

JACEK SÓJKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Kulturoznawstwa  
e-mail: jacek.sojka@amu.edu.pl  
<https://orcid.org/0000-0002-2076-4855>  
<https://doi.org/10.14746/h.2025.2.8>

---

## Ewangelia i ekonomia. Amerykańskie źródła etyki gospodarczej

*The Gospel and Economics. American Roots of Business Ethics*

**Abstract.** *This article seeks to present original nineteenth-century American religious thought on the moral obligations of business – thought with a strong influence on the twentieth century. Associations with the theses of Max Weber and Richard Tawney on the birth of capitalism may be natural, for it is precisely this model Protestant business leader and his motivations that will be discussed, but also his moral assessment of the entire economic system. It will thus reveal an America in which religiosity and civic engagement are closely intertwined, with the result that business and entrepreneurship are always seen and evaluated from an ethical perspective in terms of the common good. Out of this spirit grows a scientific way of thinking about the economy in the form of economics, which is intended to serve social development and moral improvement.*

**Keywords:** *Gospel of Wealth, Social Gospel, political economy, business ethics*

**Słowa kluczowe:** *ewangelia bogactwa, ewangelia społeczna, ekonomia polityczna, etyka biznesu*

### Wprowadzenie

Etyczna refleksja nad życiem gospodarczym nie jest niczym nowym. O gospodarowaniu pisano już w starożytności, a za sprawą tekstów religijnych pojawiły się pierwsze nakazy i zakazy o charakterze etycznym<sup>1</sup>. To właśnie religia sprawowała,

<sup>1</sup> Dotyczy to nie tylko świata zachodniego, aczkolwiek o nim będzie tutaj głównie mowa.



często w dosłownym sensie, funkcję kontrolną wobec gospodarki. Perspektywa biblijna łączy się ściśle z naciskiem na fakt, że poprzez pracę człowiek kontynuuje dzieło stworzenia, oraz na konieczność ochrony biednych i słabych, czego przejawem były na przykład starotestamentowe nakazy dotyczące roku szabatowego oraz roku jubileuszowego<sup>2</sup>.

Niezależnie od długiej listy teologów i filozofów formułujących zastrzeżenia i postulaty wprowadzenia ograniczeń w stosunku do działalności gospodarczej, przede wszystkim rolniczej i handlowej w epokach przedindustrialnych, o etyce gospodarczej (etyce biznesu) w dzisiejszym rozumieniu zaczęto mówić dopiero w latach 70. ubiegłego wieku i to właśnie w Stanach Zjednoczonych, w których dokonała się wcześniej druga rewolucja przemysłowa, powstawały wielkie organizmy gospodarcze oraz tzw. szkoły biznesu, czyli wydziały uniwersyteckie kształcące kadry menedżerskie. W tym okresie, tj. za prezydentury Richarda Nixona, wielkie firmy amerykańskie nielegalnie finansowały jego drugą kampanię wyborczą, co wywołało powszechne oburzenie. Dodatkowo ujawniono naganne praktyki tych firm za granicami USA polegające na przekupywaniu urzędników państwowych celem zdobycia kontraktów. W takiej oto atmosferze, w latach 1978–1980, amerykańskie uniwersytety zaczęły zatrudniać profesorów specjalizujących się w kwestiach etycznych i oferować kursy etyki biznesu. Przed 1978 r. kursy takie, jak pisze Kirk O. Hanson, oferowały głównie uczelnie katolickie, najczęściej te prowadzone przez jezuitów<sup>3</sup>.

Wkrótce dyscyplina ta dotarła do Europy, a pierwszą profesurę etyki biznesu (co oznacza objęcie katedry) otrzymał w 1984 r. Henk van Luijk na holenderskim Uniwersytecie Ekonomicznym Nyenrode. Dzięki jego inicjatywie w 1987 r. powstaje Europejska Sieć Etyki Biznesu (European Business Ethics Network – EBEN). W świetle amerykańskich doświadczeń nie może też dziwić fakt, iż do powstania stowarzyszenia przyczynili się dwaj byli jezuici – Henk van Luijk i Georegs Enderle, oraz dwaj aktualni wówczas jezuici – Jack Mahoney i Jean Moussé<sup>4</sup>.

Etyka biznesu pod swoją nazwą dociera do Europy z USA, ale też nie można zapominać o oddziaływaniach w kierunku odwrotnym, czyli wpływach europejskich w Nowym Świecie w XX wieku. Tam przecież emigrują filozofowie

<sup>2</sup> K.J. Barnes, *Business ethics and religious belief*, w: *The Routledge Companion to Business Ethics*, eds. E. Heath, B. Kaldis, A. Marcoux, Routledge, London–New York 2018, s. 150.

<sup>3</sup> K.O. Hanson, *The globalization of business ethics*, w: *The Routledge Companion...*, s. 544. Na szczególną rolę uniwersytetów katolickich, zwłaszcza jezuickich, w nauczaniu etyki stosowanej po II wojnie światowej wskazywała także Patricia Werhane we wstępie do pracy: *Religious Perspectives on Business Ethics*, eds. T. O'Brien, S. Path, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2007.

<sup>4</sup> Zdaniem Enderlego cała czwórka myślała o stworzeniu organizacji opartej na duchowości ignacjańskiej, która mogłaby być wsparciem dla przedsiębiorców podejmujących trudne decyzje. Zob. G. Enderle, *Wealth Creation in China from a Christian Perspective*, „Ching Feng. A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture” 2013, no. 1–2(12), s. 122.

uciekający przed zagrożeniami, które niesie faszyzm przed i w trakcie II wojny światowej. Zabierają ze sobą raczej krytyczne nastawienie do rynkowego systemu gospodarczego zgodne z filozoficzną (np. szkoła frankfurcka) i teologiczną tradycją europejską (tzw. poziom makroetyki gospodarczej). Z czasem jednak w uczelniach amerykańskich, zwłaszcza na wydziałach zarządzania, to systemowe podejście do gospodarki ustępuje miejsca zainteresowaniom jednostką podejmującą decyzje gospodarcze (poziom mikro-) oraz wpływowi organizacji, jej kultury na te decyzje (poziom mezo-). Liczą się konkretne sytuacje i związane z nimi dylematy moralne w analizowanych przedsiębiorstwach, a podczas zajęć ze studentami zarządzania dominuje metoda analizy przypadku (*case analysis*). Moralność systemu widziana jest przez pryzmat indywidualnych oraz zbiorowych (w ramach firmy) decyzji<sup>5</sup>.

Warto jednak zapytać, czy rzeczywiście tylko taki zakres problemów i taki styl uprawiania etyki biznesu dociera do Europy zza oceanu. Czy rzeczywiście zagięła się perspektywa systemowa? Celem tego artykułu jest ukazanie innej tradycji obecnej za oceanem i jej wpływu na postrzeganie przedsiębiorczości (także jej moralnych zobowiązań), czyli tradycji Kościołów i sekt protestanckich oraz ich pojmowania misji chrześcijaństwa w industrializującym się gwałtownie kraju. Ujmując to w skrócie, nie tylko reaganomika miała szansę dotrzeć do Europy, ale też instytucjonalizm w ekonomii oraz duch reform związany z Nowym Ładem wywodzącym się z tzw. chrześcijańskiego socjalizmu.

W ostatnich latach podczas dyskusji ekonomistów i etyków można było słyszeć postulat zmiany sposobu myślenia o gospodarce i wołanie o nowy paradygmat w ramach nauk ekonomicznych<sup>6</sup>. Artykuł ten postara się przedstawić oryginalną XIX-wieczną myśl amerykańską o silnym oddziaływaniu na wiek XX. Siłą rzeczy wyraźne będą nawiązania do tezy Maxa Webera i Richarda Tawneya dotyczącej narodzin kapitalizmu, bowiem mowa będzie właśnie o owym modelowym gospodarującym protestancie i jego motywacji. Ukaże się zatem Ameryka, w której religijność i obywatelskie zaangażowanie są ściśle powiązane, co powoduje, iż gospodarowanie i przedsiębiorczość są zawsze widziane i oceniane z perspektywy etycznej. Z tego ducha wyrasta też naukowy sposób myślenia o gospodarce w postaci ekonomii politycznej, która ma służyć celom moralnym.

<sup>5</sup> L. van Liedekerke, G. Demuijnck, *Business Ethics as a Field of Training, Teaching and Research in Europe*, „Journal of Business Ethics” 2011, no. 1(104), s. 30; L. van Liedekerke, W. Dubbink, *Twenty Years of European Business Ethics – Past Developments and Future Concerns*, „Journal of Business Ethics” 2008, no. 2(82), s. 274.

<sup>6</sup> Zob. *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, red. E. Mączyńska, J. Sójka, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Warszawa 2017; J. Filek, *Zmiana paradygmatu ekonomii potrzebna od zaraz*, w: *Zadania etyki gospodarczej w dobie kryzysu*, red. J. Sójka, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2023.

## 1. Dwie „ewangelie” amerykańskiej przedsiębiorczości

Tytułowe amerykańskie źródła etyki gospodarczej miały charakter religijny i były ściśle związane z protestantyzmem, bez którego nie sposób zrozumieć amerykańskiej kultury, w tym myślenia o przedsiębiorczości i gospodarce. Z oczywistych względów nie był to ruch jednolity, niemniej cechą wspólną był autorytet Biblii, zgodnie z zasadą *sola Scriptura*. Zasada ta – ujmując to w skrócie – nie oznaczała jednak „końca dyskusji”, lecz niekończące się dysputy wokół pytania o to, „czego uczy nas Biblia”<sup>7</sup>. Stąd nic dziwnego, że w XIX wieku mamy dwa zasadnicze spojrzenia na industrializującą i urbanizującą się Amerykę: ewangelię bogactwa (*Gospel of Wealth*) oraz ewangelię społeczną (*Social Gospel*). Wpływy obu z nich, nawet jeśli pośrednio, oddziałują na współczesne myślenie o gospodarce. Pierwsza podkreśla religijny wymiar bogacenia się jako służby Bogu i społeczeństwu. Druga wskazuje na obowiązki wobec pracujących, którym przedsiębiorcy (reprezentanci kapitału) muszą zapewnić godne warunki pracy i wynagrodzenie umożliwiające godziwy standard życia.

Amerykański protestantyzm ponadto potrafił pogodzić dwie kulturowe, pozornie przeciwstawne, tendencje: indywidualizm i religijną, chrześcijańską orientację stawiającą na wspólnotowość. W znanej pracy o amerykańskiej kulturze i – by tak rzec – mentalności grupa badaczy, której przewodził Robert N. Bellah, za podstawową wartość tej kultury – dostrzeżoną już przecież w latach 30. XIX wieku przez Alexis de Toqueville – uznają indywidualizm.

Indywidualizm, pierwszy język, w którym Amerykanie mają zwyczaj myśleć o swoim życiu, waloryzuje przede wszystkim niezależność i poleganie na sobie. Te cechy obiecują nagrody będące wynikiem sukcesu w społeczeństwie, które stawia na konkurencję, ale także są cenione jako cnoty dobre same w sobie<sup>8</sup>.

Autorzy pytają jednak, czy to jest już cała opowieść o amerykańskim charakterze. I znowu dzięki inspiracji płynącej z dzieła de Toqueville’a zdecydowanie zaprzeczają. Indywidualizm nie mógłby funkcjonować bez wsparcia i kontroli za sprawą bardziej ogólnej moralnej podstawy. „Tradycja biblijna, drugi język znany większości Amerykanów należących do rozmaitych wspólnot wiary, naucza szacunku dla wartości, jaką jest jednostka, ze względu na jej związek z tym, co transcendentne”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J.E. Vickers, *Bible, Doctrine, and Theology*, w: *The Cambridge Companion to American Protestantism*, eds. J.E. Vickers, J.W. Tait, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 90.

<sup>8</sup> R.N. Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1996, s. viii. Pierwsze wydanie ukazało się w 1985 r. Tutaj odwołuję się do wstępu do drugiego wydania z 1996 r.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. ix.

Przekonanie o niezbywalnej godności wszystkich ludzi pojawia się już na samym początku Stanów Zjednoczonych jako republiki i trwa cały czas, a szczególnie uwydatnia się w momentach kryzysowych, takich jak wojna secesyjna i następujący po niej okres odbudowy państwa. W takich momentach biblijne nauczanie oraz obywatelski republikanizm (*civic republicanism*) wspierają się wzajemnie i budują przekonanie, które towarzyszyło ojcom założycielom, że „amerykański eksperyment wskazuje na wspólnotowy moralny cel, nakłada na obywateli odpowiedzialność za troskę o bliźnich oraz za dobro wspólne”<sup>10</sup>.

Przedsiębiorcy amerykańscy, którzy wprowadzili fabryczny sposób produkcji w branży tekstylnej na początku XIX wieku, od samego początku myśleli o konieczności zyskania poparcia społecznego dla tej formy produkcji, aby nie powtórzyć błędów angielskiej rewolucji przemysłowej. Starano się dbać o robotników, aby pokazać, iż wypracowane w Nowej Anglii moralne standardy nie zostaną obniżone. Filantropia oraz tworzenie szkół, internatów, kościołów, a także pewne ograniczenia w korzystaniu z pracy kobiet i dzieci miały być wyrazem „ojcowskiej” dbałości o pracowników. „Moralizatorski impuls, który towarzyszył wprowadzaniu systemu fabrycznego w Nowej Anglii i później w nieco mniejszym zakresie w Pensylwanii i na południu, był ważną cechą amerykańskiego przemysłu, która odróżniała go od jego europejskich odpowiedników”<sup>11</sup>.

To właśnie pierwsi osadnicy w Nowej Anglii byli grupą o szczególnych walorach intelektualnych i moralnych. „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 (*labour welfare*), demokracji, praw człowieka i sprawiedliwości społecznej”<sup>12</sup>. Nie sposób nie zauważyć, że z tej tradycji czerpie przede wszystkim ewangelia społeczna.

Charakterystyczne jest stwierdzenie Viviany Zelizer, że amerykańska przedsiębiorczość przed 1870 r. miała „religijną, moralną i społeczną legitymizację”. Powtarza też za Charlesem L. Sanfordem, że „amerykański przemysł nie był uprawomocniany jedynie przynoszonymi zyskami, lecz także stał się czynnikiem moralnego i duchowego uniesienia (*uplift*)”. Przyznaje również, że pod koniec XIX wieku „amerykański biznes czuł się dostatecznie pewnie, aby nie poszukiwać innej legitymizacji poza bogactwem, które tworzył”<sup>13</sup>. Autorka zapewne myśli o tzw. połączanym wieku (*Guided Age*), okresie dumy z indywidualnego sukcesu gospo-

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ch.L. Sanford, *The Intellectual Origins and New-Worldliness of American Industry*, „Journal of Economic History” 1958, no. 1(18), s. 1.

<sup>12</sup> O.H. Grytten, *Weber revisited: A literature review on the possible link between Protestantism, entrepreneurship and economic growth*, „Discussion paper” 2020, no. 8, ss. 3–4, <https://www.researchgate.net/publication/342039791> [dostęp: 15.03.2023].

<sup>13</sup> V.A. Zelizer, *Economic Lives. How Culture Shapes The Economy*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2011, s. 32.

darczego oraz ostentacji w pokazywaniu owoców tego sukcesu. Niemniej religijne uprawomocnienie wciąż jest tu obecne. Tłumy słuchają kazań filadelfijskiego pastora baptystów Russella Conwella, który nie tylko legitymizuje bogactwo, lecz bogacenie czyni nakazem moralnym. Jego kazanie z 1882 r. „Ziemie zasobne w diamenty” wygłaszane prawie 6 tys. razy, również w XX wieku, mówi o tym wprost. Duchowny relacjonuje rozmowę z jednym z wiernych, który zapytał go, dlaczego zamiast głosić ewangelię, wciąż mówi o zarabianiu pieniędzy. Przytacza swoją odpowiedź: „Ponieważ uczciwie zarabianie pieniędzy jest głoszeniem ewangelii”<sup>14</sup>.

Ewangelia bogactwa jako nazwa doktryny pojawia się dopiero pod koniec XIX wieku dzięki esejowi opublikowanemu w 1889 r. przez magnata stalowego Andrew Carnegiego<sup>15</sup>. Podstawowym wątkiem ewangelii bogactwa, niezależnie od tego, czy padała ta nazwa, czy nie, było przekonanie, że bogactwo przedsiębiorczej jednostki – w skali całego społeczeństwa – służy dobru wspólnemu i zapewnia postęp moralny. Jednym z najbardziej znanych amerykańskich duchownych XIX wieku był Henry Ward Beecher, pastor Kościoła Kongregacyjnego, przed wojną secesyjną aktywny abolicjonista, człowiek wywierający wielki wpływ na opinię publiczną, który powtarzał za Davidem Humem, że trudno cywilizować społeczeństwo, które jest biedne. Natomiast bogactwo jednych wzbogaca przecież całą wspólnotę i prowadzi do postępu cywilizacyjnego. Sam zgromadził spory majątek jako najlepiej opłacany duchowny w całych Stanach Zjednoczonych. Kongregacja, dla której wygłaszał kazania, liczyła 3 tys. osób, wśród których było wielu znanych przedsiębiorców i liczne ich rodziny.

Jednym z kluczowych wątków jego kazań oraz publikacji było przekonanie, że kapitanowie przemysłu przewodzą społeczeństwu i prowadzą je w kierunku zaplanowanym przez Boga. Sami zaś przedsiębiorcy widziani byli przez pryzmat społecznego darwinizmu jako wyłaniające się w toku ewolucji organy wspólnoty realizujące ten boski plan. Bogactwo Ameryki postrzegał Beecher jako coś zgodnego z nakazem misyjnym wynikającym z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28,19). Z kolei akademickim wyrazicielem tych poglądów był William G. Sumner, amerykański kontynuator myśli Spencera i Darwina<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> R. Conwell, *Acres of Diamonds. Top 100 Speeches*, „American Rhetoric”, Harper & Brothers, New York 1915, <https://tiny.pl/z9p8-7r2> [dostęp: 12.03.2025]. Tytuł nawiązuje do opowieści, którą autor usłyszał na Bliskim Wschodzie. Traktuje ona o człowieku, który sprzedał swoją posiadłość, aby poszukiwać diamentów i stać się bogatym, co ostatecznie się nie udało. Natomiast nowy właściciel jego ziemi tam właśnie odkrył szlachetne kamienie i założył kopalnię. Oczywiście Conwellowi chodziło o to, aby pracować i bogacić się „tu i teraz”, czyli w Ameryce i w ramach swojej wspólnoty.

<sup>15</sup> Pierwsza wersja tego eseju opublikowana w *North American Review* nosiła tytuł *Bogactwo*, lecz wkrótce została przedrukowana przez brytyjską „Pall Mall Gazette”. Redakcja zmieniła tytuł na *Ewangelia bogactwa*, na co autor przystał. Zob. D. Nasaw, *Andrew Carnegie*, The Penguin Press, New York 2006, s. 346

<sup>16</sup> J. Chałasiński, *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1962, ss. 53–55; B.M. Friedman, *Religion and the Rise of Capitalism*, Alfred A. Knopf, New York 2021, ss. 291–293.

Nie tylko kazania Beechera cieszyły się sławą. Dotyczy to także wspomnianego już Conwella, który bardzo kwiecisto przedstawiał swoje poglądy na temat siły pieniądza. „Pieniądz drukuje twoją Biblię, pieniądz buduje twoje kościoły, pieniądz wysyła twoich misjonarzy i pieniądz opłaca twoich kaznodziejów, a nie będziesz ich miał wielu, jeżeli im nie zapłacisz”. Pieniądz zatem umożliwia czynienie dobra, a zarabianie jest religijną i moralną powinnością chrześcijanina. Z kolei bieda jest zawsze zawiniona przez konkretną jednostkę i bierze się z wad jej charakteru<sup>17</sup>.

William Lawrence, biskup Kościoła Episkopalnego, swoją ewangelię bogactwa oparł na koncepcji chrześcijańskiego włodarstwa. Bóg pozwala się bogacić tym, którzy są moralni, ale jednocześnie nakłada na nich obowiązek oraz przywilej służby wobec wspólnoty (*the privilege of grateful service*). Wynika z tego konieczność pomagania najuboższym, podnoszenia poziomu moralnego całego społeczeństwa, tworzenia atmosfery wzajemnego zaufania wszystkich ludzi. Oznacza to jednocześnie służbę Bogu na każdym stanowisku, nie tylko w roli przedsiębiorcy, ale także pracownika banku, firmy ubezpieczeniowej, szkoły, kolei i wszelkich możliwych organizacji. W pewnym sensie wszyscy oni są włodarzami, zarządcami bogactwa, którym cieszy się wspólnota. „Materialny dobrobyt pomaga uczynić narodowy charakter miłszym, bardziej radosnym i bezinteresownym, bliższym Chrystusowi (*more Christlike*)”<sup>18</sup>.

Lawrence był świadom położenia klasy robotniczej w Wielkiej Brytanii na początku XIX wieku oraz wszystkich ustaleń komisji, którym przewodniczył Lord Shaftesbury (ich tematem była m.in. praca dzieci). Ale właśnie dzięki takim komisjom możliwe stały się reformy i poprawa losu ludzi pracy. Tak też widział sytuację we własnym kraju. Miliony ludzi dzięki własnej pracy oraz trosce włodarzy narodowego majątku podniosło poziom swojego życia, realizując w ten sposób boski plan. Twierdził też, że „w dłuższym okresie czasu dobrobyt materialny sprzyja moralności”. Jednocześnie „każdy niemoralny bogacz popełnia zdradę wobec samego siebie, wobec swojego materialnego i duchowego interesu”<sup>19</sup>.

Data publikacji *Ewangelii bogactwa* zbiegła się w czasie z decyzją Carnegiego, aby wycofać się z działalności gospodarczej i zająć się filantropią oraz publicystyką. To nadało jeszcze większy rozgłos jego poglądom legitymizującym ogromne fortuny magnatów przemysłowych pozłacanego wieku. Warto też pamiętać, że myśląc o nich i o sobie, uważał, że nie można samodzielnie zgromadzić milionów (dzisiaj powiedzielibyśmy – miliardów) po prostu pomysłowością i ciężką pracą, bowiem to wspólnota umożliwia jednostkowy sukces, co oznacza, że ten majątek tak naprawdę należy do społeczeństwa i do niego powinien wrócić dzięki filantropii uprawianej przez bogaczy. Pieniądz bowiem powinien służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. Powinien umożliwić rozwiązywanie problemów społecznych, w szcze-

<sup>17</sup> R. Conwell, *Acres of Diamonds*...

<sup>18</sup> W. Lawrence, *The Relation of Wealth to Morals*, w: *Democracy and the Gospel of Wealth*, eds. G. Kennedy, D.C. Heath and Company, Boston 1949, s. 73.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 76.

gólności zjawiska ubóstwa. Sposobem na ich rozwiązywanie, oprócz dobroczynności, powinno być też sponsorowanie inwestycji służących lokalnym wspólnotom. Jedno z najbardziej znanych powiedzeń Carnegiego mówiło, że człowiek majątny powinien umrzeć bez majątku, o ile nie ma to być śmierć w niesławie. Ewangelia bogactwa obiecywała zatem, jak sam pisał, zatarcie różnicy między bogatymi i biednymi oraz „pokój ludziom dobrej woli”<sup>20</sup>.

XIX wiek nie zatarł jednak tych różnic, a podejście charakterystyczne dla ewangelii bogactwa zakładało jednak – mówiąc w skrócie – że majątek jest moralny, a bieda niemoralna. W ewangelii społecznej nie ma takich prostych etycznych rozstrzygnięć, a bieda jest podstawowym wyzwaniem dla chrześcijanina. Tak oto mamy do czynienia z drugą chrześcijańską filozofią, której przedstawiciele – nawet jeśli tylko w głębi duszy – zgadzają się z wizją socjalistyczną i oczekują od państwa interwencji i wsparcia ich starań o poprawę doli pracowników<sup>21</sup>. Jednym z nich był Washington Gladden, duchowny kongregacyjny, zainteresowany mniej moralnością bogactwa, a bardziej „moralnymi aspektami kwestii społecznej”<sup>22</sup>.

## 2. Duchowni protestancy wobec wyzwań industrializacji

Ewangelia społeczna skupiała się na warunkach pracy robotników przemysłowych, podkreślała ich prawo do zrzeszania się w związkach zawodowych, opisywała warunki mieszkaniowe pracowników i ich rodzin w przeludnionych miastach, do których napływały kolejne fale imigrantów, a także starała się walczyć o specjalne traktowanie pracujących kobiet i dzieci. Sam termin „ewangelia społeczna” pojawia się dopiero w 1886 r., ale i wówczas nie jest jeszcze szeroko stosowany. Nie można w tym miejscu zapominać o kryzysie gospodarczym lat 1880–1895, który stał się rodzajem wstrząsu dla zadowolonej z siebie Ameryki. Uruchomił on jednocześnie falę społecznego aktywizmu w postaci postulatów reform politycznych (jak prawa wyborcze dla kobiet) i nawiązywał do walki z monopolami, które stały się symbolem wypaczonej konkurencji oraz wycisku. Nastąpiła tzw. epoka postępu (*Progressive Era*), w ramach której ewangelia społeczna, już pod swoją nazwą, stała się widoczną i wpływową koncepcją teologiczną. Oprócz Gladdena reprezentowana była przez takich teologów i działaczy, jak Josiah Strong, Lyman Abbot, Shailer Mathews, Frances Willard czy Walter Rauschenbusch<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> A. Carnegie, *The ‘Gospel of Wealth’ Essays and Other Writings*, Penguin Books, London 2006, s. 12

<sup>21</sup> W. Gladden, *Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York 1893, s. 280.

<sup>22</sup> W. Gladden, *Applied Christianity: Moral Aspects of Social Question*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York 1887.

<sup>23</sup> C.H. Evans, *The Social Gospel in American Religion. A History*, New York University Press, New York 2017, s. 33.



W epoce postępu głoszono też hasło powrotu do purytańskiej moralności ojców założycieli Stanów Zjednoczonych, a działa się to w okresie niezwykle burzliwym pod względem demograficznym. Nie można bowiem zapominać, że w latach 1870–1900 ludność tego kraju nieomal się podwoiła<sup>24</sup>. Gladden za gospodarczy i społeczny kryzys końca wieku wini odchodzenie od chrześcijańskiej etyki miłości bliźniego. Jego odpowiedzią na tę sytuację jest praca *Narzędzia i człowiek. Własność i przemysł w świetle praw chrześcijańskich*, w której podkreśla współzależność pomyślności każdej jednostki i dobrobytu społecznego, oferuje rodzaj chrześcijańskiej inkluzywnej ontologii społecznej. Jest ona zawarta już w pierwszym zdaniu tej książki.

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 od 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<sup>25</sup>.

Odrzuca tym samym wizję społeczeństwa, w którym jednostki niczym pojedyncze atomy kierują się tylko interesem własnym. Nie neguje jednak potrzeby przedsiębiorczości i konkurencji rynkowej, ale widzi te mechanizmy jako część świata zaprojektowanego przez Boga, w ramach którego zasada miłości bliźniego musi obejmować wszystkie warstwy społeczne i, między innymi, powinna realizować się w formie praw pracowniczych. Autor wie, czym jest socjalizm, a nawet jak przedstawia się idea komunizmu, gdzie każdy pracuje dla państwa, a otrzymane bony wymienia w państwowych sklepach na potrzebne dobra<sup>26</sup>. Z dzisiejszej perspektywy można by powiedzieć, że wybiera trzecią drogę, co oznaczało dla niego chrześcijaństwo świadome społecznych problemów (*socially conscious Christianity*)<sup>27</sup>.

Przed pojawieniem się w 1886 r. nazwy „ewangelia społeczna” (rzadko używanej jednak) popularne było właśnie określenie „chrześcijaństwo społeczne” (*Social Christianity*). Zmienia się to za sprawą innego wielkiego reprezentanta ruchu ewangelii społecznej, pastora Drugiego Niemieckiego Kościoła Baptystów w Nowym Jorku Waltera Rauschenbuscha, który upowszechnia ten sposób myśle-

<sup>24</sup> S.P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York 2004, s. 78; Encyclopedia Britannica, *The Progressive Era Key Facts*, <https://www.britannica.com/summary/The-Progressive-Era-Key-Facts> [dostęp: 21.05 2025].

<sup>25</sup> W. Gladden, *Tools and the Man...*, s. 1.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>27</sup> P. Boyer, *An Ohio Leader of the Social Gospel Movement: Reassessing Washington Gladden*, „Ohio History” 2009, no. 1(116), January, s. 88.

nia także w XX wieku, co należy w tym miejscu podkreślić. W 1917 r. publikuje bowiem pracę zatytułowaną *Teologia na rzecz ewangelii społecznej* (*A Theology for the Social Gospel*). Widział on potrzebę takiej teologii i jednocześnie działalności społecznej, bowiem był świadkiem nierówności społecznych, biedy i przestępczości w wielu dzielnicach Nowego Jorku. Pesymistycznie oceniał szanse mas pracowniczych na awans społeczny bez koniecznych reform. Tolerowanie takiej sytuacji i niepodejmowanie żadnych działań, aby ją zmienić, uznawał za rodzaj kolektywnego grzechu, który obciąża sumienie każdego i w efekcie uniemożliwi zbawienie jednostek. Teologia nie może zatem koncentrować się na zbawieniu indywidualnej duszy, bowiem cel nauczania Jezusa był skierowany na stworzenie nowego społeczeństwa, z którego wykorzenione zostaną „ponadosobowe siły zła”. Celem musi być zbawienie kolektywne, a nie tylko jednostkowe<sup>28</sup>.

Rauschenbusch nie pisał o zbawieniu jakichś nieokreślonych kolektywów, lecz chodziło mu o zreformowanie państwa i jego organizacji, w tym także tych gospodarczych, zgodnie z prawem Chrystusa (*Law of Christ*). Przykładem jego rozumowania może być dokonane przez niego porównanie form prawnych dwóch organizacji gospodarczych – spółki kapitałowej oraz spółdzielni. W spółce liczy się wielkość udziałów posiadanych przez konkretnego akcjonariusza i ona decyduje o sile jego głosu podczas walnego zgromadzenia. Ten, kto posiada dużą liczbę udziałów, zawsze przegłosuje setki lub nawet tysiące drobnych udziałowców. „Społecznemu chrześcijaństwu” i prawu Chrystusa oczywiście bliższa jest idea spółdzielczości oparta na zasadzie „jeden członek spółdzielni – jeden głos”. Zasadę tę można rozumieć szerzej i wyrazić ją w pytaniu, kto decyduje o kształcie instytucji państwa i kierunkach jego rozwoju: ludzie o dużych zasobach materialnych (i wpływach) – czy też wszyscy obywatele na podstawie zasad wspólnotowych, „spółdzielczych”. Państwo, które nie dba o mniej majątnych i mniej wpływowych obywateli, jest obciążone kolektywną winą. Państwo, które realizuje zasadę miłości bliźniego, tworzy wspólnotę obywateli, która ma szansę na zbiorowe zbawienie<sup>29</sup>. Należy zaznaczyć, że prace i kazania Rauschenbuscha nie składają się tylko z górnolotnych i pozbawionych treści deklaracji. Duchowny nie chce też nikomu nic narzucać, nie domaga się powrotu do teokracji, nie widzi potrzeby wpisania przywództwa Chrystusa do konstytucji Stanów Zjednoczonych<sup>30</sup>. W jednej ze swoich prac napisał, że najefektywniejszym sposobem oddania hołdu temu przywództwu byłoby wprowadzenie zakazu pracy dzieci<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, The Macmillan Company, New York 1917, ss. 69–76.

<sup>29</sup> *Ibidem*, ss. 110–114.

<sup>30</sup> Sto lat później jednak wciąż można słyszeć takie postulaty nie tylko w Ameryce...

<sup>31</sup> W. Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, The Macmillan Company, New York 1912, s. 124.

Poglądy Rauschenbuscha w bardzo wielu kwestiach brzmią niezwykle aktualnie. W pracy *Chryścianizowanie ładu społecznego* wypowiada się na temat koncentracji kapitału i rosnącej siły monopoli. W rozdziale *Uspołecznianie własności* (*The Socializing of Property*) pisał, że monopolizacja określonych branż oznacza unikanie konkurencji oraz zawyżanie cen, a także – poprzez wykorzystywanie swoich wpływów politycznych – skuteczne przeciwdziałanie kontroli państwa i obywateli nad eksploatacją naturalnych zasobów, chociażby takich jak lasy. Rauschenbusch nie kwestionuje prawa do prywatnej własności, co jest „niezbędną podstawą cywilizacji i moralności”, upomina się jednak o prawo wszystkich obywateli do „społecznej własności”, czyli społecznej użyteczności tego, co prywatne<sup>32</sup>. Sens cytowanych niżej słów, napisanych ponad sto lat temu, można odnaleźć też w dzisiejszych opracowaniach bliskich poglądom socjaldemokratycznym.

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, które właściciel dzięki niej wyświadcza społeczeństwu. Prawo zaś dopuszcza wywłaszczenie, jeżeli wspólnocie potrzebna jest moja własność. W czasie wojny Państwo 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. Cała instytucja własności prywatnej istnieje, by służyć dobru wspólnemu jako swojemu celowi<sup>33</sup>.

Jeżeli interesują nas historyczne źródła etycznych rozważań nad gospodarką, kolejny fragment pracy *Chryścianizowanie ładu społecznego* musiałby być uznany za niezwykle bogaty w swoje oddziaływanie w całym XX wieku. Kapitalizm małych rodzinnych sklepików i zakładów usługowych, symbolizowany w Stanach Zjednoczonych przez metonimiczne określenie „ulica Główna” (*Main Street*) zdominowany został przez kapitalizm oparty na gigantycznych przedsiębiorstwach, najczęściej spółkach akcyjnych notowanych na giełdzie, co symbolizuje inna nazwa ulicy, czyli Wall Street. Ale i tutaj pojęcie prywatnej własności nie może być absolutyzowane.

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*)<sup>34</sup>.

Autor występuje tutaj w roli reformatora gospodarki, zwłaszcza tzw. stosunków pracy, czyli oczywiście w roli obrońcy pracowników najemnych, ale też wypowiada

<sup>32</sup> *Ibidem*, ss. 421, 426.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 426.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 427.

się jako teolog zainteresowany wewnętrznym ustrojem systemu gospodarczego. Źródłem jego niepokojów był kryzys z końca XIX wieku, inspirowały go idee ery progresywnej i sprzeciw wobec monopoli oraz poglądy i program reform gospodarczych Theodora Roosevelta. Co więcej, Rauschenbusch antycypuje poglądy, które znajdują się w innym kluczowym dla gospodarki amerykańskiej (i nie tylko amerykańskiej) dziele, także wyrosłym z kryzysu gospodarczego. Chodzi o tzw. wielki kryzys lat 1929–1933 i próby jego przezwyciężenia, czemu towarzyszył nowy sposób myślenia, na podstawie którego powstał Nowy Ład Gospodarczy (*New Deal*). Wyrazem tego nowego podejścia była praca Adolfa Berlego i Gardinera Meansa *Współczesna spółka a własność prywatna* (*The Modern Corporation and Private Property*)<sup>35</sup> nazywana ekonomiczną biblią administracji Franklina D. Roosevelta. Tutaj też pojawia się historycznie wcześniejsze przekonanie Rauschenbuscha o publicznym charakterze prywatnej firmy.

Jak widać, idee ewangelii społecznej były bardzo użyteczne w okresach reform pokryzysowych, co nie powinno dziwić, jeśli przypomnimy sobie tytuł jednej z prac Gladdena *Chrześcijaństwo stosowane*<sup>36</sup>. Trudno nie wspomnieć w tym miejscu o tym, że z całym tym ruchem związani byli także pierwsi amerykańscy ekonomiści. W 1885 r. w uzdrowisku Saratoga Springs (stan New York) spotkali się założyciele Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego, a wśród nich znany świecki reprezentant ewangelii społecznej Richard T. Ely, żywotnie zainteresowany kształtowaniem wyłaniającej się z filozofii moralnej i teologii – ekonomii politycznej. Jednym z założycieli był również John B. Clark, wybitny ekonomista, w latach 60. i 70. XIX wieku propagator chrześcijańskiego socjalizmu, ostatecznie jednak związany bardziej z doktryną ewangelii bogactwa. Niemniej jego poglądy ekonomiczne nie odbiegały tak bardzo od tych, które głosili przedstawiciele ewangelii społecznej. Wszystkich założycieli stowarzyszenia łączyła troska o należyte potraktowanie tzw. kwestii społecznej oraz etyczne nastawienie przejawiające się w mówieniu o „etycznej ekonomii”<sup>37</sup>.

*Filozofia bogactwa* Clarka była w wielu miejscach zbieżna z poglądami zwolenników ewangelii społecznej. Nie traktował on bogactwa jako prostej emanacji indywidualnego talentu przedsiębiorcy, lecz jako pochodną polityki państwa, które prawnie umożliwia i chroni własność prywatną. Jednostka jest tutaj widziana jako część „organicznej”, społecznej całości, której zawdzięcza możliwość praktycznej realizacji swoich uzdolnień. Już pierwsze strony *Filozofii bogactwa* są świadectwem odrzucenia wizji jednostki prezentowanej przez ekonomię klasyczną jako

<sup>35</sup> A.A. Berle, G. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, The Macmillan Company, New York 1932.

<sup>36</sup> W. Gladden, *Applied Christianity...*

<sup>37</sup> B.W. Bateman, E.B. Kapstein, *Between God and the Market: The Religious Roots of the American Economic Association*, „Journal of Economic Perspectives” 1999, no. 4(13), ss. 255–256.

kierującej się interesem własnym i maksymalizującej czysto prywatne korzyści. Człowiek w rzeczywistym świecie, uważał Clark, jest zdecydowanie mniej samolubny i bardziej uspołeczniony<sup>38</sup>.

Ely głosił podobne poglądy, obaj bowiem studiowali w Heidelbergu u Karla Kniesa, ekonomisty, przedstawiciela niemieckiej szkoły historycznej i krytyka ekonomii klasycznej. Gospodarcze zachowania ludzi nie przebiegają według jednego schematu, lecz są zależne od historycznie zmiennych warunków oraz uregulowań prawnych. Ważne są zatem badania porównawcze dotyczące polityki gospodarczej różnych państw. Ely nie neguje istnienia interesu własnego, ale uważa, że różnie może się on przejawiać w zależności od otoczenia instytucjonalnego. „Interes własny (*self-interest*) doprowadza niektórych ludzi do parania się przemytnictwem, ale też prowadzi innych do trzymania się od tego z daleka. Możemy zbadać stosunek liczebności przemytników do nie-przemytników. A teraz zmieniamy prawo i podnosimy lub obniżamy cła na importowane produkty. No i proszę! Proporcja przemytników do nie-przemytników zmienia się”<sup>39</sup>.

Ten sposób myślenia charakterystyczny dla rozwijającej się amerykańskiej ekonomii politycznej miał swoją kontynuację w XX wieku w postaci szkoły instytucjonalnej w ekonomii. John Commons, wychowanek Ely’ego, współtworzył tę szkołę wraz Thorstenem Veblenem, który z kolei był uczniem Clarka. Istotą tego podejścia było odrzucenie rzekomo uniwersalnych schematów zachowań i motywacji aktorów życia gospodarczego i badanie historycznie ukształtowanych czynników mających wpływ na te zachowania<sup>40</sup>. W pewnym sensie Clark filozofujący na temat bogactwa oraz Ely walczący o godne warunki pracy znaleźli płaszczyznę porozumienia w postaci refleksji ekonomicznej, którą wciąż jeszcze nazywali ekonomią polityczną.

Podsumowując, nie można jednak nie zauważyć, że wpływ ewangelii społecznej na wiek XX był bardziej widoczny. Nie tylko w postaci reform dotyczących kwestii pracowniczych i ustawodawstwa Nowego Ładu. Christopher H. Evans wskazywał na wpływ Rauschenbuscha na rozwój XX-wiecznej religijnej lewicy, a także na takie postaci jak Martin Luther King, który sam wprost o tym mówił<sup>41</sup>. Nie można też zapominać o innym programie reform zwanym Wielkim Społeczeństwem (*The Great Society*), zaproponowanym w latach 60. XX wieku przez prezydenta Lyndona B. Johnsona. Propozycje te niejako powielają filozofię Nowego Ładu, zwłaszcza w kwestii walki z ubóstwem, wprowadzania ubezpieczeń zdrowotnych i reformy szkolnictwa.

<sup>38</sup> J.B. Clark, *Philosophy of Wealth. Economic Principles Newly Formulated*, Ginn & Company, Boston 1887, s. III.

<sup>39</sup> R.T. Ely, *Introduction to Political Economy*, Chautauqua Press, New York 1889, s. 125.

<sup>40</sup> *The American Institutional School*, „The History of Economic Thought”, <https://www.hetwebsite.net/het/schools/institutional.htm> [dostęp: 20.05.2025].

<sup>41</sup> Ch.H. Evans, *The Social Gospel*.... s. viii.

W sierpniu 2023 r. doszło do wielkiego strajku amerykańskiego Związku Pracowników Przemysłu Samochodowego (United Auto Workers), skierowanego przeciwko trzem największym amerykańskim producentom. Obserwujący to wydarzenie dziennikarze i politolodzy zauważyli, że wypowiedzi przewodniczącego związku Shawna Faina brzmiały jakby wprost zaczerpnięte z ewangelii społecznej. John Blake, który ten strajk relacjonował, cytował Evansa właśnie, który również zauważył, że Fain wyraźnie mówił o solidarności Jezusa ze strajkującymi<sup>42</sup>.

## Zakończenie

Powołanie w 1908 r. Federalnej Rady Kościołów obejmującej większość głównych wyznań protestanckich połączyło organizacyjnie wyznawców obu ewangelii. Obie strony już dużo wcześniej łączyło przekonanie, że postęp materialny i postęp moralny są ze sobą w sposób zasadniczy powiązane<sup>43</sup>. Max Weber za sprawą pracy o etyce protestanckiej upowszechnił metaforę „ducha kapitalizmu”. Historia dwóch ewangelii to historia kształtowania się ducha amerykańskiego kapitalizmu oraz powstawania ekonomii politycznej jako myślenia o mechanizmach gospodarczych w kategoriach moralnych, jak twierdził Benjamin M. Friedman<sup>44</sup>. Gdybyśmy mieli jednak ukonkretnić tę przenośnię, to należałoby powiedzieć, że chodzi o wartości, normy i przekonania, które kształtują motywację jednostki gospodarującej i które niejako uruchamiają określone działania jednostek i grup społecznych – czyli należałoby mówić o kulturze gospodarczej w konkretnych okolicznościach instytucjonalnych. Dotyczy to też jednostek zaangażowanych w gospodarkę w roli pracownika, a także konsumenta.

Paradoksalnie wiek XX aż po lata 60. wydawał się być bardziej pod wpływem ewangelii społecznej, zważywszy inicjatywy rządowe typu Nowego Ładu czy Wielkiego Społeczeństwa. Zmienia się to dopiero w okresie prezydentury Ronalda Reagana. Z kolei kryzys lat 2007–2009 przywołał nastroje podobne do tych sprzed 100 lat, które były efektem Wielkiej Depresji. Umocniła te nastroje pandemia oraz wojna w Ukrainie. W sytuacji kryzysowej, za sprawą której pojawiło się nawet wyrażenie „polikryzys”, społeczeństwa oczekują odgórných, rządowych regulacji. Przestajemy wierzyć w teorię skapywania (*trickle-down economics*), zgodnie z którą bogacenie się jednych automatycznie podnosi poziom życia biedniejszych członków społeczeństwa, co przypomina filozofowanie na temat bogactwa w XIX wieku. Siłą rzeczy dzisiaj bardziej przemawiałyby do ludzi poglądy „gospelersów”.

<sup>42</sup> J. Blake, *There's another Christian movement that's changing our politics. It has nothing to do with whiteness or nationalism*, CNN, November 13, 2023, <https://tiny.pl/18pwnyxk> [dostęp: 13.11.2023].

<sup>43</sup> B.M. Friedman, *Religion...* s. 334.

<sup>44</sup> Jeden z rozdziałów jest zatytułowany właśnie *Economics for Social Improvement. Ibidem*, s. 311.

Niezależnie od tego historie ewangelii bogactwa i ewangelii społecznej mogą być prezentowane łącznie jako przejaw określonej kultury gospodarczej rozpiętej pomiędzy tymi dwoma biegunami. Otrzymujemy zatem wielowymiarowy obraz ducha amerykańskiego kapitalizmu, który na pewno ma szansę wzbogacić europejską etyczną refleksję nad gospodarowaniem i powinnościami biznesu.

## Literatura

- Barnes K.J., *Business ethics and religious belief*, w: *The Routledge Companion to Business Ethics*, eds. E. Heath, B. Kaldis, A. Marcoux, Routledge, London – New York 2018.
- Bateman B.W., Kapstein E.B., *Between God and the Market: The Religious Roots of the American Economic Association*, „Journal of Economic Perspectives” 1999, no. 4(13).
- Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1996.
- Berle A.A., Means G., *The Modern Corporation and Private Property*, The Macmillan Company, New York 1932.
- Blake J., *There’s another Christian movement that’s changing our politics. It has nothing to do with whiteness or nationalism*, CNN, November 13, 2023, <https://tiny.pl/18pwnyxk> [dostęp: 13.11.2023].
- Boyer P., *An Ohio Leader of the Social Gospel Movement: Reassessing Washington Gladden*, „Ohio History” 2009, no. 1(116), January.
- Carnegie A., *The ‘Gospel of Wealth’ Essays and Other Writings*, Penguin Books, London 2006.
- Chałasiński J., *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1962.
- Clark J.B., *Philosophy of Wealth. Economic Principles Newly Formulated*, Ginn & Company, Boston 1887.
- Conwell R., *Acres of Diamonds. Top 100 Speeches*, „American Rhetoric”, Harper & Brothers, New York 1915, <https://tiny.pl/z9p8-7r2> [dostęp: 12.03.2025]
- Ely R.T., *Introduction to Political Economy*, Chautauqua Press, New York 1889.
- Encyclopedia Britannica, *The Progressive Era Key Facts*, <https://www.britannica.com/summary/The-Progressive-Era-Key-Facts> [dostęp: 21.05 2025].
- Enderle G., *Wealth Creation in China from a Christian Perspective*, „Ching Feng. A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture” 2013, no. 1–2(12).
- Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, red. E. Mączyńska, J. Sójka, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Warszawa 2017.
- Evans C.H., *The Social Gospel in American Religion. A History*, New York University Press, New York 2017.
- Filek J., *Zmiana paradygmatu ekonomii potrzebna od zaraz*, w: *Zadania etyki gospodarczej w dobie kryzysu*, red. J. Sójka, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2023.
- Friedman B.M., *Religion and the Rise of Capitalism*, Alfred A. Knopf, New York 2021.
- Gladden W., *Applied Christianity: Moral Aspects of Social Question*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York 1887.

- Gladden W., *Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York 1893.
- Grytten O.H., *Weber revisited: A literature review on the possible link between Protestantism, entrepreneurship and economic growth*, „Discussion paper” 2020, no. 8, <https://www.researchgate.net/publication/342039791> [dostęp: 15.03.2023].
- Hanson K.O., *The globalization of business ethics*, w: *The Routledge Companion to Business Ethics*, eds. E. Heath, B. Kaldis, A. Marcoux, Routledge, London–New York 2018.
- Huntington S.P., *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*, Simon & Schuster, New York 2004.
- Lawrence W., *The Relation of Wealth to Morals*, w: *Democracy and the Gospel of Wealth*, red. G. Kennedy, D.C. Heath and Company, Boston 1949.
- Liedekerke L. van, Demuijnck, G., *Business Ethics as a Field of Training, Teaching and Research in Europe*, „Journal of Business Ethics” 2011, no. 1(104).
- Liedekerke L. van, Dubbink, W., *Twenty Years of European Business Ethics – Past Developments and Future Concerns*, „Journal of Business Ethics” 2008, no. 2(82).
- Nasaw D., *Andrew Carnegie*, The Penguin Press, New York 2006.
- Rauschenbusch W., *A Theology for the Social Gospel*, The Macmillan Company, New York 1917.
- Rauschenbusch W., *Christianizing the Social Order*, The Macmillan Company, New York 1912.
- Sanford Ch.L., *The Intellectual Origins and New-Worldliness of American Industry*, „Journal of Economic History” 1958, no. 1(18).
- The American Institutional School*, „The History of Economic Thought” <https://www.hetwebsite.net/het/schools/institutional.htm> [dostęp: 20.05.2025].
- Vickers J.E., *Bible, Doctrine, and Theology*, w: *The Cambridge Companion to American Protestantism*, eds. J.E. Vickers, J.W. Tait, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
- Werhane P., *Forward*, w: *Religious Perspectives on Business Ethics*, eds. T. O’Brien, S. Path, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2007.
- Zelizer V.A., *Economic Lives. How Culture Shapes The Economy*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2011.