



Praca w tradycji protestanckiej w perspektywie pedagogicznej

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje podstawy teologiczne protestanckiej etyki pracy i jej implikacje pedagogiczne. Po pierwsze, przedstawia genezę specyficznego rozumienia pracy w tradycji teologicznej reformacji. Po drugie, rekonstruuje proces uświadomienia dotyczący pracy w środowisku protestanckim. Po trzecie, odczytuje protestancką etykę pracy z perspektywy pedagogicznej i jest wkładem do nowoczesnej teorii kształcenia i wychowania religijnego.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – ETYKA PRACY, PROTESTANTYZM, PEDAGOGIKA RELIGII, PEDAGOGIKA SPOŁECZNA

SUMMARY

Work in the Protestant Tradition in Pedagogical Perspective

The paper presents theological foundations of Protestant work ethics and its pedagogical implications. First of all, the origin of the specific understanding of work in the tradition of theological Reformation is described. Secondly, the paper reconstructs the process of developing awareness regarding the category of work in the Protestant environment. Thirdly, the article approaches the Protestant work ethics from the pedagogical perspective and makes contribution to the modern theory of religious education.

→ **KEYWORDS** – ETHICS, PROTESTANTISM, PEDAGOGY OF RELIGION, SOCIAL PEDAGOGY

Wstęp

Praca jest przedmiotem dyskursu gospodarczego i politycznego. W takim ujęciu jest ona traktowana jako instrument rozwoju gospodarczego państwa, regionów i lokalnych wspólnot, jako element działalności przedsiębiorstw oraz jako środek uzyskiwania przychodu przez jednostkę i jej rodzinę. Z tej perspektywy są również analizowane konsekwencje społeczne poziomu zatrudnienia. Historia namysłu nad pracą w filozofii, teologii i naukach społecznych przekonuje, że praca nie jest jedynie kwestią gospodarczą i polityczną, lecz również antropologiczną, kulturową, etyczną i wychowawczą.

Praca jest elementem jednostkowego rozwoju, jednostkowej tożsamości i biografii. Jej wykonywanie jest związane nie tylko z kompetencjami zawodowymi, lecz również z przekonaniami etycznymi, egzystencjalnymi i społecznymi. W tym sensie problematyka pracy łączy się z jednej strony z dyskursem pedagogicznym, natomiast z drugiej – religijnym. Religia bowiem ma wpływ zarówno na wychowanie człowieka, jak i sposób rozumienia i wartościowania działalności własnej i innych ludzi. W sposób bezpośredni ów wpływ dotyczy ludzi wierzących. Poprzez wzorce kulturowe czy pytania egzystencjalne w sposób pośredni religia uobecnia się również w życiu ludzi niewierzących. Z tego względu praca staje się istotną kwestią pedagogiki religii, która łączy perspektywę pedagogiczną i religijną. W niniejszym artykule skoncentruję się na uzasadnieniu pracy w tradycji protestanckiej, uwzględniając proces kształtowania się tożsamości protestanckiej w kategoriach samoświadomości religijnej, kulturowej i społecznej. Pojmowanie to odniosę następnie do kwestii pedagogicznych związanych ze współczesną pedagogiką religii i praktyką wychowania.

Analizując zjawisko pracy w tradycji protestanckiej, nie zamierzam badać form pracy, jej wymiaru czasowego czy też efektywności. Innymi słowy, moim celem nie jest badanie pracy wykonywanej przez przedstawicieli protestantyzmu ze względu na jej charakter czy jakość. Tym bardziej nie zamierzam dowodzić, że praca w społeczeństwach o proweniencji protestanckiej jest wykonywana sprawniej niż w innych środowiskach. Przedmiotem dociekań będą wyłącznie idee religijne legitymizujące znaczenie jednostkowe i społeczne pracy. Koncentruję się zatem nie na pracy jako takiej, lecz na jej uzasadnieniu w protestantyzmie

oraz implikacjach pedagogicznych tegoż uzasadnienia. W historii idei religijnych i w badaniach społecznych specyficzne dla protestantyzmu uzasadnienie pracy określa się mianem protestanckiego etosu pracy. Etos ten stanowi do dzisiaj ważny element autoidentyfikacji protestantów¹.

W ukształtowaniu specyficznego uzasadnienia pracy w tradycji protestanckiej istotną rolę odegrała koncepcja zawodu-powołania (*Beruf-Berufung*) oraz praktyka życiowego badania domniemanych konsekwencji predestynacji. Oznacza to, że protestancki etos pracy zyskał podwójne uzasadnienie. Pierwsze, odwołujące się do idei zawodu-powołania, charakteryzowało głównie tradycję luterańską, natomiast drugie, bazujące na praktycznych konsekwencjach reformowanej nauki o predestynacji, było szczególnie żywe w środowiskach protestantyzmu reformowanego, określanego w pewnym uproszczeniu mianem reformacji kalwińskiej. To drugie rozumienie wpłynęło następnie na anglosaską kulturę pracy, zwłaszcza w środowiskach purytańskich. Dzięki Maksowi Weberowi zostało ono nie tylko ugruntowane teoretycznie, lecz również podniesione do rangi klasycznej interpretacji związku protestanckiego etosu pracy z rozwojem gospodarki kapitalistycznej².

W niniejszym artykule wyrażam przekonanie, że protestancki etos pracy jest efektem rozwoju świadomości i tożsamości protestanckiej. Innymi słowy, nie był on dany *in statu nascendi* reformacji, lecz wytworzył się w protestantyzmie w procesie uświadomienia własnych pryncypiów teologicznych i ich społecznych konsekwencji. Powyższe oznacza, że uzasadnienie pracy w tradycji luterańskiej i kalwińskiej musi zostać odniesione do podstaw doktrynalnych reformacji jako takiej i procesu ich historycznego uświadomienia. Z tego względu w artykule skoncentruję się na wybranych pryncypiach teologii reformacyjnej jako źródłach protestanckiego etosu pracy, następnie na uświadomieniu w procesie rozwoju protestantyzmu społecznych konsekwencji tychże pryncypiów, a w ostatniej części – na pedagogicznych implikacjach uzasadnienia pracy w tradycji protestanckiej.

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

² Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Lublin 1994.

1. Reformacyjne źródła protestanckiego etosu pracy

Genezę protestanckiego etosu pracy stanowią idee teologiczne okresu reformacji. Należy jednak pamiętać, że podstawowym celem teologów reformacyjnych było odnowienie teologii i życia religijnego w duchu przekazu biblijnego i biblijnego chrześcijaństwa. Stąd też w teologii protestanckiej dominującą rolę zaczęła odgrywać zasada autorytetu Pisma Świętego oraz nauka o usprawiedliwieniu, podkreślająca – w perspektywie wertykalnej – bezwarunkowy charakter Bożego dzieła zbawienia, natomiast – w perspektywie antropologicznej – znaczenie jednostkowej wiary. Protestancka nauka o usprawiedliwieniu odrzucała instytucjonalne pośrednictwo Kościoła na drodze zbawienia. W tym zakresie reformacja była spójna i jednoznaczna. Te podstawowe idee nie tylko określiły pozostałe pryncypia teologiczne, lecz również miały wpływ na pojmowanie praktycznych aspektów życia, w tym działalności jednostki w obszarze społecznym.

Wyznacznikiem teologii reformacyjnej był szczególny status nauki o powszechnym kapłaństwie, a więc przekonanie, że poprzez chrzest każdy wierzący chrześcijanin zyskuje godność kapłańską. Nauka ta ma korzenie biblijne i jest przyjmowana również w katolicyzmie. Tym niemniej tradycja katolicka – obok idei kapłaństwa powszechnego – podkreśla szczególne znaczenie i wyjątkowość kapłaństwa hierarchicznego.

Reformacja odrzuciła kapłaństwo hierarchiczne, eksponując znaczenie kapłaństwa powszechnego. Z perspektywy teologicznej reformacyjna idea powszechnego kapłaństwa dotyczyła konsekwencji przyjęcia sakramentu chrztu – zbawienia człowieka i możliwości składania przez niego świadectwa wiary. Idea ta była jedną z najważniejszych kwestii tak zwanych wczesnych pism teologicznych i polemicznych Marcina Lutra. Tutaj odwołamy się do traktatu *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego* (1520). Luter był przekonany, że w sakramencie chrztu człowiek zostaje zjednoczony z Chrystusem i ma udział w Jego łasce. Co więcej, dzięki temu sakramentowi chrześcijanin staje się reprezentantem Chrystusa. Możliwość reprezentacji nie została przy tym zawężona do wybranej grupy kapłańskiej, lecz dotyczyła wszystkich chrześcijan. W tym kontekście Luter wypowiada swoją znaną tezę: „Co się wynurzyło z chrztu, może

się chlubić, że już zostało poświęcone na kapłana, biskupa i papieża”³.

Idea powszechnego kapłaństwa miała więc prymarnie znaczenie duchowe. Z drugiej jednak strony implikowała określone konsekwencje społeczne. Eksponowanie idei powszechnego kapłaństwa prowadziło do wyrównywania znaczenia ról duchowych i ról świeckich jako form realizacji powołania chrześcijańskiego, a w konsekwencji implikowało dowartościowanie życia w obszarze świeckim. W dłuższej perspektywie czasowej powszechne kapłaństwo było teologicznym impulsem do stopniowego osłabiania hierarchicznego porządku społecznego na rzecz bardziej egalitarnego.

W przywołanym powyżej traktacie 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 różnice⁴.

Luter postulował tym samym zniesienie różnicy między osobami duchowymi i świeckimi, między stanem duchownym i świeckim. W istocie istniał dla niego tylko jeden stan – stan chrześcijański, integrujący porządek duchowy i świecki. Dlatego między tym, co duchowe (religijne), i tym, co wiąże się z aktywnością świecką, nie istnieje różnica stanu, lecz jedynie pełnionej funkcji zawodowej (zawodu, urzędu).

Pełnione w społeczeństwie funkcje zawodowe (zawody, urzędy) różnią się między sobą rodzajem działalności, ale nie stopniem uświęcenia. Z perspektywy teologii luterańskiej odpowiedzialne wykonywanie każdego zawodu jest realizacją Bożego powołania i w tym sensie jest przez Boga uświęcone. Innymi słowy, wykonywanie zawodu (Beruf) jest przejawem realizacji Bożego powołania (Berufung). Takie ujęcie prowadziło do rewaloryzacji obszaru

³ M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, w: *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 6, Weimar 1888, s. 408 (=WA 6,408; pol. przekład w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 153-192).

⁴ Tamże, s. 404 (=WA 6,404).

świeckiego i pracy. Stanowiło teologiczną – hermeneutyczną – i aksjologiczną – legitymizację pracy ludzkiej.

Przytoczona powyżej wykładnia idei powszechnego kapłaństwa prowadziła do teologicznej legitymizacji pracy. Krytyczna analiza idei reformacyjnych musi jednak formułować pytanie o legitymizację pracy w świetle pozostałych pryncypiów teologicznych protestantyzmu. Obok idei powszechnego kapłaństwa takim pryncypium niewątpliwie jest reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu. W tradycji kalwińskiej, a szerzej – protestantyzmu reformowanego, nauka ta została zradykalizowana pod postacią idei predestynacji.

Nauka o usprawiedliwieniu podkreślała z jednej strony niemoc człowieka, jego niezdolność do współdziałania na drodze zbawienia (reformacyjna koncepcja grzechu jako fundamentalnego oddalenia człowieka od Boga, jako jakościowej różnicy między człowiekiem a Bogiem), natomiast z drugiej – wyłączność łaski Bożej i zbawienia dokonującego się dzięki Chrystusowi. Obrazuje to twierdzenie sformułowane w artykule 4 *Wyznania augsburskiego*, podstawowej księgi wyznaniowej luteranizmu:

Kościół nasze nauczają, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami czy uczynkami, lecz bywają usprawiedliwieni darmo dzięki Chrystusowi przez wiarę (*gratis iustificentur propter Christum per fidem*)⁵.

Jeszcze bardziej teocentryczny kształt zyskała koncepcja usprawiedliwienia w tradycji protestantyzmu reformowanego. Jej wyrazem była idea predestynacji, zgodnie z którą decyzja w sprawie zbawienia jest suwerennym rozstrzygnięciem samego Boga. To On przeznacza jednych do zbawienia, a innych skazuje na potępienie. Pojęcie zbawienia wyłącznie dzięki łasce Boga zyskało w tradycji reformowanej status absolutnie nadrzędny.

Z dzisiejszej perspektywy można stwierdzić, że im bardziej podkreślano ideę usprawiedliwienia „tylko z łaski”, tym bardziej deprecjonowano znaczenie ludzkich dokonań na drodze zbawienia i radykalizowano ideę ludzkiej grzeszności. Z tej dialektyki wywodzą się sztandarowe wyznaczniki protestantyzmu:

⁵ Ph. Melancton, *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 144. Wydanie krytyczne tekstu (wersja niemiecka i łacińska) w: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, t. 1, Göttingen 1955, s. 56.

z jednej strony – tylko Chrystus (*solus Christus*), tylko łaska (*sola gratia*), tylko wiara (*sola fide*), natomiast z drugiej – człowiek całkowicie grzeszny (*totus homo peccator*). Skoro więc zbawienie dokonuje się wyłącznie „tylko z łaski”, to jak uzasadnić z tej perspektywy znaczenie ludzkich dokonań, a więc także pracy i działalności zawodowej? Pytanie to zada po kilku stuleciach Theodor Litt w swoim znakomitym studium poświęconym rozwojowi protestanckiej świadomości historycznej: jak jest możliwe pogodzenie pesymizmu antropologicznego z uzasadnieniem i motywacją do działania w tym świecie?

Ktoś, kto tak dogłębnie jest przeniknięty ideą niemożności poprawienia człowieka i tworzonych przez niego porządków, uważa za niemożliwe – chciałoby się sądzić – odnalezienie bodźca do pracy w i nad tymi porządkami⁶.

Odpowiedzi na to pytanie próbowano udzielić już w czasach reformacji. Już wówczas dostrzeżono bowiem wyzwanie, jakie implikuje reformacyjna koncepcja grzechu i nauka o usprawiedliwieniu dla uzasadnienia sensu działalności człowieka w tym świecie. Problem ów rozwiązano poprzez wprowadzenie dialektyki wieczności i doczesności, człowieka duchowego i człowieka przynależącego do świata, zbawienia i świeckości. Uogólniając, można stwierdzić, że zbawienie człowieka, duchowy aspekt życia ludzkiego są podporządkowane logice działania samego Boga, a więc logice łaski i wiary. Tutaj ma swoje korzenie reformacyjna idea wolności chrześcijańskiej i wolności chrześcijańskiego sumienia. Zgodnie z nią, żyjąc wyłącznie w obliczu Boga, chrześcijanin przestaje być podległy autorytetom ziemskim. O ile jednak życie duchowe jest podporządkowane logice łaski, wiary, wolności chrześcijańskiej, o tyle życie świeckie kieruje się logiką rozumności, miłości, dyscypliny i rzetelnej pracy.

Życie świeckie nie ma bezpośredniego wpływu na porządek zbawienia. Może być co najwyżej świadectwem i potwierdzeniem życia duchowego. W tym punkcie spotkały się rozstrzygnięcia obu głównych nurtów reformacji: luterańskiego i kalwińskiego. Przekonań tych nie można wyprowadzić pryncypialnie z nauki o usprawiedliwieniu. Są one wypadkową reformacyjnej lektury Biblii (np. metafora dobrego drzewa, które wydaje dobre owoce),

⁶ Th. Litt, *Protestantisches Geschichtsbewußtsein. Eine geschichtsphilosophische Besinnung*, Leipzig 1939, s. 48.

ogólnego dążenia do rewaloryzacji znaczenia sfery świeckiej czy zapoczątkowanego przez reformację procesu deinstytucjonalizacji chrześcijaństwa. Przekonania te nie zyskały ostatecznej postaci u początków reformacji, lecz wiązały się z historycznym procesem kształtowania się świadomości protestanckiej.

Z powyższego względu nie jest możliwe w sposób logiczny – na zasadzie wzajemnego, logicznego powiązania idei, wynikania jednej idei z drugiej – wyprowadzenie pełnej legitymizacji pracy z podstawowych pryncypiów teologii reformacyjnej. Niewątpliwie, najbardziej przekonująca jest w tym zakresie nauka o powszechnym kapłaństwie. W odniesieniu do pozostałych pryncypiów teologicznych możemy mówić nie tyle o ich teoretycznych, ile pragmatycznych konsekwencjach. Ważne jest jednak, że pragmatyka aplikacji tych pryncypiów do doktryny i praktyki życia środowisk protestanckich prowadziła do legitymizacji pracy jako istotnego elementu życia chrześcijańskiego. Było to jednak związane z procesem uświadomienia podstaw i konsekwencji własnej tradycji konfesyjnej.

2. Świadomość protestancka jako forma legitymizacji pracy

W niniejszym artykule wyrażam przekonanie, że praktyczne konsekwencje teologii reformacyjnej nie mogą zostać wyprowadzone wyłącznie z idei teologicznych sformułowanych w okresie reformacji, lecz są wynikiem zapośredniczenia tychże idei w procesie uświadomienia – historycznego rozwoju świadomości protestanckiej. Proces ten rozpoczął się już w okresie reformacji. Uświadomienie życiowych, a więc egzystencjalnych, etycznych i społecznych konsekwencji pryncypiów teologii reformacyjnej rozpoczęli sami klasycy ruchu reformacyjnego. Można przytoczyć tutaj wiele przykładów, począwszy od rozwoju szkolnictwa i idei pedagogicznych, przez powolną emancypację badań naukowych (skoro zbawienie jest kwestią wiary i łaski, nauka przestaje być traktowana instrumentalnie względem teologii), po – zapewne niezamierzoną przez reformatorów – stopniową sekularyzację życia⁷. Znaczenie procesu uświadomienia zilustruję kilkoma przykładami.

⁷ Por. E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia*, wybór pism, wstęp i przekł. A. Przyłębski, Poznań 2006, s. 91-103.

Pierwszą ilustracją jest zagadnienie wolności chrześcijańskiej. Jeden z najbardziej znanych traktatów reformacji *O wolności chrześcijanina* Luter rozpoczął od sformułowania dwóch tez:

Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy i nikomu nie jest podległy. Chrześcijanin jest najuleplejszym sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległy⁸.

Zdaniem Lutera, te pozornie sprzeczne tezy nie wykluczają się. Pierwsza wynika bezpośrednio – moglibyśmy powiedzieć logicznie – z nauki o usprawiedliwieniu, która podporządkowuje człowiekowi władztwo Boga, druga – z biblijnego przykazania miłości bliźniego. W tym sensie, o czym czytamy w traktacie, chrześcijanin żyje w dwóch porządkach jednocześnie: dzięki wierze – żyje z Chrystusem w porządku zbawienia, natomiast dzięki miłości – żyje dla innych ludzi. Tyle logika wywodów Lutera.

Na początku XX wieku Th. Litt wyraził jednak wątpliwości argumentacyjne. Zgadzał się z Lutrem co do teologicznego uzasadnienia obu tez. Innymi słowy, zgadzał się, że pierwsza teza sama w sobie może zostać uzasadniona nauką o usprawiedliwieniu, a druga teza sama w sobie – biblijną ideą miłości. Jego pytanie dotyczyło jednak innej kwestii, a mianowicie wzajemnej przystawalności obu tez: jak bowiem na gruncie przekonania o całkowitej odrębności porządku zbawienia, w tym na tezie o ludzkiej niedoskonałości i niemożności jakiegokolwiek przyczynienia się do zbawienia za pomocą dobrych czynów, można zdobyć motywację do realizacji biblijnego przykazania miłości? Pogodzenie obu tez nie może mieć charakteru logicznego. Tym niemniej – o czym Litt był przekonany – obie tezy są odbierane w protestantyzmie jako spójne. Owa spójność nie opiera się jednak na logicznej przystawalności twierdzeń teologicznych, lecz jest wynikiem rozwoju świadomości protestanckiej jako świadomości historycznej (dziejowej). Dlatego analiza stosunku środowisk protestanckich do zaangażowania się na rzecz

⁸ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1991, s. 4. Oryginalny tekst M. Lutera: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, w: *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 7, Weimar 1897, s. 12-38 (=WA 7,20-38). Luter opracował także obszerniejszą, łacińską wersję, przesłaną papieżowi Leonowi X, pt. *Tractatus de libertate christiana* (=WA 7,49-73). Polski przekład wersji łacińskiej w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 113-139, oraz w formie broszury.

tego świata, do praktycznej realizacji przykazania miłości, ale także do sumiennego wykonywania pracy „może być rozwinięta i uzasadniona w formie wykraczającej poza krąg interpretacji teologicznych”⁹. Litt dokonuje więc zasadniczego zwrotu w analizie historii idei i ich wpływu na praktykę życia. Z jego perspektywy życie społeczne i jego uzasadnienia nie mogą być wyrowadzane niejako automatycznie z postaci idei *in statu nascendi*, lecz muszą uwzględniać historyczny proces rozwoju świadomości danej grupy społecznej.

Podobne poglądy wyraził współczesny Littowi niemiecki filozof i pedagog Eduard Spranger. Analizując historyczne związki między ideami teologicznymi a teorią i praktyką pedagogiczną, podkreślał z jednej strony znaczenie teologii reformacyjnej, natomiast z drugiej niemożność zredukowania współczesnych praktyk społecznych do stanu idei sprzed stuleci. Twierdził, że teologia Lutra dostarczyła impulsów do rozwoju pewnych praktyk społecznych, zarazem jednak pozostawała ona dzieckiem tamtej epoki. W kontekście hermeneutyki idei i ich społecznych konsekwencji należy powtórzyć wcześniejszą konstatację. Kluczem do ukazania związku między ideami a praktyką społeczną jest historyczny proces uświadomienia. W tym kontekście Spranger konstatuje: „Luter przynależy do historii, natomiast to, co luterskie, ma znaczenie na wskroś teraźniejsze”¹⁰.

Analizę współczesnego znaczenia reformacji, a więc tego, co Spranger nazywa współczesnym znaczeniem luterskości, przeprowadził Ernst Troeltsch. Jego zdaniem, o oryginalności doktryny reformacyjnej świadczyło przede wszystkim zanegowanie sensu uzasadnienia życia duchowego i świeckiego za pośrednictwem ludzkich autorytetów i instancji zewnętrznych. Teologia reformacyjna dokonała przesunięcia akcentów z instytucji Kościoła i dogmatu na jednostkową wiarę (zawierzenie), jednostkowe sumienie i jednostkowe świadectwo wiary. O ile dla klasyków reformacji XVI wieku zasadniczą kwestią było podkreślenie znaczenia nauki o zbawieniu wyłącznie dzięki łasce Boga, o tyle w historycznym procesie rozwoju świadomości protestanckiej wyeksponowano koncentrację na jednostkowym sumieniu,

⁹ Th. Litt, *Protestantisches Geschichtsbewußtsein. Eine geschichtsphilosophische Besinnung*, dz. cyt., s. 18.

¹⁰ E. Spranger, *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, wyd. 4., Leipzig 1928 (wyd. 1. 1919), s. 24.

doświadczeniu i przekonaniach. Protestantyzm stał się nie tyle religią zewnętrznych instytucji i dogmatów, ile przede wszystkim religią sumienia i indywidualnych dróg życiowej realizacji przekonań religijnych. Dlatego też współczesne znaczenie protestantyzmu nie może zostać zamknięte na etapie idei z XVI wieku, lecz na ich recepcji i uświadomieniu w toku dziejowego procesu. Troeltsch podkreślał szczególną rolę protestantyzmu w zakresie uwewnętrznienia przekonań religijnych i zwiększenia swobody w kształtowaniu życia duchowego i świeckiego.

Wszędzie wynik naszego badania był dwoisty, taki mianowicie, że protestantyzm przyczynił się, często w wielkim stylu i decydująco, do powstania nowożytnego świata, jednakże na żadnym z tych obszarów nie był wprost jego twórcą. Zagwarantował mu tylko – zresztą, co się tyczy różnych obszarów w sposób bardzo różny, nadto podług wyznań i grup zawsze z różną mocą i w różnych kierunkach – większą swobodę rozwoju¹¹.

Drugą ilustracją jest kształtowanie się dyscypliny życia chrześcijańskiego. W tradycji luterańskiej dyscyplina życia miała bardziej charakter postulatu pastoralnego. W tradycji reformowanej była ona praktyczną konsekwencją nauki o predestynacji. W *Wyznaniu augsburskim* czytamy:

Każdy chrześcijanin powinien się tak pilnować i trzymać w karchach przy pomocy karności 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. (...) 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)¹².

Podobne postulaty sformułowano na gruncie reformacji genezewskiej. Postulat ten zyskał jednak odmienne uzasadnienie. Był on traktowany jako praktyczna, psychologiczna i społeczna konsekwencja nauki o predestynacji.

Jak to zostało już stwierdzone, nauka o predestynacji dotyczyła całkowitej suwerenności Boga odnośnie do decyzji dotyczącej

¹¹ E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia*, dz. cyt., s. 91.

¹² Ph. Melancton, *Wyznanie augsburskie*, art. cyt., s. 155.

zbawienia bądź potępienia człowieka. Według tej nauki człowiek był zależny wyłącznie od łaski Boga, której niczym nie był w stanie wyjednać. Oznaczało to życie w religijnej niepewności. Z tego względu zaczęła rozwijać się specyficzna forma świadomości protestanckiej: religijnej i społecznej. W środowiskach reformowanych, zwłaszcza w tradycji anglosaskiej, świecka rzeczywistość zaczęła być traktowana jako miejsce weryfikowania Bożej decyzji o wyborze bądź potępieniu człowieka. Działalność świecka była zatem nie tylko formą pomnażania Bożej chwały, lecz również probierzem rozstrzygnięcia Boga dotyczącego konkretnego człowieka. Powodzenie w tym życiu dawało bowiem nadzieję na pozytywną decyzję samego Boga. Podstawową metodą osiągnięcia tego sukcesu, a tym samym potwierdzeniem nadziei na przyszłe życie, stawały się dyscyplina, racjonalność życiowa, oszczędny tryb życia i przede wszystkim praca. Protestantcki etos pracy zaczął tracić wpływ na rozwój gospodarczy wraz z pojawieniem się ideologii neoliberalizmu i kultury konsumpcjonizmu. Jego powolną dewaluację społeczną ukazała już w latach 60. XX wieku Maria Ossowska w eseju *Zmierzch etosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*¹³. Diagnoza Ossowskiej zyskała potwierdzenie w części współczesnych badań społecznych. Pippa Norris i Ronald Inglehart na podstawie danych empirycznych (powołują się na Ogólnoświatowe Badanie Wartości i Europejskie Badanie Wartości) twierdzą wręcz, że „członkowie społeczeństw protestanckich przejawiają dziś najsłabszą etykę pracy”¹⁴. Z drugiej jednak strony, etos pracy – jak już to stwierdziliśmy na podstawie innych badań – stanowi element autoidentyfikacji protestantów. Ambiwalencja między deklarowanymi wartościami a tożsamością jednostkową i kolektywną nie jest sama w sobie sprzecznością. Ukazuje ona natomiast rozdźwięk między uznawaną aksjologią i autoidentyfikacją, stanowiąc tym samym wyzwanie pedagogiczne.

¹³ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, wyd. 3, Warszawa 1986, s. 347-370.

¹⁴ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, przekł. R. Babińska, Kraków 2006, s. 233.

3. Implikacje pedagogicznoreligijne

Zaprezentowana analiza idei teologicznych w ich relacji do praktyki społecznej w naturalny sposób wiąże się z refleksją nie tylko teologiczną, filozoficzną i społeczną, lecz również pedagogiczną. Pisząc o refleksji pedagogicznej, mam na myśli nie tylko pedagogikę w znaczeniu ogólnym, lecz przede wszystkim jej szczegółowe subdyscypliny: teorię wychowania, pedagogikę społeczną, pedagogikę pracy i pedagogikę religii. Obecnie ograniczę się do sformułowania kilku ogólnych uwag dotyczących znaczenia pracy w kontekście relacji między religią a pedagogiką.

Po pierwsze, dociekania dotyczące protestanckiego etosu pracy dotyczą nie tylko faktu historycznego, kulturowego i społecznego, lecz również pedagogicznego. Badania pedagogiczne w odniesieniu do protestantyzmu były prowadzone przez klasyków pedagogiki humanistycznej (Th. Litt, R. Spranger). Kolejne nurty teoretyczne pedagogiki akademickiej – z różnych względów – zaczęły rugować problematykę religii jako przedmiot badań i teoretyczny punkt odniesienia. Friedrich Schweitzer nazywa to „religijną abstynencją” współczesnej pedagogiki¹⁵. Abstynencję taką można zrozumieć dążeniem współczesnej pedagogiki do obiektywizmu badań, a tym samym do unikania aspektów normatywnych. Podejście takie bazuje na przekonaniu o istnieniu klarownego podziału na obiektywne fakty psychologiczne, społeczne i kulturowe oraz odrębny świat znaczeń i wartości. Takie przekonanie jest błędne. Nie istnieją bowiem odseparowane od siebie światy, z jednej strony – faktów, natomiast z drugiej – znaczeń i wartości. I właśnie dlatego należy odrzucić prosty podział na świat świecki (jak gdyby mógł się obyć bez wartości i znaczeń) i świat religijny. Takie sekularyzacyjne myślenie jest błędne i pomija największe wyzwanie pedagogiki współczesnej, jakim jest pluralizm jako fakt społeczny, kulturowy, aksjologiczny i hermeneutyczny. Pomija ono również faktyczność wychowania jako fenomenu dotyczącego całości życia, i to w podwójnym znaczeniu – wieloaspektowości ludzkiej egzystencji i całościowego ujęcia rozwoju człowieka od narodzin aż po kres życia. Takie ujęcie związków między religią a wychowaniem – zdaniem Zbigniewa

¹⁵ Por. F. Schweitzer, *Pädagogik und Religion. Eine Einführung*, Stuttgart 2003, s. 171.

Marka – powinno wyznaczać matrycę treściową nowoczesnej pedagogiki religii¹⁶.

Po drugie, pedagogika jako nauka nie jest wyłącznie dyscypliną teoretyczną, lecz również stosowaną i normatywną. W tym sensie nie jest w stanie odgrodzić się od refleksji etycznej i hermeneutycznej. Refleksja ta może być uprawiana w kategoriach wiedzy teoretycznej. Jeżeli jednak pedagogika nie ogranicza się do filozoficznej, systematycznej teorii wychowania, lecz odnosi się do faktów społecznych i kulturowych, nie może pomijać religii jako faktycznego zjawiska determinującego jednostkową i społeczną egzystencję. Dla Friedricha D.E. Schleiermachera, jednego z twórców pedagogiki naukowej,

odniesienie do religii jest nie tylko normatywne dla kształtowania sumienia względnie wychowania etycznego, lecz ma również normatywne konsekwencje dla teorii wychowania jako takiej¹⁷.

Po trzecie, pedagogika, a w szczególności pedagogika religii, uwzględniając związek między ideami religijnymi a życiem społecznym, nie może się ograniczyć do badania idei *in statu nascendi*. Jak wykazała to analiza protestanckiego etosu pracy, równie istotne jest badanie procesu kształtowania się świadomości społecznej. Ważnym polem dociekań są również badania empiryczne, i to nie tylko rekonstruujące statystyczny obraz poglądów aksjologicznych, lecz również sięgające głębiej do motywacji, sposobów interpretacji czy korelacji między typami rozumienia i wartościowania siebie i świata a wychowaniem religijnym. Cennymi przykładami takiego uprawiania pedagogiki religii są prace między innymi Carstena Gennericha¹⁸ czy Anny Walulik¹⁹.

Po czwarte, praca i jej etos, a więc jej wartościowanie, rozumienie i w konsekwencji uprawomocnienie są istotnym zagadnieniem edukacyjnym. Współczesna pedagogika religii dostarcza

¹⁶ Por. Z. Marek, *Religia – pomoc czy zagrożenie dla edukacji*, Kraków 2014, s. 99 i n.

¹⁷ F. Schweitzer, *Pädagogik und Religion. Eine Einführung*, dz. cyt., s. 44.

¹⁸ Por. C. Gennerich, *Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionspädagogische Reflexionen*, Stuttgart 2010.

¹⁹ Por. A. Walulik, *Edukacyjne wspomaganie dorosłych w refleksji nad życiem*, Kraków 2012.

szeregu inspiracji teoretyczno-dydaktycznych w zakresie transferu tego zagadnienia do kształcenia szkolnego, i to nie tylko w kontekście edukacji religijnej. Z perspektywy hermeneutycznej pedagogiki religii i sformułowanej na jej gruncie hermeneutyczno-egzystencjalnej koncepcji nauczania praca jawi się jako fenomen kulturowy, przedmiot warunkowany określonymi ideami oraz rozwojem świadomości. Jest ona również elementem rozumienia egzystencjalnego jako elementarnego odniesienia jednostki do sposobów własnego bycia w świecie i sposobów projektowania własnej egzystencji. Z perspektywy empirycznej pedagogiki religii i tematyczno-problemowej koncepcji nauczania praca i związane z nią zagadnienia są istotnym tematem egzystencjalnym domagającym się dydaktyzacji w formie problemowej. W takim ujęciu praca jest nie tylko ważnym zagadnieniem życiowym, lecz również źródłem określonych doświadczeń domagających się edukacyjnego przepracowania. Z perspektywy krytycznej pedagogiki religii praca jawi się jako forma upodmiotowienia i emancypacji, a nierówności w dostępie do niej są postrzegane nie tylko jako źródło marginalizacji społecznej, lecz również jako formy przemocy o charakterze ideologicznym. Z perspektywy pedagogiczno-religijnej dydaktyki symbolu praca zyskuje wyraz w ekspresjach symbolicznych stanowiących rodzaj hermeneutycznego zwierciadła umożliwiającego interpretację egzystencjalną. Z perspektywy narracyjnej pedagogiki religii ekspresje dotyczące pracy są formą narracyjnego kształtowania tożsamości jednostkowej i społecznej. Z perspektywy pedagogiki performacyjnej praca zostaje transformowana na wzory interpretacyjne, aksjologiczne i behawioralne, inscenizowane w trakcie procesu kształcenia. Z perspektywy konstruktywistycznej pedagogiki religii praca jest analizowana jako określony obraz rzeczywistości konstruowany w toku oddziaływań i interakcji edukacyjnych. Konkludując, należy stwierdzić, że analiza pracy w tradycji protestanckiej odsłania nie tylko specyfikę jej legitymizacji, interpretowania i wartościowania, lecz ukazuje również ważne aspekty badań pedagogicznych (badania idei i ich uświadomienia w procesie historycznym, badania kulturowe, badania empiryczne), odnosi się do istoty i zakresu badań pedagogicznych jako takich, a także postuluje konieczność transferu do praktyki kształcenia.

BIBLIOGRAFIA

- Gennerich C., *Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionspädagogische Reflexionen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010.
- Litt Th., *Protestantisches Geschichtsbewußtsein. Eine geschichtsphilosophische Besinnung*, Klotz Verlag, Leipzig 1939.
- Luther M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, w: *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 6, Böhlau Verlag, Weimar 1888, s. 381-469.
- Luther M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, w: *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlau Verlag, Weimar 1897, t. 7, s. 12-38.
- Marek Z., *Religia – pomoc czy zagrożenie dla edukacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Melanchton Ph., *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 1999, s. 143-163.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, przekł. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006.
- Nowicka E., Majewska M., *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, wyd. 3, Warszawa 1986.
- Schweitzer F., *Pädagogik und Religion. Eine Einführung*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2003.
- Spranger E., *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, Quelle & Meyer Verlag, wyd. 4, Leipzig 1928.
- Troeltsch E., *Religia, kultura, filozofia*, wybór pism, wstęp i przekł. A. Przyłębski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Walulik A., *Edukacyjne wspomaganie dorosłych w refleksji nad życiem*, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.