

Przegląd Religioznawczy 4(290)/2023

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

<https://orcid.org/0000-0002-2076-4855>

DOI: 10.34813/ptr4.2023.13

Chrześcijaństwo stosowane. Dwie ewangelie amerykańskiego kapitalizmu

Applied Christianity. Two gospels of American capitalism

Abstract. The purpose of this article is to explore the religious roots of modern ethical reflection on the economy. The starting point is the well-known debate between Weber and Tawney regarding the Protestant work ethic and the rise of capitalism. According to the author, it is necessary to trace the subsequent development of this ethic, particularly in the United States, as it was a final destination for Protestant migrants who embodied the spirit of capitalism. This ultimately resulted in a different form of this spirit than what was initially proposed by Max Weber and Richard Tawney, due to the transformation of American Reformed Protestantism. The Gospel of Wealth and the Social Gospel not only revealed a different side of American capitalism at the turn of the 19th and 20th centuries, but also remain relevant in present-day discussions on the ethical aspects of the economy and business administration.

Keywords: American Protestantism, labour relations, business ethics, Gospel of Wealth, Social Gospel

Wprowadzenie

Powodem powstania tego artykułu są moje zainteresowania religijnymi, przede wszystkim chrześcijańskimi, źródłami etycznej refleksji nad go-

spodarką. Chrześcijaństwo ma tu szczególne znaczenie, gdyż to na Zachodzie wyłaniała się poprzez wieki nowożytna gospodarka określana mianem kapitalizmu¹. Oczywiście szeroko znane i komentowane są doktrynalne różnice w odniesieniu do gospodarki powstałe po Reformacji, będące wynikiem protestanckiego podejścia do takich zjawisk, jak zysk czy procent od pożyczanej sumy. W każdym razie gospodarka europejska od czasów wczesnego średniowiecza jest oceniana i krytykowana z pozycji religijnych, a także filozoficznych. To nastawienie zabierają ze sobą przywódcy religijni, teologowie i filozofowie, którzy emigrują do Stanów Zjednoczonych. Łatwo dostrzec, że nauczanie ekonomii oraz zarządzania, zwłaszcza w uczelniach prowadzonych przez jezuitów, związane jest z nauczaniem etycznych podstaw gospodarowania (van Liedekerke, Demuijnck, 2011, s. 30). Z czasem to europejskie systemowe podejście do rynku jako całości (i kapitalizmu jako formacji gospodarczej) słabnie w USA na rzecz analiz konkretnych sytuacji mających miejsce w życiu gospodarczym oraz roli jednostek i ich decyzji. W tym właśnie kształcie – jako etyka biznesu – refleksja ta „wraca” do Europy w latach 80. XX wieku (van Liedekerke, Dubbink, 2008, s. 274)².

Nie można jednak zapominać, że – krótko mówiąc – za amerykańskim podejściem do kwestii gospodarki rynkowej i kapitalizmu kryje się o wiele więcej niż tylko harwardzka metoda nauczania zarządzania oparta na studiach przypadku (*case studies*) oraz szukaniu rozwiązań praktycznych problemów. Inspirowany religijnie duch kapitalizmu opisywany przez Webera przeniósł się bowiem w XVII wieku z Europy do brytyjskiej kolonii, która miała wkrótce wywalczyć sobie niezależność i w której rozkwitła protestancka religijność, umacniając tego ducha i towarzysząc drugiej rewolucji przemysłowej. Dwie tytułowe ewangelie to „ewangelia bogactwa” (*The Gospel of Wealth*) najbardziej znana w swojej wersji „stosowanej”, czyli praktykowanej przez Andrew Carnegiego, twórcę imperium przemysłowego, oraz „ewangelia społeczna” (*The Social Gospel*), stworzona m.in. przez Washingtona Gladdena, duchownego Pierwszego Kościoła Kongregacyjnego. To właśnie Gladden napisał pracę zatytułowaną *Applied Christianity: Moral Aspects of Social Question* (Gladden, 1887). Uważam, że ta formuła „chrześcijaństwa stosowanego” równie dobrze może odnosić się do ewangelii bogactwa. Szczególnie przemawia ona do etyka zajmującego się życiem gospodarczym, bowiem uprawia on lub ona refleksję

¹ Przed końcem XX wieku nie było jej np. w Chinach, pomimo wielkich osiągnięć w dziedzinie techniki czy szerzej – kultury materialnej, administrowania państwem oraz inspirowanych konfucjanizmem tradycji kupieckich (Needham, 2013, s. 179).

² Dociera też do Polski, lecz dopiero w latach 90., w okresie transformacji gospodarczej oraz powrotu do demokracji i gospodarki rynkowej. Tutaj właśnie zostaje nazwana z angielska „etyką biznesu”.

uważaną za jedną z etyk stosowanych (*applied ethics*). Celowo zatem w tytule tego opracowania chrześcijaństwo stosowane wyjęte jest z cudzysłowu.

Pewnych wyjaśnień wymaga użycie słowa „kapitalizm”. W artykule tym kapitalizm będzie rozumiany bardzo prosto, jako „nowożytny, oparty na przemyśle, system gospodarczy” (*modern industrial system*), tak jak wyraził się Alexander Gerschenkron (1970, s. 4). Cytuje go także Fernand Braudel w 1979 r. w jednej ze swoich podstawowych prac, gdzie zauważa ponadto, że jest to „słowo, które pojawiło się całkiem niedawno”³. Co więcej, dopiero na początku XX wieku wybrzmiewa ono w specjalny sposób jako przeciwieństwo socjalizmu (Braudel, 1992, s. 214)⁴. Nie o takie przeciwstawienia w tym tekście chodzi, lecz o „techniczne” rozumienie tego terminu oraz o problem kulturowych źródeł kapitalizmu jako systemu gospodarczego opartego nie tylko na określonej infrastrukturze materialnej (stworzonej przez dwie rewolucje przemysłowe), ale także na szczególnym sposobie myślenia ukształtowanym w oparciu o religijne, chrześcijańskie źródła⁵. Trudno nie przywołać w tym miejscu klasycznych prac Maxa Webera, Ernsta Troeltscha, Wernera Sombarta (z oczywistymi zastrzeżeniami) czy Richarda Tawneya.

Źródła etyki gospodarczej w świetle tezy Webera–Tawneya

Chrześcijaństwo przed reformacją, a konkretnie jego teologowie z podejrzliwością, a nawet z niechęcią odnosili się do zysku, zwłaszcza pochodzącego z oprocentowania kredytu, czyli tzw. lichwy. Równie często podnoszono kwestię ceny sprawiedliwej, tj. kształtowanej niezależnie od – jak mówimy dzisiaj – mechanizmów rynkowych rozumianych jako gra popytu i podaży. Z czasem to negatywne nastawienie się zmienia. Uważa się jednak, że zasadnicza przemiana nastąpiła za sprawą protestantyzmu, przede wszystkim w wersji reformowanej, czyli kalwińskiej. Oczywiście już zdaniem Lutra każda praca, nawet praca kupca, przedsiębiorcy czy bankiera, mogła być traktowana jako

³ Słowo to pojawia się dopiero w XIX wieku. Adam Smith i jemu współcześni używali określenia „społeczeństwo handlowe” (*commercial society*) (Rasmussen, 2008, s. 2).

⁴ R.H. Tawney w drugim wydaniu swojej podstawowej pracy (1937) narzeka na ten stan rzeczy. „Gdy ta książka ukazała się po raz pierwszy, życzliwy recenzent, pisząc w poważnym periodyku, mógł sobie pozwolić na to, aby z całą powagą ubolewać nad użyciem w pracy historycznej terminu »kapitalizm« jako politycznego hasła, zdradzającego złowrogie zamiary ze strony autora, który zszedł na manowce” (Tawney, 1963, s. 21).

⁵ Oczywiście w odniesieniu do pozazachodnich kultur można mówić o innych religijnych (lub quasi-religijnych) źródłach, np. konfucjańskich lub buddyjskich.

„powołanie” (*Beruf, calling*), czyli odpowiedź człowieka na głos Boga, polegająca na rzetelnym wykonywaniu ziemskich, doczesnych obowiązków (van Noppen, 2000, s. 69). Kalwin z kolei wyraźnie odchodzi od potępienia lichwy i bogacenia się jako wyrazu chciwości, a działalność gospodarczą widzi jako służbę Bogu i ludziom. Sukces zaś w tej materii staje się znakiem, zapowiedzią ewentualnego wybrania zgodnie z kalwińską zasadą predestynacji (Green, 1999, s. 294). Ernst Troeltsch, współczesny Weberowi teolog, pisał o tej odpowiedzi protestanta na głos Boga następująco: „Kapitalista jest zawsze zarządcą darów Bożych, a jego obowiązkiem jest powiększyć swój kapitał i użyć go dla dobra całego społeczeństwa, zatrzymując sobie tylko tyle, ile jest niezbędne dla zaspokojenia własnych potrzeb” (Troeltsch, 1931, s. 644–645)⁶.

Postrzeganie reformowanego protestantyzmu jako duchowego zaplecza kapitalistycznej formacji gospodarczej (i gwałtownego rozwoju samej gospodarki w tym okresie) wiąże się ze słynną pracą Maxa Webera opublikowaną w latach 1904–1905 pt. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (2010). Richard Tawney uważał się za kontynuatora tego sposobu myślenia, a jednocześnie z niektórymi fragmentami dzieła Webera polemizował⁷. Z pewnością jednak jego nie mniej słynna praca z 1926 r. *Religia a powstanie kapitalizmu* przydała jeszcze znaczenia tezie Webera i nasiliła debaty historyków nad jej merytoryczną zawartością (Peltonen, 2008, s. 81).

Chodziło przede wszystkim o związek przyczynowo-skutkowy. Większy rozwój gospodarczy w krajach o protestanckiej większości nie świadczy jeszcze o tym, że to właśnie ta religia stała się przyczyną rozwoju. Równie dobrze pomyślność gospodarcza pewnych regionów mogła skłaniać katolików do przechodzenia na protestantyzm (Samuelsson, 1989, s. 192–193). A zatem to historycy gospodarki wszystko nam „komplikują”. Sukcesy gospodarcze zachęcały do walki o wolność polityczną oraz wolność i niezależność jednostki w sferze religijnej (Samuelsson, 1989, s. 201). Kurt Samuelsson posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że religia i jej moralne zakazy zawsze stanowią ograniczenie dla gospodarujących jednostek: „W tym względzie Kalwin,

⁶ Jest to angielskie tłumaczenie jego podstawowego dzieła *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Cytuję za Robertem M. Grantem (1994, s. 40). To, o czym pisze Troeltsch, sprowadza się do tzw. zasady włodarstwa nawiązującej do przypowieści o talentach. Przedsiębiorca widziany jest tutaj jako zarządca (*trustee*) powierzonego mu majątku, który powinien pomnażać dla dobra ogółu. Zasada ta wchodzi w skład jednej z tytułowych „ewangelii”, tj. ewangelii bogactwa, łączonej z nazwiskiem Andrew Carnegiego (2006, s. 12).

⁷ „Weberowska interpretacja społecznej doktryny kalwinizmu, chociaż słusznie podkreślała niektóre punkty wymagające zaakcentowania, pozostawiła wiele spraw niedopowiedzianych. [...] Czerpiąc znaczną część materiału dowodowego z dość późnej fazy w historii tego ruchu, nie podkreślił on dostatecznie tych głębokich zmian, jakim kalwinizm uległ w ciągu stulecia od śmierci Kalwina” (Tawney, 1963, s. 25).

Wesley i Baxter nie różnili się od Pawła, Augustyna czy Tomasza z Akwinu” (Samuelsson, 1989, s. 213).

Ta debata trwa do dzisiaj. Wystarczy przejrzeć *Max Weber Studies*, aby przekonać się, że badacze z całego świata wciąż analizują tezy tego socjologa, tym bardziej że pisał on o wielu religiach, których dzisiejsi „przedstawiciele” (niekoniecznie wyznawcy) także analizują własne, lokalne gospodarki. Najżywiej jednak toczy się europejska dyskusja nad związkami protestantyzmu, przedsiębiorczości i gospodarczego rozwoju (Grytten, 2020). Pomimo korekt, które Tawney wprowadził do koncepcji Webera, wskazując np. na purytanów jako grupę prześladowaną, co wręcz zmuszało ich do przedsiębiorczości, debata odnosi się często – jak to się łącznie określa – do tezy Webera–Tawneya. Warto wspomnieć, że według badań rzecz nie dotyczy wyłącznie aktywności gospodarczej. „Purytanie stanowili jedną z pierwszych fal nonkonformistycznego protestantyzmu w Zjednoczonym Królestwie i Stanach Zjednoczonych. Uważani byli za pionierów w dziedzinie industrialnej przedsiębiorczości, socjalnej ochrony pracownika (*labor welfare*), demokracji, praw człowieka i sprawiedliwości społecznej” (Grytten, 2020, s. 3–4).

Zaryzykowałbym tezę, że próby definitywnego rozstrzygnięcia, co było głównym czynnikiem powstania nowoczesnych form gospodarowania i towarzyszących im sposobów myślenia (ów duch kapitalizmu), czyli ostateczny test dotyczący tezy Webera i Tawneya, nie zakończą się sukcesem, podobnie jak przysłowiowy spór „jajko czy kura”. Ważniejsze wydają ustalenia poczynione w trakcie takich sporów, dotyczące np. związku wolności religijnej z innowacyjnością, zmniejszeniem korupcji, redukcją konfliktów społecznych, wolnością słowa czy swobodą zgromadzeń w określonych krajach lub regionach. Wszystko to, siłą rzeczy, sprzyja rozwojowi gospodarczemu (Grytten, 2020, s. 7–8).

Szczególny rodzaj testu tezy Webera zaproponował jeden z badaczy. Porzuca on historyczne rozważania nad religijnością i rozwojem gospodarczym, a przede wszystkim nie zamierza szukać między nimi związku przyczynowo-skutkowego. Wychodzi z założenia, że Weberowski duch kapitalizmu łączy się z określonym rozumieniem modernizacji gospodarczej opartej na racjonalizacji działań przedsiębiorców. A zatem jeżeli Weber ma rację, to ojciec nowożytnej ekonomii Adam Smith musiałby mieć „powiązania z neokalwinizmem”. Innymi słowy, powiązania te potwierdzałyby tezę Webera o związkach protestantyzmu z powstaniem i rozwojem nowożytnej gospodarki. Brak tych powiązań miałby prowadzić do falsyfikacji jego tezy. W konkluzji Christian Etzrodt przyznaje, iż taka falsyfikacja jest jednak niemożliwa, bowiem Smith rzeczywiście był neokalwinistą, co potwierdza ustalenia Webera (Etzrodt, 2008, s. 49, 67–68).

Rozumowanie to z oczywistych względów może jednak budzić wątpliwości. Smith uczestniczył w teologicznych dysputach Kościoła Szkockiego (kalwińskiego), którego był członkiem, jednak można sobie wyobrazić dużą niezależność tego myśliciela od reformowanego protestantyzmu, skoro starał się stworzyć w ramach filozofii moralnej naukę wzorowaną na osiągnięciach Newtona odkrywającego w obrębie teologii naturalnej mechanizmy stojące za obserwowanymi zjawiskami (Evensky, 2005, s. 109). Czy gdyby Smith był daleki od kalwińskiej lub neokalwińskiej teologii, falsyfikowałoby to tezę Webera? Warto pamiętać, że w ramach austriackiej szkoły ekonomii uważa się, że to nie szkoccy kalwiniści stworzyli teoretyczne podstawy myślenia o wolnym rynku, lecz dominikanie i jezuita należący w XVI wieku do hiszpańskiej szkoły z Salamanki (de Soto, 2008, s. 29). Czy nie można by sobie wyobrazić sytuacji, że pochwała wolnego rynku i konkurencji wychodzi spod pióra XVIII-wiecznego jezuity?

Refleksja nad historią zachodniej gospodarki może pokazywać pewne zależności, np. związek idei religijnych z etosem pracy oraz określoną organizacją życia codziennego (np. ograniczona konsumpcja, oszczędność, zapobiegliwość, tzw. myślenie o jutrze i wszystko, co składało się na Weberski, racjonalny sposób życia). Czy jednak te zależności ma potwierdzać fakt, że ojciec nowoczesnej ekonomii był właśnie związany z tymi ideami? Był to przecież myśliciel urodzony ponad półtora wieku po śmierci Kalwina, a także ponad wiek po śmierci Arminiusza, który znacząco odmienił oblicze reformowanego protestantyzmu.

Ważniejsze byłyby jednak pytania, o jakiej etyce protestanckiej pisał Weber oraz jakim protestantem był Smith, skoro jego poglądy religijne miałyby potwierdzać słuszność tezy Webera. Czy podzielał Augustiańską wizję grzechu pierworodnego i jego konsekwencji, która była podstawą teologii Jana Kalwina? Ironizując nieco, można by zapytać, czy tworzył swoje dzieła, starając się potwierdzić swą szansę na bycie wybranym? Tymczasem odpowiedź musiałaby brzmieć: wręcz przeciwnie, bowiem tworzył w okresie, w którym odrzucano zasadę predestynacji zgodnie z nauczaniem Jakuba Arminiusa. Jednocześnie rozwija się brytyjskie oświecenie, które odrzuca ponurą wizję Augustiańską. Powszechne staje się przekonanie o łagodnej naturze ludzkiej, chęci współpracy i kluczowej roli „sentymentów moralnych”. W żartobliwym skrócie można by powiedzieć, że Brytyjczycy, w tym Szkoci, nie boją się piekła, skoro mogą rozwijać cnoty moralne niezależnie od Kalwińskiego wyroku sprzed ich narodzin i są w stanie zasłużyć na zbawienie.

Teologiczna teza o zepsuciu rodzaju ludzkiej w konsekwencji upadku biblijnego wydawała się mieć potwierdzenie w okropieństwach wojny trzydziestoletniej i angielskich wojen domowych w XVII wieku (Friedman, 2021,

s. 118). Jednakże w XVIII-wiecznej Szkocji taki obraz człowieka był już nieaktualny. Szukano raczej wrodzonego zmysłu moralnego, a dociekania filozofów i teologów (w tym Hume'a i Smitha) współbrzmiały z poglądami Arminiusza (Himmelfarb, 2008, s. 27, 50).

Christian Etzrodt, starając się sfalsyfikować wielokrotnie potwierdzaną tezę Webera–Tawneya i ogłaszając swoją porażkę – pomimo pokrętej moim zdaniem logiki – podąża jednak ciekawym tropem, pytając o teologiczne poglądy Adama Smitha, czyli o to, jak reformowany protestantyzm uformował myślenie o gospodarce, powstającą refleksję ekonomiczną oraz jej komponent etyczny. Tym tropem podąża też Benjamin M. Friedman kilkanaście lat później. Wybitny ekonomista, a także historyk gospodarki, kierujący katedrą ekonomii politycznej na Uniwersytecie Harvarda, z tytułował swoją książkę, zapożyczając tytuł od Richarda Tawneya: *Religia a powstanie kapitalizmu*. Nie chodzi tu jednak o zależności przyczynowo-skutkowe i kwestię historycznego pierwszeństwa, tj. o rozstrzygnięcie, czy rozwój gospodarczy tworzy nowe sposoby myślenia, czy też kulturowe uwarunkowania gospodarki (duch kapitalizmu) kreują nowe formy gospodarowania. Zainteresowania autora dotyczą religijnych i teologicznych źródeł myślenia o gospodarce i polityce gospodarczej. Na co dzień się o nich nie pamięta, a przypomniane – niekoniecznie są rozumiane właściwie. „Jednakże religia – nie tyle zwykłe przestrzeganie codziennych lub corocznych rytuałów, ile ukryta struktura przekonań (*inner belief structure*), która formuje istotną część ludzkich poglądów na świat, w którym żyją – kształtowała ludzkie myślenie, jeszcze zanim pojawiły pisemne zapisy tego myślenia” (Friedman, 2021, s. x). To, co ukształtowało pierwszych ekonomistów z Adamem Smithem na czele, a co opierało się na aprobacie indywidualnych inicjatyw rynkowych, może zostać określone jako „poszerzona wizja ludzkiego charakteru i ludzkich możliwości, którą wzmocnił odwrót od predestynacyjnego kalwinizmu” (Friedman, 2021, s. xiii).

Owa ukryta struktura przekonań religijnych wpływa na myślenie ekonomiczne niejako ponad głowami „zainteresowanych podmiotów”. Jednak historyczna, religioznawcza analiza pozwala na wytlumaczenie wsparcia dla jednych idei i odrzucenia innych. W szczególności wiara w sens indywidualnego wysiłku i samodoskonalenia, szacunek dla sukcesu gospodarczego jako „wyrazu politycznej wolności”, przekonanie, że rozwój gospodarczy prowadzi do postępu w sferze moralności – wszystko to ma swoje źródła w myśleniu religijnym (Friedman, 2021, s. xiv)⁸.

⁸ Poprzednia książka Friedmana nosiła właśnie tytuł *Moralne konsekwencje wzrostu gospodarczego* (Friedman, 2005).

Duch Nowej Anglii

Na początku XVII wieku purytanie decydują się na poszukiwanie za oceanem wolności religijnej i „właściwej” formy religijności, której nie znaleźli w ramach Kościoła Anglikańskiego. W 1630 r. powstaje Kolonia Zatoki Massachusetts. Paradoksalnie migranci ci byli ściśle związani z ortodoksyjnym kalwinizmem. Myślenie w kategoriach predestynacji miało się wówczas lepiej w Nowej Anglii aniżeli w „starej”. Z czasem jednak narasta sprzeciw wobec tej ortodoksji, a czołowym teologiem, najczęściej czytany w Nowej Anglii, staje się żyjący w Wielkiej Brytanii mormoński duchowny John Taylor, zdaniem którego Bóg stworzył człowieka mającego wolną wolę i skłonny do dobra (Friedman, 2021, s. 169–183; Beard, Beard, 1961a, s. 69–72). W XVII wieku w Kościele Anglikańskim zaczyna dominować teologia arminńska stawiająca na wolną wolę, zwiększanie szans na zbawienie i dopuszczająca możliwość decydowania o przyjęciu lub nieprzyjęciu nauki Chrystusa. Gdybyśmy zatem szukali koncepcji, które sprzyjały rozwojowi gospodarczemu, to ewolucja amerykańskiej myśli religijnej byłaby doskonałym jej przykładem. Wielość niezależnych ugrupowań religijnych była efektem tej naturalnej tendencji do stowarzyszania się i wzajemnego wsparcia, o której pisał Alexis de Tocqueville. W okresie tzw. drugiego wielkiego przebudzenia z początku XIX wieku (*Second Great Awakening*) wzrasta też świadomość publicznej roli prywatnej moralności. Ludzie są w stanie odrzucić ziemskie (czyli raczej grzeszne) pokusy i wzajemnie wspierając się, dążyć do zbawienia. Warunkiem jest też ich angażowanie się w reformy społeczne. Wszystko to oparte jest na teologii Arminiusza oraz post-milenarystycznym światopoglądzie, który każe uporządkować ziemskie sprawy w oczekiwaniu na powtórne przyjście Chrystusa (Friedman, 2021, s. 245).

Jak pisze Friedman, na początku XIX wieku obserwujemy zharmonizowanie wartości religijnych i gospodarczych. Odejście od kalwińskiej ortodoksji i akcentowanie indywidualnej sprawczości miały swój odpowiednik gospodarczy: wykorzystywanie indywidualnej szansy zgodnie z własnym interesem przynosiło korzyści nie tylko zainteresowanym, lecz także całemu krajowi – świadomemu swoich rewolucyjnych początków (Friedman, 2021, s. 251).

Amerykańscy ekonomiści tego okresu to najczęściej osoby duchowne, jak John McVickar, pastor Kościoła Episkopalnego, pierwszy wykładowca ekonomii politycznej na Uniwersytecie Columbia. Zatrudniony został w 1817 r. jako profesor filozofii moralnej, jednak „ekonomia” została dodana do jego tytułu w 1826 r. po opublikowaniu przez niego traktatu na tematy gospodarcze (John McVicar, *Hetwebsite*). Innym przykładem może być Francis Wayland, pastor Pierwszego Amerykańskiego Kościoła Baptystów, rektor Uniwersytetu

Brown. Po pracy poświęconej filozofii moralnej (1835) publikuje rozprawę na temat ekonomii politycznej (1837) (Francis Wayland, *Hetwebsite*). Połączenie tych specjalności nie powinno nikogo dziwić, bowiem ekonomia była uważana za część filozofii moralnej. Ich poglądy brały się jednocześnie z rozumienia gospodarowania oraz wymiany handlowej jako części Boskiego planu, zakładającego pokojową współpracę i wymianę dóbr pomiędzy narodami. Za część tego planu uważali także konieczność ochrony powstającej amerykańskiej wytwórczości przed zagraniczną konkurencją (Beard, Beard, 1961b, s. 162).

Francis Bowen, absolwent Uniwersytetu Harvarda, wybitny reprezentant ducha Nowej Anglii, człowiek wielu talentów, zatrudniony w 1853 r. na rodzimym uniwersytecie jako profesor religii naturalnej, filozofii moralnej i polityki publicznej (*civil polity*), wykładał również ekonomię polityczną. Krytykował jednak swoich poprzedników za zbyt duże zaufanie do Adama Smitha w kwestii wolnego handlu, twierdząc, że to, co było pożyteczne w Wielkiej Brytanii, nie przysłuży się powstającej amerykańskiej gospodarce. Stąd tytuł jego dzieła – *Zasady ekonomii politycznej: zastosowane do warunków, zasobów oraz instytucji narodu amerykańskiego* (*The Principles of Political Economy: Applied to the Condition, the Resources, and the Institutions of the American People* – 1856). Niemniej powieliał zasadniczą myśl Smitha, że w świecie stworzonym przez Boga ludzie, dążąc do zaspokajania własnych potrzeb, służą także dobru wspólnemu. Warto też pamiętać, że wyrażenie *laissez-faire*, które weszło do angielskojęzycznego słownictwa ekonomicznego w połowie XIX wieku, dla Bowena oznaczało mechanizm społecznej samoregulacji mającej źródło w Boskich prawach, które ostatecznie prowadzą do społecznego dobra (Friedman, 2021, s. 264–265; Francis Bowen, *Hetwebsite*)⁹.

Po amerykańskiej wojnie domowej gospodarka tego kraju rozwija się niezwykle dynamicznie, chociażby za sprawą linii kolejowych, które połączyły wschodnie i zachodnie wybrzeże i umożliwiły transport rudy żelaza, węgla, stali, a także zboża na wielkie odległości. Zniesienie niewolnictwa i przegrana Południa wzmocniają gospodarczo Północ, również za sprawą pożyczek rządu federalnego (Beard, Beard, 1961b, s. 135). Rośnie stalownia Andrew Carnegiego w Pittsburghu, liczne wynalazki wspomagają rozwój przemysłu, postępuje proces urbanizacji, podnosi się standard życia. Gospodarka amerykańska i jej instytucje już nie przypominają czasów Smithowskiego piekarza, piwowara i rzeźnika, którzy konkurując w ramach swoich branż, realizują Boski plan, w którym prywatne cele składają się na dobro ogółu. Struktura gospodarki staje się bardziej skomplikowana, przez co generuje nieznane wcześniej pro-

⁹ Chodzi więc o szerokie znaczenie wyrażenia odnoszące się do ogólnej zasady nieingerencji (*hands-off policy*) (*Laissez-faire, Merriam-Webster*).

blemy, np. uzależnienie rolników od transportu kolejowego oraz związanych z tym opłat, które pomniejszają ich zyski. Rozwój kolei był w znacznej mierze efektem akcji kredytowej rządu federalnego. Czy zatem rząd nie powinien ingerować i teraz w jakimś stopniu chronić farmerów? (Beard, Beard, 1961b, s. 154–158, 162–163).

Pytanie ogólniejsze i ważniejsze dla tego artykułu brzmi jednak, jaki jest ów duch kapitalizmu i czy nadal inspiracja religijna jest tak istotna? Odpowiedź powinna być pozytywna, przy czym nie chodzi już o „praktyczne pobudki działania”, o których pisał Max Weber (1984, s. 111–112). Indywidualny przedsiębiorca szukający w pracy znaku wskazującego na szansę bycia wybranym należy do przeszłości w neokalwińskiej rzeczywistości, w której zapomniano o zasadzie predestynacji. Pokazują to kazania Henriego Warda Beechera, od 1847 r. pastora Kościoła Kongregacyjnego, który stał się jednym z najbardziej znanych duchownych amerykańskich¹⁰. Jego przekaz był tak odmienny od protestanckiej ortodoksji obowiązującej jeszcze pół wieku wcześniej, że inny współczesny mu duchowny odważył się mówić o nim i innych kongregacyjnych duchownych „poniżej czterdziestki” jako kaznodziejach „zasadniczo odmiennej religii” (Mayo, 1873, s. 65). Rzeczywiście, zamiast Augustiańskiej wizji grzechu pierworodnego, mowa jest tu o Boskiej życzliwości (*benevolence*) oraz wrodzonej dobroci człowieka (Beard, Beard, 1961a, s. 610–612).

Ewangelia bogactwa

W kazaniach Beechera jeden wątek ma szczególne znaczenie. Kaznodzieja, który sam był niezwykle majątny, widział w bogactwie szansę na postęp moralny. Nawiązując do Davida Hume’a, twierdził, że nie można podnieść cywilizacyjnie wspólnoty bez gospodarczej *prosperity* wzbogacającej wszystkich jej członków. Za Hume’em powtarzał, że trudno cywilizować biedę. A zatem nie należy się wstydzić bogactwa, które jest wynikiem dobrze wykorzystanej ludzkiej skłonności do dobra. Bogactwo samo, zgodnie z postmilenarystycznym światopoglądem, jest podstawą porządkowania ziemskich spraw przed powrotem Chrystusa. Bogactwo Ameryki miało być zatem zgodne z tzw. nakazem misyjnym wynikającym z Ewangelii św. Mateusza (Mt 28,19) (Friedman, 2021, s. 291–293). Tak oto powstaje doktryna nazwana później ewangelią bogactwa. W 1889 r. Andrew Carnegie opublikował w *North American Review* esej zatytułowany *Bogactwo (Wealth)*, wkrótce przedrukowany w brytyjskiej *Pall Mall Gazette*. Redaktor jednak zmienił ten tytuł na *Ewangelię bogactwa (Gospel*

¹⁰ Sam był synem znanego kaznodziei oraz bratem autorki *Chaty wuja Toma*.

of Wealth), na co autor się zgodził i przyjął ten tytuł jako własny, dając tym samym nazwę całemu ruchowi. Trzeba też pamiętać, że data publikacji zbiegła się z decyzją magnata stalowego o wycofaniu się z interesów i poświęceniu się filantropii oraz publicystyce. Jako człowiek głęboko religijny i jednocześnie Spencerowski ewolucjonista, nie godził się na myślenie o bogactwie magnatów przemysłowych tzw. pozłacanej epoki (*Guilded Age*) w kategoriach przypadku lub szczęścia. Jednocześnie odrzucał dawne Kalwińskie przekonanie o wyborze jednych oraz odrzuceniu innych. Twierdził również, że nie można samodzielnie dorobić się milionów ciężką pracą. To wspólnota umożliwiała jednostkowy sukces, więc zgromadzony majątek tak naprawdę należy do społeczeństwa (Nasaw, 2006, s. 343–346).

Wiktor Osiatyński, myśląc o Carnegiem, pisał o świeckiej wersji ewangelii bogactwa (Osiatyński, 1983, s. 265). Jest to filozofia głoszona przez osobę świecką, jednak głęboko zakorzeniona w chrześcijaństwie, nawiązująca do *Przypowieści o talentach*, która to przypowieść okazuje się do pogodzenia ze Spencerowskim ewolucjonizmem, zakładającym np. „naturalne” prawo do konkurowania czy akumulacji bogactwa, co służy całej wspólnotie. Jeśli Carnegie pisał, że społeczeństwo (wspólnota) umożliwiała bogacenie się jednostkom, to być może sądził, że owi bogacze pojawiają się jako efekt doboru naturalnego (Chałasiński, 1962, s. 55). Jednocześnie wszystkie te mechanizmy zostały zaprojektowane przez Wielkiego Zegarmistrza i są teraz odkrywane przez teologów naturalnych. Takim teologiem był Adam Smith, w tych kategoriach wypowiadał się też McVickar, jeden z pierwszych ekonomistów amerykańskich. Sam Carnegie, zważywszy na jego późniejszą działalność, czyli m.in. przemówienia, wykłady i odczyty, był rodzajem świeckiego kaznodziei. Taki przynajmniej jego obraz przedstawia tłumacz jego książki *Państwo interesu* (*The Empire of Business*), Stefan Barszczewski (1904, s. 11)¹¹.

Pieniądz ma służyć człowiekowi – nie zaś człowiekowi pieniądzu, uważał Carnegie. Pieniądz miał być narzędziem do rozwiązywania problemów społecznych, w szczególności ubóstwa. Nie tylko poprzez dobroczynność (*charity*), ale także mądre inwestycje na rzecz lokalnej wspólnoty, pomagające we wspinaniu się po drabinie społecznej: parki i miejsca rekreacji wzmacniające ciało i umysł, wytwory artystyczne dające przyjemność i kształtujące dobry gust oraz wszelkie publiczne instytucje służące wszystkim. W ten sposób pieniądze wracają do społeczeństwa, które jest ich prawdziwym właścicielem. Przedsiębiorca i każdy człowiek majątny powinien umrzeć bez majątku. W przeciwnym razie będzie to śmierć w niesławie. Obietnicą owej ewangelii

¹¹ Zakładam (w książce mamy tylko inicjał imienia), że chodzi o wybitnego podróżnika, pisarza, tłumacza i działacza polonijnego Stefana Barszczewskiego (1862–1937).

dotyczącej bogactwa, jak pisał Carnegie, było zatarcie różnicy między bogatymi i biednymi oraz „pokój ludziom dobrej woli” (Carnegie, 2006, s. 12).

Oczywiście Carnegie nie był jedynym głosicielem tej dobrej nowiny. Pastor Kościoła Baptystów Russel H. Conwell (1843–1925) widział w bogaceniu się rozumianym jako zarobkowanie (niekoniecznie prowadzące do milionowych zysków) obowiązek religijny¹². O ile Adam Smith dostrzegał korzyści społeczne jako niezamierzony efekt działalności rzeźnika, piekarza i piwowara, o tyle dla Conwella miały być one celem zamierzonym, motywowanym religijnie i moralnie. Zysk miał być dla przedsiębiorcy miernikiem dobra, które przysparza społeczeństwu. Uczciwe zarabianie było więc głoszeniem ewangelii. Oczywiście z naciskiem na słowo „uczciwe”. W przeciwnym razie – ostrzegał Conwell w swoich kazaniach – przedsiębiorcę czeka dotkliwa klęska (Osiatyński, 1983, s. 264).

Biskup Kościoła Episkopalnego William Lawrence (1850–1941) w bezpośredni sposób łączył zmysł przedsiębiorczy i dążenie do zysku z indywidualną moralnością. Ludzkie dążenie do bogactwa miało być zatem częścią Boskiego planu, gwarantując harmonię kosmosu przez niego stworzonego. Bogacenie się było więc zgodne z prawami ustanowionymi przez Najwyższego (Friedman, 2021, s. 296). Lista duchownych protestanckich, których można przypisać do nurtu ewangelii bogactwa, jest oczywiście bardzo długa. W XIX wieku działali także James McCosh, rektor College of New Jersey (od 1896 r. Uniwersytetu Princeton) w latach 1868–1888; Noah Porter, rektor Yale College (od 1887 r. Uniwersytetu Yale) w latach 1871–1886; oraz słynny Mark Hopkins, rektor Williams College w latach 1836–1872 (Osiatyński, 1983, s. 263). Świadczy to nie tylko o oczywistej wówczas bliskości kościołów protestanckich oraz – używając dzisiejszego słownictwa – wyższych uczelni, ale także o przebiegającej w naturalny sposób XIX-wiecznej akademickiej legitymizacji tych poglądów¹³.

Z dzisiejszej perspektywy ewangelia bogactwa nie była jakąś „wsteczną ideologią klas posiadających”, lecz naturalnym efektem debat w ramach reformowanego protestantyzmu w Nowym Świecie. Można się spierać, czy jej przedstawiciele zauważali wszystkie problemy społeczne, np. dolę najuboższych warstw w obrębie miejskich aglomeracji, zwłaszcza w okresie kryzysu gospodarczego lat 80. i pierwszej połowy lat 90. XIX wieku, ale nie sposób zaprzeczyć, że te poglądy przeniknęły do masowej wyobraźni. W Polsce

¹² Podaję daty urodzin i śmierci, aby zaznaczyć, że duchowny działał także w XX wieku.

¹³ Nie budzi przecież wątpliwości wyznaniowy charakter początków uczelni Nowej Anglii, takich jak Harvard czy Yale, a także – bardziej na południe w stanie New Jersey – Princeton (Jacobsen, Jacobsen, 2012, s. 16–30). Dodatkową legitymizację dostarczała tzw. literatura sukcesu w postaci niezwykle popularnych powieści Horatio Algera upowszechniających motyw „od pucybuta do milionera” (Horatio Alger, *Britannica*).

realnego socjalizmu, w okresie cenzury i politycznych nacisków na naukę, praca Wiktora Osiatyńskiego przekazywała bardzo trafne uwagi na temat ewangelii bogactwa: „Zawarte w niej wartości były »wyznaniem wiary« milionów Amerykanów, zwłaszcza drobnych przedsiębiorców, sklepikarzy, a także znacznej części młodzieży. Wiara w indywidualną konkurencję oraz w prawo do swobodnego zawłaszczania i korzystania ze zdobytych bogactw była w dziewiętnastowiecznej Ameryce niemal powszechna. Wiarę tę popularyzowała właśnie »ewangelia bogactwa«, będąca formą darwinizmu społecznego, moralnie niejako »złagodzoną« przez wymóg odpowiedzialności społecznej nakładanej na zwycięzców w walce ekonomicznej” (Osiatyński, 1983, s. 269).

Z perspektywy etyki życia gospodarczego to „złagodzenie” jest bardzo istotne, gdyż współcześnie wielu autorów upatruje w tych koncepcjach pierwotnej wersji tzw. społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw (*corporate social responsibility*), na którą miałyby składać się zasada wódarstwa (*stewardship principle*) i zasada dobroczynności (*charity principle*). W podręcznikach zarządzania nazwiskiem, które pojawia się w tym kontekście, jest oczywiście Andrew Carnegie (Stoner, Freeman i Gilbert, 1995, s. 100–101).

Trudno jednak zostawić bez komentarza „zawłaszczanie” bogactw, a tak naprawdę zwyczaj autora tej pracy tłumaczenia słowa *acquisition* w ten sposób, bowiem dotyczy to kluczowej dla ewangelii bogactwa kwestii. Wiktor Osiatyński tłumaczy np. fragment pracy Marka Hopkinsa *Prawo miłości i miłość jako prawo* (1869) następująco¹⁴: „Zawłaszczanie własności jest wymogiem miłości, ponieważ jest ono potężnym środkiem działania na korzyść innych” (Osiatyński, 1983, s. 264). W oryginale jednak mowa jest o „nabywaniu” własności, prawie do jej posiadania, obowiązkach państwa, które indywidualną własność powinno chronić, a także o prawie pracownika do owoców własnej pracy!¹⁵ Jednocześnie pada tu sformułowanie istotne dla ewangelii bogactwa, a zwłaszcza dla zasady dobroczynności: „Nie ma dawania bez wcześniejszego nabywania (*getting*)” (Hopkins, 1881, s. 170). Nie chodzi też o nabywanie, zdobywanie, „zawłaszczanie” bogactw w dzisiejszym rozumieniu słowa „bogactwo”. Chodzi raczej o pewien dobrostan i pomyślność, czyli *well-being*, a także odgórne, państwowe gwarancje owej pomyślności, czyli *welfare*¹⁶.

¹⁴ Praca ta była publikowana wielokrotnie z różnymi podtytułami. Dysponuję poprawioną wersją z 1881 r. zatytułowaną w oryginale *The law of love and love as law; or, Christian ethics*. (Hopkins, 1881).

¹⁵ Cytowany przez Osiatyńskiego fragment brzmi: „The acquisition of property is required by love, because it is a powerful means of benefiting others” (Hopkins, 1881, s. 169–170). Szerzej o prawie do owoców własnej pracy: Hopkins, 1881, s. 171.

¹⁶ *Wealth* w dawnym rozumieniu to *weal*, czyli dobrostan; *common weal* to pomyślność całej wspólnoty (*Weal*, *Merriam-Webster*).

Ewangelia społeczna

Kryzys gospodarczy lat 80. XIX wieku (trwający aż do połowy lat 90.) rzuca nowe światło na industrializację, urbanizację i ogólnie rozumianą modernizację Stanów Zjednoczonych. Pogorszenie się warunków życia pracowników przemysłowych, bieda, która stała się szczególnie widoczna w wielkich miastach, spadające ceny produktów oferowanych przez rolników, którzy również ledwo wiązali koniec z końcem – wszystko to powodowało masowe protesty znajdujące szeroki oddźwięk w społeczeństwie. Symboliczny wymiar miał m.in. strajk w Homestead, w stalowni należącej do Andrew Carnegiego. Związkowcy zostali pokonani, lecz sama idea uzwiązkowienia robotników nie mogła już zostać zapomniana (Nasaw, 2006, s. 437–448).

Kryzys ten uświadomił też jednak Amerykanom coś więcej. Oczywiście nie ma potrzeby kwestionowania roli „bogactwa”, jeśli jest ono łączone z dobrze rozumianym rozwojem. Jednocześnie nie sposób uniknąć pytania, czy jego dystrybucja temu rozwojowi służy. W dyskusji publicznej pojawiają się kwestie niskich płac, niebezpiecznych warunków pracy czy pracy dzieci, ale także pytanie, dlaczego kościoły ignorowały te problemy. Należy również pamiętać, że druga połowa XIX wieku oraz pierwsze dekady XX to okres tzw. trzeciego wielkiego przebudzenia (*Third Great Awakening*), religijnego aktywizmu mającego na celu uporządkowanie wszystkich ziemskich spraw zgodnie z postmilenarystycznym światopoglądem¹⁷. Chrześcijaństwo ma nie tylko nawrócić jednostkę, ale także tak uporządkować i urządzić dla niej życie zbiorowe, aby nie pomniejszało jej godności i nie osłabiało wewnętrznego dobra, które w niej rezyduje (Friedman, 2021, s. 302–308).

Otrzeźwienie, jakim był kryzys 1880–1895, skutkowało nastaniem w USA tzw. epoki postępu (*Progressive Era*), czasu społecznego aktywizmu, reform politycznych, walki z monopolami, a także z biedą i wyzyskiem (Evans, 2017a, s. 33; Evans, 2017b). Tak oto pojawia się druga ewangelia amerykańskiego kapitalizmu – ewangelia społeczna (*Social Gospel*), wiązana z takimi nazwiskami, jak Washington Gladden, Josiah Strong, Lyman Abbott, Shailer Mathews, Frances Willard czy Walter Rauschenbusch. Nie można też zapominać o pierwszych ekonomistach, takich jak John Clark czy Richard Ely. Ruch ten był widoczny jeszcze przed kryzysem, załamanie gospodarki w oczywisty sposób go wzmocniło, zarazem poprawa sytuacji pod koniec lat 90. wcale nie

¹⁷ Trzeba jednak zauważyć, co podkreśla Christopher H. Evans, że w miarę pogarszania się sytuacji gospodarczej i narastania lęku o przyszłość kraju, coraz częstsze były nastroje premilenarystyczne, czyli obawy, że przed powtórny przyjściem Chrystusa kryzys gospodarczy i społeczny będzie się pogłębiał (Evans, 2017a, s. 28).

doprowadziła do jego wygaśnięcia, gdyż oddziaływał jeszcze nawet w latach 30. XX wieku.

Washington Gladden ukończył Williams College i został kongregacyjnym duchownym w 1860 r., czyli w wieku 24 lat. Warto wspomnieć, że był on zafascynowany postacią i wykładami rektora tej uczelni Marka Hopkinsa, co jest ciekawym świadectwem, zważywszy na przynależność Hopkinsa raczej do ruchu ewangelii bogactwa. W latach 80. związał się z Pierwszym Kongregacyjnym Kościołem w Columbus w stanie Ohio, gdzie pełnił posługę aż do swojej śmierci. W 1887 r. wydał pracę o znamienym tytule *Chrześcijaństwo stosowane: moralne aspekty kwestii społecznej*. Wcześniej jednak w innej swojej pracy *Narzędzia i człowiek: własność i przemysł w świetle praw chrześcijańskich* (I wyd. 1876) głosił, że religia ta ma dwojaki cel – doskonałość człowieka żyjącego w doskonałym społeczeństwie. Człowiek nie może się odizolować od tego, co w społeczeństwie się dzieje. Chrześcijanie mieliby zatem dążyć nie tylko do zbawienia indywidualnego, ale także do godnych warunków życia jednostek (Evans, 2017a, s. 32–36; Curtis, 2001, s. 30, 45). Ta druga praca uważana jest za wczesny manifest ewangelii społecznej. Autor odrzuca społeczny darwinizm i zasadę przeżycia najsilniejszego, ma sympatię dla idei socjalistycznych, jednak boi się nadmiernej ingerencji rządu. Właściwie wybiera trzecią drogę: chrześcijaństwo świadome społecznych problemów (*socially conscious Christianity*) (Boyer, 2009, s. 91). Jak czytamy, książka ta, podobnie jak większość przez niego napisanych (w sumie 31) jest zapisem wygłoszonych kazań, a temat stosunku kapitału do pracy, pracodawców do pracobiorców nie jest wcale nieodpowiedni na niedzielne kazanie. Wręcz przeciwnie, prawda Nowego Testamentu ma dla tego problemu wielkie znaczenie. Gdy nie trzeba już walczyć o zniesienie niewolnictwa, opieka (*welfare*) nad wolnymi pracownikami staje się najpilniejszą potrzebą społeczną. „To nie są kwestie tylko gospodarcze, to są w szerokim znaczeniu kwestie moralne. Nawet więcej – one dotyczą samej istoty tej religii dobrej woli (*good-will*), którą założył Chrystus. Jest rzeczą oczywistą, że kwestie te powinny być podnoszone z ambony” (Gladden, 1888, s. 3).

Słuchaczami kazań Gladdena byli właśnie robotnicy. Jak twierdził, większą część swojego życia spędził pośród nich, pracował dla nich, wśród nich znajdował przyjaciół (Gladden, 1888, s. 4). W 1866 r., pełniąc posługę w North Adams w stanie Massachusetts, był świadkiem tego, w jaki sposób właściciele fabryki obuwia uporali się ze strajkiem pracowników, sprowadzając z zagranicy chińskich robotników w roli nieświadomych łamistrajków. Nie akceptował bezduszności właścicieli, z pewną nieufnością odnosił się do związków zawodowych, uważał, że wpływ chrześcijańskiej moralności może przynieść więcej aniżeli strajki. W tym wczesnym okresie był pod wpływem

innego kongregacyjnego duchownego, Horacego Bushnella, który odrzucał Kalwińską ortodoksję, w szczególności ideę predestynacji i wynikający z niej strach przed wiecznym potępieniem, i opowiadał się za chrześcijaństwem jako religią miłości. Przyjaźń z Bushnellem umocniła teologiczny liberalizm Gladdena. Zgodnie z zasadą „prawa miłości” największą nadzieję pokładał w apelach do indywidualnego sumienia (Boyer, 2009, s. 89–91, 95).

Gladden oraz inni przedstawiciele ruchu występowali przeciwko nierównościom społecznym, biedzie, alkoholizmowi, brakowi uregulowań dotyczących bezpieczeństwa pracy, pracy dzieci, brakowi mieszkań dla uboższych warstw, zwłaszcza imigrantów, i wielu innym plagom społecznym. Gladden uważał, że wprawdzie nierówności społeczne istniały od niepamiętnych czasów, jednak nie są dopuszczalne w państwie opartym na zasadzie równości wszystkich ludzi, takim właśnie jak Stany Zjednoczone, w którym, jak nigdy wcześniej, biedni czytają gazety i biorą udział w wyborach (Friedman, 2021, s. 305).

Jednym z bardziej znanych reprezentantów ewangelii społecznej był kongregacyjny duchowny Charles Sheldon, który w swoich kazaniach w Kansas City starał się skłonić wiernych stojących wobec tych problemów społecznych do zadania sobie pytania, co zrobiłby Chrystus (Boyer, 2009, s. 89). W efekcie powstała powieść *Jego śladami. Co by zrobił Jezus? (In His Steps. What would Jesus do?)* opublikowana w 1896 r. Reklamowana jest jako światowy bestseller, który sprzedał się w nakładzie pięćdziesięciu milionów egzemplarzy. Główny wątek powieści to kazania pastora w pewnym mieście, który niejako umawia się z wiernymi, że przez cały rok nie podejmą żadnej czynności bez zadania sobie tytułowego pytania (Sheldon, 2014). Odzwierciedla to podejście przedstawicieli ewangelii społecznej do podstawowych problemów teologicznych. Nacisk położony został nie tyle na teologię zbawienia, ile na praktyczne znaczenie wyznawanej wiary, bowiem to praktyka decyduje o „prawdziwości” przekonań. Trudno nie dostrzec w tym pragmatystycznego sposobu myślenia. Warto także wspomnieć, że Gladden nie uciekał od politycznego zaangażowania. Przez dwie kadencje zasiadał w radzie miasta Columbus, przewodniczył komisji zajmującej się dostawami gazu i prądu, był członkiem wielu innych komisji, negocjował z firmami obsługującymi miejską infrastrukturę. Pisano nawet, że gdyby kandydował na burmistrza, bez trudu wygrałby wybory. Praca na rzecz miasta była więc oczywistą konsekwencją i wyrazem jego poglądów religijnych (Boyer, 2009, s. 96).

Sporo o tych poglądach mówi jego książka *Kto napisał Biblię? (Who Wrote the Bible?)*, w której kwestionuje przekonanie o nieomyślności Biblii i traktowanie jej tak, jakby była podyktowana przez Boga. Księga Rodzaju była dla niego wielkim hymnem na cześć stworzenia świata, nie zaś opisem tego, co się rzeczywiście wydarzyło (Boyer, 2009, s. 96). Z kolei najwybitniejszy świecki

przedstawiciel ewangelii społecznej, Richard T. Ely, był inicjatorem założenia Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego (American Economic Association), co nastąpiło w 1885 r. Program tego stowarzyszenia zasadniczo odzwierciedla założenia ewangelii społecznej, a sama organizacja zrzeszała przedstawicieli tego ruchu. Wśród nich był oczywiście Washington Gladden (Bateman, Kapstein, 1999, s. 250–253).

Termin „ewangelia społeczna” został ukuty w 1886 r., nie był jednak szeroko używany. W latach 80. i 90. XIX wieku częściej mówiono o „społecznym chrześcijaństwie” (*Social Christianity*) czy o ruchu na rzecz Królestwa Bożego na tym świecie (*Kingdom Movement*). O ewangelii społecznej zaczęto mówić dopiero w pierwszej dekadzie XX wieku. Stało się to dzięki kazaniom i pismom Waltera Rauschenbuscha, o pokolenie młodszego od Gladdena (pierwszy urodził się w 1836 r., drugi w 1861 r.). To właśnie Rauschenbusch przynosi ideę ewangelii społecznej w wiek XX, m.in. za sprawą pracy *Chrześcijaństwo i kryzys społeczny* (*Christianity and the Social Crisis* – 1907) (Gotobed, 1994).

Teolog ten pochodził z luterńskiej rodziny niemieckich imigrantów, którzy przyłączyli się do Kościoła Baptystów, kształcił się w Niemczech i Stanach Zjednoczonych, by zostać pastorem Drugiego Niemieckiego Kościoła Baptystów w Nowym Jorku. Po ponad dziesięciu latach przenosi się do Rochester, aby nauczać teologii w tamtejszym seminarium. Duży wpływ na myślenie o gospodarce w latach 20. i 30. wywarła jego praca *Teologia na rzecz społecznej ewangelii* (*A Theology for the Social Gospel* – 1917) (Rauschenbusch, 1917; Gotobed, 1994).

Podobnie jak inni przedstawiciele tego ruchu, widzi narastające nierówności społeczne, które prowadzą do głębokich podziałów. Co więcej, bogaci wciąż się bogacą, a biedni biednieją, głoszona równość szans staje się fikcją¹⁸. W odniesieniu do tej sytuacji Rauschenbusch używa pojęcia kolektywnego grzechu, który może zniszczyć całą społeczność. Należy odejść od indywidualistycznej teologii skupionej na zbawieniu duszy jednostki, bowiem grzech może być zarówno osobowy, jak i ponadosobowy, biorący się z „ponadosobowych sił zła” (*the super-personal forces of evil*). Królestwo Boże, które ma nadejść zgodnie z postmilenarystyczną wizją, wymaga kolektywistycznego zbawienia, a nie tylko indywidualnego, osobowego (Rauschenbusch, 1917, s. 69–76). Państwo oraz organizacje gospodarcze jako siły ponadosobowe czy też „złożone osobowości” (*composite personalities*) powinny zatem podlegać transformacji, która byłaby formą zbiorowego zbawienia za sprawą transformacji zgodnej z prawem Chrystusa (*law of Christ*). Autor wskazuje np. różnicę między prawnymi formami organizacji gospodarczych: spółką kapitałową

¹⁸ Ten zarzut pod adresem kapitalistycznej gospodarki przetrwał do dzisiaj.

(*joint-stock company*) a spółdzielnią (*co-operative*). W spółce jedna akcja oznacza jeden głos na walnym zgromadzeniu i osoba posiadająca dużą liczbę udziałów jest w stanie przegłosować setki pełnych dobrych intencji, lecz drobniejszych udziałowców. Spółdzielczość bliższa jest prawu Chrystusa, bowiem rządzi tu zasada „jedna osoba – jeden głos”. Podobnie państwo, które nie pomaga słabszym, a przyznaje koncesje firmom, które wyzyskują pracowników, jest w stanie zbiorowego grzechu. Państwo, które zgodnie z prawem Chrystusa dba o wszystkich obywateli i kieruje się zasadą miłości bliźniego, staje się przedłużeniem chrześcijańskiej wspólnoty mającej szansę na zbiorowe zbawienie (Rauschenbusch, 1917, s. 110–114).

W pracy *Chryścianizowanie ładu społecznego* (*Christianizing the Social Order*), w rozdziale poświęconym „uspołecznieniu własności” (*the socializing of property*) Rauschenbusch wypowiada znamienne słowa: „Prywatne przedsiębiorstwo, które zatrudnia tysiące ludzi, wykorzystuje bogactwa naturalne narodu, cieszy się zwolnieniami i przywilejami na mocy prawa i jest istotne dla dobrobytu dużych wspólnot – nie jest prywatnym biznesem. Jest przedsiębiorstwem publicznym i im prędzej porzucimy fikcję, że jest czymś prywatnym, tym lepiej dla naszego zdrowego osądu (*common sense*)” (Rauschenbusch, 1912, s. 427). Pogląd ten nie bierze się z nadmiernego utożsamiania się autora z tzw. chrześcijańskim socjalizmem, ale raczej jest zgodny z pokryzysowymi nastrojami ery progresywnej oraz polityką prezydenta Theodora Roosevelta, której efektem było ustawodawstwo antymonopolistyczne. Warto też podkreślić dużą nośność tych poglądów, gdyż w odpowiedzi na kolejny kryzys gospodarczy (1929–1933) te same argumenty były używane w pracy, nazywanej ekonomiczną biblią administracji Franklina Delano Roosevelta, *Współczesna spółka a własność prywatna* (*The Modern Corporation and Private Property*) Adolfa Berlego i Gardinera Meansa wydanej w 1932 r. (Berle, Means, 1968). Nowy Ład Gospodarczy (*New Deal*) był oparty na takim właśnie rozumowaniu, nawiasem mówiąc powtórzonym przez Johna Maynarda Keynesa w pracy *Koniec leseferyzmu* (1926).

Reformy społeczne jako dążenie do kolektywnego zbawienia były zgodne ze światopoglądem postmilenarystycznym charakteryzującym główny nurt amerykańskiego protestantyzmu. Rauschenbusch i inni przedstawiciele ewangelii społecznej nie chcieli już polegać na indywidualnej pobożności w dążeniu do reform i wprost nawoływali do ucywilizowania kapitalizmu. Było to zgodne z pragmatystycznym założeniem o możliwości i konieczności stopniowego poprawiania społeczeństwa i potwierdzania słuszności religijnych idei przez praktykę (Friedman, 2021, s. 308; Dama, 2022, s. 67–68).

Paul Boyer twierdzi, że historia nie obeszła się łagodnie ze zwolennikami ewangelii społecznej. Przytacza poglądy Reinholda Niebuhra formułowane

w czasach Wielkiego Kryzysu. Zarzuca on przedstawicielom ewangelii społecznej, ale także liberalnym reprezentantom ery postępowej, takim jak John Dewey, naiwny optymizm w kwestii natury ludzkiej i możliwości reform społecznych w sytuacji konfliktów społecznych (klasowych) oraz waśni pomiędzy państwami. Przeciwstawia tej idealistycznej wizji własny „chrześcijański realizm” wraz ze swoją interpretacją grzechu pierworodnego. W pewnym sensie wraca do Augustiańskiej wizji natury człowieka, zanegowanej przez arminianizm leżący u podstaw amerykańskiego protestantyzmu (Boyer, 2009, s. 100; Fox, 1985, s. 136–141).

Z jednej strony, Rauschenbusch i Gladden dożyli wprawdzie wybuchu I wojny światowej, jednak nie mieli już okazji analizować Wielkiego Kryzysu i nie byli świadkami kolejnych nieszczęść XX wieku. Z drugiej strony, ich ideały i propozycje reform dotyczących kwestii pracowniczych przetrwały i były realizowane dzięki uzwiązkowieniu amerykańskich pracowników oraz w ramach ustawodawstwa Nowego Ładu. Christopher H. Evans poszerza ten obszar oddziaływania i wskazuje na wpływ Rauschenbuscha na rozwój religijnej lewicy w XX wieku oraz na to, że po I wojnie światowej pojawiali się kontynuatorzy jego propozycji reform społecznych. Jednym z nich był Abraham J. Muste, zwany „amerykańskim Ghandim”, duchowny kongregacyjny zaangażowany po stronie związkowców i głoszący zasadę unikania przemocy. Rauschenbusch i Muste wywarli duży wpływ na Martina Luthera Kinga Juniora, którego śmiało można zaliczyć do kontynuatorów ruchu ewangelii społecznej. Sam King uważał się za „gospelersa”¹⁹. Istnieją jednak o wiele świeższe przykłady oddziaływania ewangelii społecznej. John Blake opisywał wielki strajk Związku Pracowników Przemysłu Samochodowego (United Auto Workers) z sierpnia 2023 r., skierowany przeciwko trzem największym amerykańskim producentom. Nawiązujące do Biblii przemowy przewodniczącego związku Shawna Faina wyraźnie utrzymane były w duchu XIX-wiecznej ewangelii społecznej. Blake cytuje też wypowiedź Christophera Evansa, który podkreślał akcentowanie przez Faina faktu solidarności Jezusa z robotnikami w tej konkretnej sytuacji (Blake, 2023).

Ważny jest także – z dzisiejszego punktu widzenia – ten wpływ ewangelii społecznej, który przetrwał dzięki ekonomii. Richard Ely, założyciel Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego, oraz jego uczeń John Commons, już w latach 80. XIX wieku wyrażali się o nowej dyscyplinie jako „etycznej ekonomii”, a zwyczaj ten przetrwał przez dwie pierwsze dekady XX wieku. Były oczywiście różne szkoły w ramach amerykańskiej ekonomii, lecz żadna nie traciła z pola widzenia problemów społecznych (Bateman, Kapstein, 1999, s. 255).

¹⁹ Evans już w pierwszym zdaniu Wstępu o tym mówi (Evans, 2017a, s. viii).

Zakończenie: nowa wizja ducha kapitalizmu

„Dobra nowina” Beechera, Conwella czy Lawrence’a różni się zasadniczo od przekazu ewangelii społecznej. Pierwsza koncentruje się na fakcie bezprecedensowego rozwoju gospodarczego oraz na gigantycznych możliwościach wybitnych jednostek tworzących, często od zera, wielkie organizmy gospodarcze. Zasada „od pucybuta do milionera” funkcjonowała w społeczeństwie amerykańskim jako wyraz zbiorowej wiary w możliwości jednostki. Kariera Carnegiego i wielu innych „kapitanów przemysłu” była żywym dowodem na słuszność tej wiary. Nierówny podział efektów amerykańskiego rozwoju gospodarczego miał jednak czynić owych kapitanów odpowiedzialnymi za pozostałych obywateli, którzy niejako powieriali im „swoje” pieniądze i swój los. Przedsiębiorcy mieli zatem dążyć do wzbogacenia się wszystkich członków społeczeństwa. Jednocześnie rolą państwa było nie przeszkadzać.

Druga ewangelia wręcz domagała się interwencji państwa, aby wpływ tych nierówności łagodzić. Tak jak rząd federalny wspomagał rozwój kolei, mógłby przecież wspierać robotników często wegetujących w rosnących w wielkim tempie miastach, z każdym dniem bardziej zaludnianych przez równie biednych imigrantów, wśród których mógł oczywiście znaleźć się nowy Carnegie, ale z czasem – w miarę utrwalania się podziałów społecznych – stawało się to coraz mniej prawdopodobne.

Oba sposoby myślenia podkreślały jednak rolę materialnego dobrobytu jako podstawy duchowego rozwoju, oba wywodziły się z liberalnego protestantyzmu, który uwolnił się od Kalwińskiej (pierwotnie Augustiańskiej) wizji grzechu i społecznych konsekwencji upadku człowieka. Im bardziej rozwijała się Ameryka, tym bardziej zdominowana była przez myślenie arminiańskie zakładające wolną wolę jednostki i możliwość wyboru sposobu życia, który w konsekwencji może prowadzić do zbawienia. Dochodzimy zatem do sedna problemu: protestancka „etyka”, o której pisali Weber i Tawney, nie jest pochodną strachu przed potępieniem i braku pewności co do możliwości zbawienia, lecz efektem czerpanej z arminianizmu wiary w ludzki potencjał. Co więcej, dotyczy to obu „dobrych nowin”. Ewangelia bogactwa wierzyła w równość szans oraz w moc mechanizmów rynkowych regulujących w skali społecznej efekty decyzji indywidualnych podmiotów. Z kolei ewangelia społeczna wierzyła w możliwość reform społecznych i podniesienie poziomu życia mas dzięki religijnemu aktywizmowi, związkom zawodowym oraz – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – ruchom obywatelskim domagającym się interwencji państwa w celu zapewnienia sprawiedliwego podziału „bogactwa narodowe-

go”. Nieobce były temu ruchowi apele do poczucia odpowiedzialności ludzi interesu.

Obie ewangelie w końcu opierały się na postmilenarystycznej wizji opartej na przekonaniu, że materialny i duchowy postęp są nierozłączne. Jak twierdzi Friedman, niezależnie od tego, czy nadchodzące milenium było rozumiane dosłownie, czy metaforycznie – praca na rzecz postępu miała wymiar religijny. Zaś powołanie Federalnej Rady Kościołów w 1908 r., obejmującej głównie odłamy amerykańskiego protestantyzmu, połączyło obie ewangelie (Friedman, 2021, s. 334).

Dzisiejsza etyka gospodarcza nie wyprze się tych źródeł niezależnie od tego, do której z ewangelii chciałaby się zbliżyć. Trudno jednak nie zauważyć, że amerykański kapitalizm XIX i XX wieku nie ma twarzy aż tak bardzo – jak mówimy dzisiaj – neoliberalnej, a często jest to twarz głoszącego kazanie „gospelersa”. Wiek XXI nie szczędzi nam kryzysów gospodarczych i politycznych, w wyniku czego wracają nastroje sprzed stu lat – wywołane przez amerykańską Wielką Depresję. Był to okres powrotu myślenia w duchu Rauschenbuscha i polityki gospodarczej F.D. Roosevelta. I dlatego warto wracać zwłaszcza do ewangelii społecznej, aby lepiej rozumieć ducha amerykańskiego kapitalizmu, czyli ów kulturowy kontekst tej gospodarki.

Gdy Washington Gladden przybył do Columbus w stanie Ohio w 1882 r., porzucając Nową Anglię, nie był tym miastem zachwycony. Krajobraz i infrastruktura miejska pozostawiała wiele do życzenia, a zarazem miasto przechodziło proces gwałtownej industrializacji, czemu towarzyszył napływ europejskich imigrantów, co pogarszało sytuację mieszkaniową w ubogich dzielnicach (*slums*). Ewangelia społeczna rodziła się z protestu właśnie przeciw takim warunkom życia robotników. Gladden pokładał jednak wielkie nadzieje w tym, że Columbus było miastem uniwersytetu stanowego oraz wielu organizacji filantropijnych (Boyer, 2009, s. 88, 93).

Dla etyki gospodarczej Columbus stało się miejscem symbolicznym. W 1992 r. odbyła się tam słynna konferencja zorganizowana przez Radę do spraw etyki w ekonomii (Council for Ethics in Economics), a w sumie przez jej założyciela i przewodniczącego Paula M. Minusa, pastora Zjednoczonego Kościoła Chrystusa oraz wykładowcę Metodystycznej Szkoły Teologicznej w stanie Delaware. Było to największe w dotychczasowej historii spotkanie (ponad 300 osób) praktyków życia gospodarczego z całego świata (dwie trzecie uczestników) oraz przedstawicieli uczelni i zorganizowanych religii (pozostała jedna trzecia). „To było najbardziej zróżnicowane geograficznie zgromadzenie działaczy, którzy kiedykolwiek zebrali się, aby rozważyć kwestie etyki w biznesie”, jak pisał Minus we wstępie do pokonferencyjnego tomu (Minus, 1993, s. 1). W tym miejscu warto odnotować dwa fakty. Pierwszy jest taki, iż Paul

M. Minus jest także autorem pracy poświęconej społecznemu zaangażowaniu Waltera Rauschenbuscha, co tłem wspomnianej konferencji czyni dodatkowo tradycję ewangelii społecznej (Minus, 1988). Drugi zaś łączy się z Polską. Polskie tłumaczenie rzeczony książki pokonferencyjnej było jedną z pierwszych publikacji poświęconych etyce gospodarczej, jakie ukazały się w naszym kraju po przełomie 1989 r. (Minus, 1995).

Literatura

- Barszczewski, S. (1904). Wstęp. W: A. Carnegie, *Państwo interesu*. Tłum. S. Barszczewski. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Bateman, B.W., Kapstein, E.B. (1999). Between God and the Market: The Religious Roots of the American Economic Association. *Journal of Economic Perspectives*, 13 (4), 249–258.
- Beard, C.A., Beard, M.R. (1961a). *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*. T. I: *Era rolnicza*. Tłum. T. Święcka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Beard, C.A., Beard, M.R. (1961b). *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*. T. II: *Era przemysłowa*. Tłum. S. Garczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Berle, A.A., Means, G.C. (1968). *The Modern Corporation and Private Property*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Blake, J. (2023). *There's another Christian movement that's changing our politics. It has nothing to do with whiteness or nationalism*. CNN, November 13. Pobrane z: <https://edition.cnn.com/2023/11/13/us/social-gospel-movement-uaw-strike-blake-cec/index.html>.
- Boyer, P. (2009). An Ohio Leader of the Social Gospel Movement: Reassessing Washington Gladden. *Ohio History*, 116, 88–100.
- Braudel, F. (1992). *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm*. T. II: *Gry wymiany*. Tłum. E.D. Żółkiewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Carnegie, A. (1904). *Państwo interesu*. Tłum. S. Barszczewski. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Carnegie, A. (2006). *The 'Gospel of Wealth' Essays and Other Writings*. London: Penguin Books.
- Chałasiński, J. (1962). *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Curtis, S. (2001). *A Consuming Faith. The Social Gospel and Modern American Culture*. Columbia – London: University of Missouri Press.
- Dama, S. (2022). Idea ewolucji społecznej Benjamina Kidda w ruchach ewangelii społecznej w Stanach Zjednoczonych Ameryki. *Modernizacja czy status quo? Przegląd Religioznawczy*, 1 (283), 61–70.
- Etzrodt, C. (2008). Weber's Protestant-Ethic Thesis, the Critics, and Adam Smith. *Max Weber Studies*, 8 (1), 49–78.
- Evans, C.H. (2017a). *The Social Gospel in American Religion. A History*. New York: New York University Press.

- Evans, C.H. (2017b). How the social gospel movement explains the roots of today's religious left. *The Conversation*, July 18. Pobrane z: <https://theconversation.com/how-the-social-gospel-movement-explains-the-roots-of-todays-religious-left-78895>.
- Evensky, J. (2005). Adam Smith's Theory of Moral Sentiments: On Morals and Why They Matter to a Liberal Society of Free People and Free Markets. *Journal of Economic Perspectives*, 19(3), 109–130.
- Fox, R. (1985). *Reinhold Niebuhr: A Biography*. New York: Pantheon Books.
- Francis Bowen. W: *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/profiles/bowen.htm>.
- Francis Wayland. W: *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/profiles/wayland.htm>.
- Friedman, B.M. (2005). *The Moral Consequences of Economic Growth*. New York: Alfred A. Knopf.
- Friedman, B.M. (2021). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Gerschenkorn, A. (1970). *Europe in the Russian Mirror. Four Lectures in Economic History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gladden, W. (1887). *Applied Christianity: Moral Aspects of Social Question*. Boston – New York: Houghton, Mifflin and Company. Pobrane z: <https://archive.org/details/appliedchristian00glad/mode/2up>.
- Gladden, W. (1888). *Working People and Their Employers*. New York: Funk & Wagnalls Publishers. Pobrane z: <https://archive.org/details/workingpeoplethe00gladrich/page/n1/mode/2up>.
- Gotobed, J. (1994). Walter Rauschenbusch. W: *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. Pobrane z: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/index.htm>.
- 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.
- Grytten, O.H. (2020). *Weber revisited: A literature review on the possible link between Protestantism, entrepreneurship and economic growth*. Discussion paper. NHH – Norwegian School of Economics, 1–19. Pobrane z: <https://www.researchgate.net/publication/342039791>.
- Himmelfarb, G. (2008). *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*. London: Vintage Books.
- Hopkins, M. (1881). The law of love and love as a law; or, Christian ethics. New York: Charles Scribner's Sons. Pobrane z: books.google.bi/books?id=k4MBAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage-&q&f=false
- Horiatio Alger. W: *Encyclopaedia Britannica*. Pobrane z: <https://www.britannica.com/biography/Horatio-Alger>.
- Jacobsen, R.H., Jacobsen, D. (2012). *No Longer Invisible: Religion in University Education*. New York: Oxford University Press.

- John McVicar. W: *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/profiles/mcvickar.htm>.
- Keynes, J.M. (1926). The end of laissez-faire. *Panarchy. Towards voluntary communities*. Pobrane z: <https://www.panarchy.org/keynes/laissezfaire.1926.html>.
- Laissez-faire. W: *Merriam-Webster Dictionary*. Pobrane z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/laissez-faire>.
- 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.
- Mayo, A.D. (1873). Liberal Christianity in Western Massachusetts. *Religious Magazine and Monthly Review*, 50, 58–69.
- Minus, M.P. (1988). *Walter Rauschenbusch: American Reformer*. New York: MacMillan Publishing.
- Minus, M.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.
- Minus, M.P. (red.) (1995). *Etyka w biznesie*. Tłum. zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nasaw, D. (2006). *Andrew Carnegie*. New York: The Penguin Press.
- Needham, J. (2013). *The Grand Titration. Science and Society in East and West*. Abingdon: Routledge.
- Noppen, van (2000). Beruf, Calling and the Methodist Work Ethic. W: I. Heidelberger-Leonard, M. Tabah (red.), *Wahlverwandtschaften in Sprache, Malerei, Literatur, Geschichte. Fest schrift fur Monique Boussart* (s. 69–78). Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz / Akademischer Verlag.
- Osiatyński, W. (1983). *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Peltonen, M. (2008). The Weber Thesis and Economic Historians. *Max Weber Studies*, 8(1), 79–98.
- Rasmussen, D.C. (2008). *The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Rauschenbusch, W. (1912). *Christianizing the Social Order*. New York: The Macmillan Company. Pobrane z: <https://archive.org/details/christianizingso00rausiala>.
- Rauschenbusch, W. (1917). *A Theology for the Social Gospel*. New York: The Macmillan Company. Pobrane z: <https://archive.org/details/theologyforsoc00raus/page/n7/mode/2up>.
- 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.
- Sheldon, C. (2014). *Jego śladami. Co by zrobił Jezus?* Tłum. zbiorowe. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Soto, J.H. de (2008). *The Austrian School. Market Order and Entrepreneurial Creativity*. Cheltenham – Northampton, MA: Edward Elgar.

- Stoner, J.A.F., Freeman, R.E., Gilbert, D.R. Jr. (1995). *Management*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Tawney, R.H. (1963). *Religia a powstanie kapitalizmu*. Tłum. O. Wojtasiewicz. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Troeltsch, E. (1931). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Tłum. O. Wyon. New York: The Macmillan Company.
- Weal, W: *Merriam-Webster Dictionary*. Pobrane z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/weal>.
- Weber, M. (1984). Etyka gospodarcza religii światowych. Tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, W: M. Weber, *Szkice z socjologii religii* (s. 111–152). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber, M. (2010). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*. Tłum. B. Baran, P. Miziński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.