

Cechą szczególną protestantyzmu – i to mimo jego wewnętrznego zróżnicowania – jest traktowanie pojęcia etosu jako jednej z form samookreślenia. Kategoria ta nie jest bowiem jedynie konstruktem teoretycznym, lecz stanowi istotny element tożsamości religijnej i kulturowej wyznawców protestantyzmu. Prowadząc badania w środowisku ewangelickim, Ewa Nowicka i Magdalena Majewska zauważały, że etos protestancki jest „specyficznym dla tej religii zespołem norm regulujących postępowanie jej wyznawców, które znajdują odzwierciedlenie w ich codziennej obyczajowości i w jakimś sensie odróżniają tę obyczajowość od katolickiej. (...) Znaczna samowiedza respondentów sprawia, że to dość abstrakcyjne pojęcie ogólne jest używane z pełnym zrozumieniem jako narzędzie samookreślenia”¹.

Przystępując do analizy protestanckiego etosu pracy należy podkreślić, że próba taka powinna uwzględniać odniesienia zarówno do idei etyczno-teologicznych reformacji i ich wykładni, jak i do rzeczywistości społecznej – sposobów uświadomienia tychże idei w społeczności protestanckiej i ich praktycznej realizacji. Takie podejście stawia wysokie wymagania badaniom w tym zakresie, które z jednej strony powinny uwzględniać źródła doktrynalne i historię idei, z drugiej natomiast źródła biograficzne, etnograficzne i społeczne, i być formą badania świadomości i praktyki społecznej. W niniejszym artykule, który z powyższego względu musi mieć charakter fragmentaryczny, spróbujemy skoncentrować się jedynie na wybranych kwestiach dotyczących zagadnienia tytułowego.

Praca w życiu Polaków. „Pracowity jak Polak” – taki obraz wylania się z opublikowanego przez CBOS raportu dotyczącego codziennej aktywności Polaków. Podsumowano w nim wyniki badań z lat 1988, 1998 i 2008. Autorzy raportu konkludują: „Jak się okazuje, autoportret Polaków pozostaje w dużej mierze stabilny. Niezmiennie od dwudziestu lat najwięcej czasu i energii życiowej poświęcamy rodzinie oraz pracy; drugoplanowe okazują się takie dziedziny aktywności, jak zdobywanie pieniędzy oraz troska o zdrowie. Inne sfery działania, w tym m.in. zdobywanie wykształcenia i życie religijne, tworzą tło dla tego autoportretu, a życie kulturalne i działalność społeczna dla dobra innych nadal pozostają na marginesie ogólnego obrazu własnej aktywności. Istotną zmianą w stosunku do roku 1998 jest obecnie wyraźnie niższa ranga dążenia do przetrwania (przesunięcie na dalszy plan). Natomiast w ramach poszczególnych elementów obrazu nieznacznie zyskały na znaczeniu takie formy aktywności, jak korzystanie z życia i podróżowanie, osłabieniu zaś uległa pozycja religijności”².

Nie wdając się w analizę poszczególnych elementów naszego zbiorowego autoportretu, przyjrzyjmy się jedynie pokrótce znaczeniu pracy. Ona bowiem, a nie kariera czy zarabianie pieniędzy, stanowi, obok życia rodzinnego, najbardziej preferowaną aktywność w życiu Polaków. Na pytanie: „Czemu obecnie najgorliwiej poświęcają się ludzie, których Pan(i) zna, których Pan(i) spotyka na co dzień?” – 71% respondentów wskazało na pracę. Poglądy o działalności „innych” różnią się od oceny własnego zaangażowania w pracę Polaków. Na pytanie: „Który z wymienionych rodzajów działalności stanowi obecnie treść Pana(i) życia codziennego? Czemu poświęca Pan(i) najwięcej czasu i energii?” – na pracę wskazało 50% respondentów. Są to jednak wyniki uśrednione. Jeżeli uwzględnimy zmienną wieku, to w grupach wiekowych 25-34 i 35-44 zaangażowanie w pracę jest najwyższe i przedkłada się ponad wszystkie inne formy zaangażowania w życiu codziennym. Wskazania respondentów dotyczące pierwszoplanowego miejsca pracy jako aktywności własnej wyniosło dla tych grup wiekowych odpowiednio 73 i 80%. Takie wysokie wskaźniki nie są jednak czymś na zawsze utrwalonym. Jak bowiem czytamy w raporcie: „Można zatem zaryzykować tezę, że dzięki wzrostowi zamożności społeczeństwa, co

¹ E. Nowicka, M. Majewska, *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 56.

² Centrum Badania Opinii Społecznej, *Codzienna aktywność Polaków. Autoportret i obraz środowiska społecznego w latach 1988, 1998 i 2008*, Komunikat z badań, oprac. R. Boguszewski, Warszawa 2008, s. 23.

wyraźnie uwydatnia się w innych badaniach CBOS, i związanemu z tym szerszemu zaspokojeniu podstawowych potrzeb, Polacy w nieco większym stopniu poświęcają się życiu rodzinnemu oraz własnym przyjemnościom. Dążenia do zdobywania pieniędzy i przetrwania zaczynają w tym kontekście tracić na znaczeniu jako istotne elementy codziennej aktywności. Szczególnie uwydatnia się to w grupach osób lepiej wykształconych i lepiej sytuowanych”³.

Niewątpliwie, wysoki status pracy można tłumaczyć transformacją polityczną, gospodarczą i społeczną, która dokonuje się w Polsce od dwudziestu lat. Polacy na nowo uwierzyli, że ich los jest w ich własnych rękach i w dużej mierze jest uzależniony od ich aktywności zawodowej. Takie podejście do pracy nie jest jednak czymś niezwykle. Rekonstruując poglądy o pracy robotników polskich w przedwojennej Łodzi, Bronisława Kopczyńska-Jaworska pisze: „Przy powszechnie podkreślanych trudnościach, jakie w okresie międzywojennym wiązały się ze zdobyciem pracy, w trakcie badań spotykano wypowiedzi, które, niejako wbrew oczywistości ekonomiczno-społecznej, świadczyły, że również w środowisku robotniczym funkcjonował mit „pracowitego człowieka”, którego pracowitość mogła przywieść do dobrobytu. (...) Praca zawodowa jako wartość instrumentalna zajmowała wręcz naczelne miejsce w hierarchii wartości środowiska robotniczego (podobną pozycję zajmowało w kulturze chłopskiej posiadanie ziemi i praca na niej). Uświadamianym celem posiadania pracy było osiągnięcie dobrego zarobku, zabezpieczającego potrzeby bytowe. Tylko niektóre rodzaje pracy, wobec zmienności i niepewności zatrudnienia, powodowały postawy autoteliczne, które jednak rzadko były werbalizowane. Praca odczuwana była jako konieczność...”⁴.

Konkludując powyższe dociekania można stwierdzić, że ukazują one pracę jako jeden z dwóch najważniejszych rodzajów aktywności i form życiowych – jak można byłoby to nazwać – „namiętności” Polaków. Należy jednak podkreślić, że zaprezentowane wyniki mówią bardziej o pracy jako formie aktywności życiowej, której Polacy się poświęcają, mniej natomiast o tym, jak pracę wartościują i jak ją motywują. W tym miejscu dochodzimy do istoty problemu. Analizując etos pracy, nie tylko pytamy się o to, czy członkowie danego społeczeństwa są skłonni oddawać się pracy jako formie aktywności życiowej, lecz również o rozumienie pracy jako wartości. Interesuje nas bowiem aksjologiczny status pracy (czy jest ona wartością autoteliczną, egzystencjalną, związaną z rozwojem osobowości jednostki, czy też instrumentalną?) oraz leżące u jego podstaw motywacje. Powyższe oznacza, że etosu pracy, a więc także protestanckiego etosu pracy nie można zredukować do uznania pracy jako podstawowej aktywności życiowej. Pojęcie etosu pracy odnosi się bowiem do uzasadnienia i uprawomocnienia wartości pracy i wynikających stąd powinności. Z tego też względu w dalszej części wywodów spróbujemy zrekonstruować zakres treściowy fenomenu określanego mianem protestanckiego etosu pracy w kontekście procesu jego uświadomienia.

Nieoczywistość protestanckiego etosu pracy: znaczenie procesu uświadomienia. Jeden z najwybitniejszych teologów XX w. Rudolf Bultmann w swojej rozprawie poświęconej Jezusowi z Nazaretu pisał następująco: „O wartości pracy Jezus się nie wypowiada. Na tej podstawie uświadamiamy sobie, że nie interesował się on kształtowaniem charakteru czy też wartościami osobowościowymi. Tak samo niewiele myślał Jezus o wartości pracy dla kultury i wspólnoty. Z powyższego można wywnioskować, że dla człowieka, jak go postrzegał Jezus, stojącego przed Bogiem, praca nigdy nie może być obowiązkiem (...). Ona jest możliwością, która może pojawić się w świetle wyboru. Nie jest natomiast uniwersalnie ważnym roszczeniem”⁵. Analizując przesłanie Jezusa z perspektywy roszczeń formułowanych wobec człowieka, należy wyodrębnić ich istotę. „Wola Boża nie jest więc dla Jezusa czymś w rodzaju społecznego czy politycznego programu, którego przesłanką byłby jakiś przyjęty ideał człowieka bądź ludzkości (...). Wystarczy bowiem, aby człowiek był świadomy, że Bóg stawia go w jego konkretnej sytuacji życiowej, tu i teraz, w sytuacji wyboru. A to oznacza, że człowiek sam musi wiedzieć, czego się od niego wymaga, i że żadna teoria i żaden autorytet nie zdejmą z niego tej odpowiedzialności.

³ Tamże, s. 24.

⁴ B. Kopczyńska-Jaworska, *Łódź i inne miasta*, Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1999, s. 89-90.

⁵ R. Bultmann, *Jesus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958 (wyd. 1. 1926), s. 92.

Człowiek, który jest rzeczywiście gotów na to, staje się podobny do drzewa dobrego, wydającego dobry owoc”⁶. Pomijając teologiczny kontekst rozprawy Bultmanna, którym była próba wyznaczenia swoistej „via media” pomiędzy przeciwstawnymi pozycjami teologii liberalnej i dialektycznej, warto podkreślić, że praca – zdaniem marburskiego teologa – nie przynależy do istoty orędzia chrześcijańskiego, a tym samym nie może stanowić o istocie tożsamości protestanckiej. Bultmann wyraził to wprost w eseju poświęconym protestanckiej teologii liberalnej. „W nowoczesnym protestantyzmie uprawomocnił się pogląd, reprezentowany także przez teologię liberalną i odwołujący się do Lutra, jakoby nasza świecka praca zawodowa, wykonywana w miejscu uwarunkowanym historycznie, była służbą Bogu. Żadne szczególne rzeczy nie są konieczne. To, co czyni robotnik, rzemieślnik, rolnik, kupiec, uczonek czy urzędnik, może i powinno być przez niego wykonywane jako służba Bogu. W takim zakresie pogląd ten jest faktycznie luterański; staje się on jednak momentalnie nieluterański wtedy, gdy zaczynamy myśleć, że każda praca zawodowa jako taka jest automatycznie służbą Bogu; gdy zapominamy, że praca zawodowa równie dobrze może oddalać od Boga, stając się formą bałwochwalstwa”⁷.

W tym miejscu możemy zadać pytanie: Jak to się dzieje, że coś, co nie przynależy do istoty chrześcijaństwa, coś, co może być możliwym, ale nie jest koniecznym owocem wiary, zyskało szczególny status w świadomości samych protestantów? Uprzedzając wyniki dalszych wywodów, chciałbym sformułować tezę, że etos pracy, którego nie da się bezpośrednio wyprowadzić z istoty przesłania nowotestamentowego, nie przynależy również do kluczowych elementów teologii reformacyjnej. Etos ten został bowiem stworzony w historycznym procesie uświadomienia społecznych aspektów teologii reformacyjnej wśród wyznawców protestantyzmu. W tym sensie protestancki etos pracy jest fenomenem historycznym i przygodnym – jest nie tyle konieczną, ile bardziej możliwą implikacją teologii reformacyjnej. W tym sensie jest rezultatem kształtującej się samoświadomości protestanckiej. W etosie pracy wyrażone zostaje afirmatywne, motywowane religijnie, nastawienie protestantów wobec rzeczywistości świeckiej. Warto jednak zadać pytanie, na ile takie pozytywne nastawienie wobec zaangażowania w sprawy tego świata daje się w sposób „logiczny” wyprowadzić z podstawowych przesłanek teologii reformacyjnej.

Theodor Litt, jeden z luminary humanistyki niemieckiej 1. połowy XX w. w rozprawie *Protestancka świadomość historyczna* poddał analizie teologiczne uprawomocnienie powinności świeckiego zaangażowania protestantów. Analizując teologię M. Lutera wykazał on nieoczywistość relacji pomiędzy reformacyjną antropologią teologiczną a ideą zaangażowania jednostki w świat. Postawił on pod znakiem zapytania wyprowadzanie z przesłanki o religijnej niedoskonałości człowieka wniosku o konieczności przejmowania odpowiedzialności za świat. Rozwijając podstawowe wątki reformacyjnej antropologii teologicznej wraz z jej podstawową przesłanką „totus homo peccator” można zadać pytanie: jak coś niedoskonałego ma przejmować odpowiedzialność i przyczynić się do udoskonalenia rzeczywistości tego świata? Uprzedzając konkluzję należy stwierdzić, że związek pomiędzy tymi ideami nie ma charakteru logicznego, a jest jedynie wynikiem swoistego uświadomienia tej kwestii przez samego Lutera w szerszym kontekście idei teologicznych, a następnie jej recepcji we wspólnocie i tradycji protestanckiej. Odnosząc się do antropologii reformacyjnej Litt podsumowywał: „Ktoś, kto tak dogłębnie jest przeniknięty ideą niemożności polepszenia człowieka i tworzonych przez niego porządków, uważa za niemożliwe – chciałoby się sądzić – odnalezienie bodźca do pracy w i nad tymi porządkami”⁸.

Litt przywołał znaną antynomię wyrażoną przez Lutera w dziele *O wolności chrześcijańskiej*. Czytamy tam: „1. Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie jest podległym. 2. Chrześcijanin jest najuleplejszym sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległy”⁹. Mówiąc teologicznie, chrześcijanin jako

⁶ Tamże, s. 94.

⁷ R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, w: tegoż, *Glauben und Verstehen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933, t. 1, s.13-14.

⁸ Th. Litt, *Protestantisches Geschichtsbewußtsein. Eine geschichtsphilosophische Besinnung*, Klotz Verlag, Leipzig 1939, s. 48.

⁹ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, Chrześcijański Instytut Wydawniczy Znaki Czasu, Warszawa 1991, s. 4.

osoba przynależąca do Boga zostaje obdarzony duchową wolnością, ale zarazem jako osoba pozostająca w świecie jest zobowiązany do miłości i miłosierdzia, i w tym sensie staje się symbolicznym sługą spraw tego świata. Litt konkludował to następująco: „Gdy z perspektywy duchowości protestanckiej uznaje się, że łączy ona oba nastawienia: Gotowość do służby światu i zarazem wzniesienie się ponad świat – łatwo rodzi się wątpliwość, że powyższe twierdzenie nie jest niczym więcej, aniżeli idealnym roszczeniem”¹⁰. W takim wypadku można ponowić pytanie o uzasadnienie motywacji do pozytywnej recepcji doczesności. Wywody Litta zdają się bowiem obnażać wszelkie próby bezpośredniego wyprowadzenia takiego uzasadnienia z wypowiedzi i koncepcji teologicznych reformacji. Z drugiej jednak strony był on przekonany, że protestantyzm cechuje się takim pozytywnym nastawieniem. Rozwiązując ów dylemat, Litt wyeksponował kategorię świadomości dziejowej (historycznej). Świadomość ta wykracza poza znajomość faktów historycznych, obejmując całość decyzji, działań, czynów i odczuć danej wspólnoty. Z tego też względu kwestia stosunku protestantyzmu do tego świata, mimo że zawiera w sobie komponentę teologiczną, „może być rozwinięta i uzasadniona w formie wykraczającej poza krąg interpretacji teologicznych”¹¹. Litt zdaje się twierdzić, że to nie tyle teologia reformacyjna sama w sobie może być traktowana jako przyczyna określonego nastawienia, ile sposób jej historycznego uświadomienia – dziejowość świadomości religijnej wyznawców protestantyzmu. Innymi słowy, poszukując związków między teologią a porządkiem tego świata, nie możemy pozostawać wyłącznie na poziomie dyskusji idei teologicznych, lecz spojrzeć na te idee z perspektywy procesu ich uświadomienia. Zdaniem Litta, to właśnie dzięki określonemu rodzajowi historycznego uświadomienia staje się „możliwa a wręcz zadana afirmacja sensu i nieodzowności aspektu świeckiego, określonego w kategoriach dziejowości, jak i ukazanie jego granic”¹². Na potwierdzenie powyższego w zakończeniu rozprawy przytacza wypowiedź Johanna H. Pestalozziego: „O istocie religii nie stanowi świat, ale zarazem religia potrzebuje świata, a wszystkie jego środki i siły stawia w służbie temu, co wyższe i boskie (...), podchodząc jednak do nich z taką atencją, troską i aktywnością, jak gdyby była to służba samemu światu”. To prowadzi Litta do konkluzji dotyczącej protestantyzmu: „Jeżeli więc ktoś przeniknął wzajemną relację pomiędzy działaniem a uświadomieniem, jej nieodzowność i pożytek, ten nie może już więcej dawać się zwodzić, że ktoś, kto zwykł postrzegać życie doczesne w świetle tego, co ponadczasowe, musi pozbawiać się inspiracji do zaangażowanego działania w świecie”¹³. W świetle powyższego można stwierdzić, że protestancki etos pracy nie jest koniecznym rezultatem teologii reformacyjnej, ale – inspirując się ową teologią – jest wyrazem szerszej przemiany świadomości, która miała miejsce w środowiskach reformacji wittenberskiej i szwajcarsko-gewenyskiej.

Zakres treściowy protestanckiego etosu pracy. W wielkim skrócie można powiedzieć, że u podstaw zwrotu reformacyjnego leży kilka zasadniczych idei teologicznych, a mianowicie:

- 1) reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu, charakteryzująca się orientacją skrajnie chrystologiczną (zasada „tylko Chrystus”) i fideistyczną (zasady: „tylko przez wiarę”, „tylko przez łaskę”),
- 2) antropologia teologiczna, wyrastająca z przekonania o radykalnym upadku człowieka (teza: „człowiek całkowicie grzesznikiem”) i jednocześnie akcentująca jego jednostkową odpowiedzialność,
- 3) teologia krzyża,
- 4) hermeneutyka teologiczna, której znakiem rozpoznawczym stała się teologia słowa i zasada „tylko Pismo”,
- 5) nauka o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących,

¹⁰ Th. Litt, *Protestantisches Geschichtsbewußtsein*, dz. cyt., s. 55.

¹¹ Tamże, s. 18.

¹² Tamże, s. 58.

¹³ Tamże, s. 59.

6) nauka o Kościele, definiująca jego istotę w kategoriach zgromadzenia zwiastującego słowo i sprawującego sakramenty.

Bezpośrednie wyprowadzenie z powyższych idei protestanckiego etosu pracy, jak dowodził Th. Litt, wydaje się intelektualnym nadużyciem. Tym niemniej w wyniku specyficznego uświadomienia tychże idei i ich konsekwencji zaczęła się kształtować swoista samoświadomość protestancka, której częścią stało się odpowiedzialne, zdyscyplinowane, racjonalne i metodyczne nastawienie wobec rzeczywistości świeckiej, a w konsekwencji – protestancki etos pracy. W tym miejscu wymienimy cztery kwestie istotne dla jego zrozumienia wraz z ich teologicznymi uzasadnieniami, a mianowicie:

- odpowiedzialność za rzeczywistość świecką,
- racjonalność rzeczywistości świeckiej,
- dyscyplinę chrześcijańską oraz
- ideę zawodu-powołania,

przy czym w odniesieniu do dwóch pierwszych ograniczymy się jedynie do ich podstawowej charakterystyki.

Po pierwsze, w protestantyzmie zasada wolności sumienia i jednostkowej odpowiedzialności za „odповідź wiary”, która prymarnie dotyczyła rzeczywistości zbawienia, została ekstrapolowana na rzeczywistość świecką. Chrześcijanin jako „Weltperson”, jak pisał Luter, stawał się odpowiedzialny nie tylko za własne życie religijne, lecz również za kształt tego świata.

Po drugie, zasada irracjonalności w kwestiach zbawienia została uzupełniona zasadą racjonalności obszaru świeckiego, co skutkowało, jak dowodził Max Weber, wybitny badacz tej problematyki, „odczarowaniem świata”, a w konsekwencji możliwością jego rozumowej i krytycznej eksploracji oraz metodycznego działania.

Po trzecie, istotną rolę odegrał sformułowany przez reformację postulat dyscypliny chrześcijańskiej – dyscypliny w zakresie prowadzenia życia. W tradycji luteranckiej postulat ten, co należy podkreślić, nie wynikał z logiki nauki o usprawiedliwieniu wyłącznie dzięki łasce i przez wiarę. Miał on przede wszystkim charakter pastoralnego napomnienia, motywowanego biblijnie. W *Wyznaniu augsburskim* Filip Melanchton pisał: „Każdy chrześcijanin powinien się tak pilnować i trzymać w karbach przy pomocy karność cielesnej lub ćwiczeń cielesnych oraz pracy, aby dostatek lub próżność nie wiodły go do grzechu, wszakże nie po to, by takimi ćwiczeniami zasłużyć na odpuszczenie grzechów lub dać za nie zadośćuczynienie. (...) A Paweł mówi: „Umartwiam ciało moje i ujarzmiam” (1 Kor 9,27). Wynika stąd jasno, że umartwia swe ciało nie po to, aby przez tę karność wysłużyć odpuszczenie grzechów, lecz aby utrzymać ciało w gotowości i zdatności do rzeczy duchowych i do wypełniania obowiązków swego powołania” (art. 26)¹⁴. W tradycji reformacji genewskiej postulat dyscypliny chrześcijańskiej zyskał natomiast swoją teologiczną legitymizację w nauce o predestynacji. Nauka o predestynacji odnosiła się esencjalnie i prymarnie do problematyki zbawienia – Bożego wyboru zbawionych. Jednak w wyniku jej uświadomienia, świecka rzeczywistość zaczęła być traktowana nie tylko jako obszar pomnażania chwały Boga poprzez pełnienie jego woli, lecz również jako – być może niedoskonała – ale w ostateczności przydatna wskazówka dla prób zrozumienia Bożej intencji wobec konkretnego człowieka. Tak więc racjonalny i zdyscyplinowany sposób prowadzenia własnego życia, stawał się nie tylko zobowiązaniem, lecz również informacją zwrotną, która mogła być odczytywana w kategoriach Bożego znaku. M. Weber twierdził, że metodyczna racjonalizacja życia mogła być wytworzona przez najprzeróżniejsze motywy religijne. „Kalwińska idea predestynacji była tylko jedną z wielu możliwości. Przekonaliśmy się jednak, że miała ona nie tylko całkiem specyficzne konsekwencje, lecz też

¹⁴ *Księgi wyznaniowe Kościoła luteranckiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 1999, s. 155.

znaczącą skuteczność psychologiczną¹⁵. Weber uważał, że dopiero kalwinizm ukształtował nastawienie do życia, które można byłoby określić jako jego „zaplanowane reglamentowanie”. Praca jako forma metodycznego działania w świecie, jako postać „zaplanowanego reglamentowania życia” stała się zarazem alternatywą wobec ascezy polegającej na odgradzaniu się od świata. W tym sensie działanie w świecie, motywowane religijnie, stało się w opinii Webera formą ascezy wewnątrzświatowej. „Marnowanie czasu jest więc pierwszym i najcięższym grzechem. (...) Czas jest nieskończenie cenny, gdyż każda stracona godzina jest zabrana służbie dla chwały Bożej. Bezwartościowa, nawet wręcz naganna, jest więc także bezczynna kontemplacja, przynajmniej wtedy, gdy odbywa się kosztem pracy zawodowej. Bowiem Bogu podoba się ona mniej, niż aktywne działanie w kierunku urzeczywistnienia jego woli poprzez pracę zawodową¹⁶. Niezależnie od zróżnicowania siły psychologicznego oddziaływania postulatów dyscypliny chrześcijańskiej w różnych odłamach protestantyzmu należy podkreślić jego konsekwencje społeczne. Życie zdyscyplinowane, legitymizowane motywami religijnymi, sprzyjało bowiem przedsiębiorczości i dokonaniom zawodowym jednostek, a sukces w tym zakresie mógł być odczytywany nie tylko jako realizacja Bożego powołania, lecz również jako świadectwo Bożego wybrania. Z postulatów dyscypliny chrześcijańskiej wynikały również cnoty, charakteryzujące protestancki etos pracy, takie jak: sumienność, rzetelność, oszczędność, spolegliwość czy solidarność społeczna.

Po czwarte, nauka o powszechnym kapłaństwie oraz eklezjologia reformacyjna, które w istocie dotyczyły kwestii duchowych, skutkowały konsekwencjami świeckimi – promowały egalitaryzm i demokratyzację ról społecznych. Luter pisał: „Wynaleziono, że papież, biskupi i lud klasztorny nazywani bywają stanem duchownym, książęta, panowie, rzemieślnicy i chłopci stanem świeckim, co jest wielkim kłamstwem i obłudą. Nie powinien jednak nikt z tych powodów popaść w nieśmiałość i to z następującej przyczyny: Wszyscy chrześcijanie są naprawdę stanu duchownego i nie istnieją między nimi żadne różnice¹⁷. A w innym miejscu tego samego pisma dodawał, że pomiędzy osobami świeckimi i duchownymi, pomiędzy tym co, świeckie, i tym co, religijne, nie istnieje w gruncie rzeczy żadna inna różnica, jak tylko różnica funkcji bądź urzędu, nigdy jednak stanu. Tak więc konkretne rodzaje służby publicznej (zawody) różnią się między sobą jedynie rodzajem aktywności, ale nie stopniem uświęcenia, wszak działalność w obu regimentach jest równie ważna i pochodzi z nadania Bożego. Bóg uświęca bowiem każdy rodzaj odpowiedzialnie wykonywanej pracy i, z perspektywy godności, zrównuje poszczególne zawody. To właśnie w tym kontekście została sformułowana idea zawodu-powołania (Beruf-Berufung). Należy jednak pamiętać, że bardziej drobiazgowo analiza stanowiska reformacji wittenberskiej nieco osłabia twierdzenie o wpływie idei zawodu-powołania na kształt życia społecznego, co nie znaczy, że odmawia dostrzeżenia jakichkolwiek związków w tym zakresie. Potwierdzeniem żywotności tych związków w świadomości luteranckiej są cytowane w niniejszym opracowaniu wypowiedzi R. Bultmanna i Th. Litta. Wspomniany powyżej M. Weber, nie odmawiając znaczenia luteranizmowi, większą rolę przypisywał jednak anglosaskiemu purytanizmowi. „Sama idea „zawodu-powołania” w rozumieniu luteranckim nie miała więc zasadniczego znaczenia dla tego, czego poszukujemy. Nie znaczy to wcale, że luterancka forma nowego porządku życia religijnego nie miała praktycznego znaczenia dla przedmiotu naszych rozważań. Wręcz przeciwnie; tyle, że nie da się tego wywieść bezpośrednio z wypowiedzi Lutera czy jego Kościoła na temat ziemskiego „zawodu-powołania”. Problem ten występuje wyraźniej w innych odmianach protestantyzmu. (...) O ile reformacja bez osobistego religijnego rozwoju Lutera jest niewyobrażalna (wpływ jego osobowości pozostał trwały), o tyle bez kalwinizmu dzieło to nie miałoby kontynuacji¹⁸. Powyższe stwierdzenie wzmacnia prezentowane w niniejszych dociekaniach stanowisko o fundamentalnej roli „kontynuacji” – procesu uświadomienia idei reformacyjnych dla kształtowania się w świadomości protestanckiej fenomenu, zwanego etosem pracy. Twórca metodyzmu, John Wesley, obserwując początkową

¹⁵ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994, s. 115.

¹⁶ Tamże, s. 148-149.

¹⁷ M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standes Besserung*, w: *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlau Verlag, Weimar 1888, t. 6, s. 404 (pol. przekład w: *Z problemów reformacji*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko Biala 1993, t. 6, s. 153-192).

¹⁸ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 72.

fazę rozwoju anglosaskiego protestantyzmu, konstatował: „Metodyści są wszędzie pracowici i oszczędni, a więc powiększa się ich majątek. (...) Nie możemy przeszkadzać ludziom, żeby byli pracowici i oszczędni. Musimy napominać wszystkich chrześcijan, aby zarabiali ile potrafią i oszczędzali jak najwięcej, a więc w efekcie – by się bogacili”¹⁹.

Żywotność protestanckiego etosu pracy. Omawiana w niniejszym artykule problematyka, jak to podkreślono na wstępie, nie przynależy wyłącznie do sfery analizy idei, lecz również jest elementem jednostkowej i społecznej świadomości protestantów. Potwierdzenia powyższego dostarczają zarówno materiały historyczne jak i teraźniejsze. Egzemplarycznym przykładem może być biografia XIX-wiecznego pastora Leopolda Otto, zrekonstruowana przez Tadeusza Stegnera. Czytamy tam m.in.: „Otto uważał, że sukcesy na polu cywilizacyjnym społeczeństw protestanckiej Europy (Niemiec, Anglii czy Holandii) należy łączyć z panującymi w tych krajach zasadami wiary ewangelickiej czy anglikańskiej. Przy czym za główną cnotę ludności tych państw uznawał, wypływającą według niego z nauk Lutera, sumiennosc. (...) Pastor, zgodnie z duchem protestantyzmu, ale także i z tym, co głosili pozytywiści, szczególnie wysoko cenil pracę społecznie użyteczną. Owocami pracy naszej – mówił – możemy rozporządzać i możemy nimi drugich obdarzać i wzbogacać”²⁰.

Przykładem analiz współczesnych mogą być badania przeprowadzone wśród ewangelików warszawskich bezpośrednio po rozpoczęciu okresu transformacji. Większość z respondentów podkreślała, że wyróżnikiem protestantów jest poważne traktowanie życia i stosunek do pracy. Badany nauczyciel historii stwierdzał ze swadą: „U ewangelików praca ponad wszystko, nie te modły, to później można się modlić, a nie odwrotnie, gdy jeszcze niczego się nie zrobi”. Mimo że w tym duchu wypowiadała się większość respondentów-ewangelików, byli także pośród nich i tacy, którzy dostrzegali rozbieżność pomiędzy deklaracjami a stanem faktycznym. Jeden z nich konstatował: „Widzę również zanik tych cech w porównaniu z tym, co mi zostało w świadomości z lat bezpośrednio powojennych i co znam z tradycji rodzinnych”²¹.

Początkiem lat 60. XX w. Maria Ossowska opublikowała esej pt. *Zmierzb etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*²². Analizując procesy dziejowe dostrzegala, że etyka, która przez blisko dwa stulecia kształtowała mentalność i zachowania części obywateli, zwłaszcza należących do klasy średniej, przyczyniając się do zagospodarowania wielkiego kraju, zaczęła tracić swój wpływ społeczny. Wartość pracy coraz częściej zaczynała przegrywać z wartością konsumpcji, a sukcesu ekonomicznego – z potrzebą harmonii i bezpieczeństwa. W pewnym stopniu tendencje te markowały z jednej strony swoistą kulturę masowej konsumpcji i merkantylizacji życia, z drugiej natomiast – kontestację tradycyjnego, konserwatywnego porządku społecznego dokonaną przez tzw. pokolenie roku 68. Co więcej, purytański etos pracy – jak podkreśla Ossowska – znakomicie wpisywał się w etap tworzenia nowoczesnego społeczeństwa poprzez przedsiębiorczość jednostek, nie uwzględniał natomiast specyfiki okresu wielkich monopolii. O różnicy pomiędzy liberalizmem przedsiębiorczości obywateli, motywowanym przynajmniej w części protestanckim etosem pracy, a neoliberalizmem, skoncentrowanym na wolności zdobywania pieniędzy i generowania zysku, mogliśmy wszyscy przekonać się ostatnio dzięki kryzysowi ekonomicznemu.

Protestancki etos pracy należy więc postrzegać współcześnie, podobnie jak pozostałe fenomeny życia religijnego, w perspektywie przemian, których wyznacznikami stają się selektywizacja, subiektywizacja i indywidualizacja religijności. W tym sensie nie tylko przekonania religijne, leżące u podstaw etosu pracy, ale także sam etos mogą tracić zarówno spójność, jak i siłę psychologicznego oddziaływania. Prawdopodobny jest również inny

¹⁹ Tamże, s. 174.

²⁰ T. Stegner, *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto (1819-1882)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000, s. 169-170.

²¹ E. Nowicka, M. Majewska, *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, dz. cyt., s. 56-60.

²² M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, wyd. 3., Warszawa 1986 (wyd. 1. 1963), s. 347-370.

scenariusz. Sekularyzujące się społeczności protestanckie mogą zachowywać pamięć protestanckiego etosu pracy jako postaci swoistego rodzaju łącznika pomiędzy współczesną, zdeinstytucjonalizowaną świadomością religijną a przeszłością opartą w o wiele większym stopniu, niż obecnie, na fundamentach wiary reformacyjnej. Konkludując należy więc podkreślić, że protestancki etos pracy jako element świadomości społecznej, wyrastając z przekonań i uzasadnień religijnych, nie jest czymś społecznie niezmiennym. Jest on bowiem warunkowany szeregiem czynników i w tym sensie jego faktyczność społeczna nie jest oczywista i dana raz na zawsze.

Bogusław Milerski – doktor habilitowany, profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Prorektor ChAT, kierownik Katedry Pedagogiki Religii ChAT. Doktoraty: w zakresie nauk teologicznych – 1993 r. w zakresie pedagogiki, specjalność pedagogika religii – 1997 r. W roku 1999 uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie nauk teologicznych, specjalności: edukacja religijna i teologia ewangelicka. Autor publikacji z zakresu pedagogiki religii, aksjologicznych podstaw wychowania, hermeneutyki i teologii protestanckiej.