
THE EFFECTS OF SECULARIZATION ON SPIRITUAL KINSHIP

Maria Marinela Mihăilă, Assoc. Prof., PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: From a socio-anthropological and cultural perspective contextualized, with theological meanings, in this study we aim to reveal some aspects of manifestation of modernism and postmodernism in the sphere of family life by theories of secularization and the impact of anomic/secular phenomena of the family in contemporary society „globalized”. Starting from the definition of "secularization" whose „inner tension” outlines the main formulations of „secularization thesis”, including sociological theories, we consider the dilemma relation to modernity and postmodernity. So how modernity understands itself, relative to the family, highlighting the influences on defining and structuring family system and the functions that society expects of the family. In essence, the study is focused on highlighting the „crisis” current family of Christian morality vs ethics philosophical perspective embodied in the principles of bioethics looking at all aspects relating to the couple relationship, filiation and kinship or parental system.

Keywords: *secularization, christian morality, family, kinship, parental system*

1. Strategiile secularizării și manifestarea inedită a religiozității în societatea contemporană

Pornind de la definirea conceptului de „secularizare” a cărui „tensiune interioară” definește și conturează principalele formulări din „teza secularizării” avem în vedere dilematica raportare la modernitate și postmodernitate. Înțelesurile contradictorii din cadrul teoriilor secularizării se raportează la două tipuri de corelații care influențează în mod diferit modul în care „modernitatea se înțelege pe sine” și anume: secularizarea ca „imantare a divinului” respectiv, secularizarea ca „retragere din lume a divinului.”¹ Complexitatea valențelor și ariei semantice a conceptului de „secularizare” ne aduce în vedere o paletă largă de „opțiuni teologice, politice și metafizice” care contribuie la „reconfigurarea raportului de forțe ale modernității”² și implicit, la conturarea și definirea formelor de manifestare a fenomenelor și proceselor vieții familiale în contextul societății moderne și postmoderne.

Urmând traseului semantic complex, conceptul de „secularizare” a fost utilizat inițial ca un „termen tehnic de drept bisericesc” pentru ca ulterior, să reprezinte fundamentul legal al raporturilor juridice dintre puterea ecleziastică și puterea laică. O altă etapă a evoluției semantice se cristalizează în jurul conceptului de „mundanizare” (*Verweltlichung*) aflat în centrul preocupărilor filosofiei istoriei și filosofiei culturii secolului al XIX-lea (K. Marx, L. Feuerbach, Georg W. Fr. Hegel), perioadă urmată de „secularizarea creștinismului” (Franz Overbeck). În sens cronologic, „teologia dialectică” a secolului XX explică fenomenul secularizării din perspectiva „istoriei creștinismului în sens restrâns” raportându-se fie la „dialectica internă a revelației”, fie la „modalitatea existenței temporale” a creștinului”.

¹ Ioan Alexandru Tofan. 2011. „Secularizarea”. *Concepte și teorii social-politice* 7: 207-230, pp. 207-208.

² *Ibidem*, p. 211.

Polisemantica termenului de „secularizare”³ aduce în vedere pe lângă ambiguitatea conceptului, corelațiile în dublu sens dintre „modernitate” și „tradiția creștină”, ceea ce atrage proliferarea surselor de ambiguități în sensul „«multiplicității» modernității” care propune „două tipuri de raționalitate” fondatoare pentru „scenarii alternative ale secularizării”: „depășirea religiosului prin mecanismele laicității”, respectiv „proliferarea”⁴ religiosului în forme și manifestări inedite.

În ceea ce privește *fenomenul secularizării*, începând cu anii 1960, s-a scris mult despre acest subiect cu luciditate, responsabilitate și chiar, îngrijorare mai ales, în Occident, unde există o abundență de asemenea scrieri fiind îmbrățișate perspective diverse: filosofică⁵, istorică⁶, sociologică⁷ și nu în ultimul rând, teologică⁸. Așa cum concluzionează Ioan Alexandru Tofan în lucrarea intitulată „Secularizarea”⁹, literatura de specialitate pune în discuție nu numai „universalitatea” acestui fenomen – avem în vedere, de exemplu, diferențele semnificative de manifestare în spațiul european și în cel american – ci și abordarea diferită, ca răspuns la „observațiile empirice” ale fenomenelor asociate cum ar fi: proliferarea noilor culte; fundamentalismul religios vs. fundamentalismul secular; „privatizarea” religiei vs. „de-privatizarea” religiei; „de-sacralizare” vs. „re-sacralizare”. La aceste aspecte se adaugă raportarea critică la *dimensiunea etiologică* a fenomenului secularizării ca semn distinct al „raționalității moderne” sau al logicii capitalismului, depășite de altfel, de „filosofia postmodernă a evenimentului” care revalorizează paradigma secularizării oferind „șansa reabilitării creștinismului”¹⁰. Autorul face aici referire la studiul lui Mihail Neamțu¹¹, care realizând critica secularizării la Milbank deschide calea înțelegerii privind „restaurarea viziunii creștine asupra lumii”¹².

În principal, *perspectiva teologică* ne aduce în atenție „maladia secularismului” care „afectează grav” nu numai „sănătatea spirituală a Europei contemporane”, ci și destinul întregii umanități¹³. În acest sens, invocându-l pe Mircea Eliade, Preotul Ioan Bizău include manifestarea secularismului în categoria «terorilor istoriei» ca fiind „cea mai complexă experiență compromițătoare din câte a cunoscut istoria umanității”¹⁴. Încă din anul 1999, într-

³ Termenul aparține sociologului Max Weber care, în renumita lucrare din anul 1934 intitulată *DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIS DES KAPITALISMUL*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (versiunea românească, traducere de Ihor Lemnij din 1993. *Etica protestantă și spiritul capitalist*. București: Humanitas) explică modernizarea societății prin raționalizare științifică crescută, referindu-se la prevalența „raționalității cognitiv-instrumentale” față de „raționalitatea moral-practică”, atunci când evidențiază problematica lumii moderne. Etimologia termenului pe linie de proveniență are în vedere latinescul *saeculum*, care inițial desemna „vecii vecilor” cu trimitere la „timpul plener” măsurat ca secol (Nicu Gavriluță. 2013. *Sociologia religiilor. Credințe, ritualuri, ideologii*. Iași: Polirom, p. 233).

⁴ Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 228.

⁵ Hans Blumenberg. 1966/1974. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁶ Owen Chadwick. 1990. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*.

⁷ Martin David. 2005. *Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.

⁸ John Milbank. 2006/1990. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. London: Blackwell.

⁹ Lucrarea a fost realizată în cadrul proiectului *Societatea bazată pe cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective*, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 224-225.

¹¹ Mihail Neamțu. 2007. *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate*. Iași: Polirom.

¹² *Ibidem*, p. 224.

¹³ Pr. Ioan Bizău. 2002. *Viața în Hristos și maladia secularizării*. Cluj-Napoca: Editura Patmos: 5-12.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

o conferință susținută la Bacău, Părintele profesor Constantin Galeriu atrăgea atenția asupra faptului că „distrugerea spiritului” (a spiritualității) înseamnă „distrugerea unității unui neam”, în acest sens „persoana, familia, neamul (națiunea) și umanitatea” fiind „creația, opera lui Dumnezeu”¹⁵. În cadrul unei recente conferințe¹⁶ susținută de către profesorul emerit Georgios Mantzaridis de la Facultatea de Teologie a Universității „Aristotel” din Tesalonic, fenomenul secularizării este abordat din perspectiva relației antinomice dintre Biserică și lume. Pericolul semnalat de către profesorul Mantzaridis are în vedere ”secularizarea libertății Bisericii” în plan juridic și instituțional, care în contextul lumii contemporane se manifestă ca ”două realități care-și revendică libertatea”, fără să ”se mai poată ajuta una pe alta.”

Însă, nu ne oprim aici deoarece filosofii și socio-antropologii ne prezintă astăzi perioada ”post-secularizare” – de exemplu, Jürgen Habermas¹⁷ – ca o tendință relevantă de către sociologia religiilor ca fiind ”reliogizitatea socialului” care antrenează într-un cerc vicios ”religia secularizată”. Dincolo de abordarea strict teologică, autorii menționați fac referire în mod expres la ”riscurile majore” pe care le prezintă secularizarea în viața Europei contemporane antrenând o ”criză spirituală de proporții”¹⁸ ale cărei forme de exprimare sunt rezumate ca fiind: materialism și mediocritate culturală; emoții superficiale întreținute puternic de media; fatalism și resemnare maladivă. Mult mai grav pare a fi că ”mișcarea ecumenică”, ca antidot la ”maladia secularismului”, pierde din ”zelul” și ”vigoarea” proiectului inițial rămânând ”strict geografică, de fațadă”.¹⁹

2. Efectele procesului secularizant asupra kinship-ului și asumarea descendenței creștine raportată la „secularizarea-eveniment”

Depășind viziunea teologico-filosofică, „unidimensională” și teoretică asupra conceptului de „secularizare”, Charles Taylor deschide calea cercetării sociologice abordând secularizarea ca *proces* în care *fenomenul religios* se prezintă ca *alternativă existențială concurențială*, aspect pe care teologii îl percep ca reprezentând un pericol pentru lumea contemporană.

Așa cum arată pe larg Ioan Alexandru Tofan, în viziunea lui Taylor, secularizarea se raportează la „condițiile credinței” luând „forma unui complex de factori culturali, științifici, teologici” care condiționează manifestarea credinței ca „opțiune” existențială mai mult sau

¹⁵ Pr. prof. Constantin Galeriu. 1999. „Cardinalitatea românilor. Originea de limbă, credință și spiritualitate” Bacău. Conferință difuzată de Radio TRINITAS în cadrul emisiunii „Lumini pentru suflet”, 13 februarie 2014, h 21,10-21,30.

¹⁶ Georgios Mantzaridis. 2014. Conferința-dezbateri intitulată „Secularizarea”, moderată de Pr. prof. dr. Ion Vicovan, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, marți, 11 noiembrie 2014, biblioteca facultății, ora 10,00. Georgios Mantzaridis este profesor emerit la Facultatea de Teologie a Universității „Aristotel” din Tesalonic și autorul unui număr impresionant de lucrări, dintre care unele au fost traduse și la noi: *Globalizare și universalitate; Despre îndumnezeire și Morala creștină*.

¹⁷ Jürgen Habermas. 2000. *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*. București: Editura All; Jürgen Habermas & Ratzinger Josef. 2005. *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*. Cluj-Napoca: Biblioteca Apostrof.

¹⁸ Pr. Ioan Bizău. 2002. *Op. cit.*, p. 16.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 16-17. Autorul arată că „mișcarea ecumenică” poate fi definită ca un remediu spiritual-creștin pe principiul ”co-responsabilizării fraterne active” având drept scop „re-încreștinarea” sau „re-evangelizarea” care a devenit program inițiat de Papa Ioan-Paul al II-lea, încă din anii ’80.

mai puțin confortabilă²⁰. În această viziune, definirea secularizării ca *proces emergent* pentru opțiunile existențiale ale modernității ca „epocă concretă” nu poate fi redusă pe de o parte, la stricta raportare a instituției religioase la cea laică sau la prezența, respectiv „absența referinței transcendente” în spațiul public iar pe de altă parte, nici la aspecte care țin de convingerile religioase, de slăbirea credinței, „frecventarea Bisericii sau participarea la viața religioasă în întregul ei.”²¹ Abordarea lui Taylor completează practic, analiza strict conceptuală asupra secularizării oferind totodată, posibilitatea lărgirii ariei de cercetare asupra *dimensiunilor* procesului de secularizare cu identificarea de „mărci sau simptome”, după cum urmează²²:

- decadența religiosului;
- mundanizarea religiosului (Marcel Gauchet) ori nihilismul ca un fel de „derivă mundană” a religiosului (Gianni Vattimo);
- desacralizarea (Peter Berger; Nicu Gavriluță);
- „privatizarea religiei”;
- transpoziția formelor religioase în forme laice – etica protestantă (Max Weber); „religia invizibilă” (Peter Berger și Thomas Lukmann); „religia civilă” (Robert Bellah).

Un punct comun pentru filosofie, teologie și sociologie în elaborarea teoriilor despre secularizare este reprezentat de teza potrivit căreia „A este B secularizat”. Practic, sociologia, de la Ernst Troeltsch la Max Weber, susține că „modernitatea este lumea creștină secularizată”²³. De exemplu, sociologul Max Weber se referă la „secularizare” explicând modernitatea prin metafora „desvrăjirii lumii” ca „proces politic” și „cultural-istoric” aducând în atenție prezența unor „formațiuni culturale”, a unor „instituții și manifestări inedite ale religiozității”²⁴ în contextul lumii contemporane. În concluzie, studiul nostru are în vedere următoarele *coordonate ipotetice* condiționate de *evaluarea și reevaluarea procesului secularizării* în raport cu manifestarea *fenomenului religios în societatea modernă și postmodernă*:

- a. În primul rând, ambiguitatea conceptului de „secularizare” atrage după sine pe de o parte, dificultăți privind definirea și analiza *fenomenului secularizării* iar pe de altă parte, dificultăți privitoare la evaluarea modalităților de manifestare ca „secularizare «plurală»”²⁵;
- b. În al doilea rând, fie că ne raportăm la „secularizarea tare” fie la „secularizarea slabă”, procesul secularizării poate fi valorizat atât în *sens pozitiv* – ca „șansă a istoriei”²⁶ – cât și în *sens negativ* – ca „rătăcire a istoriei”²⁷;
- c. În al treilea rând, „scenariile alternative ale secularizării” pot fi surprinse și explicate numai în corelație cu *tipul de modernitate* la care ne raportăm, ca

²⁰ Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 210. Autorul face trimitere la Charles Taylor. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

²¹ *Ibidem*, pp. 209-210.

²² Larry Shiner *apud* Ioan A. Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 210.

²³ Jean-Claude Monod. 2002. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin *apud* Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 211.

²⁴ Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 211.

²⁵ *Ibidem*, p. 214.

²⁶ Mihail Neamțu. 2007. *Op. cit.*

²⁷ Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 227.

expresie a *modernităților* „latente”²⁸ sau în corelație cu *paradigma postmodernă* din societatea actuală;

- d. În acest context, *fenomenul religios* se prezintă ca *alternativă existențială concurențială* care se circumscrie *procesului secularizării* raportată la *tipul de modernitate* definită ca etapă istorică sau epocă concretă; în ceea ce privește raportarea la postmodernism, perspectiva *teologiei creștine* și chiar cea *filosofică*, relevă imprecizia eticii, alterarea valorilor și denaturarea criteriilor axiologice²⁹;
- e. Dacă punem în ecuație „multiplicitatea” *modernității* (Jürgen Habermas) – *tradiția creștină* – *postmodernitatea*, vom obține „scenarii alternative”³⁰ ale secularizării, după cum urmează:
- „depășirea religiosului” – „paradigma comunicativă” sau „comunicațională” a raționalității moderne (mecanismele laicității);
 - „proliferarea religiosului” – raționalitatea modernă centrată pe subiect (relativizarea tradiției și instituirea instanțelor teologice „tari”);
 - „respingerea religiosului”³¹ – nihilism și teologia postmodernă sau „postmodernismul ca „artă” a speculației”³² caracterizată prin protest, inautenticitate și lipsa unei etici a asumării;
 - *resacralizarea*³³, respectiv *reabilitarea creștinismului* prin revalorizarea paradigmei secularizării în cadrul filosofiei moderne și postmoderne a evenimentului – „secularizarea-eveniment”³⁴.

Corelarea fenomenului religios specific poporului român la contextul european secularizant sau de-secularizant?! suscită o serie de întrebări, nu retorice, în ceea ce ne privește, ca de pildă: Care sunt „mărcile,” sau „simptomele” secularizării în *societatea românească* actuală? Căru *tip de modernitate* se poate raporta *fenomenul religios*, respectiv Biserica în România³⁵?

În contextul socio-politic și cultural european, „paradigma religioasă oferită vieții sociale” plasează practic fragila democrație românească într-o „situație intermediară” față de exemplu, de „dictatul religiei” în spațiul public al *fundamentalismului islamic* sau față de „secularizarea slabă” – „privatizarea religiei” și *etica protestantă* – ori față de „secularizarea tare” din spațiul occidental care oscilează între extrema *proliferării fenomenului spiritual-religios* și cea a *nihilismului postmodern*. Ca atare, creștinism-ortodoxia românească (86,72%) vine ca „propunere” și nu ca „impunere” a depozitului său spiritual, Biserica Ortodoxă Română contribuind astfel, la „desecularizarea credinței”³⁶.

²⁸ *Ibidem*, pp. 210-211.

²⁹ Bogdan Costin Georgescu. 2014. *Încercări de hermeneutică antropologică asupra ritualurilor religios-creștine*. Cluj-Napoca: Editura EIKON, pp. 252-259.

³⁰ Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 230.

³¹ *Ibidem*, p. 224.

³² Bogdan-Costin Georgescu. 2014. *Op. cit.*, p. 253-254.

³³ Nicu Gavriluță. 2013. *Op. cit.*, pp. 236-238.

³⁴ Pentru detalii a se vedea Richard Rorty & Vittorio Gianni. 2008. *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*. Pitești: Paralela 45 apud Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 226.

³⁵ Mihail Neamțu. 2013. *Credință și rațiune. Dialoguri, contradicții, împăcări*. București: Lumea Credinței, pp. 37-38.

³⁶ Anca Manolescu. 2011. „Democrația pluralistă: o șansă pentru desecularizarea religiei?”, în Camil Ungureanu. 2011. *Religia în democrație. O dilemă a modernității*. Iași: Polirom, p. 378.

Corelând perspectiva *teologiei creștine*, care ne relevă „originile transcendente ale familiei”, cu referire în mod particular la „familia creștină” păstrătoare de „resurse spirituale”³⁷ sau „credite ontologice” (Bădescu, 2014)³⁸, cu *socioantropologia familiei* se evidențiază următoarele aspecte definitorii pentru abordarea *parentalității* sau a *kinship*-ului contemporan:

- a. *Parentalitatea* în sens larg³⁹ incluzând „componenta ideologică” definește astfel, „*kinship*”-ul descendenței inter-generaționale (relații de rudenie)⁴⁰ care asigură, prin „identificarea religioasă”, efecte atât în plan „religios-socializant”, cât și în plan economic și al prestigiului social (trecerea de la „familia patriarhală” la „familia paternală”); astfel, în viziunea lui Harris (1998), *rudenia* este determinată, în sens cauzal, de un „set de valori, credințe și norme care structurează acțiunea socială” având o semnificație mai largă referitoare la „fenomenul rudeniei”⁴¹. Legătura dintre *sensul larg* al termenului de „parentalitate” și *sensul restrâns* este realizată de termeni comuni cum ar fi „descendența” (*descent*) și „filiația” (*filiation*)⁴².
- b. *Parentalitatea* în sens restrâns⁴³ vizează *filiația față de mamă* sau *față de tată*, respectiv *maternitatea* și *paternitatea* având ca nucleu juridic „autoritatea părintească”, accentul fiind pus, în ceea ce ne privește, pe relevanța factorului spiritual-religios în *asumarea maternității/paternității*, *construct socio-cultural* cu *valențe spirituale* în cadrul *familiei nucleare* sau *restrânse* (trecerea de la „familia conjugală” la „familia parentală”).

Aceste disocieri și analogii arată, o dată în plus, accentele puternic contextualizate socio-economic, politic și cultural pe care le capătă familia prin trecerea de la „patriarhal” la „paternal/patern” spre „conjugal”. Este ceea ce sociologul francez, Émile Durkheim, anticipa încă din anul 1892, în celebra lucrare *La famille conjugale*, cu privire la consolidarea

³⁷ Faros, Filoteu (Pr.). 2013. *Criza vârstei de mijloc. Provocări și perspective*. București: Sophia, p. 20.

³⁸ Sociologul Ilie Bădescu ne aduce în vedere perspectiva *antropologiei creștine* care vizează „omul purtător de credite ontologice”, context în care, autorul face referire la trăsăturile caracteristice ale românilor de „a lucra cu virtualitatea, cu latențele” în spiritul *teologiei răsăritene* a „energiilor necreate” (Prof. dr. Ilie Bădescu. 2014. „Pierderea identității”. *Interviu la TVR Trinitas*, aprilie 2014).

³⁹ „Parentalitatea” în sens larg semnifică „universul parental” sau „sistemul parental” care vizează amplitudinea relațiilor de rudenie sau genealogia dar și alte „variabile de selectivitate” cum ar fi cele culturale, organizate în spiritul solidarității sociale. Conceptul nu se confundă cu parentalitatea în sens restrâns, care desemnează *asumarea responsabilităților parentale* aferente rolurilor materne sau paterne.

⁴⁰ Iluț, P. 2005. *Sociopsihologia și antropologia familiei*. Iași: Polirom, pp. 89-90. Pentru detalii a se vedea Christopher C. Harris. 1998. *Relațiile de rudenie*. Traducere din engleză de Antonia Oprea. București: Editura DU Style.

⁴¹ Maria Voinea. 1998. „Introducere la ediția românească”, în Christopher C. Harris. 1998. *Op. cit.*, pp. 9-13.

⁴² Termenul de „filiație” exprimă faptul descendenței unui copil din părinții săi, bazându-se față de mamă, pe însuși faptul nașterii, iar față de tată, pe faptul concepției, ceea ce dă naștere unei legături de sânge între copil și părinții săi (Tomșa, Gh. (coord.). 1984. *Dicționar de dreptul familiei*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, p. 87). Noțiunea își are originea în latinescul *filia*, -us, -ii care înseamnă fată (fiică), fiu sau (la plural) copii de ambele sexe. Privită din partea copilului, filiația exprimă calitatea de copil al unor anumiți părinți. *Lato sensu*, filiația desemnează un șir neîntrerupt de nașteri care leagă o persoană de un strămoș al ei, un șir neîntrerupt de persoane între care faptul nașterii a stabilit legătura de la părinte la copil.

⁴³ *Stricto sensu*, filiația desemnează legătura de descendență dintre un copil și părinții lui, mai precis raportul de descendență dintre un copil și fiecare din părinții lui (Filipescu I. P. 1996. *Tratat de dreptul familiei*, București: Editura All, p. 274).

căsătoriei ca „liant al societății” în detrimentul familiei⁴⁴. Însă, „educația morală” fiind bazată pe rațiune și nu pe Dumnezeu!!! Capacitatea căsătoriei de a consolida societatea rămâne și astăzi un ideal ... aproape de neatins! Această situație suportă nuanțări, sociologii familiei atragând atenția astăzi asupra înlocuirii „familiei conjugale” cu „familia parentală” prin *ideologizarea cuplului* și legalizarea uniunii libere și chiar într-un mod nefiresc, așa cum este cazul homosexualității.

O analiză comparativă între tradițional și modern evidențiază nu atât apariția unor noi structuri familiale sau a unor noi funcții, ci mai degrabă schimbări în „ponderea diferitelor tipuri structurale” dublată de „importanța și conținutul funcțiilor” pe care comunitatea sau societatea în ansamblu le așteaptă de la familie. Într-o prezentare sintetică, psihosocioantropologică, a distincției dintre familia tradițională și familia modernă, profesorul clujean Petru Iluț accentuează importanța a ceea ce domnia sa numește „primordialitatea obligațiilor și a afecțiunii.”⁴⁵ Rezultatele comparației înscrise într-un tabel adaptat după Beth *et al.*, 1985⁴⁶, pot fi sintetizate astfel:⁴⁷

- a. Consangvinitatea și „legăturile de rudenie” reprezintă în familia tradițională lărgită atât „sursa principală a drepturilor și obligațiilor”, cât și „obiectul privilegiat al afecțiunii”;
- b. Ruptura din rețeaua de rudenie (rețeaua parentală, în sens larg)” și „schimbarea de focalizare” de pe membrii rețelei de rudenie pe membrii din familia nucleară;
- c. Analogia dintre tradițional și familia lărgită ori dintre modern și familia nucleară nu-și găsește întotdeauna un corespondent deoarece atât *familia lărgită* sau *extinsă*, cât și *familia nucleară* pot fi analizate din perspectiva *evoluției tradițional-modern*.

Dacă în cadrul cercetărilor de *antropologie culturală clasică* „relațiile de rudenie” și definirea *kinship*-ului ocupau un loc central, pentru a descrie și explica desfășurarea întregii vieți sociale, în prezent, deși relațiile de rudenie și chiar familia, „au pierdut din relevanța lor socială”, se menține în mod constant preocuparea pentru studierea *parentalității* – „ca formă modernă a *kinship*-ului” - și a *familiei lărgite* sau *extinsă* cuprinzând pe lângă *familia restrânsă* și alte rude cu impact asupra vieții personale și comunitare. Astfel, tematizarea din cadrul cercetărilor actuale de socioantropologie culturală asupra familiei au în atenție *diversitatea familială* „inter- și intraculturală”⁴⁸.

Interpretând *fenomenul secularizării* ca *strategie* care orientează opțiunile religioase și acționând totodată, într-un *sens negativ* asupra *kinship*-ului contemporan obținem următoarele situații ipotetice:

- Scăderea *identificării religioase* și a *referințelor religioase* din „memoria genealogică” prin *mecanismele laicizării* și a „subiectivității comunicative de *tip etic*”⁴⁹ (secularizarea „slabă”);

⁴⁴ Sellenet Catherine. 2013. Traducere de Elena Cojocariu. *Parentalitatea pe înțelesul tuturor. Pertinențe și derivatele unui concept*. Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza” Iași, p. 42.

⁴⁵ Petru Iluț. 2005. *Op. cit.*, p. 87.

⁴⁶ B. Beth; E. Markson; P. Stein. 1985. *Sociology*. New York: Macmillan Publishing Company.

⁴⁷ Petru Iluț. 2005. *Op. cit.*, pp. 87-88.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁹ Alexandru Ioan Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 214.

- Proliferarea și orientarea identificării și identității religioase într-un sens *ne-creștin* respectiv, *ne-ortodox* pentru societatea românească (secularizarea „tare”) și deci, *alterarea referințelor religioase* din „memoria genealogică”.

În sens contrar, efectele negative asupra *kinship*-ului pot fi ipotetic depășite prin intermediul „secularizării-eveniment” ale cărei conotații pozitive cu privire la *revigorarea credinței* s-ar prezenta astfel:

- *Identificarea* și revenirea la *identitatea* religioasă creștin-ortodoxă prin „resacralizarea” *vieții familiale* și „deseccularizarea credinței” la nivel *individual*.
- Relevarea factorilor favorizanți în cadrul *procesului de resacralizare* – pe de o parte, moștenirea spiritual-simbolică din perspectiva creștinism-ortodoxiei iar pe de altă parte, impactul unor *evenimente pozitive* sau *negative* (situații concrete de viață) care impun necesitatea identificării religioase în sens creștin-ortodox.

Ipoteza-cadru a studiului nostru pornește de la rezultatele recentelor cercetări realizate în Marea Britanie și SUA, mai puțin în România, care evidențiază *impactul comportamentului religios creștin* în general, și al celui *creștin-ortodox*, în particular în societatea modernă⁵⁰. Coexistența și complementaritatea dintre creștinismul „de elită”, elitist sau filosofic relevat prin „simbolistica culturală” și creștinismul „popular” căruia i se asociază o „simbolistică religioasă creștină” constituie un puternic „tampon” cultural (n.n.), respectiv creștin religios pe filieră ortodoxă pentru „simptomele” sau „mărcile” procesului secularizant din societatea românească actuală.

Ipotezele noastre se conturază în jurul ideii centrale a rolului jucat de *kinship* sau „rudenia spirituală” în *dialectica manifestării secularizării* ca proces cultural-istoric de realizare a „condițiilor credinței”⁵¹ creștine. Astfel, componenta *cultural-religioasă* a descendenței inter-generaționale poate orienta *strategiile secularizării* fie într-un sens fie *negativ*, fie într-unul *pozitiv*.

- Kinship*-ul sau *parentalitatea în sens larg* incluzând „rudenia spirituală” prin *identificare religioasă* acționează ca un *filtru axiologic* (n.n.) care triază *opțiunile cultural-religioase* la nivel familial, personal și comunitar asigurând *identitatea culturală* și *religioasă* în general, *identitatea ortodoxă* în particular;
- Continuitatea kinship*-ului susținută de către „memoria genealogică” contribuie la „deseccularizarea credinței” și la acumularea *capitalului religios creștin* („credite ontologice”) care se constituie în *resurse* orientate către obținerea de stabilitate, armonie, pozitivarea relațiilor inter- și intra-familiale) de-a lungul generațiilor (trei sau patru generații în studiul de caz asupra ciclului familial);
- „Secularizarea-eveniment” activează „creditele ontologice” potențând *fenomenul resacralizării vieții familiale* manifestat prin *reabilitarea în plan creștin-ortodox a persoanei*.

⁵⁰ Pentru detalii a se vedea Bogdan-Costin Georgescu. 2014. *Op. cit.*, p. 15.

⁵¹ Charles Taylor. 2007. *Apud* Alexandru Ioan Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 209.

Ca simptome ale secularizării, manifestarea „opțiunilor teologice” sub forma pluralismului religios, a relativismului și sincretismului religios⁵², găsește un teren favorabil în spațiul domestic, acesta reprezentând un loc al manifestării religiozității, în care drepturile omului, respectiv *dreptul la viață intimă, privată și de familie*, se întâlnesc cu „drepturile Lui Dumnezeu.”⁵³ Aplicarea moralei creștine în cadrul familiei permite „manifestarea inedită a religiozității”⁵⁴, o renaștere spirituală și civilizație autentică impusă de nevoia religiei de a se recunoaște într-o „realitate naturală”⁵⁵, ceea ce permite o abordare pozitivă a „crizei familiale” prin posibilitatea accesării resurselor spirituale ale familiei sau a „creditelor ontologice” în vederea *resacralizării vieții socio-familiale*.

Identitatea religioasă este „una dintre componentele esențiale ale imaginii publice și imaginii de sine...”, „valorile de tip moral-religios” reprezentând „resurse importante în construirea imaginii sociale a familiei”⁵⁶, în mod specific a părinților și copiilor. Actualizarea identității religioase are loc ca semn de apărare a propriei persoane sau „ori de câte ori individul se simte singur și nesigur pe sine.”⁵⁷ Punerea în practică a moralei creștine – ”trăitor întru Hristos” – se exprimă prin ceea ce pedagogia creștină denumesc ”educație moral-religioasă” sau ”educație duhovnicească” în familie, *conduita etică* reprezentând expresia socială a manifestării efectelor directe în comunitate a acestui tip de educație. Practica religioasă este una de tip situațional, discret având o slabă dimensiune publică și instituțională vizând raportul situațional și intim cu „cele sfinte”⁵⁸ așa cum arată studiile interbelice și literatura modernă⁵⁹.

Cu cât raportarea la morala creștină în mediul familial, sub forma celor patru dimensiuni ale manifestării religiozității⁶⁰ – *intelectuală, ideologică, ritualică și experiențială* – este mai pregnantă, cu atât crește nivelul conduitei etice în spațiul *familial și școlar* fiind asigurate *mecanismele responsabilizării parentale și filiale*. Drept urmare, depășind viziunea care pune accentul pe „culpa parentală”, în special maternă⁶¹, ca răspuns direct la *criza „familiei parentale”*⁶² revine în actualitate „familia conjugală”, de această dată, față de concepția lui Durkheim, la „educația morală bazată pe rațiune” adăugându-se *simbolistica religioasă* care valorizează prin semnificare și resemnificare *Taina Persoanei, Taina Cununii* și a *căsătoriei* cu toate efectele care decurg în planul *responsabilității de cuplu*, a *responsabilității parentale sau filiale*.

Acknowledgement:

This paper is a result of a research made possible by the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed

⁵² Pr. Ioan Bizău. 2002. *Op. cit.*, p. 17.

⁵³ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁴ Ioan Alexandru Tofan. 2011. *Op. cit.*, p. 211.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 223-224.

⁵⁶ Elisabeta Stănciulescu. 1997b. *Sociologia educației familiale*. Iași: Polirom, p. 191.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 248.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 318.

⁵⁹ A se vedea „modelul creștin și compromisul social” la Pr. Filoteu Faros, 2013. *Op. cit.*

⁶⁰ Pentru detalii a se vedea Mălina Voicu. 2011. „Religie”, în Lazăr Vlăsceanu (coordonator). 2011. *Sociologie*. Iași: Collegium. Polirom, pp. 566-595.

⁶¹ Elisabeta Stănciulescu. 1997b. *Op. cit.*, p. 385.

by the European Social Fund, under the project POSDRU/159/1.5/S/132400 – “Young successful researchers – professional development in an international and interdisciplinary environment”.

Note și referințe