

## **SPOŁECZNA EWANGELIA (*SOCIAL GOSPEL*) JAKO TEOLOGICZNA ODPOWIEDŹ NA NOWOCZESNOŚĆ**

Byłoby czymś niemożliwym przedstawić politykę i kulturę nowoczesnych Stanów Zjednoczonych i pośrednio całego nowoczesnego świata zachodniego bez odniesienia do teologiczno-społecznego prądu określanego jako Społeczna Ewangelia (*Social Gospel*). Ruch ten stał się teologicznym katalizatorem szczególnej postawy społecznej i politycznej zaangażowania, która tak dobrze jest znana obserwatorom społeczeństw zachodnich dwudziestego wieku. W istocie, teologiczne inspiracje stworzone w jego nurcie są odczuwalne w tak różnorodnych kierunkach politycznych i zjawiskach społecznych jak wpływy w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku chrześcijański realizm, w polityce pierwszoplanowych dwudziestowiecznych przywódców takich jak prezydent Stanów Zjednoczonych Woodrow Wilson<sup>1</sup>, w aktualnej działalności Światowej Rady Kościołów i jej społecznym zaangażowaniu, w niezliczonej liczbie stowarzyszeń charytatywnych charakterystycznych dla protestantyzmu czy wreszcie w kulturowej rewolucji lat sześćdziesiątych. Inspiracje te wykraczały więc daleko poza świat kościelny, wpływając silnie na prawodawstwa poszczególnych państw, na ich społeczne struktury i instytucje, i wreszcie na kulturę, akcentując takie zasady życia społecznego jak solidarność i odpowiedzialność. John Benett stwierdza dobitnie, że „historia Społecznej Ewangelii należy do

---

<sup>1</sup> John Benett pisze, że „Woodrow Wilson, syn duchownego presbiteriańskiego, którego postępową polityką była zdecydowana warunkowana kalwińską teologią, wniósł do Białego Domu taki stopień idealizmu chrześcijańskiego, jakiego nie można skojarzyć z żadnym innym prezydentem”. J. C. Benett, *What is the Social Gospel*, w: *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, R. C. White, C. H. Hopkins (ed.), Philadelphia: Temple University Press 1976, xvii.

najbardziej szczególnych rozdziałów amerykańskiego doświadczenia (...). Zawsze będąca czymś więcej, niż ruchem religijnym, Społeczna Ewangelia wykroczyła poza progi Kościołów, przecinając polityczne, społeczne i ekonomiczne siły zmieniającej się Ameryki”<sup>2</sup>.

Społeczna Ewangelia, przez samych swych koryfeuszy definiowana była jako „aplikacja nauczania Jezusa i całego chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu do życia gospodarczego, społecznych instytucji, jak i do jednostek”<sup>3</sup>. Benett do swych charakteryzujących ją uwag dodał jej określenie jako „przejście z religii agrarnej do miejskiej”<sup>4</sup>. Zdefiniowana te jednoznacznie wskazują na jej społeczną i polityczną perspektywę. Do tego opisu należy dołączyć jeszcze jeden bardzo ważny czynnik, mianowicie fakt, że ruch Społecznej Ewangelii traktowany jest przez socjologów i historyków jako prekursorski w odkryciu, definiowaniu i rozwiązywaniu problemów społecznych. W polityce społecznej, pojętej jako dziedzina politologiczna i socjologiczna, wskazuje się właśnie na *Social Gospel*, jako na jeden z czynników powstania zinstytucjonalizowanych mechanizmów rozwiązywania problemów społecznych, które są istotne dla istnienia współczesnych państw, stanowiąc jedno z ich fundamentalnych zadań. Dlatego też uwzględnienie tego ruchu jest tak ważnym dla zrozumienia sposobów funkcjonowania współczesnych ustrojów politycznych i ekonomicznych świata zachodniego.

Aby właściwie przedstawić istotę ruchu Społecznej Ewangelii, należy odwołać się do trzech zbiorów czynników, zakorzenionych w obszarach społeczno-kulturowych oraz teologicznych. Czynniki te jednakże zbiegają się wzajemnie, tworząc otwarte miejsce dla interwencji nowej myśli inspirowanej Ewangelią w skostniałe struktury społeczne i religijne. Zbiory te w szczególnie silny sposób wystąpiły i splotły się wzajemnie w Stanach Zjednoczonych w okresie formowania amerykańskiego państwa i amerykańskiej tożsamości.

---

<sup>2</sup> Tamże, xi.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, xvi.

## 1. *Wielkie Przebudzenie* jako teologiczny fundament Społecznej Ewangelii

Do głównych czynników tej tożsamości należał amerykański mesjanizm, inspirujący dwa bardzo istotne procesy religijne: Pierwsze Wielkie Przebudzenie i Drugie Wielkie Przebudzenie, choć część historyków uważa, że podział ten jest sztuczny i zaciemnia pewną ciągłość, która istnieje między obiema odłogami<sup>5</sup>. Ten pierwszy proces, mający miejsce w okresie między 1730-1770 może być podsumowany jako pietystyczna przemiana religijności części wczesnego społeczeństwa amerykańskiego i jako taki jest ujmowany jako odzwierciedlenie pietyzmu europejskiego. Jego istotą było przekonanie, stojące w opozycji wobec rozwijających się prądów oświeceniowych, że religia polega raczej na uczuciu, a nie na myśleniu, a źródłem poznania ma być Pismo Święte a nie rozum. Do inicjatorów Pierwszego Wielkiego Przebudzenia (*First Great Awakening*) należeli szkocki imigrant William Tennent, anglikański duchowny George Whitefield oraz, pośrednio, twórcy metodyzmu, bracia John i Charles Wesley. Jego epicentrami były Pensylwania i New Jersey, skąd ta forma religijnego ożywienia przenikała najpierw na Nową Anglię a później do stanów południowych.

Charakterystyczna jednak była forma tego przekazu. Pierwsze Wielkie Przebudzenie było realizowane przez działalność żarliwych kaznodziejów, przemierzających różne wspólnoty osadników i wygłaszających kazania przesycone plastycznymi wizjami rezultatów Bożego gniewu i Bożej miłości. Pesymistyczna kalwińska antropologia, ukazująca człowieka jako niepoprawnego grzesznika, którego zbawia jedynie boża łaska i który wraz z innymi w ten sposób tworzy grupę wybranych, dopełniana była eschatologią, w myśl której potępieni będą poddani mękom piekielnym. Wizje tych mąk przedstawiane były bardzo obrazowo; jeden z bardziej znanych kaznodziejów, Jonathan Edwards, w swym słynnym, naj-słynniejszym zdaniem części historyków kazaniu amerykańskim w ogóle, zatytułowanym „Grzesznicy w rękach zagniewanego Boga” (*Sinners in the Hands of Angry God*) wyobrażał sobie na

<sup>5</sup> T. S. Kidd, *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, Yale University Press 2007, s. 16.

przykład potępionych jako pająki zawieszane na cienkiej sieci nad dołem, gdzie żarzy się ogień piekielny<sup>6</sup>. Występy takie były na tyle częste i na tyle wpływowe, że figura wędrownego kaznodziei stała się elementem historycznego obrazu kształtowania amerykańskiego społeczeństwa, utrwalonego przez dzieła literackie i filmowe.

Działalność kaznodziejów wpłynęła na rozwój żarliwości religijnej, doprowadziła jednak jednocześnie do pewnego rozłamów wśród wielu grup chrześcijan. Ożywienie religijne Pierwszego Wielkiego Przebudzenia było bowiem krytykowane przez duchownych kierujących wspólnotami religijnymi, do których udawali się wędrowni kaznodzieje. Wskazywano na zbyt dużą ekspresyjność i emocjonalność, ale również oskarżano o wzniecanie społecznego niepokoju i podważanie zasad współżycia społecznego. Druga strona nie pozostawała dłużna, zarzucając miejscowym duchownym brak religijnej żarliwości i inspirowanie się rozumem raczej, a nie sercem. Polaryzacja, której podłożem był stosunek do Przebudzenia została określona podziałem na Nowe Światła (*New Lights*) i Stare Światła (*Old Lights*).

Pierwsze Wielkie Przebudzenie posługiwało się teologią podkreślającą zepsucie i niezdolność natury ludzkiej, aby przewyciężyć grzech, a także absolutną zależność od Bożej łaski. Teologia Drugiego Wielkiego Przebudzenia (1800-1850), reprezentowana przede wszystkim przez takie osoby jak Charles Finney, Lyman Beecher i Francis Asbury, podkreślała moment nawrócenia, do którego powołany jest każdy chrześcijanin i który polega na pewnym moralnym działaniu określonym przez pokutę, powstrzymanie się od grzechu i podejmowanie dobrych przedsięwzięć. Teologia pierwszej odsłony Wielkiego Przebudzenia była więc w większym stopniu kalwińska, drugiej zaś bardziej arminiańska. Nawrócenie rozumiano przy tym jako pewne doświadczenie, które stopniowo miało prowadzić do uformowania nowej tożsamości, przez codzienne, stopniowe realizowanie swego chrześcijaństwa. Oznaczało więc również całkowicie nowe ujmowanie rzeczywistości. Ta teologia nawrócenia przypominała zatem luterskie definiowanie sakramentu chrztu, który miał być śmiercią Starego Człowieka i narodzinami Nowego, dokonującym się codziennie, przez fakt

<sup>6</sup> W. H. Kimnach, *Jonathan Edwards's Sinners in the Hands of an Angry God: A Casebook*, Yale University Press 2010, s. 8.

egzystencji chrześcijańskiej. Jeszcze plastyczniej, jak rozumiano takie nawrócenie, pisał Weber przedstawiając kalwińską antropologię: „Bóg kalwiński wymagał od swoich wyznawców nie poszczególnych «dobrych uczynków», lecz świętości całego ułożonego w system działania (...). Bowiem tylko w przekształcaniu sensu całego życia, w każdej godzinie i w każdym uczynku, mogło dojść do głosu działanie łaski jako wyprowadzenie człowieka ze *status naturae* i przeniesienie go do *status gratiae*. Życie «świętego» ukierunkowane było wyłącznie na cel transcendentny, na zbawienie, ale właśnie dlatego w jego części doczesnej było całkowicie zracjonalizowane i opanowane jednym wyłącznie kryterium: pomnażania chwały Bożej na ziemi. Nigdy też nie traktowano, z tak śmiertelną powagą jak wtedy, zasady *omnia ad maiorem Dei gloriam*. Tylko życie, któremu towarzyszyła stała refleksja, mogło być uważane za przewyciężenie *status naturalis*”<sup>7</sup>.

Ponadto, Drugie Wielkie Przebudzenie wprowadziło do myślenia o grzechu i zbawieniu element społeczny. Ta konstatacja jest o tyle istotna, o ile rozważy się zakorzenione w kalwińskim dogmacie o predestynacji oraz w kalwińskiej nauce o sakramentach indywidualistyczne ujmowanie rzeczywistości. Ten proces przejścia od teologicznych dogmatów do indywidualizmu należy również do klasycznych tez Webera, który stwierdza: „Nie było nie tylko magicznego, ale w ogóle żadnego środka umożliwiającego kierowanie łaski Boga na kogoś, komu Bóg postanowił jej odmówić. W połączeniu z twierdzeniem o nieuniknionym oddaleniu od Boga i marności wszelkiego ziemskiego stworzenia, to wewnętrzne wyizolowanie człowieka wyjaśnia powód absolutnie negatywnego stosunku purytanizmu do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i subiektywnej religijności. (...) Postawa taka stanowi jeden z korzeni pozbawionego iluzji i zabarwionego pesymistycznie indywidualizmu, który do dziś objawia się w «ludowym charakterze» oraz instytucjach narodów o purytańskim rodowodzie”<sup>8</sup>.

Drugie Wielkie Przebudzenie wniosło dynamizm w amerykańskie życie religijne. Zaczęło powstawać wiele stowarzyszeń, które

<sup>7</sup> M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin: Wydawnictwo TEST 1994, s. 104.

<sup>8</sup> Tamże, 86n.

działały na zasadzie wolontariatu, były ponadwyznaniowe i prowadzone raczej przez osoby świeckie. Stowarzyszenia skupiały się zwłaszcza na konkretnych zadaniach, których obszary wyznaczone były przede wszystkim przez edukację, misję i odrodzenie moralne. Określony później przez historyków mianem Zjednoczonego Frontu Ewangelickiego blok tworzony przez te organizacje miał przemieniać Stany Zjednoczone w protestancki ideał chrześcijańskiej Ameryki<sup>9</sup>. Do najważniejszych należały: Amerykańskie Stowarzyszenie Anty-Niewolnicze (1830), Amerykańskie Stowarzyszenie Pokojowe (1830), Stowarzyszenie Poprawy Warunków Życia Osób Biednych (1844) czy też Stowarzyszenie dla Zatrudniania Osób Biednych (1820)<sup>10</sup>. Ważnym obszarem tego wolontariackiego ruchu były również stowarzyszenia misji domowych, których przedstawiciele podejmowali działania misyjne często daleko od miejsca zamieszkania. Zaangażowanie tych misjonarzy w coraz większym stopniu uzmysławiało chrześcijanom społeczne uwarunkowania wielu negatywnych zjawisk.

Klamrą spinająca oba przebudzenia było więc pietystyczne myślenie w kategoriach osobistej pobożności, które wszelako skutkowało dążeniem do działania na rzecz reform. Coraz istotniejsza również stawała się zupełnie nowa sytuacja gospodarczo-społeczna, która zmuszała do zmiany myślenia o człowieku i społeczeństwie. Wraz z Drugim Wielkim Przebudzeniem nastąpiło bowiem zmaganie dwóch przeciwnych wyobrażeń o biedzie; zakorzenione w ortodoksyjnym kalwinizmie rozpatrywanie upośledzonej kondycji ekonomicznej niektórych ludzi jako rezultat Bożego wyboru, któremu sprzeciwiało się dążenie do społecznych przemian wynikających z potrzeby moralnego działania. To pierwsze wyobrażenie wywodziło się z centralnego dla kalwinistów pytania: „czy jestem zbawiony” i z zespołu cech, których ustalenie pozwoliło na odpowiedź na to pytanie. O ile, jak pisze Weber, sam Kalwin nie miał wątpliwości co do swego wybraństwa, dla jego następców nie było już to oczywiste. „I tak wszędzie tam, gdzie

---

<sup>9</sup> R. C. White, *Social Reform and the Social Gospel in America*, w: J. de Santa Ana, *Separation Without Hope: The Church and the Poor During the Industrial Revolution and Colonial Expansion*, New York: Orbis Books 1980, s. 50.

<sup>10</sup> Tamże, 51.

nauka o predestynacji się utrzymała, musiało pojawić się pytanie, czy istnieją niezawodne cechy, po których można poznać przynależność do *electi* (...). Przede wszystkim nie mogła tego uczynić praktyka duszpasterska, mająca na każdym kroku do czynienia z wewnętrznymi, spowodowanymi przez tę naukę mękami. Radziła sobie z tymi trudnościami w różny sposób. Jeżeli nie zmieniono interpretacji dogmatu o wyborze do łaski, łagodząc ją, czy wręcz porzucając, to stosowano dwa połączone ze sobą typy porad duszpasterskich. Pierwszy nakazuje jako obowiązek uważanie siebie za będącego w stanie łaski i odrzucanie wszelkich wątpliwości jako pokusy szatana (gdyż brak pewności w tym względzie jest następstwem niewystarczającej wiary, a więc niewystarczającym działaniem łaski) (...). Z drugiej strony, by osiągnąć tę indywidualną pewność, nakazuje się, jako najlepszy środek, niezmordowaną pracę zawodową. Ona i tylko ona usuwa w cień wątpliwości religijne – i daje pewność stanu łaski”<sup>11</sup>. Drugie wyobrażenie wpływało z doświadczenia, które stawało się udziałem coraz liczniejszej grupy bardziej zaangażowanych w działalność społeczną i dobroczynną chrześcijan. Oba sposoby teologicznego myślenia wyznaczyły dwa obszary protestantyzmu, które na długi czas – może nawet do dziś – ścierały się ze sobą.

## **2. Warunki epoki nowoczesnej – industrializacja, masowość, refleksyjność i społeczeństwo wielorasowe**

Drugi i trzeci zbiór czynników wynika z gwałtownych przemian, jakie dotyczyły społeczeństwa amerykańskiego w drugiej połowie XIX wieku. Przemiany te można ująć w trzech podstawowych słowach kluczowych: industrializacja, urbanizacja i społeczeństwo wielorasowe (a raczej jego załączki powstałe po zakończeniu wojny secesyjnej). Metodologicznie nadrzędne wobec tych historycznych czynników były narodziny nauk społecznych i socjologicznej refleksji. Wszystkie te czynniki prowadziły do wyłaniania się społeczeństwa określonego później jako nowoczesne.

<sup>11</sup> Weber, *Etyka protestancka*, s. 93.

Afirmacja pracy zawodowej i nadawane jej teologiczne i soteriologiczne znaczenie musiały w konsekwencji stworzyć społeczeństwo jednostek pracujących ku chwale Bożej, ale redukujących więź społeczną do relacji współdziałania w celu wprowadzania chwały Bożej. Taki kształt społeczeństwa, podkreślający osobistą odpowiedzialność za swoją kondycję (a właściwie odpowiedzialność z góry określonego wyboru Bożego) zderzył się z całkowicie nowymi siłami społecznymi, które stopniowo wyprawały odpowiedzialność ze sfery jednostki w kierunku większych podmiotów życia społecznego. W zetknięciu z postępującym uprzemysłowieniem coraz więcej ludzi uświadamiało sobie, że ich sytuacja materialna warunkowana jest przez zewnętrzne, niezależne od nich czynniki i tendencje. Industrializacja i urbanizacja zmieniały kontekst organizacji społecznej, a w niej coraz mniej przestrzeni pozostawało na samodzielne kształtowanie swego materialnego statusu. O powodzeniu bądź niepowodzeniu materialnym zaczęły decydować takie czynniki jak koniunktura gospodarcza, decyzje polityczne, powiązanie struktur państwowych z przedsiębiorstwami, masowość wytwarzanych przez przemysł towarów i wiele innych, wobec których przeciętny człowiek stawał się bezradny. Świat zachodni wchodził w fazę nowoczesnego kapitalizmu napędzanego przez nieograniczone pożądanie zysku. Człowiek stawał się trybem funkcjonowania tego systemu. W rezultacie, jak dostrzegali to Marks, popadł w alienację, oznaczającą tu oderwanie od wykonywanej przez siebie pracy oraz od środowiska społecznego, w którym żyje. Praca w coraz potężniejszym sektorze przemysłowym, polegająca na automatycznie wykonywanych, jednostajnych czynnościach stała w sprzeczności z dążeniem do osobistego rozwoju, a pęczniejące miasta przemysłowe zrywały więzy lokalne, w których ludzie żyli. „Robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii duchowej i fizycznej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo”<sup>12</sup>.

Tak diagnozowana alienacja stanowiła najważniejszy czynnik marksistowskiej krytyki nowoczesności. Marksizm był jednak jed-

<sup>12</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t.1, Warszawa: Książka i Wiedza 1960, s. 497. Cyt. za: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010, s. 86.



nym z wielu, choć bardzo wpływowych kierunków krytycznych i dążących do rewolucyjnych przemian. Alienacja, którą opisywał Marks, zbiegała się z narastającym zjawiskiem strukturalnej biedy, wywołanej właśnie przez nieuregulowane w żaden sposób uprzemysłowienie i urbanizację. Coraz większej akumulacji bogactwa towarzyszyło rozszerzanie się obszarów biedy, przejawiającej się w fatalnych warunkach mieszkaniowych, niedożywieniu, przepracowaniu i rozprzestrzenianiu się chorób. Kurczenie się miejsc pracy w rolnictwie i rzemiośle wymuszało migrację do miast setki tysięcy farmerów i drobnych wytwórców, którzy zasilali przeludnione aglomeracje. W konsekwencji pustoszało jednak wiele obszarów wiejskich.

Nasilające się procesy uprzemysłowienia i urbanizacji stały się jednymi z pierwszych przedmiotów zainteresowania rodzących się nauk społecznych. Socjologiczna refleksja klasyków tej dyscypliny, jak August Comte, Herbert Spencer czy Emile Durkheim pomagała uświadamiać powiązania pomiędzy społecznymi zjawiskami. Comte widział społeczeństwo jako żywy organizm, którego poszczególne elementy współdziałają ze sobą, a zmiany jakie następują w jednym z nich pociągają za sobą zmiany w innych. Durkheim wprowadził do socjologii pojęcie anomii, oznaczające stan wynikający z gwałtownych przemian i rozluźniania albo zaniku więzi społecznych. Tego typu teorie (i wiele innych) prowadziły do kształtowania nowego podejścia do takich zjawisk jak bieda. O ile przedtem interpretowana ona była raczej etycznie bądź teologicznie, jako rezultat konkretnego postępowania bądź też wybrania, w drugiej połowie XIX wieku odkryto jej systemowy charakter. Bieda zaczęła być rozpatrywana jako efekt konkretnych tendencji i zjawisk społecznych i ekonomicznych. W konsekwencji więc, coraz bardziej uświadamiano sobie konieczność systemowych zmian wprowadzanych z poziomu całego społeczeństwa i reprezentujących go społecznych instytucji.

Pochodną nowego podejścia do problematyki biedy były również narodziny ruchu związkowego, który reprezentował upośledzone ekonomicznie środowiska. Działania związków zawodowych dążących do zmiany i posługujących się głównie strajkiem, wywoływały reakcję właścicieli oraz państwa. Coraz częściej dochodziło do krwawych konfrontacji, pogłębiających jeszcze poczucie krzywdy, jak i zwiększających rozmiary społecznego

konfliktu. Wszystkie te zjawiska, prowadzące do powstawania nowoczesnego społeczeństwa, przyspieszyły gwałtownie po zakończeniu wojny secesyjnej i zniesieniu niewolnictwa w stanach południowych. Napływ wyzwolenców do wielkich miast Północy, skombinowany z nasilającą się imigracją nowych grup etnicznych z Europy, prowadził do coraz bardziej wieloetnicznego i wielorasowego społeczeństwa, które musiało szukać formuły funkcjonowania i współistnienia tak wielu grup narodowych i rasowych. Koncepcje *melting pot*, według których narodowe i religijne tożsamości krajów pochodzenia będą się stapiać w jednym kulturowym tyglu<sup>13</sup>, w którym rodzić się ma nowa amerykańska tożsamość dopiero nieśmiało się pojawiały na horyzoncie. Wszystkie te gwałtowne procesy społeczne, wymagające nieprzerwanej transformacji struktur społecznych i społecznych instytucji prowadziły do zachwiania starych przekonań, również teologicznych i wymuszały konieczność poszukiwań nowych interpretacji.

### 3. Ewangelia Społeczna i społeczna teologia

Jak już wspomniano, teologicznym kontekstem powstania *Social Gospel* było Drugie Wielkie Przebudzenie i związane z nim koncentrowanie się na społecznych problemach, dążenie do zrzeszania się i działania kolektywnego w celu podejmowania działań charytatywnych. Ten prąd ożywiający amerykański protestantyzm był jednym z czynników ścierania się różnych teologicznych interpretacji bieżących społecznych i ekonomicznych transformacji. Wciąż jeszcze żywe było przekonanie, zakorzenione w postkalwińskim rozumieniu predestynacji, że bieda jest efektem grzechu bądź wybrania. Myślenie takie, sankcjonujące stan rzeczy, wzmacniane jeszcze było przez takich teologów jak Francis Wayland czy John MacVicar, którzy dowodzili słuszności nieskrępowanego kapitalizmu i naturalnej regulacji aktywności ekonomicznych przez rynek<sup>14</sup>. Z drugiej jednak strony Wayland dążył do chrystianizacji ustroju kapitalistycznego, przyjmując że obowiązkiem chrześcijańskiego przedsiębiorcy jest takie zarządzanie swym majątkiem,

<sup>13</sup> D. Mostwin, *Trzecia wartość*, Lublin: RW KUL 1995, s. 18.

<sup>14</sup> I. Mandelker, *Religion, Society and Utopia in Nineteenth-Century America*, Amherst: University of Massachusetts Press 2009, s. 33.

które uwzględnia przeznaczenie pewnej części dochodu na pomoc biednym. W szczegółowych opisach takiego chrześcijańskiego zarządzania Justin Edwards sugerował na przykład, aby kupcy przeznaczali od 10 do 25 % swojego dochodu na cele dobroczynne, a jego szwagier, Nathaniel Cobb podsumowywał tę praktykę deklaracją: „Dzięki Bożej łasce, nie będę nigdy wart więcej niż 50000 \$, dzięki Bożej łasce, jedną czwartą ze swych zysków będę przeznaczał na cele dobroczynne i religijne”<sup>15</sup>.

W praktyce jednak, i to teologowie i duchowni widzieli coraz wyraźniej, brak systemowych rozwiązań reagujących na rozposzczniającą się biedę i związane z nią zjawiska patologiczne wywoływał coraz gorsze skutki. Odnoszono to również do teologii, której takie idee jak wspomniane chrześcijańskie zarządzanie również okazywały się jedynie doraźnymi, incydentalnymi rozwiązaniami. Poczucie takie pogłębiał się przez pogłębiający się konflikt społeczny, w którym Kościoły stały na dość niezręcznej pozycji; często bowiem ich finansowanie zależało od dobrych stosunków z właścicielami kapitału. W sytuacji takiego właśnie konfliktu znalazł się uznany za duchowego twórcę Społecznej Ewangelii Washington Gladden.

Gladden został przez swych następców uznany za „Ojca Ewangelii Społecznej”<sup>16</sup>. Mianowany pastorem kościoła kongregacjonalistycznego w Springfield, w stanie Massachusetts, znalazł się na obszarze szczególnie dotkniętym przez wszystkie negatywne zjawiska społeczne wywołane gwałtownym rozwojem ekonomicznym. Już w pierwszym roku jego pracy, na terenie parafii, w której pracował, odbył się strajk robotników w fabryce obuwia. Gladden został poproszony, aby odwiedzić strajkujących. Podczas spotkania uzmysłowił sobie, że postulaty robotników są mu bliskie. Zaprosił ich również do kościoła na nabożeństwo niedzielne, aby mogli posłuchać tego, co ma do powiedzenia uczestnikom, wśród których byli również właściciele strajkującej fabryki. Z takich doświadczeń, które później się jeszcze wielokrotnie powtarzały, rodziły się nowe koncepcje regulacji stosunków pracy, które Gladden sformułował w swym pierwszym dziele zatytułowanym

<sup>15</sup> White, *Social Reform and the Social Gospel in America*, s. 52.

<sup>16</sup> Tamże, 54.

*Working People and their Employers* (1876). Książka traktowana jest jako pierwsze dzieło prezentujące Społeczną Ewangelię.

Doświadczenie ekonomicznej deprivacji ogromnej części społeczeństwa obserwowane przez Gladdena zaczęło inspirować innych teologów i duchownych. W licznych stowarzyszeniach dobroczynnych grupujących się wokół różnych wyznań protestanckich pojawiały się myśli o konieczności zmiany teologicznej. Myśli te coraz bardziej zdobywały sobie popularność, chociaż proces ten nie następował szybko. Jeszcze kilkanaście lat po wystąpieniu Gladdena większość protestantyzmu amerykańskiego wciąż, zdaniem teoretyków *Social Gospel*, koncentrowała się na indywidualnym zbawieniu. Zaczął się również kształtować model, który prominentny luterański teolog, Martin Marty określał jako dwustronny system protestantyzmu. W swej słynnej książce *Righteous Empire* pisał: „Pierwsza strona, którą można określić jako «prywatny protestantyzm», była «ewangeliczna», co charakteryzowało wszystkich protestantów we wcześniejszych dekadach dziewiętnastego wieku. Akcentowała indywidualne zbawienie poza światem, osobistą moralność przystającą do ideału zbawionego chrześcijanina oraz spełnienie, bądź jego brak, w nagrodzie bądź karze w życiu przyszłym. Druga nieformalna grupa, którą można określić jako publiczny protestantyzm, była publiczna o tyle, o ile była bardziej skoncentrowana na społecznym porządku i społecznym przeznaczeniu człowieka”<sup>17</sup>. Publiczna strona protestantyzmu przeciwstawiała się więc kategorii, którą można określić jako grzech zbiorowy, polegający zwłaszcza na utwierdzaniu struktur nierówności i niesprawiedliwości. Walka z tym grzechem wymagała spójnego systemu teologicznego, całkowicie nowego, który uwrażliwiłby chrześcijaństwo na konieczność wpływania na zmiany struktur społecznych.

Takie zadanie wytyczył więc sobie ruch *Social Gospel*. Doświadczenia walki o prawa socjalne, które były już udziałem części duchowieństwa oraz wpływ Drugiego Przebudzenia stały się silną podstawą do ukształtowania się teologicznej interpretacji dającej fundament *Społecznej Ewangelii*. W tym procesie istotne

<sup>17</sup> D. Luidens, R. Nemeth, ‘Public’ and ‘Private’ Protestantism Reconsidered. *Introducing the Loyalists*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 26 (1987) nr 4, s. 450.

okazały się jeszcze dwa czynniki, mające charakter ideologiczny. Pierwszym były koncepcje społecznego darwinizmu, których różne wersje zaczęły się szerzyć w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Zgodnie z nimi, (przykładem może być teoria Williama Grahama Sumnera) kapitalizm przedstawia najbardziej naturalny system ekonomiczny, w którym pozycje nadrzędne zajmują ci, którzy są silniejsi i lepiej przystosowani, a nierówności społeczne, choćby głębokie, są koniecznym jego wytworem. Darwinizm społeczny usprawiedliwiał więc tym samym destrukcyjne rezultaty uprzemysłowienia i negował konieczność reform czy przemian systemu kapitalistycznego. Stał się dość wpływową koncepcją wśród elit świata zachodniego i przyczyniał się do zaostrzania ideologicznej walki w państwach przemysłowych. Drugim, o wiele ważniejszym czynnikiem, była teologiczna kategoria Królestwa Bożego, która stała się słowem kluczowym Społecznej Ewangelii, sposobem wyrażenia jej idei i jej etykieta.

Teologiczna kategoria Królestwa Bożego była jednym z głównych punktów teologii liberalnej rozwijanej na gruncie języka niemieckiego od czasów Schleiermachersa. Dość rozproszona w swych koncepcjach, posiadała jednak kilka miejsc wspólnych, którymi były: historyczny monizm, który zakładał jedność historii zbawienia i historii świata, redukcjonizm eklezjologiczny, sprowadzający Kościół do zgromadzenia ludzi religijnych, redukcjonizm chrystologiczny, który ujmował Jezusa jako najdoskonalszego pośrednika w przekazywaniu orędzia Bożego, rozumienie religii jako uczucia indywidualnej zależności od Boga i wreszcie kategoria Królestwa Bożego, którą określano zarówno eschatologicznie, jak i socjologicznie – jako przemianę struktur ziemskiej rzeczywistości w kierunku pożądanego ideału, który stanowiony był przez to pojęcie. Królestwo Boże zakładało więc ciągły postęp, transformację, a więc – było zadaniem stawianym przed chrześcijanami.

Ta teologiczna koncepcja przedostała się do Stanów Zjednoczonych z Niemiec, dokąd wielu przyszlých amerykańskich teologów i duchownych protestanckich udawało się na studia. Jednym z nich był Walter Rauschenbusch, oceniony później jako najbardziej prominentny teolog Społecznej Ewangelii i jako ten, który najpełniej sformułował jej teologiczne fundamenty. Rauschenbusch do teologicznej formacji w duchu niemieckiego liberalizmu dołączył doświadczenia podobne do tych, które były

udziałem Gladdena. Kiedy po powrocie ze studiów w Niemczech zaczął pracować w 1886 roku w parafii w Nowym Jorku, zetknął się z wszystkimi negatywnymi konsekwencjami industrializacji: niedożywieniem, przepracowaniem, pracą dzieci, epidemiami i bezdomnością. Doświadczenia poszczególnych egzystencjalnych sytuacji w parafii, kiedy konfrontowany był się ze śmiercią dzieci, rozkładem rodziny wynikającym z przepracowania czy brakiem środków na leczenie, kształtowały w nim nowe podejście do Ewangelii. Do pietystycznego wychowania, jakie odebrał w domu rodzinnym dołączyła świadomość, że chrześcijaństwo musi wypracować nowy sposób ewangelizacji w warunkach nowoczesnego świata, pochylający się nad tymi, którzy byli, jak określał to, „ukryci”, byli „pod warstwą lśniąca”<sup>18</sup>, a teologia ma pomóc w refleksji nad sposobami tego dzieła. Jest to jej podstawowe zadanie, jako że „teologia nie jest nadrzędna wobec Ewangelii. Istnieje, aby pomagać głosić zbawienie. Jej troską jest, aby czynić istotne fakty i zasady chrześcijaństwa na tyle prostymi i klarownymi, na tyle odpowiednimi i silnymi, że wszyscy, którzy głoszą albo uczą Ewangelii, zarówno duchowni, jak i świeccy, mogą sięgać do jej magazynów i dostarczać pełne i niezaciemnione orędzie chrześcijańskie. Gdy rozwój ludzkości tworzy nowe zadania, takie jak misje światowe, czy też nowe problemy, takie jak problem społeczny, teologia musi je łączyć ze starymi fundamentami naszej wiary i czynić je zadaniami i problemami chrześcijańskimi”<sup>19</sup>.

Ta nowa droga Kościoła musi odejść od religijności skoncentrowanej na indywidualnym zbawieniu („cóż to za przedstawienie, w którym nauczanie naszego Pana stało się nieprzystającym elementem do tak zwanej ewangelickiej teologii”, pisał Rauschenbusch) i podążyć za Dobrą Nowiną o Bożym Królestwie, która sama w sobie jest, jak to określał, Społeczną Ewangelią<sup>20</sup>. Tą zaś ostatecznie definiował jako „pierwotne orędzie zbawienia, ale rozszerzone i zintensyfikowane. Ewangelia jednostkowa uczyła nas widzieć grzeszność każdego ludzkiego serca i inspirowała w nas wiarę w wolę i moc Boga, by zbawić każdą pojedynczą duszę,

<sup>18</sup> White, *Social Reform and the Social Gospel in America*, s. 55.

<sup>19</sup> Tamże, s. 6n.

<sup>20</sup> W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, New York: The MacMillan Company 1917, s. 6.

która przychodzi do niego. Ale nie dała nam właściwego rozumienia grzeszności ładu społecznego i jego udziału w grzeszności wszystkich jednostek wewnątrz tego ładu. Nie wzbudzała wiary w wolę i moc Boga, by odkupić trwałe instytucje ludzkiego społeczeństwa z dziedziczonej przez nie winy ucisku i przymusu. W perspektywie jej doktryny zarówno nasz sens grzechu i jak nasza wiara w zbawienie nie spełniły oczekiwań rzeczywistości. Ewangelia społeczna dąży do wywołania skruchy u ludzi za ich grzech społeczny i do stworzenia bardziej wrażliwej i bardziej nowoczesnej świadomości. Wzywa nas do wiary starym prorokom, którzy wierzyli w zbawienie narodów<sup>21</sup>.

Rauschenbusch wyraził w ten sposób dobitnie stan świadomości teologicznej, który był reakcją na diagnozę stwierdzającą nieprzystawalność teologiczną amerykańskiego protestantyzmu do współczesnego społeczeństwa. Świadomość ta wynikała ponadto z coraz bardziej uzmysławianej sobie natury problemów społecznych, których powstania nie odnoszono już jedynie do poszczególnych jednostek, ale i do wielkich tendencji społecznych poddających społeczeństwo permanentnej transformacji i zmniejszających jednocześnie udział poszczególnych jednostek w decydowaniu o swoim życiu.

\* \* \*

Jak już wspomniano, oddziaływanie Społecznej Ewangelii było ogromne. Ruch ten miał i ma swój ogromny udział w teologicznej reakcji chrześcijaństwa na epokę nowoczesną i problemy społeczne, które ona ze sobą przyniosła. Choć często krytykowany za zbyt dużą koncentrację na zagadnieniach ekonomiczno-społecznych i na etyce społecznej, stał się inspiracją dla wielu wybitnych liderów politycznych i kulturowych oraz dla licznych działań, które prowadziły i wciąż prowadzą do budowy bardziej sprawiedliwych struktur społecznych. Ocena charakterystycznej dla Społecznej Ewangelii pewnej nieproporcjonalności w skupianiu się na kwestiach społecznych w stosunku do potrzeby indywidualnego nawrócenia pozostaje sprawą otwartą i uzależnioną nie tylko od

---

<sup>21</sup> Tamże, 5n.

przyjętej aksjologii, ale i od konkretnych doświadczeń. Tak na przykład, oskarżenia o rozwijanie chrześcijańskiego socjalizmu, wysuwane przez część krytyków równoważone są wdzięcznością tych, których bulwersowała niedostateczna ich zdaniem reakcja chrześcijaństwa na zagrożenia kapitalizmu. Dyskusja ta nie zmienia jednak faktu, że tacy teologowie jak Rauschenbusch i Gladden dostarczyli przykładów postępowania i refleksji, które pomogły wielu chrześcijanom uwrażliwić się na oczywistą wszak w świetle Ewangelii odpowiedzialność i miłosierdzie wobec najuboższych i najślabszych.

### Bibliografia

- Benett John C., *What is the Social Gospel*, w: White Ronald C., Hopkins C. Howard (ed). *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America* (Philadelphia: Temple University Press 1976).
- Kidd Thomas S., *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, (Yale University Press 2007).
- Kimnach W. H., *Jonathan Edwards's Sinners in the Hands of an Angry God: A Casebook*, (Yale University Press 2010).
- Luidens D., Nemeth R., 'Public' and 'Private' Protestantism Reconsidered. *Introducing the Loyalists*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 26, nr 4 (1987).
- Mandelker I., *Religion, Society and Utopia in Nineteenth-Century America*, (Amherst: University of Massachusetts Press 2009).
- Mostwin D., *Trzecia wartość*, (Lublin: RW KUL 1995).
- Rauschenbusch W., *A Theology for the Social Gospel*, (New York: The MacMillan Company 1917).
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, (Kraków: Wydawnictwo Znak 2010).
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, (Lublin: Wydawnictwo TEST 1994).
- White R. C. , *Social Reform and the Social Gospel in America*, w: de Santa Ana J., *Separation Without Hope: The Church and the Poor During the Industrial Revolution and Colonial Expansion*, (New York: Orbis Books 1980).



Nota o autorze: dr Piotr Kopiec, teolog i socjolog, adiunkt Katedry Teologii Protestantckiej Instytutu Ekumenicznego KUL. Jego zainteresowania naukowe obejmują teologię protestancką, zwłaszcza współczesną, oraz procesy społeczne i kulturowe związane z epoką ponowoczesną.

### Streszczenie

Byłoby bez wątpienia czymś bardzo trudnym, aby zrozumieć współczesną amerykańską kulturę polityczną i współczesne amerykańskie społeczeństwo bez odwołania się do ruchu Społecznej Ewangelii (*Social Gospel*). Druga część dziewiętnastego wieku była okresem gwałtownych przemian ekonomicznych i społecznych, takich jak uprzemysłowienie i urbanizacja. Przemiany te prowadziły z jednej strony do akumulacji kapitału, z drugiej zaś do wzrastającej biedy strukturalnej, bezrobocia, chorób i ekonomicznego upośledzenia ogromnej części społeczeństwa. Społeczna Ewangelia powinna być ujmowana jako teologiczna odpowiedź na wspomniane wyzwania związane ze współczesną gospodarką. Inspirowała teologiczne przemiany w teologii protestanckiej i przyczyniła się do powstania wielu istotnych politycznych i społecznych idei dwudziestowiecznego świata zachodniego. Artykuł bada jej powstanie i śledzi jej główne teologiczne koncepcje. Stara się również powiązać ruch Społecznej Ewangelii z różnymi tendencjami we współczesnych protestanckich systemach teologicznych.

**Słowa kluczowe:** Społeczna Ewangelia, nowoczesność, teologia, protestantyzm, problem społecznych.

## **Abstract**

### *The Social Gospel as a theological answer to modernity*

It would be by no means difficult to comprehend the modern American political culture and the modern American society without reference to the Social Gospel movement. Second part of the 19th Century was a period of rapid economic and social changes as industrialization and urbanization. This transformation sparked on the one hand an accumulation of the capital and on the other an increasing poverty, unemployment, diseases and deprivation of the vast area of society. The Social Gospel shall be consider as a theological answer to the aforementioned challenges connected to the modern economy. It inspired a theological breakthrough in the Protestant theology and sparked many prominent political and social ideas of the 20th Western world. Article looks into its inception and scrutinizes its main theological concepts. It attempts also to establish essential links between the Social Gospel movement and various tendencies of contemporary Protestant theological systems.

**Keywords:** Social Gospel, modernity, theology, protestantism, social problem.

streszcz. i tłum. **Piotr Kopiec**