru care „încăpățânarea” religiei de a nu dispărea – în ciuda persecuției conduse de autoritățile comuniste – a dus la considerarea religiei nu ca un element al unei suprastructuri reificate, cauzată de o infrastructură capitalistă ce urma să dispară în curând, ci invers: religia a fost văzută ca o forță obscură de alienare ce împiedica progresul forțelor proletare și al dezvoltării sociale². Aceasta a fost legitimitatea utilizată de către regimul comunist pentru a confisca proprietățile bisericesti, a reglementa (uneori chiar a interzice) educația religioasă, a reduce numărul preoților, călugărilor și călugărițelor, și a persecuta orice activitate „sectară”.

În al doilea rând, ateizarea populației a fost un proces impus de sus în jos și perceput de către majoritatea populației, ce avea în România încă puternice rădăcini rurale, ca fiind un proces nenatural. Acest lucru a fost observat deja de către David Martin într-una dintre primele cărți despre secularizare ce integra în analiză și cazul monopolizării statale a religiei existente în Europa de Est³. Toate datele statistice adunate de către sociologi și diferiți cercetători evidențiau că procesul de ateizare era unul lipsit de succes în acele straturi sociale și regiuni ce erau mai

¹ Cf. Paul FROESE, „Forced Secularization in Soviet Russia...cit.”, pp. 40-48.

² *Ibidem*, p. 41.

³ Cf. David MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, pp. 209-244.

puțin educate, mai puțin urbanizate, aveau mai puțini membri de partid, și nu erau antrenate în procesul de industrializare. Acest lucru arată că ateizarea a fost rezultatul unei ideologizări instrumentale ce a reușit dislocarea credințelor religioase doar acolo unde sistemul birocratic comunist a reușit să se dezvolte¹. Observația este importantă datorită faptului că dezvăluie natura procesului de secularizare ce a avut loc în perioada comunistă: control instrumental coercitiv exercitat asupra concepțiilor despre lume și viață ce a fost impus de sus în jos prin rețelele birocratice existente.

Mai multe interviuri realizate cu diverse persoane ce au trăit o mare parte a vieții lor în societatea comunistă românească au evidențiat cadrele instituționale în care acest proces de ideologizare avea loc: la școală, prin intermediul cadrelor didactice și prin organizarea unor întâlniri științifice speciale, la locul de muncă – prin organizarea unor întâlniri de către conducerea întreprinderii (religiozitatea sau uneori apartenența religioasă la neo-protestantism putea împiedica promovarea sau mărirea salariului), precum și în cadrul întâlnirilor de partid.

Atât în zona rurală, cât și în cea urbană a României, persoanele intervievate menționează ipocrizia acestor întâlniri: de cele mai multe ori, persoanele ce militau pentru adevărul ateismului în cadrul diverselor spații instituționale își botezau la biserică propriii copii și se retrăgeau în zone apropiate pentru a participa la slujbele bisericesti.

Problema majoră a practicii religioase în perioada comunistă a fost legată în primul rând de vizibilitatea ei: atâta timp cât se evita practica publică a religiei, elementele acestui imens *Panoptikon* organizat statal puteau închide ochiul supraveghetor. Această religiozitate ascunsă, foarte bine surprinsă de către Kuran prin expresia „adevăruri private – minciuni publice”², reprezintă produsul structural al unui regim comunist ce încerca să monopolizeze perspectiva asupra lumii și vieții, explicând-o în termeni științifici și într-un limbaj modern unor persoane cărora le lipseau capacitățile structurale de a-l înțelege și de a se relaționa la el (România este în continuare una dintre cele mai puțin modernizate țări din Europa).

Ateismul ca mod de viață necesită (din punct de vedere al corelărilor statistice) un nivel educațional ridicat și structuri sociale corespunzător modernizate, lucruri ce lipseau sistemului social românesc din acea perioadă. Același lucru poate fi spus și despre pregătirea personalului antrenat în răspândirea oficială a ateismului. Mai mult sau mai puțin, ateismul, la nivel *micro* și *mezzo*, a fost limba oficială a materialismului dialectic, pe care toți trebuiau să o stăpânească pentru a se integra în sistemul social și cultural controlat ideologic de către conducătorii comuniști de partid.

În al treilea rând, posibilitatea unor investigații libere și științifice în cadrul țărilor postsocialiste la scurt timp după căderea comunismului, au evidențiat practic inexistența ateismului. Perspectiva materialistă asupra vieții și ateismul ce a fost însuși fundamentul ideologic al comunismului din România a dispărut ca și cum nu ar fi existat niciodată. A explica renașterea religioasă a țărilor din Europa de Est dintr-o perspectivă teoretică de tip *supply-side*³, *i.e.* emergența diversilor

¹ *Ibidem*, p. 221.

² Cf. T. KURAN, *Private Truths, Public Lies*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.

³ Cf. Richard FINKE, „An Unsecular America”, în Steve BRUCE (ed.), *Religion and Modernization*, Clarendon Press, Oxford, 1992; Laurence IANNAcone, „Religious Markets and the Economics of Religion”, *Social Compass*, vol. 39, no. 1, 1992, pp. 123-131; IDEM, „Introduction to the Economics

competitori pe piața religioasă și vitalizarea religiei și a interesului pentru religie (dintr-o astfel de perspectivă ateismul este privit ca o „religie” în competiție cu alte religii), eșuează în a surprinde realitatea socială datorită faptului că nu evidențiază structurile socio-antropologice adiacente existenței unei mentalități religioase, ceea ce duce astfel la supraevaluarea succesului proiectului comunist de a eradica mentalitățile religioase.

Această religiozitate trebuie mai degrabă explicată prin dependența mentalităților religioase de specificul rural și de structurile sociale nmodernizate ce făceau imposibil proiectul ateist. Cum altfel putem explica faptul că, în țările în care asemenea condiționări socio-antropologice au existat (Germania și Estonia), ratele de participare la biserică au scăzut, iar segmentul social ce credea în ateism a crescut și după căderea comunismului¹?

O altă greșeală importantă realizată de către cei ce sunt încântați de așa-zisa renaștere religioasă a României o reprezintă echivalența înșelătoare a secularizării societale cu secularizarea individuală. Introduse de către sociologul Karel Dobbelaere, aceste concepte surprind *locus*-ul procesului secularizării: nivelul *macro*, *mezzo* sau *micro*². Prin intermediul secularizării societale înțelegem procesul de diferențiere instituțională ce face ca religia să-și piardă funcția generală de legitimare socială, ceea ce duce astfel la o autonomizare a diverselor subsisteme (educația, economia, politica) în raport cu subsistemul religios. Secularizarea individuală, pe de altă parte, se referă la tendința generală a indivizilor de a abandona religia ca formă capabilă să structureze cu sens realitatea socială și înlocuirea orientării magico-religioase cu una rațional-empirică.

Proiectul comunist, care a impus o ideologie ateistă oficială, a reușit într-adevăr să secularizeze România la nivel social. Ținând cont de influența puternică pe care Biserica Ortodoxă a exercitat-o în perioada interbelică asupra sistemului social românesc și de forța Bisericii de a reglementa viața publică, putem afirma în mod clar că proiectul comunist a reprezentat o separație definitivă a statului de Biserică, ceea ce a dus astfel la o secularizare societală.

Dar acest lucru nu trebuie să ducă neapărat la o secularizare individuală. Controlând religia la nivelul sferei publice, ea poate fi în mod viguros practică la nivelul celei private (trebuie să ținem aici cont și de retorica martirajului atât de caracteristică creștinismului). Lipsind un proces de secularizare intern (ortodoxia este în continuare o religie ritualistă trans-mundană) și un proces de diferențiere socială ce ar fi putut să disloce religia ca meta-narativă dătătoare de sens, o reglementare statală de sus în jos nu a avut nici o șansă în a eradica mentalitățile religioase.

Era foarte natural astfel ca, odată cu căderea comunismului, ceea ce era viu și existent la nivel privat să devină manifest la nivel public. Adăugând la acest lucru deceniile lungi de represiune, noua libertate religioasă descoperită a dus la o euforie religioasă predictibilă și la fundamentarea instituțională a diverselor oferte religioase. Dar dincolo de această euforie religioasă temporară putem identifica forțe structurale puternice ce au condus și conduc la slăbirea mentalităților religioase tradiționale: cultura pluralismului și creșterea economică.

of Religion”, *Journal of Economic Literature*, vol. 36, no. 3, 1998, pp. 1465-1496; Rodney STARK, „Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, vol. 60, no. 3, 1999, pp. 249-273.

¹Detlef POLLACK, „Modifications in the Religious Field...cit.”, p. 135.

²Karel DOBBELAERE, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang, New York, 2002.

Majoritatea analizelor așa-zisei renașteri religioase existentă în țările post-socialiste ignoră forma particulară a mentalităților religioase. Înainte de a ne opri asupra acestui lucru, trebuie să analizăm o altă logică a secularizării, diferită de cea impusă de un regim dictatorial, o logică a secularizării ce își are originea în pluralizarea lumilor vieții (*Lebens-welt*).

În opinia lui Peter Berger, procesul secularizării își are genealogia în economia structurilor de plauzibilitate a lumii/vieții rezultată din dislocarea unor multiple universuri sociale, un proces datorat diferențierii economice și sociale. Diversitatea structurilor sociale ce se află în competiție pentru definirea realității sociale conduce la structuri de plauzibilitate mai puțin puternice și astfel la o criză a legitimităților lumilor sociale și la o relativizare a semnificațiilor atașate realității sociale¹.

La nivel subiectiv, ființa umană se confruntă cu o destabilizare a lumii sociale și o relativizare a oricăror semnificații „obiective”. La nivel obiectiv, individul întâlnește structuri sociale diferite ce se află în competiție pentru definirea acestei realități. Existența unui număr mare de definiții sociale ale realității duce la o de-monopolizare a unei perspective asupra vieții (în cazul nostru perspectiva ateistă și materialistă) și face astfel dificilă menținerea unei singure structuri de plauzibilitate.

Euristica și mecanismul cognitiv implicat solicită din plin conștiința individuală și capacitatea proprie de a sintetiza argumentele apologetice ale uneia sau alteia dintre oferte. După cum observau și Berger și Luckmann, „cele mai multe societăți sunt pluraliste. Aceasta înseamnă că ele împărtășesc un același univers de bază, luat ca de la sine înțeles, și diverse universuri parțiale, care coexistă”². Religia este tocmai un astfel de univers parțial, marginal și privat, deci un factor de individualizare ce induce mecanisme cognitive și euristici sociale specifice.

Conținuturile religioase nu sunt doar relativizate la diversele situații socio-culturale. Ele sunt și de-obiectivitate, private de statutul de a fi de la sine înțelese, ca realitate obiectivă la nivelul conștiinței. Ele sunt subiectivate în dublu sens³. În primul rând, realitatea socială pierzând în masivitate și în plauzibilitate inter-subiectivă, devine o chestiune privată, de natură individuală. În al doilea rând, în măsura în care realitatea religioasă este menținută de către individ, în absența confirmării inter-subiectivității și deci a structurilor sociale aferente, devine localizată la nivelul conștiinței individului și nu ca fapt al lumii exterioare.

Acest proces de pluralizare a lumilor sociale care – atât în Europa de Vest cât și în Europa de Est – a devenit sinonim cu procesul de modernizare a fost reactivat odată cu dispariția comunismului din țările socialiste. Ideologia comunistă a acționat ca un agent de conservare a lumii sociale ce a penetrat și a controlat complet spațiul public, nepermițând nici o structură de plauzibilitate alternativă.

Tranziția pe care Europa de Est o parcurge este doar în mod secundar o tranziție de la o economie planificată de stat la o economie de piață liberă; în principal, această tranziție este una care merge de la existența unei singure lumi sociale cu un grad crescut de plauzibilitate și cu o monopolizare completă a definițiilor realității sociale la o diferențiere a lumilor sociale și emergența unor multiple structuri de plauzibilitate aflate în competiție.

¹ Cf. Peter BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1990.

² Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, *Construirea socială a realității*, trad. Al. Butucelea, Editura Univers, București, 1999, p. 146.

³ Cf. Peter BERGER, *The Sacred Canopy...cit.*, p. 152.

Deși ar fi greșit să presupunem că privatizarea și de-instituționalizarea experienței religioase se datorează doar procesului de pluralizare a lumilor sociale, este important să notăm cele două logici diferite ale secularizării ce stau la baza funcționării celor două sisteme sociale: pe de o parte ateizare forțată prin constrângeri ideologice și monopolizarea lumii sociale, iar pe de altă parte pluralizarea lumilor sociale și emergența unor structuri de plauzibilitate aflate în competiție pentru definirea realității sociale.

Vom încerca în continuare să analizăm structurile religioase și dinamica mentalităților religioase existente în România postsocialistă. Vom arăta astfel că în spațiul românesc postsocialist, în ciuda unei religiozități ridicate, au loc ample modificări structurale la nivelul mentalităților religioase, fapt ce are un impact considerabil asupra legitimării diverselor funcții ale Bisericii. La nivel de ansamblu al societății românești există o tendință crescândă de a limita implicarea Bisericii la chestiuni strict spirituale și a refuza competența acesteia în chestiuni legate de moralitate, familie, societate și politică.

La nivel general, datele statistice¹ ne indică un segment larg al populației românești ce afirmă o credință în Dumnezeu, precum și o culpabilitate morală înțeleasă în termeni religioși și credința în puterea religiei de a conferi confort spiritual atunci când este nevoie. Fiecare din aceste credințe religioase este împărtășită de un larg segment al populației (91% pentru credința în Dumnezeu, 83,51% pentru credința în păcat și 79,84% pentru credința în puterea confortantă a religiei). Larga acceptare a acestor credințe religioase este consistentă cu auto-percepția religioasă a românilor: 80% se consideră a fi persoane religioase, 14% persoane nereligioase și doar 1% din populație se consideră a fi ateistă.

Paradoxul unei asemenea răspândiri în populație a ideilor religioase stă nu doar în faptul că merge în contrasensul direcției stabilite de modernitatea comunistă prin ideologizarea și reificarea vieții sociale și prin masivul proces de industrializare și urbanizare ce a avut loc la mijlocul secolului trecut, dar și în contrasensul concepției creștine despre lume și a tipurilor de structuri eclesiale existente.

La nivelul ideilor religioase, putem constata o erodare a reprezentărilor religioase creștine ce acționau ca meta-narativă dătătoare de sens, conferind credinciosului o cartografie morală a lumii sociale de apartenență. Așa cum putem vedea din datele de mai jos, acest proces afectează un larg segment al societății românești. Doar 60,12% dintre români mai cred în rai, 56,72% cred în iad și 51,31% cred în viața de după moarte. Aceste idei religioase reprezintă articole de credință importante tuturor confesiunilor creștine existente în spațiul românesc postsocialist și neacceptarea lor contrastează puternic cu larga acceptare a ideilor religioase generale și cu identitatea religioasă declarată.

Întâlnim acum o situație aparent contradictorie: un larg segment al populației României se consideră a fi religioasă, însă nu acceptă definiții esențiale ale credinței creștine; cred în Dumnezeu și culpabilitate morală, însă nu cred în eshatologia creștină și în articolele fundamentale de credință; cred în religie ca sursă de confort spiritual, însă nu mai văd neapărat creștinismul ca reprezentând această religie.

România postsocialistă experimentează, la nivelul mentalității religioase, o amplă sciziune între ideile religioase generale și cele specific creștine, primul set de credințe având un nivel de acceptabilitate de 85%, în timp ce cel de-al doilea set

¹ EVS 1999/2000 (ancheta European Value Survey, realizată în România)

de credințe doar aproximativ 55%, rezultând astfel o treime din populație ce se află în situația mai sus descrisă.

Suntem conduși înspre aceeași concluzie și dacă analizăm modalitatea în care persoanele care cred în Dumnezeu își concep obiectul credinței: concepția tradițională a unui Dumnezeu personal, susținută de teologia populară și de expresiile dogmatice mai rafinate ale fiecărei confesiuni este susținută de 35% din populație, concepția dominantă fiind cea a unui Spirit sau Forță a vieții – susținută de 44%, în timp ce 14% nu știu ce să creadă. Această perspectivă abstractă și impersonală este incompatibilă cu definițiile instituționalizate ale obiectului credinței, neavând nici un corelativ într-una din tradițiile creștine existente în România. Ea își are genealogia în popularizarea științei la nivelul mentalităților colective și este asociată acelor categorii sociale ce sunt cel mai mult expuse acesteia, adică acelea ce au o rezidență urbană și un înalt nivel educațional.

Tabelul 1
Obiectul credinței religioase

Dumnezeu personal	Spirit sau Forță a vieții	Nu știu ce să creadă	Nu cred în Dumnezeu
35%	44%	14%	2%

Atât numărul crescând al celor care tind să perceapă obiectul credinței într-o manieră abstractă și impersonală, cât și gradul de incertitudine existent cu privire la doctrinele creștine principale acționează ca un indicator sintetic al de-monopolizării creștinismului la nivelul ideilor religioase și ne conferă o imagine asupra gradului de de-creștinare prin care societatea românească trece.

Reversul acestui proces de de-creștinare descris mai sus îl constituie dez-instituționalizarea și privatizarea experienței religioase. Fie că vorbim despre religie invizibilă, fie că vorbim despre credință fără apartenență¹, procesul avut în vedere este cel al diminuării funcției de integrare socială a religiei: dimensiunea relațională își pierde tot mai mult din importanță pentru actul religios, iar Biserica tinde, în consecință, să joace un rol tot mai mic în reglementarea spiritualității existente.

Apar astfel noi forme structurale de religie ce permit o individualizare a experienței religioase: atât posibilitatea unui bricolaj religios, cât și a unei „ortodoxii” ce nu mai înțelege să confere o expresie instituțională acestei credințe reprezintă consecințe ale acestui proces.

Grace Davie va operaționaliza acest fenomen sub denumirea de „credință fără apartenență” respectiv de „apartenență fără credință”². Ambele expresii încearcă o conceptualizare a raportului posibil dintre credința individuală și expresia ei instituționalizată, în contextul unor ample mutații la nivelul memoriei societăților, văzute ca fundament al dimensiunii comunitare a religiei. Pentru sociologul englez, primul dintre aceste fenomene reprezintă forma socială a religiei specifică Europei Occidentale.

Vom încerca în continuare să evidențiem modalitatea specifică a unui segment social intens supus pluralizării lumilor sociale – cel al studenților – de raportare la

¹ Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion*, Macmillan, New York, 1967 și Grace DAVIE, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, London, 2000.

² Grace DAVIE, *Religion in Modern Europe...cit.*

expresiile instituționale ale experienței religioase. Făcând acest lucru, vom încerca să evidențiem mecanisme mai specifice ale procesului secularizării ca dez-instituționalizare a experienței religioase.

Putem să constatăm astfel o tendință incipientă de erodare a instituției Bisericii ca loc privilegiat de constituire a religiozității, iar structural asistăm la un proces de privatizare a experienței religioase. Prin privatizare a experienței religioase înțelegem că plauzibilitatea unei realități religioase este afirmată de către individ în absența unei confirmări inter-subiective sociale și deci în absența unor structuri eclesiale aferente.

Într-o anchetă¹ desfășurată în orașul Cluj pe un eșantion de 1031 de studenți, la întrebarea „Ești o persoană credincioasă” a rezultat următoarea distribuție de frecvențe: 17,5% au răspuns Nu, 10,1% Nu știu/Nu răspund și aproximativ 72,1% au declarat că se consideră a fi persoane credincioase. Un comportament tradițional este foarte improbabil în rândul studenților, ceea ce face și mai greu de admis ipoteza unei dezirabilități sociale.

Dilema pe care o ridică acest procent mare de persoane ce se auto-consideră a fi religioase este aceea că religiozitatea lor nu are o expresie instituțională. Este vorba de același tip de decalaj înregistrat la nivelul întregii populații între credințe religioase și expresia lor instituțională.

Tabelul 2
Frecventarea slujbelor religioase

În fiecare săptămână	O dată, de două ori pe lună	De câteva ori pe an	Deloc	NS	NR
11%	14%	18%	39%	16%	2%

Așa cum se vede, participarea bisericească este foarte mică. Există un procent de peste 39% din populația studiată care nu frecventează deloc instituția Bisericii. Dacă adăugăm acestui procentaj și cel de 18% care frecventează biserica doar ocazional, obținem un procent de 57% ce nu obiectivează într-un comportament religios trăirile lor spirituale. Doar despre 25% din populație (11% săptămânal, 14% de câteva ori pe lună) putem spune că adaugă convingerilor lor și o dimensiune practică.

Așa cum putem vedea mai jos, studenții fac o distincție puternică între participare la slujbele religioase și relația personală cu Divinitatea, ultima putând exista și fără prima, un lucru ce poate fi cu ușurință dedus și din ratele scăzute de participare la slujbele bisericești.

Tabelul 3
Gradul de acord cu afirmația: „Nu este important dacă merg sau nu la Biserică, ci relația mea personală cu Dumnezeu”

Acord	Acord parțial	Dezacord parțial	Dezacord	Nu răspund
53%	26%	12%	6%	3%

¹ Ancheta „Stiluri de viață studențești” realizată pe un eșantion reprezentativ în anul 2000 de către CCRIT (Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice)

Aproape 80% din populația de studenți a Clujului consideră că participarea la slujbele bisericesti este mai puțin importantă decât a avea o relație personală cu Dumnezeu, în timp ce doar 25% dintre studenți merg de fapt la biserică. Pentru un segment important al populației studențești, religia este trăită ca religie privatizată, iar căutările spirituale sunt chestiuni individuale ce nu necesită nici o asistență instituțională.

Biserica și, odată cu aceasta, edificiul doctrinar propriu-zis, își pierde statutul de loc semnificativ al experienței spirituale. Oamenii nu mai consideră Biserica drept locul prin excelență al comuniunii cu Divinitatea și nici reprezentările soteriologice ce îi sunt specifice acesteia drept modalitățile unice și cele mai viabile de a dobândi mântuirea.

Se observă din nou cât de departe merge dihotomia între cele două niveluri ale religiozității. Importantă este credința și nu forma concretă pe care aceasta o ia într-o religie sau alta. Atât la nivel inter-religios, cât și la nivel inter-confesional, liniile de demarcație nu mai sunt percepute ca fiind foarte fixe și rigide. Dincolo de toate diferențele socio-culturale și teologice ce despart religiile și confesiunile, subiecții chestionați consideră că ceea ce primează este actul subiectiv al credinței și trăirii spirituale.

Tabelul 4

Gradul de acord cu afirmația: „Dacă crezi cu adevărat, nu contează religia“

Acord	Acord parțial	Dezacord parțial	Dezacord	Nu răspund
54%	26%	9%	8%	3%

80,5% din cei chestionați consideră că acest lucru este adevărat, în timp ce doar 16,5% creditează religia ca fiind mai importantă decât trăirile subiectului. Această situație este paradigmatică pentru situația modernă a religiozității. Pluralismul perspectivelor asupra lumii face tot mai dificilă afirmarea unui univers social religios unic și exclusiv: în termenii lui Geertz am putea spune că *world-view*-ul este tot mai mult decuplat de etosul comunității și aceasta fiindcă, structural, societățile fac loc unor multiple modalități de integrare socială.

Se constată valori deosebit de scăzute în ceea ce privește fundamentalismul religios. Sunt puțini cei care cred că doar doctrina propriei religii este cea adevărată, 12%, în timp ce marea majoritate este de părere că și celelalte religii reprezintă modalități viabile de a obține mântuirea. Este important să subliniem faptul că, sub presiunea pluralismului social, subiectivizarea religiei este atât de puternică încât chiar propriul edificiu doctrinar este relativizat; hermeneutica propriei tradiții religioase păstrează din aceasta doar credința subiectivă și prea puțin modul în care conținuturile credinței sunt configurate la nivelul reprezentărilor colective.

Desigur că în rândul studenților procesul de privatizare a experienței religioase este unul mult mai intens datorită presiunilor pe care câmpul social specific le exercită asupra lor. Însă același proces este reperabil și la nivelul întregii societăți atunci când situăm analiza la nivelul mentalităților religioase.

Erodarea pastoralei creștine – care acționa ca o metanarativă dătătoare de sens și semnificație ce îi conferea credinciosului o cartografiere morală a spațiului și universului în care el se mișcă – este vizibilă în evidențierea rolului specific pe care Biserica îl joacă în cadrul percepției personale asupra spațiului public.

Modalitatea de percepție a rolurilor Bisericii legitimate de societate constituie un veritabil indicator al secularizării societale. Astfel, cu cât populația acordă o arie de implicare mai mare Bisericii în societate, cu atât vorbim de o diferențiere mai mică între sfera religioasă și cea laică și deci de un grad de secularizare societală mai scăzut.

Și la nivelul societății românești luată ca întreg putem observa faptul că instituția Bisericii își pierde locul de instituție privilegiată a experienței spirituale. Acest lucru este vizibil dacă analizăm rolurile Bisericii legitimate de diversele segmente demografice ale societății românești

Observăm cu ușurință din tabelul de mai jos mutațiile produse în acest sens în ultimii douăzeci de ani. Generațiile mai tinere înțeleg să legitimizeze tot mai puțin implicarea Bisericii în diversele sfere ale societății și să îi limiteze competența la chestiuni strict spirituale. Trebuie să sesizăm faptul că întrebarea vizează nu atât raportarea nevoilor individuale la funcțiile eclesiale în societatea contemporană cât percepția rolurilor legitime pe care Biserica le poate juca. Observăm astfel diferențele semnificative la nivel inter-generațional în ceea ce privește modalitatea în care Biserica este percepută și erodarea treptată a legitimării implicării ei în diverse sfere ale societății.

Tabelul 5
Gradul legitimării religioase

	18-34	35-54	55-70+
Biserică și spiritualitate	86,4%	88,7%	91,5%
Biserică și moralitate	75,2%	79,6%	87,0%
Biserică și familie	71,8%	76,6%	86,8%
Biserică și societate	38,1%	52%	66,2%

Generațiile mai tinere înțeleg să disocieze sfera spirituală de cea morală, familială și socială. Această disociere este co-substanțială cu emergența unui nou tip de religiozitate cărui îi lipsește o expresie instituțională și o relevanță la nivelul sferei practice a vieții. Bricolajul de idei religioase operate de o asemenea mentalitate religioasă precum și modul specific de raportare la instituția Bisericii reprezintă în opinia noastră produsul structural specific al pluralizării lumilor sociale în perioada postsocialistă.

Analizele principalelor structuri ale mentalității religioase în spațiul românesc postsocialist ne conduc la concluzia că, în ciuda unei religiozități ridicate, în România de azi au loc ample modificări structurale la nivelul mentalităților religioase, fapt ce are un impact considerabil asupra legitimării diverselor funcții ale Bisericii. La nivel de ansamblu al societății românești există o tendință crescândă de a limita implicarea Bisericii la chestiuni strict spirituale și a declina competența acesteia în chestiuni legate de moralitate, familie, societate și politică.

Datorită mutațiilor specifice produse în câmpul religios și a diferențierilor existente în planul mentalităților religioase, asistăm la o tendință crescândă de erodare a instituției Bisericii ca loc privilegiat de constituire a religiozității, iar structural asistăm la intensificarea unui proces de privatizare a experienței religioase.