

PIOTR KOPIEC

IDOLATRIA KAPITALIZMU W PERSPEKTYWIE TEOLOGII LUTERAŃSKIEJ*

THE IDOLATRY OF CAPITALISM IN THE PERSPECTIVE OF THE LUTHERAN THEOLOGY

Abstract. One of the most common sociological convictions is the Weber's thesis about the genetic relationship between Protestantism and capitalism. The proliferation of this thesis at times leads to false premises as for instance the opinion that the capitalist social order has emerged from the Luther's theology. The article aims to answer the question of Luther's contribution to capitalism, it also shows the crucial theological aspects of the Luther's teaching on economic order. Furthermore, it presents specific and widely spread views which considers capitalism in the religious perspective: that of Walter Benjamin and that of Max Weber.

Key words: Protestantism; capitalism; idolatry; mammonism.

Jednym z bardziej rozpowszechnionych w społeczeństwie przekonań socjologicznych jest teza o genetycznym związku między protestantyzmem i kapitalizmem. O istnieniu takiej korelacji przekonywali Max Weber, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Talcott Parsons czy — bardziej współcześnie — Immanuel Wallerstein bądź Charles Taylor. Wymienieni autorzy przyjmowali, że kapitalizm jako idea organizująca życie społeczne, gospodarcze i polityczne rozwinął się dzięki szczególnym elementom teologii chrześcijaństwa poreformacyjnego. Twierdzenia te, zwłaszcza Maxa Webera, na dobre zadomowiły się w potocznej wiedzy generalizującej i kategoryzującej pewne zależności występujące między religią i światem społecznym. Konsekwencją ich rozpowszechnienia w społeczeństwie były i są jednak nieunik-

Dr hab. PIOTR KOPIEC, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych, Sekcja Ekumenizmu, Katedra Teologii Protestanckiej; adres do korespondencji — e-mail: petrko@kul.pl.

* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2016-2019 (nr umowy: 0101/NPRH4/H26/83/2016).

nione uproszczenia i nadinterpretacje, które mogą prowadzić do fałszywych sądów, tym niebezpieczniejszych, im bardziej determinujących konkretne zachowania i niejednokrotnie krzywdzące sądy.

Za takie uproszczenie można uznać opinię, że za wyłonienie się kapitalistycznego porządku społecznego odpowiada teologia Lutra. Choć taki pogląd akurat nie był wyrażany przez Webera czy Blocha, którzy skupiali się na kalwinizmie jako sile napędowej kapitalizmu, to jednak dość często w jego społecznej recepcji zacierane są różnice między luteranizmem i kalwinizmem, etykietując je jedną, uogólniającą kategorią protestantyzmu. Tymczasem spojrzenie na nauczanie społeczne obu reformatorów, Lutra i Kalwina, jednoznacznie wydobywa istniejące między nimi odmienności i — co ważniejsze — podaje w wątpliwość istnienie bezpośrednich związków między teologią Lutra i wyłanianiem się kapitalizmu. W świetle społecznej teorii Lutra bardziej dorzecznym jest doszukiwanie się współzależności między jego twierdzeniami a różnymi formami strukturalizmu funkcjonalnego. Jeszcze bardziej czytelne korelacje potwierdzane są przez licznych badaczy, którzy stwierdzają genetyczne relacje między teologią Lutra a współczesnym skandynawskim modelem społecznym.

Niniejszy artykuł dąży do wyjaśnienia twierdzenia, że Marcina Lutra nie można uznać za inspiratora kapitalizmu, pokazuje również, jakie są najważniejsze teologiczne obszary, w których reformator przedstawia swoją myśl dotyczącą porządku ekonomicznego. W tle tego głównego celu opracowanie pokrótce przedstawia zarys szczególnego poglądu, szeroko rozpowszechnionego w różnych koncepcjach dotyczących kapitalizmu i rozważających go w perspektywie religijnej. Prezentuje dwa ujęcia, które należą do najbardziej znanych przykładów takiego myślenia: pojmowanie kapitalizmu jako religii Waltera Benjamina oraz ustalanie współzależności między kapitalizmem a protestantyzmem Maxa Webera. Kompozycja artykułu jest oparta na przechodzeniu od ogólnej do bardziej szczegółowej perspektywy: tok wnioskowania rozpoczyna się więc od szczególnego zdefiniowania kapitalizmu jako systemu posługującego się religijnymi mechanizmami, pewnej *quasi*-religii na przykładzie interpretacji Waltera Benjamina, następnie przechodzi do przedstawienia diagnoz Webera, ukazujących brak bezpośredniej zależności między teologią Marcina Lutra a kapitalizmem, wreszcie przedstawia wybrane treści teologii reformatora, które ukazują jego zdecydowane potępienie postawy chciwości i nieograniczonego dążenia do zysku. W opracowaniu stosuje się analizę źródeł, którymi są dzieła przywoływanych autorów, a więc Waltera Benjamina, Maxa Webera oraz Marcina Lutra, wyniki zaś tej analizy poddane są syntetyzującej ekspozycji, rozłożonej etapowo.

WALTER BENJAMIN
I KONCEPCJA KAPITALIZMU JAKO RELIGII

Jak już zaznaczono, ustalenie związku między protestantyzmem a kapitalizmem należy do klasyki socjologii. Pogląd ten jest naturalnie najbardziej rozpowszechniony przez dzieło Maxa Weбера *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, którego dwa wydania tak bardzo wpłynęły na myślenie socjologów i dalej całych społeczeństw w XX wieku. Mniej znaną i mającą zdecydowanie mniej usystematyzowany charakter była myśl Waltera Benjamina, żydowskiego filozofa, który w krótkim tekście i w eseistycznej formie określił kapitalizm jako nową religię, która wyłoniła się z chrześcijaństwa i zastąpiła je.

Choć interpretacja Benjamina jest właściwie jedynie zasygnalizowaniem pewnych intuicji, w dodatku sprawiającym wrażenie nieco chaotycznego i niedokończonego, to jednak ma duży potencjał rozwijający poznanie i zrozumienie współczesnego porządku społecznego. Jej inspiracje zaś są dostrzegalne w wielu dzisiejszych próbach opisu kondycji społeczeństwa.

Fundamentalnym stwierdzeniem Benjamina, będącym koncepcyjnym punktem wyjścia, jest założenie, że kapitalizm jest religią. Nie jest to przy tym jedynie jakaś figura retoryczna, metafora, która ma oddać siłę oddziaływania kapitalizmu. Dla żydowskiego myśliciela ustrój ten jest zjawiskiem religijnym i choć różni się od „prawdziwych” religii, to ma podobną moc kształtowania światopoglądu i porządkowania zachowań społecznych. Gdyby sięgnąć do sformułowania Alaina Touraina o „dominującym dyskursie interpretacyjnym” czy tezy Charlesa Taylora o „imaginariu społecznym”, to obie figury dobrze oddają intencje Benjamina dotyczące jego rozumienia siły kapitalizmu.

Wyjaśniając swe pierwotne założenie, Benjamin wychodzi od zewnętrznego i analitycznego spojrzenia na religię jako na zjawisko, które ma swoje funkcje, swe manifestacje i swe komponenty. Przyjmując taką perspektywę, stwierdza, że kapitalizm odpowiada na te same lęki, troski i niepokoje, na które wcześniej odpowiedź proponowała religia¹. Nawiązuje przy tym naturalnie do Weбера, ale rozszerza niejako zakres wzajemnych relacji między kapitalizmem a religią. Uznaje, że nie są to jedynie zależności genetyczne, jak uznawał Weber, widząc w protestantyzmie środowisko aksjologiczne, które popchnęło naprzód kapitalizm, ale raczej właśnie podobieństwa funkcji².

¹ W. BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion*, w: *Kapitalismus als Religion*, red. D. Baecker, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2003, s. 15.

² M. LÖWY, *Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber*, „Historical Materialism” 17 (2009), s. 71.

Rozwijając swą myśl, Benjamin wyodrębnia cztery główne komponenty charakteryzujące kapitalizm, wywodząc je właśnie z pojęciowości filozoficzno-religijnej. Po pierwsze, ma on prawdziwy obiekt kultu, jest więc religią kultyczną (*Kultreligion*), co więcej — może najbardziej ekstremalną, jaka kiedykolwiek istniała, dlatego że wszystko jest całkowicie odnoszone bezpośrednio do kultu, inaczej mówiąc, to kult nadaje wszystkiemu znaczenie. Przy tym kapitalizm-religia nie ma swojej teologii ani swojego systemu dogmatycznego, które wyjaśniałyby zależności między nim a jego odniesieniami, co jednak jest przez Benjamina interpretowane nie tyle jako jakiś brak wobec prawdziwych religii, ale właśnie jako dowód na jego ekstremalną siłę³. Kapitalizm-religia wymaga od wyznawców niepodawanego w wątpliwość respektowania swoich wartości. Żydowski myśliciel zdaje się więc tutaj dostarczać argumentów psychologicznych wyjaśniających postawy ekonomiczmu.

Po drugie, kapitalizm wymaga nieustannego celebrowania siebie, „bez marzenia i bez miłosierdzia” (*sans rêve et sans merci*). Każdy dzień jest zatem tutaj religijnym świętem, jakąś niedzielą, podczas której wyznawcy czczą swego bożka⁴. Kapitalizm jest więc w pełnym tego słowa znaczeniu totalny, jest przerażający w swym roszczeniu obejmowania całej rzeczywistości.

Najistotniejszym jest jednak trzeci komponent, który według Benjamina ma decydujące konsekwencje w wymiarze psychologicznym i psychologiczno-społecznym i który — jak można byłoby stwierdzić — jest odwróceniem funkcji religii, jej zdegenerowaniem. Wnioskowanie żydowskiego filozofa sięga tutaj z głęboką intuicją w naturę kapitalizmu i nawet jeżeli brzmi cokolwiek kontrowersyjnie, to jednak pozwala zwrócić uwagę na latentne mechanizmy, za których pomocą kapitalizm kształtuje świadomość społeczną. Mianowicie, jest to pierwszy przypadek kultu, który obwinia człowieka (*verschuldend*) i który uniwersalizuje przekonanie o własnej winie i własnej grzeszności wobec tego kultu, nie pozostawiając jednak możliwości i narzędzi odpokutowania. To poczucie winy jest wbijane (*einhammern*) w świadomość społeczną i to do tego stopnia, że w ten zuniwersalizowany system winy włączony jest sam Bóg⁵. W konsekwencji Bóg nie jest tutaj rozumiany jako Bóg sprawiedliwie pokazujący drogę odpokutowania, raczej można by powiedzieć, że jest to Bóg, który sam zostaje obciążony brzemieniem winy. Pokuty, jako drogi wyjścia z tej kondycji winy, nie da

³ BENJAMIN, *Kapitalismus als Religion*, s. 16.

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Tamże.

się odnaleźć ani w samym kulcie, ani w jakiejś reformie tej *quasi*-religii, ani kultowi temu zaprzeczając bądź go odrzucając. W konsekwencji kapitalizm tworzy totalny system, niepozostawiający nadziei na wyzwolenie się z brzemion, które narzuca, tym bardziej że pociąga za sobą kres Bożej transcendencji. Nie można jednak przy tym mówić o śmierci Boga, jak wołał szalony człowiek z *Wiedzy radosnej* Nietschego, ale raczej o włączeniu Boga w los ludzkości. Odczytując dość enigmatyczne sformułowania Benjamina, można by tutaj powiedzieć, że kapitalizm-religia instrumentalizuje i w gruncie rzeczy zniewala Boga, sprowadzając go do funkcji strażnika własnych dążeń i własnych wartości. W ten sposób to nie Bóg czyni człowieka na swój obraz i podobieństwo, ale odwrotnie — to człowiek sprowadza Boga do swojego odbicia.

Wreszcie czwarty komponent przejawia się w tym, że Bóg jest tutaj w pełnym znaczeniu Bogiem zakrytym, *Deus absconditus*, ujawniając się dopiero wtedy, gdy jego wina osiąga swój szczyt. Ciekawie zresztą wybrzmiewa tu uwaga, że niemieckie słowo *Schuld* oznacza zarówno winę, jak i dług ekonomiczny, co Benjamin uznaje za „demoniczną dwuznaczność tego pojęcia”⁶. Pisząc więc o winie Boga, Benjamin używa terminu *Verschuldung*, który oznacza również zadłużenie. Te pojęciowe identyfikacje mogły być uznane za kolejny dowód religijnej natury kapitalizmu.

Choć swoją koncepcję Benjamin opracowuje w odniesieniu do religii jako pojęcia uniwersalnego, to jednak odnosząc kapitalizm do konkretnej religii widzi go jako system, który wywodzi się z zachodniego chrześcijaństwa. Co więcej, uznaje jego rozwój za „pasożytniczy” wobec Kościoła, i to do tego stopnia, że historia chrześcijaństwa zachodniego ostatecznie zmieniła się w „historię swego pasożyta, historię kapitalizmu”⁷. Benjamin, odmiennie od Webera, nie wskazuje kalwinizmu jako tego wyznania, na którym szczególnie opierał się kapitalizm, ale przyjmuje, że również pozostałe ortodoksyjne kierunki chrześcijaństwa zachodniego poddawały się i poddają „pasożytniczemu działaniu kapitalizmu”.

Krótki fragment tekstu napisany przez Benjamina może być traktowany jako manifest antykapitalistyczny⁸. Myśliciel nie pozostawia zresztą żadnych wątpliwości co do swojego stosunku do kapitalizmu — będzie on prowadził świat ku absolutnej samotności, ku społecznej atomizacji, w konsekwencji, może być również powrotem do ciemnej wizji hobbesowskiej *bellum*

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ LÖWY, *Capitalism as Religion*, s. 61.

omnium contra omnes. Odwołanie się do Nietschego, poczynione przez autora rozprawy, jeszcze potęguje to wrażenie, jeśli przypomnieć sobie pełne gorczy wołanie szalonego człowieka z *Wiedzy radosnej*: „Co się stało z Bogiem? – zawołał. – Powiem wam! Uśmierciliśmy go – wy i ja! My wszyscy jesteśmy jego mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Jak zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego, jak góra i dół? Czy nie błakamy się niczym po nieskończonej nicości?...”⁹

2. KAPITALIZM I WYZNANIA PROTESTANCKIE W KONCEPCJI MAXA WEBERA

Krótki, ale przenikliwy tekst Benjamina oczywiście wiele łączy z Weberem. Wyraźnie widoczne jest to choćby w przekonaniu obu o epistemologicznej sile kapitalizmu, o tym, że nakłada on na całe społeczeństwo pewien szablon, według którego ujmuje się rzeczywistość i który nieuchronnie włącza w swą logikę kolejne grupy społeczne, co właśnie Weber wyraźnie podkreśla: „Dzisiejszy kapitalistyczny system ekonomiczny to cały skomplikowany kosmos, w którym jednostka się rodzi. Jawi się jako istniejąca z góry, niezmienna budowla, w której trzeba żyć”¹⁰. Dostrzeganie religijnego charakteru kapitalizmu jest również wspólne dla obydwu myślicieli, choć Weber nie idzie tak daleko jak Benjamin, aby widzieć w kapitalizmie system, który nie tyle jest obok chrześcijaństwa, ale wręcz je zastępuje. W jego interpretacji kapitalizm wyrasta z chrześcijaństwa, inspirowane jego pojęciami i zrasta się z nim, szukając w nim swego aksjologicznego zakorzenienia: „Człowiek nastawia się na zarabianie pieniędzy jako na cel swego życia, a nie tylko na środek do celu, jakim jest spełnianie materialnych potrzeb życiowych. Takie bezsensowne odwrócenie «naturalnego» stanu rzeczy jest dla kapitalizmu motywem przewodnim równie niezbędnym jak dla człowieka niedotkniętego jego tchnieniem — czymś zupełnie obcym. Jednocześnie zawiera ono w sobie pewien szereg wyobrażeń łączących się

⁹ F. NIETZSCHE, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk: Wydawnictwo: słowo/obraz terytoria 2008, s. 137.

¹⁰ M. WEBER, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin: Wydawnictwo Test 1994, s. 20.

z ściśle religijnymi. Jeśli postawimy pytanie, dlaczego to z «ludzi ma się robić pieniądze» — to Benjamin Franklin — choć przecież, gdy chodzi o wyznanie, deista — odpowiada na to cytatem z Biblii. Jest to zdanie, które jego ojciec, surowy kalwinista, ciągle mu w młodości wpajał: «Gdy widzisz męża, krzepkiego w swym zawodzie, ten godzin przed królem stanąć»¹¹.

Poza tym, o ile Benjamin nie widzi różnicy między wyznaniem chrześcijańskiego Zachodu w podatności na kapitalizm, a przynajmniej wyraźnie ich nie zaznacza, pozostawiając właściwie jedynie komentarz w przypisie, o tyle dla Webera odmienności te są wyraźnie dostrzegalne w obserwacjach europejskich społeczeństw końca XIX wieku. Linie podziału przebiegają przy tym na dwóch poziomach, które można określić jako wyznaniowe.

Po pierwsze, kapitalizm ujmowany jako jeden z aspektów nowoczesnego świata intensywniej, zdaniem Webera, rozwijał się w ekonomicznie lepiej rozwiniętych rejonach, które w epoce Reformacji również chętniej przyjmowały protestantyzm¹². Główna przyczyna tego zjawiska nie leżała tylko w większej otwartości na nowy porządek ekonomiczno-społeczny oraz w ucieczce od kontroli dominującej instytucji idei, jaką był Kościół katolicki; autor *Etyki protestanckiej* zauważał bowiem, że reformacja „nie oznaczała likwidacji Kościoła w ogóle”¹³, ale „zastąpienie bardzo wygodnej, praktycznie wówczas mało odczuwalnej, często tylko formalnej władzy poważną, ingerującą we wszystkie sprawy egzystencji prywatnej i publicznej, o wiele bardziej uciążliwą reglamentacją całego sposobu życia”¹⁴; Weber dodaje nawet, że „panowanie kalwinizmu [...] byłoby dziś dla nas najbardziej nieznośną formą kontroli Kościoła, jaką sobie można wyobrazić”. Przyczyn tej zależności, zdaniem Webera wyraźnie widocznej, jaką jest większa skłonność protestantów do adoptowania kapitalizmu, „należy szukać w trwałej wewnętrznej specyfice wyznań”¹⁵. Nie chodzi tu przy tym o najprostsze wyjaśnienie tych różnic, jakim jest konstatacja, że katolicyzm przywiązywał mniejszą wagę do życia doczesnego i wysoko umieszczał

¹¹ Tamże, s. 36 n.

¹² Ciekawa jest uwaga Stephena Kalberga, który zauważył, że termin „podobieństwo” (*Affinität*), które stosował Weber, ustalając relację między protestantyzmem i kapitalizmem, jest zaczerpnięty od Johanna Wolfganga Goethego i sugeruje jakąś wewnętrzną zależność między dwoma różnymi zjawiskami, zakorzenioną w jakiejś wspólnej cesze albo w wyraźnym związku historycznym. Zob. w: I. MARK, *Centennial Ruminations on Max Weber's the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Boca Raton: Dissertation.com 2006, s. 166.

¹³ WEBER, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 22.

wartości ascezy, a protestantyzm ze swym racjonalizmem bardziej skłonny był do postaw materialistycznych. Weber przekonująco rozprawia się z tymi stereotypami, powszechnymi dla polemicznych relacji międzywyznaniowych w okresie jemu współczesnym, ale znanymi również i dzisiaj, i przytacza przykłady religijnego idealizmu w różnych grupach protestanckich. Uznaje również, że jeśli przypisywany protestantyzmowi racjonalizm rozumie się jako redukcjonowanie wszystkiego do indywidualnych i doczesnych interesów jednostki, to taką filozofię życiową reprezentują raczej katolicycy Włosi i Francuzi¹⁶.

Po drugie, co wynika z pierwszego poziomu, istotne odmienności występują między poszczególnymi wyznaniem protestanckimi. Weber koncentruje się na dwóch najważniejszych, a więc orientacji luteranckiej i kalwińskiej, choć nader często przywołuje purytanów, pietystów i metodystów, jako szczególnie istotnych dla rozwoju kapitalizmu. Należy tutaj stwierdzić, że niemiecki socjolog, aby dowieść swojej tezy o zależności między etyką protestancką a duchem ewangelicyzmu, nie stosuje jakichś ekonometrycznych analiz — wnioskowanie odbywa się tutaj w perspektywach historii społeczeństwa, historii kultury i historii idei. Odnosząc to do poszczególnych wyznań protestanckich, jako najważniejsze teologiczno-historyczne czynniki opisywanej zależności wyróżnia etykę zawodową, ascetyczną moralność, teorię predestynacji, proces odczarowania (*Entzäuberung*), który przejawiał się w odrzuceniu rozumienia sakramentów jako środków zbawczych, samotność oraz metodyczną i systematyczną pracę nad uświęceniem, nad przekształcaniem całego, we wszystkich jego wymiarach, życia. Praktycznie we wszystkich tych czynnikach odnajduje i stwierdza różnice między teologią Lutera i teologią Kalwina, a w konsekwencji — między luteranizmem i kalwinizmem. W perspektywie głównego celu pracy konsekwencje tych odmienności można sprowadzić do dwóch fundamentalnych stwierdzeń. Po pierwsze, ortodoksyjny, pierwotny protestantyzm zarówno Lutera, jak i Kalwina nie dałby się żadną miarą pogodzić z XIX-wieczną kapitalistyczną kulturą postępu, w związku z czym jeśli pisać o wzajemnych relacjach między nimi, to dotyczą one raczej pewnych religijnych mechanizmów dostrzegalnych w kapitalizmie, a nie materialistyczno-hedonistycznego podejścia promowanego przez XIX-wieczny kapitalizm¹⁷. Po drugie jednak, te religijne mechanizmy, które opierały się na wyróżnionych wyżej czynnikach, wywodziły się z teologii kalwińskiej i postkalwińskiej, a nie

¹⁶ Tamże, s. 58.

¹⁷ Tamże, s. 29.

luterańskiej. W ich perspektywie Luter mógłby być określony raczej jako obrońca starego porządku, a nie prekursor nowego świata, którego przejawem jest właśnie kapitalizm. Teologia łaski danej darmo, codzienność rozumiana jako klasztor, rozumienie prawa czy swoista sentymentalność religijna, która wywodziła się z poczucia jedności z Bogiem dzięki Jego łasce i która później tak mocno wpłynęła na rozwój pietyzmu i filozofię Schleiermachera — wszystkie te czynniki stanowiły o luterańskiej specyfice i nie pozwalały na wysnucie wniosków o genetycznych zależnościach luteranizmu i kapitalizmu. Luter w wielu miejscach pozostawał tradycjonalistą, choć naturalnie jego wystąpienie i jego teologia były czynnikami nowego świata. Nie miał to jednak być świat kapitalistyczny w tym obrazie kapitalizmu, jaki znamy dzisiaj. W opisie różnych czynników teologiczno-religijnych, które bezpośrednio odnosiły się do budowy nowego świata, ale nie tyle kapitalistycznego, ile po prostu odmiennego od średniowiecznego uniwersalizmu chrześcijańskiego, Weber szczególne znaczenie poświęca luterańskiej idei zawodu-powołania.

Koncepcja ta może być uznana za jedną z najważniejszych koncepcji teologicznych, które miały swój bardzo silny wymiar socjologiczny, a więc tych, które wpłynęły na kształtowanie się systemu społecznego. Charakterystyczne jest to, że jeśliby oderwać jej religijny wymiar, to przypomina ona koncepcje strukturalizmu funkcjonalnego, który tak mocno zaciążył nad społeczeństwami Zachodu w XX wieku. Z drugiej jednak strony w swej istocie zaprzeczała ona takim kapitalistycznym dogmatom, jak myślenie o własnej korzyści jako fundamencie gospodarki, jak pisze Weber, „w sposób wysoce nie-doczesny i w nieomal groteskowym przeciwieństwie do znanych wypowiedzi Adama Smitha”¹⁸. Idea zawodu jako powołania była i jest wspólna wszystkim denominacjom protestanckim, ale jej ojcem jest Luter, od którego inni reformatorzy bezpośrednio ją przejęli.

Już lingwistyczne uwagi dotyczące etymologii słowa „zawód”, które w językach krajów protestanckich wywodzi się i pokrywa z pojęciem powołania (np. niemiecki termin *Beruf*), naprowadzają na sposób wnioskowania Webera¹⁹. Ten semantyczny dowód pomaga odsłonić najistotniejszą treść, na którą zwraca uwagę niemiecki socjolog, a mianowicie, że prawidłowe i wierne wykonywanie swej pracy zawodowej, a w konsekwencji właściwe sprawowanie funkcji społecznych ma znaczenie religijno-moralne. Koncepcja ta jest naturalnie zakorzeniona w najbardziej centralnych punktach

¹⁸ Tamże, s. 65.

¹⁹ Tamże, s. 62.

teologii luterańskiej, jak teologia łaski oraz koncepcja kapłaństwa powszechnego. Kształtowała się w miarę rozwoju myśli Lutera i podlegała zmianom w takt innych obszarów tej teologii, ale jej sedno pozostaje niezmiennie — wypełnianie swego powołania, które wynika z miejsca w społeczeństwie, jest najważniejszym i w gruncie rzeczy jedynym sposobem, w jaki chrześcijanin może odpowiedzieć Bożemu darowi zbawienia. Weber ujmuje to w kategoriach stwierdzenia, że „spełnianie obowiązków ziemskich jest w każdych okolicznościach jedyną drogą do podobania się Bogu. Że to i tylko to jest wolą Boga — i dlatego każdy dowolny zawód jest dla Boga tyle samo wart”²⁰. Już w 1520 r. we piśmie *Do szlachty chrześcijańskiego narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego* Luter w zdecydowany i jednocześnie przejmujący sposób wykląda tę koncepcję chrześcijańskiego społeczeństwa, w którym różnice polegają jedynie na funkcji, a nie na istocie: „Wynika z tego, że między laikami, księżętami, biskupami, a jak mówią, między duchownymi i świeckimi nie istnieje w ogóle żadna różnica, jak tylko na skutek ich urzędu czy ich czynności, a nie na skutek ich szczególnego stanu. Są oni bowiem wszyscy stanu duchownego, prawdziwi kapłani, biskupi i papieże, mają jednak nie jedną i tę samą czynność — podobnie jak i wśród kapłanów i zakonników nie wykonuje każdy tej samej czynności [...] Szewc, kowal, chłop — każdy ma urząd i zajęcie swego zawodu, a przecież oni wszyscy są w równej mierze poświęconymi kapłanami i biskupami i każdy winien swoim urzędem i swą czynnością być innym pożytecznym i do służby gotowym, by w ten sposób różne czynności wszystkie we wspólnocie ciała i duszę wzmocniały, podobnie jak wszystkie członki ciała służą sobie wzajemnie”²¹.

Przedstawiona w tak dobitny sposób myśl o nakładaniu się świeckich i religijnych wymiarów w koncepcji zawodu-powołania jest jedną z najbardziej znaczących idei, które określiły nowoczesność i zdecydowały o rozwoju nowoczesnych społeczeństw. Można w niej się doszukiwać pierwiastków demokratyzacji, dążenia do dobrej codzienności, jak formułuje to Charles Taylor²², a także społeczeństwa opartego na solidarności organicznej

²⁰ Tamże, s. 65 n.

²¹ M. LUTER, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu*, tłum. J. Lasota, „Z problemów Reformacji”, nr 6, Bielsko-Biała: Ośrodek Wydawniczy „Augustana” 1994, s. 75.

²² Wraz z Reformacją pojawia się nowożytnie, inspirowane chrześcijaństwem przekonanie, że to właśnie życie codzienne stanowi centrum dobrego życia. Kluczową kwestią stało się teraz to, czy jest ono prowadzone pobożnie i bogobojnie, czy też nie. Człowiek bogobojny wie, że swe życie w małżeństwie i w pracy. Poprzednie „wyższe” formy życia zostały niejako zdezonizowane.

w znaczeniu, w jakim określał to Durkheim. Zawarty w niej jednak impuls ku nowoczesności nie jest impulsem dla kapitalizmu, wręcz przeciwnie — istotą obrazu społeczeństwa u Lutra jest poświęcenie się dla bliźniego, praca, która jest stawiana przed człowiekiem, aby realizować Królestwo Boże. Reformator z Wittenbergi jest, można powiedzieć, na przeciwległym brzegu wobec kapitalizmu z jego koncepcją człowieka jako istoty z natury nastawionej na własną korzyść (*homo oeconomicus*). Do pełnego obrazu wzajemnych relacji między rozwojem kapitalizmu oraz luterskiej koncepcji zawodu-powołania konieczne jest jeszcze uwzględnienie dwóch kluczowych myśli — o stabilności struktury społecznej, przyjęciu stałych, przypisanych Bożym porządkiem miejsc w hierarchii społeczeństwa oraz o luterskiej antropologii usprawiedliwionego grzesznika, chrześcijanina, który żyje niejako w dwóch wymiarach: wewnętrznym i zewnętrznym, duchowym i cielesnym. Choć tej drugiej Weber zdaje się nie brać pod uwagę, to jednak jego jednoznaczny wniosek przekonująco odrzuca jakiegokolwiek kapitalistyczne nastawienie Lutra i poglądy, że reformator mógłby być traktowany jako inspirator kapitalizmu: „Zbędną jest chyba konstatacja, że nie można samemu Lutrowi przypisywać wewnętrznego pokrewieństwa z duchem kapitalistycznym, w znaczeniu, jakie z tym pojęciem wiązaliśmy. Zresztą – w żadnym sensie. Także te koła kościelne, które zazwyczaj najbardziej chwalał ów «czyn» reformacji, nie są dziś wcale wobec kapitalizmu w jakimkolwiek sensie przyjazne. A sam Luter na pewno ostro odrzuciłby wszelkie pokrewieństwa z takim sposobem myślenia, jaki reprezentował Franklin”²³. Dla Lutra wszystko, również porządek ekonomiczny, są narzędziami, które są podrzędne wobec Bożego planu zbawienia i zgodnie z tym planem powinny być ujmowane.

3. LUTER WOBEC MAMONIZMU

Termin „mamonizm” również dwukrotnie stosuje Weber, nie tłumacząc go jednak dosłownie, a nieco domyślnie łącząc go z instynktowną, biologiczną chciwością, z egoistycznym ekonomicznym indywidualizmem²⁴. Pojęcie to jest oczywiście pewną figurą retoryczną i trudno o jego dokładną

wane. Za tym zaś szedł nierzadko jawny bądź utajony protest przeciw elitom, które owe formy przemieniły w swoje królestwo. Zob. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 2012, s. 28 n.

²³ WEBER, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, s. 66.

²⁴ J. H. MUNRO, *The Weber Thesis Revisited – and Revindicated?*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 51 (1973), fasc. 2, s. 387.

definicję, ale z drugiej strony jego znaczenie jest jednoznaczne i niepozostawiające wątpliwości. Narzuca je etymologia — pochodzenie od aramejskiego słowa *Mamon* (aram. מָמוֹן), oznaczającego Bożka pieniędzy, a następnie rozpowszechnionego w kulturze przez słowa Jezusa przytoczone w Ewangelii według św. Mateusza: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24). Mamonizm oznacza więc fetyszyzację pieniądza i rynku²⁵, przydawanie im pewnych religijnych znaczeń. W gruncie rzeczy więc mamonizm bezpośrednio zwraca taki kapitalizm, który opiera się o roszczenie stawiania zysku na czele hierarchii wartości, bezpośrednio ku pogaństwu — ku uwspółcześnionemu bożkowi Mamonowi. Mamonizm i idolatria kapitalizmu są tożsame.

Pojęcie mamonizmu okazuje się bardzo użyteczne przy opisywaniu stosunku Lutera do tych znaczeń i wartości, które krytycy odnajdują w kapitalizmie, zwłaszcza jego współczesnej, zglobalizowanej wersji. Odniesienie w teologii reformatora jest wyraźne i jednoznaczne — jest to zdecydowane odrzucenie kultu pieniądza, który jego zdaniem jest najpowszechniejszą postawą człowieka odrzucającego Boże usprawiedliwienie. Mamonizm jest więc najczęstszą idolatrią. Miejsce, w którym Luter zawiera swoją krytykę postawy kultu mamony, jest również znaczące — jest to komentarz do pierwszego przykazania z *Dużego Katechizmu*, a więc kluczowej książki wyznaniowej luteranizmu: „Główny tedy sens tego przykazania tkwi w tym, iż domaga się ono prawdziwej wiary i ufności serca, która odnosi się do prawdziwego, jedyne Boga i na Nim jedynie polega. Znaczy to tyle, co: bacz, abym jedynie Ja był twoim Bogiem, i nie szukaj żadnego innego; to jest: dobra, którego ci nie dostaje, oczekuj ode Mnie i szukaj u Mnie, a gdy przychodzą na cię nieszczęścia i niedola, pełzaj do Mnie i trzymaj się Mnie. Ja, tak, Ja zaspokoję twoją potrzebę i wyzwolę cię z wszelkiej niedoli; nie oddawaj tylko swego serca nikomu innemu i nie polegaj na nikim innym. Muszę to nieco wyraźniej objaśnić przy pomocy innych prostych przykładów, aby to było zrozumiałe i dobrze pojęte. Niejeden myśli, że ma Boga i dość wszystkiego, gdy posiada pieniądze i mienie; buduje na tym i chlępi się z tego tak niewzruszenie i pewnie, iż nie dba o nic innego. Zaiste, taki ma także Boga, który się nazywa mamoną — to jest pieniądz i mienie, którym oddaje całe serce. Mamona jest najpospolitszym bożyszczem tego świata. Kto ma pieniądze i mienie, ten czuje się pewnie, bywa wesoły i nieustraszony, jak gdyby był w raju; i przeciwnie, kto ich nie ma, czuje się niepewnie i trapi się, jak

²⁵ M. LÖWY, R. SAYRE, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, London–Durham: Duke University Press 2001, s. 138.

gdyby nie wiedział o żadnym Bogu. Mało jest bowiem takich, którzy byliby dobrej myśli, nie smucili się i nie narzekali, nie mając mamony; jest to zespolone i związane z ludzką naturą aż do grobu”²⁶.

Luter nie mógł naturalnie odnieść się do terminu „kapitalizm”, ale chociażby na podstawie tego fragmentu można za Guilermo Hansenem stwierdzić, że istotę zjawiska, które później obdarzono tym mianem, dostrzegał nie tyle w jakimś porządku społeczno-ekonomicznym, ale jako nową siłę, duchową i materialną, która stoi w sprzeczności do chrześcijaństwa, a którą krytykuje jako mamonizm²⁷. Poza takimi wypowiedziami, które osadzały jednoznaczne potępienie mamony i — można dodać — mamonizmu w kontekście najważniejszych twierdzeń teologii luterańskiej, reformator wielokrotnie wypowiadał się na tematy ekonomiczne w licznych kazaniach, komentarzach i pismach teologicznych. Do najbardziej bezpośrednio dotyczących zagadnienia należały „Kazanie o lichwie” (*Von Wucher*) z 1519 r., „Kazanie o handlu i lichwie” (*Von Kaufhandlung und Wucher*) z 1524 r. czy „Napomnienie do proboszczów, aby kazać przeciw lichwie” (*Vermahnung an die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen*) z 1539 r.²⁸ Na przykład w rozprawie z 1524 r., mocno osadzonej w aktualnym dla niej kontekście ekonomicznym i politycznym, Luter potwierdza kolejny raz swoją teorię społeczną, która opiera się na spojrzeniu na naturę ludzką jako na skażoną grzechem i, w konsekwencji, na życie społeczne, które wymaga regulacji prawem i mieczem. We wspomnianym kazaniu podkreśla, że nie można zaprzeczyć, iż kupowanie i sprzedawanie są sprawą konieczną, bez której nie można się obejść. Przytacza jednocześnie cały zbiór przykładów działania ekonomicznego, które dowodzi tak jego znajomości współczesnych jemu kwestii gospodarczych, jak i rozumienia egoistycznych mechanizmów działania gospodarki. Jednocześnie zdecydowanie odrzuca i potępia takie działania ekonomiczne, które opierają się na spekulacji czy oszustwie, i takie, które wiążą się z krzywdą drugiego człowieka.

Kazanie to bardzo wyraźnie również ukazuje, że jednoznaczne potępienie mamonizmu, które wybrzmiewa w cytowanym fragmencie z *Dużego Katechizmu*, musi być zestawione z nauką społeczną Lutera, dopiero wtedy bo-

²⁶ *Duży Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała: Ośrodek Wydawniczy „Augustana” 1999, s. 146.

²⁷ G. HANSEN, *A Lutheran Approach to Money, Religion and Debt*, w: *Global Perspectives on Reformation: Interactions Between Theology, Politics and Economics*, red. A. Burghardt, S. Sinn Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 70.

²⁸ G. BÖHM, *Der Mammon klebt der Natur an bis in die Grube*, „Deutsches Pfarrblatt” 2017, Nr. 5, s. 18.

wiem otrzymuje się kompletny obraz podejścia teologii reformatora do kwestii ekonomicznych. Nauczanie to wynika z fundamentalnych twierdzeń teologicznych, a właściwie soteriologicznych, i wyrasta, jak już nadmieniono, z przekonania, że natura ludzka po upadku została zepsuta, człowiek zaś w rezultacie grzechu pierwotnego popadł w radykalny egoizm. Z tej grzesznej kondycji człowiek nie jest w stanie wydobyć się o własnych siłach, umożliwia to dopiero usprawiedliwienie Chrystusa dane darmo. W konsekwencji chrześcijanin jest ujmowany jako usprawiedliwiony grzesznik, *iustus peccator*, żyjący jednocześnie w perspektywie danego przez Chrystusa usprawiedliwienia, ale też tkwiący wciąż w rzeczywistości grzechu, który istnieje w doczesności.

Stwierdzenie, że świat jest obszarem, w którym istnieje grzech, leży u podstaw wizji społeczeństwa, jaką kreśli Luter. Przede wszystkim reformator afirmuje tradycyjny porządek średniowieczny z podkreśleniem boskiej legitymacji władzy politycznej. Jego obraz stosunków społecznych jest z jednej strony raczej statyczny, z drugiej zaś mocno ustrukturalizowany. Ta strukturalizacja okazuje się jednak decydująca w krytyce mamonizmu. Luter rozważa społeczeństwo poprzez dwa schematy: przez naukę o dwóch regimenciech i powiązaną z nimi teorię o dwóch Królestwach oraz przez naukę o stanach. Pierwsza dotyczy relacji władzy, którą rozumie jako współdziałanie władzy świeckiej i władzy duchownej w realizacji Bożego planu zbawienia. Regiment duchowy sprawowany przez Kościół posługuje się Ewangelią, ukazując znaczenie obietnicy usprawiedliwienia. Regiment świecki realizuje państwo, którym narzędziem jest prawo i miecz, stosowane wobec grzechu istniejącego w świecie. Oba regimenty mają swe własne obszary działania i są wobec siebie oddzielne, ale i komplementarne.

Na ten schemat nachodzi kolejny, wyróżniający trzy wymiary „świętego porządku”: *ecclesia* (Kościół), *politia* (państwo) oraz *oeconomia* (stan domowy, gospodarstwo domowe)²⁹. Wszystkie wymiary zawierają więc w sobie instytucje, które odpowiadają za utrzymywanie Bożego porządku. Również w tym schemacie Luter wytycza wyraźne granice funkcji. Kościół odpowiada za głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów. Państwo utrzymuje porządek polityczny, ale i też organizuje przestrzeń aksjologiczną i symboliczną, która reguluje relacje społeczne. Gospodarstwo domowe, stan domowy, dostarcza środków do biologicznego utrzymania i reprodukcji życia. Szczególne znaczenie w obrębie tego stanu Luter nadaje małżeństwu, a zwłaszcza wychowaniu dzieci, co dobitnie wyraża w „Kazaniu o stanie

²⁹ HANSEN, *A Lutheran Approach to Money, Religion and Debt*, s. 80.

małżeńskim” (*Ein Sermon vom ehelichen Stand*): „Zwieńczeniem i podstawowym powołaniem małżeństwa jest to, że przynosi ono owoc. Nie wystarczy jednak, iż owoc się narodzi, i nigdzie też nie można przeczytać, iż małżeństwo zadośćuczyni grzechom, gdyż owoc ten mają również poganie, ale trzeba owoc ten wychować ku Bożej służbie, chwale i czci, co niestety rzadko się zdarza. [...] Niczym jest pielgrzymka do Rzymu, niczym do Jeruzalem, do świętego Jakuba. Niczym jest budować kościoły, niczym odprawiać msze, albo inne tego typu uczynki spełniać, wobec pracy, jaką wykonują rodzice wychowując swoje dzieci”³⁰.

Hansen podkreśla, że funkcjonalne rozgraniczenie tych wymiarów jest warunkiem ich prawidłowego, tj. zgodnego z Bożym porządkiem, działania. Rozgraniczenie to zapobiega, po pierwsze, dominacji jednej sfery nad drugą; po drugie, dominacji wewnątrz poszczególnych sfer; po trzecie, nierozważnej przemianie jakiegoś dominującego dobra w inne³¹. Załamanie się tej funkcjonalnej struktury uniemożliwia więc realizację Bożego planu. Dlatego też jej utrzymanie i zachowanie jest zadaniem chrześcijan i Kościoła, który powinien zwracać uwagę na jakiegokolwiek nadużycia dotyczące tej funkcjonalnej komplementarności.

Ideologia wolnego rynku regulującego życie gospodarcze i życie społeczne jest przykładem czynnika, który prowadzi właśnie do deregulacji tego Bożego porządku. Uznanie bowiem za naturalne, a przez to usprawiedliwianie niepohamowanego dążenia do zysku jako samouzasadniającej się wartości sprawia, że wymiar ekonomii zaczyna dominować nad pozostałymi, a przez to w konsekwencji zakłócać funkcjonowanie instytucji społecznych.

Kapitalizm, z jego roszczeniem naturalności, staje się w tej perspektywie tożsamy właśnie z mamonizmem, który tak dobitnie odrzucał Luter jako idolatrię. Reformator nie może więc być określany jako promotor czy inspirowator kapitalizmu. Podkreślanie zaś znaczenia funkcji, jakie poszczególne wymiary Bożego porządku odgrywają w planie zbawienia, pozwalają na stwierdzenie, że Luter mógłby być uznany raczej za prekursora, z jednej strony, instytucjonalizmu, z drugiej zaś funkcjonalnego strukturalizmu.

³⁰ M. LUTHER, *Ein Sermon von ehelichen Stand*, w: *Vom ehelichen Leben und andere Schriften über die Ehe*, red. D. Lorenz, Stuttgart: Reclam Verlag 1997, s. 37.

³¹ HANSEN, *A Lutheran Approach to Money, Religion and Debt*, s. 81.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN Walter, *Kapitalismus als Religion*, w: *Kapitalismus als Religion*, red. Dirk Baecker, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2003, s. 15-18.
- BÖHM Gebhard, *Der Mammon klebt der Natur an bis in die Grube*, „Deutsches Pfarrerblatt” 2017, Nr. 6.
- Duży Katechizm, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Ośrodek Wydawniczy „Augustana” 1999.
- HANSEN Guillermo, *A Lutheran Approach to Money, Religion and Debt*, w: *Global Perspectives on Reformation: Interactions Between Theology, Politics and Economics*, red. Anne Burghardt, Simone Sinn, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 69-84.
- LÖWY Michael, *Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber*, „Historical Materialism” 17 (2009), s. 60-73.
- LÖWY Michael, SAYRE Robert, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, London–Durham: Duke University Press 2001.
- LUTER Marcin, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu*, „Z problemów reformacji”, t. 6, Bielsko-Biała: Ośrodek Wydawniczy „Augustana” 1994.
- LUTHER Martin, *Ein Sermon von ehelichen Stand*, w: *Vom ehelichen Leben und andere Schriften über die Ehe*, red. Dagmar Lorenz, Stuttgart: Reclam Verlag 1997.
- MARK Isaacs, *Centennial Ruminations on Max Weber’s the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Boca Raton: Dissertation.com 2006.
- MUNRO John H., *The Weber Thesis Revisited – and Revindicated?* „Revue belge de philologie et d’histoire” 51 (1973), fasc. 2, s. 381-391.
- NIETZSCHE Friedrich, *Radosna wiedza*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk: Wydawnictwo: słowo/ obraz terytoria 2008.
- TAYLOR Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 2012.
- WEBER Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Lublin: Wydawnictwo Test 1994.

IDOLATRIA KAPITALIZMU
W PERSPEKTYWIE TEOLOGII LUTERAŃSKIEJ

Streszczenie

Jednym z bardziej rozpowszechnionych w społeczeństwie przekonań socjologicznych jest teza Maxa Webera o genetycznym związku między protestantyzmem i kapitalizmem. Jej rozpowszechnienie prowadzi niekiedy do fałszywych sądów. Za takie uproszczenie można uznać opinię, że za wyłonienie się kapitalistycznego porządku społecznego odpowiada teologia Lutera. Artykuł dąży do wyjaśnienia twierdzenia, że Marcina Lutera nie można uznać za inspiratora kapitalizmu, pokazuje również, jakie są najważniejsze teologiczne obszary, w których reformator przedstawia swoją myśl dotyczącą porządku ekonomicznego. W tle tego głównego celu opracowanie pokrótce przedstawia zarys szczególnego poglądu, szeroko rozpowszechnionego w różnych koncepcjach dotyczących kapitalizmu i rozważających go w perspektywie religijnej. Prezentuje dwa ujęcia, które należą do najbardziej znanych przykładów takiego myślenia: pojmowanie kapitalizmu jako religii Waltera Benjamina oraz ustalanie współzależności między kapitalizmem a protestantyzmem Maxa Webera.

Słowa kluczowe: protestantyzm; kapitalizm; idolatria; mamonizm.