

# Noi metodologii în sociologia religiilor

Ionuț Mavrichi

## Rezumat

Tipul de metodologie pe care articolul își propune să-l prezinte reprezintă o abordare a sociologiei religiilor din perspectiva istoriei sociale. Mai specific, această metodologie încearcă să descrieze realități sociale revoluate pornind de la implementarea socială religioasă contemporană. Acest lucru se realizează prin utilizarea unor modele sociale de rang mediu care să fie folosite ca modele euristice în interpretarea datelor de natură istorică. Modelele de rang mediu se obțin din observarea și cercetarea în teren a aspectelor care țin de etosul social al religiei și, în același timp, sunt legate de matricea identitară istorică a religiei studiate. Riscurile implicite ale metodei sunt reprezentate de etnocentrism și anacronism, anume lectura surselor în categoriile distincte ale unei alte paradigme culturale, respectiv proiectarea valorilor și modelelor interpretative contemporane asupra unei alte perioade istorice. Punctul cheie rezidă în continuitatea identitară pe care religia o are ca funcție socială și o păstrează ca și constantă definitorie.

Exemplificarea acestei metodologii va consta în aplicarea ei asupra momentului emergenței creștinismului ca nouă religie în perioada antichității, însă metodologia are potențial aplicativ și în studierea socio-istorică a altor religii. Utilizarea modelelor poate fi folosită în explicarea factorilor sociologici care au putut determina rapida cucerire a Imperiului de către noul concurent pe piața religioasă.

**Cuvinte cheie:** sociologia religiei, metodologie, creștinism, istoria socială a religiei.

## Introducere

Fenomenul religios, prin extinderea sincronică și diacronică pe care o prezintă și, totodată prin generarea unor tipuri particulare de morfologie socială, a fost și rămâne un subiect predilect al sociologiei. Încercările de decriptare ale acestui fenomen au variat teoretic și metodologic de-a lungul timpului, de la interpretarea argumentativ-teologică a religiilor înseși, trecând prin sistematizările filosofice, fenomenologice sau istoricizante ulterioare, până la contribuțiile pe care le-a adus sociologia în perioada modernă.

Dacă fenomenul religios contemporan se pretează abordării sociologice într-o paletă metodologică foarte largă, nu același lucru se poate spune despre perioadele istorice mai îndepărtate la care accesul se poate realiza doar printr-o serie limitată de martori precum artefactele textuale, arheologice sau simbolice. În acest sens, studierea acestui tip de fenomen religios distant trebuie să fie circumscris metodologic sociologiei istorice. În același timp, studierea formelor contemporane ale religiilor pentru înțelegerea trecutului lor îndepărtat nu rămâne fără valoare. Contribuțiile pe care acest demers le poate aduce se materializează în conturarea unor modele de rang mediu ce pot fi aplicate cu funcție euristică interpretării socio-istorice a trecutului istoric, ținând cu necesitate seama de riscurile anacronismelor sau ale etnocentrismului, adică

lectura surselor în categoriile distincte ale unei alte paradigme culturale, respectiv proiectarea valorilor și modelelor interpretative contemporane asupra unei alte perioade istorice.

## **Preocupări sociologice clasice asupra creștinismului timpuriu**

Pentru exemplificarea diferitelor tipuri de metodologii ale studierii fenomenului religios am ales creștinismul timpuriu. Perioada de început a creștinismului a fost cea care a generat multiple dezbateri și poziționări teoretice și metodologice încă din perioada marilor clasici ai sociologiei. Engels, de pildă, susține faptul că „*creștinismul a fost la început o mișcare a oamenilor oprimați: a apărut ca religie a sclavilor sau a sclavilor emancipați, a oamenilor săraci deposedați de toate drepturile, a oamenilor subjuogați sau dispersați de Roma*” (Engels la Stark 1997, p. 29). „*dacă vrei să ai o idee clară asupra a ceea ce erau primele comunități creștine, nu le compara cu congregațiile parohiilor din zilele noastre; erau mai degrabă ca secțiile locale ale Asociației Internaționale a Muncitorilor... Istoria creștinismului timpuriu are puncte notabile de asemănare cu mișcarea clasei muncitoare moderne. Ca și aceasta din urmă, creștinismul a fost la început o mișcare a oamenilor oprimați... Atât creștinismul, cât și socialismul muncitorilor, propovăduiesc viitoarea mântuire din strâmtorări și mizerie; creștinismul plasează mântuirea în viața de dincolo, după moarte, în ceruri; socialismul o plasează în această lume, în transformarea societății... Și în ciuda tuturor persecuțiilor, ba chiar îmboldiți de acestea merg înainte victorioși și de neînfrânt. La trei sute de ani de la apariție, creștinismul era recunoscut a fi religia de stat în Imperiul Mondial Roman, și în doar șaiszeci de ani socialismul și-a câștigat o poziție care îi face victoria absolut sigură*” (Engels *The Book of Revelation* p. 183 respectiv *On the History of Early Christianity* p. 281, în Kyrtatas 1987, pp. 6-7).

Revendicările școlii marxiste care făceau din creștinismul primar exemplul cel mai elocvent a ceea ce revoluția de clasă putea reprezenta, nu au rămas fără opoziție din partea altui mare clasic al sociologiei. „*Nu este doar greșit, spune Weber, ci și un non-sens absolut a susține teorii conform cărora creștinismul a fost rezultatul condițiilor 'sociale' sau că a fost produsul mișcărilor 'socialiste' antice. Este suficient să arătăm că, la fel ca orice religie a redempțiunii, creștinismul a susținut că țelurile lumești erau periculoase și la fel era și bogăția care le făcea posibile... Mai mult, tocmai din cauza credinței în permanența stăpânirii romane până la sfârșitul veacurilor, oamenii au considerat că este inutil să lupti pentru reformă socială și, deci, au respins orice luptă de clasă; și aceasta a fost sursa din care dragostea creștină a curs - etică, milostivă și transcendentă*” (în Kyrtatas 1987, p. 9).

Ambele poziții s-au diversificat în studii ulterioare. Școala marxistă și-a continuat filonul de abordare începând cu Karl Kautsky care publică la îndemnul lui Engels lucrări explicite ale fenomenului (*Der Ursprung des Christentums* Stuttgart, 1921), demersul său fiind continuat până în perioada noastră de alți autori marxiști precum Martin Robbe, *Der Ursprung des Christentums* (1967) sau Milan Machovec, *A Marxist Looks at Jesus* (1976). Ideea celui din urmă era că Iisus a avut impact datorită faptului că a predicat importanța acțiunii umane în determinarea viitorului, poziționându-se astfel critic față de Kautsky. Un alt autor de referință marxist este Fernando Belo *Lecture materialiste de l'Evangile de Marc* (1974). El propune o lectură materialistă a textelor creștine distinctă radical de cea a „cercetătorilor burghezi”, o lectură care îl poziționează pe Iisus ca învățător și actor al unei *practici* subversive mesianice constând în respingerea

structurilor de clasă dominante, cu implicații comunist-egalitare, non-revoluționare și internaționale. (Scroggs 1980).

În paralel au existat studii sociologice care pleacă de la premise distincte și fără preferințe ideologic-politice. Menționăm contribuțiile venite dinspre Școala din Chicago prin cercetătorii Shirley Jackson Case, Shailer Mathews, Donald Riddle.

### **Sociologia creștinismului timpuriu**

Antecedenta preocupărilor asupra perioadei primare a creștinismului în sociologia clasică a generat, în mai multe etape, dezvoltarea unei sociologii propriu-zise a acestuia. Nu există doar un singur tip de sociologie a creștinismului timpuriu. Abordările au fost multiple, iar metodele și teoriile sociologice au fost folosite variat în diversele puncte unde au fost considerate a fi necesare. Situația nu este, de altfel, distinctă nici în domeniul mai larg al studiilor socio-istorice pentru că nu există o așa numită teorie sociologică „unificatoare” ca în fizică, ci în funcție de natura subiectului studiat s-au folosit în mod adaptat modelele sociologice. Cu toate acestea, odată cu reaprinderea interesului asupra istoriei primare a creștinismului dinspre sociologie, se conturează ceea ce Elliott a numit criticismul socio-științific al Bibliei. El îl definește în următorii termeni. *„Criticismul Socio-științific al Bibliei este acea fază a demersului exegetic ce analizează dimensiunile sociale și culturale ale textului și ale mediului contextual prin utilizarea perspectivelor, teoriilor, modelelor și cercetărilor științelor sociale. Ca și componentă a metodei de exegeză istorico-critică, criticismul socio-științific investighează textele biblice ca și configurații lingvistice pline de semnificații, cu intenția comunicării între autori și audiențe.”* (Elliott: 1993, p.7 în Horell: 2002, p. 3). Pornind de la aceste premize metodologice, afirmă Elliott, trebuie studiate caracteristicile sociale ale formei și conținutului, ale condiționărilor contextuale și intenționalității textelor; trebuie corelate dimensiunile lingvistice, literare, retorice, teologice și sociale ale textelor; modul în care comunicarea textuală funcționa la nivel social fie ca răspuns la o nevoie determinantă, fie ca generator de reacții sociale. Criticismul socio-științific nu este complementar sau alternativ istoriei sociale, ci o dezvoltare a acesteia (Elliott 2001).

John Elliott (1993 în Horrell 2002) sintetizează tipurile de abordări în cinci categorii: investigații ale anumitor aspecte din realitățile sociale, dar fără preocupări de a interpreta sociologic faptele; studiile mai holistice care își propun construcția unei așa-numite istorii sociale, dar fără utilizarea modelelor din științele sociale; studii care au utilizat modele sociologice și s-au preocupat de instituțiile, organizarea, succesul creștinismului timpuriu; studii centrate pe aspectele socio-culturale care condiționau interacțiunile sociale ale creștinismului emergent, respectiv studiile care folosesc *„cercetarea, teoria și modelele științelor sociale... în analiza textelor biblice”* (Horrell 2002, p. 9). J. Smith oferă și el o sinteză a spectrului abordărilor subiectului creștinismului timpuriu: descrierea realităților sau faptelor sociale, istoria socială, organizarea socială și lumea socială ca sistem de semnificații. (Smith 1975 la Osiek, 1989)

Osiek (1989) face distincția între două curente majore care s-au conturat în cercetarea biblică condusă din perspectiva științelor sociale, anume, un prim curent care înclină spre descrierea socială/sociologie istorică, și un altul care optează exclusiv spre folosirea modelelor socio-științifice. În prima grupare, Osiek amintește pe E. Judge<sup>1</sup>, A. Mahlerbe<sup>2</sup>, R. Grant<sup>3</sup>, D. Balch<sup>4</sup>, J. Stambaugh & D. Balch (1986). Unii cercetători încearcă o combinație a celor două poziții,

<sup>1</sup> *Social Pattern of Christian Groups in the First Century*

anume îmbină descrierea socială cu folosirea modelelor din științele sociale: G. Theissen (2004), B. Holmberg<sup>5</sup>, J. Elliott<sup>6</sup>, W. Meeks<sup>7</sup> (2003). În a doua grupare, cea interesată exclusiv de folosirea modelelor socio-științifice, Osiek menționează pe G. Theissen<sup>8</sup>, H. Kee<sup>9</sup>, B. Malina (2001), J. Neyrey<sup>10</sup>. În timp ce prima categorie de cercetători „lasă modelele să reiasă din însăși textele antice, operează la nivele mai scăzute de abstracție concentrându-se mai mult pe particularitatea și inter-relaționarea faptelor sociale, al treilea grup lucrează la nivele înalte de abstracție... concentrându-se mai mult pe aplicarea modelelor trans-culturale formulate de sociologi. Al doilea grup combină ambele abordări” (Osiek 1989, p. 270).

## **Contribuții metodologice ale modelelor de cercetare sociologică a antichității**

Cel din urmă grup menționat de Osiek se identifică cu *The Context Group*, dar nu exclusiv. În acesta se află cercetătorii ghidați în investigațiile lor de modele sociologice precise, formulate și testate de sociologi în studiile comparative. Cu ajutorul lor cercetează, evaluează și testează compatibilitatea datelor antice studiate. Aceștia insistă asupra faptului că modelele au funcție euristică și nicidecum prescriptivă (Horell 2002), deși la rigoare, atunci când pleci de la modele predefinite, selecția datelor nu poate fi decât subiectivă. Garrett (1992 la Horell 2002) sugerează în schimb utilizarea teoriei ca mod de „sensibilizare” a abordărilor specificităților fiecărui context socio-istoric în parte.

La polul opus acestei abordări, se află cercetătorii pentru care este determinantă cercetarea socio-istorică, folosind teoriile și metodele sociologice la nivel mai specific, acolo unde se potrivesc. Wayne Meeks (2003) menționează în mod specific faptul că folosește teoria sociologică pe etape, acolo unde este adecvată, oferind ca exemplu pe antropologul Victor Turner care afirmă faptul că, de multe ori, nu întreg sistemul unui teoretician este revelator ca semnificații în cercetarea pe care o face, ci doar unele intuiții „*flash-uri ale viziunii sale, luate din contextul sistematic și aplicate datelor disparate*” (p. 6). Meeks preferă descrierea „groasă” în stilul propus de Geertz, de aceea tratează în profunzime subiecte specifice și la nivelul acesta micro se folosește de perspectivele sociologiei. Teoria, spune Meeks, este necesară atât pentru construcția semnificațiilor, cât și pentru a putea critica construcțiile, însă trebuie să rămână la nivel apropiat și nu abstractizant.

---

2 *Social Aspects of Early Christianity*

3 *Early Christianity and Society*

4 *Wives Be Submissive: The Domestic Code of 1Peter*

5 *Paul and Power: The Structure of Authority in the primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*

6 *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter: Its Situation and Strategy*

7 *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*

8 *Sociology of Early Palestinian Christianity*

9 *Christian Origins in Sociological Perspective*

10 *An Ideology of Revolt: John's Christology in Social-Science perspective*

În realitate, diviziunea aceasta metodologică reflectă tensiunile similare din chiar sânul științelor sociale. Și aici există pendularea între tendința de a crea legi și modele cu aplicare generală și abordarea particularizantă calitativă. Horell (2002), invocând părerea unor sociologi renumiți ca Anthony Giddens, Philip Abrams, Peter Burke, se declară alături de aceștia în a recunoaște faptul că, în cercetarea trecutului, nu există distincție metodologică între istorie și sociologie, astfel încât o eventuală distincție între istorie socială și sociologie istorică nu își are sensul.

Dezbaterea aceasta continuă pune în opoziție două tipuri de abordări. Pe de o parte, abordarea riguroasă a testării modelelor, iar pe de altă parte modelul de cercetare antropologic/etnografic. Malina propune crearea modelelor prin cercetări interculturale și folosirea lor în interpretarea datelor. Dacă datele se potrivesc, atunci utilizarea aceluși model specific este justificată (insistând astfel pe funcția euristică a modelului). Critica survine însă din modul în care sunt selectate datele. Folosirea unui model anume predetermină analiza unui anumit tip de date. Se propune în schimb folosirea teoriei ca mod de sensibilizare pentru explorare particularităților fiecărui context socio-cultural (Horrell, 2002).

Malina (2009) propune următorul exemplu al modului în care se pot face generalizări în actul lecturii. Se pornește de la postularea unui model (el oferă spre exemplificare modelul relației patron-client în spațiul mediteranean modern), apoi se verifică dacă modelul propus poate acoperi și explicita toate situațiile istorice în care poate fi aplicat. Dacă răspunsul este afirmativ, se poate formula o ipoteză (în cazul propus de Malina - mediteraneeenii din antichitate descriși în textele neo-testamentare prezintă tipare de comportament conforme modelului relației patron-client). Pornind de la acumularea a mai multe modele de acest tip, se pot construi anumite scenarii sau grile de lectură și interpretare a textelor antice.

Definiția modelului este pentru Malina următoarea „o reprezentare abstractă, simplificată, a unui obiect, eveniment sau a unei interacțiuni din lumea reală cu scopul înțelegerii, controlului sau predicției... o schemă sau un tipar care derivă din procesul abstractizării similarităților dintr-o gamă de cazuri cu scopul comprehensiunii” (Malina 1982 la Osiek 1989, pp. 271-272). Această definiție stă în acord cu noțiunea ideal tipurilor de la Weber (1978 la Baltasiu 2002, p. 41) „Pentru a putea clasifica științific [fenomenele sociale] este util să considerăm comportamentele cu caracter irațional, motivate afectiv ca derivate ale unor concepte tipice privind acțiunea rațională. ... Construirea unor asemenea concepte de acțiuni pur raționale servesc sociologului drept tipuri (ideal tipuri) pentru înțelegerea clară și lipsită de ambiguități [a acțiunilor sociale reale]. Prin comparația [acțiunilor sociale reale] cu aceste constructe ideal tipice putem înțelege situațiile în care acțiunea reală este influențată de factori iraționali de diferite forme, precum afectele și erorile [de judecată] și astfel să înțelegem direcția pe care o ia acțiunea în cauză față de cazul în care ar fi fost pur rațională.”

Un bun model trebuie să aibă, potrivit lui Malina (1982 sintetizat de Osiek 1989), următoarele caracteristici: să fie relativ trans-cultural pentru a putea face posibilă comunicarea între cultura cercetătorului și cea studiată; să fie suficient de abstract astfel încât generalitatea să poată facilita identificarea similarităților; trebuie să fie integrat în contextul cultural lărgit acest fapt putând genera la rândul său perspective mai largi; trebuie să fie în concordanță maximă cu ceea ce cunoaștem despre textul sau artefactele disponibile nouă; semnificația generată de model trebuie să pună bine în evidență compatibilitățile sau

incompatibilitățile cu modelul nostru cultural. Modelele sunt categorizate de Malina în funcție de trei mari paradigme sociologice, funcționalismul structural, conflictualismul și interacționismul simbolic.

Zetterholm (2003) găsește utilitatea folosirii modelelor cu funcție euristică, ele pot ajuta la formularea de noi întrebări sau perspective asupra textelor. Dacă teoriile, spune el, sunt formulate și testate empiric, nu există niciun motiv pentru care ele nu ar trebui folosite dacă alternativa este să nu spunem nimic. Scroggs (1980, p. 166) susține că, dacă datele pe care le deținem „*atestă unele părți ale formei unui model cunoscut în timp ce alte părți nu sunt exprimate, putem concluziona cu grijă că absența părții lipsă este accidentală și că întregul model era de fapt o realitate în biserica timpurie.*” Rodd (1981) pune, pe de altă parte, întrebarea dacă datele sau informațiile pe care le avem în legătură cu lumea antică în care fenomenul apariției creștinismului are loc, sunt potrivite pentru analiza sociologică, și dacă nu cumva există riscul de a folosi un model sau o teorie ca mod de a umple golurile din datele istorice pe care le avem.

Textele sunt produsele societăților din care au apărut și, de aceea, atunci când un lector dintr-o cultură și o perioadă istorică distinctă încearcă să le înțeleagă, riscă să lectureze anacronic și etnocentric. Un exemplu tipic de anacronism privind începuturile istorice ale creștinismului și ale expansiunii sale este ideea atracției pe care creștinismul ar fi suscit-o prin promisiunea unor bunuri viitoare celor care suferă sau sunt buni, respectiv amenințarea cu chinuri a celor ce nu au o viață conformă cu noul mesaj. Este demonstrat faptul că oamenii din antichitatea greco-romană, mai ales cei din păturile superioare, nu aveau predilecții spre doctrine care stipulau aspecte ale viitorului. G.E.M. de Ste. Croix afirmă că o explicație plauzibilă a succesului creștin a fost organizarea instituțională foarte precisă, organizare fără paralelă în lumea păgână (Kyrtatas, 1987).

## **Bruce Malina și contribuțiile dinspre antropologia culturală - prolegomene**

Unul dintre autorii cei mai cunoscuți amintiți mai sus pentru utilizarea modelelor din științele sociale în exegeza textelor creștine timpurii este Bruce Malina. În 1981 publică lucrarea care îl va face cunoscut, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, în care utilizează modele formulate în studiile unor antropologi contemporani. Cu ajutorul acestora, pornind de la o teorie a lecturii inspirată de sociologia cunoașterii, punând foarte mult accentul pe evitarea etnocentrismului și anacronismului interpretativ, Malina (2001<sup>3</sup>) studiază mai multe aspecte din creștinismul Noului Testament. Modelele preluate din antropologia culturală îl servesc în decriptarea valorilor pivotale ale lumii mediteraneene a primului secol, anume onoarea și rușinea, valori legate de poziția socială, de gen, și care condiționează acțiunea socială. Malina pleacă de la premisa hiatului radical dintre cultura antică mediteraneană și cultura din care facem noi parte, de aceea oferă la finalul fiecărui capitol tabele contrastante ale preferințelor culturale antice sau moderne. Autorul dezbate problema personalității antice care este contrastantă cu individualismul modern. Personalitatea antică este orientată spre grup, colectivistică. Pe aceeași structură sunt dezbătute aspecte legate de percepția bunurilor limitate, de invidie, mariaj și rudenie, curat și necurat, la finalul lucrării analizând dezvoltarea grupurilor creștine în termenii etapelor dezvoltării grupurilor mici.

Malina pleacă în utilizarea modelelor socio-științifice ale spațiului mediteranean contemporan pentru a face inferențe privitoare la societatea

antică pornind de la două presupoziii. Prima este că există asemănări structurale culturale în cadrul larg al spațiului circum-mediteranean, iar a doua presupozitie leagă perioada istorică antică de cea contemporană pe baza unei presupuse continuități între culturile antică și contemporană, îndeosebi a locurilor care nu au fost expuse tehnologizării (Osiek 1989). În privința asemănărilor structurale ale culturilor circum-mediteraneene, Malina (2009) deși recunoaște că o astfel de continuitate este contestată de unii cercetători, el invocă cercetările lui Horden și Purcell (2000) *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* și baza de date începută de Murdock *Human Relations Area File*. Un argument interesant este faptul că Murdock, pornind de la cercetarea comparativă a culturilor lumii care a dus la crearea bazei de date menționate anterior, mai precis asupra modului în care este boala reprezentată cultural, a ajuns la concluzia continuității culturale a spațiului din jurul Mediteranei. (1980, *Theories of Illness: A World Survey*).

### **Continuitate culturală vs. continuitate religioasă**

Această metodă dezvoltată de Bruce Malina este în concordanță cu sociologia istorică weberiană, pe de o parte, iar pe de alta, cu școala de sociologie a creștinismului timpuriu din tradiția recentă influențată de *The context Group* după cum s-a indicat anterior.

Malina, bazat pe studii empirice care demonstrează trăsături comune culturale ale bazinului circum-mediteranean, postula existența pe această bază și o continuitate între culturile antice și cele moderne din satele retrase, neafectate de tehnologizare. Modelul lui Malina este foarte general și poate fi valabil în cele câteva aspecte culturale subliniate de studiile sale. El poate fi însă extins și dincolo de bazinul mediteranean dacă punctul de referință nu este cel cultural, ci cel religios, pentru că, dacă în cazul continuității culturale nu există un corpus redactat de norme care să ajute la definirea și prezervarea identității, în cazul religios acest aspect este reglementat textual în corpusul biblic, de doctrine și documente istorice prin care creștinismul se face cunoscut generațiilor ulterioare, configurându-le și pe acestea identitar. Creștinismul răsăritean mai ales face notă de identitate din atitudinea extrem conservatoare și orientată spre trecut din punctul de vedere al resorturilor identitare. Alături de creștinismul răsăritean, și alte confesiuni, adventismul spre exemplificare, se revendică și el identitar de la creștinismul primar, deși ca etos este diferit de ortodoxie, astfel încât poate fi justificată folosirea euristică a modelelor religioase obținute dintr-o cercetare calitativă de teren. La fel cum modelele delimitate de Malina urmăreau linii structurale culturale antice care să ofere un cadru de analiză a culturii antichității circum-mediteraneene, în același mod, pot fi urmărite modele religioase în comunitățile contemporane pentru oferirea unei structuri de analiză euristică a creștinismului antic.

Există, desigur câteva aspecte care trebuie observate. Modelele urmărite trebuie să fie prezente atât în cultura creștină antică, cât și în creștinismul contemporan. Mai mult, modelele în modul în care ele sunt percepute nu trebuie să fi fost supuse dezvoltărilor doctrinare ulterioare pentru evitarea pericolelor anacronismului. Un alt aspect important îl reprezintă criteriul de selecție al celor intervievați. Aceștia trebuie să fie membri practicanți ai propriilor confesiuni pentru ca răspunsurile acestora să poată reflecta cât mai fidel credințele și practicile religioase ale confesiunilor respective. Sunt, în consecință, inutile abordările persoanelor legate doar tangențial de comunitate.

## Modele teoretice religioase

În acest sens, pot fi identificate câteva modele care se pretează cadrului metodologic subliniat mai sus precum modelul identității creștinilor, modelul suferinței, al sărăciei sau inechității sociale și modelul morții. Abordarea studierii acestor modele poate pleca de la următoarele premise teoretice.

Opțiunile religioase ale indivizilor sunt modelate și în funcție de nevoile pe care le au aceștia, fiecare instituție religioasă răspunzând în modul său specific acestor nevoi printr-un set de recompense corespunzătoare; religia vine în întâmpinarea nevoilor indivizilor printr-un mecanism propriu împărțit în trei paliere (mit, rit și etică); recompensele variază în jurul conceptului central de armonie socio-religioasă (personală, socială, cu divinitatea).

Religia se propagă și se menține în grupurile sociale, deoarece îndeplinește funcții ce vin în întâmpinarea unor nevoi ale membrilor comunității religioase. Potrivit „noii paradigme” din sociologia religiei (Warner, 1993; Stark, 1997), funcționalitatea aceasta este definită la fel ca în teoria economică în funcție de cerere/nevoi și ofertă/răspuns. Astfel, mecanismul de propagare și menținere a religiei se produce în funcție de două aspecte: **nevoile** pe care le au indivizii, și mecanismele de **recompensare** pe care comunitatea religioasă le oferă.

Nevoile și recompensele sunt individuale, însă cadrul de manifestare și de referință religioasă este atât individual, cât și social. Vom observa în cercetare doar aspectele care sunt conexe armoniei socio-religioase, deoarece este un bun indicator al funcției sociale a religiei. Diferențiem în conceptul armoniei socio-religioase, armonia cu sinele, cu ceilalți, cu divinitatea.

Gerd Theissen (1999), în teoria sa asupra religiei creștinismului timpuriu, identifică trei forme de expresie a religiei: mitul, ritul și etica, acestea fiind combinate în modul acesta doar în religie.

Așadar, religia vine în întâmpinarea nevoilor indivizilor prin trei moduri de expresie, mitul, ritul și etica, cumularea acestora trei indicând tipul de recompensă oferit. Nevoile, pe lângă faptul că sunt individuale, sunt raportate și social – pe orizontală spre comunitate și pe verticală spre transcendent.

Religia are și o funcție semiotică. O caracteristică general umană a fost dintotdeauna căutarea unor sensuri ale existenței, căutarea unor răspunsuri la întrebări ultime – ce este omul, de unde vine și spre ce se îndreaptă, care este sensul vieții și al morții, ce este suferința, de ce există.

Prima nevoie a individului pe care am ales să o cercetăm raportat la sine, celălalt și transcendent, este răspunsul la întrebările identitare, cele care caută un sens al identității și al existenței. Răspunsul instituției religioase, după cum am subliniat mai sus, este întregit, în funcție de cele trei moduri de expresie a religiosului.

Raportată la sine, nevoia răspunsurilor la **întrebările identitare**, din punctul de vedere al mitului este întâmpinată printr-un mecanism specific. Instituția religioasă definește omului ce este omul și așezarea sa în existență. Pe lângă acest aspect definițional, religia oferă cadrele de manifestare ritualică prin care omul poate accesa latențe presupuse de propria sa definiție antropologică. Ritul este toposul identificat de fenomenologia religiei în care are loc schimbul de semnificații transmundane între individ și transcendent (Eliade, 1995; Otto, 2005, 2006). Dacă mitul funcționează ca metalimbaj simbolic, ritul se manifestă



ca paralimbaj (în Parkin, 1992 p. 11). Pe lângă codul interpretativ al sinelui și manifestarea sa religios ritualică, instituția religioasă reglementează un cod etic prin care omul se pune în acord cu propria definiție. Faptele sunt valorizate pozitiv sau negativ, în funcție de aceasta fiind reglementat accesul la recompense. Un răspuns satisfăcător la întrebările ultime cu privire la sine, corectat prin perpetua reactualizare ritualică a legăturii sale cu transcendentul și printr-un cod etic de comportament poate avea ca rezultat armonia cu sinele.

Raportată la celălalt, nevoia răspunsurilor la întrebările ultime ale individului este soluționată din punctul de vedere al mitului printr-un cod interpretativ care definește care este relația omului cu celălalt și ce reprezintă celălalt pentru el. Ritualic, instituția religioasă realizează coeziunea socială și integrarea individului în grupul său de referință religioasă. La fel ca și în cazul raportării la sine, există un cod etic impus care reglementează relațiile sociale, și în funcție de aceasta se realizează accesul la recompensa corespunzătoare acestei nevoi – armonia socială, armonia cu ceilalți.

Tot în categoria întrebărilor identitare ale omului se numără și cea despre divinitate. Religia oferă individului un cod interpretativ care îi definește ce sau cine este divinitatea, ritual fiind actul sau modul în care indivizii intră în legătură cu aceasta. În genere, instituția religioasă prescrie un cod comportamental dezirabil, respectarea căruia aducând întărirea relației sau a legăturii cu divinul. Recompensa oferită de religie, corespondentă nevoii de răspunsuri la întrebări ultime raportate la divinitate, este armonia cu aceasta.

**Suferința fizică** este o problemă fundamentală a umanității, nevoia traducându-se fie în dorința de a înceta suferința, fie într-un mod de a o face mai suportabilă. Prezentă în fiecare dintre indivizi, în diferite grade, ea a suscitât întotdeauna reflecții și întrebări asupra sensului ei. Fiind o constantă general umană, instituțiile religioase răspund problemei suferinței fizice în diverse moduri. Raportată la sine, suferința fizică este interpretată și valorizată, fiindu-i accentuat aspectul catharctic. Din punct de vedere ritual, există servicii religioase prin care se cer divinității alinarea, ameliorarea sau vindecarea de suferințele fizice personale. Totodată, corespondent codului etic, sunt recomandate practici alimentare specifice (e.g. postul) unit cu exerciții ascetice fizice. Recompensele se referă atât la modul de referință la problema suferinței, iar din punctul de vedere al răspunsului comunității, există beneficii directe precum asistența socială și psihologică, sentimentul de securitate și armonie socială.

Indivizii sunt afectați nu doar de suferința fizică personală, ci și de suferința fizică a celorlalți, îndeosebi în cazurile membrilor apropiați ai familiei sau ai grupului de prieteni. La fel ca în cazul suferinței personale religia oferă o interpretare și o valorizare a bolii celorlalți. Empatia se manifestă și ritualic prin servicii religioase care reunesc comunitatea religioasă mai largă pentru a cere divinității alinarea suferințelor. Etic, este considerat a fi virtuoză sau dezirabilă acordarea asistenței de orice tip care să vină în întâmpinarea nevoilor de natura suferinței fizice a celorlalți. Recompensa este integrarea într-un sistem de înțajutorare și asistență reciprocă, sentimentul de armonie socială.

Instituția religioasă integrează problema suferinței fizice într-un cadru referențial divin. Boala și suferința fizică sunt interpretate și valorizate în funcție de divinitate, care este invocată să vindece sau să aline suferințele prin ritualuri religioase. Etic sunt setate atitudinile dezirabile în legătură cu suferința proprie sau a semenilor și sunt raportate la transcendent. Recompensa este speranța

unei vieți lipsite de suferință fizică, iar în cazul în care aceasta există sau persistă, speranța în alinarea ei.

Suferința nu este doar de natură fizică. La fel de apăsătoare poate fi și **suferința spirituală**. Sub acest termen generic sunt cuprinse întregul set de simțăminte umane care provoacă suferință (frustrări, angoase, anxietăți, depresii, sentimentul eșecului, al neîmplinirii etc.). Precum suferința fizică, și suferința spirituală este interpretată și revalorizată. Pornind de la definiția sa antropologică și de la modul în care este pus în relație cu semenii și cu divinul, individul își înțelege sensul și valoarea suferinței spirituale putând să o convertească pozitiv. Prin ritual, sunt puse la îndemâna indivizilor practici și servicii religioase care corespund pozitiv mecanismelor spirituale și psihologice ale suferinței. La nivel etic, este valorizat pozitiv sau negativ codul comportamental (sistem de virtuți și patimi) a cărui respectare pune individul în armonie cu sinele. Recompensa este individuală - armonia, dar există și o recompensă la acest nivel care vine dinspre grupul social religios - asistența socială, asistență psiho-emoțională, sentimentul securității emoționale, a siguranței zilei de mâine.

Raportarea la suferința spirituală a celorlalți este interpretată și valorizată de instituția religioasă prin definiția sa fondatoare sau mitică, care la fel cum precizează definițional omul, precizează și raportarea la celălalt, deci implicit la suferința de orice tip a celuilalt. Ritualul se exprimă prin servicii religioase în care comunitatea empatizează prin rugăciune cu cei suferinzi, în vreme ce etica este exprimată printr-un cod comportamental care reglementează ca dezirabilă acordarea de sprijin de orice fel persoanelor aflate în suferință spirituală. Recompensa ține tot de reconciliere, armonie cu sine și cu divinitatea.

Raportarea la divin înseamnă asumarea prin interpretare și valorizare a suferinței în funcție de acesta. Prin ritual, indivizii participă la servicii religioase în care se cer divinității alinarea suferințelor spirituale, iar codul etic reglementează comportamentul dezirabil pentru întărirea comuniunii cu divinul și împlinirea nevoii de liniște și bunăstare spirituală. Recompensa este speranța unei vieți fără suferință spirituală sau ameliorarea ei, atunci când ea există.

Tema **sărăciei** este și ea general umană și, fie că a încercat să o evite, fie că a încercat să-i supraviețuiască, omul de-a lungul istoriei s-a confruntat cu diversele aspecte ale ei, inclusiv cu reversul său - bunăstarea. Instituția religioasă oferă individului interpretarea și valorizarea stării în care se află - bogat sau sărac. Din punct de vedere al ritualului, există servicii religioase în cadrul cărora se servesc mese comune sau sunt distribuite bunuri alimentare sau materiale membrilor săraci ai comunității. Codul etic reglementează modul în care comunitatea trebuie să aibă grijă de săraci, iar săracii să vină în serviciul comunității. Recompensa la acest nivel este armonia socială tradusă în accesul la asistență socială, iar în cazurile în care nu este nevoie de aceasta, recompensa poate fi sentimentul de securitate socială.

Sărăcia poate confrunta atât individul cât și pe ceilalți membri ai comunității religioase, de aceea religia oferă și interpretarea și valorizarea sărăciei celorlalți. Riturile religioase în cadrul cărora există distribuție a bunurilor către membrii săraci ai comunității asigură coeziunea socială a grupului, dublate de condiționarea etică care reglează prioritățile comportamentale privind asistența celor defavorizați. Prin respectarea imperativelor etice legate de săraci se obține coeziune și armonie socială, dar și cu sine și cu divinul.

Și prin faptul că sărăcia a depins în panteonul greco-roman de capricioasa zeiță Fortuna/Tyche, sărăcia-bogăția se leagă în mentalul colectiv antic de divinitățile care guvernează destinele. Și în alte sisteme religioase sărăcia este interpretată și valorizată prin referire la divinitate, care poate fi invocată prin aspectele rituale să alunge sărăcia sau să o diminueze. În același timp, codul comportamental privitor la gestionarea resurselor în funcție de situația financiară în care te afli face referire tot la divinitate și la câștigarea armoniei cu aceasta. Recompensa corespunzătoare nevoilor indivizilor legate de sărăcie este speranța unei vieți fără sărăcie, iar în cazul în care aceasta există, speranța în alinarea ei și a consecințelor pe care le provoacă.

Dacă răspunsurile la întrebările identitare vizează subiectul uman, de ce există, în ce parametri există, care este sursa vieții sale etc. corolarul acestor întrebări privește natura și sensul **morții**. Instituția religioasă în acord cu definiția antropologică care definește sinelui ce este acesta, interpretează și valorizează pentru individ sensul și conținutul morții sale. Marii treceri îi sunt alăturate servicii rituale de trecere alături de un cod comportamental ce definește atitudinea în fața morții - *melete thanatou*-ul platonice. Recompensa se poate referi la confortul sau sentimentul de încredere în fața fricii generate de ideea morții.

Dacă moartea individuală se sustrage teoretizării sau analizei post-factum, modul curent prin care sunt experiate urmările morții se referă la moartea celorlalți, îndeosebi a celor apropiați. Instituția religioasă oferă un sistem de semnificație, interpretare și valorizare morții celorlalți. Prin ritual se realizează serviciile religioase de trecere, dar și de păstrare a comuniunii cu cei decedați - serviciile comemorative. Codul etic definește comportamentul atitudinea în fața morții celorlalți. Prin încadrarea în acest sistem referențial individul primește reconciliere - armonie cu sine și cu divinul care garantează păstrarea legăturii cu cei pierduți.

Moartea este interpretată raportat la sine, la ceilalți, dar și raportat la divinitate. Sensul morții este dat de interpretarea și valorizarea acesteia din prisma existenței divinului. Serviciile religioase de trecere nu sunt altceva decât rituri de însoțire a spiritului în călătoria spre comuniunea cu divinul. Scopul ultim al imperativelor etice este întărirea comuniunii cu divinul și continuarea acestei relații după trecerea din această viață. Recompensa pe acest palier este speranța în continuarea vieții după moarte, în legătură conștientă cu ceilalți și cu divinitatea.

### **Clarificări conceptuale**

**Religie, sistem religios:** Sistem de idei, credințe și practici care postulează existența unor realități transmundane, care sunt accesibile prin cele trei moduri de expresie a religiei - mit, ritual și etică.

**Mit:** Set de afirmații care explică ceea ce determină în mod fundamental existența (Theissen, 1999).

**Ritual:** Acțiuni repetitive care sunt interpretate ca reprezentare sau actualizare a realităților transmundane.

**Etică:** Sistem comportamental care decurge din afirmațiile credinței religioase.

**Credință:** Atitudine de acceptare și receptare a afirmațiilor și practicilor religioase.

**Nevoi:** Tensiuni sau necesități pe care individul le are, a căror rezolvare sau ameliorare este compatibilă cu exercițiul religios.

**Recompense:** Răspunsul specific tradus în beneficii fizice sau spirituale, corespondente nevoilor pe care individul le are.

**Armonie socio-religioasă:** Stare de echilibru și lipsă a tensiunilor, manifestă în interiorul individului, în interacțiunea socială și în interacțiunea cu divinitatea pusă în legătură cu viața sa spirituală.

Pentru facilitarea urmăririi propozițiilor teoretice de mai sus am întocmit următorul tabel:

<b>Răspunsul instituției religioase în funcție de</b>				
<b>Nevoi</b>	<b>MIT</b>	<b>RIT</b>	<b>ETICĂ</b>	<b>Recompense</b>
Nevoi legate de răspunsuri la întrebări identitare.	Cod interpretativ antropologic care definește individului ce este omul, relația cu celălalt și cu divinitatea.	Prin această funcție, omul se poate manifesta ritualic accesând astfel latențe presupuse de definiția omului în raport cu sine și cu divinitatea. Ritul are și funcție integratoare a individului în grupul său religios de referință.	Cod etic prin care acțiunile umane în raport cu sine, ceilalți și divinitatea, sunt valorizate pozitiv sau negativ, în funcție de aceasta fiind reglementat accesul la recompense.	Armonie cu sinele, ceilalți și cu divinitatea.
Nevoi legate de suferința fizică sau spirituală.	Interpretare și valorizare a bolii/suferinței proprii sau a celor din jur și raportarea acesteia la divinitate.	Servicii religioase prin care se cere divinității alinarea suferințelor personale sau ale celorlalți. Practici religioase care raspund pozitiv mecanismelor spirituale și psihologice ale suferinței; servicii religioase prin care comunitatea empatizează prin rugăciune cu cei aflați în suferință.	Cod alimentar specific postului, practici ascetice care unesc exerciții fizice cu rugăciunea (metanii); cod comportamental prin care se reglementează acordarea de sprijin de orice tip persoanelor care se află în suferință fizică. Cod comportamental reglementat în funcție de: valorizarea pozitivă sau negativă a faptelor (virtuți, păcate) care pot pune individul în armonie cu sine; acordarea de sprijin de orice tip persoanelor care se află în suferință spirituală; acțiunile dezirabile pentru întărirea comuniunii cu divinitatea și împlinirea nevoii de bunăstare spirituală.	Asistență socială/psihologică, regăsirea comunității și a siguranței zilei de mâine; prin respectarea normelor legate de boala celorlalți, se câștigă armonie cu sine și cu divinitatea; speranța unei vieți fără suferință fizică sau spirituală, iar în cazul în care ea există, speranța în alinarea ei. Asistență psiho-emoțională, reconciliere.
Nevoi legate de sărăcie.	Interpretare și valorizare a sărăciei personale, a sărăciei celorlalți și raportarea sărăciei la divinitate.	Servicii religioase care cuprind mese în comun, distribuția de bunuri între membrii comunității; servicii religioase prin care se cere divinității alinarea suferințelor provocate de sărăcie.	Cod etic prin care se reglementează atitudinea față de sărăcie sau bogăție asigurându-se un minim al echității comunitare pentru împlinirea nevoii de securitate socială.	Asistență socială, iar când nu este nevoie de aceasta, sentimentul securității sociale; armonie cu sine și cu divinitatea; speranța unei vieți fără sărăcie, iar în cazul în care ea există, speranța în alinarea ei.
Nevoi legate de problema morții.	Interpretare și valorizare a morții personale, a celorlalți și raportarea morții la divinitate.	Servicii religioase de trecere și de continuare comemorativă a legăturii cu ceilalți.	Cod etic care reglementează atitudinea în fața propriei morți, în fața morții celorlalți; cod etic prin care sunt reglementate acțiunile dezirabile pentru întărirea comuniunii cu divinitatea și a continuării relației cu aceasta după moarte.	Confort sau încredere în fața sentimentului fricii generat de ideea morții; prin respectarea normelor legate de moartea celorlalți, se câștigă armonie cu sine și cu divinitatea, reconciliere în fața pierderii celor dragi; speranța în continuarea vieții după moarte, în comuniune cu ceilalți și cu divinitatea.

### **Diagramă teoretică nevoi-recompense.**

## Studiu de caz - modele subiective de identitate creștină la nivelul unor comunități din jud. Prahova

Am urmărit conturarea acestor modele printr-un studiu realizat în două comunități religioase contemporane. Cercetarea a avut loc în două comunități religioase din județul Prahova, comuna Posești. Au fost realizate în total trei focus-grupuri. Primele două au avut loc în satul Valea Plopului în data de 10 respectiv 14 ianuarie 2013, iar respondenții au fost membri activi ai parohiei ortodoxe de acolo. Al treilea focus-grup a avut loc în data de 17 ianuarie, persoanele intervievate fiind membri ai Bisericii Adventiste de ziua a șaptea. Deoarece în cercetarea noastră am optat ca cei intervievați să facă parte din membri cei mai implicați în viața religioasă a comunității pentru motivele enunțate mai sus, am ales ca persoanele care să ne indice grupurile să fie chiar liderii religioși ai comunităților respective. Aceștia au fost contactați prin discuții preliminare exploratorii și au fost de acord să ne ajute prin recomandări și referințe.

La primul focus-grup (10 ianuarie 2013), toți participanții au fost de etnie română și ortodocși. Au participat: L.M. 32 de ani, femeie, angajat; D.C. 38 de ani, bărbat, cantor; T.E. 53 de ani, femeie, pictor; L.F. 34 de ani, bărbat, antreprenor; R.T. 45 de ani, bărbat, sculptor; U.I. 31 de ani, bărbat, ofițer poliție; V.T. 43 de ani, femeie, lucrător social; M.U. 31 de ani, femeie, angajat; D.V. 56 de ani, femeie, casnic; A.V. 42 de ani, bărbat, lucrător social.

La cel de-al doilea focus-grup (14 ianuarie 2013), toți participanții au fost de etnie română și ortodocși. Au participat: D.L. 65 de ani, femeie, pensionar; M.L. 49 de ani, bărbat, neangajat; V.I. 19 ani, femeie, șomer; G.O. 24 de ani, bărbat, muncitor construcții; B.I. 27 de ani, bărbat, șofer; N.I. 19 ani, bărbat, neangajat; T.F. 61 de ani, bărbat, construcții; M.I. 73 de ani, femeie, pensionar; F.G. 31 de ani, femeie, casnică; V.M. 21 de ani, bărbat, șofer; B.C. 25 de ani, femeie, muncitor.

La al treilea focus grup (17 ianuarie 2013), toți participanții au fost de etnie română și adventiști de ziua a șaptea. Au participat: I.S. 19 ani, bărbat, șomer; S.A. 21 de ani, femeie, șomer; G.S. 53 de ani, femeie, casnică; A.S. 32 de ani, femeie, șomer; P.C. 63 de ani, femeie, pensionar; S.T. 60 de ani, bărbat, lucrător construcții; M.C. 65 de ani, bărbat, pensionar; Z.G. 90 de ani, bărbat, pensionar; F.R. 31 de ani, bărbat, pastor.

### Aspecte metodologice

Scopul cercetării în cele două comunități creștine, diferite confesional, din comuna Posești, județul Prahova, a fost verificarea unor presupozitii teoretice care să contribuie la formularea unor modele sociologice care pot fi utilizate în analiza socio-istorică a creștinismului timpuriu.

Cercetarea de teren a fost exploratorie de tip calitativ, metodologic fiind raportată la modelul neinterpretativ (Baltasiu, Dumitrescu și Bulumac 2009). În tradiția Weberiană, tipul metodei este comprehensiv-interpretativ, ținând seama și de perspectivele emise din antropologie. Conform acestora, universul simbolic trebuie înțeles prin propriile concepte și definiții, valorile și credințele fiind relevante în cercetarea orânduirii socialului. Abordarea neinterpretativă dorește „culegerea datelor în raport cu definițiile locului despre sine prin intermediul persoanelor-poveștilor (povestariului) relevant” (Baltasiu, Dumitrescu și Bulumac 2009, p. 117). Analiza este una „fenomenologică”, conținând reflecții asupra lumii subiectiv-simbolice a intervievaților.

Avantajul metodei neinterpretative este extracția conceptelor într-un timp relativ limitat, prin identificarea unor persoane relevante pentru tipul de cercetare ce urmează a fi realizat. Accesul la persoanele relevante se face printr-o persoană de contact identificată în discuțiile de teren preliminare și exploratorii. Odată stabilită această persoană, ea va facilita deschiderea și recomandarea pentru acordul persoanelor ce urmează a fi interviuate. Identificarea și selecția lor se va realiza prin tehnica „bulgărelui de zăpadă”, adică descoperirea succesivă a terților prin recomandări multiple, validate și de persoana de contact. Pentru motivele explicate mai sus, în cercetarea aceasta criteriul de selecție a celor interviuați a fost implicarea activă în viața religioasă a comunităților din care fac parte.

Instrumentele de lucru folosite au fost focus-grupul, interviul semistrukturat și observația participativă după regulile standardizate ale cercetării sociologice calitative. Interviul semistrukturat a fost pregătit printr-un ghid conținând indicații tematice prestabilite și o serie de întrebări indicate (Rotariu și Iluț 2006). Accentul s-a pus pe cursivitatea mărturiilor. La final s-a redactat un raport de cercetare.

### **Identitate, suferință, sărăcie, moarte**

Scopul acestui articol fiind ilustrativ, nu vom detalia raportul de cercetare, ci vor fi prezentate conturarea modelelor așa cum a reieșit aceasta din cercetarea efectuată.

Din analiza răspunsurilor date în timpul discuțiilor din focus-grupuri pot fi trase următoarele concluzii. Identitar sunt foarte legați de confesiunea/religia din care fac parte, iar comunitar există, cel puțin între membrii practicanți, un sentiment al apartenenței. Termenii în care sunt descrise simțămintele religioase țin de registrul împlinirii, bucuriei, armoniei. Acest concept sumă al armoniei socio-religioase se explică prin modul în care sunt decriptate câteva probleme cheie general umane. Am ales să urmărim câteva aspecte de generalitate medie: identitatea/viziunea asupra lumii; suferința; inechitatea socială și problema morții.

Apartenența religioasă și setul de valori și credințe configurează modul în care indivizii concep și se raportează la câteva concepte cheie, care se pot constitui în modele.

Modelul **identitar** leagă individul de existența lui Dumnezeu, creator al lumii, iubitor și punct referențial pentru întreaga existență umană. Relația cu divinitatea este una dinamică, personală mediată de rit care poate fi public sau privat. Ritul comunitar contribuie la fuziunea grupului. Relația cu divinitatea are și un aspect etic, imperativul iubirii. Împlinirea criteriilor etice are relevanță personală, comunitară și este al doilea mod de relaționare cu divinitatea.

Modalitatea în care este percepută **suferința** se poate constitui la rândul său într-un model. Percepția negativă a suferinței este schimbată printr-o reversie valorică. Ea este acceptată și interiorizată prin faptul că la originea ei se pune noțiunea de greșeală ancestrală sau personală. Acceptarea ei poate avea valențe pedagogice. Există rituri și practici ascetice care pot contribui la ameliorare, iar din punct de vedere etic este încurajată comuniunea cu cei aflați în suferință, suportul acesta fiind identificat ca un aspect foarte important.

Inechitatea socială, **sărăcia** este și ea reinterpretată. Împreună cu reversul, bogăția, pot fi oportunități de îmbogățire spirituală. Mecanismul filantropic de reglare a acestor inechități are aspect comunitar și personal. Unul

dintre criteriile etice cele mai importante pentru comunitățile creștine este grija de cei în nevoi.

**Moartea** este și ea supusă unei reinterprețări. Este văzută în termeni de trecere fiind postulată o existență după ea. În același timp, problematica morții este legată de două criterii: cel identitar și cel etic. Respectarea acestor criterii – convingerea religioasă și respectarea normelor etice promite viață dincolo de moarte răspunzând astfel dorinței pan-umane de dăinuire.

Se observă faptul că toate reconversiile detensionează aspectele negative ale conceptelor tratate în analiză având în același timp și referențial etic. Tipul manifest de echilibrare interioară și comunitară datorat credinței religioase pe care l-am urmărit în teren sub forma particulară a conceptelor detaliate mai sus l-am numit armonie socio-religioasă. Conceptele subsumate conceptului umbrelă de armonie socio-religioasă, constituite în modele teoretice de rang mediu vor fi folosite în mod euristic în cercetarea socio-istorică a anumitor fenomene ce au însoțit emergența creștinismului ca religie.

### Utilitatea unor astfel de modele

Utilitatea modelelor religioase, la fel ca în cazul modelelor culturale folosite de Malina, se referă la oferirea unui cadru interpretativ fenomenelor care au marcat apariția creștinismului timpuriu.

Contextul socio-cultural al apariției creștinismului era caracterizat fragmentările și tensiunile pe care Imperiul ca macro-structură le provoca. Cadrele religioase și filosofice pe care elenismul le punea la dispoziție, erau caracterizate de diversitate concurentă. Modelul identitar creștin avea avantajul de a reuni caracteristici prezente dispart în oferta polimorfă filosofico-religioasă din antichitate. Avea caracterul public/comunitar al religiilor tradiționale, punea individul în legătură personală cu divinitatea ca în religiile de mistere, avea un cod etic strict și elaborat la fel ca în filosofii contemporane. Toate aceste trăsături se regăsesc și în presupuzițiile teoretice confirmate de studiul de caz amintit mai sus.

Utilitatea modelului identitar se dovedește și prin plasarea sa în contextul dezbaterii vechilor poziții marxiste asupra originilor umile ale creștinismului. Faptul însuși al imperativului etic din modelul identitar și al cadrelor trasate de modelul referitor la inechitățile sociale plasează discuția și argumentul în consensul mai nou al cercetătorilor care arată faptul că în creștinismul primar erau reprezentate majoritatea claselor sociale, cea mai scăzută reprezentare având clasele cele mai umile (a nu se interpreta sclavia din perioada greco-romană cu sclavia din perioada modernă) și clasele elitelor de top (lucru de altfel firesc datorat și numărului mic de oameni ai Imperiului care se bucurau de acest privilegiu, 1-2%). Cine ar fi fost dator să asigure programe organizate de asistență socială și colecte dacă membrii bisericilor făceau parte doar dintre săraci?

Martiriul este unul dintre fenomenele care a caracterizat istoria de început a creștinismului. El reprezintă totodată o enigmă și o provocare pentru sociologia religiei. Modelul identității obținut în cercetarea de teren poate explica modul în care martirul devine ideal tip: deși la nivel aparent el a suferit o moarte dureroasă și violentă, el își continuă existența în comuniune cu divinitatea în viața de după moarte. Mai mult, mecanismul retributiv îi asigură o existență fericită. Analiza cost-beneficiu poate oferi explicații pentru aparenta lipsă de



raționalitate a gestului martiric. Mecanismul care stă la baza acestui fapt este reconversia valorică observată în modelele suferinței și a morții.

Imperativele etice care stau la baza fiecărui model în parte au putut genera încă de la început un fenomen de coeziune socială puternică în cadrul comunităților creștine care rămân totodată comunități deschise. Pornind de la modelele cercetării de teren care explică aspectele de asistență comunitară, se poate înțelege natura organizării asistenței sociale creștine din timpul epidemiilor la care fac referire autori creștini și non-creștini precum medicul Galen, împăratul Iulian Apostatul, Dionisie al Alexandriei sau Ciprian al Cartaginei.

Aspectele unde utilizarea modelelor cu funcție euristică își pot dovedi utilitatea, sunt pe atât de ample, pe cât este de complex fenomenul religios al emergenței creștinismului.

### **Concluzii**

Metodologia propusă mai sus se înscrie în preocupările recente de sociologie a religiilor din prisma istoriei sociale. Modelele enunțate mai sus nu reprezintă decât sugestii asupra diverselor modalități în care și alte modele pot fi căutate și dezvoltate. Potențialul acestei metodologii nu se rezumă doar la studierea formelor antice de creștinism, ci pot fi utilizate și în decriptarea fenomenelor emergenței altor religii, cu condiția ca acestea să fie reprezentate în contemporaneitate pe de o parte, iar pe de alta să existe acces minimal de natură istorică la perioada lor de început.

## Bibliografie

Baltasiu, R. (2002). *Elemente de Sociologie. Națiune și capitalism. Considerații de sociologie românească și weberiană*. Beladi.

Baltasiu, R.; Dumitrescu, L. și Bulumac, O. (2009). Abordarea Neointerpretativă. În Bădescu, I.; Cucu Oancea, O. și Șișeștean, Gh. *Tratat de Sociologie Rurală*. București, Mica Valahie.

Eliade, M. (1995). *Sacrul și profanul*. București, Humanitas.

Horrell, D. G. (2002). Social sciences studying formative Christian phenomena: a creative movement. În Blasi, A. J., Turcotte, P. A. și Duhaime, J. *Handbook of early Christianity: Social science approaches*. AltaMira Press.

Kyrtatas, D. (1987). *The Social Structure of the Early Christian Communities*. London, Verso.

Malina, B. J. (2001<sup>3</sup>). *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Westminster John Knox Press.

Malina, B. J. (2009). Social Scientific Approaches and the Gospel of Matthew. În Powell, M. A. *Methods for Matthew*. New York, Cambridge University Press.

Meeks, W. (2003<sup>2</sup>). *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. Yale University Press.

Osiek, C. (1989). The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences. În *Theological Studies* 50, 1989, pp. 260-278.

Otto, R. (2005 [1917]). *Sacrul*. București, Humanitas.

Otto, R. (2006 [1923]). *Despre numinos*. București, Humanitas.

Parkin, D. (1992). Ritual as spatial direction and bodily division. În Coppet, D. (ed.). *Understanding Rituals* (European Association of Social Anthropologists). London, Routledge.

Rodd, Cyril S. (1981). On Applying a Sociological Theory To Biblical Studies. *Journal for the Study of the Old Testament* 6, 95.

Rotariu, T. și Iluț, P. (2006). *Ancheta sociologică și sondajul de opinie. Teorie și practică*. Iași, Polirom.

Scroggs, R. (1980). The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research. În *New Testament Studies* 26, Cambridge University press, pp. 164-179.

Stark, R. (1997). *The Rise of Christianity: How the obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. HarperOne.

Theissen, G. (1999). *A Theory of Primitive Christian Religion*. London, SCM Press.

Theissen, G. (2004<sup>2</sup>). *Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*. Eugene, Wipf&Stock.

Warner, R. S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98 (5), pp. 1044-1093.

Zetterholm, M. (2003). *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. London, Routledge.