

Brad. S. Gregory

REFORMA NEINTENȚIONATĂ

**Cum o revoluție religioasă
a secularizat societatea**

Traducere din limba engleză de
Pr. Florin Toader Tomoioagă și Pr. Lucian Filip

Ediție îngrijită de
Dragoș Mîrșanu

DOXOLOGIA
Iași, 2025

CUPRINS

<i>Notă asupra ediției</i>	9
<i>Abrevieri</i>	11
Introducere: <i>Lumea pe care am pierdut-o?</i>	13
1. Excluderea lui Dumnezeu	49
2. Relativizarea doctrinelor	133
3. Controlul Bisericilor	225
4. Subiectivizarea moralității	311
5. Stilul de viață consumerist	403
6. Secularizarea cunoașterii	511
Concluzie: Împotriva nostalgiei	627
<i>Mulțumiri</i>	657
<i>Bibliografie de lucrări în limba română</i>	661
<i>Indice de nume</i>	665

INTRODUCERE

Lumea pe care am pierdut-o?

Locul Reformei în istoria europeană pare să fie clar. Aceasta se situează între Evul Mediu și modernitate, ca fiind ceva demult apus, care s-a încheiat și s-a sfârșit pentru totdeauna. Aceasta pare îndepărtată de realitățile politice și de capitalismul global al începutului de secol XXI, departe de dezbaterile morale și problemele sociale actuale. Cartea aceasta susține contrariul. Ceea ce s-a petrecut în urmă cu cinci secole continuă și astăzi să influențeze profund viețile tuturor oamenilor, nu numai în Europa și în America de Nord, ci în întreaga lume, indiferent dacă aceștia sunt sau nu sunt creștini sau dacă este vorba despre credincioși ce aparțin diverselor religii. William Faulkner a făcut această afirmație celebră: „Trecutul nu este niciodată mort. Nici măcar nu e trecut”¹. El a vorbit mai adevărat decât își imagina, dar în moduri pe care mă îndoiesc că le bănuia.

Această carte a fost neplanificată. Lucram la o istorie narativă a creștinismului în epoca Reformei, când mi-a devenit clar că două dintre preocupările mele academice – înțelegerea creștinilor în contextul modernității timpurii și critica teoriilor reduționiste moderne ale religiei – se refereau de fapt la aspecte ale unei singure istorii complexe. Ideile și credințele care stau la baza teoriilor moderne au fost în parte un răspuns la dezacordurile doctrinare moderne timpurii rămase nerezolvate. Că percepția acestor realități de fapt ca istorie comună pare să fi scăpat în mare măsură atenției cercetătorilor se datorează parțial diviziunii noastre obișnuite a muncii: teoreticienii religiei și cercetătorii istoriei intelectuale a Europei moderne nu aspiră de obicei să reconstruiască

¹ William Faulkner, *Requiem for a Nun* (New York: Random House, 1950), p. 92.

creștinismul trăit al perioadei de dinainte de Iluminism, iar istoricii Reformei tind să nu citească sociologia sau antropologia religiei ca o continuare a dezbaterilor din secolul al XVI-lea². Pentru a încerca să explic ceea ce am observat, ar fi nevoie de un alt fel de istorie, una care să nu se conformeze tuturor modurilor în care istoricii lucrează în mod obișnuit. În ciuda implicațiilor, ar trebui să mă aventurez în afara „domeniului meu de specialitate”, așa cum este definit în mod convențional, oricât de esențială ar fi fost epoca Reformei pentru această poveste. De fapt, modalitățile convenționale de împărțire a trecutului – pe perioade, tipuri de istorie și (adesea) țări – s-au dovedit a fi parte a poveștii. Acestea trebuie analizate mai degrabă decât pur și simplu asumate. Metoda urmată în această carte este mai ramificată decât am bănuțit la început, cuprinzând mult mai mult decât înlănțuirile dintre epoca Reformei și teoriile explicative moderne ale religiei. Această abordare s-a dovedit a fi în același timp o modalitate de a studia trecutul, de a analiza modul în care trecutul a devenit prezent și de a oferi o bază pentru a interoga unele dintre ipotezele care guvernează urmărirea cunoașterii în lumea contemporană. *Reforma neintenționată* se adresează tuturor celor care doresc să înțeleagă cum au ajuns să fie așa cum sunt Europa și America de Nord de astăzi.

Viața umană este trăită ca o succesiune temporală a tuturor elementelor întrepătrunse care o compun. Dar istoria nu trebuie să fie scrisă neapărat în aceeași mod, trecând cronologic de la A ca întreg la B ca întreg. Principalul argument al acestei cărți este că lumea occidentală de astăzi este rezultatul extraordinar de complex, de încâlcit, al lucrurilor repudiate sau păstrate din creștinismul occidental medieval și al transformărilor acestuia, în care epoca Reformei constituie punctul critic de cotitură. O parte a modurilor în care s-a petrecut acest fapt a fost înțeleasă în mod inadecvat. În consecință, nu reușim să înțelegem realitățile europene și nord-americane contemporane atât de bine pe cât am putea, o situație pe care acest studiu încearcă să o îmbunătățească.

² Un profesor de istorie medievală căruia nu i-a scăpat această istorie este Philippe Buc, care a sesizat importanța criticii protestante din epoca Reformei la adresa sacramentalității și ritualului catolice pentru teoriile antropologice ale religiei în secolul al XX-lea. Vezi partea a doua din Buc, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001), pp. 161-261.

În ajunul Reformei, creștinătatea latină cuprindea, de bine sau de rău, o concepție despre lume care, deși departe de a fi omogenă, era instituționalizată și în cadrul căreia trăiau și dădeau sens vieții lor majoritatea covârșitoare a europenilor. În mod diferit, la începutul secolului al XXI-lea, occidentalii trăiesc, gândesc și chiar simt prin prisma consecințelor istorice ale variațiilor respingeri și asumări în moduri atât de întretesute, încât este dificil chiar să le vedem, cu atât mai puțin să le analizăm. Pentru a ajunge de la începutul secolului al XVI-lea la începutul secolului al XXI-lea, acest studiu dezvoltă afirmația din prima mea carte, conform căreia „convingeri religioase incompatibile, susținute cu convingere și exprimate în mod concret au deschis calea către o societate seculară”³. După cum vom vedea, influența Reformei asupra secularizării ulterioare a societății a fost complexă, în mare parte indirectă, departe de a fi imediată și profund neintenționată. Realizarea unor progrese în direcția înțelegerii ei într-o manieră mai bună decât cea oferită de narațiunile obișnuite și care să dezvăluie influența permanentă a trecutului îndepărtat asupra prezentului necesită o modalitate neconvențională de a continua cercetarea.

Această carte evită în mod deliberat exhaustivitatea reconstructivă caracteristică unei mari părți a cercetării istorice profesionale ca fiind incompatibilă cu obiectivul său. Orice încercare de a „acoperi totul” nu ar reuși decât să producă o cantitate uriașă de date imposibil de gestionat. Într-adevăr, proporțional cu creșterea acestora, care a fost enormă în ultima jumătate de secol, volumul total al erudiției istorice – ceea ce Daniel Lord Smail a numit recent „spirală inflaționistă a supraproduției de cercetare, corelată cu teamă permanentă a pericolului academic de a nu ține pasul cu propriul domeniu de cercetare” – pledează în mod paradoxal împotriva înțelegerii trecutului în raport cu prezentul⁴.

Este nevoie de o abordare diferită dacă vrem să evităm să ne lăsăm copleșiți de studii de specialitate, a căror proliferare tinde să întărească presupunerii adânc înrădăcinate referitoare la periodizarea istorică care,

³ Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass. și Londra: Harvard University Press, 1999), p. 352.

⁴ Daniel Lord Smail, Introducere la „History and the Telescoping of Time: A Disciplinary Forum”, *French Historical Studies* 34:1 (2011): 5.

la rândul său, împiedică înțelegerea adecvată a schimbării de-a lungul timpului. În cazul în care aspectele cheie ale trecutului îndepărtat rămân în continuare foarte influente și astăzi, atunci cercetarea arhivistică limitată la sursele medievale târzii sau moderne timpurii, în mod evident, nu le va dezvălui. Citirea oricâtor monografii în cadrul unor subdomenii istorice delimitate cronologic mai degrabă va inhiba și nu va spori capacitatea de a identifica acele aspecte, indiferent dacă este vorba despre un istoric specialist în modernitatea timpurie sau în perioada modernă. Nu ne putem opri la 1648 sau 1789, și nici nu putem începe de la 1945, 1914, 1865, 1848 sau 1776. Nu este destul să ne concentrăm asupra ideilor sau instituțiilor, culturii sau capitalismului, filozofiei sau politicii – *toate* trebuie să fie integrate datorită puterii lor *combinată* de clarificare, ea însăși un corolar al influenței lor istorice *interrelaționate*. Și toate sunt puternice din punct de vedere exegetic și au avut consecințe istorice tocmai pentru că creștinismul medieval târziu, în toată varietatea sa, a fost o viziune instituționalizată a lumii care a influențat toate domeniile vieții umane. Ca temă de expunere și analiză, totuși, aceste domenii trebuie să fie *separate* într-o măsură semnificativă, altfel istoriile noastre vor avea pur și simplu tendința de a reconstitui și reflecta modul întortocheat în care este trăită viața umană. În scopuri analitice și în căutarea unei mai bune înțelegeri, atunci, metoda folosită în această carte presupune o *descurcare* prealabilă a domeniilor vieții umane care nu au fost trăite separat unele de altele, pentru a încerca să vedea mai clar transformările lor de-a lungul timpului. În consecință, abordarea este amplă, multifacțată și genealogică. De aici și cele șase narațiuni legate între ele ale acestui studiu. Făcând distincția analitică între mai multe domenii semnificative ale vieții umane prin care s-a construit modernitatea, vom fi capabili să vedem în acestea, luate împreună, nașterea modernității în epoca Reformei.

O comparație directă cu genealogia ar putea fi de mare ajutor⁵. Imaginați-vă complexitatea tuturor relațiilor maritale și de rudenie dintr-o familie îndepărtată, de-a lungul mai multor generații, pe parcursul mai multor secole. Acum imaginați-vă că doriți să stabiliți care descendenți din prezent sunt urmașii căror strămoși; care, dintre toți

⁵ Îi sunt recunoscător lui Kerrie McCaw pentru că mi-a sugerat această analogie.

1

Excluderea lui Dumnezeu

Științele naturii au transformat lumea occidentală din punct de vedere intelectual, instituțional și în aplicațiile lor concrete și continuă să exercite o influență globală enormă. Mai ales începând cu secolul al XVIII-lea, numeroși intelectuali au considerat că impresionantele lor explicații ale fenomenelor naturale, luate împreună, subminează afirmațiile centrale ale religiei revelate. În universitățile de cercetare, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, cadrul ontologic al științelor naturale a dictat în mare măsură limitele legitime de investigație ale științelor sociale și umaniste. Descoperirile științifice aplicate stau la baza tehnologiilor militare, informatice și de comunicații ale statelor occidentale moderne, cu ajutorul cărora liderii acestora mențin ordinea și poartă războaie. De asemenea, utilizarea științei a permis și continuă să susțină tehnologiile de inginerie și de fabricație care, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, au făcut posibilă o transformare dramatică a mediului construit, precum și simbioza dintre capitalismul modern și consumerism. Capitolele ulterioare analizează relația dintre știință și moralitate, capitalism și, respectiv, învățământul superior; acesta se concentrează asupra relației dintre știință, metafizică și teologia creștină începând cu Evul Mediu.

Max Weber (1864-1920) a fost un sociolog de mare capacitate intelectuală care a devenit unul dintre cei mai influenți gânditori ai secolului al XX-lea. În „Știința ca vocație”, o prelegere scrisă aproape de sfârșitul Marelui Război, la finele anului 1917, și publicată la începutul anului 1919, el a exprimat un punct de vedere despre relația dintre știință și religie care a rezumat o idee centrală a vieții intelectuale occidentale

din secolul al XIX-lea, o viziune care va deveni din ce în ce mai răspândită în secolul al XX-lea. Potrivit lui Weber, „raționalizarea intelectuală prin intermediul științei și al tehnologiei cu orientare științifică” înseamnă că „în mod fundamental nu există puteri incomensurabile misterioase care să acționeze, ci mai degrabă că se pot – în principiu – stăpâni toate lucrurile prin calcul. Acest lucru implică dezvrăjirea lumii [*Entzauberung der Welt*]”. Punând bazele influenței sale distincții între valoare și fapt, Weber a așezat în opoziție efectul de dezvrăjire al științei cu filozofia medievală și cu cercetarea lumii naturale din secolul al XVII-lea, despre care se credea că arată „calea către Dumnezeu”.

Și astăzi? Cine mai crede astăzi – în afară de anumiți copii mari care pot fi într-adevăr găsiți în domeniul științelor naturii – că descoperirile astronomiei sau ale biologiei, fizicii sau chimiei au ceva de-a face cu sensul lumii sau chiar ne-ar putea învăța ceva despre el? Pe ce cale am putea ajunge pe urmele unui astfel de „sens”, dacă acesta există? Dacă științele naturii duc la ceva și sunt potrivite oricărei credințe în această direcție, este pentru a face să moară în fașă ideea că există un „sens” al lumii! Și pentru a concluziona: știința ca o cale „către Dumnezeu”? Știința, această putere în mod expres antitetice față de religie [*die spezifisch gottfremde Macht*]? Nimeni astăzi, în adâncul sufletului său [*in seinem letzten Innern*] nu se îndoiește că știința este antitetice față de religie, fie că recunoaște sau nu acest lucru în sinea sa.

Știința și religia sunt incompatibile, credea Weber, una subminând-o și înlăturând-o pe cealaltă. Investigarea științifică a lumii naturale dezvăluie o realitate lipsită de sens, scop, valoare sau prezența lui Dumnezeu, iar prin urmare, dezvrăjită. În măsura în care știința a demistificat „aceste iluzii trecute”, afirmațiile credinței religioase din zilele noastre necesitau un sacrificiu al integrității intelectuale¹. Cineva putea recunoaște în mod coerent descoperirile științifice sau putea să se supună pretențiilor religioase, dar nu putea avea concomitent ambele atitudini.

¹ Max Weber, „Wissenschaft als Beruf” [1919], în Weber, *Gesamtausgabe*, Abteilung I: *Schriften und Reden*, vol. 17, ed. Wolfgang J. Mommsen și Wolfgang Schluchter cu Birgitt Morgenbrod (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), pp.86/21-23, 87/4-7, 91/11-12, 92/4-15, 93/2-3, 107-110. În legătură cu (controversa privitoare la) datarea compunerii lucrării, vezi *ibid.*, „Einleitung”, pp.43-46.

A fi o persoană modernă și educată înseamnă în mod necesar a nu avea o credință religioasă, deoarece știința dezvăluie o lume naturală fără Dumnezeu.

Acesta este punctul de vedere dominant astăzi în rândul profesorilor universitari europeni și nord-americani din universitățile de cercetare de top, fie că sunt experți în științele naturii, în științele sociale sau sunt cercetători umaniști. La sfârșitul anilor 1990, de exemplu, în rândul membrilor Academiei Naționale de Științe din Statele Unite, doar 7 procente au declarat că cred într-un Dumnezeu personal și 7, 9 procente în nemurirea sufletului². Incompatibilitatea dintre religia revelată și știință este presupusă de teoriile reduționiste moderne ale religiei, derivate din științelor sociale și teoria culturală³. În orice caz, din cauza uimitoarelor progrese înregistrate în special în științele biologice în ultima jumătate de secol, incompatibilitatea dintre știință și afirmațiile religioase esențiale este considerat pe scară largă ca fiind chiar mai mare decât era atunci când a scris Weber. Corelația socială pare să fie declinul abrupt al practicii religioase, în special în Europa Occidentală și Canada, începând cu anii 1960. Plauzibilitatea afirmațiilor religioase pare să scadă direct proporțional cu descoperirile științifice

² Edward Larson and Larry Witham, „Leading Scientists Still Reject God”, *Nature* 394 (1998): 313. Deși Neil Gross și Solon Simmons au constatat că 51,5% dintre profesorii americani de la douăzeci de discipline din instituțiile de învățământ superior, de la colegii comunitare la universități de elită, cred în Dumnezeu – un procent mult mai mic decât cel al populației americane în general – acest procent a fost mai mic în rândul cercetătorilor, o constatare în concordanță cu un studiu realizat de Elaine Howard Ecklund și Christopher P. Scheitle despre credințele și practicile religioase ale oamenilor de știință din domeniul științelor naturale și sociale de la douăzeci de universități americane de cercetare de top. Vezi Gross și Simmons, „The Religiosity of American College and University Professors”, *Sociology of Religion* 70:2 (2009): 101-29; Ecklund și Scheitle, „Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics”, *Social Problems* 54:2 (2007): 289-07. Îi mulțumesc lui Christian Smith pentru că mi-a atras atenția asupra acestor studii. Ecklund, în cartea sa mai recentă, bazată pe mai mult de 1.600 de sondaje și 275 de interviuri cu oameni de știință din domeniul științelor naturale și sociale de la douăzeci și unu de universități americane de cercetare de elită, notează că „aproximativ 36% dintre oamenii de știință au o anumită formă de credință în Dumnezeu”. Ecklund, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 35 (sublinierea mea).

³ Brad S. Gregory, „The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion”, *History and Theory, Theme Issue* 45 (2006): 132-149.

despre lumea naturală. Chiar dacă religia persistă ca o realitate sociologică, se pare că oamenii devin mai puțin religioși pe măsură ce sunt mai bine educați și devin mai raționali. Observațiile lui John Searle surprind bine această perspectivă. După cum spune el, „concepția științifică actuală despre lume” este, „fie că ne place sau nu”, pur și simplu „concepția despre lume pe care o avem”:

Având în vedere ceea ce știm despre detaliile lumii – despre lucruri precum poziția elementelor în tabelul periodic, numărul de cromozomi din celulele diferitelor specii și natura legăturii chimice – această concepție despre lume nu este o opțiune. Ea nu este pur și simplu disponibilă alături de o mulțime de viziuni concurente despre lume. Problema noastră nu este că nu am reușit cumva să ne gândim la o dovadă convingătoare a existenței lui Dumnezeu sau că ipoteza unei vieți de după moarte rămâne sub semnul întrebării, ci mai degrabă că în cele mai profunde reflecții ale noastre nu putem lua în serios astfel de opinii. Atunci când întâlnim persoane care susțin că pot să creadă astfel de lucruri, le putem invidia pentru confortul și siguranța pe care pretind că aceste credințe le oferă, dar în fond rămânem convinși că ei fie nu au auzit noutățile, fie se află sub vraja credinței. Rămânem convinși că, într-un fel, aceștia trebuie să își împartă mințile în compartimente separate pentru a crede astfel de lucruri⁴.

Ca și Weber înaintea lui, Searle crede că știința și credința sunt incompatibile, capabile doar de o coexistență dihotomică din punct de vedere intelectual în mintea cuiva care nu a reușit să recunoască viziunea noastră asupra lumii așa cum este dictată de știință. În moduri mult mai puțin sofisticate, dar care vând mult mai multe cărți, același mesaj se află în centrul pretențiilor de adevăr supărătoare și stridente din recente best-seller-uri ale așa-numiților Noi Atei⁵.

⁴ John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., și Londra: MIT Press, 1992), pp.90-91.

⁵ Vezi, de exemplu, Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York și Londra: W.W. Norton, 2004); Richard Dawkins, *The God Delusion* (2006; Boston și New York: Mariner Books, 2008); Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007); Michel Onfray, *Atheist Manifesto: The Case against Christianity, Judaism, and Islam*, trad. Jeremy Leggatt (New York: Arcade, 2007); John Allen Paulos, *Irreligion: A Mathematician Explains Why the Arguments for God Just Don't Add Up* (New York: Hill & Wang, 2008).