

Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JACEK SÓJKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: jsojka@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2076-4855

DOI: 10.34813/ptr2.2021.13

Pojednanie z duchem kapitalizmu? Pytanie o katolickie źródła etyki gospodarczej

A reconciliation with the spirit of capitalism?
The problem of Catholic sources for business ethics

Abstract. Traditionally Catholicism has been perceived as unfriendly to the capitalist economy. Protestantism's image is different: it has been regarded as a religious movement which boosted the so-called spirit of capitalism. The aim of this article is to raise a question whether today's Catholicism still deserves that characterization as a denomination biased against capitalism. This issue is of considerable importance for business ethicists who are interested in the moral condition of market economy and, quite often, in the impact of religion on economic culture. Many of them are Catholics themselves and their religion seems to be a real source of inspiration for the ethical analyses of economic life they present. This article offers a number of arguments to the effect that although Catholic social teaching originated in the pre-modern, medieval period, it has changed to a large degree due to several papal encyclicals in the 20th century. *Centesimus annus* by John Paul II should be mentioned here as an epochal message expressing approval of human creativity and entrepreneurship. This new perspective was also due to Catholic philosophers and theologians such as Michael Novak and other members of the neoconservative movement in the United States.

Keywords: business ethics, Catholic social teaching, capitalism, papal encyclicals

Wprowadzenie

Etyczna refleksja nad życiem gospodarczym oparta jest w znacznej mierze na moralnej ocenie całej formacji gospodarczej, którą tradycyjnie nazywa się kapitalistyczną. Należałoby raczej mówić o współczesnej, wolnorynkowej gospodarce jako efekcie procesów modernizacyjnych, opartej na indywidualnej przedsiębiorczości, konkurencji w ramach uregulowań prawnych, równym dostępie do dóbr i usług, prawach konsumenta i wielu innych elementach nowoczesnej gospodarki, jednak przyzwyczajenie wielu teoretyków i praktyków jest silniejsze¹. W przeszłości Kościół katolicki był tej modernizacji przeciwny. Reformacja zmieniła ten obraz chrześcijaństwa za sprawą „impulsów”, które w protestantyzmie odkrył Max Weber. Katolicy jednak wciąż przejawiali mentalność antykapitalistyczną, twierdząc, tak jak Amintore Fanfani, że katolicyzmu, w przeciwieństwie do protestantyzmu, z kapitalizmem nie uda się pogodzić. Nie opowiadali się oczywiście za gospodarką centralnie sterowaną, całkowicie upaństwowioną, raczej szukali tzw. trzeciej drogi, a jednocześnie odrzucali to, co można nazwać duchem kapitalizmu (Novak, 1993, s. 18).

Fanfani, wybitna postać włoskiej Chrześcijańskiej Demokracji, jeden z najbardziej znaczących polityków XX wieku na włoskiej scenie politycznej, pisał w 1935 r., iż ów duch kapitalizmu polega na takim stosunku do dóbr materialnych, który zakłada nieograniczone zaspokojenie wszelkich pragnień i indywidualnych zachcianek. Indywidualizm, utylitaryzm, hedonizm, brak troski o dobro wspólne – należały do podstawowych wad tego systemu (Fanfani, 1984, s. 28–29).

W artykule tym będę starał się pokazać, że to, co było niewyobrażalne dla Fanfaniego, dokonało się już wiele dziesięcioleci temu, a etyczna refleksja nad gospodarką, czerpiąc ze społecznej nauki Kościoła, nie musi przejmować mentalności wrogiej dzisiejszej gospodarce rynkowej, czyli kapitalizmowi². Jak pisał Michael Novak, Japończycy pokazali, że można przejąć ducha kapitalizmu, nie będąc protestantem, a katolickim przedsiębiorcom w USA nie trzeba na siłę przypisywać protestanckiego etosu pracy i bogacenia się (Novak, 1993, s. xiii). Istnieje bowiem takiż katolicki etos, aczkolwiek bardziej widoczny jest on w krajach anglosaskich niż w łacińskiej Europie (Novak, 1993, s. 19). Autor przypomina tezę Samuela Huntingtona dotyczącą trzeciej fali demokratyzacji w świecie, która objęła także Polskę po 1989 r. I to w Europie Wschodniej

¹ Dotyczy to zwłaszcza tych autorów, którzy piszą o związkach religii z gospodarką. Ostatnio Benjamin M. Friedman wydał pracę, którą opatrzył tytułem zapożyczonym od R.H. Tawneya *Religion and the Rise of Capitalism* (Friedman, 2021).

² Piszę o „wrogiej” postawie, nie zaś krytycznej czy reformatorskiej.

(oraz Ameryce Łacińskiej) jego zdaniem ten etos staje się widoczny (Novak, 1993, s. xii).

Huntington, jak wiadomo, wyróżnił trzy fale demokratyzacji systemów politycznych. Pierwsza w latach 1820–1926, druga po II wojnie światowej oraz trzecia w okresie 1974–1990, kiedy liczba państw rządzonych demokratycznie niemal się podwoiła. Trzecia fala w większości dotyczyła krajów katolickich. W Europie zapoczątkowały ją Hiszpania i Portugalia w latach 70., a zakończyły Polska i Węgry. Huntington podkreśla korelację zachodniego chrześcijaństwa i demokracji, a wśród konkretnych wydarzeń w dziejach Kościoła katolickiego wskazuje na przełomowy charakter Soboru Watykańskiego II oraz na „przekształcenie się narodowych Kościołów katolickich z obrońców *status quo* w przeciwników autorytaryzmu” (Huntington, 1991, s. 13).

Warto przyjrzeć się z bliska procesowi wyzbywania się mentalności antykapitalistycznej przedstawicieli Kościoła katolickiego, jeżeli interesuje nas wpływ katolicyzmu na etyczną refleksję nad gospodarką. Koniec trzeciej fali to okres początku transformacji gospodarczej w Polsce i krajach sąsiednich, dlatego warto szczególnie skupić się na dyskusjach z tego okresu. Nie straciły one na aktualności, a polska etyka gospodarcza wciąż się do nich odwołuje³. Temat ten jest bardzo szeroki i nie sposób go wyczerpać w jednym artykule. Siłą rzeczy to, co przedstawiam, bliższe jest przeglądowi problematyki i zarysowaniu przyszłych badań aniżeli pogłębionej i szczegółowej analizie.

Dodatkowym wyzwaniem dla etyków gospodarczych może być teza, którą sformułował Bernard Mees. „Jeśli poskrobać powierzchnię wielu z pozoru świeckich ciał zajmujących się etyką biznesu (*business ethics*), to wpływ zorganizowanych religii wnet okaże się oczywisty. Etyka biznesu jest w większości przypadków zsekularyzowaną formą religii, która rozwinęła się poza tradycją zachodniej etyki filozoficznej, a także poza ruchem, które powołał do życia współczesny socjalizm” (Mees, 2017, s. 374).

Etyka gospodarcza a katolicyzm

Etyka gospodarcza (etyka biznesu) jest refleksją nad moralnymi aspektami życia gospodarczego. Może dotyczyć konkretnych decyzji przedsiębiorców i ich konsekwencji dla wielu grup tzw. interesariuszy, potencjalnych zagrożeń związanych z tymi decyzjami lub też brakiem pewnych decyzji, uregulowań prawnych działalności gospodarczej i ich skuteczności bądź braku tych uregulowań w sytuacji nowej i nieprzewidzianej, wreszcie moralnych wartości

³ Myślę o takich artykułach, jak ten Anieli Dylus *Etyka katolicka a duch kapitalizmu. Ujęcie polskich liberałów* (Dylus, 2016, s. 369).

realizowanych lub nierealizowanych jeszcze przez mechanizmy rynkowe. Tych obszarów życia gospodarczego, które mogą stać się przedmiotem refleksji etycznej, jest oczywiście o wiele więcej.

Refleksja, o której tu mowa, nie sprowadza się tylko do ocen i wartościowań, krytyki pewnych decyzji lub uregulowań, piętnowania braku szacunku dla pewnych wartości. Często ma charakter postulatywny, czyli normatywny, projektując pewne normy moralne, które jeszcze nie obowiązują, a które wynikają z przyjmowanych w społeczeństwie wartości innych (ogólniejszych).

Słowo „etyka” w języku polskim może mieć dwa znaczenia: refleksji nad moralnością (opisowej lub normatywnej) oraz tego, co jest efektem podejścia normatywnego, czyli projektu systemu norm regulujących dany obszar ludzkiej aktywności. „Etyka gospodarcza” może zatem oznaczać refleksję (np. jako opis tematu zajęć ze studentami zarządzania, tytuł pracy naukowej lub nazwę dyscypliny), lecz może także odnosić się do pewnego systemu norm obowiązujących lub postulowanych, jak w stwierdzeniu, że „nie ma etyki w biznesie”. To ostatnie sformułowanie w praktyce może znowu mieć dwa znaczenia: brak ogólnego systemu norm regulujących tę sferę (co nie jest prawdą) lub po prostu brak uczciwości w interesach (co bardzo często jest prawdą w konkretnej sytuacji, lecz nie powinno być uogólniane).

Etyka gospodarcza rozumiana jako etyka biznesu ma rodowód amerykański, stamtąd przybyła do Europy, dlatego też w Polsce upowszechniła się nazwa „etyka biznesu”, mimo że słowo „biznes” przed 1989 r. miało zabarwienie pejoratywne. Lata transformacji dowartościowujące indywidualną przedsiębiorczość Polaków uczyniły to słowo bardziej neutralnym, aczkolwiek wciąż obco brzmiącym i nieco pretensjonalnym, zwłaszcza w zestawieniach takich jak „biznesmen” lub „relacje biznesowe”. Zapomniano bowiem o „ludziach interesu”, „działalności kupieckiej” czy „moralności kupieckiej”.

Europa miała ciągnącą się od starożytności tradycję etycznej, często krytycznej, religijnej i świeckiej refleksji nad gospodarką. Świadomość istnienia dzieł Arystotelesa, św. Tomasza, Adama Smitha, Karola Marksa czy Jürgena Habermasa sprawiała, że Francuzi lub Niemcy nie odczuwali potrzeby powoływania nowej dyscypliny w postaci etyki gospodarczej czy etyki biznesu. Inaczej było w ojczyźnie Forda i Rockefellera. Rewolucja industrialna, powstanie wielkich organizacji gospodarczych, instytucjonalizacja nauczania zarządzania w postaci tzw. szkół biznesu (uniwersyteckich wydziałów zarządzania, jak powiedzielibyśmy w Europie) – wszystko to sprawiło, że zaistniała potrzeba etycznej refleksji nad tymi przemianami. Ta europejska krytyczna refleksja dotarła do Ameryki wraz z Europejczykami, którzy emigrowali i osiedlali się w tym kraju. Tam jednak uległa istotnej przemianie, tracąc charakter krytyki systemu i stając się refleksją nad konkretnymi decyzjami ludzi działających

na scenie gospodarczej. I w tej formie jako *business ethics* wróciła do Europy w latach 80. W efekcie mamy teraz w Europie dwie tradycje: ogólniejszej, filozoficznej raczej refleksji nad całością systemu gospodarczego (Niemcy mówią o *Wirtschaftsethik*) oraz zamerykanizowanej etyki biznesu ukierunkowanej na konkretne przejawy działalności przedsiębiorców i menedżerów (*Unternehmensethik*) (Liedekerke, Dubbink, 2008, s. 274; Liedekerke, Demuijnck, 2011, s. 30).

Niezależnie od tych rozróżnień etyka gospodarcza (etyka biznesu) – podobnie jak „etyka” bezprzymiotnikowa – oznacza albo refleksję nad moralnością, w tym przypadku w życiu gospodarczym, albo system norm moralnych obowiązujących lub tylko postulowanych. Ze znaczeniem terminu „etyka gospodarcza” mamy dodatkowy kłopot związany z jego użyciem w pracach Maxa Webera, o których trudno nie myśleć, jeżeli pisze się o religijnych źródłach etyki gospodarczej (etyki biznesu). *Etyka gospodarcza religii światowych*, praca Webera z 1916 r., nie zakłada takiego rozumienia etyki, które przedstawiłem wyżej. Pod tym Weberowskim wyrażeniem – jak sam autor pisze w tej pracy – nie kryją się „etyczne teorie kompendiów teologicznych [...] lecz »praktyczne pobudki działania« ugruntowane na psychologicznych i pragmatycznych aspektach danych religii” (Weber, 1984, s. 111–112). Marianne Weber dodaje, że także praca *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* dotyczy „nie etycznych i teologicznych teorii, lecz praktycznych impulsów [skłaniających] do działania a wywodzących się z religii” (Weber, 1975, 331–332, za: Swedberg, 1998, s. 134; por. Subrick, 2015, s. 311).

„Etyka” w tytule tej pracy w angielskim tłumaczeniu oddawana jest rzeczownikiem w liczbie pojedynczej (*ethic*), co oznacza właśnie określone zasady, ale także cele, a w sumie pewne zachęty czy bodźce. Martin Calkins SJ pisze o psychologicznych uwarunkowaniach, które umożliwiały nowy porządek gospodarczy (Calkins, 2000, s. 344). W sumie jednak najtrafniej oddaje to Weberowski termin „sposób życia” (*Lebensführung*) (Weber, 1984, s. 112).

Skoro interesują nas religijne inspiracje etyki gospodarczej, warto odwołać się do rozróżnień dokonanych przez Richarda De George’a w jego rozważaniach nad historią etyki biznesu (De George, 2017). To, jak można opowiadać tę historię, zależy od rozumienia przedmiotu tej opowieści. A zatem etyka biznesu może być rozumiana na trzy sposoby i może pojawiać się w obrębie trzech różnych narracji. Pierwsza dotyczy etyki biznesu jako dyscypliny akademickiej, która pojawiła się w USA na początku lat 70. XX wieku. Druga to etyka biznesu, która pojawia się w publicznych debatach, a te najczęściej wybuchają w odpowiedzi na skandale i afery w gospodarce. Najgłośniejszym wybrzmiewa pytanie o uczciwość w biznesie, o przyczyny demoralizacji przedsiębiorców i menedżerów, o to, dlaczego zawiodły systemowe, instytucjonalne zabezpiecze-

czenia. Tutaj „etyka biznesu” zmienia znaczenie na „etykę w biznesie”, bowiem zadaje się pytania o obecność potocznie rozumianych norm moralnych w życiu gospodarczym. W odpowiedzi słyszymy: „przecież to zwykła kradzież, zwykłe oszustwo, zwykłe kłamstwo”, co jest wyrazem potocznego przekonania o braku tychże norm. Trzecia opowieść dotyczy tego, co dzieje się w ramach gospodarki i przybiera formę instytucjonalną: firmy tworzą kodeksy etyczne, komitety do spraw etyki, zatrudniają menedżerów wysokiego szczebla odpowiedzialnych za przestrzeganie zasad moralnych w firmie, zaś firmy konsultingowe oferują szkolenia i wdrażają programy etyczne w przedsiębiorstwach⁴.

W ramach tego podziału odwołanie do religii pojawia się przy okazji „etyki w biznesie”. W pierwszym rzędzie – pisze De George – myśli się o dekalogu jako zbiorze podstawowych dla wielu ludzi nakazów i zakazów. Tak właśnie rozumie się moralność i to jej rozumienie stosowane jest w odniesieniu do gospodarki. Każda religia oferuje pewien używany na co dzień zestaw zasad. Nawiasem mówiąc, zasady te są w znacznej mierze do siebie podobne: zakazuje się kradzieży, przestrzega przed chciwością, nakazuje się chronić słabszych, ubogich i chorych. Dlatego w ramach etyki biznesu możliwy (a nawet konieczny) jest dialog międzyreligijny (Minus, 1993, s. 3).

Religia rozumiana jako zestaw przykazań czy też podręcznych wskazówek jest oczywiście tym codziennym drogowskazem moralnym, niewymagającym od przeciętnej jednostki rozległych studiów i rozważań etycznych. Warto jednak zapytać o religijne, zwłaszcza katolickie, inspiracje w odniesieniu do właściwej, akademickiej etyki biznesu, o wpływ teologicznych dysput i publicznych interwencji papieży, biskupów, teologów i ludzi Kościoła dotyczących spraw gospodarczych. Jeżeli mowa o katolicyzmie, nie można też zapominać o wpływie Kościoła na państwo i jego prawne regulacje, a także na argumenty podnoszone w debatach publicznych. To samo odnosi się do trzeciej płaszczyzny rozumienia etyki biznesu, o której pisał De George, czyli instytucjonalnej reakcji firm na oczekiwania społeczne i napomnienia religijne.

Pytając o katolickie źródła, mam przede wszystkim na myśli pierwszy, akademicki kontekst, w ramach którego mówimy o etyce biznesu, czyli pytanie dotyczy teologicznego wpływu na etyczną argumentację oraz Biblii jako źródła wartości.

Perspektywa chrześcijańska zawiera cały zestaw poglądów na temat stworzenia, grzechu, zbawienia i spełnienia (*creation, sin, salvation and completion*) – jak wyliczał Jack Mahoney (1993, s. 111)⁵. Chrześcijanie mogą jednak różnie

⁴ Wojciech Gasparski nazywa ten kompleks inicjatyw infrastrukturą etyczną (Gasparski, 2007, s. 48).

⁵ Tłumaczę celowo z oryginału, aczkolwiek dostępny jest także polski przekład, który mnie jednak nie przekonuje (Mahoney, 1995, 110).

rozkładać akcenty, patrząc na świat i innych ludzi. Dotyczy to oczywiście także gospodarki, która nas tu najbardziej interesuje. Można lekceważyć sprawy doczesne, koncentrując się na życiu wiecznym poza tym światem. Można też założyć, że doskonalenie kształtu rzeczywistości i tworzenie sprawiedliwego ładu społecznego ma sens i zgodne jest z zamierzeniem Boga. Koncentracja na świecie doczesnym może jednocześnie prowadzić do zagubienia jednostki i zatracenia jej w pogoni za doczesnymi dobrami. Stąd postrzeganie życia gospodarczego (w tym szeroko rozumianej konsumpcji) łączy się z poczuciem moralnego napięcia „między nadanym przez Boga celem ludzi współpracujących ze sobą, aby pomnażać ziemskie zasoby dla osiągnięcia wspólnego dobrobytu (*well-being*), a historyczną rzeczywistością, w której ułomni ludzie dążą do indywidualnych celów kosztem innych ludzi, co staje się przeszkodą w realizacji Boskiego planu stworzenia” (Mahoney 1993, s. 112).

Inny autor ujmuje ten problem w sposób bardziej zdecydowany. „Żadna inna religia nie zmagala się tak długo, i tak bardzo nie chciała pogodzić się z rzeczywistością kapitalistyczną. Nie może być zbyt wielkim zaskoczeniem zatem to, że wywalczone z trudem – a bardzo korzystne dzisiaj – warunki pogodzenia się z kapitalizmem są rezultatem wewnętrznej walki w obrębie tej religii” (Novak, 1993, s. xvii).

Warto przypomnieć, że ów „kapitalizm” to właściwie społeczeństwo rynkowe złożone z ludzi skazanych na wymianę z powodu podziału pracy, o czym pisał już Adam Smith. O ile w starożytności i średniowieczu ideałem była autarkia, o tyle modernizacja gospodarcza oznaczała współzależność wszystkich ludzi. „Każdy człowiek żyje, dokonując wymiany, stając się w pewnym stopniu kupcem, a społeczeństwo przekształca się w rzeczywiste społeczeństwo handlowe (*commercial society*)” (Smith, 2007, s. 22). Społeczeństwo rynkowe (handlowe) oznaczało zasadnicze odejście od struktur feudalnych, aczkolwiek pojawia się już w średniowiecznych miastach Włoch i Holandii (Heilbroner, 1989, s. 42). Powstawała rzeczywistość, na którą Kościół nie patrzył przychylnie. Jeżeli interesuje nas „duch antykapitalizmu”, to przed XIX wiekiem nie mógł on mieć takiej nazwy. W czasach Smitha i Rousseau nie używano takich terminów, jak „kapitalizm” czy „liberalizm” (Rasmussen, 2008, s. 2). A zatem to, co można od XIX wieku nazywać nastawieniem antykapitalistycznym, powstaje jako sprzeciw wobec odchodzenia od średniowiecznych struktur społecznych, politycznych, gospodarczych – sprzeciw wobec procesu modernizacji.

Moralne napięcie, o którym pisał Mahoney, można zaobserwować już w przekazie biblijnym. Wydzwięk wielu fragmentów Pisma jest na pierwszy rzut oka zdecydowanie przeciwny gromadzeniu bogactwa, pomnażaniu zasobów, tworzeniu kapitału i inwestowaniu go. Wypowiedź Jezusa z Ewangelii

św. Mateusza słyszał lub czytał każdy po wielokroć. „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego” (Biblia Tysiąclecia, Mt 19:24) Pogłębiona interpretacja ukazuje jednak inny sens tej wypowiedzi niż tylko przedstawienie bogactwa jako przeszkody w osiągnięciu życia wiecznego. Ponadto słowa te zupełnie nie dotyczą gospodarowania (w przeciwieństwie np. do przypowieści o talentach), a jedynie stosunku do dóbr doczesnych.

Pytając o katolickie źródła etyki gospodarczej, musimy zastanowić się, jakie „impulsy” odnajdujemy w Biblii? Co może inspirować chrześcijan, a zwłaszcza katolików, zaangażowanych praktycznie i teoretycznie w życie gospodarcze? Co może dla nich wynikać z porównania Biblii Hebrajskiej, Nowego Testamentu oraz Koranu?

Gospodarka w perspektywie religijnej

Perspektywa religijna, w szczególności biblijna, może się dzisiaj kojarzyć z naciskiem na potrzebę ochrony biednych i słabych, co ma swoje uzasadnienie już w Biblii Hebrajskiej.

W Torze czytamy: „Jeśli pożyczysz pieniądze komuś z ludu mojego, ubogiemu, który jest u ciebie, nie postępuj z nim jak lichwiarz; nie ściągaaj od niego odsetek. Jeżeli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, zwrócisz mu go przed zachodem słońca, bo jest to jego jedyne okrycie, okrycie jego ciała. W czymże innym będzie spał? Gdy wołać będzie do mnie, wysłucham, bo Ja jestem miłosierny” (Tanach, Księga Wyjścia 22: 24–26).

Niezwykle dobitnie wybrzmiewa ten nakaz tam, gdzie mowa jest o roku szabatowym. „Przez sześć lat obsiewać będziesz ziemię swoją i zbierać jej plony, w siódmym zaś zostawisz ją odłogiem i nie uprawisz jej, niech pożywią się z niej ubodzy twego ludu, a tym, co pozostanie po nich, niech pożywią się zwierzęta polne; tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim ogrodem oliwnym” (Tanach, Księga Wyjścia 23: 10–11).

Należałoby jednak zacząć od tego, że wszystko, co dotyczy gospodarki i pracy, jest ściśle powiązane z kreacyjnym aktem Boga stwarzającego świat. Stworzona przez Boga ludzkość ma za zadanie naśladować Stwórcę poprzez twórczy charakter samej pracy i jej organizacji. Poprzez pracę człowiek uczestniczy w dziele stworzenia, kontynuuje to dzieło. Jednostki pojawiające się w Księgach – jak przypomina Kenneth J. Barnes – nazywane są swoim imieniem wraz ze wskazaniem na wykonywany zawód. Abel jest pasterzem, Kain rolnikiem, Noe winiarzem (Barnes, 2018, s. 149).

Upadek człowieka sprawił, że został on niejako skazany na pracę w pocie czoła, a zatem to, co w Boskim planie miało przebiegać harmonijnie, teraz staje się mozolnym radzeniem sobie z niedostatkiem wszystkiego. Te dwa fakty, móżół pracy i niedostatek (*scarcity*) „są podstawowe dla zrozumienia zarówno samej konieczności działalności gospodarczej, jak i potrzeby etycznej regulacji tych działań [...]” (Barnes, 2018, s. 150)⁶. Niedostatek, który czyni gospodarowanie trudnym i ryzykownym, nie wyklucza powstawania bogactwa, bowiem często pojawia się ono w Biblii. Jednocześnie rok szabatowy oraz rok jubileuszowy stają się symbolem niezbędnych regulacji i dbałości o ubogich (Tanach, Księga Kapłańska 25). Dotyczy to także niewolników, a nawet zwierząt (Tanach, Księga Powtórzonego Prawa 25:4, 22:6).

Regulacje te są często bardzo szczegółowe. „Nie będziesz miał w swojej torbie dwojakich odważników, większego i mniejszego. Nie będziesz miał u siebie w domu dwojakiej efy, większej i mniejszej. Będziesz miał odważnik o pełnej wadze, rzetelny; będziesz miał efę o pełnej zawartości i rzetelną, abyś długo żył na ziemi, którą daje ci Pan, Bóg twój. Gdyż obrzydliwością dla Pana, Boga twego, jest każdy, kto tak czyni, każdy, kto popełnia bezprawie” (Tanach, Księga Powtórzonego Prawa 25:13–16).

W ten oto sposób Biblia „od zawsze” towarzyszyła działalności gospodarczej. W większym stopniu dotyczy to Starego niż Nowego Testamentu. Prawdopodobnie w połowie XIX wieku nad jednym z wejść do słynnego Greenwich Market we wschodnim Londynie umieszczono inne biblijne pouczenie: „Waga fałszywa jest ohydą dla Pana, lecz pełne odważniki podobają mu się” (Tanach, Księga Przysłów 11:1).

Jednocześnie, jak pisze Ronald Green, Biblia Hebrajska w pełni pogodzona jest z działalnością gospodarczą, handlem oraz potrzebą zysku. Wprawdzie zdarza się, że współcześni żydzi i chrześcijanie biblijną ochronę ubogich interpretują jako zachętę do radykalnej zmiany społecznej, to w samej Biblii zadaniem stojącym przed człowiekiem uczciwym nie jest „zastępowanie działalności gospodarczej (*business*) inspirowanym religijnie utopijnym

⁶ Trudno nie myśleć tu o klasycznej definicji ekonomii Lionela Robbinsa, w ramach której ów niedostatek („ograniczone zasoby” w wielu polskich tłumaczeniach) odgrywa podstawową rolę. Ekonomia w tym ujęciu „bada ludzkie działanie (*behaviour*) jako zależne od relacji pomiędzy celami i ograniczonymi środkami (*means*), które mogą mieć alternatywne zastosowania” (Robbins, 1932, s. 15). Używam słowa „działanie” zamiast „zachowania”, bowiem chodzi tu – jak wynika z tekstu – o proces wyboru (Robbins, 1932, s. 13). Pozwolę sobie zauważyć, że „ekonomia biblijna” uwzględnia właśnie cele, środki oraz Boskie nakazy i zakazy, tj. czyni ów wybór bardziej skomplikowanym. Niemniej myślenie ekonomiczne, w swoim podstawowym znaczeniu, jest tu obecne. Metaforę biblijną przywołuje także Robbins. Skończoność, ograniczoność zasobów (środków) jest efektem wygnania z raju, w którym człowiek nie był skazany na wybory ekonomiczne (Robbins, 1932, s. 14).

porządkiem, lecz prowadzenie jej w sposób etyczny w ramach opartej na prawości wspólnoty” (Green 1999, s. 291)⁷. Podobny do Tory charakter ma Talmud, gdzie niemal jedna trzecia tekstu dotyczy handlu i gospodarowania (Green, 1999, s. 292).

W tym miejscu warto spojrzeć na inną religię abrahamiczną – islam. Jak pisze M. Cherif Bassiouni, „handel i interesy (*business*) pozostają centralnymi tematami w tradycji etycznej islamu”. Religia ta tylko w ograniczonym czasowo zakresie upowszechniała się dzięki podbojom, w większości przypadków działało się tak dzięki indywidualnym nawróceniom będącym rezultatem kontaktów handlowych, stanowiących przedłużenie arabskich tradycji handlu morskiego, nawigacji i astronomii (Bassiouni, 1993, s. 118). Dobre obyczaje kupieckie przyciągały zatem nowych wyznawców (Rice, 1999, s. 347). Działalność gospodarcza ma też pełne wsparcie w Koranie: „Bóg zezwolił na handel, a zabronił lichwy” (2:275, s. 38). Sam Mahomet był kupcem, podobnie jak trzech z pierwszych kalifów: Abu Bakr i Usman byli kupcami tekstylnymi, a Umar handlował kukurydzą. Handel był nawet dozwolony podczas pielgrzymki do Mekki (Mohammed, 2013a, s. 878). Handel tak – lichwa nie. To sformułowanie symbolizuje całe podejście islamu do przedsiębiorczości. Pewne rzeczy są zgodne z prawem religijnym (*halal*), inne niezgodne (*haram*). W szczególności uczciwe gospodarowanie wyklucza pobieranie odsetek (*riba*), czyli lichwiarstwo w starożytnym jeszcze sensie (Mohammed, 2013b, s. 885).

Biblia Hebrajska i Koran to święte księgi z gruntu pogodzone z koniecznością działalności gospodarczej i – by tak rzec – z realiami tego świata. Do tych realiów należało także pobieranie odsetek, przy czym wśród Hebrajczyków zakaz religijny dotyczył tylko oprocentowanych pożyczek w ramach własnej wspólnoty i miał być wyrazem wewnętrznej solidarności, co sprawiało, iż z powodzeniem można ich było udzielać grupom spoza tej wspólnoty (Attali, 2003, s. 30–31). Oczywiście zjawisko to ma wymiar czysto historyczny i nie ma nic wspólnego ze współczesną bankowością. Muzułmanie z kolei do dzisiaj są w stanie przestrzegać zakazu lichwy w ramach tzw. bankowości islamskiej, która nie musi wcale generować strat i trzyma się określonych reżimów finansowych. Zakazując pobierania odsetek, islam kieruje się zasadą sprawiedliwości i uczciwości. Nie oznacza to jednak, że pożyczkodawca nie może partycypować w zyskach pożyczkobiorcy w określonej proporcji do ponoszonego ryzyka. Ustalanie z góry oprocentowania pożyczki jest zakazane (*haram*), jednak podział zysku pomiędzy stronami – jak najbardziej uprawniony (*halal*) (Mohammed, 2013b, s. 891). Pożyczkobiorca może także dobrowolnie wpłacić określoną sumę jako wyraz wdzięczności za otrzymany

⁷ Ta uwaga w oczywisty sposób jest komentarzem do encykliki *Rerum novarum* i wyrażanych tam obaw papieża przez ekspansję socjalizmu.

kredyt, jednak bank nie może się tego domagać jako czegoś obowiązującego na mocy kontraktu. Możliwe jest także np. kupno samochodu na kredyt, lecz sposobem na unikanie płacenia odsetek od pożyczonej sumy będzie rodzaj leasingu i późniejszego odkupienia auta od banku lub innej instytucji (Henry, 2013, s. 132).

Warto tu poczynić pewną uwagę. Tego typu zabiegi nie są formą omijania prawa religijnego, zachowywaniem pozorów przy jednoczesnym posługiwaniu się zakazanymi metodami. W rzeczywistości bowiem ów bezprawny „procent” (*riba*), dokładniej rzecz ujmując, oznacza „coś dodatkowego”, „nadmiar”, „nadwyżkę”. W bankowości islamskiej planuje się więc pewne transakcje tak, aby unikać owego „nadmiaru” i zachować zasady Koranu (IslamicMarkets). Efektem tego jest jednak dostosowanie islamskich form prowadzenia działalności gospodarczej do nowoczesnego świata i współczesnego, globalnego systemu finansowego.

Czy Nowy Testament zapowiada zmianę stosunku do gospodarki? Z pewnością odzwierciedla on realia gospodarcze swojego czasu, o czym świadczą niektóre z przypowieści, np. o talentach lub robotnikach w winnicy (Barnes, 2018, s. 151). Nauczanie Chrystusa w odniesieniu do tych realiów sprowadza się najczęściej do wskazywania przykładów niesprawiedliwości i przypomnienia o konieczności widzenia gospodarki w perspektywie eschatologicznej. Wszystko, co się robi w tej dziedzinie, robi się dla Boga i dla bliźniego. Kazanie na Górze stanowi wykład chrześcijańskich zasad etycznych, pewien kanon moralny. Jak uważa Kenneth J. Barnes, Chrystus zwraca się tutaj przede wszystkim do ubogich, pokrzywdzonych, cichych i wskazuje na nagrodę, która czeka tych, którzy wytrwale dążyć będą do prawości (*righteousness*). Jezus przestrzega przed przywiązywaniem się do bogactw tego świata, jednak samego bogactwa nie potępia. To, przed czym przestrzega, to dążenie do bogactwa „kosztem dążenia do prawości” (Barnes, 2018, s. 152).

„Nikt nie może dwom panom służyć” – czytamy (Biblia Tysiąclecia. Mt 6: 24). Wymowa tego fragmentu Ewangelii według św. Mateusza nie ma odrzucać – by tak rzec – celów gospodarczych, lecz nakazuje widzieć je w perspektywie eschatologicznej. Realizując cele doczesne, należy zatem dbać o sprawiedliwość i uczciwość, przez co wskazuje się na pozaświatowe cele, które są najważniejsze. Formuła o służeniu dwóm panom wydaje się oznaczać, że prawdziwie „służyć” można i należy tylko jednemu, ale nie oznacza to, że trzeba odrzucić wszystkie cele doczesne i np. przestać gospodarować. Innymi słowy, należyta troska o życie wieczne służy także doczesnej pomyślności. „Nie troszczcie się więc zbyt i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie

się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Biblia Tysiąclecia Mt 6: 31–33).

Ten mimo wszystko praktyczny wymiar nauczania Chrystusa zostanie uwypuklony przez św. Pawła. Barnes zwraca szczególną uwagę na rolę Apostoła Pogan, bez którego „chrześcijaństwo pozostałoby małą żydowską sektą i nie stałoby się globalną religią, którą jest dzisiaj”. Paweł zachęca wszystkich do „holistycznej wersji chrześcijaństwa, która uświęca każdy aspekt życia, włącznie z działalnością gospodarczą”. W tym duchu można czytać fragment jego *Listu do Kolosan* (Barnes, 2018, s. 152). „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo [wiekuiste] jako zapłatę” (Biblia Tysiąclecia Kol 3:23–24). Co więcej, św. Paweł nie krył się z tym, że był rzemieślnikiem i utrzymywał się z własnej pracy (Grant, 1994, s. 33; Barnes, 2018, s. 153; Biblia Tysiąclecia Dz 18: 1–3). Jak przypomina Robert M. Grant, św. Paweł był odpowiedzialny za majątek wspólnoty chrześcijańskiej w Koryncie. Nie chciał jednak poddawać się kontroli władz miejskich, czyli pogan. Odradzał też chrześcijanom wikłanie się w procesy sądowe – z tego samego powodu. On sam oraz jego wspólnota odpowiadać mieli tylko przed Bogiem (Grant, 1994, s. 34). Upowszechnianie nauki Chrystusa wymagało zatem zbliżenia się do codzienności, to jest m.in. do pracy, wytwórczości, handlu i finansów wczesnych wspólnot chrześcijańskich oraz otaczających je lokalnych społeczności.

To właśnie przedstawiciele Reformacji będą odwoływać się do przychylnego nastawienia Pawła do rzemiosła i handlu. Jednak już wczesny chrześcijański monastycyzm upowszechnił podejrzliwy czy wręcz negatywny stosunek do gospodarowania, „który zdominował myślenie etyczne na całe stulecia” (Barnes, 2018, s. 153). Nie można jednak zapominać o powstającej wówczas – mówiąc potocznie – rozbieżności między teorią a praktyką. „W okresie patrystycznym niechęć do bogactwa łączyła się z praktyczną tolerancją wobec niego. W trzecim wieku mamy do czynienia z biskupami Rzymu, Antiochii lub Aleksandrii czynnie uprawiającymi bankowość dla korzyści własnej lub Kościoła” (Grant, 1994, s. 37). W praktyce bowiem Kościół w sposób niezamierzony przygotowuje grunt pod nową, postfeudalną formację gospodarczą.

Ów chrześcijański ideał monastyczny, czyli oderwanie się od spraw tego świata, modlitwa, kontemplacja, asceza oraz codzienne starania, aby żyć w jedności z Bogiem w oczekiwaniu na życie wieczne, przybierał także bardzo ziemski kształt. I tutaj historyka kultury, bardziej niż historyka gospodarki, czeka zaskoczenie. „Ironię życia monastycznego stanowi fakt, że te wspólnoty chrześcijańskie, które pierwsze oddały się życiu tak odległemu od świata i tak zdyscyplinowanemu, jak benedyktyni czy kartuzi, poczynając od VI w., z reguły osiągały ogromny światowy sukces” (Novak, 1994, s. 76).

Protestantyzm czy monastycyzm?

Zgromadzone bogactwo oraz gospodarcza rola klasztorów skłaniają wielu badaczy do rewidowania tezy, że oto duch kapitalizmu ujawnił się w czasach Reformacji. Mielibyśmy zatem dwie konkurencyjne wizje. Z jednej strony – w uproszczeniu – kalwińską, która zmienia stosunek chrześcijaństwa do lichwy i opowiada się za interpretacją Pisma bliską akceptacji bogacenia się, zwłaszcza gdy oznacza to akumulację kapitału, z drugiej zaś – wizję wyrosłą z praktyki zakonnej i teorii gospodarczych w tych zakonach tworzonych.

Dla nas najważniejsze jest pytanie, na czym polega specyfika inspiracji katolickiej. Dojść do pewnych wniosków można także pośrednio. Wskazałbym tu na pewien specyficzny „spór” protestantyzmu z katolicyzmem w kwestii modernizacji gospodarczej. Jednocześnie protestantyzm budujący przychylnie nastawienie do tego historycznego procesu – na katolicyzm oddziałuje. Trudno byłoby zatem pomijać protestantyzm i wpływ Reformacji na zmianę nastawienia chrześcijaństwa do wielu problemów gospodarczych, co jest już dobrze opisanym i zgłębnionym dostatecznie tematem, a punktem wyjścia są klasyczne prace Maxa Webera poświęcone duchowi kapitalizmu w powiązaniu z sektami protestanckimi i takąż etyką (Weber, 2010).

Monastycyzm oznaczał oderwanie się od świata, gdy tymczasem według Lutra służyć Panu można codzienną pracą na farmie czy w banku i tą drogą dojść do zbawienia. Dla Boga liczy się wiara tego, kto pracuje i w ten sposób służy Panu. Dla kalwinisty z kolei sukces gospodarczy był oznaką wybrania i zbawienia (Green, 1999, s. 294). Weberowi udało się pokazać, w jaki sposób pewien kompleks idei – pojęcie „powołania” (*calling*) Lutra, nowe podejście Kalwina do lichwy, tzw. wewnątrzświatowy ascetyzm opisywanych sekt protestanckich, technologiczne innowacje, rozumienie przedsiębiorczości jako służby społeczeństwu – oznaczał pogodzenie religijnego (chrześcijańskiego) punktu widzenia z nowożytną formą gospodarki. Bogacenie się przestaje być potępianym przejawem chciwości, a staje się wyrazem służby Bogu i ludziom. Grant przytacza pracę Ernsta Troeltscha, który omawia idee Kalwina (Grant, 1994, s. 40). „Kapitalista jest zawsze zarządcą darów Bożych, a jego obowiązkiem jest »powiększyć swój kapitał« [podkr. Granta] i użyć go dla dobra całego społeczeństwa, zatrzymując sobie tylko tyle, ile jest niezbędne dla zaspokojenia własnych potrzeb” (Troeltsch, 1931, s. 644–645)⁸.

⁸ Oryginał niemiecki ukazał się w 1911 r. Cytowany fragment doskonale oddaje to, co nazywano „zasadą wódarstwa” w nawiązaniu do przypowieści o talentach. Zasada ta wykorzystana została w ramach amerykańskiego ruchu zwanego „ewangelią bogactwa” z przełomu XIX i XX wieku i związanego m.in. z postacią Andrew Carnegiego. Przedsiębiorca powinien

W każdym razie rola protestantyzmu wydaje się oczywista i znana – jeśli chodzi o rozpoznanie owego ducha kapitalizmu, czyli zestawu przekonań, który sprzyjał określonemu rodzajowi gospodarowania. Wszystko układa się w logiczną całość, dopóki nie zapytamy, na czym tak naprawdę polega to „sprzyjanie”. Zachęta (impuls) do intensywnej pracy jako służby Bogu oraz bogacenie się jako znak wybrania (zgodnie z koncepcją predestynacji) nie wpisują się jeszcze w przekonujący ciąg przyczynowo-skutkowy. Ustalenia Webera, z których wynikało, że protestanci osiągnęli większe sukcesy gospodarcze niż katolicy, oraz to, że rozwój gospodarczy w krajach o większości protestanckiej był większy niż w krajach bez tej większości – nie świadczą jeszcze o tym, że to „religia wywołała rozwój gospodarczy. Być może związek był odwrotny i to kraje kwitujące pod względem ekonomicznym stały się protestanckie” (Samuelsson, 1989, s. 192–193).

Jak wykazywał Kurt Samuelsson pół wieku temu⁹, jeszcze przed narodzinami Lutera i Kalwina np. Niderlandy od kilku wieków rozwijały się bardzo intensywnie (Samuelsson, 1989, s. 198). A więc to rozwój gospodarczy stworzył właściwy klimat dla upowszechniania się kalwinizmu i ogólniej – wolności religijnej. „Wcześniej rozwinięty indywidualizm ekonomiczny i walka o prawo do indywidualizmu politycznego znacznie wyprzedziły tę formę indywidualizmu religijnego, jaka w postaci kalwińskiej reformacji przeciwstawionej krajowemu Kościołowi katolickiemu rozwinęła się w XVI i XVII wieku” (Samuelsson, 1989, s. 201). Innym przykładem może być Szkocja, którą uwzględnia Weber, starając się pokazać oddziaływanie religii na rozwój gospodarczy. Tutaj ten rozwój – jak pokazuje Samuelsson – nastąpił później, pod koniec XVIII wieku. Niepodległość Ameryki oznaczała zerwanie więzi handlowych istotnych dla rozwoju kraju i dopiero zbudowanie własnego przemysłu tekstylnego ożywiło szkocką gospodarkę. Wniosek jest dla autora oczywisty: „ekspansja nastąpiła wówczas, gdy purytański duch kalwinizmu utracił już swe panowanie oraz gdy sekularyzacja i filozofia oświecenia miały wpływ większy aniżeli gorliwość religijna” (Samuelsson, 1989, s. 204).

Tu pojawiają się bardzo istotne kwestie. Niezależnie od tego, czy chodzi o protestantyzm, czy katolicyzm – twierdzi Samuelsson – gospodarowanie zawsze jest podporządkowane surowym zapisom chrześcijańskiej moralności. Twierdzenie to jest z pewnością antyweberowską frazą, sugerującą, iż moralność ta jest rodzajem bariery. „W tym względzie Kalwin, Wesley i Baxter nie różnili się od Pawła, Augustyna czy Tomasza Akwinu” (Samuelsson, 1989,

myśleć o sobie jako zarządcy (*trustee*) powierzonego mu majątku, który ma pomnażać dla dobra społeczeństwa (Carnegie, 2006, s. 12).

⁹ Z zestawienia krytycznych wobec tezy Webera opracowań wynika, że cała ta dyskusja zasadniczo rozpoczyna się i kończy w ubiegłym stuleciu (Subrick, 2015, s. 326).

s. 213). Samuelsson stawia też mocniejszą tezę: rozwój gospodarczy wymagał znoszenia, lub chociażby omijania, tych barier. Bardziej niż koncepcje teologiczne tworzeniu kapitału i w efekcie dobrobytowi społeczeństwa sprzyjał „merkantylizm, filozofia oświecenia, darwinizm, gospodarczy liberalizm. [...] Elementy tych filozofii, które były zasadnicze dla gospodarki, nie zostały zapożyczone ani od protestantyzmu, ani od purytanizmu, ale były całkiem odrębne i pozbawione wszelkiego związku z wiarą religijną; dotyczy to racjonalizmu, wiary w kapitalizm i jego dobrodziejstwa, potrzeby wolności bez ograniczeń [...]” (Samuelsson, 1989, s. 213).

Historyk ten ujawnia także swoje w pewnym sensie antychrześcijańskie przekonanie, że – jak pokazuje analiza historyczna – właśnie można służyć dwóm panom. „Bóg i Mammon byli wielbieni razem, jednocześnie i na równi. Ceniąc bogactwo, przedsiębiorczość i spekulację – z których to dobrodziejstw gospodarczych korzystały również Kościoły – księża i kaznodzieje pokłonili się kapitalistom, przedsiębiorcom i spekulantom, jako wybranym przez Boga. Nierozważnym byłoby jednak wnioskować stąd, że protestantyzm i purytanizm stworzyły kapitalizm i kapitalistów albo że stanowiły warunki wstępne niezbędne dla uzyskania przez nich ważnej pozycji społecznej” (Samuelsson, 1989, s. 214).

Mocniej krytykował Webera Jacob Viner, kanadyjsko-amerykański ekonomista oraz historyk gospodarki, który uważa, że autor *Etyki protestanckiej* opierał się na potocznej wiedzy, powszechnej pod koniec XIX wieku, mówiącej o ekonomicznej przewadze regionów o populacji protestanckiej w stosunku do tych, w których dominowali katolicy. Związek idei powołania oraz idei predestynacji z powstaniem kapitalizmu, czyli główna teza Webera, nie został dostatecznie udokumentowany. Niemniej w XX wieku teza ta stała się bardzo użyteczna w różnych debatach politycznych, a także w sporach protestantów z katolikami. To, co Weber chciał powiedzieć – sugeruje Viner – to przekonanie, iż kapitalizm sam z siebie nie jest w stanie wygenerować żadnej etyki (Viner, 1978, s. 156–159; por. Novak, 1993, s. 4–5).

Dyskusja nad klasycznym już dziełem Maxa Webera może przybierać jeszcze inne formy. Randall Collins starał się odczytać tezę Webera z uwzględnieniem jego ostatnich wykładów, prowadzonych na krótko przez śmiercią. Warunki umożliwiające powstanie kapitalizmu w świetle tych ustaleń nie miały charakteru systemu przekonań budujących motywację jednostek, lecz właśnie charakter podbudowy instytucjonalnej stworzonej przez Kościół (Collins, 1980, s. 925). Weber podkreślał, iż średniowieczny monastycyzm oparty na ascetyzmie jako racjonalnym sposobie życia był istotnym czynnikiem sprzyjającym powstaniu kapitalizmu. Niemniej w swoich głównych dziełach uważał, iż było to zjawisko czysto religijne, które nie upowszechniło się w życiu świec-

kim. Dopiero kalwiński przeniesli tę formę służby Bogu do życia codziennego szerokiego ogółu. Collins twierdzi jednak, że tak naprawdę sens tego, co pisał i wykladał Weber, sprowadza się do tego, iż to Kościół katolicki zbudował podstawy kapitalizmu za sprawą organizacji i pracy zakonów oraz ich wpływu na życie gospodarcze poza ich murami (Collins, 1986, s. 52–54). Klasztor cysterski był właściwie ogromnym racjonalnie zarządzanym przedsiębiorstwem, mającym wpływ na otoczenie, gdziekolwiek powstawał. Augustianie już w XIII wieku zajmowali się bankowością, przyjmowali depozyty, a uzyskane środki inwestowali w nieruchomości. Collins widzi zatem wiele podobieństw między klasztorem jako przedsiębiorstwem a dzisiejszą wielką ponadnarodową spółką (Collins, 1986, s. 57). Krótko mówiąc, to raczej nowoczesne sposoby produkcji rolnej upowszechniane przez zakonników w północno-zachodniej Europie sprawiły, że właśnie tutaj rodzi się kapitalizm, a nie w miastach basenu Morza Śródziemnego (Slattery, 1988)¹⁰.

Racjonalistyczny kapitalizm – uważa Collins – powstawał już w dojrzałym średniowieczu (*High Middle Ages*). Max Weber planował napisanie pracy na temat średniowiecznego chrześcijaństwa i gdyby do tego doszło, na pewno odnotowałby ten fakt (Collins, 1980, s. 934). Jest to tym bardziej prawdopodobne, że wielokrotnie nawiązywał do roli monastycyzmu (Silber, 1993, s. 104). Z pewnością uwzględniłby impulsy płynące z filozofii scholastycznej. Rozważania Tomasza z Akwinu na temat wolności człowieka świadczą o roli scholastyki tego okresu (XI–XIII wiek) w tworzeniu racjonalnej analizy świata, w tym gospodarki (Slattery, 1988).

Wniosek z tych klasycznych już lektur byłby zatem taki, iż popularność Webera wygenerowała standardową narrację na temat źródeł kapitalizmu, którą to opowieść warto konfrontować z materiałem historycznym. Warto też analizować zmagania Kościoła z duchem tego systemu gospodarczego, a tak naprawdę ze społeczeństwem rynkowym, którego liberalny kształt nie budził entuzjazmu katolików.

Oficjalny głos Kościoła

Rewolucja industrialna, a dokładniej jej drugi XIX-wieczny etap, doprowadził do pogorszenia warunków życia i pracy robotników, co wywoływało masowe protesty oraz nadawało dużą nośność ideologiom socjalistycznym. Kościół katolicki nie mógł nie reagować na te wydarzenia.

¹⁰ Praca Michaela Slattery'ego zawiera szczegółowe omówienie głównego weberowskiego dzieła Collinsa (1986).

Wtedy właśnie pojawia się katolickie nauczanie społeczne. Encyklika *Rerum novarum* (1891) Leona XIII była poświęcona położeniu klasy robotniczej. Padały tu mocne słowa o zniewoleniu robotników przez pozbawionych ludzkich odczuć przedsiębiorców, a jednocześnie papież przestrzegał przed innym zniewoleniem wynikłym z pomysłu socjalistów, aby to właśnie państwo „zaopiekowało się” społeczeństwem. Zamiast hegemonii państwa Leon XIII proponował prawne środki ustalające godzinę, pozwalająca przeżyć płacę, równe podzielenie publicznych obciążeń, czyli sprawiedliwe podatki, oraz kierowanie się moralnością w życiu gospodarczym.

Jeżeli uznamy *Rerum novarum* – jak chce tego George Weigel – za „Magna Carta nowoczesnej katolickiej myśli społecznej”, to musimy pamiętać, że papież nie jest radykałem i bardziej obawia się komunizmu i socjalizmu aniżeli kapitalizmu oraz zdecydowanie staje w obronie własności prywatnej. Tradycyjna niechęć Kościoła do rynkowej gospodarki i związanych z nią przemian społecznych zostaje zawieszona. Widmo komunizmu skłania papieża do warunkowej aprobaty kapitalizmu. Warto jednak podkreślać warunkowość tego nastawienia wynikającą ze szczególnych okoliczności. Weigel cytuje Denisa McCanna, który pisał o Leonie XIII jako „wywłaszczonym włoskim księciu, który nie umie pogodzić się z ostatecznym zniknięciem feudalnego, rolniczego społeczeństwa nawet w Europie Środkowej” (Weigel, 1994, s. 118). I dalej: „Rzymska niechęć do kapitalizmu (którą, powtórzmy, niełatwo odróżnić od rzymskiej niechęci żywej w tym okresie do wszelkiej modernizacji) jest oczywista również w wielkiej encyklice społecznej Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931), w której korporacjonizm stanowi propozycję »trzeciej drogi« pomiędzy kapitalizmem a komunizmem” (Weigel, 1994, s. 118–119).

Dobłą stroną tego sprzeciwu wobec sił rynkowych było jednak to, że Kościół, który proponował korekty systemu, miał w wielu państwach realny wpływ na ustawodawstwo biorące w obronę w pierwszej kolejności ludzi pracy. Gdy warunki pracy pod koniec XIX wieku stały się dla nich zbyt ciężkie, Kościół ingerował skuteczniej niż partie lewicowe. Jednocześnie, pamiętając o czym pisał Huntington, można powiedzieć, że już wówczas dla Kościoła obrona przednowoczesnego *status quo* przestaje być priorytetem w sytuacji zagrożenia komunizmem. Zagrożenie to znika dopiero sto lat po publikacji *Rerum novarum*, jednak stosunek Kościoła do kapitalizmu nie wraca w stare, przednowoczesne koleiny – przynajmniej jeśli analizować wypowiedzi głowy tego Kościoła.

Encyklika *Centesimus annus* (1991) Jana Pawła II, wydana w stulecie ukazania się *Rerum novarum*, zawierała nieomal pochwałę gospodarki rynkowej, w ramach której przejawiać się może ludzka wolność i kreatywność będąca dalekim, lecz istotnym echem twórczego aktu Boga. Oczywiście mówi się

w niej także o przyrodzonej godności każdego człowieka i konieczności jej ochrony, jak również o nienarzucaniu jednego modelu gospodarczego i potrzebie dostosowania go do lokalnych warunków.

Encyklika ta zawiera wprawdzie istotną krytykę całego systemu gospodarczego, zwłaszcza z powodu generowanych przezeń nierówności społecznych, jednak papież dostrzega pozytywne zmiany, które dokonały się w ciągu tych stu lat. Na szczególne podkreślenie, zdaniem Macieja Zięby, zasługuje zaś to, że w społecznym nauczaniu Kościoła po raz pierwszy pojawia się „nacisk na pozytywne aspekty gospodarki rynkowej” (Zięba, 2013, s. 113). Karl Homann, filozof i ekonomista, z aprobatą mówi o tej encyklice jako końcu „flirtu etyki społecznej z ideą trzeciej drogi pomiędzy socjalizmem i kapitalizmem” oraz ostatecznym uznaniu etycznej prawomocności gospodarki rynkowej. Brakuje mu jednak pozytywnego odniesienia do tego, co stanowi istotę tej gospodarki, czyli konkurencji (Homann, 2016, s. 395). Myślę jednak, że pochwała przedsiębiorczości w *Centesimus annus* takie pogodzenie się ze zjawiskiem konkurencji rynkowej zakłada.

W encyklice Jana Pawła II możemy przeczytać m.in., że obecnie nie „urodzajność ziemi” decyduje o bogactwie, lecz jakość ludzkiej pracy oparta na wiedzy i umiejętnościach oraz zdolności do współdziałania. Wiele fragmentów sprawia wrażenie, jakby odwoływało się do podręczników ekonomii lub marketingu. „Otóż właśnie zdolność rozpoznawania w porę potrzeb innych ludzi oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich do ich zaspokojenia jest kolejnym ważnym źródłem bogactwa współczesnego społeczeństwa” (*Centesimus annus*). Jan Paweł II podkreśla także rolę przedsiębiorczości, innowacyjności i współpracy w ramach firmy. „Zorganizowanie takiego wysiłku, rozplanowanie go w czasie, zatroszczenie się, by rzeczywiście odpowiadał temu, czemu ma służyć, oraz podjęcie koniecznego ryzyka jest dziś także źródłem bogactwa społeczeństwa. W ten sposób staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej pracy ludzkiej oraz – jako część istotna tej pracy – rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości” (*Centesimus annus*).

Leon XIII bronił gospodarkę i społeczeństwo przed socjalizmem. Jan Paweł II docenia przenikliwość tej wizji w sytuacji, gdy 1989 rok zakończył epokę realnego socjalizmu, a państwa, które w ten sposób zyskały pełną suwerenność, miały szansę wpisać się w Huntingtonowską trzecią falę. Falę, którą – w odniesieniu do gospodarki – Novak nazwał katolicką (Novak, 1993, s. xiii).

To, co najistotniejsze, to jednak fakt, iż Kościół katolicki, reprezentowany przez papieża świadomego konieczności fundamentalnej transformacji gospodarczej regionu, z którego pochodzi i który dobrze zna, wydaje się pogodzony i przygotowany na to liberalne wyzwanie stojące nie tylko przed

społeczeństwami Europy Środkowo-Wschodniej, nie tylko przed lokalnym Kościołem, ale także przed całym rzymskim katolicyzmem.

Myśląc o trzech kanałach, dzięki którym przesłanie biblijne może zasilać etyczną refleksję nad gospodarką (Kościół, katolicy, instytucje świeckie zakładane przez katolików), widzimy w tym przypadku inspirację płynącą od katolików w kierunku Kościoła jako instytucji. Po pierwsze, nie tylko Michael Novak i inni neokonserwatyści amerykańscy zafascynowani byli poglądami Jana Pawła II na gospodarkę i na reformy w krajach postkomunistycznych. Są powody, by sądzić, iż także sam papież był pod wpływem tego amerykańskiego, katolickiego spojrzenia na kapitalizm¹¹. Po drugie, istnieje jeszcze inne źródło inspiracji, z którego mógł korzystać Jan Paweł II – ordoliberalizm niemiecki. Zdaniem Macieja Zięby pisma Waltera Euckena, Ludwiga Erharda, a zwłaszcza Wilhelma Röpkego antycypują to, co pojawi się w *Centesimus annus*.

Neokonserwatyści amerykańscy starali się m.in. przezwyciężyć tę cechę myśli chrześcijańskiej, która objawiała się w postaci szczególnego nacisku położonego na konieczność walki z ubóstwem i pomagania najslabszym. Tak zwana opcja preferencyjna na rzecz ubogich – termin stworzony przez teologów wyzwolenia – oznaczała, iż „stanie po stronie ubogich jest powinnością religijną oraz że sytuacja ubogich w danym społeczeństwie jest podstawowym kryterium dla moralnej oceny tegoż społeczeństwa” (Berger, 1994, s. 8).

W związku z tym etyczność łączy się ze sprawiedliwym podziałem tego, co już wypracowane. Zaniebuje się zaś kwestie tworzenia „bogactwa”, w sumie etyczny aspekt wytwórczości. Ówczesny katolik-przedsiębiorca w USA – pisał Peter Berger – znajduje się w sytuacji człowieka, „który lubi swoją pracę, osiąga w niej sukcesy, jest przekonany, że prowadzi życie moralnie godziwe – a który, gdy zwróci się ku tym, co przemawiają w imieniu jego Kościoła, ku biskupom i teologom, słyszy jedynie surową krytykę, jeśli nie potępienie wszystkiego, co robi i popiera” (Berger, 1994, s. 9). Istnieje zatem potrzeba i możliwość religijnego wsparcia „etyki tworzenia bogactwa” (Berger, 1994, s. 10).

Upadek komunizmu (a właściwie realnego socjalizmu) w Europie Środkowo-Wschodniej i konieczność odbudowy gospodarki rynkowej były najlepszą okazją po temu. Nie ma w tym nic dziwnego, że neokonserwatyści zaczęli zastanawiać się nad katolickimi aspiracjami i możliwościami w kwestii generowania ducha kapitalizmu. Świadectwem tego może być książka Michaela Novaka *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993). Nie

¹¹ Novak pisze właściwie o żydowsko-katolickim podejściu, celowo pomijając protestantyzm, którego rolę chciałby niejako zrównoważyć. Podkreśla żydowsko-katolicką antropologię zakładającą „twórczą subiektywność osoby ludzkiej”, którą odnajduje również w *Centesimus annus* (Novak, 1993, s. xvi). Warto też zauważyć, że w publicystyce katolickiej można spotkać się z opinią, iż to Novak doradzał papieżowi w kwestiach ekonomicznych.

jest to prosty sprzeciw wobec reformacji, nie chodzi o kwestie doktrynalne, lecz o wielostronne spojrzenie na historię gospodarczą i wpływ Kościoła oraz religijności uczestników życia gospodarczego na tę historię. Badaczom takim jak Michael Novak, George Weigel czy Richard John Neuhaus chodziło o uwolnienie katolickiej nauki społecznej od skojarzeń z postawami antykapitalistycznymi, antyliberalnymi czy też – jak wolałbym mówić – postawami przeciwnymi gospodarczej modernizacji. A zatem uważają oni, że nie tylko protestantyzm dostarcza bodźców do rozwoju przedsiębiorczości. Swego czasu Peter L. Berger, stojący wówczas na czele Instytutu Badań nad Kulturą Gospodarczą na Uniwersytecie Bostońskim (Institute for the Study of Economic Culture), wydał pracę zbiorową, na którą złożyły się m.in. teksty tych katolickich „reformatorów” (Berger, 1994)¹².

Należy zatem zapytać, jakich impulsów dostarcza (dostarczyć może) katolicyzm, jeżeli nie będzie ograniczać się do opcji preferencyjnej na rzecz ubogich?¹³ Odpowiedź, którą dają neokonserwatyści, to właśnie wskazanie na encyklikę *Centesimus annus* i na otwarcie na nowoczesną gospodarkę rynkową, które proponuje jej autor. Jednocześnie pojednanie z liberalizmem oznacza zgodę na liberalizm w wydaniu niemieckim, jak uważa Zięba, który wylicza podstawowe założenia ordoliberalizmu: system cen, który odzwierciedla grę podaży i popytu, wolny dostęp do rynku, ochronę prywatnej własności, swobodę umów, umożliwienie konkurencji przez zapobieganie powstaniu monopolu, stabilizującą rynek politykę państwa (Zięba, 2013, s. 126–127). Ordoliberalizm zakładający wolny rynek oparty na ładzie politycznym, prawnym i moralnym może jednocześnie stanowić antycypację oferty katolickiej w zakresie poszukiwanej etyki tworzenia bogactwa.

Nie od rzeczy będzie też wspomnieć, że sam ten nurt ekonomiczny i społeczny zawdzięcza swój kształt właśnie chrześcijańskim poglądom jego twórców, takich jak Walter Eucken, Alexander Rüstow czy Wilhelm Röpke. Wymienieni byli protestantami, aczkolwiek dwie ostatnie postaci z wielką życzliwością spoglądały na katolicyzm (Horn, 2019, s. 35). Po II wojnie świa-

¹² Nawiasem mówiąc, polskie tłumaczenie tytułu tej pracy (*Etyka kapitalizmu*) nie oddaje intencji redaktora oraz autorów. Angielski tytuł nawiązuje do prac Webera i brzmi: *Duch kapitalizmu. W poszukiwaniu religijnej etyki tworzenia bogactwa* (Berger, 1990). Jeżeli jednak to nawiązanie mielibyśmy potraktować poważnie (to samo dotyczy pracy Novaka na temat katolickiej „etyki” – *ethic* w wersji angielskiej), należałoby właśnie mówić o impulsach praktycznych, a nie rozważaniach etycznych.

¹³ Pytanie o te impulsy jest szczególnie ważne w krajach, w których przeważają liczbowo katolicy, w szczególności w Polsce, i w których uprawia się etykę gospodarczą przy ciągłej wymianie poglądów z badaczami nawiązującymi do katolickiej nauki społecznej. Warto też pamiętać w kontekście rozważań Meesa, że pierwszym polskim opracowaniem w tej dziedzinie była *Etyka życia gospodarczego* ks. Józefa Majki (1980).

towej na tych podstawach zbudowano w Niemczech polityczno-gospodarczy ład zasługujący rzeczywiście na miano społecznej gospodarki rynkowej, utożsamianej jednak bardziej z katolicyzmem. Maciej Zięba cytuje wybitnego polityka CDU Theo Waigla: „Społeczna gospodarka rynkowa jest ostatecznie udaną syntezą liberalnych pojęć rządzących polityką oraz społecznych zasad katolickiej nauki społecznej” (Zięba, 2012, s. 121)¹⁴.

Etycy biznesu i ich instytucje

Jak już wspomniałem, przekaz biblijny dociera do nas za pośrednictwem trzech kanałów: Kościoła, wiernych, którzy wyrażają swoje poglądy religijne i manifestują (potwierdzają) je swoimi działaniami, oraz instytucji mniej lub bardziej świeckich, które wierni tworzą. Oczywiście interesują nas nie wszyscy wierni i nie wszystkie instytucje, a tylko ludzie i organizacje związane z etyką i praktyką gospodarczą. O przekazie, który dociera do katolików za pośrednictwem oficjalnych dokumentów Kościoła, mowa była wyżej. W tej części mowa będzie o osobach – teoretykach (etykach w szczególności) i praktykach biznesu. Następnie skupimy się na instytucjach i ich związku z ludźmi Kościoła. W praktyce nie da się oddzielić ludzi od instytucji, niemniej czym innym jest biografia i duchowość jednostki, a czym innym organizacja o określonej strukturze i ustalonym celu lub misji. Warto w pewnych kontekstach to rozdzielać, aby np. uwypuklić rolę pewnych jednostek w krzewieniu określonych idei.

Osobą zaświadczałą o pewnych wartościach może być cytowany już Jack Mahoney, jezuita, propagator katolickiej myśli społecznej, nauczyciel akademicki oraz założyciel czasopisma. Organizacją zaś może być instytut, stowarzyszenie, czasopismo, a więc coś, co funkcjonuje także bez swego założyciela, dzięki innym zaangażowanym jednostkom. Skoro interesuje nas sprawdzenie trafności diagnozy Meesa poprzez „zagłębienie pod podszewkę” pewnych organizacji, warto też „zajrzeć” do biografii Mahoneya, autora cytowanego wcześniej fragmentu dotyczącego moralnego napięcia w postrzeganiu rynkowej gospodarki przez Kościół oraz do opracowania, z którego pochodzi ten cytat. Mahoney jest urodzonym w Szkocji jezuitą, teologiem moralnym oraz wykładowcą znanych uczelni, m.in. Kings College London czy London Business School (Mahoney, 1987). Był także założycielem i pierwszym redaktorem naczelnym kwartalnika „Business Ethics. A European Review” powstałego w 1991 r. Pisał on o „ważnej i wpływowej roli” zorganizowanych

¹⁴ Deklaracja na temat społecznej gospodarki rynkowej wpisana jest także do polskiej Konstytucji.

religii w rozwoju etycznej refleksji nad gospodarką, a jednocześnie sam był dobitnym świadectwem tego zjawiska (Mahoney, 1990, s. 5).

Z kolei cytowany fragment artykułu jezuita pochodzi z pracy zredagowanej przez Paula Minusa pt. *The Ethics of Business in a Global Economy* (1993). Książka ta była pokłosiem słynnej konferencji zorganizowanej w marcu 1992 r. w Columbus, Ohio (USA) przez Council for Ethics in Economics oraz działającego w tej organizacji samego Paula Minusa. Było to największe w dotychczasowej historii spotkanie (ponad 300 osób) praktyków globalnej gospodarki (dwie trzecie uczestników) oraz przedstawicieli uczelni i zorganizowanych religii (jedna trzecia). „To było najbardziej zróżnicowane geograficznie zgromadzenie przywódców, które kiedykolwiek zebrało się, aby rozważać kwestie etyki w biznesie” – jak pisze Minus we wstępie do tej pracy (Minus, 1993, s. 1). Pisze także o przywódcach religijnych zainteresowanych od lat etyczną refleksją nad gospodarką (Minus, 1993, s. 3). Sam autor do tych przywódców należał – był bowiem pastorem Zjednoczonego Kościoła Chrystusa oraz profesorem Metodystycznej Szkoły Teologicznej Stanu Ohio.

Jednocześnie Bernard Mees, który analizował treści podręczników etyki gospodarczej, pisał, że można odnieść wrażenie, jakby religia miała bardzo mały wpływ na tę dyscyplinę. Pojmuje się ją jako „etykę praktyczną” w rozumieniu Petera Singera, czyli refleksję bez specjalnych odniesień do religii (Mees, 2017, s. 373). Właściwie Mees sugeruje, że etycy, zwłaszcza ci piszący podręczniki, nie są skłonni do ujawniania religijnych źródeł swoich przekonań.

Nie wydaje mi się jednak słuszne oskarżanie etyki stosowanej (etyki praktycznej), do której zalicza się także etykę gospodarczą, o unikanie odwołań do religii. W znanym kompendium zredagowanym przez samego Petera Singera, całościowo ujmującym zagadnienia etyki, nie zabrakło części poświęconej „wielkim tradycjom etycznym”, czyli etyce „hinduskiej, buddyjskiej, chińskiej, żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej” (Singer, 1998, s. 6). Co się zaś tyczy pracy pt. *Etyka praktyczna*, argumentacja Singera w wielu konkretnych kwestiach jest celowo niezależna od pojęć i rozumowań obecnych w przekazach religijnych, o czym mówi wprost, przywołując problematykę dialogu Platona *Eutyfron* (Singer, 2007, s. 19)¹⁵. Trudno też oczekiwać, że w trakcie omawiania

¹⁵ „Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że jest ono zbożne, czy też jest ono dlatego zbożne, że je bogowie lubią” – pytał Sokrates. Oczywiście bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że „jest ono zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią” (Platon, 1988, s. 88). Oznacza to, że etyka logicznie wyprzedza decyzje i upodobania bogów. Tym bardziej zatem może funkcjonować bez szaty religijnej. Są podręczniki, które omijają treści religijne, są też takie, które się do nich odwołują, łącznie z podejmowaniem dyskusji na temat koncepcji boskiego nakazu (Chryssides, Kaler, 1999, s. 91–94).

etycznych aspektów eutanazji lub kwestii równości ludzi i zwierząt, będzie się korzystać z argumentów oferowanych przez Kościół katolicki, o czym pisze Singer we wstępie do wydania polskiego *Etyki praktycznej* (Singer, 2007, s. 14).

Wracając do uwag Meesa dotyczących podręczników, należy podkreślić, że sam temat podręczników i nauczania etyki biznesu jest z oczywistych względów bardzo istotny. Jak pisze Patricia Werhane (mając na myśli Stany Zjednoczone), etyka stosowana rozwinęła się po II wojnie światowej głównie na katolickich uniwersytetach, które chciały przygotować studentów do radzenia sobie z praktycznymi wyzwaniami w dorosłym życiu. Podobnie było w latach 70., gdy rozpoczynano nauczanie etyki biznesu – także głównie na uniwersytetach katolickich. „Początkowo zatem prawie nie było żadnych podręczników, a te nieliczne wartościowe napisane były przez jezuitów na użytek ich własnych uniwersytetów” (Werhane, 2007, s. vii).

Można zaryzykować przypuszczenie, że skoro początkowo etyka stosowana, w tym etyka biznesu, była oferowana głównie na katolickich uczelniach, ewentualna wstrzeźliwość w używaniu argumentacji teologicznej mogła wynikać z chęci przyciągnięcia studentów niebędących katolikami. Fundatorzy, założyciele, kolejni rektorzy tych uczelni chcieli zachować neutralność religijną. Katolickie uczelnie zatrudniały nie tylko katolików, a kształciły rzeczywiście studentów wielu wyznań. Warto pamiętać, że amerykańskie uczelnie katolickie powstawały w Stanach Zjednoczonych już w drugiej połowie XIX wieku. Uniwersytet Loyoli stanu Maryland w Baltimore powstał w 1852 r. Nazwisko Ignacego Loyoli w nazwie uniwersytetu wskazuje na jezuickich fundatorów. Oprócz Baltimore mamy jeszcze Chicago (1870) oraz Nowy Orlean (1904). Do tego ostatniego miasta jezuici przybyli już w 1947 r. z zamiarem otwarcia szkoły wyższej. Założony w 1881 r. uniwersytet Marquette w Milwaukee (stan Wisconsin) określa się jako „katolicki i jezuicki”¹⁶. Bycie uniwersytetem jezuickim może być źródłem pomysłowej promocji uczelni. Uniwersytet Santa Clara w Kalifornii (1851) określa się jako „Jezuicki uniwersytet w Dolinie Krzemowej” (<https://www.scu.edu>)¹⁷. Warto też wspomnieć, że największą katolicką uczelnią w USA jest Uniwersytet DePaul w Chicago, założony

¹⁶ Wszystkie dane pochodzą z aktualnych stron tych uniwersytetów. Tam, gdzie nie cytuję tekstu, nie wskazuję na łatwe do odnalezienia źródło, aby nie wydłużać niepotrzebnie odniesień bibliograficznych.

¹⁷ Na stronie tego uniwersytetu podkreśla się jezuickie podejście do nauczania, które ma kształtować „umysł, ciało i duszę” tak, aby studenci mogli tworzyć „sprawiedliwszy, bardziej ludzki i zrównoważony (*sustainable*) świat”. Czytamy także: „Wprawdzie tradycja jezuicka wywodzi się z Kościoła katolickiego, to na kampusie znajduje ona żywy oddźwięk wśród studentów, administracji i profesury wszystkich wyznań. Nawet studenci, którzy nie są religijni, doceniają zaangażowanie uczelni na rzecz sprawiedliwości społecznej oraz wzbogacania lokalnej wspólnoty” (<https://www.scu.edu/aboutscu/jesuit-catholic-tradition/>, dostęp: 11.07.2021).

w 1898 r. przez członków Zgromadzenia Księżych Misjonarzy, nazywanych także wincentianami – od nazwiska założyciela zgromadzenia Wincentego a Paulo¹⁸.

Również w uczelniach niemających związku z Kościołem katolicka nauka społeczna dzięki zaangażowanym religijnie badaczom wchodzi do instytucji zajmujących się nie tylko filozofią, ale także biznesem i zarządzaniem w okresie, gdy tworzy się np. nowy wydział czy nowy przedmiot nauczania. Widzimy, jak pewne treści, poprzez określonych ludzi, trafiają do organizacji i tworzą nową jakość. W ten sposób, jak uważa Green, katolicka myśl społeczna ma swój udział w powstawaniu współczesnej etyki biznesu (Green, 1999, s. 294). Nie inaczej było w Europie. Wpływ katolików był przemożny, zarówno jeśli chodzi o zakładanie i prowadzenie wyższych uczelni, jak i o inicjatywy w uczelniach świeckich oraz organizacjach społeczeństwa obywatelskiego, nie wspominając o dokonaniach naukowych takich katolików, jak Jack Mahoney i inni, o których będzie mowa niżej.

W 1958 r. IESE Business School (jako wydział Uniwersytetu Navarra) została założona przez Opus Dei, konserwatywną organizację katolicką. Domèn Melé, ksiądz i znany profesor etyki gospodarczej, w wywiadzie dla „Financial Times” za cel tej szkoły uznaje „humanizowanie biznesu”, co jednocześnie pozwala chrześcijańskim przedsiębiorcom rozwijać się zgodnie z przykazaniami ich wiary (Hazlehurst, 2010). W tym samym roku w Barcelonie jezuita otworzyli inną znaną szkołę biznesu – ESADE (pełna nazwa brzmi ESADE Ramon Llull University). Nie może być jednak żadnego porównania z Uniwersytetem w Deusto (Bilbao), założonym w 1886 r. i prowadzonym do dzisiaj przez jezuitów.

W 1938 r. powstaje Towarzystwo Brytyjskich Przemysłowców Katolickich (British Catholic Industrialists’ Conference). Fakt ten był częścią szerszego ruchu będącego odpowiedzią na encyklikę *Rerum novarum* Leona XIII. Kontynuacją tej organizacji było Chrześcijańskie Stowarzyszenie Menedżerów (Christian Association of Business Executives), które w 1986 r. powołało do życia funkcjonujący do dzisiaj londyński Instytut Etyki Biznesu (Institute of Business Ethics) (Mees, 2017, s. 374).

Znaczący dla tych rozważań przykład stanowi pojawienie się etyki gospodarczej na szwajcarskim Uniwersytecie St. Gallen. W 1977 r. Parlament Wspólnoty Katolickiej Kantonu St. Gallen (Kollegienrat) przyjął uchwałę, która doprowadziła do powołania katolicko-protestanckiej komisji, która w 1981 r. opublikowała raport na temat promocji etyki gospodarczej na lokalnym uniwersytecie. W 1983 r. powołano tu centrum badawcze, którego

¹⁸ W USA istnieją jeszcze dwa wincentiańskie uniwersytety: Niagara oraz Saint John’s, oba w stanie Nowy Jork. Ponadto jest uczelnia w Irlandii (All Hallows College w Dublinie) oraz aż trzy na Filipinach.

dyrektorem został były jezuita Georges Enderle, a które w 1989 r. przekształciło się w Instytut Etyki Biznesu. Na Uniwersytecie St. Gallen w 1987 r. powstała też pierwsza katedra (profesura) etyki gospodarczej na niemieckim obszarze językowym (*A Brief History...*).

W Europie pierwszą profesurę (katedrę) etyki biznesu otrzymał w 1984 r. Henk van Luijk, również były jezuita, na holenderskim Uniwersytecie Ekonomicznym Nyenrode. Dzięki jego aktywności w 1987 r. powstaje Europejska Sieć Etyki Biznesu (European Business Ethics Network, EBEN), czołowe stowarzyszenie europejskie istniejące do dzisiaj, którego pierwszym przewodniczącym był właśnie Henk van Luijk¹⁹. Van Luijk nie był sam. Do powstania sieci przyczynili się walcie Georges Enderle oraz dwaj jezuici: Jack Mahoney i Jean Moussé, profesor etyki gospodarczej (*éthique des affaires*) na Uniwersytecie Katolickim w Lille. Zamiarem całej czwórki – zdaniem Enderlego – było stworzenie organizacji czerpiącej z ogólnie rozumianej duchowości ignacjańskiej, która pomagałaby menedżerom i przedsiębiorcom w podejmowaniu etycznych decyzji, byłaby zorientowana zarówno na problemy, jak i konkretne działania, byłaby krytyczna wobec biznesu, lecz nie wroga, wreszcie byłaby niedogmatyczna, czyli dopuszczająca różne szkoły i punkty widzenia. Etyka gospodarcza uprawiana w taki sposób miałaby stać się platformą wymiany myśli w ramach pluralistycznego społeczeństwa. Argumentacja etyczna, nawet jeśli jest oparta na pojęciach zaczerpniętych z danej religii, powinna być zrozumiała dla przedstawicieli innych wyznań²⁰. Nie trzeba ukrywać własnych przekonań religijnych, lecz czynić je zrozumiałymi dla rozmówcy, tak by potrafił pojąć, dlaczego są dla nas ważne (Enderle, 2013, s. 122).

Z myślą o bardziej globalnej debacie na temat etyki gospodarczej podczas Światowego Kongresu Filozoficznego w Brighton w 1988 r. Richard De George proponuje Georgesowi Enderlemu oraz Henkowi van Luijk założenie międzynarodowego towarzystwa. Po szeregu spotkań i uzgodnień powstaje ono w 1989 r. podczas dorocznej konferencji EBEN w Barcelonie (właśnie w IESE) pod nazwą Międzynarodowe Towarzystwo Biznesu, Ekonomii i Etyki (International Society of Business, Economics, and Ethics, ISBEE). W zarządzie towarzystwa jest także Jack Mahoney. Na opisaną w tym artykule konferencję w Columbus w 1992 r. zaproszeni byli również wszyscy członkowie ISBEE. Pierwszy samodzielny kongres tego towarzystwa miał miejsce w 1996 r. w Tokio na Uniwersytecie Reitaku. Problematyka dialogu międzyreligijnego i argumentacji etycznej w pluralistycznym społeczeństwie była podnoszona przez wielu mówców. Wśród nich najbardziej widoczną postacią, obok Amartii

¹⁹ W nazwie pojawia się słowo „sieć”, bowiem chodzi o współpracujące z sobą, w miarę autonomiczne oddziały narodowe.

²⁰ Plany założycieli EBEN opisują dzięki informacjom uzyskanym od profesora Enderlego.

Sena, był Hans Küng, omawiający „Deklarację na rzecz etyki globalnej”, której był inicjatorem i współtwórcą (*A History...*). Problem korzystania ze źródeł religijnych w międzykulturowym dialogu etycznym był także poruszony podczas drugiego kongresu ISBEE w Sao Paulo w 2000 r. (Enderle, 2003, s. 89–90).

Jak się okazuje, łatwo potwierdzić niezbyt oryginalną tezę Meesa o wpływie zorganizowanych religii na świeckie instytucje zajmujące się etyką biznesu. Przy tej okazji warto też pamiętać, iż religijne instytucje edukacyjne cały czas istnieją i konkurują ze świeckimi w dziedzinie nauczania i badań w zakresie etyki gospodarczej (i nie tylko na tym obszarze). Dociekliwi badacze zestawili dane za lata 1999–2008 dotyczące efektywności badań (*research productivity*) w zakresie etyki biznesu i ustalili światowy ranking uczelni pod tym względem.

Okazało się, że „pośród najlepszych 100 instytucji 22 (tj. 22%) z nich są związane (*affiliated*) z wyznaniem religijnym. Te religijne afiliacje obejmują ortodoksyjnych protestantów, przedstawicieli Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, baptystów, żydów oraz rzymskich katolików. Interesujące jest to, że wśród pierwszej dziesiątki uczelni sześć z nich to uniwersytety katolickie” (Chan i in., 2009, s. 48)²¹.

Zakończenie

Starałem się pokazać, że to, co było niewyobrażalne dla Fanfaniego, dokonało się i doszło do pojednania. Zmienia się Kościół, zmienia się jego nauczanie i zmienia się stosunek do gospodarki rynkowej. Żartobliwie rzecz ujmując, kapitalizm nie jest już traktowany, jakby pochodził z nieprawego łoża, skoro to katolicy mnisi, a nie protestanci, stworzyli jego fundamenty. Nawiasem mówiąc, polski Kościół w XX wieku zasadniczo nie musiał przeciwstawiać się gospodarce rynkowej, bowiem chociażby w latach 1939–1989 w Polsce ona nie istniała. Jej akceptacja teoretycznie powinna być łatwiejsza z tego właśnie powodu, a także dlatego, że antykapitalistyczna retoryka akurat cechowała rządzących w okresie PRL-u. Jak pokazują liczne debaty na temat katolicyzmu i liberalizmu w Polsce lat 90. – nie była jednak wcale taka łatwa²².

²¹ Nie są to najnowsze dane, ale nie sądzę, aby dzisiejsza sytuacja tych uczelni była zasadniczo odmienna. Wymienione na tej liście amerykańskie uniwersytety DePaul, Notre Dame czy Loyola (Chicago) wciąż przodują pod względem badań w zakresie etyki gospodarczej.

²² „Katolicyzm w Polsce zawsze miał i ma trudności – szczególnie jeśli chodzi o jego instytucjonalne formy występowania – w zrezygnowaniu z pełnienia roli wiodącej, jeśli nie jedynej, realnej władzy, skierowanej przeciwko komunistycznemu uciskowi, i w przekształcaniu się w jedną z wiodących grup społecznych istniejącą pośród innych równouprawnionych grup, a więc tym samym Kościół nie jest w stanie poradzić sobie z regułami gry, jakie niesie ze sobą pluralizm wraz z demokracją, państwem prawa i gospodarką rynkową” (Fleck, 1994, s. III–IV).

Etyka gospodarcza, czerpiąc z nauczania Kościoła, nie musi zatem przejmować wszystkich dotychczasowych uprzedzeń wobec gospodarki rynkowej. Należy jednak pamiętać, że inspirowana religijnie refleksja nad życiem gospodarczym to nie tylko metaforyka, nie tylko szata słowna, biblijny cytat nad wejściem do Greenwich Market, ale także forma upowszechnienia treści religijnych. Jeżeli pomyślimy o takich pojęciach, jak godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, to trudno nie zauważyć obecności sensu tych treści w normach moralnych wywodzonych z różnych etycznych koncepcji normatywnych, w koncepcji praw człowieka czy przepisach prawa pracy (Sobczyk, 2018, s. 59–63).

Mees pisał o etyce gospodarczej jako zsekularyzowanej formie religii. Do pewnego stopnia wypowiedź ta (a także fragment na temat podręczników jakoby pozbawionych odniesień do religii) zawierała pewien zarzut: oto zapomina się o swoich korzeniach. Myślę, że nie jest to zarzut zasadny. Sekularyzacja oznacza oddzielenie i niezależność tego, co świeckie, od tego, co religijne, jako efekt wielowiekowej transformacji (Casanova, 2009, s. 1050). Jednak w sferze kultury (a moralność rozumiana jako zestaw norm jest jej częścią) sekularyzacja może być procesem nabierania przez treści religijne świeckiego i powszechnego charakteru. Bunt Chrystusa, który chciał bronić słabych i bezbronnych w starożytnych rolniczych realiach gospodarczych, dzisiaj wyrażałby się w formie walki o respektowanie praw człowieka w zglobalizowanym świecie²³.

Niegdysiejszy jezuita tak mówi w wywiadzie o Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „To kamień milowy w historii ludzkości. Powiedziałbym, że jest to porównywalne z powstawaniem Biblii” (Gary, 2021). Daje też odpowiedź na tytułowe pytanie o katolickie źródła etyki gospodarczej.

„Oparte na encyklice Jana XXIII *Pacem in Terris* (1963) i potwierdzone przez II Sobór Watykański warunki [godnego życia] obejmują wszystkie prawa człowieka ogłoszone w Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 r. oraz doprecyzowane w międzynarodowych umowach i konwencjach ONZ. W sposób jednoznaczny i wyraźny katolicka nauka społeczna opowiada się dzisiaj za całością praw człowieka tutaj zdefiniowanych, jakkolwiek wielu katolików oraz ludzi spoza Kościoła katolickiego nie jest świadomych tego faktu lub nie chce go zauważać, nie mówiąc już o spełnianiu tych oczekiwań” (Enderle, 2018, s. 625).

²³ W tym świecie istnieją także spore obszary, na których sytuacja przypomina tę biblijną, ze względu na wciąż praktykowane niewolnictwo, pracę dzieci, głodowe place.

Bibliografia

- A Brief History of the Institute for Business Ethics*. Uniwersytet St. Gallen, <https://iwe.unisg.ch/en/ueber-uns/iwe-geschichte> [dostęp: 15.07.2021].
- A History of the International Society of Business, Economics, and Ethics*. Part 1, <https://www.isbee.org/a-history-of-the-international-society-of-business-economics-and-ethics/> [dostęp: 12.07.2021].
- Attali J. (2003). *Żydzi, świat, pieniądze*. Tłum. K. i K. Pruscy. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Barnes K.J. (2018). Business ethics and religious belief. W: E. Heath, B. Kaldis, A. Marcoux (red.). *The Routledge Companion to Business Ethics* (s. 148–164). London – New York: Routledge.
- Bassiouni M.C. (1993). Business Ethics in Islam. W: P.M. Minus (red.). *The Ethics of Business in a Global Economy* (s. 117–122). Boston – Dordrecht – London: Kluwer Academic Publishers.
- Berger P.L. (red.) (1990). *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*. San Francisco: ICS Press.
- Berger P.L. (1994). Wstęp. W: P.L. Berger (red.). *Etyka kapitalizmu* (s. 7–11). Tłum. H. Woźniakowski. Kraków: Signum (Wydawnictwo Znak).
- Berger P.L. (red.) (1994). *Etyka kapitalizmu*. Tłum. H. Woźniakowski. Kraków: Signum (Wydawnictwo Znak).
- Biblia Tysiąclecia, <https://biblia.deon.pl> [dostęp: 5.03.2021].
- Calkins M. (2000). Recovering Religion's Prophetic Voice for Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, 23(4), 339–352.
- Carnegie A. (2006). *The 'Gospel of Wealth' Essays and Other Writings*. London: Penguin Books.
- Casanova J. (2009). The Secular and Secularisms. *Social Research*, 76(4), 1049–1066. *Centesimus annus*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [dostęp: 15.07.2021].
- Chan K.C., Fung H.-G., Yau J. (2009). Business Ethics Research: A Global Perspective. *Journal of Business Ethics*, 95(1), 39–53.
- Chryssides G.D., Kaler J.H. (1999). *Wprowadzenie do etyki biznesu*. Tłum. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Collins R. (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins R. (1980). Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization. *American Sociological Review*, 45(6), 925–942.
- Dylus A. (2016). Etyka katolicka a duch kapitalizmu. Ujęcie polskich liberałów. W: A. Dylus (red.). *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej* (s. 369–383). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Enderle G. (2003). Do We Need Religious Resources for Business Ethics? *Latin American Business Review*, 4(4), 89–94.

- Enderle G. (2013). Wealth Creation in China from a Christian Perspective. *Ching Feng. A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture*, 12(1–2), 119–136.
- Enderle G. (2018a). *Identifying conflicts*. <http://www.centesimusannus.org/wp-content/uploads/2018/03/2.-Paper-by-Professor-George-Enderle.pdf> [dostęp: 25.07.2021].
- Enderle G. (2018b). How Can Business Ethics Strengthen the Social Cohesion of a Society? *Journal of Business Ethics*, 150(3), 619–629.
- Fanfani A. (1984). *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Fleck H.-G. (1994). Wstęp. W: R. Benedykciuk, T. Markiewicz (oprac.). *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj. Sympozjum historyczne (I-V)*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Friedman B.M. (2021). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Gary H.G. (2021). Wealth Creation and Human Rights. A Conversation with Georges Enderle. *Mendoza Business Magazine*, Spring. <https://bizmagazine.nd.edu/issues/2021/spring-2021/wealth-creation-and-human-rights/> [dostęp: 7.07.2021].
- Gasparski W. (2007). Etyczna infrastruktura działalności gospodarczej. W: B. Klimczak, A. Lewicka-Strzałecka (red.). *Etyka i ekonomia* (s. 48–66). Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego.
- De George R.T. (2017). A History of Business Ethics. *Global Leadership Bulletin*, November 2. <https://www.standardizations.org/bulletin/?p=2025> [dostęp: 1.07.2021].
- Grant R.M. (1994). Wczesne chrześcijaństwo i wytwarzanie kapitału. Tłum. H. Woźniakowski. W: P.L. Berger (red.). *Etyka kapitalizmu* (s. 13–41). Kraków: Signum (Wydawnictwo Znak).
- Green R. (1999). Business ethics and religion. W: R.E. Frederick (red.). *A Companion to Business Ethics* (s. 290–302). Oxford: Blackwell Publishers.
- Hazlehurst J. (2010). Opus Dei and Iese: a matter of faith. *Financial Times*, December 2. <https://www.ft.com/content/a224637a-fe30-11df-abac-001144feab49a> [dostęp: 7.07.2021].
- Heilbroner R.L. (1989). *The Making of Economic Society. Revised for the 1990s*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Hendry J. (2013). *Ethics and Finance. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homann K. (2016). Schwierigkeiten der christlichen Theologie mit der Marktwirtschaft. W: L. Gall, D. Willoweit (red.). *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* (s. 387–398). Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Horn K. (2019). The difficult relationship between historical ordoliberalism and Adam Smith. *Freiburger Discussionpapiere zur Ordnungsökonomik*, 19/03, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, s. 1–46. <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/202074/1/1671409574.pdf> [dostęp: 11.07.2021].
- Huntington S. (1991). Democracy's Third Wave. *Journal of Democracy*, 2(2), 12–34. IslamicMarkets, <https://islamicmarkets.com> [dostęp: 20.03.2021].
- Koran (2018). Tłum. M.Ç. Czachorowski. <http://bibliotekamuzulmanska.pl/wp-content/uploads/2018/10/koran.pdf> [dostęp: 30.03.2021].

- Liedekerke L. van, Demuijnck G. (2011). Business Ethics as a Field of Training, Teaching and Research in Europe. *Journal of Business Ethics*, 104(1), 29–41.
- Liedekerke L. van, Dubbink W. (2008). Twenty Years of European Business Ethics – Past Developments and Future Concerns. *Journal of Business Ethics*, 82(2), 273–280.
- Mahoney J. (1987). *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Mahoney J. (1990). *Teaching Business Ethics in the UK, Europe and the USA. A Comparative Study*. London– Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press.
- Mahoney J. (1993). Christianity and Business Ethics. W: P.M. Minus (red.), *The Ethics of Business in a Global Economy* (s. 111–116). Boston – Dordrecht – London: Kluwer Academic Publishers.
- Mahoney J. (1995). Chrześcijaństwo a etyka przedsiębiorczości. W: P.M. Minus (red.). *Etyka w biznesie* (s. 110–115). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Majka J. (1982). *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Mees B. (2017). Changing approaches to business ethics. W: J.F. Wilson, S. Toms, A. de Jong, E. Buchnea (red.). *The Routledge Companion to Business History* (s. 373–382). London – New York: Routledge.
- Minus P. (1993). Introduction. W: P.M. Minus (red.), *The Ethics of Business in a Global Economy* (s. 1–7). Boston – Dordrecht – London: Kluwer Academic Publishers.
- Mohammed J.A. (2013a). The Ethical System in Islam – Implications for Business Practices. W: C. Luetge (red.), *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*. T. 2 (s. 873–882). Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer.
- Mohammed J.A. (2013b). Business Precepts of Islam: The Lawful and Unlawful Business Transactions According to Shariah. W: C. Luetge (red.). *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*. T. 2 (s. 883–897). Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer.
- Novak M. (1993). *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: The Free Press.
- Novak M. (1994). Bogactwo i cnota. Rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej. Tłum. H. Woźniakowski. W: P.L. Berger (red.). *Etyka kapitalizmu* (s. 69–105). Kraków: Signum (Wydawnictwo Znak).
- Platon (1988). *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rasmussen D.C. (2008). *The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Rice G. (1999). Islamic Ethics and the Implications for Business. *Journal of Business Ethics*, 18(4), 345–358.
- Robbins L. (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan & Co.
- Samuelsson K. (1989). Protestantyzm a kapitalizm. Krytyka teorii Maxa Webera. Tłum. J. Grosfeld. W: J. Grosfeld (wyd.). *Religia i ekonomia* (s. 192–215). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Singer P. (red.) (1998). *Przewodnik po etyce*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Slattery M. (1988). The Catholic Origins of Capitalism: Max Weber Clarified. *Crisis Magazine*, April 1. <https://www.crisismagazine.com/1988/the-catholic-origins-of-capitalism-max-weber-clarified> [dostęp: 25.07.2021].
- Smith A. (2007). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam: MetaLibri, https://www.ibiblio.org/ml/libri/s/SmithA_WealthNations_p.pdf [dostęp: 17.07.2021].
- Sobczyk A. (2018). *Podmiotowość pracy i towarowość usług*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Subrick J.R. (2015). Religion and the Social Order. Lessons from Smith, Hayek, and Smith. *Journal of Markets & Morality*, 18(2), 309–329.
- Swedberg R. (1998). *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tanach – Biblia Hebrajska. <http://tanach.leszek-kwiatkowski.eu/> [dostęp: 10.03.2021].
- Troeltsch E. (1931). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Tłum. O. Wyon, New York: The Macmillan Company.
- Viner J. (1978). *Religious Thought and Economic Society. Four Chapters of an Unfinished Work*. J. Melitz, D. Winch (red.). Durham, NC: Duke University Press.
- Weber Marianne (1975). *Max Weber. A Biography*. Tłum. H. Zohn. New York: John Wiley and Sons.
- Weber Max (1984). *Szkice z socjologii religii*. Tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber Max (2010). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*. Tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Weigel G. (1994). Wielbłądy i igły, talent i skarb. Katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu. Tłum. H. Woźniakowski, W: P.L. Berger (red.). *Etyka kapitalizmu* (s. 107–136). Kraków: Signum (Wydawnictwo Znak).
- Werhane P. (2007). Foreword. W: T. O'Brien, S. Path (red.). *Religious Perspectives on Business Ethics* (s. vii–viii). Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Zięba M. (2013). *Papal Economics. The Catholic Church on Democratic Capitalism, from Rerum novarum to Caritas in Veritate*. Wilmington, DE: ISI Books.