

Lucyna Chmielewska
University of Lodz
Faculty of International and Political Studies
e-mail: lucychmielewska@uni.lodz.pl

Myśl ekonomiczna kalwinizmu

The Economic Thought of Calvinism

The aim of the paper is to present the economic thoughts of John Calvin and his followers, referring to current issues, such as money lending, usury, or work. The latter, according to the famous thesis of Max Weber, received spiritual value by acting as a bridge between God's will and daily life. The hypothesis of this article differs somewhat from this conviction, assuming that the main economic elements of Calvinist thought have been the consequence of the release of temporal realities from the influence of the direct action of God, according to the protestant theology of the radical separation of nature and grace. Initiated by Protestantism, the dichotomy of nature and grace seems to have important consequences for economic thought. The salvific dimension of human fate remained in the hands of God, he depends entirely on its favour in connection with the dogma of predestination. In the earthly life, a human being was treated as a part of nature, his survival depended on skill and determination. In the struggle with nature, devoid of the grace of God, ruled by the law of necessity. Survival and a better life depended primarily on human labour and effort. The flourishing of economic life has resulted not only from the ethical role of work, but also from the fact that it was no longer inhibited by religious restrictions. Thus, modern man was born, more and more aware of his subjectivity, subordinating nature to himself building the human world in place of the natural world. Building a modern society and economy is part of the Protestant ethos of mastering nature.

Keywords: Calvinism, work, economy, nature, grace

JEL Classification: A13, Z12

1. Wstęp

Myśl średniowieczna traktowała zagadnienia gospodarcze jako część moralności, będącej pochodną teologii. Cała ziemską aktywność ludzi oceniana była przez pryzmat jednego systemu, opartego na hierarchii wartości, którego charakter determinowany był duchowym przeznaczeniem ludzkości – zbawieniem. Transakcje ekonomiczne pozostawały związane mniej z rynkiem, a bardziej z moralnymi standardami wywiedzionymi z religii katolickiej. Zagadnienia gospodarcze nie stanowiły obiektu szczególnego zainteresowania filozofii scholastycznej. Za ciekawostkę może uchodzić to, że przez stulecia rozważała ona problem własności, starając się ustalić, czy prywatna własność ma charakter naturalny, czy też jest kwestią konwencji, czyli opiera się na prawie pozytywnym. Ten intelektualny dylemat nigdy nie został rozstrzygnięty. Marcina Lutra raził intelektualizm scholastyki. Odnośnie do natury własności miał stwierdzić, że próżnym jest rozważanie czegoś, czego nie można przecież osiągnąć poprzez myśl¹. W zakresie podejścia do spraw gospodarczych istotnej zmiany dokonała reformacja. Zniosła ona hierarchię w organizacji kościelnej, a w ślad za tym również tradycyjne schematy myśli społecznej. O ile luteranizm cechował się daleko posuniętym demokratyzmem w zakresie religii (kapłaństwo wszystkich wiernych), o tyle w kwestiach społecznych, w tym w podejściu do aktywności ekonomicznej, nie wyszedł daleko poza ramy ustanowione przez nauczanie Kościoła katolickiego, rygorystycznie odnoszące się, między innymi, do zysków czerpanych z obrotu pieniądzem. Istotne przeobrażenia w sferze gospodarczej dokonały się natomiast za sprawą kalwinizmu². Nie byłoby to jednak możliwe bez nowatorskiej teologii Marcina Lutra, z której kalwinizm wyrastał religijnie, ale w zakresie nauczania społecznego wprowadził zupełnie inną jakość.

¹ M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith, An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006, s. 139.

² Pojęcie „kalwinizmu” kojarzy się zwykle z ideami religijnymi, wyznawanymi przez wspólnoty religijne i jednostki, pozostające pod wpływem nauk Jana Kalwina. Określenie „kalwinizm”, odnoszące się do religijnego światopoglądu zwolenników Kalwina, sugeruje prostą relację pomiędzy Kalwinem a myślą jego kontynuatorów, jednak relacja ta jest złożona, a Kalwin nie był jedynym twórcą kalwinizmu, czyli tradycji reformowanej. Teologia Kalwina w tradycji reformowanej nie miała nigdy statusu normatywnego, w przeciwieństwie do spuścizny Lutra, cieszącej się wśród luteranckich wspólnot konfesyjnych niepodważalną pozycją. Teologia reformowana wyrażona została w szeregu dokumentów, takich jak: Pierwsza i Druga Konfesja Helwecka, Consensus Tigurinus (Konsensus z Zurichu), Katechizm Heidelberski, Belgijskie Wyznanie Wiary, Kanony z Dordt, czy Standardy Westminsterkie. Dokumenty te wyrażały myśl kolektywną, były produktami określonych społeczności i okoliczności, w jakich te pierwsze się znalazły, nie eksponowały natomiast myśli żadnej indywidualnej osoby. Pojęcie kalwinizmu, ukute przez luteranów jako polemiczne narzędzie dla nadszarpnięcia reputacji protestantów reformowanych, nie stanowi pojęcia adekwatnego do analizy myśli nowożytnej. Zdecydowanie lepiej służy temu określenia teologia reformowana, albo reformowana ortodoksja, gdyż odzwierciedlają one fakt, że tak zwani kalwiniści kontynuowali myśl nie tylko samego Kalwina, ale także innych reformatorów, tworzących tradycję wyznań reformowanych. Kalwin był ważnym, jednak ani jedynym, ani dominującym źródłem tej tradycji (C.R. Trueman, *Calvin and Calvinism* [w:] *The Cambridge Companion to John Calvin*, red. D.K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 225–226). Posługiwanie się terminem „kalwinizm” w odniesieniu do całej teologii reformowanej jest dopuszczalne i wygodne, aczkolwiek nie do końca poprawne, sugeruje bowiem ruch dotyczący przyswojenia przede wszystkim intelektualnego dziedzictwa Kalwina. Da się wykazać, że teologowie z historycznego punktu widzenia określani jako kalwińscy

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, na czym polegało nowatorstwo w kalwińskim podejściu do podstawowych zagadnień gospodarczych, takich jak obrót pieniądzem czy praca, oraz z jakich założeń teologicznych ono wynikało. Hipoteza badawcza zakłada, że kluczowy dla protestantyzmu, w tym dla kalwinizmu, dogmat grzechu pierworodnego, skutkujący teologicznym przekonaniem o radykalnym rozdziale łaski bożej i natury (ducha i materii), miał doniosłe znaczenie dla nauki społecznej kalwinizmu. Zmiana podejścia do procentu od pożyczanych pieniędzy, zwanego wówczas lichwą, oraz do pracy, zwłaszcza fizycznej, stanowią reperkusje założenia teologicznego o bezskuteczności ludzkich uczynków dla recepcji koniecznej do zbawienia łaski bożej. Paradoksalnie, nie skutkowało to pesymizmem i biernością, lecz intensyfikacją wysiłków doczesnych.

Ze względu na ograniczoną objętość, tekst w uproszczony sposób przedstawia główny motyw teologiczny istotny z punktu widzenia celu artykułu oraz stosunek kalwinizmu do życia gospodarczego. Warto zaznaczyć, że to ostatnie było niejako tematem pobocznym dla myślicieli protestanckich nurtu kalwińskiego, istotnym nie z punktu widzenia teologicznego, lecz z uwagi na fakt, że wyznawcy kalwinizmu należeli do grup społecznych zainteresowanych zmianami w podejściu do zagadnień gospodarczych.

Związki kalwinizmu z rozwojem nowożytnego kapitalizmu wyczerpująco opisane zostały w pracy Maxa Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (1905) dając tym samym początek trwającej do dziś dyskusji nad wpływem kalwinizmu na oblicze nowoczesnego Zachodu. Max Weber nie zwrócił jednak uwagi na zapoczątkowany przez protestantyzm dualizm natury i łaski, świata materialnego i duchowego, który miał doniosłe przełożenie na życie społeczne wyznawców kalwinizmu. Na aspekt ten wskazał Richard H. Tawney w pracy *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study* opublikowanej w 1926 r., będącej w pewnej mierze odpowiedzią na ustalenia Webera i ich uzupełnieniem.

Artykuł powstał w oparciu o opracowania naukowe i analizę wybranych fragmentów tekstów Marcina Lutra i Jana Kalwina.

2. Protestancki dualizm materii i ducha

Punktem wyjścia dla rozważań nad interesującym nas zagadnieniem, czyli myślą ekonomiczną kalwinizmu, jest teologiczny dogmat grzechu pierworodnego, silnie obecny zarówno w luteranizmie, jak i kalwinizmie. W teologii Marcina Lutra grzech pierworodny został przedstawiony jako wydarzenie dramatyczne w skutkach dla ludzkości, która utraciła możliwość miłości Boga, a zatem i czynienia

w swoich poglądach zachowywali swobodę czerpania z teologicznych i metodologicznych źródeł innych niż pisma Kalwina. Jak napisał biograf reformatora z Genewy, Alistair McGrath, *Kalwin mógł pozostawać najważniejszą z gwiazd na firmamencie kalwinizmu, jednak byli też inni, modyfikujący jego myśl i metodę własną myślą i metodą* (A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009, s. 294).

dobra. Polemizując z teologią katolicką, która traktowała grzech pierworodny jako przyczynę zranienia i osłabienia natury ludzkiej, Luter dowodził, że grzech pierwszych rodziców skutkowałam zupełną degradacją człowieczeństwa. Ludzie zachowywali jedynie zdolność do grzechu³, ich wola wykazywała skłonność wyłącznie do zła, pozostawali niezdolni do miłości Boga⁴, do prawdziwej wiary i dobra. Człowiek zatracił właściwą percepcję i dobrą wolę⁵. Dobro mógł czynić jedynie pozostając pod wpływem działania łaski Boga, czyli należąc do znanego wyłącznie Bogu grona osób usprawiedliwionych łaską (predestynowanych). *Nie możemy stać się sprawiedliwymi – pisał Luter – dokonując sprawiedliwych czynów, ale będąc uczynionymi sprawiedliwymi, dokonujemy dobrych czynów*⁶. Łaska boża powodowała, że wypełnianie norm prawnych i zasad moralnych stawało się dla predestynowanych źródłem przyjemności⁷. Marcin Luter jako woluntarysta przypisywał Bogu wszechmocną wolę, niepodlegającą żadnej mierze. Nie uznawał istnienia wolności woli ludzkiej. Wobec zepsucia ludzkiego rozumu i woli, nie sposób było mówić o prawdzie ludzkiego poznania i wolności działań ludzkich. Rozum bezradny w kwestii poznania prawdy uznany został za ślepy i pozbawiony wiedzy, za niemogący wskazywać woli rzeczy prawych, przez co człowiek nie był w stanie czynić dobra. Rozum tkwił w błędzie, stąd i wola była zepsuta. Z tego pesymizmu antropologicznego wynikała teza o usprawiedliwieniu (zbawieniu) wyłącznie poprzez łaskę oraz o bezwartościowości ludzkich uczynków w tej kwestii (*sola gratia*)⁸. W tak ujętym porządku zbawienia prawo, w tym również prawo natury, wydawało się zbędne. Porządek łaski i wiary nie potrzebował go. Analogicznie – porządek prawa, w tym prawa natury, rozważany był jako nieodnoszący się do kwestii zbawienia, a wyłącznie do doczesności. Stanowisko takie pozostawało w związku z teorią dwóch państw św. Augustyna, opartą na zerwaniu jedności pomiędzy światem naturalnym i nadnaturalnym. Cel królestwa duchowego, jakim było zbawienie poprzez łaskę bożą i, będącą jej konsekwencją, wiarę w żaden sposób nie łączył się z celem królestwa ziemskiego – naturalnym życiem człowieka. Związek między tymi dwoma światami został zerwany. W królestwie duchowym rządziło Słowo Boże, w doczesnym – prawo naturalne i stanowione⁹.

Według Lutra, Bóg przemawiał nie za pośrednictwem kapłaństwa, czy instytucji stworzonych ludzką ręką, lecz bezpośrednio do ludzkiego serca i tylko do niego. Dotychczasowe pośrednictwo łączące świat ducha i zmysłów stawało się zbędne, dusza ludzka nie potrzebowała do zbawienia „tego świata”, świata społecznego tworzonego przez ludzi. Znaczenie miała dla niej komunია z jej Stworzycielem. Świat materialny, relacje społeczne, nie mogły w najmniejszym stopniu ułatwić duszy recepcji łaski bożej. W wyniku grzechu pierworodnego stały się one domeną chaosu i brutalności, pustynią nieuświęconą i niezdolną do uświęcenia.

³ M. Luter, Disputation against Scholastic Theology, tezy 4–7, <http://augsbuurgfortress.org/media/download/9780800698836kChapter1.pdf> (data dostępu: 19.09.2014).

⁴ Ibidem, tezy 13, 16–18.

⁵ Ibidem, teza 34.

⁶ Ibidem, teza 40.

⁷ Ibidem, tezy 73–75.

⁸ J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Petrus, Kraków 2013, s. 130.

⁹ Ibidem, 131.

W związku z powyższym świat zewnętrzny, materialny, pozbawiony został jakiegokolwiek wpływu na chrześcijańską religijność, co otwierało drogę do jego „zświeczeni” i do rozchodzenia się sfery duchowej i świeckiej, pozostających dotychczas w bliskiej relacji w związku z założeniem filozofii tomistycznej o uzupełnianiu i wzbogacaniu przez łaskę Boga rzeczywistości ziemskiej. Według protestantów jedynym, co wzbogacało doczesność ziemską i chrześcijaństwo było objawione Słowo Boże¹⁰.

Tak ważna zmiana religijna dokonana przez Lutera i intelektualne ścieżki do niej prowadzące to kwestie do rozważań dla teologów. Jednak skutki tej religijnej zmiany dla nauczania społecznego były ogromne. Odkąd zbawienie uzależnione zostało w zupełności od działania łaski bożej w duszy indywidualnego człowieka, cała organizacja religijna, pośrednicząca pomiędzy duszą a jej Stworzycielem w postaci instytucji, systematycznych nabożeństw, hierarchii, stała się zbędna. Średniowieczna koncepcja rozważająca hierarchię wartości odnoszącą się do wspólnego celu duchowego i porządek społeczny jako organizm złożony z członków, działających w różnym zakresie na rzecz osiągnięcia tego celu duchowego, została rozmontowana. Łaska nie uzupełniała już natury, lecz stała się jej przeciwieństwem. Działalność człowieka jako członka społeczeństwa przestawała być traktowana jako aktywność dziecka bożego. Sprawy „tego” świata utraciły religijne znaczenie. Dla chrześcijanina wystarczającym przewodnikiem miała być Biblia i jego własne sumienie. Potencjalnie wszyscy mogli być predestynowani, jednak w predestynacji mogła uczestniczyć tylko sfera duchowa. Konsekwencją teologicznych wywodów Lutera był radykalny rozdział świata materialnego i duchowego¹¹. Świat materialny pozostawał niekompatybilny ze światem duchowym, dla tak rozumianej etyki chrześcijańskiej nie miały znaczenia nakazy instytucji kościelnych, czy świeckich. Serce chrześcijanina mogło być prowadzone tylko nakazami Ewangelii, bez przymusu. Odebranie przez Lutera religii instytucjonalnej mocy sprawczej w kwestii zbawienia spowodowane było jego przekonaniem, że zewnętrzna postać religii w formie zasad i nakazów przyczynia się do jej degradacji¹². Swoistym skutkiem ubocznym założenia teologicznego o bezwartościowości świata ziemskiego (natury) i ludzkich uczynków dla zbawienia duszy było uwolnienie rzeczywistości ziemskiej od zobowiązań duchowych. Sprawy doczesne, w tym działalność gospodarza, pozostające dotąd na uwięzi nakazów religijnych, mogły toczyć się własnym torem i rozwijać się według własnych zasad. W tym procesie pomocny okazał się drugi nurt protestantyzmu – kalwinizm, który „wyprowadził” w świat zasady etyki religijnej, służące rozwojowi rzeczywistości doczesnej, uznanej za pozbawioną wprawdzie łaski Boga, ale nieprzystającej być jego dziełem. Powinnością człowieka miała być dbałość o dzieło Stwórcy, łagodzenie skutków grzechu pierwszych rodziców.

¹⁰ R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926, s. 96–97, <http://quod.lib.umich.edu/g/genpub> (data dostępu: 22.04.2016).

¹¹ *Ibidem*, s. 98.

¹² *Ibidem*, s. 100.

3. Kalwińska afirmacja świata

Kalwinizm wyrastał z luteranizmu i przejął naukę Lutra o radykalnym rozdziale świata doczesnego i duchowego. Nie skutkowało to jednak odwróceniem się od rzeczywistości doczesnej, jak miało to miejsce w luteranizmie. Obszarem zainteresowania Jana Kalwina pozostawała nie tylko sfera duchowa pojedynczego człowieka, ale także jego otoczenie zewnętrzne. Reformator z Genewy uznał za konieczną rekonstrukcję instytucjonalnego kościoła, odrzuconego przez Lutra na rzecz prywatnej religijności, oraz odnowienie społeczeństwa poprzez przejęcie religijnej kontroli nad życiem prywatnym i publicznym. Kalwinizm miał stać się drogą życia nie tylko dla indywidualnego człowieka, ale również nauką społeczną¹³.

W przeciwieństwie do luteranizmu, który postrzegał życie ekonomiczne na sposób chłopski, mistyczny, kalwinizm był ruchem miejskim. Rozprzestrzenił się po Europie głównie za sprawą niezbyt zamożnych kupców i rzemieślników, którzy bardziej niż zamożni kupcy potrzebowali do rozwoju kredytu. Dotychczasowa etyka chrześcijańska, kontrolująca kwestie gospodarcze (np. pożyczanie pieniędzy), była dla ich działalności bardziej zawadą niż drogowskazem. Grupy te dążyły do uwolnienia życia gospodarczego, poddania tej sfery regulacjom innego rodzaju, które nie pozostawałyby tak silnie zależne od moralności religijnej. Kalwinizm uwzględnił w swym nauczaniu położenie i aspiracje ludzi zaangażowanych w handel i rzemiosło¹⁴.

Jan Kalwin podchodził do spraw gospodarczych dość rygorystycznie, aczkolwiek z dużą dozą wyrozumiałości dla ludzkich aspiracji materialnych. W przeciwieństwie do Lutra, nie patrzył na świat materialnych motywacji ludzi z tak wielką podejrzliwością i nie traktował kwestii gospodarczych jako w zupełności pozbawionych wpływu duchowości. Nie postrzegał ludzi interesu tak, jak czynił to Luter, czyli jako żądnych zysków zdzierców, nieczułych na krzywdę bliźnich. Głównego zagrożenia dla duchowości nie upatrywał w akumulacji bogactwa, lecz w jego niewłaściwym użyciu w postaci ostentacyjnej konsumpcji. Ideałem stało się dla Kalwina społeczeństwo dążące do bogactwa, ale złożone z ludzi bogobojnych, poważnych, świadomych etycznego znaczenia ciężkiej i cierpliwej pracy¹⁵.

Doktryna predestynacji przypisująca zbawienie wyłącznie łasce bożej obejmującej jedynie wybranych przez Boga, skutkowała uznaniem ludzkich wysiłków, instytucji społecznych, czy kultury, w najlepszym przypadku za niemające znaczenia w kwestii zbawienia, a w najgorszym – za szkodliwe. Według Kalwina i jego kontynuatorów, sensem życia ludzkiego na ziemi nie miało być zbawienie, lecz chwała Boga nie tylko przez modlitwę, ale również, czy nawet przede wszystkim, przez działanie. Poprzez trud i pracę miało się dokonywać „uświęcenie” (odnowienie) świata – główny cel ziemskiego życia człowieka. Dobre uczyn-

¹³ Ibidem, s. 102.

¹⁴ Ibidem, s. 104.

¹⁵ Ibidem, s. 105.

ki nie skutkowały łaską bożą i nie otwierały drogi do zbawienia¹⁶. Zdolność do czynienia dobra stanowiła natomiast dowód osiągnięcia tego zbawienia i uznana została za znak wybrania (predestynacji), usprawiedliwienia z grzechu poprzez łaskę. Łaska boża była darem, nie nagrodą. (...) *Dar dobrych uczynków* – pisał Kalwin – (...) *pokazuje, że otrzymaliśmy ducha przybrania*¹⁷. Łaska miała zatem wymiar transformacyjny – czyniła zdolną do działania osobę obdarowaną. Otrzymać łaskę znaczyło być odnowionym. Istotą tego procesu odnowienia, w czasach Kalwina określanego jako „uświęcenie”, była motywacja wierzącego do działania, do dokonywania dobrych uczynków¹⁸. To właśnie tacy ludzie czuli w sobie odwagę do zmiany świata, byli przekonani o sile danej im przez Boga, by pokazać światu Jego majestat. Zadaniem chrześcijanina miało być dyscyplinowanie swego prywatnego życia i kreowanie „uświęconego” społeczeństwa, w którym indywidualne obowiązki były wykonywane przez ludzi świadomych, że są nieustannie obserwowani przez Stwórcę, a ich czas upływa nieubłaganie¹⁹. W oczach Boga najbardziej godna pochwały była forma życia użyteczna dla społeczeństwa. Chrześcijanina zachęcano, a nawet przymuszano, do włączenia się i zaangażowania w życie świata. Myśl Kalwina można określić mianem „teologii antyteologicznej” w tym sensie, że rozumie się przez to pojęcie nie brak teologii w zupełności, lecz wyraźne uwypuklenie afirmacji świata. „Sekularyzacja świętości” (Henri Hauser) obecna w myśli Kalwina zakładała zamknięcie sfery ludzkiej egzystencji w granicach boskiego uświęcenia i ludzkiego poświęcenia. Głównym filarem tego życia miało być uświęcenie pracy²⁰.

Jak poznać, kto jest wybrany, a kto nie? Chociaż Kalwin podkreślał, że uczynki nie stanowią fundamentu zbawienia, nie sprzeciwiał się jednak, by widzieć w nich podstawę zapewnienia. Pisał: *Istniejące sumienie umacnia się poprzez rozważanie uczynków, gdyż one są świadectwem Boga przebywającego w nas i nami kierującego*²¹. Ciągła niepewność w kwestii zbawienia duszy stanowiła znak reformowanej duchowości. Kalwinistyczni kaznodzieje i teolodzy uspokajali zgodnie odpowiadając, że wierny spełniający dobre uczynki należał w istocie do wybranych, dobre uczynki były bowiem traktowane jako konsekwencja zbawienia. W związku z tym istniał psychologiczny nacisk na dowodzenie własnego wybrania samemu sobie i światu poprzez okazywanie znaków, do których zaliczało się między innymi szczerze wysławianie Boga przez pracę w Jego świecie²². W ten sposób wierni mogli uzyskać pewien spokój ducha w kwestii zbawienia i w tym świetle należy interpretować pojęcie „powołania” (*vocatio*). Nakaz spełniania dobrych uczynków wiązał się z potrzebą ukazania samemu sobie i światu boskiego powołania własnej osoby. Pojęcie powołania pozostawało charakterystyczne tylko dla kalwinizmu, jednak jego egzystencjalna ważność wiązała

¹⁶ J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, przeł. na angielski przez H. Beveridge’a, Hendrickson Publishers, Peabody 2008, ks. III, rozdz. 14:6–11, 16.

¹⁷ *Ibidem*, ks. III, rozdz. 14:18.

¹⁸ A.E. McGrath, op. cit., s. 336.

¹⁹ R.H. Tawney, op. cit., s. 108–109.

²⁰ A.E. McGrath, op. cit., s. 311.

²¹ J. Calvin, op. cit., ks. III, rozdz. 14:18.

²² A.E. McGrath, op. cit., s. 338–339.

się z niepokojami powodowanymi przez naukę o predestynacji. Ta ostatnia mogła dla wielu wydawać się okrutna i skutkować skrajnym pesymizmem w spojrzeniu na ludzką egzystencję. Zachęcała raczej do kwietyzmu, do zaniechania wszelkich wysiłków i trudów, do poddania się wyrokom wszechmocnego Boga. W praktyce było jednak odwrotnie: w podążaniu za doczesnymi znakami zbawienia, nieustannie podejmowano aktywność w świecie²³.

Nowe nastawienie do pracy, zwłaszcza fizycznej, to jeden z najważniejszych aspektów spuścizny Kalwina. Do czasu reformacji praca fizyczna traktowana była jako konieczność, czynność odpychająca i poniżająca. Ten sposób odnoszenia się do pracy stanowił pozostałość antycznej Grecji, w której sfera życia prywatnego (gr. *idion*), obejmująca również pracę fizyczną (wykonywaną zwykle przez niewolników), uznawana była za domenę konieczności, w przeciwieństwie do sfery politycznej jako domeny wolności. Arystotelizm, a za nim filozofia tomistyczna, uznawały pracę za środek prowadzący do zaspokojenia potrzeb i tym samym do osiągnięcia szczęścia. Zasada złotego środka nazywała zachowanie umiaru, równowagi między pracą a odpoczynkiem. Praca nie była uważana za wartość samą w sobie, a jedynie za środek, prowadzący do zaspokojenia ludzkich potrzeb.

Kalwinizm radykalnie zmienił podejście do pracy fizycznej, co wiązało się po części z ikonoklazmem – odrzuceniem doznań zmysłowych jako drogi prowadzącej do poznania Boga²⁴. Uczynił z niej działanie ludzkie najbardziej godne uznania spośród wszystkich innych aktywności. Protestantcka etyka pracy traktowała pracę, fizyczną i umysłową, nie jako zajęcie zarobkowe, lecz jako staranne i produktywne wykorzystywanie danych człowiekowi talentów i możliwości. Pracę postrzegano jako działalność duchową, jako korzystną społecznie formę modlitwy²⁵. Prawdziwie religijny kalwinista odnosił się do pracy nie jak do źródła zarobku, lecz jak do wartości samej w sobie. Jak zauważał Max Weber, taki sposób myślenia nie mógł być konsekwencją niskiego, czy wysokiego wynagrodzenia, lecz wytworem swoistego wychowania²⁶. Wiązał się z procesem „racjonalizacji religii”²⁷, tzn. usuwania z niej magicznych i irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, na rzecz jej etyzacji i ukierunkowania na świat (wewnątrzświatowe działanie). Asceza wyprowadzona została z klasztorów, a praca była środkiem ascetycznym *par excellence*²⁸.

²³ Ibidem, s. 340–341.

²⁴ M.N. Rothbard, op. cit., s. 141–142.

²⁵ A.E. McGrath, op. cit., s. 344.

²⁶ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994, s. 43–44.

²⁷ Max Weber dowodził w swoich pracach poświęconych socjologii religii, że racjonalizacja religii, zauważalna już w starożytnych Izraelitów, dokonywała się głównie dzięki miejskim warstwom rzemieślników i kupców (M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przełożyła i wstępem opatrzyła D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 368–369). W ramach kalwinizmu proces racjonalizacji religii i etyki z niej wywiedzionej został posunięty znacznie dalej. Pracowitość, oszczędność, solidność, czy dotrzymywanie danego słowa to elementy racjonalizowanej etyki. Były one cenione przez kalwińskich drobnych kupców i rzemieślników, przekładały się na powodzenie w prowadzonych przez nich interesach, a tym samym koły niepokój o zbawienie duszy.

²⁸ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 121.

Praca nabrała znaczenia szczególnego wśród późnych kalwinistów – purytanów. W tym kontekście warto wspomnieć o Richardzie Baxterze oraz Benjaminie Franklinie. *Christian Directory* Richarda Baxtera to kompendium purytańskiej teologii moralnej. Jako purytanin, Baxter uczulał swoich czytelników na kwestię czasu, jego marnowanie uznawał za pierwszy i najcięższy grzech. Życie traktował jako zbyt krótkie, by przeznaczać w nim czas na czece pogawędki, rozrywki, luksus, czy długie spanie. W ten sposób – uważał – marnuje się własne powołanie. Za równie grzeszną uznana została przez Baxtera bezczynność. Przez całe jego główne dzieło przewijała się apoteoza ciężkiej pracy fizycznej i umysłowej²⁹. Podobna nauka płynęła z *Almanachu biednego Ryszarda* Benjaminą Franklina. Znajdziemy tam pochwałę pracowitości, oszczędności, uczciwości, poszanowania czasu. Niektóre z jego stwierdzeń są powszechnie znane: „Pamiętaj, że czas to pieniądz”, „Pieniądz robi pieniądz”, „Co masz zrobić jutro, zrób dzisiaj”, „Nie trzymaj pożyczonych pieniędzy nawet godzinę dłużej ponad termin, do którego się zobowiązałeś, bo sakiewka twojego przyjaciela zamknie się dla ciebie na zawsze”, „Droga do bogactwa prowadzi przez pracowitość i oszczędność”, „Bez pracowitości i oszczędności nic nie da się stworzyć, z nimi zaś – wszystko”, „Kto rano wstaje, temu pan Bóg daje” (*Early to bed and early to rise, makes a man healthy, wealthy and wise*), „Pilność jest matką szczęścia”, „Pół prawdy jest często wielkim kłamstwem”, „Lepiej dobrze zrobić niż dobrze powiedzieć”³⁰.

Wśród wyznawców religii reformowanej dominował pozytywny stosunek do bogactwa, a część z nich uznała je nawet za znak wybrania. Takie podejście charakteryzowało dziewiętnastowiecznych wyznawców kalwinizmu w Stanach Zjednoczonych. Finansista John D. Rockefeller senior uważał swą fortunę za rodzaj boskiej nagrody za wiarę. Podobni jemu ludzie sukcesu traktowali bogactwo, zarówno indywidualne, jak i narodowe, za znak łaski bożej. W latach 70. XX w. pojawiła się nawet „teologia prosperity”, o której nie można mówić inaczej, jak tylko o zdeformowaniu kalwińskiej etyki pracy³¹.

W kwestii biedy kalwiński nie rozróżniali motywów ekonomicznych i moralnych. Biedę traktowano jako skutek nieszczęścia lub lenistwa. Podstawowym remedium na ten problem miała być praca. Kalwin przywoływał w tym kontekście słowa św. Pawła mówiące, że kto nie pracuje, nie powinien jeść (2 Tes 3:10)³². Bezżyteczność żebractwa traktował jako grzech przeciwko Bogu i społeczne zło. Na przeciwległym biegunie stawał przedsiębiorstwa kupców, ich roztropność i oszczędność, traktując je zarazem jako chrześcijańską cnotę i materialną korzyść dla społeczeństwa. Ta sama kombinacja religijnej gorliwości i praktyczności odpowiadała za atak na uprawianie hazardu, okazałe stroje, czy pobłażliwość w jedzeniu i picu. Istotą stworzonej przez Kalwina

²⁹ Ibidem, s. 145–150.

³⁰ B. Franklin, *Poor Richard's Almanac*, New York-Boston 1900, s. 13, 41–42, 44–46 i nast. <http://archive.org/details/poorrichardsalm01frangoog> (data dostępu: 10.07.2013).

³¹ A.E. McGrath, op. cit., s. 354–355.

³² R.H. Tawney, op. cit., s. 114.

i rozwijanej przez jego kontynuatorów nauki społecznej była próba wykrystalizowania moralnego ideału codziennego życia społeczeństwa. Kalwinizm obalił monastycyzm, by z rzeczywistości świeckiej uczynić wielki klasztor³³.

Jak wiadomo, kalwińska etyka społeczna wyrastała na gruncie miejskiej przedsiębiorczości rzemieślniczej i handlu. Wobec tego nie mogła ona nie zająć stanowiska w od dawna dyskutowanej kwestii pobierania procentu od pożyczek.

Stosunek Kalwina do lichwy był, rzecz można, wyważony. Prowadzenie interesów finansowych uważał on za moralne, o ile zyski nie przekraczały ustalonego maksimum. Zabezpieczenie dla pożyczonych pieniędzy nie mogło być przesadne. Kalwin starał się uwzględniać dobro obu stron. Zysk wierzyciela nie mógł być tak duży, by w szybkim tempie czynić go bogatym kosztem nadmiernego wysiłku dłużnika, i by ten ostatni nie pozostawał bez korzyści ze swej pracy³⁴. Pożyczki dla ubogich miały być nieoprocentowane. Kalwin kładł nacisk na rozróżnienie pomiędzy pożyczką dla biednych a pożyczką komercyjną, pobieraną w celach zarobkowych; pomiędzy korzyścią (czy też jej brakiem) uzyskaną kosztem konieczności, jakiej podlegali ubodzy, a korzyścią, jaką mogli odnieść kupcy pożyczając swój kapitał np. innym kupcom. Uważał również, że dochody z lichwy nie powinny stanowić podstawy utrzymania, a zatem nikt nie powinien działać jako profesjonalny lichwiarz. Nowatorstwo Kalwina polegało na zmianie kierunku dyskusji, dotyczącej pożyczania pieniędzy. Uznał on, że kwestia ta nie powinna być rozważana doktrynalnie, ale jako element relacji społecznych w ramach konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej, z uwzględnieniem okoliczności danego miejsca i czasu. Konkluzją wynikającą z podjętej przez Kalwina dyskusji w kwestii pożyczania pieniędzy, było uznanie kredytu jako normalnego i koniecznego elementu życia społecznego³⁵.

Reformator odnosząc się do przekazu Słowa Bożego wskazywał na jego niejednoznaczność w odniesieniu do lichwy. Fragmenty Starego Testamentu traktujące lichwę jako grzech przeciwko miłosierdziu (Wj 22:25, Kpł 25:35-37, Pwt 23:19-20, Ez 18.13, Łk 6:35) uznał za nieprzystające już do ówczesnych realiów. Wskazywał ponadto na niejednoznaczny stosunek do lichwy ze strony Żydów, którzy nie pobierali procentu od pożyczek dla Żydów, ale dopuszczali go w odniesieniu do nie-Żydów. Nie podzielał także argumentacji Arystotelesa, który zauważył, że pieniądź jest „bezpłodny”, tzn. nie mnoży się jak pszenica, czy bydło, a zatem pożyczanie pieniędzy na procent jest wbrew naturze pieniądza, bo przyczynia się do jego „mnożenia”. „Bezpłodność” pieniądza wynikała, zdaniem filozofa, z faktu, że nie był on, tak jak wymiana, zjawiskiem naturalnym, lecz został stworzony przez prawo jako środek wymiany. Sama wymiana istniała natomiast jako coś naturalnego i pierwotnego³⁶. W przekonaniu Kalwina opłata za użyczenie kapitału była tak samo racjonalna, jak zapłata za dzierżawę ziemi. Indywidualnemu sumieniu pozostawiał rozeznanie, czy wysokość tej opłaty nie sprzeciwiała się poczuciu sprawiedliwości. Kalwin miał nadzieję na kierowanie się przez ludzi

³³ Ibidem, s. 115.

³⁴ Ibidem, s. 106.

³⁵ M.N. Rothbard, op. cit., s. 140; R.H. Tawney, op. cit., s. 107.

³⁶ Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, ks. I, 3:19.

komercyjnym umiarem, chrześcijańskim zdrowym rozsądkiem. Jego przekonania gospodarce wpisywały się w nasilający się wśród jego współczesnych proces akceptacji dla handlowych realiów i związanych z nimi aspiracji, także finansowych³⁷.

Znacznie dalej w rozważaniach na temat lichwy szedł holenderski kalwinista Claude Saumaise (zlatynizowane nazwisko Claudius Salmasius) (1588–1653). W kilku pracach opublikowanych w Leidzie w latach 1630–1645, zapoczątkowanych przez *De usuris tiber* w 1630r., Salmasius położył kres dylematom związanym z zasadnością pobierania procentu od pożyczek. Jednoznacznie stwierdzał, że pożyczanie pieniędzy na procent to działalność gospodarcza, która, jak każda inna, ma swoją cenę, regulowaną przez rynek. Salmasius miał także odwagę stwierdzić, że nie istnieją przeciw lichwie żadne argumenty aksjologiczne, nie można ich wywieść ani z prawa bożego, ani z prawa natury. W oparciu o Stary Testament Żydzi zakazywali wprawdzie lichwy w stosunku do innych Żydów, ale zakaz ten był raczej aktem politycznym, czy plemiennym, niż wyrazem swoistej moralności odnoszącej się do transakcji ekonomicznych. Jezus natomiast nie nauczał ani o polityce ani o ekonomii. Prawo zakazujące lichwy było w przekonaniu Salmasiusa jedynie wolą papieską, kalwiniści nie byli zatem zobowiązani do jego przestrzegania³⁸. W opinii Salmasiusa lichwa stanowiła rodzaj rekompensaty, przede wszystkim za brak możliwości korzystania z pożyczonych pieniędzy oraz za ryzyko związane z możliwością ich utraty. Salmasius wypowiedział się także w kontrowersyjnej wówczas kwestii procentu od pożyczek dla ludzi biednych. Uznał, że ubogich należy traktować jak innych pożyczkobiorców. Miał argumentować przy tym, że od sprzedawcy chleba nie wymaga się by pytał, czy kupujący są biedni czy bogaci, nie ma zatem powodów, by taki obowiązek miał być nałożony na pożyczających pieniądze³⁹.

4. Podsumowanie

Dokonany na gruncie teologii protestanckiej rozdział świata materialnego i duchowego, natury i łaski, jako konsekwencji grzechu pierworodnego, miał doniosłe znaczenie na gruncie nauki społecznej kalwinizmu. W świecie doczesnym nie można było znaleźć środków, które służyłyby uzyskaniu łaski bożej, czyli zbawieniu. Marcin Luter i wyznawcy luteranizmu uznali taki stan rzeczy za powód do wyzbycia się aspiracji w odniesieniu do „tego świata”, do skoncentrowania się na prywatnej duchowości i do pozostawienia spraw doczesnych władzy świeckiej, której misją miało być ograniczanie zła przy pomocy miecza. Zupełnie inne podejście do wspomnianego dualizmu reprezentował Kalwin i jego kontynuatorzy. Ich postawy nie można określić inaczej, niż jako afirmację rzeczywistości ziemskiej, dążenie do uczynienia świata lepszym nie w oparciu o zasady religijne sto-

³⁷ R.H. Tawney, op. cit., s. 107–108.

³⁸ Ibidem, s. 144.

³⁹ Ibidem, s. 145.

sowane poprzez sztukę kazuistyki, lecz przy pomocy pragmatyzmu religijnego. Pragmatyzm ten pozostawał w związku z racjonalizacją etyki religijnej, z nadawaniem jej cech użytkowych. Za sprawą kalwinizmu, od początku afirmującego świat, dokonał się istotny postęp w podejściu do sfery gospodarczej, zwłaszcza w kwestii pracy i obrotu pieniądzem. Szczególnie późniejsi kalwiniści, purytanie, stworzyli kulturę pracy, opartą na sumienności, uczciwości, dotrzymywaniu danego słowa, która prowadziła do rozwoju materialno-duchowego. Dlatego też Max Weber w swej słynnej książce *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* mógł napisać, że pytanie o siły sprawcze rozwoju nowoczesnego kapitalizmu to w pierwszym rzędzie pytanie nie o źródło potrzebnych pieniędzy, ale – o rozwój ducha. Tam gdzie był on żywy, znajdował zapasy pieniądza jako środka swego oddziaływania, nigdy zaś odwrotnie⁴⁰.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, vol. 1, Warszawa 2003.
- Calvin J., *Institutes of the Christian Religion*, przekład na angielski przez H. Beveridge'a, Hendrickson Publishers, Peabody 2008.
- Franklin B., *Poor Richard's Almanac*, New York-Boston 1900, <http://archive.org/details/poorrichardsalm01frangoog>.
- Hervada J., *Historia prawa naturalnego*, Petrus, Kraków 2013.
- Luter M., *Disputation against Scholastic Theology*, <http://augsbuurgfortress.org/media/downloads/9780800698836kChapter1.pdf>.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, przekł. J. Wolak, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.
- Rothbard M.N., *Economic Thought Before Adam Smith, An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006.
- Tawney R.H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, Harcourt, Brace and Company, New York 1926, <http://quod.lib.umich.edu/g/genpub>.
- Trueman C.R., *Calvin and Calvinism* [w:] *The Cambridge Companion to John Calvin*, red. D.K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przełożyła i wstępem opatrzyła D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.

⁴⁰ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 49.