

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/ptr4.2024.1

„Ewangelia społeczna” jako źródło projektu ekonomii moralnej

“The Social Gospel” as a source for the moral economics project

Abstract. Within the social sciences, one may encounter the view that there is a need for a new unorthodox economics that more fairly reflects the realities of the modern economy and takes into account the values and goals towards which society wants to evolve. This article seeks to show that such an economics was also sought in the past. What American Protestantism pursued at the turn of the 20th century was of a particular nature, as the modern form of capitalism was being born in this country. The social gospel gave impetus to the design of economics for social reform and the study of the behavior of economic agents in a particular institutional setting. Economists who were inspired by this religious tradition created American institutionalism, which is still a valid research approach today, in particular as a source of inspiration for ethical reflection on the economy. Indeed, the latter should start from a broader diagnosis of the state of affairs, including the historically shaped social and cultural determinants of economic behavior.

Keywords: American Protestantism, Social Gospel, Social Christianity, moral economics, institutionalism

Wprowadzenie

Ekonomia jest nauką społeczną badającą zachowania ludzi, a konkretnie ich wybory w sferze gospodarczej w odniesieniu do produkcji, handlu,

zatrudniania (się) czy konsumpcji. Ta formuła nie budzi kontrowersji, ale po wstępnej zgodzie pojawiają się całkiem różne jej konkretyzacje. Ujmując to w skrócie, jedne wskazują na decydującą rolę rynku i jego mechanizmów prowadzących do ukształtowania się spontanicznego ładu gospodarczego, inne zaś na konieczność odgórnej, państwowej regulacji gwarantującej dbałość o dobro wspólne za sprawą przyjętych demokratycznie decyzji.

Jeśli stawia się na zasadę *laissez faire* i wolność jednostki od wszelkiej odgórnej ingerencji w wersji neoklasycznej, ze strony przeciwników padają zarzuty, że taka ekonomia skupia się wyłącznie na jednostce, zapominając o społeczeństwie jako pewnej całości. Zbiorowość jest w tym ujęciu co najwyżej agregatem jednostek. Z kolei ta wyizolowana jednostka dokonuje wyborów, kierując się wizją korzyści, które może odnieść. W roli przedsiębiorcy musi dążyć do maksymalizacji zysku, aby mieć środki utrzymania i zapewnić przetrwanie swojej firmy. Jednym z krytyków ekonomii neoklasycznej był przed laty Amitai Etzioni, i to takim, który projektował nową ekonomię uwzględniającą wymiar moralny wszelkich działań ludzkich oraz społeczne zakorzenienie jednostki (Etzioni, 1988, s. 4–6 i n.).

Ta krytyka ekonomii neoklasycznej (nazywanej też ortodoksyjną lub ekonomią głównego nurtu) wciąż jest tematem wielu wystąpień konferencyjnych i opracowań (Klimczak, Lewicka-Strzałecka, 2007; Mączyńska, Sójka, 2017). Krytykuje się wizję (model) egoistycznej jednostki kierującej się interesem własnym oraz przekonanie, że mechanizm rynkowy ostatecznie sprzyja dobru wspólnemu. Wprawdzie kryje się za tym myślenie w kategoriach etyki utylitarystycznej (maksimum korzyści dla maksymalnie dużej grupy ludzi), ale oskarża się ten typ argumentacji o pomijanie wielu istotnych wartości oraz lekceważenie faktu osadzenia jednostki w kontekście społecznym (Fiedor, Ostapiuk, 2017). Sprzeciw budzi także to, że modele te uważa się za wynik naukowej (porównywalnej z przyrodoznawczą) analizy odkrywającej prawa tej samej rangi, co prawa natury. Wszystkie te obiekcje dobrze podsumowuje tytuł artykułu Janiny Filek *Zmiana paradygmatu ekonomii potrzebna od zaraz* (Filek, 2023).

Nie zamierzam jednak wracać do tych debat, skądinąd niezwykle ważnych dla etyki gospodarczej oraz – mam nadzieję – dla nauk ekonomicznych. Celem tego opracowania jest wykazanie, że dzisiejsze projekty nowego paradygmatu ekonomii mają antecedence w protestanckich debatach teologicznych i masowym ruchu „przebudzenia” religijnego w czasie amerykańskiej rewolucji przemysłowej z drugiej połowy XIX wieku. Dyskutowano wówczas nie tylko o mechanizmach rynkowych i logice wywodów Adama Smitha, ale także o roli państwa i jego polityce gospodarczej, o warunkach pracy robotników i wielu innych plagach społecznych wymagających interwencji każdego chrześcija-

nina¹. Podobnie jak Adam Smith, posługiwano się pojęciem ekonomii politycznej, wskazując na szerszy kontekst działań gospodarczych.

Związki rewolucji przemysłowej i amerykańskiego protestantyzmu przybierały także postać paradoksalną. Nowa metoda organizacji produkcji zaproponowana przez Fredericka Taylora nie tylko sprawdziła się w zakładach Forda i nie tylko w branży samochodowej, lecz stała się przełomem w każdej gałęzi przemysłu w całym uprzemysławiającym się świecie. Dotyczyło to także innych dziedzin życia społecznego, np. prowadzenia gospodarstwa domowego, a w szczególności urządzenia i wyposażenia kuchni². Max Weber, który wiązał początki kapitalizmu z wpływem religii protestanckiej, wiedział o dokonaniach Taylora i widział w jego metodzie ewidentny przykład formalnej racjonalności (Grey, 2009, s. 36–38). Racjonalna organizacja produkcji, podnosząca w sposób rewolucyjny jej wydajność, traktowana była nieomal z religijną czcią, a taylorizm, czyli koncepcja „naukowego zarządzania”, przypominała religijne przebudzenie.

Taylor był przedstawiany jako mesjanistyczna postać, a jego system był propagowany jako narzędzie narodowego zbawienia. Gdy taylorizm był coraz bardziej sakralizowany i przekształcany z systemu zapewniania wydajności produkcji w obowiązującą etykę zbawienia narodowego, instytucje i doktryny protestanckie były transformowane tak, aby przyjąć ten nowy narodowy dogmat (Ball, 2018, s. 65).

W podobny sposób sakralizowano działalność Forda. Bernard Faÿ w 1933 r. nazywał go „najwyższym kapłanem nowego boga, prorokiem nowej religii”, który stawiał służbę społeczną ponad zyski, a „w maszynie widział zbawienie ludzkości” (Faÿ, 1933, s. 109, 108). Jak pisał Józef Chałasiński, „[s]ukces ekonomiczny czynił z biznesmena filozofa, mędrca, metafizyka” (Chałasiński, 1962, s. 124)³.

A więc to byłby właśnie ten kontekst historyczny projektowania wówczas moralnej ekonomii, rozumianej jako ekonomia polityczna, której przedmiotem były przemysł, urbanizacja, warunki życia robotników, gospodarstwo domowe, religia, specyficzny nacjonalizm amerykański wiążący się z poczuciem misji w stosunku do świata oczekującego na przywództwo.

¹ Jestem przekonany, że polityka, gospodarka i kultura amerykańska nie powinna być postrzegana w Polsce tylko przez pryzmat polityki gospodarczej Ronalda Reagana, ekonomicznych poglądów Miltona Friedmana czy koncepcji terapii szokowej Jeffreya Sachsa.

² Najbardziej znane poradniki to prace Catharine E. Beecher i Harriet Beecher Stowe (1869) oraz Christine Frederick (1923).

³ Trudno oprzeć się wrażeniu, że w dobie rewolucji informatycznej, sztucznej inteligencji oraz mediów społecznościowych, które mają przecież swoich właścicieli, słowa J. Chałasińskiego są wciąż aktualne, i to raczej jako ostrzeżenie.

Ku doskonałemu społeczeństwu

Tytułowa ewangelia społeczna (*The Social Gospel*) była nie tylko XIX-wieczną koncepcją religijną rozwijaną przez amerykańskich duchownych, teologów i myślicieli protestanckich, ale także ruchem społecznym, bowiem znajdowała szeroki oddźwięk wśród wiernych różnych sekt i wyznań oraz wyraz instytucjonalny w postaci Amerykańskiego Instytutu Chrześcijańskiej Socjologii (Batesman, Kapstein, 1999, s. 252), a także miała wpływ na organizacje typu YMCA, YWCA w Ameryce czy na współpracę wielu kościołów, co doprowadziło do powstania Federalnej Rady Kościołów (Federal Council of Churches) w 1908 r. (Evans, 2017b, s. 107)⁴. Nie można jednak zapominać, że była jednym z dwóch nurtów myślowych, które zdominowały życie religijne i atmosferę intelektualną XIX wieku. Drugim była tzw. ewangelia bogactwa, której nazwa była pierwotnie tytułem artykułu Andrew Carnegiego, magnata stalowego. Uważał on, że gromadzenie majątku ma wymiar moralny, gdyż ostatecznie służy całemu społeczeństwu (Carnegie, 2006, s. 5 i n.). Pastor Kościoła Baptystów, Russel H. Conwell, uważał, że zarobkowanie jest obowiązkiem religijnym, a jednocześnie głoszeniem ewangelii (Osiatyński, 1983, s. 264). Jak łatwo się domyślić, sprawy pracownicze, bezpieczeństwo pracy, poziom życia robotników schodziły na drugi plan. Nie dlatego że nie były dostrzegane przez przedsiębiorców. Zgodnie z logiką ewangelii bogactwa koniec końców to całe społeczeństwo miało skorzystać na rozwoju gospodarki, więc poświęcenie robotników wiązało się z późniejszym zadośćuczynieniem. W tym artykule chodzi jednak o szczególną wrażliwość ewangelii społecznej na dolę mas pracujących, która zaowocowała ideą ekonomii moralnej. To właśnie jeden z czołowych przedstawicieli tego ruchu, Washington Gladden, pisał o podwójnym celu chrześcijaństwa: doskonałym człowieku w doskonałym społeczeństwie (Gladden, 1893, s. 1).

Ewangelia społeczna dotyczyła najważniejszych społecznych problemów uprzemysławiającej się Ameryki (przede wszystkim miast) i oznaczała stosowanie etycznych zasad chrześcijaństwa do takich kwestii, jak warunki pracy robotników przemysłowych, praca dzieci, warunki mieszkaniowe pracowników, których szeregi zasilane były szerokim strumieniem imigrantów, ubóstwo, alkoholizm, przestępczość. Dodać należałoby jeszcze walkę o prawa robotników, w tym prawo do zrzeszania się w związkach zawodowych. Odwołanie się od idei „stosowalności” pewnych zasad, jak np. w wyrażeniu „etyka stosowana”, okazuje się mieć źródła XIX-wieczne, bowiem właśnie Washington Gladden, duchowny Pierwszego Kościoła Kongregacyjnego, użył tej formuły

⁴ YMCA – Young Men’s Christian Association, YWCA – Young Women’s Christian Association.

i zatytułował swoją pracę jako *Chrześcijaństwo stosowane* (*Applied Christianity: Moral Aspects of Social Question*, 1887).

Liberalny teolog, wykładowca akademicki i zaangażowany baptysta Shailer Mathews, uważany za jednego z czołowych przedstawicieli ruchu, sformułował – jak pisze Christopher H. Evans – jedną z najczęściej cytowanych i neutralnych definicji ewangelii społecznej, w której mówi się o „stosowaniu nauczania Jezusa oraz całości chrześcijańskiego przekazu dotyczącego zbawienia do kwestii społecznych, do problemów życia gospodarczego i w odniesieniu do instytucji społecznych takich jak państwo, rodzina, jak również do jednostek” (Evans, 2017b, s. 2). Sam Evans, w przeciwieństwie do badaczy, którzy chcieliby „zamknąć” ruch ewangelii społecznej w czasowych granicach XIX wieku (ewentualnie przesuwając faktyczny koniec tego wieku do wybuchu I wojny światowej) dostrzega oddziaływanie tego ruchu jeszcze w latach 50. i 60. XX wieku, co dla osób, które są zainteresowane ekonomią i etyką życia gospodarczego, ma szczególne znaczenie (Gorell, 1988).

Termin „ewangelia społeczna” pojawił się dopiero w 1886 r., ale i wówczas nie był zbyt często używany. Pod koniec XIX wieku idee ewangelii społecznej odnajdujemy np. w pracy Waltera Rauschenbuscha *Rewolucyjne chrześcijaństwo* (*Christianity Revolutionary*, 1891). To właśnie Rauschenbusch, pastor Drugiego Niemieckiego Kościoła Baptystów w Nowym Jorku, przenosi ideę ewangelii społecznej, już pod swoją nazwą, w wiek XX, publikując m.in. *Teologię na rzecz ewangelii społecznej* (*A Theology for the Social Gospel*) (Rauschenbusch, 1917). Wspiera to rozumowanie Evansa i Gorella, którzy podkreślali fakt oddziaływania tej idei także w drugiej połowie XX wieku. Co zatem dziedziczy wiek XX? Rauschenbusch pisał:

Ewangelia społeczna jest starym, lecz poszerzonym i zintensyfikowanym przekazem dotyczącym zbawienia. Indywidualistyczna ewangelia nauczyła nas dostrzegania grzesznej natury (*sinfulness*) każdego ludzkiego serca i napełniła nas wiarą w wolę i moc Boga zbawiającego każdą duszę, która zmierza ku Niemu. Jednakże nie przyniosła nam adekwatnego zrozumienia grzesznej natury (*sinfulness*) porządku społecznego i jego udziału w grzechach żyjących w jego ramach jednostek. Nie pobudziła też wiary w wolę i moc Boga mogącego wybawić istniejące od dawna instytucje społeczne od odziedziczonej winy będącej rezultatem ucisku i wyzysku (Rauschenbusch, 1917, s. 5).

A zatem tym przełomowym momentem miało być uświadomienie sobie, że można mówić o zbiorowym grzechu, którego źródłem są ponadosobowe siły zła (*super-personal forces of evil*), a także o zbiorowym zbawieniu, które ostatecznie prowadzi do indywidualnego zbawienia dzięki naprawie porządku społecznego (Rauschenbusch, 1917, s. 69; Gotobed, 1994).

Religijne przebudzenia i ich społeczne konsekwencje

Gladden, Rauschenbusch i inni przedstawiciele ewangelii społecznej muszą być jednak widziani na tle amerykańskiej kultury, gospodarki, życia politycznego, a przede wszystkim religijności. Ten ostatni obszar jest jednocześnie nieodzowny dla zrozumienia historii Stanów Zjednoczonych. Cztery „wielkie przebudzenia religijne” (*Great Awakenings*) leżały u podstaw przemian politycznych oraz zmian społecznych, chociażby takich jak sprzeciw wobec niewolnictwa i ostatecznie jego zniesienie. Kryzysy polityczne były jednocześnie kryzysami moralnymi, które znajdowały szybko oddźwięk w życiu religijnym, co było zgodne z buntowniczym i ewangelikalnym charakterem amerykańskiego protestantyzmu (Huntington, 2004, s. 75). Amerykańskie wartości i ideały głoszone były w ramach – jak nazwał to Robert N. Bellah – publicznej teologii bez względu na to, czy chodziło o abolicjonizm, czy ewangelie społeczną, czy też ruch praw człowieka za czasów Martina Luthera Kinga (Bellah, 1992, s. 179).

Religijne przebudzenie stworzyło rewolucję amerykańską i Amerykę, amerykańską tożsamość i amerykański specyficzny nacjonalizm. I tak pierwsze przebudzenie (lata 20., 30. i 40. XVIII wieku) przygotowało grunt pod rewolucję. Z jednej strony wśród idei, które legły u jej podstaw, były liberalne idee Locke’a, oświeceniowy racjonalizm i Wigowski republikanizm, z drugiej zaś idea „odrodzenia w Chrystusie” (*new birth in Christ*). Jonathan Edwards, najwybitniejszy chyba przedstawiciel amerykańskiego purytanizmu, który stworzył myślowy fundament tego pierwszego przebudzenia, potrafił obie idee pogodzić. Był nie tylko teologiem głoszącym kazania na temat gniewu Boga, ale także uważany był za największego filozofa amerykańskiego przed nadejściem XX wieku⁵. Pod wpływem szkoły platońskiej z Cambridge oraz Newtona, Locke’a i Hutchesona starał się racjonalnie wyłożyć doktrynę chrześcijańską, a naukę i filozofię widział jako istotną część Boskiego objawienia (Vetö, 2009, s. 154–161; McDermot, 2009a, s. 203).

Religijne wzmocnienie z początku XVIII wieku sprzyjało myśleniu o rewolucji (tj. oderwaniu się kolonii od Imperium Brytyjskiego), przy czym w tle istniały idee millenarystyczne, czyli przygotowanie społeczeństwa do tysiącletniego panowania Chrystusa. Jak pisał Samuel P. Huntington, znacząca liczba kon-

⁵ Jego kazanie „Grzesznicy w rękach gniewnego Boga” (1741) było lekturą licealną i akademicką przez dziesięciolecia (Edwards, 1990, s. 313). Idea gniewu Bożego miała służyć religijnemu ożywieniu i nie była czymś w rodzaju – jak można by sądzić – obsesji Edwardsa. Uważa się nawet, że jego centralną ideą było piękno, które z Bogiem się łączy (*God’s Beauty*). Nacisk na tę ideę, jak twierdził historyk Patrick Sherry, nie ma sobie równych w historii chrześcijaństwa (McDermott, 2009b, s. 4).

gregacjonalistów, prezbiterian i baptystów opowiadała się za tymi ideami i to oni najbardziej popierali rewolucję. Pierwsze przebudzenie było jednocześnie ruchem, który połączył wszystkie sekty i wyznania (Huntington, 2004, s. 76–77). Edwards widział wielkie przebudzenie jako znak nadchodzącego milennium. Zakładał też, że nadejdzie ono właśnie w Nowym Świecie, a konkretnie w Nowej Anglii. Powszechna zgoda co do tych nieuchronnych wydarzeń nie oznaczała wcale jednomyslności w kwestii tego – ujmując to w pewnym uproszczeniu – czy „drugie przyjście” Chrystusa zapoczątkuje zapowiadane tysiąclecie i koniec świata, jaki znamy, czy też postępową ludzkość przygotowuje świat na Jego powitanie, które miałyby nastąpić po tych „milenijnych” przygotowaniach. Pierwsza z możliwości może oznaczać zbiorową panikę (jak miało to miejsce w 1837 r.) i związane z nią próby określenia konkretnej daty początku końca świata (np. 1843). Na tym polegała różnica między premillenaryzmem i postmillenaryzmem. Ten ostatni przeważał i właśnie on najczęściej towarzyszył ewangelii społecznej. Postmillenarystyczna interpretacja Objawienia św. Jana zakładała, iż to ludzkość jest w stanie świat naprawić (Friedman, 2021, s. 205–210). Josiah Strong, jedna z czołowych postaci ewangelii społecznej, pisał wprost, iż niezależnie od kryzysowej sytuacji (którą postmillenarzyści także dostrzegali) nie wyobraża sobie zagłady cywilizacji czy też rychłego końca świata, gdyż wszystko jest w rękach amerykańskich chrześcijan, którzy są w stanie „przyspieszyć lub opóźnić nastanie królestwa Chrystusa na tym świecie o setki, a nawet tysiące, lat” (Strong, 1885, s. 180)⁶.

Co to tak naprawdę oznacza? Przede wszystkim, jak pisze Benjamin M. Friedman, powiązanie losów ludzkości z indywidualną aktywnością każdego człowieka: w sferze abolicjonizmu, czyli zniesienia niewolnictwa, walki z ubóstwem, masowej edukacji i wszystkich celów, które ewangelia społeczna sobie stawiała. Co więcej, postęp technologiczny ma szansę temu sprzyjać, bowiem można głosić ewangelie i nawoływać do pokoju w skali międzynarodowej za pośrednictwem telefonu i telegrafu. Światło wiedzy i rozwój nauki są z tą ewangelizacją ściśle związane. Podobnie rewolucja przemysłowa w takim zakresie, w jakim ułatwia pracę człowieka i umożliwia postęp, co tłumaczy fakt sakralizacji taylorizmu. Z czasem postmillenarystyczne nastroje przybierają bardziej świecki charakter, a Objawienie św. Jana rozumiane jest mniej dosłownie. Protestantyzm amerykański (i nie tylko amerykański) przygotowania do nadejścia milennium rozumie zatem w kategoriach reform społecznych (Friedman, 2021, s. 211–212).

⁶ Silnie wybrzmiewa tu religijna misja i posłannictwo Stanów Zjednoczonych w ratowaniu zachodniej cywilizacji (Strong, 1885, s. 179). Oczywiście chodzi tu o przyspieszenie nadejścia Królestwa Bożego poprzez reformowanie państwa i doskonalenie społeczeństwa.

Drugie wielkie przebudzenie (pierwsza połowa XIX wieku), jak wyraził się Bellah, miało charakter ewangelikalny i dokonało się w duchu odnowy religijnej (*evangelical and revivalist*). W zasadzie doprowadziło do drugiej rewolucji amerykańskiej (Bellah, 1992, s. 44–45). Odznaczała się ona niezwykle dynamicznym rozwojem oraz ekspansją kościołów metodystycznych i baptystycznych, powstawaniem wielu nowych sekt i grup wyznaniowych, a wśród nich mormońskiego Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich. W latach 30. XIX wieku przybrał znacząco na sile ruch abolicjonistyczny (Huntington, 2004, s. 77).

Właściwym kontekstem ewangelii społecznej było jednak trzecie wielkie przebudzenie, przypadające na drugą połowę XIX wieku, a nawet sięgające początków XX wieku. Silnie akcentowano konieczność pogodzenia instytucji społecznych z moralnymi ideałami chrześcijaństwa celem zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa. Czynnikiem wzmacniającym te tendencje był kryzys gospodarczy lat 1880–1895, po którym nastąpiła epoka postępu (*Progressive Era*), czyli okres społecznego aktywizmu na rzecz reform społecznych (Evans, 2017b, s. 33; Evans, 2017a).

Pokryzysowe „przebudzenie”

Kryzys ten był szokiem dla wszystkich Amerykanów przyzwyczajonych do gwałtownego rozwoju gospodarczego po wojnie secesyjnej. W szczególności zwrócił on uwagę na koncentrację władzy i bogactwa w rękach właścicieli wielkich firm, tzw. kapitanów przemysłu (*captains of industry*). Wynikało to m.in. z pionowej integracji, czyli np. skupienia w jednej firmie kopalni rudy żelaza, huty stali i fabryki produkującej wyroby stalowe. Potem jednak, gdy władza i pieniądze były wynikiem praktyk monopolistycznych oraz wyzysku pracowników, coraz częściej posługiwano się określeniem „baronowie-rabusie” (*robber barons*)⁷. To właśnie ich nadmierny materializm i ostentacyjne korzystanie z niewyobrażalnego bogactwa oraz wpływy polityczne, które dzięki temu uzyskiwali, stworzyły tzw. pozłacany wiek (*Gilded Age*), który musiał zakończyć się katastrofą, podważającą podstawowe założenia ewangelii bogactwa. Progresywiści domagali się nie tylko ustawodawstwa antytrustowego, ale także praw pracowniczych, praw wyborczych dla kobiet, walki z biedą i wyzyskiem wielkich rzesz imigrantów czy też bardziej bezpośredniej obywatelskiej kontroli

⁷ Termin ten został ukuty na wzór XVIII-wiecznego niemieckiego rycerza-rabusia (*Raubritter*), przy czym określanie ich mianem baronów miało zwrócić uwagę na ich uzurpowanie sobie bycia amerykańską arystokracją. Zakres władzy, którą posiadali, uzasadniał te feudalne skojarzenia (Chałasiński, 1962, s. 72).

państwa oraz „miejskiej maszyny” (*city machine*). Wszystko to dokonywało się pod hasłem powrotu do purytańskiej moralności, a jednocześnie działało się w szczególnej sytuacji, o której często się zapomina: w latach 1870–1900 ludność Stanów Zjednoczonych niemal się podwoiła (Huntington, 2004, s. 78; Grimes, 1967, s. 102; Britannica, 2020)⁸.

Odpowiedzią na odczuwalny już kryzys lat 80. była praca Washingtona Gladdena *Narzędzia i człowiek: własność i przemysł w świetle praw chrześcijańskich*, w której zawarł on swoje poglądy na istotę bytu społecznego, czyli współzależności jednostki i grupy, oraz na miejsce religii w kształtowaniu tych relacji⁹. Już pierwsze zdanie książki zawiera podstawową deklarację:

Dwojaki jest cel chrześcijaństwa: doskonały człowiek w doskonałym społeczeństwie. Te dwa zamierzenia nigdy nie były rozdzielone, gdyż nie mogą być rozdzielone. Żaden człowiek nie może być zbawiony i uwolniony do grzechu pojedynczo; żadna wspólnota nie może być zreformowana i moralnie udoskonalona, jeżeli jednostki, z których się składa, nie dostąpią duchowej odnowy. Prawo [prawo Chrystusa – J.S.] i ewangelia zwracają się do sumienia i uczuć człowieka, jednakże widzą go jako część społecznego organizmu, a jego odpowiedź musi dokonać się za pośrednictwem tego właśnie organizmu (Gladden, 1893, s. 1).

Gladden jest w pełni świadomy gospodarczych osiągnięć Stanów Zjednoczonych po wojnie secesyjnej: powstają fabryki, kopalnie, buduje się mosty, osusza bagna, wschodnie wybrzeże to obszar szybko postępującej urbanizacji. Te wszystkie obszary nie chcą się jednak podporządkować chrześcijańskiej etyce miłości bliźniego (Gladden, 1893, s. 25). Świat gospodarki wydaje się niemożliwy do schrystianizowania. Efektem jest nie tylko ostra konkurencja rynkowa, lecz także nierówności społeczne – chciwość jednych i zazdrość drugich, ostentacyjne bogactwo ludzi sukcesu oraz upokorzenie przegranych i całych rzesz ludzi biednych.

Przykazanie, które mówi nam, abyśmy nie dbali wyłącznie o własne interesy, lecz także o interesy innych ludzi, nie jest obowiązującą maksymą w tym królestwie wymiany (*kingdom of exchange*) (Gladden, 1893, s. 29).

Gladden zna koncepcję niewidzialnej ręki Adama Smitha i się z nią nie zgadza, a konkretnie krytykuje jej „logikę”, czyli przekonanie, że skoro interes

⁸ Nie sposób tu nie wspomnieć, że amerykański wiek XX miał również swoje, czwarte już, przebudzenie w latach 50. i 60., a nawet w kolejnych dziesięcioleciach. Należy o tym pamiętać w kontekście tezy Evansa dotyczącej oddziaływania nurtu ewangelii społecznej w XX i XXI wieku (Evans, 2017b, s. 9). Do tych inspiracji jeszcze wrócę przy okazji nawiązań do idei ekonomii moralnej oraz etyki gospodarczej.

⁹ Pierwsze wydanie ukazało się w 1876 r.; drugie, z którego korzystam, w 1893 r. (Gladden, 1893).

własny prowadzi do dobra wspólnego, należy się kierować tym właśnie interesem, a nie chęcią czynienia dobra (*benevolence*). Logika ta była dla Gladdena zaprzeczeniem zasad chrześcijańskich, chociaż samego Smitha uważał za dobrego chrześcijanina. Z dzisiejszej perspektywy można by rzec, iż odczytywał dzieła autora *Bogactwa narodów* zgodnie z XIX-wieczną ich interpretacją (Smith moralista z *Teorii uczuć moralnych* zamienia się w piewcę egoizmu w *Bogactwie narodów*), nie dostrzegając jakby tego, że mechanizmy rynkowe opisywane przez Smitha były częścią jego teologii naturalnej zmierzającej do ujawnienia mechanizmów świata społecznego zaprojektowanego przez Wielkiego Zegarmistrza (Friedman, 2021, s. 54–56; Phillipson, 2010, s. 160). Niezależnie od tego dostrzeżenie niedoli wielkich mas ludzkich w industrializującej się Ameryce oraz podnoszenie kwestii praw pracowniczych wyprzedzało swoją epokę. Nawiasem mówiąc, nie oznaczało pełnej negacji roli wolnego rynku.

Książki Gladdena to zapisy jego kazań, w których odnosił się także do relacji pracodawca – pracobiorca jako tematu jak najbardziej odpowiedniego dla niedzielnego nauczania, tym bardziej że jego słuchaczami byli właśnie robotnicy. Dobrze orientował się w ich sytuacji materialnej i życiowych problemach, zachowując się niczym dokumentalista starający się utrwalić obraz epoki, co było zresztą cechą charakterystyczną całego nurtu ewangelii społecznej. Jak pisał na początku jednej ze swoich książek:

[...] 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).

Gladden nie odrzuca gospodarki rynkowej jako drogi rozwoju własnego kraju, pomimo pewnych sympatii socjalistycznych. Wie jednak, że logika socjalizmu czy komunizmu jest nieubłagana: ostatecznie każdy będzie pracował dla państwa i w zamian otrzyma nie pieniądze, lecz bony, które w państwowych sklepach wymieni na określone dobra (Gladden, 1893, s. 243). W sumie wybiera to, co nazywa się dzisiaj trzecią drogą, a w jego przypadku było to chrześcijaństwo świadome społecznych problemów (*socially conscious Christianity*) (Boyer, 2009, s. 91).

W pracy *Narzędzia i człowiek* Gladden formułuje bardzo ciekawą myśl wartą przywołania dzisiaj. Potępia nierówności społeczne jako niezgodne z „prawem chrześcijańskim” i będące źródłem resentymentu warstw uboższych, a nawet czynnych protestów i rozruchów. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że w historii ludzkości te nierówności mogły być nawet większe, co więcej, greccy heloci i rzymscy niewolnicy należeli do różnych porządków boskiego dzieła stworzenia (*distinct orders of creation*), co sprawiało, iż nie przychodziło im do

głowy porównywać się ze swoimi panami i marzyć o ich bogactwie. Współczesne mu społeczeństwo jest jednak zasadniczo odmienne.

Równie wielkie nierówności istniały w minionych wiekach, lecz nigdy wcześniej w społeczeństwie opartym na zasadzie, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi co do swoich praw i przywilejów. Nigdy wcześniej w społeczeństwie, w którym biedny jest wyposażony w słownik wymowy, codzienną gazetę oraz kartę wyborczą; nigdy wcześniej w społeczeństwie, w którym człowiek bez grosza przy duszy codziennie przechodzi obok wystaw sklepowych, na których prezentowane są wszystkie możliwe luksusy z wszystkich stron świata (Gladden, 1893, s. 26–27).

Innymi słowy, człowiek czytający gazety i obserwujący otaczającą go lub ją rzeczywistość będzie domagał się politycznej reprezentacji, która zadba o jego lub jej interesy. Ta myśl jest raczej oczywista, niemniej ważna i wciąż aktualizowana w nowych okolicznościach. Tak widzi związek rynku i demokracji Martin Wolf w pracy pod znamienym tytułem *Kryzys demokratycznego kapitalizmu*. Kapitalizm, czyli współczesna gospodarka rynkowa, związany jest z obietnicą poprawy warunków życia wszystkich obywateli. Jeżeli zawodzi – znajduje to odzwierciedlenie w politycznych wyborach rozczarowanych wynoszących do władzy populistów (Wolf, 2023, s. 3, 23–25).

Prawo Chrystusa i reformy społeczne

Pisząc o ewangelii społecznej jako zjawisku XIX-wiecznym, należy pamiętać, że ta nazwa ruchu ideowego pojawia się dopiero w 1886 r., aczkolwiek prawie jej nie używano. Popularne było określenie „społeczne chrześcijaństwo” (*Social Christianity*) czy też, zgodnie z wizją postmillenarystyczną, „ruch na rzecz Królestwa Bożego” (*Kingdom Movement*). Dopiero w pierwszej dekadzie XX wieku zaczęto częściej używać określenia „ewangelia społeczna”. Stało się to za sprawą Waltera Rauschenbuscha, który nadał większy rozgłos tej idei, publikując pracę *Chrześcijaństwo i kryzys społeczny* (*Christianity and the Social Crisis*), wydanej w 1907 r. Był on m.in. pastorem Drugiego Niemieckiego Kościoła Baptystów w Nowym Jorku i dzięki położeniu budynku kościoła w dzielnicy o wysokiej przestępczości, skrajnej biedzie i rozpadających się kamienicach mógł naocznie przekonać się, czym jest ów kryzys społeczny. Cała okolica uważana była za kompletnie zdeprawowaną i najbardziej niebezpieczną w Nowym Jorku (Gotobed, 1994).

To właśnie istnienie takich dzielnic prowadziło teologa do pesymistycznych wniosków co do szans ludzi biednych na awans społeczny. Tolerowanie nierówności społecznych, zamykanie oczu na fakt istnienia tych dzielnic oraz

niepodejmowanie żadnych działań, aby tę sytuację zmienić, Rauschenbusch określał mianem kolektywnego grzechu, który obciąża wszystkich i uniemożliwia zbawienie. Nie wystarczy zatem – z teologicznego punktu widzenia – koncentrować się na zbawieniu duszy jednostki. Gdy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego, pojawił się nacisk na kształtowanie całego społeczeństwa celem stworzenia Królestwa Bożego na ziemi. Ewangelia społeczna wraca zatem do tych korzeni (Friedman, 2021, s. 307).

Cel nauczania Jezusa, uważa Rauschenbusch, nie był nakierowany na jednostkę, lecz na zbiorowość, nie chodziło o „nową” indywidualną duszę, lecz o nowe społeczeństwo, nie o konkretnego człowieka, ale o człowieka przez duże C, jako reprezentanta rodzaju ludzkiego. Z kolei grzech mógł być przypadłością jednostki, ale mógł mieć też charakter ponadosobowy, co miałoby wynikać z „ponadosobowych sił zła” (*super-personal forces of evil*). Królestwo Boże, o które zabiegano zgodnie z postmillenarystyczną wizją, wymagało kolektywnego zbawienia, a nie tylko indywidualnego, jednostkowego (Rauschenbusch, 1917, s. 69–76).

Takim ponadosobowym tworem było państwo, a także różne organizacje, w tym gospodarcze. Rauschenbusch pisał o „złożonych osobowościach” (*composite personalities*), co – z dzisiejszej perspektywy – przypominało osobowości prawne związane z państwem (skarby państwa, organizacje samorządowe, stowarzyszenia, fundacje, spółki). Te zbiorowe byty powinny być – jego zdaniem – przedmiotem zasadniczej transformacji zgodnej z kierunkiem wytyczonym przez prawo Chrystusa (*Law of Christ*). Teolog prezentuje tu pogląd, który nawet dzisiaj nie traci na aktualności i pojawia się w wielu dyskusjach na temat struktur gospodarczych. Chodzi o różnicę między prawnymi formami dwóch organizacji gospodarczych: spółki kapitałowej (*joint-stock company*) oraz spółdzielni (*co-operative*). Nie może być zaskoczeniem, że zgodnie z zasadami „społecznego chrześcijaństwa” to właśnie ta druga forma zyskuje większą aprobatę. W spółce kapitałowej liczy się wielkość udziałów i od nich zależy możliwość decydowania o jej rozwoju. W przypadku spółki akcyjnej podobnie, jedna akcja oznacza jeden głos podczas walnego zgromadzenia, a udziałowiec posiadający ich wiele zawsze przegłosuje nawet tysiące drobnych akcjonariuszy. Spółdzielczość z kolei w większym stopniu realizuje prawo Chrystusa, bowiem podczas głosowań obowiązuje zasada „jeden członek spółdzielni – jeden głos”.

Zgodnie z ewangelią społeczną to wszystko można odnieść do społeczeństwa i nierówności majątkowych: czy liczą się najbardziej indywidualne, prywatne zasoby i z nich powinien wynikać udział w decydowaniu o kształcie państwa i jego rozwoju, czy też zasady wspólnotowe („spółdzielcze”), które „sumują” indywidualne głosy wszystkich obywateli. A zatem państwo, które nie dba o wszystkich, w tym o większość mniej majątnych obywateli, a dodat-

kowo przyznaje liczne koncesje firmom, które np. nie zawsze uczciwie traktują swoich pracowników, obciążone jest zbiorowym grzechem. Z kolei państwo, które realizuje prawo Chrystusa i dba o wszystkich obywateli, kierując się zasadą miłości bliźniego, buduje wspólnotę chrześcijańską mającą szansę na kolektywne zbawienie (Rauschenbusch, 1917, s. 110–114).

Realizacja prawa Chrystusa nie musi oznaczać narzuconego ładu prawnego i moralnego. Rauschenbusch tłumaczył to m.in. w pracy *Chrystianizowanie ładu społecznego* (*Christianizing the Social Order*, 1912). Nie chodzi o powrót do teokracji ani o wpisanie przywództwa Jezusa Chrystusa do konstytucji. Nie potrzebuje on kwiecistych deklaracji pozbawionych treści.

Zakaz pracy dzieci w naszym kraju byłby bardziej efektywnym sposobem oddania hołdu jego władztwu aniżeli jakiekolwiek żonglowanie słowami i nazwami. [...] Chrystianizowanie ładu społecznego oznacza zapewnienie mu zgodności z etycznymi przekonaniami, które utożsamiamy z Chrystusem (Rauschenbusch, 1912, s. 124, 125).

Rauschenbusch oczywiście nie ogranicza się do ogólnych deklaracji, lecz ma konkretny program reformowania gospodarki i życia publicznego w okresie dużej koncentracji kapitału i coraz większej siły monopolu. W rozdziale „Uspołecznianie własności” (*The Socializing of Property*) przypomina, że celem monopolu jest zapewnienie sobie nienależnych przychodów poprzez unikanie konkurencji i w efekcie zawyżanie cen. Co więcej, funkcjonowanie gigantów przemysłowych może stanowić zagrożenie dla społeczeństwa. Jak pisze, osadnik z siekierą nie zagraża naturze i społeczeństwu w przeciwieństwie do firmy drzewnej wycinającej kilometry kwadratowe lasu i nietroszczącej się o nowe nasadzenia (Rauschenbusch, 1912, s. 421). Nie chodzi zatem o zakwestionowanie prawa do prywatnej własności, bowiem własność ta jest „niezbędną podstawą cywilizacji i moralności”; należy jednak pamiętać o prawach wszystkich obywateli do „społecznej własności”, czyli o publicznej roli i funkcji tego, co prywatne (Rauschenbusch, 1912, s. 426).

Ani religia, ani etyka, ani też prawo nie uznają czegoś takiego, jak absolutne prawo prywatnej własności. Religia uczy nas, że wszelka własność jest nam powierzona, a jej posiadacz jest tylko jej zarządcą. Etyka uzależnia moralny tytuł do posiadania własności od usług [wobec społeczeństwa – J.S.], które właściciel dzięki niej świadczy. Prawo zaś dopuszcza wywłaszczenie, jeżeli wspólnocie potrzebna jest moja własność. W czasie wojny Państwo [pisownia oryginalna – J.S.] może zajmować wszystko, co mam, nawet moje ciało. Własność prywatna, z perspektywy historycznej, wyrosła z własności wspólnotowej (*communal property*) i istnieje za zgodą i przyzwoleniem [wspólnoty – J.S.]. Cała instytucja własności prywatnej istnieje, by służyć dobru wspólnemu jako swojemu celowi (Rauschenbusch, 1912, s. 426).

Trudno nie zauważyć, że gdyby ten fragment pracy *Chrystianizowanie ładu społecznego* opatrzyć datą 2012, wcale nie brzmiałby anachronicznie i mógłby być potraktowany jako wyraz czyichś dzisiejszych poglądów o charakterze socjalistycznym w ramach demokracji liberalnej. Z obecnej perspektywy ważny jest także kolejny fragment tego dzieła, dotyczący dużych firm jako czegoś zasadniczo odmiennego od małych przedsiębiorstw, rodzinnych sklepików czy firm usługowych¹⁰.

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).

Autor nie utożsamia się do końca z chrześcijańskim socjalizmem, lecz wypowiada się jako obrońca pracowników najemnych oraz reformator amerykańskiej gospodarki, w szczególności stosunków pracy. Jego poglądy wynikają z pokryzysowych nastrojów ery progresywnej oraz gospodarczego programu reform Theodora Roosevelta, a zwłaszcza z powszechnego w tym okresie sprzeciwu wobec praktyk monopolistycznych. Powyższy cytat wart jest przytoczenia także w kontekście kolejnego, o wiele poważniejszego kryzysu gospodarczego z lat 1929–1933 oraz prób przezwyciężania jego skutków. Publiczny charakter prywatnej firmy podkreślany jest w pracy, którą nazywano ekonomiczną biblią administracji Franklina D. Roosevelta pt. *Współczesna spółka a własność prywatna* (*The Modern Corporation and Private Property*) autorstwa Adolfa Berlego i Gardinera Meansa, wydanej w 1932 r. Tak zwany Nowy Ład Gospodarczy (*New Deal*) opierał się m.in. na takim założeniu.

Powstanie Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego

Przedstawiciele ruchu ewangelii społecznej promującej społeczny aktywizm na rzecz stosowania nauki Chrystusa do realiów industrializującej się Ameryki siłą rzeczy występowali nie tylko w roli krytyków tej rzeczywistości, ale także, coraz częściej, w roli ekonomistów. Najbardziej znanym i wpływowym świeckim reprezentantem tego ruchu był Richard T. Ely, twórca American Economic Association (AEA), organizacji powstałej w 1885 r., która miała nie

¹⁰ W USA mówi się o Main Street (ulica Główna) jako miejscu drobnej, rodzinnej przedsiębiorczości kulturowej tradycyjnie wartości i przeciwstawionej Wall Street.

tylko wyrażać założenia ewangelii społecznej, ale także kształtować powstającą dyscyplinę, tj. wyłaniającą się z filozofii moralnej i teologii ekonomii polityczną (Bateman, Kapstein, 1999, s. 250–251; Ely, 1894). Wszystko to dokonywało się na fali profesjonalizacji nauk społecznych, czyli zawiązywania stowarzyszeń odpowiadających dziedzinom i dyscyplinom naukowym. W 1865 r. powstało Amerykańskie Towarzystwo Nauk Społecznych, a w 1884 r. – Amerykańskie Towarzystwo Historyczne (Friedman, 2021, s. 313).

Ely czuł się prorokiem nowych czasów, a jednocześnie był człowiekiem całkowicie oddanym nauce. Po studiach wyjechał do Niemiec i wrócił stamtąd w 1880 r. jako jeden z nielicznych w USA doktorów ekonomii. Jego mistrzem na Uniwersytecie w Heidelbergu był Karl Knies, przedstawiciel niemieckiej szkoły historycznej. Zgodnie z jej założeniami uważał, że tzw. prawa ekonomiczne nie przypominają praw nauk przyrodniczych, ponieważ zbyt wiele zależy tutaj od nieprzewidywalnych często działań ludzkich. Był krytykiem klasycznej ekonomii, której zwolennicy mieli lekceważyć rzeczywiste uwarunkowania gospodarcze w danym momencie historycznym (Knies, b.d.). Ely za swoją powinność uważał zatem analizę warunków pracy i życia robotników prowadzącą do projektów polepszenia tych warunków. Jako przedstawiciel liberalnego protestantyzmu był zwolennikiem nauczania teorii ewolucji, ale przeciwnikiem używania jej do uzasadniania koncepcji *laissez faire* w duchu społecznego darwinizmu.

Celem liberalnych protestantów było ugruntowanie bardziej empirycznych badań społeczeństwa i zwalczanie pustosłownia przekazu opartego na niesprawdzonych przesłankach. Chcieli gromadzić dane, badać historyczną ewolucję społeczeństwa, rozwijać teorie odzwierciedlające rzeczywistość społeczną i współuczestniczyć w debacie na temat polityki gospodarczej (Bateman, Kapstein, 1999, s. 253).

Wszystko to zawiera deklaracja zasad AEA (*Statement of Principles*), która jednocześnie była odzwierciedleniem poglądów Ely’ego, także jako reprezentanta ewangelii społecznej. Zadaniem państwa jest stwarzać warunki dla postępu ludzkości (*human progress*); to nie spekulacje w ramach ekonomii, lecz historyczne i statystyczne badania życia gospodarczego wspomagają te zamierzenia; konflikt pracy i kapitału rodzi wiele problemów społecznych, które mogą być rozwiązane wspólnie przez kościoły, państwo oraz naukę, z uwzględnieniem ich odrębnych sfer działania. Oczywiście Ely nie był jedynym autorem programu stowarzyszenia. Wśród założycieli byli inni ekonomiści, tacy jak John Bates Clark, który zasłynął w latach 60. i 70. jako zwolennik chrześcijańskiego socjalizmu, podobnie jak Henry Carter Adams, pierwszy doktor ekonomii politycznej, czy Simon Nelson Patten, który studiował w Niemczech razem z Elym. Nie można też nie wspomnieć o Edwinie

R.A. Seligmanie, również po studiach w Europie, m.in. w Heidelbergu, i będącym pod wpływem szkoły historycznej, a jednocześnie zainteresowanym marksizmem oraz szkołą austriacką w ekonomii. Nie był protestantem, lecz bliskie mu były etyczne aspekty ewangelii społecznej (Bateman, Kapstein, 1999, s. 253–254; Seligman, b.d.). W uzdrowisku Saratoga Springs (stan Nowy Jork), gdzie wszyscy się spotkali w 1885 r., był także obecny Washington Gladden w roli współzałożyciela AEA (Friedman, 2021, s. 316).

Pod koniec XIX wieku najbardziej znanymi ekonomistami związanymi z ewangelią społeczną byli Richard Ely oraz John Commons, jego uczeń. Jednocześnie na uniwersytetach nasiliły się ataki na przedstawicieli tego nurtu jako popierających robotnicze protesty i strajki, a w sumie propagujących socjalizm. Na przykład Commons został usunięty ze swojej katedry na Uniwersytecie Syracuse w 1899 r. Ely'emu także starano się odebrać katedrę na – jak uważano – postępowym Uniwersytecie Wisconsin, ale bez powodzenia. Jednak wkrótce sytuacja miała się zmienić wraz z osiągniętą apogeum sławą Waltera Rauschenbuscha jako największego od stu lat teologa, którego wpływ nie pozwolił na pomijanie najważniejszych wartości ewangelii społecznej (Bateman, Kapstein, 1999, s. 255). Wspomagało ten ruch – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – dziennikarstwo śledcze takich postaci, jak Ida Tarbell, która obnażała niechlubne praktyki Standard Oil Company Johna D. Rockefellera (Weinberg, 2008, s. x). Dziennikarzy tych nazywano *muckrakers* (grzebiącymi w brudach, delikatnie mówiąc), a tak naprawdę byli to ludzie, którzy starali się poruszyć sumienia wszystkich Amerykanów, przedstawiając fakty, które powinny być ich niepokoić niezależnie od wyznania. W każdym razie ruch ewangelii społecznej solidaryzował się z tą działalnością i korzystał z dostarczanej przez nią faktografii (Gorell, 1988, s. 37). W ten sposób era postępową nabrała ponownie wigoru i tak właśnie wkroczyła w wiek XX.

W 1908 r. główne kościoły protestanckie przyjęły dokument o nazwie „Społeczne wyznanie wiary kościołów” (*Social Creed of the Churches*), w którym już pierwsze zdanie mówi o sprawiedliwości i równych prawach wszystkich ludzi. Kolejne postuluje zniesienie pracy dzieci. Mowa jest także o jednym dniu wolnym od pracy w tygodniu. Był to przełom nie tylko ze względu na treść tego dokumentu, lecz także z powodu rzeczywistego zainteresowania wiernych problemami społecznymi i ich masową aktywnością na rzecz reform (Ward, 1914, s. 6).

Poglądy Ely'ego i Commonsa znów były słyszane, a ten drugi dołączył do swojego mistrza na Uniwersytecie Wisconsin. Ponadto wielu członków AEA zajmowało ważne stanowiska w całym kraju. Ely używał określenia „etyczna ekonomia” już w latach 80. XIX wieku, a pierwsze dwie dekady XX wieku – uważają Bateman i Kapstein – rzeczywiście upłynęły pod znakiem tak

rozumianej ekonomii. Byli oczywiście zwolennicy szkoły historycznej oraz szkoły marginalistycznej, ale jednoczyła ich troska o społeczeństwo i etyczne nastawienie (Bateman, Kapstein, 1999, s. 255–256). Przykładem takiej współpracy ponad podziałami może być działalność innego założyciela AEA – Johna Batesa Clarka. On również studiował u Kniesa w Heidelbergu i przeniósł ducha szkoły historycznej do Ameryki. Wprawdzie sam nie uprawiał tego rodzaju ekonomii, jednak upowszechniał ją w Stanach Zjednoczonych, a zwłaszcza podkreślał jej wpływ na rolę polityki państwa oraz tzw. chrześcijańskiego socjalizmu. Prowadził także badania, które niezależnie wiodły go do wniosków formułowanych w ramach szkoły marginalistycznej, co warto odnotować (Clark, b.d.).

Ideom bliskim ewangelii społecznej poświęcona była już jego pierwsza praca *Filozofia bogactwa. Podstawy ekonomii na nowo sformułowane* wydana w roku powstania AEA (II wyd. 1887). Clark nie traktował bogactwa jako zjawiska w pewnym sensie naturalnego, czyli będącego wynikiem talentu przedsiębiorcy, którego Bóg obdarzył taką zdolnością, a raczej jako wytwór polityki państwa. Prawo, które chroni własność prywatną, umożliwia tworzenie i istnienie bogactwa. Jednostka jest zarazem częścią większej, „organicznej” całości, która ją wyposaża w wiele istotnych przymiotów. Już we wstępie do *Filozofii bogactwa* odcina się od pojmowania jednostki zgodnie z ekonomią klasyczną, jako kierującej się interesem własnym i starającej się maksymalizować indywidualne korzyści¹¹.

Lepsze składniki ludzkiej natury stały się pominiętym czynnikiem w pewnych kalkulacjach ekonomicznych; człowiek w ramach tej naukowej formuły był bardziej mechaniczny i bardziej egoistyczny aniżeli człowiek w rzeczywistym świecie (Clark, 1887, s. III).

Clark otwarcie mówi o religijnej inspiracji oraz o wizji człowieka, który potrafi poświęcić się wyższemu celom. Kościół jest właśnie instytucją, która obok państwa ku tym celom popycha jednostki i zbiorowość. Indywidualne dążenie do moralnej doskonałości często stoi w sprzeczności z materialnym interesem człowieka. W tym znaczeniu ekonomia powinna uwzględniać te niematerialne elementy. Kościół też może przyczynić się do postępu gospodarczego, pracując nad doskonaleniem systemu społecznego, bowiem społeczeństwo jako całość nie tylko dąży do bogactwa, lecz także do osiągnięcia wyższego celu, a siły rynku – właściwie ukierunkowane – mogą prowadzić do Nowej Jerozolimy.

¹¹ Jego sformułowania brzmią bardzo współcześnie, dzisiaj bowiem wielu badaczy dystansuje się od koncepcji *homo oeconomicus* (Friedman, 2021, s. 319; Dzionek-Kozłowska, 2018).

Ekonomia zatem, właściwie rozumiana i stosowana, jak pisał Friedman, byłaby drogą ku Millenium (Friedman, 2021, s. 320).

Ely widział gospodarkę i ekonomię tak jak Clark, co obaj zawdzięczali studiom u Kniesa. Nie wierzyli w powszechnie obowiązujące prawa ekonomii, niezależne od konkretnych czasów i konkretnego miejsca. Zachowania uczestników życia gospodarczego zależą bowiem od panujących prawnych i instytucjonalnych uwarunkowań. Ely widział ponadto głęboki sens w porównywaniu tych społecznych uwarunkowań w różnych czasach i różnych miejscach, dlatego można tu mówić o instytucjonalno-empirycznym podejściu. Takie badania porównawcze, dotyczące także polityki gospodarczej różnych państw i jej wpływu na gospodarujące jednostki, miałyby pozwolić na rozwój samej ekonomii politycznej jako nauki. I tak, chociaż pojęcie interesu własnego pojawia się przy okazji wielu analiz behawioralnych, efekty takiej motywacji mogą być różne w różnych sytuacjach (Friedman, 2021, s. 329–331).

Ely mówi wprost, że nie da się precyzyjnie określić interesu własnego jako zjawiska, gdyż różnie może się on objawiać.

Jednego człowieka popycha do oszustwa, innego do kradzieży, trzeciego zaś do podstępnych transakcji gospodarczych będących jednak zgodnych z prawem. Czwartego natomiast skłania do uczciwego postępowania, rzetelnego prezentowania jego towarów, sprzedawania ich za „uczciwą cenę” i za taką samą cenę w odniesieniu do wszystkich. Interes własny (*self-interest*) doprowadza niektórych ludzi do parania się przemytnictwem, ale też prowadzi innych do trzymania się od tego z daleka. Możemy badać stosunek liczby przemytników do nie-przemytników. A teraz zmieniamy prawo, podnosimy lub obniżamy cła na importowane produkty. No i proszę! Proporcja przemytników do nie-przemytników zmienia się (Ely, 1889, s. 125).

Warto także pamiętać, że głoszony przez klasycznych ekonomistów przymus powszechnie obowiązujących praw ekonomicznych musiał przypominać zwolennikom ewangelii społecznej fatalizm zakładany przez Kalwina, z którego się wyzwolili, odrzucając doktrynę predestynacji i stawiając na protestancki woluntaryzm. Było to oczywiście zgodne z postmillenarystycznym myśleniem. Człowiek jest w stanie wyzwolić się nie tylko z indywidualnego grzechu, lecz także zreformować system gospodarczy, a tym samym odkupić grzech kolektywny (Friedman, 2021, s. 329, 331, 407).

Ewangelia społeczna nie tylko była inspiracją dla założycieli AEA, nie tylko kładła podwaliny pod sposób myślenia, który doprowadził do Nowego Ładu, ale też znalazła naukową kontynuację w postaci amerykańskiego instytucjonalizmu. John Commons, uczeń Ely’ego, był filarem tego nurtu obok Thorstena Veblena, który był z kolei wychowankiem Clarka. Trzecią wielką postacią był Wesley Mitchell, badacz cykliów gospodarczych. Commons i Mitchell

uczestniczyli w zakładaniu NBER (National Bureau of Economic Research) prywatnej instytucji badawczej powstałej w 1920 r. Instytucjonaliści odrzucali uniwersalistyczne uzurpacje neoklasycznych ekonomistów i skupiali się na badaniu wpływu różnych społecznych, historycznie ukształtowanych, czynników decydujących o efektach ekonomicznych zachowań jednostek. Zamiast polemik z neoklasycznymi ekonomistami wybierali badania empiryczne firm, pracowników, wpływu prawnych regulacji czy właśnie cykliów gospodarczych (The American Institutional School, b.d.).

Zakończenie

W wielu kręgach ekonomistów i innych przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych mówi się dzisiaj o potrzebie nowej, nieortodoksyjnej ekonomii, pozbawionej „klasycznego” założenia o atomizacji społeczeństwa, która bardziej sprawiedliwie oddawałaby realia współczesnej gospodarki i uwzględniała wartości i cele, ku którym społeczeństwo chce dzisiaj, a często nawet musi zmierzać. Ten artykuł starał się pokazać, że szukano takiej ekonomii także dawniej, w omawianej epoce.

Szczególny charakter miały poszukiwania amerykańskie na przełomie XIX i XX wieku, tam bowiem rodziła się nowoczesna postać kapitalizmu. Jednocześnie ujawniały się wszystkie społeczne plagi industrializacji, gwałtownej urbanizacji i eksplozji demograficznej. Amerykański protestantyzm w swojej wersji liberalnej, to znaczy progresywnej, która stworzyła ruch ewangelii społecznej, nie mógł pozostać obojętny, jeśli chciał być wierny nauczaniu Chrystusa.

To właśnie ewangelia społeczna dała impuls do myślenia o ekonomii politycznej w kategoriach moralnych. Dzisiaj, gdy mówi się o ekonomii opartej na wartościach, te historyczne już rozważania mogą być cenne i przydatne. Zrealizowano wówczas marzenie o ekonomii moralnej, która jednak nie „moralizuje”, lecz bada, ale też nie pojmuje własnej naukowości na wzór nauk przyrodniczych, gdyż jej przedmiotem są gospodarcze „zachowania” podmiotów gospodarujących w określonym otoczeniu instytucjonalnym, co dało nazwę całemu nurtowi ekonomii aktualnej do dziś.

Historia ewangelii społecznej i wyrosłej z niej amerykańskiej ekonomii instytucjonalnej może być też cenna dla badaczy zajmujących się etyką gospodarczą (etyką biznesu) jako etyką stosowaną. Wszystkie rozważania w ramach tej etyki powinny bowiem wychodzić od szerszej diagnozy stanu rzeczy, w tym od historycznie ukształtowanych instytucjonalnych uwarunkowań zachowań gospodarczych.

Literatura

- Ball, A.J. (2018). "Christianity Incorporated": Sinclair Lewis and the Taylorization of American Protestantism. *Religion & Literature*, 50(1–2), 65–90.
- 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.
- Beecher, C.E., Beecher Stowe, H. (1869). *The American Woman's Home: or, Principles of Domestic Science*. New York: J.B. Ford and Company. Pobrane z: <https://archive.org/details/americanwomanshoo00beecrich/page/n9/mode/2up/>.
- Bellah, R.N. (1992). *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berle, A.A., Means, G.C. (1968). *The Modern Corporation and Private Property. Revised Edition*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Boyer, P. (2009). An Ohio Leader of the Social Gospel Movement: Reassessing Washington Gladden. *Ohio History*, 116, 88–100.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia (28 września 2020). *The Progressive Era Key Facts*. Encyclopedia Britannica. Pobrane z: <https://www.britannica.com/summary/The-Progressive-Era-Key-Facts>.
- Carnegie, A. (2006). *The "Gospel of Wealth" Essays and Other Writings*. New York: Penguin Books.
- Chałasiński, J. (1962). *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Clark, J.B. (b.d.). *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/profiles/clark.htm>.
- Clark, J.B. (1887). *Philosophy of Wealth. Economic Principles Newly Formulated*. Boston: Ginn & Company. Pobrane z: <https://archive.org/details/philosophywealt04clargoog/page/n5/mode/1up>.
- Dzionek-Kozłowska, J. (2018). *Model 'homo oeconomicus'. Geneza, ewolucja, wpływ na rzeczywistość gospodarczą*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Edwards, J. (1990). Sinners in the Hands of an Angry God. W: J.A.L. Lemay (red.), *An Early American Reader* (313–323). Washington, D.C.: United States Information Agency.
- Ely, R.T. (1889). *An Introduction to Political Economy*. New York: Chautauqua Press. Pobrane z: <https://archive.org/details/introductiontopo00elyria/page/84/mode/1up>.
- Ely, R.T. (1894). *Socialism: An Examination of Its Nature, Its Strength and Its Weakness, with Suggestions for Social Reform*. New York: Thomas Y. Crowell Company Publishers. Pobrane z: <https://archive.org/details/socialism0000unse/page/n3/mode/2up>.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension. Toward A New Economics*. New York: The Free Press.
- Evans, C.H. (2017a). *How the social gospel movement explains the roots of today's religious left. The Conversation*. 18.07.2017. Pobrane z: <https://theconversation.com/how-the-social-gospel-movement-explains-the-roots-of-todays-religious-left-78895>.
- Evans, C.H. (2017b). *The Social Gospel in American Religion. A History*. New York: New York University Press.

- Faÿ, B. (1933). *Roosevelt and His America*. Boston: Little, Brown, and Company. Pobrane z: <https://archive.org/details/rooseveltandhisa006311mbp/mode/1up?view=theater>.
- Fiedor, B., Ostapiuk, A. (2017). Utylitaryzm versus aksjologiczne i społeczne uwarunkowania wyborów ekonomicznych. W: E. Mączyńska, J. Sójka (red.), *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu* (s. 19–44). Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne.
- Filek, J. (2023). Zmiana paradygmatu ekonomii potrzebna od zaraz. W: J. Sójka (red.), *Zadania etyki gospodarczej w dobie kryzysu* (s. 13–38). Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Frederick, Ch. (1923). *Household Engineering. Scientific Management in the Home*. Chicago: American School of Home Economics. Pobrane z: <https://archive.org/details/householdengine00fredrich/page/n3/n5/mode/1up>.
- Friedman, B.M. (2021). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Gladden, W. (1887). *Applied Christianity: Morial Aspects of Social Question*. Boston and New York: Houghton, Mifflin and Co. 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>.
- Gladden, W. (1893). *Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law*. Boston – New York: Houghton, Mifflin and Co. Pobrane z: https://archive.org/details/toolsmanproperty00glad_0/page/n5/mode/2up.
- Gorell, D.K. (1988). *The Age of Social Responsibility. The Social Gospel in the Progressive Era, 1900–1920*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Gotobed, J. (1994). Walter Rauschenbusch. W: *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology*. Pobrane z: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rauschenbusch.htm>.
- Grey, C. (2009). *A Very Short, Fairly Interesting And Reasonably Cheap Book About Studying Organizations*. London: Sage.
- Grimes, A.P. (1967). *The Puritan Ethic and Woman Suffrage*. New York: Oxford University Press.
- Huntington, S.P. (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster.
- Klimczak, B., Lewicka-Strzałecka, A. (red.) (2007). *Etyka i ekonomia*. Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego.
- Knies, K. (b.d.). *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/profiles/knies.htm>.
- Mączyńska, E., Sójka, J. (red.) (2017), *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne.
- McDermott, R.R. (2009a). Conclusion: Edwards's Relevance Today. W: G.R. McDermott (red.), *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian* (s. 201–217). Oxford – New York: Oxford University Press.
- McDermott, G.R. (2009b). Introduction: How to Understand the American Theologian. W: G.R. McDermott (red.), *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian* (s. 3–14). Oxford – New York: Oxford University Press.

- Osiatyński, W. (1983). *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Phillipson, N. (2010). *Adam Smith. An Enlightened Life*. New Haven – London: Yale 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>.
- Seligman, E.R.A. (b.d.). *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/profiles/seligman.htm>.
- Strong, J. (1885). *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*. New York: The Baker & Taylor Co. Pobrane z: <https://archive.org/details/cu31924020347534/page/n194/mode/1up>.
- The American Institutional School (b.d.). *The History of Economic Thought*. Pobrane z: <https://www.hetwebsite.net/het/schools/institutional.htm>.
- Vetö, M. (2009). Edwards and Philosophy. W: G.R. Mcdermott (red.), *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian* (s. 151–170). Oxford – New York: Oxford University Press.
- Ward, H.F. (1914). *The Social Creed of the Churches*. New York: The Abingdon Press. Pobrane z: <https://archive.org/details/socialcreedchuc00wardgoog/page/n12/mode/2up/>.
- Weinberg, S. (2008). *Taking on the trust. The epic battle of Ida Tarbell and John D. Rockefeller*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Wolf, M. (2023). *The Crisis of Democratic Capitalism*. New York: Penguin Press.