

Lect. dr. Constantin Iulian Damian
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae“
Universitatea „Al. I. Cuza“ din Iași

PAROHIA ÎN FAȚA PROVOCĂRILOR FENOMENULUI NEORELIGIOS: REPERE PASTORAL-MISIONARE

***Abstract:** Postmodernity, as an axial moment of modernity, brings fast and profound changes into the contemporary world. Continuing at a different level the attributes of modernity, it implies rationalism, subjectivism, utilitarian individualism, and secularisation. On this ground, a new type of religiosity arises, adapted to the new social and cultural realities and influenced by religious pluralism, the decline of theism, and the crisis of traditional Churches. It affects the Church, in general, and every parochial community, in particular. For this reason, the Church and every parish must promptly react by elaborating and applying dedicated pastoral and missionary strategies, in order to diminish the preponderance of “sociological parish” in favour of the “active parish”. Here are delineated few strategies concerning clergymen’s activity, the active implication of the laymen in the pastoral and missionary activity of the parish, and a change in the sequence catechesis → Liturgy → implication is suggested. Without claiming exhaustiveness, these strategies can represent at least a starting point in the activity of bringing back the lost members of the Church.*

***Keywords:** mission, parochial community, pastoral strategy, postmodernity; secularization, sociological parish.*

Postmodernitatea, ca moment axial apărut în sânul modernității – dacă drept consecință sau reacție la valorile ei nu este scopul nostru a investiga aici – a implicat o schimbare de paradigmă în special în ceea ce privește cultura, relațiile interumane și religia, dar a continuat să cultive câteva dintre valorile fundamentale ale epocii-mamă din care face parte, respectiv modernitatea. Per ansamblu, principalele elemente ale modernității sunt: industrializarea, știința modernă și tehnologia, capitalismul, birocratizarea, democratizarea, diferențierea funcțională, do-

rința de libertate, presiunea maselor, iar cel de al doilea val al modernității a adus în plus computerizarea, dezvoltarea sectorului serviciilor și globalizarea.¹ Prezența acestora a determinat schimbări profunde și, mai ales, rapide, care au făcut ca lumea de astăzi să nu mai semene cu cea de acum un secol și nici măcar cu cea din urmă cu cincizeci de ani sau, altfel spus, să trăim într-o lume radical diferită de cea a bunicilor și care are prea puține în comun cu cea în care s-au format și maturizat părinții noștri. Și toate acestea în mai puțin de un secol.

Desigur, noua paradigmă a afectat toate dimensiunile vieții, inclusiv pe cea religioasă. Sub presiunea factorilor asupra cărora ne vom opri pe scurt în cele ce urmează, modernitatea și postmodernitatea au schimbat modul în care este trăită religia la nivel individual și social, schimbare ce a afectat și afectează profund Biserica, în general, și viața parohială, în special. Având în vedere acestea, dincolo de radiografiile contextului contemporan și identificarea cauzelor, se impune o reacție concretă, pragmatică, a Bisericii la nivel local, dimensiune asupra căreia insistăm în partea finală a prezentei comunicări.

I. Religia în postmodernitate

Dacă este să facem o selecție a atributelor postmodernității, unele moștenite din modernitate, altele proprii, putem începe cu *raționalismul*. După cum afirmă Danièle Hervieu-Léger, raționalismul a devenit un imperativ al adoptării mijloacelor corecte pentru atingerea oricărei finalități urmărite. La nivel individual, aceasta a condus la definirea persoanei umane doar prin competențele dobândite prin educație și formare, iar nu prin atributele personale sau moștenite. Tot din perspectiva rațiunii se face și explicarea lumii, a fenomenelor naturale, sociale și psihice, impunându-se ca toate enunțurile explicative să răspundă criteriilor precise ale gândirii științifice și fiind schimbat raportul omului cu lumea.²

1. Y. Lambert, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?*, în „Sociology of Religion”, vol. 60, nr. 3, 1999, p. 305-306; O. Riis, *The Role of Religion in Legitimizing the Modern Structuration of Society*, în „Acta Sociologica”, vol. 32, nr. 2, 1989, p. 144.

2. D. Hervieu-Léger, *La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation*, în G. Davie (ed.), D. Hervieu-Léger (ed.), „Identités religieuses en Europe”, p.

Dar când, sub presiunea raționalismului, legitimitatea rutinelor și comportamentelor instituționale se erodează, acestea fiind percepute ca neverosimile, comportamentul, moralitatea ș.a. sunt transplantate în domeniul liberei alegeri, iar indivizii se întorc către interior, către subiectiv, și reflectează, cântăresc și încearcă noile opțiuni. Independența personală nu mai ține de modă socială, ci devine o necesitate structurală. O primă consecință a acestei subiectivizări este vizibilă la nivelul identității: *fiecare alege cine este*. Sinele devine un teritoriu fără granițe, gata să fie explorat, testat, excavat. Cea de-a doua este *subiectivismul cultural*, marcat de preocupare pentru complexitatea subiectivității personale.³

Individualismul utilitarist implicat de modernitate și păstrat de postmodernitate a adus cu sine și un efect advers: o criză de sens pentru individ. Omul a devenit prins în dilema modernității, între o sferă publică birocratizată, diferențiată funcțional și foarte opresivă, incapabilă să furnizeze o validare socială concretă și plină de semnificații a realității, și sfera privată, lipsită de capacitatea de a oferi parametrii sociali pentru viața cotidiană și un sistem de semnificații plauzibil și bine integrat, în care să fie localizate și să dobândească un scop experiențelor sale de viață. Din ce în ce mai multe aspecte ale vieții private și-au pierdut caracterul de norme imuabile, care trebuie luate așa cum sunt, și au intrat sub incidența liberei alegeri. Căsătoria, creșterea copiilor, sexualitatea, relațiile dintre sexe, consumul, vocația, spiritualitatea au fost dezinstituționalizate, în spațiul privat nemaexistând un set sigur și categoric de comportamente, fapt ce conduce la o criză a valorilor și la ambiguitate morală. Pe de altă parte, în spațiul public, dominat de birocrație în toate domeniile, instituționalizarea rămâne

11-12; cf. B. Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, trad. de Dara Maria Străinu, Editura Trei, București, 2000, p. 54-59; cf. S. Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 48-51.

3. R.N. Bellah, *New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity*, în C.Y. Glock (ed.), R.N. Bellah (ed.), „The New Religious Consciousness”, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 334; Cf. J.D. Hunter, *The New Religions: Demodernization and the Protest Against Modernity*, în L.L. Dawson (ed.), „Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements”, Transaction Publisher, New Jersey, 1998, p. 112-113 (publicat inițial în B. Wilson, *The Social Impact of the New Religious Movements*, New York, 1981, p. 1-19).

neclintită, iar libertate de alegere nu există. Antagonismul dintre cele două spații, cel privat, în care totul este o chestiune de opțiune, și cel public, unde individul nu are de ales și trebuie să se supună instituției, generează confuzie în rândul membrilor societății, mai ales printre tineri. Aceștia nu mai știu cine sunt. Acasă se așteaptă de la ei să fie într-un fel, la școală altfel, la serviciu diferiți, iar pe stradă, alții, încât identitatea le este „fragmentată sau cel puțin plurală”⁴. Ia astfel naștere un om *protean*, cu o identitate cameleonică, ce se schimbă pe parcursul vieții sale în funcție de diferitele grupuri sociale din care face parte, trăind permanent într-o criză de identitate⁵.

Din punct de vedere religios, modernitatea a născut *secularizarea*, iar postmodernitatea a cultivat-o. Secularizarea este legată de către numeroși analiști de diferențierea funcțională pe care a operat-o modernitatea. În varianta sa radicală, această perspectivă postulează că, în societățile industrializate, datorită diferențierii funcționale, profesioniști și organizații specializate din sănătate, educație, asistență socială, politică etc. au preluat sarcini îndeplinite odinioară de Biserică, prin stabilimentele sale centrale sau de la nivel parohial. Statul îndeplinește acum în societate roluri specifice anterior instituțiilor ecleziastice. Astfel, dacă vorbim de religie în modernitate în ansamblu, aceasta a fost subminată pe două planuri: prin raționalism, fundamentele ei supranaturale au fost invalidate, iar prin diferențierea funcțională a fost scoasă din spațiul public și împinsă exclusiv spre cel privat. De aici derivă două direcții principale de analiză, care însă ajung la aproximativ aceleași concluzii.

4. Dawson, L.L., *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, 2nd ed., Oxford University Press, Toronto, 2006, p. 53 sq.; cf. idem, *The Meaning and Significance of New Religious Movements*, în D.G. Bromley (ed.), „Teaching New Religious Movements”, Oxford University Press, New York, 2007, p. 119; J.D. Hunter, *art. cit.*, p. 108; T. Robbins, D. Anthony, J. Richardson, *Theory and Research on Today's 'New Religions'*, în „Sociological Analysis”, vol. 39, nr. 2, 1978, p. 97; T. Robbins, D. Anthony, *The Sociology of Contemporary Religious Movements*, în „Annual Review of Sociology”, vol. 5, 1979, p. 76-77.

5. J.D. Hunter, *art. cit.*, p. 108; cf. J.A. Saliba, *Understanding New Religious Movements*, AltaMira Press, Walnut Creek, 2003, p. 85; W.C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 66.

Iluminismul a generat o perspectivă rațională asupra lumii, bazată pe dovezi, cunoașterea științifică a fenomenelor naturale și stăpânirea universului prin tehnologie. Acesta a invalidat paradigma religioasă a lumii, făcând din Biserică o instituție care și-a pierdut plauzibilitatea în societatea contemporană. Consecințele au fost multiple: erodarea practicilor religioase, eliminarea semnificației sociale a identității religioase și subminarea participării în organizații religioase⁶. Însă lucrurile nu se termină aici. Peter Berger consideră că cu cât este mai raționalistă societatea, cu atât mai puțin este legitimată de un cosmos sacru, aceasta pierzându-și plauzibilitatea. De aici rezultă o stare de alienare și anomie, o angoasă a oamenilor în fața haosului și a incertitudinii. Pentru a scăpa de angoasă, individul are nevoie de religie, însă o poate găsi doar în spațiul privat. În consecință, religia se individualizează, iar Bisericile se găsesc în fața unor consumatori individuali. Consecința acestei „privatizări” a religiei este, în mod inevitabil, pluralismul religios, ajungându-se la o situație de piață liberă la care Bisericile tradiționale trebuie să se adapteze și să concureze cu alte instituții religioase pentru a mai conta în viața oamenilor⁷.

Urmând cea de a doua direcție de analiză ajungem la aproximativ aceleași concluzii. După cum sugerează sociologul Bryan Wilson, diferențierea funcțională modernă implică faptul că religia și-a pierdut funcțiile latente în societate: funcția integratoare, cea de reglementare morală, de explicare a universului și de reglare a emoțiilor, pentru a le menționa doar pe cele mai importante, acestea fiind preluate parțial de către statul modern. Însă valorile, credințele și sentimentele religioase erau parte a ordinii sociale, difuzate prin familie, grup etnic și societate, conferind o interpretare unitară a experiențelor de viață. Pentru că individul are nevoie de un sistem unificator de semnificații,

6. P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 7; B. Wilson, *op. cit.*, p. 51.

7. P. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, New York, 1969, p. 85-101; T. Luckmann, *The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions*, în „Social Compass”, vol. 46, nr. 3, 1999, p. 253-254; R.J. Campiche, *La Régulation de la religion par l'État et la production du lien social. La régulation de la religion: le retour du balancier?*, în „Archives de sciences sociales des religions”, vol. 48, nr. 121, 2003, p. 8; S. Bruce, *op. cit.*, p. 46-47.

grație căruia să poată vedea realitatea socială ca pe o lume unitară, unde să-și găsească identitatea și o biografie coerente, el are nevoie stringentă de religie. Dar cum o religie publică nu mai este posibilă, el își va construi una privată. În acest context, secularizarea reprezintă trecerea de la religia publică, organizată eclezialic, la o religie privată, invizibilă, limitată la micro-nivelurile diferitelor valori private ale individului și în perfectă consonanță cu individualismul modern⁸.

Consecințele privatizării religiei sunt evidente și în privința *moralei*. Dacă odată morala intra sub incidența comandamentelor religioase ce legitimau și orânduirea socială, în prezent aceste atribuții sunt reglementate de sistemele legislative, care însă nu fac decât să reglementeze actele fățișe, publice, care perturbă relațiile sociale, în timp ce morala personală devine o chestiune strict privată. Ieșirea moralei de sub incidența religiei a condus la o „bulversare morală”, în termenii lui Bryan Wilson, la o „nouă moralitate” sau la o „moralitate permisivă”. S-a ajuns la situația în care ceea ce este legal sau cel puțin nu este ilegal este și bun. Implicit, ceea ce nu este interzis de lege este și moral. În mediul familial, părinții nu le mai inculcă copiilor un cadru de atitudini și orientări fundamentat pe valori moral-religioase, ci o morală bazată pe un calcul al lucrurilor ce se cuvin făcute sau evitate, în funcție de recompensă ori sancțiune. Doar că din acest calcul dispar bunăvoința față de semenii și angajamentul dezinteresat, odinioară propovăduite de religie. Fără un sistem religios de referință, îndrumarea morală a copiilor a devenit o provocare și pentru părinți, și pentru educatori⁹.

8. J. Lauwers, *Les théories sociologiques concernant la sécularisation – Typologie et critique*, în „Social Compass”, vol. 20, nr. 4, 1973, p. 526-527; B. Wilson, *op. cit.*, p. 48-54, 67-69; W.C. Roof, *op. cit.*, p. 59-63; R.J. Campiche, *La Régulation de la religion par l'État et la production du lien social. La régulation de la religion: le retour du balancier?*, în „Archives de sciences sociales des religions”, vol. 48, nr. 121, 2003, p. 6-7. Roland Campiche preferă să vorbească despre o „dualizare” a religiei în modernitatea târzie, existând două tipuri de religie: religia instituțională, cu rol integrator, și religia privată, invizibilă, individuală. Idem, *L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive?*, în „Social Compass”, vol. 50, nr. 3, 2003, p. 298-301.

9. B. Wilson, *op. cit.*, p. 50, 103-104; cf. T. Luckmann, *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*, în „Social Compass”, vol. 50, nr. 3, 2003, p. 283.

În societățile tradiționale, între religie și *familie* există o relație de susținere reciprocă: religia legitimează căsătoria, susține și ghidează viața de familie, iar familia funcționează ca o extensie a comunității religioase, aplicându-i credințele, valorile și practicile. Particularizând la spațiul creștin, în „*ecclesia domestica*“ copiii învață primele valori morale, urmând ca ulterior acestea să fie consolidate în școală și confirmate de și în societate. Odată cu diferențierea structurală, individualismul și secularizarea societății moderne, legătura dintre familie și religie s-a frânt. Familia și-a pierdut multe dintre atribuții, ele fiind preluate de școală, asistența socială, instituțiile medicale ș.a.¹⁰. Libertatea de alegere a invadat și spațiul privat, producând numeroase alternative acceptate acum de societate atât în privința căsătoriei și sexualității, cât și în ceea ce privește relațiile dintre părinți și copii sau adulți și părinții vârstnici aflați în îngrijirea lor. La fel și în privința rolurilor bărbaților și femeilor¹¹. Aceasta nu înseamnă că, în general, raporturile de dragoste dintre copii și părinți au neapărat de suferit. Dimpotrivă, după cum subliniază mai mulți autori, familia nucleară a devenit, în mediul urban industrializat de astăzi, singura furnizoare de suport psihologic și social pentru copii. În schimb, cele mai afectate sunt relațiile cu structurile tradiționale din imediata proximitate a familiei, precum vecinii, familia extinsă, biserica, asociațiile de diferite feluri sau locurile de muncă nedepersonalizate, care fie au dispărut, fie și-au pierdut din importanță. Datorită prosperității generale înregistrate începând cu jumătatea secolului al XX-lea, tot mai multe familii și-au putut achiziționa propria locuință, astfel încât familia extinsă sau vecinii și-au pierdut din însemnătate, înregistrându-se un „declin al comunității“, ceea ce a permis fiecărei familii nucleare să-și elaboreze propriul cod de comportament – inclusiv religios –, fără nici o legătură

10. W.C. Roof, *op. cit.*, p. 217; L.L. Dawson, *op. cit.*, p. 50; J.A. Saliba, *op. cit.*, p. 82-83.

11. A se vedea mai pe larg W.C. Roof, *A Time When Mountains Were Moving*, în L.L. Dawson (ed.), „*Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*“, Transaction Publisher, New Jersey, 1998, p. 92-94; idem, *op. cit.*, p. 222; R. Wuthnow, *The New Spiritual Freedom*, în L.L. Dawson (ed.), „*Cults and New Religious Movements: A Reader*“, coll. „*Blackwell Readings in Religion*“, Blackwell, 2003, p. 98-99; L.L. Dawson, *op. cit.*, p. 50; J.A. Saliba, *op. cit.*, p. 82-83.

cu cel al familiei extinse sau al comunității ori, altfel spus, ieșind de sub presiunea ochiului vigilent al vecinilor sau respectării tradițiilor familiale. Participarea la slujbele duminicale, botezul copiilor, căsătoria religioasă etc. au devenit chestiuni de opțiune¹². În spațiul românesc, această situație s-a inoculat în perioada comunistă prin intermediul mutărilor masive de populație de la sate în cartierele muncitorești ale orașelor industrializate, spații în care legăturile tradiționale s-au pierdut sau au slăbit.

Astfel, putem afirma că postmodernitatea detradționalizează și fragmentează. Puterea unificatoare a tradiției religioase, care conferea semnificație și identitate, este erodată, indivizii simțindu-se din ce în ce mai puțin legați de trecutul colectiv sau prezentul comun. Încrederea în ceilalți, fundament al identității personale, credinței și relațiilor sociale devine problematică. „Celălalt“ nu mai este la capătul lumii, ci poate fi vecinul de alături sau chiar un membru al familiei¹³.

Ca o primă concluzie putem afirma că, teoretic, modernitatea nu înseamnă că oamenii „au terminat-o“ cu religia, ci cu un anumit tip de religie, și că pretenția religiei de a dirigi întreaga societate și viața membrilor ei a devenit ilegală chiar și în ochii credincioșilor. Credința și participarea religioasă sunt o chestiune de opțiune care ține strict de viața privată și de conștiința personală¹⁴.

II. Pluralismul și sincretismul religios

Pe fondul privatizării religiei și datorită migrației, globalizării și exploziei mijloacelor de comunicare s-a creat o diversitate religioasă nemaîntâlnită, care nu mai ține cont de granițele statelor națiune și nici măcar de clasică distincție dintre Occident și Orient. Panoplia de religii, secte, noi mișcări religioase și spiritualități coabitează astăzi

12. H. McLeod, *Religious Crisis of the 1960s*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 107-112. T. Robbins, D. Anthony, *art. cit.*, p. 78. L.L. Dawson, *op. cit.*, p. 49-50; S.A. Wright, *The Dynamics of Movement Membership: Joining and Leaving New Religious Movements*, în D.G. Bromley (ed.), „Teaching New Religious Movements“, Oxford University Press, 2007, p. 192.

13. *Ibidem*, p. 74.

14. D. Hervieu-Léger, *art. cit.*, p. 13.

în același spațiu geografic, propunând rețete mântuitoare pentru toate gusturile. În prezent, în cuvintele lui Wade Roof, „[d]istanța dintre Ierusalim și Benares s-a scurtat (s.n.): oamenii trec liber de la o lume religioasă la alta călătorind, citind, prin intermediul televiziunii sau al altor media. Simbolurile, învățăturile și practicile religioase sunt cu ușurință scoase dintr-un cadru cultural și introduse în altul”¹⁵. Dacă în trecut creștinismul occidental era exportat în lume, acompaniind colonialismul, astăzi acest trafic nu mai este unidirecțional, Occidentul fiind influențat de refluxul religiilor provenite din alte culturi. Fie în formă pură, fie ca parte a unor inovații religioase, ele sunt din ce în ce mai prezente în spații geografice și culturale până nu demult exclusiv creștine¹⁶. Islamul din Africa de Nord, budismul din sud-estul Asiei sau spiritualitatea hindusă au pătruns în Occident odată cu imigranții din aceste spații. Doctrine și practici religioase sau taumaturgice orientale ori de aiurea sunt prezente în egală măsură la Roma, Londra sau New York, oferta religioasă accesibilă publicului diversificându-se exponențial¹⁷.

Nemaifiind legați de nici un loc – în globalizare trăim „între undeva și peste tot sau între nicăieri și aici”, după cum afirmă Roger Friedland și Deidre Boden¹⁸ –, oamenii au o libertate de mișcare, cel puțin conceptuală, infinită, fapt ce se repercutează mai ales în plan religios. În „satul global”, doctrinele și practicile pot fi împrumutate, integrate și transformate în orice religie, veche sau nouă. După cum afirmă Wade Roof, „O lume globală oferă un *menu religios extins* (s.n.): imagini, ritualuri, simboluri, tehnici de meditație, practici taumaturgice, toate pot fi împrumutate eclectic dintr-o varietate de surse, precum spiritualitate orientală, Teosofie și New Age, vrăjitorie, păgânism, mișcarea ecologică, religiile naturii, tradițiile oculte, psihoterapie, feminism, Mișcarea

15. W.C. Roof, *op. cit.*, p. 73.

16. S.J. Hunt, *Alternative Religions: A Sociological Introduction*, Ashgate, Hampshire, 2003, p. 6; cf. C. Campbell, *The Easternisation of the West*, în B. Wilson (ed.), J. Cresswell (ed.), „New Religious Movements: Challenge and Response”, Routledge, London, 1999, p. 46-47.

17. Cf. N. Luca, *Les sectes*, coll. *Que sais-je?*, PUF, 2004, p. 35-38.

18. R. Friedland, D. Boden, *Now Here: Space, Time and Modernity*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 3, apud W.C. Roof, *op. cit.*, p. 72.

pentru Dezvoltarea Potențialului Uman, știință și, bineînțeles, toate marile tradiții religioase¹⁹.

Acum este inevitabil ca un tânăr să nu afle despre sau să intre în contact cu religii străine. Sistemul educațional – mai ales în țările occidentale – îi expune pe copii mai multor sisteme religioase înainte ca aceștia să fie suficient de maturi pentru a fi ancorați într-o singură religie, iar persoane care cunosc prea puține despre propria religie întâlnesc misionari entuziaști ai unor credințe exotice și se află în imposibilitatea de a le face față²⁰.

III. Declinul teismului

În paralel cu acest proces de pluralizare și sincretism religios, este din ce în ce mai evident un declin al teismului european tradițional. Începând tot cu anii '60 și '70 ai secolului al XX-lea, credința într-un Dumnezeu personal a început progresiv să se diminueze. Potrivit sondajelor realizate în unele țări ale Europei Occidentale și în SUA, concepția teistă despre divinitate face loc uneia spiritualiste – Dumnezeu ca forță impersonală, forță vitală sau Dumnezeul din fiecare om²¹. În Marea Britanie, de pildă, doar o treime dintre respondenții unui sondaj Gallup mai cred într-un Dumnezeu personal, nu cu mult timp în urmă (anii '50) procentul acestora reprezentând aproximativ jumătate din populație. Aceeași tendință se remarcă și în privința credinței în doctrina creștină privind raiul și iadul, doar că mult mai accentuată, încât cei care au afirmat aceste credințe au devenit o minoritate, cu un procent apropiat celor ce cred în existența monstrului din Loch Ness sau a farfuriilor zburătoare. În schimb, credința în reîncarnare, ce nu

19. W.C. Roof, *op. cit.*, p. 73; cf. T. Luckmann, *Transformations of Religion...*, p. 281-282; Jeremy Carrette și Richard King pun în legătură explozia și comercializarea acestor spiritualități cu individualismul modern, considerându-le o a doua etapă în privatizarea religiei (J. Carrette, R. King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London, 2005, p. 13-17).

20. J.A. Saliba, *op. cit.*, p. 84.

21. P. Heelas, L. Woodhead *et al.*, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford, 2005, p. 71-74; în privința cifrelor care justifică această ultimă afirmație a se vedea p. 73-74. Cf. W.C. Roof, *op. cit.*, p. 54-56.

face parte din doctrina nici unei Biserici creștine tradiționale, este din ce în ce mai prezentă. O cincime dintre europeni și un sfert dintre britanici cred că este posibil ca, după moarte, să se reîncarneze, fără a fi totuși credincioși ai unei religii orientale²².

Și mai îngrijorător este că abandonarea credinței într-un Dumnezeu personal și în adevărurile dogmelor creștine e invers proporțională cu vârsta. Potrivit European Values Survey, pe măsură ce scade vârsta respondenților, scade și credința în Dumnezeu, practica religioasă, rugăciunea și conservatorismul moral. Astfel, majoritatea conservatoare din punct de vedere religios și moral din rândul pensionarilor devine minoritate în rândul tinerilor cu vârste între 18 și 24 de ani. În schimb, răspunsul tinerilor este diferit la întrebări precum sensul vieții, scopul existenței omenirii, viitorul planetei și responsabilitatea omului față de aceasta, demonstrând o preocupare mai mare pentru astfel de subiecte *oarecum* religioase, decât pentru credințele religioase tradiționale. Se pare că acest fapt are o explicație cât se poate de simplă. În țările Europei occidentale, educația religioasă în școlile de stat a cunoscut o deplasare de la premisa adevărului religiei creștine către „dezvoltarea spirituală” a elevilor, centrată pe experiențele spirituale interioare subiective, nu pe asimilarea unor învățături dogmatice. Un regres considerabil s-a produs și în privința educației confessionale prin școlile de duminică. În Marea Britanie, de pildă, potrivit unui sondaj Gallup din 1957, 73% dintre britanici urmaseră cursurile unei școli de duminică. În 2000, procentul era de numai 4%. De aici putem concluziona încă o dată că creștinismul – cel puțin cel tradițional – resimte un regres, însă religia și valorile religioase nu dispar, ci sunt redirecționate, redirecționare care schimbă în mod radical relația dintre credință și religia instituționalizată²³.

22. C. Campbell, *art. cit.*, p. 36. T. Walter, H. Waterhouse, *Lives-Long Learning: The Effects of Reincarnation Belief on Everyday Life in England*, în „Nova Religio”, vol. 5, nr. 1, 2001, p. 85-86. Pentru datele statistice detaliate privind Marea Britanie a se vedea: R. Gill, C.K. Hadaway, P.L. Marler, *Is Religious Belief Declining in Britain?*, în „Journal for the Scientific Study of Religion”, vol. 37, nr. 3, 1998, p. 508-513.

23. G. Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, în „Social Compass”, vol. 37, nr. 4, 1990, p. 457-458, 462. Cf. A. Crockett, D. Voas, *Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain*, în „Journal for the

IV. Biserica în contextul postmodern secularizat

Referindu-se la situația creștinismului instituționalizat (diferit de mișcările spiritualiste de sorginte creștină), Hugh McLeod identifică patru faze ale declinului Bisericilor creștine tradiționale în contextul secularizării. Cea dintâi a constat în tolerarea Bisericii de către stat, cea de a doua într-o atitudine anticreștină publică, cea de a treia în separarea Bisericii de stat și, în fine, cea de a patra, în care Biserica pierde legătura cu societatea²⁴. Pentru că facem referire la contextul contemporan, ne vom opri la această ultimă fază.

Individualismul afectează direct religia în cel puțin două moduri: subminează autoritatea care stă la baza organizării coerente și publice a credințelor, precum și sentimentul solidarității și obligațiilor colective. Efectele sale sunt vizibile la nivelul alterării statutului clerului, la îndeplinirea tot mai rară a riturilor de trecere (botez, cununie, înmormântare) și la derapajele morale²⁵. Dacă acceptăm perspectiva lui Mark Chaves²⁶, pe cea a lui J. Watzke²⁷ sau a lui Wouter Hanegraaff²⁸, potrivit cărora secularizarea reprezintă un declin al autorității religioase, care nu are nimic de a face cu religia interioară a oamenilor, atunci putem afirma că Bisericile tradiționale reprezintă principalele victime ale secularizării. Referindu-ne la creștinismul occidental, vor-

Scientific Study of Religion", vol. 45, nr. 4, 2006, p. 667-578; P. Heelas, L. Woodhead *et al.*, *op. cit.*, p. 71-72. Statistici foarte interesante din acest punct de vedere sunt prezentate și de H. McLeod, *op. cit.*, p. 39-40, 51-53, 63-66.

24. H. McLeod, *op. cit.*, p. 19 sq.

25. Cf. D. Martin, *Remise en question de la théorie de la sécularisation*, în G. Davie (ed.), D. Hervieu-Léger (ed.), „Identités religieuses en Europe”, La Découverte, Paris, 1996, p. 29.

26. M. Chaves, *Secularization as Declining Religious Authority*, în „Social Forces”, vol. 72, nr. 3, 1994, p. 755-756, 760-769; idem, *Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations*, în „The American Journal of Sociology”, vol. 99, nr.1, 1993, p. 7 sq.

27. J. Watzke, *Paganization and Dechristianization, or the Crisis in Institutional Symbols: A Problem in Sociological Interpretation*, în „Social Compass”, vol. 16, 1969, p. 91-99.

28. W.J. Hanegraaff, *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, în „Social Compass”, vol. 46, nr. 2, 1999, p. 151-153; idem, *New Age Religion and Secularization*, în „Numen”, vol. 47, nr. 3 (*Religions in the Disenchanted World*), 2000, p. 301-308.

bim de o dezinstituționalizare a acestuia, înțeleasă ca o îndepărtare a credincioșilor de instituția Bisericii. După cum remarcă Françoise-Champion, această îndepărtare nu s-a făcut în favoarea ateismului, numărul ateilor rămânând constant, ci a categoriei celor „fără religie“, care continuă totuși să fie credincioși. Astfel, după cum afirmă sociologia la care facem referire, „Bisericile se descompun; rămâne un creștinism «implicit», «cultural», «în afara Bisericii». [...] creștinismul devine «difuz»²⁹. În termenii lui Wade Roof, putem vorbi de o „democratizare a teologiei“, fiecare individ fiind un teolog apt să vorbească despre Dumnezeu³⁰. Altfel spus, secularizarea nu produce ateii, ci alte forme de organizare și manifestare religioasă, stimulând și în acest câmp inovația care propășește sub ceea ce numim generic aici *fenomenul neoreligios*³¹.

Numeroși autori subliniază faptul că, dincolo de presiunile externe ale modernității și postmodernității, și Bisericile poartă parțial vina pentru această situație. Spiritul de segregare din interiorul Bisericilor creștine, protestele, moralismul, intelectualismul scolastic, interpretările teologice proprii, reformele, polarizarea, criticile ș.a. au contribuit serios la situația de criză a instituției ecleziiale. Aceștia li se adaugă și contaminarea cu modernism în însuși interiorul Bisericii, criza de vocație, concretizată în numărul tot mai scăzut de candidați la preoție, criza parohiilor și a socializării religioase prin numărul tot mai mic de copii botezați și catehizați, adulți tot mai puțin implicați în viața parohiei ș.a.m.d. Totodată, Bisericile manifestă o remarcabilă tendință spre orizontalizare, refugiindu-se în acțiunea socială și politică, în defavoarea dimensiunii verticale a propovăduirii credinței și a oferirii de experiențe spirituale. În consecință, deși majoritatea Bisericilor au subsisteme ce se adresează celor care caută o experiență mai directă a divinului, confesiunile tradiționale nu mai sunt percepute ca „furnizoare“ de spiritualitate³². Tot în sfera cochetării Bisericilor occi-

29. F. Champion, *art. cit.*, p. 704-705.

30. W.C. Roof, *op. cit.*, p. 57-59.

31. W.S. Bainbridge, R. Stark, *Church and Cult in Canada*, în „Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie“, vol. 7, nr. 4, 1982, p. 352-353.

32. H. McLeod, *op. cit.*, p. 11-13, 92-101, 188-209; A. Woodrow, *op. cit.*, p. 15-16; cf. J.D. Howell, *ASC Induction Techniques, Spiritual Experiences, and Commitment to*

dentale cu modernitatea intră și așa-numitele teologii ale „morții lui Dumnezeu”, ale „demitizării” creștinismului și ale secularizării³³. Sub influența acestor factori, religia concretizată în Bisericile tradiționale a devenit doar parte din moștenirea culturală, despre care se învață puțin la școală, dar prea puțin mai contează în viața oamenilor³⁴.

Desigur, Biserica are experiența întâlnirii cu eterodocșii, în special cu sectele de toate nuanțele. Multe dintre ele au reușit în plan local să fie contracarate prin atitudini pastoral-misionare, la altele încă se lucrează. Dar provocarea pe care o reprezintă fenomenul neoreligios nu este cea a prozelitismului fățiș, înțeles ca „acțiunea prin care un credincios este smuls din tradiția Bisericii proprii, adesea prin calomnierea Bisericii și falsa prezentare a credinței celei noi, prin oferirea de avantaje materiale, prin exercitarea de presiuni, prin felurite momeli și presiuni iluzorii”³⁵, ci o destructurare, în conformitate cu exigențele postmodernității, a modului cum era până nu demult trăită religia. Iar această mutație este evidentă în special la nivelul parohiei, principala victimă, dar și sursă de soluții pentru diminuarea impactului fenomenului neoreligios asupra comunității ecleziale.

V. Parohia astăzi

Nu ne propunem aici nici identificarea unei definiții exhaustive și nici o teologie sau o sociologie a parohiei, ci o evidențiere a consecin-

New Religious Movements, în „Sociology of Religion”, vol. 58, nr. 2, 1997, p. 142, 145; R.N. Bellah, *art. cit.*, p. 340. D. Hervieu-Léger, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, în „Sociological Analysis”, vol. 51, 1990, p. S17-S18.

33. A. Woodrow, *op. cit.*, p. 17-19. R. Wuthnow, *art. cit.*, p. 102-105; C. Campbell, *art. cit.*, p. 43-44; cf. N. Achimescu, *De la «moartea» lui Dumnezeu la religia postmodernă* (I), în „Lumina de duminică. Săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină”, nr. 23 (240), 13 iunie 2010, p. 2, și (II), „Lumina de duminică. Săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină”, nr. 24 (241), 20 iunie 2010, p. 2.

34. E. Barker, *New Religious Movements in Britain: The Context and the Membership*, în „Social Compass”, vol. 30, nr. 1, 1983, p. 35.

35. Ioan Ică jr. *Misiune și mărturie creștină față de prozelitismul religios care este o contramărturie creștină*, în „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, Ed. Partener, Galați, 2007, p. 34.

țelor contextului contemporan asupra „Bisericii de bază”, pornind de la realitățile actuale. Prezenta evaluare are în vedere în special parohia din mediul urban, pornind de la premisa că cele mai expuse factorilor postmodernității sunt persoanele care locuiesc în mediul urban, au un nivel de educație ridicat, lucrează în industrie sau birocrație, cu un nivel al veniturilor peste medie etc. Spre deosebire de acestea, persoanele din mediul rural, cu un nivel de educație mai scăzut, cu meserii ne-industriale și ne-birocratice, cu venituri mici, sunt mai puțin expuse postmodernității. Pentru acestea din urmă, comunitatea încă mai contează, se confruntă cu oameni, nu cu instituții birocratice, au încă ancore puternice în familie și tradiție³⁶. Desigur, aceasta nu exclude prezența aceluiași simptome și în parohiile din mediul rural, dar experiența o arată că la cote mult mai reduse. Cel de al doilea aspect pe care îl avem în vedere și pe care ținem să îl subliniem explicit este o analiză a atitudinii parohiei în fața fenomenului neoreligios, așa cum l-am descris pe scurt mai sus, iar nu în fața sectelor sau altor grupări eterodoxe.

După cum afirmă pr. Gheorghios Metallinos, „Viața Trupului lui Hristos se articulează și realizează în limitele parohiei. Dar și înflorirea și veștejirea Bisericii (pe latură umană) e legată nemijlocit de starea parohiei în calitatea ei de cea mai mică unitate bisericească, adică în relația turmei cu centrul parohial, cu Sfântul Altar și întreaga viață a Bisericii locale”³⁷. Din punct de vedere administrativ, potrivit statutului Bisericii Ortodoxe Române, „Parohia este comunitatea creștinilor ortodocși, clerici și mireni, situată pe un anumit teritoriu și subordonată centrului eparhial din punct de vedere canonic, juridic, administrativ și patrimonial, condusă de un preot paroh numit de Chiriarhul (arhiepiscopul sau episcopul) eparhiei respective”³⁸. Din punct de vedere teologic, ea este „o unitate spirituală, liturgic-sacramentală, o comunitate de mărturie și slujire, ai cărei membri sunt uniți prin mărturisirea aceleiași credințe, primirea Tainelor și participarea la cultul

36. Cf. J.D. Hunter, *art. cit.*, p. 108.

37. Georgios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. de Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 7.

38. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, aprobat de Sfântul Sinod, prin *Hotărârea nr. 4678 /28 noiembrie 2007*.

public ca sursă a vieții și spiritualității religioase și comunitar-sociale, fiind grupați în jurul unui altar și al aceluiași slujitor³⁹. Din aceste două definiții dorim să extragem o singură interogație: cei botezați în pruncie, care domiciliază în raza administrativă a unei parohii, dar nu fac parte din unitatea spirituală, liturgic-sacramentală și de mărturie și slujire, pot fi considerați enoriași ai parohiei respective? Sau, altfel spus, cei care nu iau parte la comuniunea euharistică⁴⁰ – excluzându-i pe cei opriți de preotul duhovnic – mai sunt sau nu membri ai parohiei și, implicit, ai Bisericii?

Din punct de vedere dogmatic, având în vedere că ei sunt „îmbrăcați” în Hristos prin Taina Sfântului Botez, au primit darurile Duhului Sfânt prin Mirungere și s-au unit cu izvorul vieții prin Euharistie, chiar dacă aceasta s-a întâmplat o singură dată, atunci nu putem decât să-i considerăm membri ai Bisericii și, implicit, ai parohiei. Dar ce fel de membri?

Dacă acceptăm împărțirea realizată de părintele Ion Bria, atunci parohia este formată din trei categorii de credincioși: cei care realizează parohia activă, „entitatea eclezială plină de zel liturgic”; cei care formează parohia sociologică, creștinii cu numele, care au contacte sporadice cu preotul și cu corpul activ al parohiei, fiind prezenți în special în momentele importante ale vieții sau, definindu-i după o sintagmă încetățenită în popor, „din an în Paști” ori nici măcar atunci; și, în fine, avem și parohia ascunsă, a celor care din binecuvântate pricini sau suferințe nu pot participa la viața comunitară⁴¹. Privind statistic, în mod paradoxal periferia este mai populată decât centrul, parohia sociologică fiind departe de a constitui o minoritate. Enoriașii care pot fi incluși în această categorie formează, de fapt, aproximativ 80 de procente dintre cei înscriși în registrul de botezuri al unei parohii, aceasta dacă suntem generoși și acceptăm cifra de aproximativ 20 de procente

39. Pr. prof. Ioan Ică, *Importanța parohiei pentru misiune. Unitatea dintre parohie și Biserica locală, unitatea internă a parohiei, mijloace și metode de menținere a acesteia*, în „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, p. 17.

40. Cf. Mitropolit Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire: noțiuni și orientări pentru teologia și practica pastorală*, Ed. Sofia, București, 2001, p. 65-66.

41. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină azi*, Ed. Athena, București, 1996, p. 111-112.

de creștini ortodocși practicanți, astfel încât preocuparea pentru ce se întâmplă cu ei, cu cei care formează parohia sociologică, este mai mult decât justificată.

În principiu, putem afirma că la nivel parohial se reflectă noile tendințe în privința modului de manifestare a religiozității postmoderne despre care am vorbit mai sus. Cu siguranță, dintre cei 80%, doar un număr restrâns au devenit atei sau agnostici și tot puțini au renunțat oficial la apartenența la Biserica Ortodoxă în urma aderării la secte neoprotestante sau alte religii. Dar lăsându-i pe aceia deoparte, restul celorbotezați unde se regăsesc spiritual dacă nu în sânul Bisericii și, implicit, al parohiei? Din acest punct de vedere distingem trei categorii sau profiluri: *autosoteria*, *eclectismul* și cei care *se refugiază în comunități alternative*, subliniind, din nou, că referirile se fac în special la realitățile parohiei urbane.

„Dumnezeu da, Biserică nu“

Auzim frecvent replica „Sunt creștin ortodox. Nu fur, nu dau în cap, nu fac rele, mă rog, dar la biserică nu merg!“ Este ceea ce Mitropolitul Emilianos Timiadis numea *autosoteria* („automântuirea“), o autovindicare pe care o folosesc drept argument cei care polemizează împotriva Bisericii și a parohiei. Aceștia sunt cei care susțin că se pot mântui fără Biserică sau apartenență la o parohie, înlocuind religia cu etica și punând accent pe capacitatea umană⁴². Este o concretizare în spațiul ortodox a ceea ce Grace Davie numea „credință fără apartenență“ (*believing without belonging*), o manifestare a religiozității specifică postmodernității⁴³. Religia se închide în spațiul privat, este o experiență subiectivă, personală și trăită la cote autodeterminate. Această stare de fapt, din ce în ce mai prezentă și în cadrul Bisericii Ortodoxe, corespunde mutației majore de la viața trăită în termeni de roluri, îndatoriri și obligații externe sau obiective, la viața trăită având ca sistem de referință experiențele subiective; o mutație de la „viața ca“ (*life-as*) la „viața subiectivă“ (*subjective-life*). „Viața ca“ este viața ca membru al unei comunități sau tradiții – o familie extinsă, un stat-națiune, o clasă

42. Mitropolit Emilianos Timiadis, *op. cit.*, p. 84.

43. G. Davie, *art. cit.*, p. 455-469.

sau o religie, o parohie, am adăuga noi. Aceasta presupune supunere față de norme, conformism, urmarea în viață a unor căi prestabilite de către autorități superioare, care valorizează îndeplinirea propriilor îndatoriri și obligații; virtutea și viața corectă sunt caracterizate în termeni de sacrificiu și disciplină. Este viața de enoriaș autentic al unei parohii și de membru al Bisericii. Pe de altă parte, „viața subiectivă“ face referire la stările de conștiință, amintiri, emoții, pasiuni, senzații, experiențe senzoriale, vise, sentimente, conștiință interioară etc. proprii unei persoane și care devin pentru aceasta unica sursă de sens. Autoritatea exterioară dispare, iar omul devine propria sa autoritate. El nu urmează căile statornicite, ci propria cale; nu devine ceea ce vor alții, ci ceea ce este el cu adevărat; nu se bizuie pe cunoașterea și înțelepciunea altora, ci pe acel „cunoaște-te pe tine însuși“⁴⁴. La nivel parohial, expansiunea „vieții subiective“ este evidentă prin aceea că creștinul nu mai resimte necesitatea apartenenței la o comunitate parohială, a validării credinței sale din partea unei autorități transcendente sau a vreunei forme de comuniune. Rămâne prizonierul propriilor trăiri, mai mult sau mai puțin reale. Totuși, din punctul de vedere al conținutului credinței, el zăbovește în cadrele ortodoxe: citește literatură duhovnicească, se roagă după pravila ortodoxă autoasumată, merge ocazional în pelerinaje, nu manifestă abateri de la învățătura de credință, uneori se spovedește și, eventual, împărtășește. Doar că respinge integrarea în parohia activă.

Credincioșii metafizici

Strâns legată de *autosoteria* și de subiectivarea vieții religioase se află și o altă categorie de credincioși, cei aflați în căutare permanentă, deschiși către orice credință sau practică și care-și creează propria religie. Nu rar auzim de persoane care se recomandă drept ortodoxe, dar vin la biserică din când în când pentru „a se încărca cu energiile pozitive emanate de o icoană sau alta“, pentru „a arde karma negativă prin participarea la Sfânta Liturghie“, au convingerea că „rugăciunea

44. P. Heelas, L. Woodhead *et al.*, *op. cit.*, p. 2-4. Cf. J.P. Bloch, *Individualism and Community in Alternative Spiritual 'Magic'*, în „Journal for the Scientific Study of Religion“, vol. 37, nr. 2, 1998, p. 293-296.

lui Iisus este mai eficientă dacă e practică în poziția lotus” ș.a.m.d. Aceștia sunt credincioșii sincretiști, rezultatul întâlnirii dintre validarea „vieții subiective” și pluralismul religios sau, altfel spus, multitudinea ofertelor religioase și pseudoreligioase contemporane. Și ei se află tot în sfera individualismului religios, dar acesta se conjugă și cu o permanentă căutare. Sunt aceia la care se manifestă o deplasare a sentimentului religios, după cum remarcă teologul Jean Vernet, trecând de la atitudinea de adeziune la cea de permanentă căutare. Sunt „credincioșii metafizici”, cum îi numește Wade Roof, oameni cu o identitate religioasă atât de fluidă, încât depinde de ziua când întrebă. Interesant este că mulți dintre aceștia continuă să rămână membri ai Bisericii, nu se dezică de statutul de creștini ortodocși și nici nu neagă Biserica, deși nu participă la activitatea parohiei, însă își creează propria religie prin amestecuri eclectic⁴⁵. După cum remarcă Eileen Barker, sunt credincioșii care trăiesc într-o „temniță a libertății”, căci căutarea permanentă, fără o țintă clar definită, se poate transforma într-o adevărată temniță.

Cei care aleg libertatea temniței

Situația actuală, cu inflația de opțiuni religioase, generează și o reacție opusă: în special tineri care se eliberează de „temnița libertății”, de confuzia indusă de prea multele opțiuni, se îndreaptă pasager sau permanent către fundamentalismul religios sau noi mișcări religioase opresive ori totalitare⁴⁶. Aceștia sunt oamenii care caută răspunsuri categorice și o experiență religioasă mai intensă decât le oferă sau cred ei că le poate oferi parohia sau mănăstirea. Pentru ei experiența parohială nu a însemnat apartenență, răspunsuri, împlinire, identitate, recunoaștere, transcendență, călăuzire spirituală, experiență mistică și participare⁴⁷. Sunt cei care aleg să se elibereze de numeroase anxietăți, nesiguranțe și responsabilități prin renunțarea la libertate. Și aici apare oferta noilor mișcări religioase: grupări închise, care oferă un

45. W.C. Roof, *op. cit.*, p. 203.

46. J.A. Saliba, *op. cit.*, p. 230; J. Vernet, *Sectes et reveil religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Salvator, s.l., 1976, p. 157.

47. *Ibidem*, p. 230; *ibidem*, p. 157.

mediu în care indivizii nu mai sunt obligați permanent să facă alegeri mai mult sau mai puțin importante, ci deciziile sunt luate de grup sau de lider, începând de la alegerea partenerului de viață și până la marca de pastă de dinți folosită⁴⁸. În aceeași categorie întâlnim și grupurile fundamentaliste de sorginte creștin-ortodoxă, transparohiale, coagulate în jurul unui lider sau nucleu care în general se recomandă ca fiind „mai autentici” în trăire și mărturisire decât ierarhia bisericească. Ieșirea de sub ascultare este justificată prin acuzații de pactizare a Bisericii (sau cel puțin a ierarhiei superioare) cu diavolul, francmasoneria sau statul secular. Schema de apariție și dezvoltare a acestor grupări nu este diferită de cea a noilor mișcări religioase, indiferent de ce sorginte ar fi acelea. Iar faptul că se recomandă drept creștin-ortodoxe, că sunt găzduite uneori de un lăcaș de cult canonic sau practică slujbele Bisericii, săvârșite de un preot valid, nu le face neapărat ortodoxe. Efectele acestor grupări asupra parohiei sunt poate mai nefaste decât ale celorlalte categorii identificate mai sus, prin aceea că dezvoltă în rândul membrilor un sentiment de superioritate, alimentat de iluzia că au o experiență mai autentică decât comunitatea parohială din care fac parte sau decât ceilalți creștin-ortodocși. În schimbul apartenenței la o elită spirituală, aceștia ies de sub ascultarea Bisericii, transformându-se în critici înfocați ai ei, ai clerului și ai celorlalți credincioși „căldicei”.

VI. Repere pastoral-misionare

După cum putem observa din cele de mai sus, noua religiozitate, cu diversele sale forme, afectează și amenință în mod direct și profund parohia și, prin aceasta, Biserica în ansamblul său, astfel încât nu putem spune, citând cuvintele Profetului Ieremia: „*Pace, pace! și pace nu este*” (Ier. 8, 11). Desigur, astfel de radiografii, mai mult sau mai puțin exhaustive, sunt numeroase, iar identificarea problemelor este esențială. Dar la fel de importantă este și găsirea de soluții adaptate contextului contemporan. În acest sens considerăm că dacă parohia este victima fenomenului neoreligios, în puterea ei stă și aflarea și

48. A se vedea mai pe larg E. Barker, *The Freedom of the Cage*, în „Society”, March/April, 1996, p. 56-59.

aplicarea de soluții pentru depășirea acestei stări de fapt. Este evident că se impune consolidarea unității și vieții parohiei prin, pe de o parte, înnoirea mijloacelor și posibilităților pastoral-misionare existente, iar pe de altă parte, crearea unor noi forme de pastorație, care să-i vorbească omului contemporan⁴⁹.

Desigur, aici intervin două aparente limitări. În primul rând, citându-l pe Gheorghe Zamfir, „[...] manualele de teologie pastorală nu conțin capitole speciale despre metode speciale, mijloace de lucru, rețete sau soluții gata pregătite pentru fiecare caz în parte, dintre cele ce pot surveni în activitatea pastorală a preotului. Ele ne oferă numai rezultatul unor experiențe verificate de veacuri sau, cel mult, principii fundamentale și directive generale pentru o bună păstorire. Cunosându-le pe acestea și pornind de la ele, fiecare păstor trebuie să stabilească metoda, mijlocul sau soluția cea mai potrivită pentru fiecare caz în parte și aceasta pentru că sufletul fiecărui credincios este unic în felul lui și trebuie tratat ca atare”⁵⁰. Dincolo de valoarea de adevăr a acestei constatări, de aici poate decurge însă și o lipsă de coerență și unitate a strategiilor pastoral-misionare, care diferă de la o parohie la alta, de la o perioadă la alta, în funcție de capacitatea și implicarea preotului paroh sau a „parohiei active”. În al doilea rând, Biserica este o instituție profund ancorată în tradiție, astfel încât există o rezervă față de nou, care nu trebuie înțeleasă în sensul unei încremeniri în trecut, ci ca o scrupulozitate față de păstrarea ethosului autentic, verificat în două milenii de existență pe Pământ. Și poporul lui Israel, aflat undeva între un trecut cunoscut (căruia i-au fost atribuite securitatea și adevărul) și teroarea viitorului necunoscut, a dorit să se întoarcă în Egipt. Și pentru Biserica de astăzi există tendința de a scruta cu nostalgie un trecut idealizat de teama unui viitor incert privind dimensiunea ei văzută, extensivă. Dar, pe de o parte, Biserica nu a trăit niciodată o „epocă de aur”, întotdeauna aflându-se într-o tensiune cu lumea pe care are menirea de a o conduce la mântuire. Pe de altă parte, viitorul

49. Pr. lect. Gheorghe Zamfir, *Mijloace și metode pastorale în societatea contemporană. Problemele dintr-o parohie din mediul rural și problemele dintr-o parohie din mediul urban*, în „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, p. 173.

50. *Ibidem*.

aparține lui Dumnezeu, iar a-l primi cu speranță este, așa cum a fost și pentru poporul lui Israel aflat pe cale spre Țara Făgăduinței, un act de credință⁵¹. Pornind de la aceste premise, o adaptare a mijloacelor misionare și pastorale la contextul global și parohial mai sus menționat nu constituie un act de renunțare la Tradiția Bisericii, atâta timp cât ea se face în spirit evanghelic, patristic și eclezial.

În cele ce urmează aducem în atenție și discuție, nu neapărat în ordinea valorii și fără pretenția de exhaustivitate, câteva repere pe care le considerăm utile pentru crearea unei pastorații și misiuni adaptate provocărilor fenomenului neoreligios, în sensul restrângerii dimensiunii parohiei sociologice și a dezvoltării celei active.

a. Preotului, ca principal, dar nu unic, responsabil de pastorația parohiei, îi este impus de contextul actual să aibă, dincolo de calitățile duhovnicești și morale, și o cultură bogată, temeinică și multilaterală. După cum subliniază Gheorghe Zamfir, „Dacă au fost perioade când activitatea preotului se rezuma numai la latura sfințitoare, mărginindu-se numai la săvârșirea sfintelor slujbe, azi funcțiunea învățătorescă a preotului este din ce în ce mai necesară și trebuie să fie din ce în ce mai accentuată”⁵². Desigur, fiind realiști, nu sugerăm că preoții ar trebui să fie enciclopediști secolului al XXI-lea, dar trebuie să se afle peste medie în privința culturii generale, a stăpânirii tehnicilor de comunicare cu oameni de diverse condiții intelectuale și sociale și a conectării la realitățile cotidiene. Desigur, harul toate le plinește, dar o pregătire intelectuală temeinică nu poate decât să ajute lucrării.

Totodată este necesară o părăsire a ceea ce am putea numi „pastorație pasivă”, prin care preotul oferă asistență religioasă celor care vin să i-o ceară. În contextul contemporan, parohia sociologică așteaptă să fie căutată, scoasă din adormire, chemată, implicată etc.⁵³

Dacă avem în vedere cele trei tipuri de mijloace și metode de pastorație, în funcție de interlocutori (colectivă, individuală și intermediară), cel din urmă tip poate fi cel mai indicat, având în vedere auditoriul

51. David Cockerell, *Beginning Where We Are: A Theology of Parish Ministry*, SCM Press, London, 1989, p. 119.

52. Pr. lect. Gheorghe Zamfir, *art. cit.*, p. 170.

53. *Ibidem*, p. 169.

contemporan⁵⁴. Deși Evanghelia este una, mesajul ei trebuie adaptat auditoriului, iar cu atât acesta este mai omogen, cu atât și sămânța cuvântului va prinde rădăcini în mai multe inimi. O pastorație centrată pe categorii de vârstă, gen, ocupație ș.a.m.d. se poate dovedi mult mai eficientă, având în vedere că fiecare interlocutor „înțelege“ dacă ceea ce i se spune este pe limba lui, rezonază cu preocupările proprii și-i răspunde la întrebări rostite sau nerostite.

O altă dimensiune a adaptării pastorației are în vedere și conținutul tematic al cuvântărilor preotului, prilejuate de diverse evenimente liturgice sau comunitare, având în vedere că, de multe ori, discursul trimite la evenimente petrecute acum 2.000 de ani și rămâne acolo ori-învățăturile teologice și morale sunt actualizate doar într-o formă abstractă, ideală ori incomprehensibilă. Totodată abordarea unor teme de mare actualitate, precum valoarea și demnitatea ființei umane, dreptul la viață, la muncă, la libertate, la propășire⁵⁵, dar și a evaluării duhovnicești a noilor provocări (televiziunea, internetul, probleme ce țin de viața cetății sau de întrebările fundamentale ale tinerilor de astăzi) pot să ofere răspunsuri mult mai utile decât exegezele hiperintelectualizate sau predicile moralizatoare sterile.

Dar trebuie să subliniem că, nu de puține ori, pentru participarea scăzută la slujbe, abateri morale grave a enoriașilor sau absența unei parohii funcționale este culpabilizat pe nedrept preotul, fiindu-i reproșate deficiențe personale ori o pastorație deficitară⁵⁶. Uneori este așa, alteori nu. În actualul context, statutul și activitatea preotului sunt discreditate nu doar de caracterul dezinstituționalizant al noii religiozități, ci și de mass-media, anticlericalismul societății seculare ș.a., astfel încât preotul se află frecvent în situația unui Don Quijote în confruntare cu morile de vânt. Prin urmare, exceptând o harismă specială care ar face lucrătoare activitate sa, se află frecvent în ipostaza „celui ce strigă în pustie“. Totuși această experiență negativă a preotului poate fi folosită și într-o manieră constructivă, prin abordarea în lucrările cercurilor preoțești, în manieră realistă, a dificultăților pastorației de

54. *Ibidem*, p. 173-174.

55. *Ibidem*, p. 179.

56. Ion Bria, *op. cit.*, p. 161.

astăzi, precum și propunerea de soluții de către cei care se află în contact permanent cu realitățile parohiale și au experiența confruntării cu fenomenul neoreligios într-o formă sau alta.

b. Implicarea credincioșilor în activitatea parohiei. Potrivit *Ghidului practic pentru examenul de capacitate preoțească*, „cheia succesului pastoral se concentrează pe cuvântul «participare»“ la activitățile parohiei, astfel dezvoltându-se conștiința de enoriaș⁵⁷. Credincioșii unei parohii au dreptul de a beneficia de asistență religioasă, de a alege și a fi aleși în organizațiile parohiale și de a beneficia de ajutor filantropic atunci când este cazul și în măsura posibilităților. Dar acest statut implică și obligații, dintre care cea dintâi este *susținerea, întărirea și mărturisirea credinței*, căreia i se adaugă viețuirea potrivit învățaturii de credință, participarea la sfintele slujbe, împărtășirea cu Sfintele Taine, împlinirea faptelor milei creștine și întreținerea și ajutorarea bisericii și a slujitorilor⁵⁸. După cum subliniază pr. prof. Ioan Ică, „ca să fie o comunitate unită și viabilă, parohia trebuie să fie constituită din credincioși care se integrează conștient și activ în viața ei”⁵⁹. Iar integrarea în viața parohiei înseamnă și angajarea în activitatea sa misionară.

Este necesară redescoperirea și reactivarea rolului laicilor în viața Bisericii, a căror misiune a fost limitată frecvent doar la aspectele administrative. Desigur, laicii sunt implicați în activitatea filantropică a parohiei, dar prea puțin în cea misionară. Cel mai important beneficiu al unei astfel de implicări este că mesajul transmis de cel asemenea cu interlocutorul este mult mai pertinent decât cel venit de la un „profesionist”, care este preotul și care poate fi bănuțit de interese personale sau instituționale. Un principiu constatat de sociologii religiilor în cadrul noilor mișcări religioase este acela că *prietenii recrutează prieteni, membrii familiei recrutează pe ceilalți membri ai familiei, vecinii recrutează vecini*⁶⁰. Dar tot la fel de bine el poate fi aplicat și

57. *Ghid practic pentru examenul de capacitate preoțească*, București, 2009, p. 108-109.

58. *Ibidem*, p. 108.

59. Pr. prof. Ioan Ică, *art. cit.*, p. 24.

60. L.L. Dawson, *op. cit.*, p. 77; *idem*, *Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?*, în L.L. Dawson (ed.), „Cults and New Religious Movements: A Reader”, Blackwell, 2003, p. 119.

în contextul parohiei: cei care fac parte din parohia activă își aduc la biserică prietenii, membrii familiei pe ceilalți membri ai familiei, vecinii, pe vecini. După cum subliniază David Cockerell, „este mai probabil ca mărturia creștină să se facă prin persoane și grupuri ancorate în comunitățile locale, aprinzând candelile speranței și credinței, decât prin organismele instituționalizate care împrăștie întunericul cu declarații și rapoarte”⁶¹.

Implicarea laicilor are și rațiuni practice. Preotul este unul sau, după caz, sunt doi, trei ori câți sunt necesari în parohie, însă numărul membrilor parohiei active este mult superior, astfel încât și forța și eficiența lor misionară sunt categoric superioare. Desigur, aceasta implică profunde cunoștințe teologice din partea laicilor angajați în astfel de activități⁶². În consecință este necesară schimbarea percepției că școlile teologice au ca principală menire „calificarea” pentru preoție. Avem în vedere mai ales transformarea școlilor teologice în instituții de învățământ de elită, în special a seminariilor teologice, ai căror absolvenți vor îmbrățișa cariere sau ocupații diferite, dar vor fi și misionarii laici de nădejde ai Bisericii, implicați în viața parohiei din care fac parte⁶³. La fel, renunțarea la asocierea dintre absolvirea facultății de teologie și accesarea la slujirea preoțească. Nu puține sunt exemplele de persoane care, aflate la apogeul carierei în varii domenii, au parcurs cursurile de teologie doar pentru a-și răspunde unor întrebări fundamentale, pentru a-L cunoaște mai bine pe Dumnezeu sau pentru că se aflau în căutări spirituale. Cel puțin în teorie, toți aceștia ar trebui să se regăsească în parohia activă în timpul și după absolvirea cursurilor, ca misionari ai Bisericii. Dacă se întâmplă altfel, atunci problema trebuie căutată și în rândul școlii teologice.

În fine, dorim să subliniem că este necesară o accentuare a interiorizării de către membrii parohiei active a principiilor moralei creștine și manifestarea lor în viața de zi cu zi, care să convingă prin exemplul vieții personale, după cuvintele Evangheliei: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele

61. David Cockerell, *op. cit.*, p. 123.

62. Ion Bria, *op. cit.*, p. 166 ș.u.

63. *Ibidem*.

bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (Matei 5, 16). Cuvintele Mântuitorului, adresate Sfinților Apostoli, sunt valabile pentru toți creștinii, nu doar pentru preot. Este ceea ce părintele Ion Bria numește „disciplina parohiei”. Parohia activă trebuie să demonstreze celorlalți că virtuțile evanghelice nu sunt un ideal, ci sunt lucrătoare sau funcționale aici și acum. Facem această mențiune deoarece sunt frecvente cazurile în care membri ai parohiei active decredibilizează mesajul Evangheliei prin viața personală lipsită de moralitate. Și atâta vreme cât cei care frecventează biserica și sunt implicați în activitățile ei par că nu s-au putut schimba în bine, atunci ce rost ar mai avea o apropiere de comunitatea parohială a celui străin de ea? Ceea ce dorim să sugerăm este importanța misionară a trăirii virtuților creștine și de către laicii care fac parte din parohia activă, nu doar de către clerici.

Aceste câteva repere ale misiunii parohiei active asupra cărora ne-am oprit aici nu sunt, cu certitudine, singurele. Însă numitorul lor comun, pe care am încercat să-l evidențiem, este cel al implicării și participării mai intense a laicilor în activitatea misionară și pastorală a parohiei. În cele ce urmează vom aborda tot imperativul implicării, doar că pe acela al parohiei sociologice.

VII. Implicare, cateheză, Liturghie

Sucesiunea clasică, confirmată de istoria Bisericii, este *cateheză → Liturghie → implicare*. Intrarea în viața Bisericii se face, în mod firesc, prin cateheză (urmată de botez), Liturghie (ca împărtășire cu Trupul și Sângele lui Hristos) și ulterior implicare în viața parohială. Propunem o succesiune diferită în ceea ce privește abordarea pastoral-misionară a parohiei sociologice, la care făceam referire mai sus, după schema *implicare → cateheză → Liturghie*.

Fundamentăm această perspectivă pe trei argumente. În primul rând, pastorația tinerilor în mediul urban este cu atât mai dificilă cu cât aceștia nu participă la activitățile de catehizare sau la evenimente din viața Bisericii, astfel încât îi este foarte dificil preotului să intre în contact cu ei ori să le transmită un minim de cunoștințe religioase. Dar aceiași tineri care nu au nici o legătură cu biserica pot fi găsiți

organizați în grupuri omogene, în funcție de interese, în alte locuri. Și dacă totuși vin la cateheză, metoda de catehizare clasică este posibil să nu mai corespundă exigențelor lor. Se poate observa că modelul educațional tradițional, bazat pe autoritate (inclusiv teologică), al profesorului/preotului activ și al elevului/credinciosului pasiv, este perimat. Dacă acest model creează rebeliune, non-conformism și resentimente în spațiul educațional, cu atât mai mult o va face în activitatea catehetică a Bisericii⁶⁴. În al doilea rând se poate constata o dorință de implicare a oamenilor, semn al eșecului pragmatismului societății contemporane. Indivizii ies din pasivitatea experimentată în fața ecranului televizorului sau computerului și caută să devină persoane implicându-se în grupuri de inițiativă, asociații, comitete etc. Doar vor *să facă* ceva care să conteze, care nu converge neapărat cu interesele lor imediate și nici nu pare a le aduce vreun beneficiu. Totodată, multitudinea de asocieri prezente în spațiul public este un indiciu al dorinței de comuniune, ca reacție la izolarea individualistă implicată de postmodernitate. Mai puțin contează motivul asocierii, importantă este împărtășirea unei cauze comune cu ceilalți, comunicarea, punerea resurselor în slujba unei cauze comune. În al treilea rând, se întâmplă frecvent ca insistențele preotului, cunoscuților sau familiei să aibă succes și să se concretizeze în participarea la Sfânta Liturghie. Doar că, în lipsa unui minim de cunoștințe teologice, această participare este de cele mai multe ori pasageră, slujba părându-i celui necatehizat un spectacol repetitiv, care nu-i spune mare lucru. Din acest motiv, cateheza rămâne esențială pentru transformarea unui membru al parohiei sociologice într-un mădular viu al parohiei active.

Având în vedere acestea, considerăm că inversiunea propusă poate fi o strategie pastoral-misionară utilă în contextul actual al parohiilor din mediul urban, dar nu numai. Apropierea de sau abordarea inițială a parohiei sociologice se poate face prin implicarea în activitățile parohiei sau comunității, fie ele filantropice, gospodărești, culturale etc. Iar când ne referim la implicare nu avem în vedere colecta de fonduri, ci implicarea activă, concretă, care să confere celor care stau

64. David Cockerell, *op. cit.*, p. 126.

departe de biserică sentimentul că și ei contează, că și ei pot contribui cu timpul, energia și pregătirea lor la bunul mers al parohiei sau la un proiect menit să schimbe în bine viața unor oameni. În fond, această implicare are menirea de a contura un sentiment al comuniunii între parohia activă și cea sociologică. Sentimentul comuniunii, chiar dacă nu euharistice într-o primă fază, se poate constitui într-o strategie de scoatere a tuturor celor trei categorii de membri ai parohiei sociologice despre care am menționat mai sus din „sfera de confort”. Pe fondul implicării poate debuta activitatea de catehizare, în manieră formală sau informală. Și abia atunci când, în urma catehezei, unii vor înțelege că nu se pot mântui singuri, ci numai în Biserică, ceilalți că doar Hristos este „Calea, Adevărul și Viața”, și nu doctrine sau amestecuri fanteziste de elemente religioase după propria rețetă facilă, iar alții că adevărata libertate responsabilă este în Hristos, în Biserică și în ascultare, vor participa la Sfânta Liturghie ca mădulare ale Trupului lui Hristos, alcătuind Biserica cea „una, sfântă, sobornicească și apostolească”, concretizată în biserica parohială și strânsă în jurul Sfântului Potir.

Strategia propusă aici nu constituie un eveniment, ci un proces care poate fi de durată și presupune un tact pastoral deosebit din partea preotului, precum și eforturi de integrare din partea parohiei active. Totodată are și limitele sale, printre care menționăm reticența față de implicarea în activități desfășurate de biserica parohială, constrângerile unui program personal aglomerat, lipsa de consecvență, de antipatii personale etc., motive suficiente ca pe alocuri să constituie un eșec. Dar, la fel de bine, se poate dovedi o strategie pastoral-misionară care, cel puțin pentru o parte dintre membrii parohiei sociologice, să funcționeze, mai ales dacă nu este singura.

Concluzii

Pentru că problematica implicată de fenomenul neoreligios este nouă, e firesc ca Biserica să caute strategii cât mai eficiente pentru a-i răspunde. Iar aceasta nu pentru că se simte agresată prin pierderea numărului de credincioși, ci fiindcă resimte durerea că unii dintre membrii ei prin botez pierd calea mântuirii, căzând pradă unor himere

sau ajungând victime ale „vremurilor“. Desigur, strategiile menționate mai sus nu sunt pe deplin noi, multe dintre ele sunt deja aplicate cu succes, în timp ce în alte locuri au fost dezvoltate unele superioare. Dar numitorul comun al acestei selecții l-a constituit adaptabilitatea lor la contextul neoreligios contemporan. De asemenea, sunt reperi lipsite de exhaustivitate și a căror valabilitate sau viabilitate este discutabilă sau cel puțin suportă critica misiologilor și a păstorilor efectivi de suflete. Conjugate și cu alte strategii, acestea se pot dovedi eficiente. Și chiar invalidarea lor practică poate indica sensul în care ar trebui să se îndrepte activitatea misionar-pastorală, teritoriile care ar trebui explorate, noi reperi de acțiune ș.a.m.d. În definitiv, ceea ce am dorit să semnalăm prin enunțarea lor este necesitatea găsirii de soluții pentru ca Biserica, din victimă a fenomenului neoreligios, să redevină comuniunea prin Euharistie a *tuturor* celor botezați, să-i readucă pe cei împrăștiați la parohia care, parafrazându-l pe papa Ioan al XXIII-lea, este „precum o fântână în mijlocul satului“, unde fiecare poate veni să ia „apa vie a Evangheliei“.

Bibliografie

- Achimescu, N., *De la «moartea» lui Dumnezeu la religia postmodernă* (I), în „Lumina de duminică. Săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină“, nr. 23 (240), 13 iunie 2010, p. 2, și (II), „Lumina de duminică. Săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină“, nr. 24 (241), 20 iunie 2010, p. 2.
- Bainbridge, W.S., Stark, R., *Church and Cult in Canada*, în „Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie“, vol. 7, nr. 4, 1982, p. 351-366.
- Barker, E., *New Religious Movements in Britain: The Context and the Membership*, în „Social Compass“, vol. 30, nr. 1, 1983, p. 355-371.
- Barker, E., *The Freedom of the Cage*, în „Society“, March/April, 1996, p. 53-59.
- Bellah, R.N., *New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity*, în C.Y. Glock (ed.), R.N. Bellah (ed.), „The New Religious Consciousness“, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 333-352.
- Berger, P., *The Sacred Canopy*, Doubleday, New York, 1969.
- Bloch, J.P., *Individualism and Community in Alternative Spiritual 'Magic'*, în „Journal for the Scientific Study of Religion“, vol. 37, nr. 2, 1998, p. 286-302.
- Bria, Ion, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină azi*, Ed. Athena, București, 1996.
- Bruce, S., *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Campbell, C., *The Easternisation of the West*, în B. Wilson (ed.), J. Cresswell (ed.), „New Religious Movements: Challenge and response”, Routledge, London, 1999, p. 35-48.

Campiche, R.J., *L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive?*, în „Social Compass”, vol. 50, nr. 3, 2003, p. 297-309.

Campiche, R.J., *La Régulation de la religion par l'État et la production du lien social. La régulation de la religion: le retour du balancier?*, în „Archives de sciences sociales des religions”, vol. 48, nr. 121, 2003, p. 5-18.

Carrette, J., King, R., *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, London, 2005.

Champion, F., *Spirit religiosdifuz, eclectism și sincretism*, în J. Delumeau (ed.), „Religiile lumii”, trad. de C. Stoean, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 700-728.

Chaves, M., *Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations*, în „The American Journal of Sociology”, vol. 99, nr. 1, 1993, p. 1-48.

Chaves, M., *Secularization as Declining Religious Authority*, în „Social Forces”, vol. 72, nr. 3, 1994, p. 749-774.

Cockerell, David, *Beginning Where We Are: A Theology of Parish Ministry*, SCM Press, London, 1989.

Crockett, A., Voas, D., *Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain*, în „Journal for the Scientific Study of Religion”, vol. 45, nr. 4, 2006, p. 567-584.

Davie, G., *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, în „Social Compass”, vol. 37, nr. 4, 1990, p. 455-469.

Dawson, L.L., *The Meaning and Significance of New Religious Movements*, în D.G. Bromley (ed.), în „Teaching New Religious Movements”, Oxford University Press, New York, 2007, p. 115-134.

Dawson, L.L., „Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?”, în L.L. Dawson (ed.), „Cults and New Religious Movements: A Reader”, Blackwell, 2003, p. 116-130.

Dawson, L.L., *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, 2nd ed., Oxford University Press, Toronto, 2006.

Ghid practic pentru examenul de capacitate preotească, București, 2009.

Gill, R., Hadaway, C.K., Marler, P.L., *Is Religious Belief Declining in Britain?*, în „Journal for the Scientific Study of Religion”, vol. 37, nr. 3, 1998, p. 507-516.

Hanegraaff, W.J., *New Age Religion and Secularization*, în „Numen”, vol. 47, nr. 3 (*Religions in the Disenchanted World*), 2000, p. 288-312.

Hanegraaff, W.J., *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective*, în „Social Compass”, vol. 46, nr. 2, 1999, p. 145-160.

Heelas, P., Woodhead, L. et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford, 2005.

Hervieu-Léger, D., *La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation*, în G. Davie (ed.), D. Hervieu-Léger (ed.), „Identités religieuses en Europe”, La Découverte, Paris, 1996, p. 9-23.

- Hervieu-Léger, D., *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, în „Sociological Analysis”, vol. 51, 1990, p. 515-525.
- Howell, J.D., *ASC Induction Techniques, Spiritual Experiences, and Commitment to New Religious Movements*, în „Sociology of Religion”, vol. 58, nr. 2, 1997, p. 141-164.
- Hunt, S.J., *Alternative Religions: A Sociological Introduction*, Ashgate, Hampshire, 2003.
- Hunter, J.D., *The New Religions: Demodernization and the Protest Against Modernity*, în L.L. Dawson (ed.), „Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements”, Transaction Publisher, New Jersey, 1998, p. 105-118.
- Ică, Ioan jr., *Misiune și mărturie creștină față de prozelitismul religios care este o contramărturie creștină*, în „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, Ed. Partener, Galați, 2007, p. 28-35.
- Ică, pr. prof. Ioan, *Importanța parohiei pentru misiune. Unitatea dintre parohie și Biserica locală, unitatea internă a parohiei, mijloace și metode de menținere a acesteia*, în „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, Ed. Partener, Galați, 2007, p. 17-27.
- Lambert, Y., *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?*, în „Sociology of Religion”, vol. 60, nr. 3, 1999, p. 303-333.
- Lauwers, J., *Les théories sociologiques concernant la sécularisation – Typologie et critique*, în „Social Compass”, vol. 20, nr. 4, 1973, p. 523-533.
- Luca, N., *Les sectes*, coll. *Que sais-je?*, PUF, 2004.
- Luckmann, T., *The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions*, în „Social Compass”, vol. 46, nr. 3, 1999, p. 251-258.
- Luckmann, T., *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*, în „Social Compass”, vol. 50, nr. 3, 2003, p. 275-285.
- Martin, D., *Remise en question de la théorie de la sécularisation*, în G. Davie (ed.), D. Hervieu-Léger (ed.), „Identités religieuses en Europe”, La Découverte, Paris, 1996, p. 25-42.
- McLeod, H., *Religious Crisis of the 1960s*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Metallinos, Georgios D., *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. de Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.
- Norris, P., Inglehart, R., *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Riis, O., *The Role of Religion in Legitimizing the Modern Structuration of Society*, în „Acta Sociologica”, vol. 32, nr. 2, 1989, p. 137-153.
- Robbins, T., Anthony, D., *The Sociology of Contemporary Religious Movements*, în „Annual Review of Sociology”, vol. 5, 1979, p. 75-89.
- Robbins, T., Anthony, D., Richardson, J., *Theory and Research on Today's 'New Religions'*, în „Sociological Analysis”, vol. 39, nr. 2, 1978, p. 95-122.
- Roof, W.C., *A Time When Mountains Were Moving*, în L.L. Dawson (ed.), „Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements”, Transaction Publisher, New Jersey, 1998, p. 79-104.
- Roof, W.C., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Saliba, J.A., *Understanding New Religious Movements*, Alta Mira Press, Walnut Creek, 2003.

Timiadis, Mitropolit Emilianos, *Preot, parohie, înnoire: noțiuni și orientări pentru teologia și practica pastorală*, Ed. Sofia, București, 2001.

Vernette, J., *Sectes et reveil religieux. Quand l'Occident s'éveille*, Salvator, s.l., 1976.

Walter, T., Waterhouse, H., *Lives-Long Learning: The Effects of Reincarnation Belief on Everyday Life in England*, în „Nova Religio”, vol. 5, nr. 1, 2001, p. 85-101.

Watzke, J., *Paganization and Dechristianization, or the Crisis in Institutional Symbols: A Problem in Sociological Interpretation*, în „Social Compass”, vol. 16, 1969, p. 91-99.

Wilson, B., *Religia din perspectivă sociologică*, trad. de Dara Maria Străinu, Ed. Trei, București, 2000.

Woodrow, A., *Les nouvelles sectes*, coll. „Points Actuels”, Éditions du Seuil, Paris, 1977.

Wright, S.A., *The Dynamics of Movement Membership: Joining and Leaving New Religious Movements*, în D.G. Bromley (ed.), „Teaching New Religious Movements”, Oxford University Press, 2007, p. 187-209.

Wuthnow, R., *The New Spiritual Freedom*, în L.L. Dawson (ed.), „Cults and New Religious Movements: A Reader”, coll. Blackwell Readings in Religion”, Blackwell, 2003, p. 89-111.

Zamfir, pr. lect. Gheorghe, *Mijloace și metode pastorale în societatea contemporană. Problemele dintr-o parohie din mediul rural și problemele dintr-o parohie din mediul urban*, în „Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă”, Ed. Partener, Galați, 2007, p. 167-183.