

## *În căutarea armoniei*

### FENOMENUL RELIGIOS ȘI SOCIETATEA CIVILĂ

Nicoleta Maria Turliuc

Percepția religioasă a lumii poziționează, prin ea însăși, omul și umanitatea pe traiectul rectitudinii morale. Pentru ca religia să devină un element de unificare a personalității, ea trebuie să se transforme în fapt psihic, în credință. La rândul său, fenomenul credinței face posibilă apariția religiozității ca stare psihică specifică persoanei care se raportează permanent la un principiu suprem, etern și imuabil, valoarea sentimentului religios rezultând din veșnicul fenomen de închegare sufletească pe care acesta îl prilejuiește. Credința și religiozitatea dinamizează și direcționează conduita, slujind procesului moralizării autentice a omului. În acest sens, G. Bota (1929) afirma că oricât de împrăștiat ar fi sufletul omului modern, oricâte griji mărunte și copleșitoare l-ar sufoca, atâta vreme cât în mintea individului există o imagine puternică în care crede, sufletul său își va păstra unitatea. Forța religiei, afirma și E. Durkheim (1912), constă în sentimentul pe care colectivitatea îl inspiră membrilor săi, obiectivat și proiectat în afara conștiințelor care îl trăiesc. Dar, forța religiozității și semnificația noțiunii de “religie” nu pot fi rezumate în atât de puține cuvinte.

Reputatul profesor american de istoria religiilor, J.M. Kitagawa (1994, p. 282) afirma că ființa umană este o persoană potențial religioasă (*homo religiosus*) indiferent de epoca și cultura în care această pornire a sa s-a manifestat, iar “ca persoane religioase sperăm și avem încredere că diferitele tradiții religioase posedă suficiente resurse pentru a oferi omenirii divizate credința, curajul și speranța necesară pentru a îndura și depăși lipsa de semnificație care ne înconjoară”. Pluralismul religios este de multă vreme o realitate evidentă, evenimentele istorice relevând o serie de circumstanțe în care tradițiile religioase se confruntă și se combat. În aceste condiții, distincția dintre semnificația “interioară” și cea “exterioară” a religiei devine obligatorie (J.M. Kitagawa, 1994, p. 13-16).

*Semnificația “interioară”* a religiei include două aspecte întrepătrunse: percepția autobiografică a propriei tradiții religioase și perspectiva biografică, exterioară, asupra tradițiilor diferite. Credința sau declarațiile religioase au la bază adesea un “limbaj interior care privește dinlăuntru experiența religioasă a propriei comunități”. Religia modelează și susține viața unei comunități, oferindu-i o anumită semnificație a adevărului puternic afirmat, o înțelegere a naturii

omului și a realității, a legăturii dintre acestea. Propria semnificație este legitimată prin consecințele ei cosmice și de mântuire. Dar, impregnarea excesivă de declarațiile religioase cu caracter autobiografic generează adesea acceptarea necritică a circularității autolegitimizate a tradiției respective și creează neliniște, teamă sau aversiune față de percepțiile biografice ale grupurilor exterioare, aparținând altor tradiții religioase. Este poate surprinzător faptul că astfel de reacții apar chiar în cadrul aceleiași comunități religioase, în condițiile apariției unor sub-grupuri de credincioși a căror educație religioasă și raportare la practica și la normele religiei sunt (sensibil) diferite, așa cum am constatat în demersul aplicativ al studiului nostru. Limbajul interior religios al colectivității poate cunoaște anumite grade de elaborare, poate căpăta anumite nuanțe subgrupale.

Deși nu face obiectul cercetării noastre practice, *semnificației* “exterioare” a religiei trebuie să i se sublinieze importanța cuvenită. Aceasta derivă din experiența umană dobândită concomitent în cadrul unei anumite societăți-culturi și în cadrul comunității planetare. Ea leagă afirmațiile noastre despre transcendență de ale celorlalți, ca tradiții diferite ce coexistă pe plan mondial. Fără conștiința existenței unei pluralități de religii și a existenței unor alți oameni religioși se ajunge la diminuarea concepției despre unitatea omenirii, ca și la eșecul dezvoltării complete a semnificației interioare a religiilor. Maturitatea sentimentului religios are drept consecință sporirea gradului de acceptare a celuilalt, creșterea toleranței față de cei diferiți de noi. Realizând sinteza religie – cultură – societate – ordine politică, putem susține mai ușor ideea potrivit căreia pluralismul nu trebuie considerat un factor de discriminare și, ținând seama de relativismul său, să înțelegem că perspectiva proclamată asupra adevărului – desprinsă dintr-o tradiție și o experiență comună – nu este decât un *aspect al adevărului* (F. Stanley Lusby, 1994). Supraviețuirea însăși a umanității depinde implicit de efortul persoanelor și al comunităților religioase de a realiza și menține echilibrul între semnificația “interioară” și cea “exterioară” a religiei.

### 1. Tendințele fenomenului religios în lumea modernă și contemporană

Contrar concepției marxiste care susține că religia este o formă specifică de înstrăinare a esenței comune tuturor lucrurilor și un “opium pentru popor”, majoritatea filozofilor și psihologilor au considerat religia ca pe o înălțare a omului întrucât, acesta caută valorile spirituale ale vieții, își pune întrebări cu privire la sensul și rostul vieții, la continuitatea ei după moarte, la existența unui Creator.

Deși epoca modernă este privită de unii autori ca o perioadă de părăsire a religiei, de secularizare a societății, ea este și perioada dobândirii, chiar dacă parțiale, a libertății religioase – care trebuie întreținută și consacrată. Astăzi putem vorbi de un mod specific de manifestare a religiosului, deși religiozitatea lumii moderne diferă, evident, de felul în care ea a fost concepută și trăită în mod tradițional.

Modernitatea religioasă nu presupune doar secularizarea societății, scăderea influenței bisericii în spațiul public, ci înseamnă și o individualizare a credințelor. Această individualizare reprezintă posibilitatea persoanei de a alege pe “piața bunurilor religioase”, de a selecta și opta pentru o variantă din oferta bogată existentă (J.L. Schlegel, 1985). Din păcate, în mentalitatea mercantilă existentă astăzi, *totul* devine piață; devin piață sentimentele, speranțele și suferința, totul reducându-se la un *do ut des*, la un șantaj moral permanent, aflat la baza oricărei relații umane.

Pentru înțelegerea fenomenului religios și determinarea locului religiei în societatea civilă actuală, Jean Baechler (1997, p. 507-517) considera că este util să se facă distincția dintre câteva fenomene vizibile astăzi, ale căror rădăcini sunt însă moderne: laicizarea, decreștinarea și denumizarea.

*Laicizarea* este o mișcare de natură politică, ce a produs separarea religiei de stat, adică privatizarea celei dintâi. În principiu, această situație nu trebuie să fie însoțită, din partea publicului, de nici o manifestare anticlericală și, cu atât mai puțin, antireligioasă.

Democratizarea a fost însoțită și de o dezvoltare masivă a ideologiilor. Impactul lor nu s-a lăsat mult așteptat. Credincioșii au utilizat această deschidere, ideologiile servind drept compensație și loc de refugiu celor care își pierduseră credința, ca și valorificării statului lor de cetățeni. Acest lucru a fost posibil în condițiile în care, de-a lungul secolelor de fuziune cu societatea civilă și politică, Bisericile creștine au fost impregnate de ideea că nimic din ceea ce este uman nu trebuie să le fie străin.

De îndată ce religia devine o chestiune privată, creștinismul riscă să înceteze de a mai fi un rit social. Când participarea sau neparticiparea la slujbă nu mai este o practică impusă de mediul social, ci o alegere, este previzibil faptul ca, mai devreme sau mai târziu, să nu mai meargă la slujbă decât cei cu o personalitate profund religioasă și cei pentru care mersul la slujbă este un protest ideologic împotriva decăderii moderne. Primii au devenit minoritari, iar cei din urmă nu mai constituie decât cazuri excepționale, rarissime.

Dacă laicizarea este un fenomen politic, *decreștinizarea* este mai curând o manifestare a pluralismului cultural. Aceste două simptome ale modernității nu se suprapun, chiar dacă întrețin legături evidente. Dacă laicizarea are drept consecință directă părăsirea locurilor de cult și abandonarea practicilor rituale de către majoritate, ale cărei nevoi religioase sunt tot mai slabe, decreștinizarea vizează faptul că minoritatea cu nevoi intense nu se mai adresează numai creștinismului, ci și altor “oficine ale absolutului”.

Decreștinizarea trebuie înțeleasă ca un fenomen de pluralizare religioasă, ultima sa rădăcină fiind deopotrivă politică și religioasă. În condițiile în care interesele individuale sunt trecute în sfera privată, modalitățile lor de împlinire își găsesc, din punct de vedere politic, legitimitatea. Din moment ce nu sunt afectate interesele colective sau încălcate normele conviețuirii sociale, indivizii

pot decide în manieră personală asupra credinței îmbrățișate, asupra modului de raportare la aceasta, asupra opiniilor, aspirațiilor și idealurilor lor. De pe urma acestei tendințe religia a avut de suportat două consecințe importante. Mai întâi, regimurile politice nu-i mai permit să sancționeze noile ipostaze religioase (ne-creștine) sau indiferența față de religia creștină și, consecutiv, fiecare religie trebuie să-și definească propria teologie, să-și demaște toate variantele infidele, fără a mai putea interveni cu forța împotriva lor. Așadar, regimul democratic modern a creat condițiile unei explozii a sectelor creștine, ne-creștine ca și a pseudoreligiilor (sau ideologiilor), chiar dacă nu a existat contextul unei evoluții nelimitate a oricăror tradiții și popoare religioase.

Apropierea dintre ideologie și religie a fost, nu întâmplător, intens comentată. În sistemul socio-cognitiv ideologic, ca și în cel al religiei, informația în jurul căreia se întrunește consensul indivizilor este percepută și prezentată ca având un (potențial) conținut universal. Ideologia este definită de G.N. Fischer (1990, p. 27) ca fiind “întregul ansamblu organizat de reprezentări asupra naturii și, asupra naturii lumii interacțiunilor sociale, unde mobilul prim nu este de ordin verificator”. La rândul lor, F. Bourricaud și R. Boudon (1986) afirmă că putem vorbi de ideologie atunci când un sistem de valori nu face apel la noțiunile sacru și transcendență, tratând mai mult organizarea socială și politică a societății. Cercetările lui J.P. Deconchy (1984) au pus în evidență însă faptul că sistemele de credințe religioase stau la baza ideologiei, ca element “prototipic” al ei, ambele îndeplinind în sistemul psihic funcții similare.

*Denumizarea* poate fi definită ca mișcarea prin care sfera sacrului este erodată lent de cea a profanului. În acest sens, Max Weber vorbea de “desacralizarea lumii”. Diminuarea raportului dintre sacru și profan, în favoarea celui din urmă, nu va conduce, probabil, la dispariția fenomenului religios, atâta timp cât specia umană va exista. Această afirmație este susținută de limitele capacităților umane cognitive, de limitele cunoașterii de tip științific, care nu poate explica totul, de limitele instrumentelor utilizate în cunoaștere, de caracterul inepuizabil al realității de cunoscut, ca și al suferinței, al nefericirii și eșecului. În aceste condiții, religia își găsește diverși concurenți, de la puțin numeroșii gânditori preocupați de efortul de sinteză filosofică a abstracțiunilor de tip științific, la nenumărații exploratori ai credințelor, speranțelor și iraționalului: ideologi, ghicitori, vraci etc. De aceea, cu riscul de a fi suspectați de scepticism, considerăm că epoca în care trăim încurajează prea des mistificarea, dezordinea, desacralizarea și absurdul.

Dacă religia este deschisă la un capăt către nesfârșita măreție a Absolutului divin, iar la celălalt spre nesfârșita diversitate a umanului (W.C. Smith, 1957), confruntarea tendințelor de globalizare și de căutare a unității cu cele ale pluralismului religios, societal și cultural este probabil contextul în care seminția umană își va continua pelerinajul, în care normele dialogului ce înlesnesc înțelegerea umană vor trebui re-definite.

## 2. Categorii și tipuri de credincioși

În contextul tendințelor actuale social-politice, culturale și religioase, societatea civilă pune în fața tinerilor problemele adaptării permanente la noi solicitări și a construirii unei identități psiho-sociale coerente, conferindu-le dreptul de a delibera, de a decide, precum și responsabilitatea tuturor acțiunilor lor. Cei care sunt bine înarmați pentru aventura vieții văd aici o eliberare. Alții sunt însă atât de prost dotați încât eșuează lamentabil.

Religia posedă mesaje, proiecte și mecanisme de stimulare și compensare care au un randament foarte ridicat în activitatea educativă. Puritatea morală a copiilor, gradul lor sporit de sensibilitate, afectivitatea și imaginația lor constituie o materia primă ideală pentru demersul religios de formare a caracterului și a personalității. Actul religios implică mai multe componente psihice precum: reprezentări, sentimente, judecăți, convingeri, trebuințe, deprinderi religioase etc., între care se stabilesc relații de interdependență. Așa cum afirmă G. W. Allport (1991, p. 304), “religia implică întotdeauna ceva mai mult decât procesele cognitive ale omului; totuși, fiind un răspuns al eului total, gândirea rațională nu este exclusă”.

Psihologii au observat faptul că, adesea, crizele spirituale și convertirile se produc în mod precumpănitor în perioada pubertății și adolescenței, fiind frecvent însoțite de stări asemănătoare cu cele caracteristice patologiei acestor stadii de dezvoltare: sentimentul de incompletitudine și de imperfecțiune, angoasă, introspecție morbidă, neliniște, dezgust, vagă insatisfacție intimă, astfel încât, unii autori au concluzionat că teologia ia tendințele adolescentului și construiește cu ele. Evident, este dreptul copilului de a fi instruit în perspectiva valorilor religioase, cu atât mai mult cu cât, dezvoltarea la maximum a fiecărui individ, conturarea și fortificarea spiritului critic, inocularea voinței de auto-depășire sunt scopuri ale educației în general. Educația religioasă nu conduce la omogenizarea și uniformizarea conștiințelor, valoarea religioasă fiind acel “bun care se distribuie fără să se împartă” (C. Noica, 1987).

În toate fostele țări socialiste, spre exemplu, inclusiv la noi, îndepărtarea copiilor și a sistemului educativ de valorile și modalitățile educației religioase s-a făcut atât prin intermediul secularismului, cât și pe calea impunerii ideologiei ateiste. Stupiditatea comunismului constă nu în incapacitatea lui de a conjuga spiritul și materia, ci în efortul lui de a anula spiritul pentru instaurarea “definitivă” a supremației materiei. Din păcate, lumea capitalistă în care am (re)intrat nu se deosebește nici ea, prin spiritul ce o însuflețește, ci prin dominația pieței. Ne întrebăm atunci, dacă societatea actuală care exaltă viața, nu exaltă și tot ceea ce o poate distruge?

Unii observatori convin că ruptura dintre religie și viață, constituie sursa principală a dezordinii spirituale de care multe persoane suferă astăzi. Dacă această ruptură este programatică și începe de foarte timpuriu, șansele spiritua-

lizării depline sunt mult mai mici. În același timp, pentru un tânăr care a fost socializat în valorile proprii unei anumite credințe religioase sau care adoptă această credință ca o soluție la criza identitară, contactul cu persoanele care împărtășesc o opinie diferită în ceea ce privește existența divinității poate crea o stare de disonanță cognitivă. Atunci când credința este suficient de puternică pentru a nu fi abandonată, individul va căuta să intre în contact cu cei care împărtășesc aceeași credință sau aceeași perspectivă asupra unei credințe religioase (L. Festinger, 1962). În acest fel poate fi explicată trebuința credincioșilor de a se constitui în grupuri care să le ofere suportul social necesar menținerii credinței respective.

Fenomenul deconcentrării care afectează tradiția culturală a oricărei comunități, care a generat și expresia “la culture au pluriel”, este valabilă și în cazul fenomenului religios. Chiar dacă aparțin aceleiași tradiții religioase, credincioșii nu sunt omogeni din punctul de vedere al motivației apartenenței la credința respectivă și la grupul de credincioși, al orientării spre modernism sau tradiționalism acțional, al educației religioase dobândite și al practicii efectuate. Pornind de la aceste criterii, M. Frunză (1997) a stabilit trei tipuri de credincioși: practicantul real, practicantul identitar și oportunistul.

*Practicantul real* se caracterizează prin faptul că a beneficiat în cadrul familiei sale de o slabă educație religioasă, printr-o practică religioasă scăzută, deși aceasta este mai ridicată decât în cazul celorlalte două tipuri. El acceptă măsură destul de mare normele religioase și este mai tradiționalist comparativ cu ceilalți credincioși. Practicantul real prezintă o puternică tendință spre tradiționalismul identitar și este cel mai mult implicat în diverse asociații, adesea religioase. Motivația apartenenței la grup a acestui tânăr provine din faptul că acceptă normele religioase, pe care le-a interiorizat, având o puternică orientare tradiționalistă atât la nivel acțional cât și identitar.

*Practicantul identitar* este tipul de credincios caracterizat prin educația religioasă cea mai scăzută, printr-o practică religioasă foarte redusă, prin orientarea sa spre modernism acțional, dublată totuși de orientarea spre tradiționalismul identitar. Deși nu este practicant activ, împărtășește normele religioase, el adoptând, în fața provocărilor tranziției, o strategie de asociere cu familia și comunitatea credincioșilor. Orientarea spre modernismul acțional justifică lipsa practicii religioase. Este tipul credinciosului pentru care este suficient să spună ceea ce spun normele religioase, însă este foarte important să spună astfel, acesta asigurându-i accesul la identitate unui grup religios valorizat. Nu este de fel de important să și facă ceea ce afirmă o normă, întrucât a optat, cum am menționat, pentru modernismul acțional.

*Oportunistul*, deși este singurul tip care a dobândit în familie o bună educație religioasă, respinge normele religioase având o practică ocazională, la fel ca și credinciosul identitar. Este puternic orientat spre modernismul acțional și cel

mai puțin spre tradiționalismul identitar, în condițiile în care dispune de stocul educațional, în general, cel mai ridicat.

Datorită faptului că cele trei tipuri de credincioși se caracterizează printr-o practică religioasă destul de scăzută (practicantul real) sau foarte scăzută (practicantul identitar și oportunistul), ele pot fi subsumate categoriei **credincioșilor practicanți ocazional** și re-definite, mai adecvat, astfel: *credinciosul tradiționalist, credinciosul identitar și cel oportunist*.

Considerăm că primei categorii îi putem alătura categoria **credincioșilor practicanți reali**, care prezintă următoarele particularități:

- educație religioasă bună în familie sau școală;
- practică religioasă ridicată;
- acceptarea în mare măsură a normelor bisericii (la fel ca și credinciosul identitar);
- tradiționalism puternic pe plan acțional (la fel ca și credinciosul tradiționalist) și identitar.

Aceste două categorii ne servesc în continuare, pentru a surprinde imaginile reciproce ale subiecților care li se subsumează. Modul de edificare al acestor reprezentări este general valabil pentru imaginea tuturor grupurilor sociale diferite de cel de apartenență. Deducția observatorului este obligatorie, iar utilizarea bagajului său informațional este inevitabilă. Așa cum afirma R. Carpentier (1968, p. 114), cunoașterea celuilalt nu caută să găsească, să definească și să identifice existența obiectului său, ci caută să participe la universul “facerii celuilalt”.

### **3. Cele două categorii de credincioși ortodocși și reprezentările lor reciproce**

Reprezentările sociale se formează sub impactul informațiilor pe care individul și grupul său de apartenență și le interiorizează în cursul practicilor de socializare, sub presiunea modelelor culturale, ideologice și comportamentale. Ele devin principii importante generatoare de luări de poziții în cazul interacțiunilor concrete inter-individuale și, implicit, inter-grupale. Prin intermediul unui chestionar construit de noi, ne-am propus să realizăm o clasificare a subiecților – credincioși ortodocși (130 de studenți din cadrul a zece Facultăți, din trei instituții de învățământ superior din Iași) în cele două categorii menționate: practicanți ocazional și practicanți reali, pentru a studia și evidenția, ulterior, reprezentările lor reciproce.

În realizarea chestionarului am urmărit reliefarea a patru variabile: educația religioasă primită în familie și în școală (3 întrebări sau itemi: 1, 2 și 4), nivelul practicii religioase (4 întrebări: 3, 6, 7 și 10), gradul de acceptare a normelor religioase (2 întrebări: 11 și 12) și orientarea spre tradiționalism sau modernism (2

FENOMENUL RELIGIOS ȘI SOCIETATEA CIVILĂ

întrebări: 8 și 9). De asemenea, o altă întrebare a vizat atitudinile reciproce ale subiecților din cadrul categoriilor identificate de noi.

După aplicarea chestionarului a fost posibilă reținerea răspunsurilor a 100 de subiecți, împărțiți în:

- 50 de studenți practicanți ocazional (29 subiecți masculini și 21 feminini; 16 din mediul rural și 34 din mediul urban);

- 50 de studenți practicanți reali (33 de subiecți masculini și 17 feminini; 27 din mediul rural și 23 din mediul urban).

Analiza calitativă a datelor obținute în lotul studenților ortodocși practicanți ocazional comparativ cu cel al practicanților reali ne-a condus la constatarea următoarelor diferențe semnificative:

Item	Credincioși practicanți	Scoruri	T	P
4	Ocazionali Reali	5,63 4,60	2,09	0,041
6	Ocazionali Reali	5,86 4,80	2,64	0,011
7	Ocazionali Reali	6,16 5,63	2,12	0,038
8	Ocazionali Reali	5,10 5,66	2,17	0,034
9	Ocazionali Reali	5,56 4,83	2,40	0,020
10	Ocazionali Reali	4,83 3,05	3,20	0,002

Diferențele semnificative indică faptul că: studenții ortodocși practicanți reali au primit în familie o educație religioasă mai bună decât practicanții ocazional ( $p=0,041$ , pentru  $t=2,09$ ); practicanții reali merg la biserică mai des decât cei cu o practică ocazională ( $p=0,011$ , pentru  $t=2,64$ ); studenții ortodocși practicanți reali merg la biserică la un număr mai mare de sărbători comparativ cu practicanții ocazional ( $p=0,038$ , pentru  $t=2,12$ ); practicanții reali au în mai mare proporție un duhovnic personal comparativ cu cei cu o practică ocazională ( $p=0,034$ , pentru  $t=2,17$ ); practicanții reali se spovedesc mai des pe an decât practicanții ocazionali ( $p=0,034$ , pentru  $t=2,17$ ); practicanții reali acordă în cadrul activităților lor săptămânale o pondere mai mare celor vizând credința, religia și biserica (în sensul că acordă mai mult timp rugăciunii, lecturii unor cărți religioase și mersului la biserică) comparativ cu practicanții ocazional ( $p=0,002$ , pentru  $t=3,20$ ).

Așadar, am obținut diferențe semnificative între membrii celor două categorii de credincioși în ceea ce privește educația religioasă primită în familie



(itemul 4), nivelul practicii religioase (6,7 și 10), orientarea spre tradiționalismul acțional și identitar (8 și 9), toate acestea favorabile subiecților ortodocși practicanți reali. Nu s-au obținut însă diferențe semnificative în ceea ce privește gradul de acceptare al normelor religioase.

În continuare, celor 100 de studenți, care au fost clasificați în cele două categorii de credincioși, li s-a aplicat metoda rețelei de asociații (A.M.S. de Rosa, 1993, 1995), o tehnică asociativă care permite relevarea conținutului câmpului unei reprezentări și a structurii acestuia. Prin natura lor proiectivă, tehnicile asociative reprezintă o cale de acces la elementele centrale și periferice, la elementele implicite sau latente ale universului semantic studiat, care rămân adesea mascate, camuflete în producțiile discursive. Verificarea nodului central al reprezentării s-a realizat prin apelul la metoda trierilor ierarhice succesive (J.C. Abric, 1989, 1994). Am utilizat o variantă a trierii ierarhice succesive, întrucât ansamblul datelor privind obiectul reprezentării a fost obținut prin intermediul metodei anterioare.

În ceea ce privește reprezentarea subiecților ortodocși practicanți ocazionali cu privire la practicanții reali am identificat 34 de itemi, dintre care 4 sunt elemente centrale, restul de 30 fiind periferice. Verificarea centralității elementelor acestei reprezentări sociale a condus la confirmarea datelor anterior obținute.

Variabila	Indicele de centralitate	Centralitate	Rang mediu	Centralitate
Credință	43,21	I	2,08	I
Exagerare	39,06	II	3,25	II
Conștiință	36,32	III	4,07	III
Milostiv	32,32	IV	4,92	IV

Astfel, nodul central al reprezentării este format din itemii: “credință”, “exagerare”, “conștiință” și “milostiv”, în timp ce printre elementele periferice se află: “tradiționalism”, “extremiști în credință”, “inhibiție”, “post”, “bunătate”, “idealism”, “calm”, “față mohorâtă”, “sinceritate”, “aerieni”, “retrași”, “respingerea plăcerilor lumești”, “habotnic”, “intoleranță”, “egoism”, “simplitate” ș.a. Câmpul acestei reprezentări are o polaritate medie (indicele mediu de polaritate = 0,45) și o neutralitate medie (indicele mediu de neutralitate = -0,30). Acesta înseamnă că elementele pozitive au tendința de a fi egale cu cele negative, pe de o parte, iar pe de altă parte, că numărul cuvintelor neutre au tendința de a fi egale cu suma celor pozitive și negative. În aceste condiții, se poate afirma că pentru subiecții investigați, ortodocșii practicanți ocazionali, subiectul reprezentării (practicanții reali) nu prezintă o importanță prea mare, aceasta fiind dublată de semnificația neutră atribuită lui. Deși trei din cele patru atributele cuprinse în nodul central al acestei reprezentări au o valență pozitivă, care

sugerează recunoașterea calităților obiectului reprezentat (“credință”, “conștiință” și “milostiv”), pentru ansamblul câmpului reprezentării a fost obținută o neutralitate medie, care indică intervenția unor mecanisme de apărare ale propriei identități. În lipsa atribuirilor neutre și negative, simpla acceptarea a calităților ar fi însemnat o recunoaștere a propriei slăbiciuni sau inferiorități.

În câmpul reprezentării sociale a ortodocșilor practicanți reali față de practicanții ocazionali am identificat 32 de elemente, dintre care 3 sunt centrale, verificate și confirmate prin metoda trierilor ierarhice succesive, restul fiind periferice.

Variabila	Indicele de centralitate	Centralitatea	Rang mediu	Centralitate
Mândrie	37,98	I	1,56	I
> Patimi josnice	29,07	II	2,05	II
Egoism	27,92	III	3,70	III

S-a conturat, astfel, o reprezentare în structura căreia componentele mai semnificative, centrale sunt: “mândrie”, “cădere în patimi josnice” și “egoism”, aflate într-un anumit raport cu o serie de elemente periferice printre care se află: “comoditatea”, “golul duhovnicesc”, “ignoranța”, “prezența numeroaselor griji”, “lipsa educației religioase”, “insensibilitatea față de aproape”, “materialism”, “irascibilitate”, “malițiozitate”, “atras de alte religii”, “lipsa credinței, superficialitate”, “ortodox doar cu numele”, “nerealizare”, “sociabil”, “deznădejde”, “dezordine în viața particulară” ș.a.

Această reprezentare socială are o polaritate puternic negativă, ceea ce înseamnă că mării majorități a elementelor i-a fost asociată o conotație negativă (indicele mediu de polaritate = -0,80) și o slabă neutralitate, ce indică numărul mic al cuvintelor cu o conotație neutră (indicele mediu de neutralitate = -0,86). Cele două aspecte sugerează că obiectului reprezentării (ortodoxul practicant ocazional) i se atribuie o importanță mare, dublată de o semnificație negativă. Nu este greu de observat faptul că, imaginea aceasta pare să concentreze - oarecum forțat, pe seama apropierei excesive dintre credinciosul cu o slabă practică religioasă și necredincios - atributele individului condamnat să trăiască excesiv în lumea materială, în condițiile șubrezirii sale spirituale. Ele par să contureze imaginea individului care trăiește “demonia economiei” combinată cu voluptatea degradării, a abrutizării, a promiscuității, a preferinței pentru rău, fapt care constituie poate cea mai teribilă tragedie a lumii contemporane.

În concluzie, se cuvine să subliniem faptul că, nucleele centrale ale celor două reprezentări sociale studiate au conținuturi diferite, ceea ce ne permite să afirmăm că reprezentările însele sunt diferite. La rândul lor, aceste reprezentări

diferite demonstrează existența celor două categorii de credincioși practicanți ocazionali și practicanți reali, ortodocșii în cazul studiului nostru, legitimând vehicularea lor noțională.

De asemenea, am putut consta faptul că, practicanți ocazional (cu o practică religioasă ocazională relativ scăzută sau foarte scăzută) sunt considerați de către subiecții investigați, practicanți reali, ca fiind credincioși “de mâna a doua” – în cel mai bun caz – iar, uneori, desconsiderarea merge până la a-i socoti necredincioși, datorită contradicțiilor pe care ei le vehiculează între educație și normele religioase, între vorbe și fapte. Imaginea credinciosului despre necredincios sau despre cel considerat ca atare nu se poate construi altfel decât printr-o anumită diabolizare a celui din urmă, fiindcă căzută sub influența răului. Care sunt explicațiile psihosociale ale atât de puternicei desconsiderări a subiecților practicanți ocazionali? De ce imaginea credincioșilor practicanți ocazionali despre practicanții reali nu este preponderent pozitivă?

Una din cele mai cunoscute teorii psihosociale privind identitatea socială, elaborată de H. Tajfel și colaboratorii săi (1974, 1979), subliniază importanța apartenenței grupale în achiziționarea unei concepții și stime de sine pozitive, situând – în același timp – aspirația spre similaritate doar la nivelul propriului grup. Afirmând că stima de sine are două componente principale, identitatea personală și cea socială, teoria elaborează următoarele predicții: 1) nevoia unei stime de sine ridicate tinde să sporească nevoia favoritismului *in-group*-al și 2) expresiile favoritismului *in-group*-al pot asigura creșterea stimei de sine. Ținând seama de acest context teoretic vom spune că, cu cât diferențele constatate între sine (ca membru al *in-group*-ului) și membrii grupului diferit (ai *out-group*-ului) sunt mai mari, cu atât mai puternică ar putea fi intervenția mecanismelor de apărare ale identității personale și/sau colective, care au drept scop asigurarea unei stime de sine pozitive. De aceea, atât reprezentarea credincioșilor practicanți reali despre cei practicanți ocazional, cât și reciproca ei nu includ preponderent atribute pozitive, cum am fi fost tentați să credem.

O altă explicație a fenomenului constat – convergentă celei de mai sus – ne-o oferă teoriile atribuirii, care analizează diversele tendințe subiective ale indivizilor implicați într-un act de autoevaluare/evaluare, în diverse situații interpersonale sau intergrupale. Structurarea sistematică a diverselor *bias*-uri ale atribuirii intergrupale a fost denumită “eroarea de ultimă atribuire” sau “*bias*-ul de complezență în favoarea *in-group*-ului” (T.F. Pettigrew, 1979), reprezentând tendința de favorizare a propriului grup și de devalorizare a grupurilor străine, a *out-group*-urilor. Aceste tendințe sunt mai puternice la indivizii marcați de prejudecăți, la membrii grupurilor care au trăit o lungă istorie a conflictului sau la persoanele conștiente de apartenența lor grupală. Mai ales ultima condiție este prezentă și la subiecții investigați în această cercetare.

\*

Studiul aplicativ prezentat relevă modul în care cele două aspecte (autobiografic și biografic) ale semnificației “interioare” a religiei se multiplică, complicându-se. Echilibrul lor este unul ideal, dezirabil, aproape utopic, iar atunci când totuși se realizează, el este unul extrem de fragil. În plus, semnificația “interioară” se află întotdeauna într-un anumit raport cu cea “exterioară”. Teologii sunt în general de acord cu ideea potrivit căreia coeziunea creștinismului ortodox depinde de învățăturile originale ale religiei, de tradiția comunității religioase și de experiența religioasă a fiecărui membru. Persoanele interesate în primul rând de semnificația “interioară” au tendința să accentueze unul din cele trei elemente în detrimentul celorlalte (fapt întâlnit la practicanții ocazionali). Spre exemplu, mulți tineri cred că ei nu pot accepta doctrina ortodoxă numai pe baza tradiției și nici nu acceptă anumite tradiții numai pe baza unui precedent biblic. Doctrina și tradiția capătă un înțeles pentru oamenii moderni numai atunci când ele pot fi atestate de o experiență imediată și pot fi exprimate într-un limbaj adecvat. Spre deosebire de cei care subliniază un element sau altul din perspectiva semnificației “interioare”, alții, din pricina unei preocupări esențiale față de semnificația “exterioară”, au tendința de a le așeza pe același plan (ca în cazul credincioșilor practicanți reali), refuzând să accepte ideea că unul dintre ele ar fi mai important. Totuși, cercetătorii care studiază realitățile sociale ale semnificației “exterioare” a religiei pot avea surpriza descoperirii unor serii de imagini deformate cu privire la fenomenul pluralismului religios datorită tendinței subiective a indivizilor, aparținând diferitelor tradiții religioase, de a aborda latura exterioară a religiei ca simplă anexă a celei interioare.

## BIBLIOGRAFIE

- Abric, J.-C., 1994, “Methodologie de recueil des representations sociales”, în J.-C. Abric (ed.), *Pratiques sociales et representations*, P.U.F., Paris.
- Bachler, J., 1997, “Religia”, în R. Boudon (coord), *Tratat de sociologie*, Humanitas, București.
- Bota, G., 1979, *Religie și caracter – Studiu psiho-pedagogic*, Tipografia Dioceneză, Oradea.
- Carpentier, R., 1968, *La connaissance d'autrui*, Dunod, Paris.
- De Rosa, A.M.S., 1995, “Le reseau d'association comme metode d'etude dans la recherche sur les representations sociales: structure, contenu et polarite du champs semantique”, în *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, no. 28.
- Deconchy, J.-P., 1984, “Sistemes de croyances et representation ideologiques”, în S. Moscovici (coord), *Psychologie sociale*, P.U.F., Paris.
- Fischer, G.-N., 1990, *Les domaines de la psychologie sociale: LE CHAMP DU SOCIAL*, Dunod, Paris.

Frunză, M., 1997, “Implicația religioasă și peer.grupuri”, în *Revista de cercetări sociale*, București.

Kitagawa, J.M., 1994, *ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII Istoria religioasă a omenirii*, Humanitas, București.

Stanley Lusby, F., 1994, “Apendice – Răspuns autorului”, posfață la Kitagawa, J.M., *ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII Istoria religioasă a omenirii*, Humanitas, București.