

Volum coordonat de

Vintilă Mihailescu

DE CE ESTE ROMÂNIA
ASTFEL?

Avatarurile
excepționalismului românesc

Cuprins

Cuvânt înainte (<i>Vintilă Mihăilescu</i>)	5
--	---

Partea I

Altfelitatea României. Comentarii la eseul profesorului Lucian Boia

Lucian Boia, <i>De ce este România altfel?</i> (recenzie) (<i>Bogdan Murgescu</i>)	11
Este România altfel? (<i>Daniel Dăianu</i>)	15
Altfelitatea românului (<i>Vintilă Mihăilescu</i>)	20
Să fie România altfel? (<i>Nicolae Manolescu</i>)	25
Și dacă România nu e „altfel”? (<i>Mircea Vasilescu</i>)	28
De ce nu e Lucian Boia altfel? (<i>Paul Cernat</i>)	31
O carte altfel. Banală ca un talk-show (<i>Cristian Ghinea</i>)	37

Partea a II-a

Tentații și înfățișări ale excepționalismului românesc

Despre excepționalism și ipostazele sale românești (<i>Vintilă Mihăilescu</i>)	43
La marginea imperiilor, la intersecția lumilor. Un excepționalism geopolitic românesc? (<i>Valentin Naumescu</i>)	72
„Trupul țării”: determinism și excepționalism geografic sau România de la <i>astfel</i> la <i>altfel</i> (<i>Octavian Groza</i>)	90

Corpul etnic al națiunii și eugenismul românesc, 1918-1939 (<i>Marius Turda</i>).....	108
Secularizarea, un „decalaj” religios al societății noastre? Cazul Bisericii Ortodoxe Române (<i>Mirel Bănică, Vintilă Mihăilescu</i>).....	126
Excepționalismul Țăranului Român. Prezența unei absențe (<i>Vintilă Mihăilescu</i>).....	165
Epocalismul interbelic sau despre un mit bipolar (<i>Ionuț Butoi</i>).....	199
Național-comunismul ca excepționalism? O punere în perspectivă (<i>Emanuel Copilaș</i>).....	211
Capitalism postcomunist à la roumaine? (<i>Cătălin Augustin Stoica</i>).....	253
„Descurcăreți... dar încurcați în timp” sau despre avatururile supraadaptabilității (<i>Vintilă Mihăilescu,</i> <i>Alfred Dumitrescu, Ștefania Dumitrescu</i>).....	280
Mit, excepționalism și narcotice. Un epilog (<i>Vintilă Mihăilescu</i>).....	299

În această privință, ar fi de remarcat faptul că, până în acest moment, nu au existat tentative de dialog între organizațiile contestatate și asociațiile religioase apropiate de BOR, fără a mai vorbi de Biserica însăși. Ca opinie personală, credem că, prin evitarea dialogului, se pierde o mare șansă, în sensul că ar putea să se aprofundeze creștinismul în sine și să se construiască o teologie a post-modernității, în variantă ortodoxă. Or, deocamdată cel puțin, acest dialog benefic este blocat, pe de o parte, de lupta de gherilă dusă împotriva Bisericii Ortodoxe Române ca instituție, pe de altă parte, de autosuficiența ei percepută ca sfidătoare. Dialogurile timide începute la Trinitas, atât Radio, cât și TV, sunt, desigur, de bun augur, dar rămân cel mai adesea în limitele unui lirism curtenitor – vezi, de pildă, dialogurile părinților Nicolae Dima și Sorin Mihalache cu sociologul Nicu Gavriluță, editate de acesta din urmă în 2016.

Deși „paternalismul” autosuficient și autoritar este practica dominantă a Bisericii Ortodoxe Române, nu putem trece cu vederea faptul că, în interiorul instituției bisericești, apar deja unele fisuri în această armătură. Avem în vedere, de pildă, tendințele de „sindicalizare” a preoților – ce-i drept, foarte timide și foarte controversate din punct de vedere canonic și juridic, sancționate imediat de ierarhia Bisericii. Dar tot acum își face apariția ideea de „bună guvernare” a parohiilor, reflectată inclusiv pe canalele interne (mass-media bisericești), sau locul real al asociațiilor de laici, reprezentativitatea lor reală în cadrul consiliilor eparhiale, și nu una mai degrabă decorativă, ca până acum. Poate că nu întâmplător, în actul constitutiv al sindicatului Păstorul cel Bun din Craiova, înființat în aprilie 2008, era menționat și faptul că el își propune „să ofere publicului informații transparente din sânul Bisericii Ortodoxe Române”. Locul și rolul femeilor în parohie, voluntariatul pentru toate vârstele, implicarea dezinteresată în social încep și ele, timid, să fie luate în calcul. Este, poate, un început cu urmări majore, pe care încă nu le putem întrezări în acest moment precis.

*

Aparent paradoxal, condamnarea acestei imixtiuni în viața individului merge mână în mână cu condamnarea *lipsei de implicare socială* a Bisericii: vrem spitale, nu catedrale!

Dacă este adevărat că 20 de biserici monumente istorice au fost dărâmate în timpul comunismului doar în București, nu este mai puțin adevărat că, din 1990 până în prezent, au fost construite cam două sute de biserici pe an. „În România, în ultimii 15 ani, s-a inaugurat câte o biserică nouă la fiecare două zile, nota de plată fiind achitată, într-o măsură semnificativă, de bugetul de stat sau de bugetele locale. În România, în aceeași perioadă, din cauza unui

buget insuficient alocat Ministerului Educației, s-au desființat peste 21.000 de unități de învățământ – echivalent cu dispariția a patru școli în fiecare zi a fiecărui an!”, se arată într-un comunicat al ASUR (Asociația Secular-Umanistă din România) din 2015. BOR a răspuns imediat, prin glasul Prea Fericitului Daniel: „S-a spus că sunt 18 mii de biserici și 400 și ceva de spitale. Sunt peste 20 de mii de unități medicale în țară, cu tot cu cabinete” – ceea ce constituie un sofism nu tocmai nevinovat. Și capul Bisericii Ortodoxe Române continuă: este vorba despre o „ostilitate comandată” față de Biserică! Dialogul seamănă cu cel dintre două partide politice rivale aflate în plină campanie electorală.

Dincolo de această retorică de o parte și de alta, întrebarea care se pune, în acest caz, este alta: cui îi este adresată, de fapt, această lozincă? Bisericii Ortodoxe Române sau statului? Dacă Biserica poate fi bănuită de exces de zel în construcția de biserici, ea nu poate fi făcută responsabilă de construcția de spitale și școli. Dar a cheltuit banii contribuabilului! Da, dar majoritatea acestor contribuabili își doresc și biserici și au contribuit ei înșiși la ridicarea lor.

„Implicarea socială” care se cere Bisericii Ortodoxe este formulată, și în această privință, prin referire la instituțiile sociale ale Bisericii Catolice și/sau la cele protestante din Occident. Comparativ cu acestea, BOR ar fi din nou în „întârziere”, o „excepție” în lumea creștină modernă. Dar nu despre „exceptionalism” românesc este vorba aici, ci despre o diferență constitutivă și definitivă a ortodoxiei în genere. O diferență mai întâi de toate dogmatică, pornită încă de la Marea Schismă și dezvoltată divergent, în bună parte în jurul ideii de Persoană, pe filiația *filioque*-ului catolic, respectiv a *theosis*-ului ortodox și a principiului ipostatic aferent. O diferență formulată astfel de părintele Sofronie: „În conștiința dogmatică ortodoxă nu există nici o discordanță între Ființă-Fire și Ipostasuri. Și Ființa, și Ipostasul sunt absolut identice, fără să se amestece unul cu altul. Această «identitate» sau «egalitate» între Persoană și Fire se pierde în perspectiva învățăturii romano-catolice despre *filioque*, deoarece acolo se recunoaște pentru Fire o întâietate ontologică, o prioritate. Principiul obiectiv, suprapersonal, impersonal a strivit persoana. Instituția, comunitatea, colectivul prevalează în conștiința oamenilor și persoana slujește aceste țeluri” (2003). În mare măsură pe urmele lui Christos Yannaras, Nicu Gavriluță ajunge să vorbească despre ortodoxie ca formă de utopie, apelând pentru aceasta, în primul rând, tot la argumentul *persoanei*, „înțeleasă drept o ipostază a epifaniei divine” și astfel așezată în acest *intermundus* al „unui loc fără de loc” (1998: 12). De aici derivă și consecințe „vizibile”: „În ortodoxie se vorbește despre sfințirea apei, sfințirea veșmintelor preoțești, a crucii, a casei și a întregii vieți omenești. Deci simbolurile sunt ele însele, asemenea Zeului, sfinte. În spațiul catolic lucrurile stau altfel. În primul rând,

se cultivă diferența dintre sfânt (*sanctus*) și sacru (*sacer*). *Sanctus* numește doar Dumnezeu Persoană. În schimb, simbolurile lui din această lume (Biserica, ritualul, obiectele cultului) sunt «doar» sacre” (Gavriliuță, 1998: 13). Aceleași simboluri, în ipostaza lor factuală, sunt deci „doar sacre” în catolicism, în timp ce în ortodoxie prezența lor este purtătoare de „sfințenie” împărtășită. Prezența efectivă a simbolurilor ortodoxe în cotidianul românesc actual, bine-venită pentru unii, detestabilă pentru alții, își are deci întemeieri și sensuri diferite în ortodoxie și rămâne coerentă cu această viziune ortodoxă. De aici, autorul trage însă următoarea concluzie: „Toate acestea mă îndreptățesc a crede că (ortodoxia) nu are a da seamă, în primul rând, de social și politic. Nu văd îndreptățită nici vorbirea despre păcatele ortodoxiei în încercarea românească de a ne situa pe calea atlantă a liberalismului și democrației. Sunt realități *cu totul diferite* (s.a.) pentru a se putea întâlni în această lume fără riscul unei siluiri și vulgarizări a sacralului” (Gavriliuță, 1998: 15). Aici, profesorul Gavriluță pare mai degrabă teolog decât sociolog, căci aceste „realități cu totul diferite” se întâlnesc *efectiv* „în această lume” și nu putem face abstracție de acest *fapt social*.

Să trecem însă peste istoria milenară a acestor așezări diferite în lume a celor două Biserici, de care am declarat de la început că nu ne vom ocupa în cele de față, pentru a ajunge la zilele noastre și la problema implicării în societate a Bisericii Ortodoxe. Pe atunci consilier la Secretariatul de Stat pentru Culte, Stelian Gomboș o rezumă, în calitatea sa de funcționar public, astfel: „Cooperarea și conlucrarea dintre Biserică și Stat în planul acțiunii sociale trebuie să plece de la asumarea demnității persoanei umane. În această perspectivă, doctrina socială nu poate fi expresia unei logici bazate exclusiv pe cifre și statistici. Inclusiv atunci când sunt dezvoltate programe de asistență socială care vizează angrenarea unor structuri sociale, acestea nu ar trebui să facă abstracție de valoarea unică și irepetabilă a persoanei. (...) Adevărata semnificație a acțiunii sociale se descoperă în perspectiva împărăției lui Dumnezeu. Parteneriatul, raportul și dialogul dintre Biserică și Stat în planul asistenței sociale trebuie să țină cont că doctrina socială creștină este orientată de conștiința eshatologică” (2014). Această orientare eshatologică poate fi împărtășită și ecumenic, ca doctrină socială creștină în genere – ceea ce a și fost afirmat explicit în perioada de entuziasm provocat de vizita papei în România (e.g. Ică jr. și Marani, 2002). Modul în care este declinată această relație dintre Biserică și Societate în forurile ortodoxiei române este însă mai degrabă confuz și adesea prea puțin ecumenic. Printre altele, un exemplu îl constituie lucrarea dedicată special „teologiei sociale”, în care autorii (Valică *et al.*, 2007) confirmă apologetic, pe de o parte, continuitatea și experiența Bisericii Ortodoxe Române în acest domeniu, dar afirmă, pe de altă parte, și că, până

la data apariției cărții respective, nu exista, cu adevărat, o doctrină socială a Bisericii. Mai departe, autorii susțin că o astfel de doctrină socială ortodoxă trebuie să constituie un mijloc „prin care să se reducă distanțele dintre sacru și profan, dintre teologic și social” (Valică *et al.*, 2007: 11), dar se consideră, totodată, că această teologie socială este un mijloc de evitare a secularismului (Valică *et al.*, 2007: 62). De asemenea, afirmă necesitatea ca BOR să se deschidă la societatea (post)modernă și la „omul recent” (Valică *et al.*, 2007: 11), dar se exclud, din această deschidere, componente și probleme cruciale ale acestei societăți, de la contracepție și homosexualitate la bioetică. În sfârșit, se invocă ecumenismul, dar se practică exclusivismul ortodox. Cum poate funcționa atunci, în realitate, acest „îndreptar” pe care autorii îl propun, explicit, Bisericii Ortodoxe Române?

Desigur, există și unele abordări mai consistente și mai coerente, dar acestea rămân mai degrabă la nivel de excepție. Autorii mai sus menționați au dreptate când invocă necesitatea unei „doctrine sociale” a Bisericii, dar se pare că exact în această privință Biserica Ortodoxă Română are cele mai mari dificultăți de adaptare și adecvare.

Nu este cazul aici să intrăm în complexitatea uriașă, teologică și culturală, a acestei diferențe de așezare în Lume. Dar, pentru cei care vor să știe de ce nu are ortodoxia noastră o „etică protestantă”, răspunsul se află undeva pe aici. Nu BOR, în alcătuirea sa actuală, refuză deci să se implice în social, ci ortodoxia este, de la originile sale, o lume puțin diferită, cu o viziune distinctă despre Lume, care nu are cum să se schimbe peste noapte. Și, în cunoștință de cauză, este dificil de decis în ce privințe ar trebui să se schimbe cu adevărat...

*

Cea mai vehementă și mai răspândită acuzație care se aduce Bisericii Ortodoxe Române este însă *mercantilismul*. Media și publicul nu pregetă să dezvăluie spiritul mercantil care domnește în rândul Bisericii Ortodoxe Române, ce nu mai este percepută astfel ca o instituție religioasă, ci ca o organizație care funcționează în logica profitului material imediat. „În ultimii ani”, constată același Florin Poenaru, „singurele discuții referitoare la BOR care animă spațiul public sunt legate numai de bani, în diferite forme: de la evaziune fiscală la salarizarea preoților de către stat, de la construcția giganticei catedrale pe bani publici la monopolul pus pe lumânări, tămâie și înmormântare, de la cifra de afaceri la valoarea proprietăților imobiliare. Astfel, BOR nu pare deloc o instituție religioasă care să suscite dezbateri prin pozițiile ideologice tranșante pe care le propune, ci mai degrabă seamănă cu o regie autonomă a statului ce îndeplinește niște servicii specifice (botez, nuntă, înmormântare), dominată, precum celelalte, de «băieți deștepți» – un fel de Hidroelectrică

pentru suflet” (2013). Baronii profani ai politicii și baronii sacri ai Bisericii par să fie aceeași Mărie cu altă pălărie.

Discuția reală începe însă, de fapt, de la clauzele de „exceptari-
onism”, pe care și le revendică, în numeroase ocazii, BOR: Biserica
trebuie exceptată de la X și Y! De la cererile de restituire a terenu-
rilor, ce reiau nemulțumirea cronică a Bisericii față de reformele lui
Cuza, până la problemele de fiscalizare și de audit financiar, insti-
tuția Bisericii pare să-și aroge numeroase drepturi de monopol lumesc
în numele menirii sale cerești. Discutarea lor firească, cu respecta-
rea privilegiilor consacrate ale Bisericii, este însă îngreunată de prea
„simfonică” relație dintre aceasta și stat: ambele părți ar avea de
pierdut din clarificarea și legalizarea drepturilor și obligațiilor reci-
proce!

Secularism, secularizare, desecularizare

Cea mai mare parte a acuzelor care se aduc Bisericii Ortodoxe Române –
dar și ortodoxiei în general – ar putea fi regrupate în categoria
„deficit de secularizare”, ortodoxia românească și Biserica sa fiind,
din acest punct de vedere, într-un mare „decalaj” față de Occident.
Însă, tocmai acest „deficit” constituie și motiv de mândrie al unei
„rezistențe” față de același Occident. Să ne aducem aminte că, pe la
începutul anilor '90, în discursul oficial al Bisericii Ortodoxe Române,
termenul de *secularizare* era ocolit cu grijă sau perceput ca o boală
a Occidentului, de care noi am fost feriți prin structura noastră
aparte: diferența ca scut, ca excepție și, la limită, ca exceptionalism.

Din păcate, și de o parte, și de cealaltă, „secularizare” este însă
de cele mai multe ori o armă polemică, și nu un concept. Practic,
nimeni nu face, în mod curent, distincția fundamentală între *secu-
larizare*, ca proces social/istoric, și *secularism*, ca politici de stat; de
asemenea, nici o distincție între *secularizare*, ce cuprinde întreaga
societate, și *laicizare*, ce se referă doar la instituții; mai mult, la
nivelul simțului comun *laic* este echivalat cu *ateu*, deși unul se referă
la stat, celălalt la cetățean; și, ca lucrurile să fie și mai clare, orice
ateu – sau chiar agnostic – nu poate fi decât un *comunist* întârziat
sau măcar un stângist deghizat. În aceste condiții, cum să încerci
măcar să pui una dintre cele mai profunde probleme ale istoriei
moderne ale Europei în ansamblul său, nu doar ale României?¹

1. Problemă consubstanțială modernității, care a trebuit – și încă trebuie –
să-și lămurească problema relației dintre sacru și profan într-o lume în
care „Dumnezeu a murit”. „Cum pot fi gândite în același timp teza func-
ționalistă a permanenței sacrului și legea evoluționistă a retragerii inevitabile

De fapt, deși termenul în sensul său actual apare târziu, secularizarea începe chiar înaintea modernității, prin scoaterea unor domenii de activitate și/sau posesiuni din sfera de control exclusiv al sacrului și/sau Bisericii. Altfel spus, secularizarea cuprinde toate formele și gradele unui proces îndelungat de transfer de Bunuri, Putere și/sau Autoritate de la Biserică spre instituții profane. O găsim, *in nuce*, din 1513, în *Principele* lui Machiavelli, ca „secularizare” a politicului, conceput ca domeniu de activitate umană liber de orice referință la o normă transcendentă. O găsim, *de facto*, din 1525, în transformarea statului teutonic în Ducatul Prusiei. Cu mult înainte deci de revoluția industrială sau de Revoluția Franceză, care au amplificat exponențial întregul proces. Și o găsim în toate registrele vieții sociale. Aria semantică a secularizării acoperă deci multe fenomene: declinul practicii religioase, dispariția referințelor la religie din spațiul public, pierderea influenței normative a Bisericii, individualizarea gestului religios și așa mai departe. O ambiguitate semantică hotărâtoare, insuficient dezbătută.

Să adăugăm la această colecție rapidă de dimensiuni ale procesului de secularizare măcar încă două, de o natură aparte.

Una se referă la ceea ce Danièle Hervieu-Léger numește pierderea memoriei religioase, prin care aceasta încearcă să explice procesul de secularizare. Acțiunea secularizării nu se răsfrânge doar asupra instituției religioase ca atare, ci și asupra oamenilor, care pierd (prin

a lui Dumnezeu (din societate)?” (Champion *et al.*, 2007: 9), ambele teze fiind moșteniri definitorii ale modernității europene. Dacă, în gândirea dominantă, „secularismul” este considerat, din perspectivă „evoluționistă”, o evidență și o normă, o gândire recesivă atrage mereu atenția asupra „continuității” sublimite a sacrului în chiar aceste societăți „seculare”. În acest sens, pentru Mircea Eliade, de pildă, „secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul «profan» al unui comportament înainte «sacru» nu presupune o ruptură; «profanul» nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii «sacre»” (1995: 3). Preluând această viziune, Nicu Gavriluță consideră că „secularizarea nu este un fenomen pe care ar trebui să-l citim într-un registru exclusiv negativ”, căci este mai degrabă „un scenariu de tipul *descendus ad inferos*, care privește nu doar omul, ci și societatea în ansamblu” (Gavriluță *et al.*, 2016: 140); secularizarea ar fi doar un moment de renaștere în ciclul etern al permanenței sacrului. Din cu totul altă perspectivă, René Girard merge chiar mai departe, considerând secularismul o simplă pervertire a formelor religioase: „Negarea lui Dumnezeu nu elimină transcendența, ci o (dis)trage de sus în(spre) jos. Imitarea lui Hristos devine imitarea vecinului” (1965: 59). Fără a intra aici în aceste dezbateri fundamentale, nu putem să nu regretăm însă lipsa lor aproape totală din societatea românească actuală.