

Wstęp

„Jeśli nawet Luter przewyższa o niebo wszystkich innych, to Luteranizm jest dla mnie, nie ukrywam tego, w formach, w jakich przejawiał się w dziejach, czymś najokropniejszym z wszystkiego, i nawet w swej idealnej formie, w jakiej jawi się w Pańskich nadziejach odnoszących się do przyszłego rozwoju, jest, moim zdaniem, dla nas, Niemców, tworem, co do którego nie jestem bezwarunkowo pewien, ile siły mogącej przenikać życie jest w stanie zrodzić. To wewnętrznie trudna i tragiczna sytuacja: nikt z nas nie może stać się człowiekiem <sekty>, kwakrem, baptystą itd. Każdy musi dostrzec już na pierwszy rzut oka przewagę, w gruncie rzeczy jednak – instytucjonalnego Kościoła, jeśli mierzyć ją wedle nie etycznych i nie religijnych wartości. I czas <sekt>, czy czegoś do nich z istoty podobnego, należy, przede wszystkim, już, z historycznego punktu widzenia, do przeszłości. Ale to, że nasz naród nigdy, w żadnej formie, nie przeszedł szkoły surowego ascetyzmu, stanowi, z drugiej strony, źródło tego wszystkiego, co uważam w nim (i w sobie) za godne nienawiści, i tym bardziej, jeśli odwołać się do religijnego wartościowania, przeciętny amerykański sekciarz przerasta równie zdecydowanie – nic na to nie mogę poradzić – naszego <chrześcijanina> krajowego Kościoła, jak Luter, jako religijna osobowość, przerasta Kalwina, Foxa *e tutti quanti*”¹.

Ten cytat z listu do Adolfa Harnacka z lutego 1906, roku, w którym Weber opublikował swój artykuł o protestanckich

sektach w Ameryce, stanowiący podstawę szkicu o *Sektach protestanckich i duchu kapitalizmu* zawartego w tym tomie, wskazuje wyraźnie, że motywy, które skłoniły go do napisania jego, i zapewne także samej *Etyki protestanckiej i <ducha> kapitalizmu* (1904–1905), nie były wyłącznie akademickie. Nie znaczy to, że Weber w nich obu zdradza swój, sformułowany później, ideał nauki wolnej od wartościowania. Uznać można, że pozostał mu wierny w dużej mierze: dążył do przedstawienia tego, jak się rzeczy mają, pozostawiając wyciągnięcie i urzeczywistnienie praktycznych wniosków zainteresowanym. Mimo to motywy owe odpowiedzialne są w dużym stopniu za czasem niezbyt trafne rozłożenie akcentów: rzucających się w oczy – podkreślenia „przewag” ascetycznego protestantyzmu nad luteranizmem, i tych nie tak bardzo oczywistych: choćby podkreślenia, nie bez satysfakcji, reformacyjnej „prawowierności” Lutra i konstatowania, nie bez *Schadenfreude*, „upadków” w katolicyzm denominacji ascetycznych. Motywy te rozstrzygnęły również najpewniej o tym, że zasadą tworzenia typów idealnych w *Etyce protestanckiej* stała się zasada kontrastu: uznawania za swoiste tego, co odróżnia na przykład daną denominację od innych, a co niekoniecznie pokrywa się zawsze z tym, co w niej dominujące.

„Nieakademickim” motywem, odpowiedzialnym w znacznym stopniu za „wychowawcze” przesłanie zebranych w tym tomie, ale też istotnej części innych prac Webera, były, jak się zdaje, nie pozytywne powiązania etyki protestanckiej z kapitalizmem, ile raczej negatywne skutki tego ostatniego: stosunek protestantów do problemów społecznych, jakie stwarzał kapitalizm, i ich wpływ na sam protestantyzm w Niemczech.

„Kwestia społeczna” co najmniej od połowy XIX wieku zaprzętała umysły świątłych obywateli i uczonych. Jednym z ciał, jakie troska ta powołała do życia, był Verein für Sozialpolitik, który „jak chór antycznej tragedii” miał komentować namiętne działania sceny². Musiały zająć wobec niej stanowisko także Kościoły i ich wyznawcy. Nie sposób tu oczywiście przedstawić całej historii chrześcijaństwa społecznego, które w Kościele luteranckim w odniesieniu do tej

kwestii stanowiło dominującą orientację cieszącą się wsparciem znacznej części społeczeństwa i, co ważne, dworu. Choć nie bez przejściowych rozdzwięków, których przejawem było na przykład słynne (i bardzo ortodoksyjne) *dictum* Wilhelma II z 1896 roku: „chrześcijańsko-społeczny to absurd”³. Pierwszym chrześcijańsko-społecznym stowarzyszeniem utworzonym w połowie wieku była Wewnętrzna Misja Wicherna, wyrosła z przekonania, że „nędza duchowa” jest źródłem nędzy rzeczywistej i to jej zwalczanie powinno stanowić początek i zasadniczy element wszelkich wysiłków zdążających do rozwiązania problemów ekonomicznych i społecznych⁴. W końcu wieku najważniejszą ewangelicką organizacją w tej domenie był powstały w 1890 roku Kongres Ewangelicko-Społeczny, którego przewodniczącym w 1906 roku był Harnack. Weber był członkiem zarówno Verein für Sozialpolitik, jak i Kongresu.

To za pośrednictwem tych dwóch stowarzyszeń Weber stanął oko w oko z problemami stwarzanymi przez kapitalizm jako uczoney. Verein zorganizował w 1891 roku ankietę skierowaną do właścicieli majątków ziemskich, dotyczącą „braku rąk do pracy”. W 1892 roku, z inicjatywy Paula Göhrego wspieranego przez Webera, podobną ankietę zorganizował Kongres, tyle że jej respondentami byli pastory. Intencją było większe zbliżenie do ludzi stanowiących ich właściwy obiekt – robotników rolnych⁵. Verein powierzył Weberowi opracowanie materiałów odnoszących się do załabskich części Niemiec. Wybór właśnie Webera, prawnika, i to specjalizującego się w prawie rzymskim i handlowym, mogła uzasadniać jedynie jego habilitacja analizująca znaczenie dziejów rzymskiego rolnictwa dla prawa państwowego i prywatnego, opierająca się na pracach rzymskich „agrimensorów”, geometrów, zwanych także „*finitores*”⁶. Referat podsumowujący wyniki ankiety na zjeździe Verein w 1893 roku i zawierająca je książka⁷ uczyniły Webera niemal z dnia na dzień sławnym. Weber konstatawał w nich, nie bez żalu, przede wszystkim rozkład patriarchalnych więzi solidarności interesów, łączących dotąd robotników rolnych, zwłaszcza „za-

grodników”, Instmanów, i właściciele majątków, rozkład, którego przyczyną był kapitalizm, stwarzający zarazem robotnikom szansę zmiany, co wcale nie musiało oznaczać polepszenia, ich sytuacji – przez „ucieczkę do miast”. Dość powściągliwe sugestie Webera, odnoszące się do remediów mogących zaradzić temu stanowi rzeczy, ograniczały się do wskazania na możliwość przeobrażenia Instmanów w dzierżawców.

W 1893 roku powstał również, jak się zdaje, jako remedium mające stawić czoło między innymi tym samym problemom, Bund der Landwirte, którego przesłaniem i strategią był solidaryzm wszystkich „rolników”. Między 1893 i 1895 rokiem, Weber, jako uznany specjalista od kwestii rolnictwa, szczególnie w Prusach, zapraszany był jako wykładowca kursów organizowanych przez Kongres⁸. Jego stanowisko najwyraźniej radykalizowało się. Dowodem tego jest inauguracyjny wykład we Fryburgu z 1895 roku⁹. Kwestia społeczna staje się w nim problemem obu krańców społecznego spektrum. Brak rąk do pracy, choć oczywiście nie tylko on, nadwężył podstawę egzystencji junkrów, a także (przez domaganie się państwowej pomocy) prawo panowania tej warstwy, stanowiącej dotąd opokę państwa (z racji niedojrzałości politycznej zarówno mieszczaństwa, jak i proletariatu pozbawionego w istocie „klasy rządzącej”), monarchii i Kościoła. Zarazem tworzył problem również dla tego ostatniego: ewangelickich Instmanów zastępowali Polacy – katolicy. Mowa Webera zawierała w sobie coś z ducha skierowanych przeciw odpustom tez Lutera z 1517 roku, zwłaszcza 95, ostatniej: „Dlatego niech zamilkną wszyscy prorocy, którzy ludowi chrześcijańskiemu mówią: pokój, pokój, a nie ma pokoju. Chwała tym wszystkim prorokom, którzy ludowi chrześcijańskiemu mówią: krzyż, krzyż, nawet jeśli nic go nie zapowiada. Trzeba napominać chrześcijan, żeby starali się naśladować Chrystusa, ich głowę, przez cierpienie, śmierć i piekło, i raczej zawierzyli temu, że do nieba musimy wejść przez wiele utrapień, a nie przez pewność [pozornego] pokoju”¹⁰. Kolejne lata nie zmieniły jego prokapitalistycznego nastawienia, sprzeciwu wobec wszel-

kich środków, które zmierzając do ratowania „umierającej klasy”, byłyby niezgodne z zasadami kapitalistycznego rozwoju, wspierającymi przemysł, i zagrażały interesom państwa¹¹. Do takich właśnie argumentów Weber odwoływał się także w swej krytyce nowej ustawy giełdowej z 1896 roku, uznającej za bezprawny terminowy handel zbożem¹².

Istotną postacią, której poczynania i prace wpływały chyba w doniosły sposób na opinie Webera o możliwościach i niedostatkach „chrześcijaństwa społecznego”, był jego długoletni znajomy Friedrich Naumann, w latach 1890–1897 pastor Wewnętrznej Misji we Frankfurcie, organizujący ewangelickie Arbeitervereine, wydawca przeznaczonych także dla nich czasopisma „Die Hilfe”, noszącego znamienne podtytuły „pomoc Boga, samopomoc, pomoc państwowa, pomoc braterska”. W 1896 roku Weber nie stał się członkiem stworzonej przez niego chrześcijańsko-społecznej partii (Nazionalsozialer Verein) i skrytykował jej program, jako partii małych ludzi, „których gdzieś uwiera but”, skazanej w momencie powstania na klęskę (jej gazetą była z kolei „Die Zeit”, nosząca znów znaczący podtytuł „organ narodowego socjalizmu na chrześcijańskiej podstawie”)¹³. Wyrażone w *Etyce protestanckiej* przekonanie Webera o bezradności luteranckiego duchowieństwa wobec problemów społecznych mogło wywodzić się również z lektury pism Naumanna. Pobieżne przejrzenie jego dzieł, zawierających między innymi przeznaczone dla robotników katechizmy, sugeruje, że teza Webera nie była chyba nieuzasadniona¹⁴.

„Akademickim” motywem napisania *Etyki protestanckiej* była z pewnością książka Sombarta *Der moderne Kapitalismus*¹⁵. W polemice z Rachfahlem Weber twierdzi wprawdzie, że powiązania protestantyzmu z kapitalizmem zajmowały go już w 1897 roku¹⁶, ale mimo to ukazanie się dzieła Sombarta stworzyło chyba istotny impuls. Co najmniej z czterech powodów: uznania (przeciw Marksowi) za najistotniejszy czynnik stanowiący o swoistości i rozwoju systemów gospodarczych ich „ducha”; przeciwstawienia „rzemiosła”, systemu, którego zasadą jest zapewnianie odpowiadającego

stanowi „utrzymania”, kapitalizmowi definiowanemu przez dążenie do zysku (systemowi, który jako pierwszy uprzytomnił sobie, że „dzięki gospodarowaniu można zarabiać pieniędze”¹⁷); traktowania renty gruntowej jako głównego źródła „pierwotnej akumulacji kapitału”; słynnego zdania ze s. 380, że fakt, iż protestantyzm (zwłaszcza kalwini i kwakrzy) w znacznej mierze sprzyjał rozwojowi kapitalizmu, jest „zbyt oczywisty, by wymagał dalszego uzasadniania”.

W przypisach z 1920 roku Weber polemizuje także z co najmniej dwiema innymi książkami Sombarta: o *Żydach i życiu gospodarczym* (1911), której głównym twierdzeniem jest szczególnie rola Żydów w rozwoju kapitalizmu (zwłaszcza giełdy i papierów wartościowych), sprawiająca, że rozwijał się tam, gdzie się pojawiali, a podupadał tam, skąd uchodzili, w której Sombart za całkiem uprawnioną metodę analiz uznaje odwoływanie się do „ogładów”¹⁸. Drugą jest *Der Bourgeois* (1913), będący polemiką z Weberem, trwający wprawdzie przy tezie utożsamiającej kapitalizm z dążeniem do zysku (w fazie wysoko rozwiniętego kapitalizmu z „koniecznym”, bezgranicznym i bezwzględym dążeniem do zysku), ale uwzględniający także Weberowskie elementy, choćby znaczenie „mieszkańskich cnót”, obok „spekulacyjnych i ryzykanckich” rysów, w osobowości „człowieka gospodarki”, tyle że negujący ich swoiście protestancką genezę, przede wszystkim zaś sławiący katolicki zakaz lichwy jako sprzyjający produktywnemu spożytkowaniu kapitału i tworzący najistotniejszą pobudkę rozwoju kapitalistycznego ducha. W tej książce pojawia się też, stanowiące tylko jeden z intelektualnych „ekscesów” Sombarta, przeciwstawienie narodów bohaterów: Rzymian, Normanów, Longobardów, Sasów, Franków, i kupców: Florentyńczyków (Etrusków), Szkotów (Fryzów) i Żydów¹⁹.

Drugim istotnym autorem cytowanym w przypisach, z którym Weber nie polemizuje, jest Ernst Troeltsch, także z racji dwóch książek. W 1906 roku historycy niemieccy zaproponowali Weberowi wygłoszenie na ich corocznym zjeździe referatu o *Etyce protestanckiej*, ten odmówił, co znamienne, i zasugerował

wał zaproszenie Troeltscha. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*²⁰ stanowi rozszerzoną wersję jego wystąpienia. Weber w przypisach odwołuje się tylko do *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, ale nawiązuje (nie wyłącznie) w nich do głównej tezy tej pracy: opozycji dwóch typów nauki społecznej, w których dają się, wedle Troeltscha, zawrzeć jej najważniejsze warianty. Typu „stanowo-cechowo-patriarchalnego”, do którego należy zarówno nauka katolicka, jak i luterańska, i typu „kalwińskiego”, który zarazem współformował wiele doniosłych aspektów współczesnego świata: jego utylitaryzm, racjonalizm, indywidualizm, ideę zawodu, gloryfikację pracy, jego demokratyzm, liberalizm, jak i potrafił stawić czoło jego swoistym problemom, ale wiążanego uparcie przez niego z socjalizmem²¹.

Z innych dzieł, które mogły wywrzeć pewien wpływ na zawartość *Etyki protestanckiej*, wchodziłyby chyba w grę wykłady Williama Jamesa wygłoszone w Edynburgu w latach 1901–1902. Punktem wyjścia tych, jak się zdaje, niespójnych wywodów jest przeciwstawienie religii „zdrowych na umyśle”, którym wystarczają jedne narodziny, i religii „chorej duszy”, właściwej tym, którzy muszą narodzić się ponownie. Za swoistość tej ostatniej James uznaje heroiczne nastawienie wyrażające się w ascetyzmie. Konstatuje przy tym, że ascetyzm nie ma wielkiej racji bytu we współczesnym społeczeństwie, ale warto byłoby znaleźć stosowne domeny urzeczywistniania jego cennych heroicznych skłonności, i wskazuje między innymi na sport i militarystykę. Być może zwrot o „pięknie wojny” zawarty w tych rozważaniach usprawiedliwia dość nieoczekiwany i zdumiewający cytat z Ryszarda Wagnera o „niedostępnych rozkoszach Walhalli”, który pojawia się dopiero w drugim wydaniu *Etyki protestanckiej*²².

Warto wspomnieć jeszcze o jednym, całkiem prawdopodobnym, choćby przez nawiązywanie w niej do historii rodzinnych, wzorze *Etyki protestanckiej*. Jest nim matka Webera, Helena Weber z domu Falenstein, wywodząca się, po

kądzieli, z francuskiej szlacheckiej i hugonockiej rodziny Souchay de la Duboissière, której życie mogło stanowić przykład „wewnątrzświatowej ascezy”: wychowywała bez pomocy dzieci, a jako wdowa poświęciła się pomocy ubogim (została nawet mianowana „radcą miejskim do spraw ubogich” w berlińskim Charlottenburgu).

Uwagi dotyczące meritum zawartych w tym tomie prac musi poprzedzić istotne zastrzeżenie. „Literatura przedmiotu” była już w czasach Webera olbrzymia: sam przyznaje, że uwzględnił tylko jej znikomą część, i to nie zawsze najdonioślejszą (z racji zasobów niemieckich bibliotek). I rzeczywiście imponująca objętość przypisów nie może być argumentem. Weber, na przykład omawiając purytanizm, nie cytuje najistotniejszych autorów jego początkowej fazy, choćby Williama Perkinsa, Williama Amesa, Johna Prestona, którzy przesądzili w dużej mierze o jego kształcie w starej, a co może ważniejsze, także Nowej Anglii (nie wspomina też o nowoangielskich dynastiach duchownych: Matherach i Cottonach). Odwołuje się niemal wyłącznie do *Works of the English Puritan Divines*, do których nie udało mi się dotrzeć (niewykluczone, że to ich lektura stanowiła jeden z „genetycznych” motywów), wydanych w połowie XIX wieku i dlatego najpewniej zawierających wyłącznie teksty związane z „moralnym”, a nie politycznym czy kościelnym purytanizmem²³. Lehmann twierdzi, że również jego wiedza o pietyzmie była dość słabo ugruntowana²⁴. Zasoby warszawskich bibliotek są jeszcze mniej reprezentatywne, dlatego wszystkie poniższe twierdzenia można uznać jedynie co najwyżej za sugestie, pytania raczej, nieroszczące sobie prawa nawet do statusu hipotez.

1. Niepewność zbawienia i idea potwierdzenia

Weber twierdzi, że dla wszystkich ascetycznych, a zwłaszcza predestynacyjnych, nurtów protestantyzmu charakterystyczna była zasadnicza niepewność zbawienia, konieczność ciągłego potwierdzania wybrania, czy stanu łaski, którym

mogło być wyłącznie działanie (w szczególności praca zawodowa i jej sukces), przesądzająca o jego aktywizmie. William A. Scott twierdzi, przeciwnie, że to niewzruszona pewność zbawienia leży u podstaw „tak charakterystycznego dla kalwinizmu aktywizmu”: człowiek wierzący „zwalniany jest przez swą wiarę od zajmowania się samym sobą. Jest pewien zbawienia. Nie musi już poświęcać energii na troszczenie się o samego siebie”. Dzięki temu osoba pewna swego wybrania może skierować swą energię gdzie indziej. A to „gdzie indziej” oznaczało stanie się narzędziem objawiania chwały Boga²⁵. Choć wielu ascetycznych protestantów mogło uznawać swe działania, także sukcesy gospodarcze, za źródło *certitudo salutis*, to jednak teza Scotta jest chyba o wiele bliższa ortodoksyjnej nauce.

Jednym z elementów reformacyjnego przełomu było uznanie, wbrew scholastycznej doktrynie, że można zyskać pewność zbawienia. Przekonany był o tym Luter, Bucer, Kalwin i angielscy purytanie. Wszyscy zgadzali się, że jej fundamentem jest wiara. „Prawdziwa wiara daje pewność i nie dopuszcza wątplenia” – twierdził Bucer²⁶. Kalwin uznawał Boże obietnice za podstawę pewności: nauka o wyborze łaski miała ją właśnie gwarantować²⁷. Do tej samej podstawy odwoływał się Luter, mówiąc, że pewność teologii bierze się z tego, że wynosi nas poza nas samych²⁸ – źródłem niezachwianej pewności może być tylko cud (dodawał Troeltsch)²⁹. William Perkins, jeden z najbardziej znanych (także w Europie) purytańskich teologów, uważał za znak wybrania również zbawiającą wiarę i wyliczał jej wewnętrzne i zewnętrzne aspekty: te pierwsze stanowiło doświadczenie grzechu i właściwy do niego stosunek, drugie – można by powiedzieć, choć sam tego tak nie nazywał – zdolność do dobra³⁰. W gruncie rzeczy to samo miał na myśli Richard Baxter, gdy w malutkim, kilkukartkowym protestanckim katechizmie z 1682 roku, ujętym jako seria pytań i odpowiedzi między papistą i protestantem, zawarł pytanie, czy można zyskać w tym życiu pewność zbawienia, i odpowiedział na nie ewangelicznym cytatem: „Tak, 1 J 3,14. Wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci”³¹.

To Luter, zakonnik dręczony niepewnością zbawienia, odpuszczenia grzechów, udzielił na to pytanie pierwszej, i uznanej przez wszystkie denominacje protestanckie odpowiedzi – usprawiedliwieni możemy być tylko przez wiarę. Jak sam wyznaje w przedmowie do swych łacińskich dzieł z 1545 roku, a co wyrazimy tu w Weberowskiej terminologii, ascetyczne ćwiczenia i praktyki pokutne przykładnego mnicha nie łagodziły udręk niepewności, skłonny był nawet sądzić, że należy do potępionych. „Sprawiedliwość Boga”, który biednych grzeszników karze – ten zwrot budził wyłącznie nienawiść. Można by powiedzieć, że w Liście do Rzymian dostrzegał przede wszystkim, powtarzając się potem w jego pismach jak refren, zdanie: „prawo daje rozpoznanie grzechu”, aż pewnego dnia, po długich medytacjach odkrył, że istota wersu 1,17 zawiera się w cytacie: „*iustus ex fide vivit*”, to odkrycie „pasywnej” sprawiedliwości Boga, który czyni nas sprawiedliwymi, sprawiło, że „poczuł się jak nowo narodzony” i otworzyło „bramy raj”³². Nie możemy zasłużyć dzięki swoim czynkom na zbawienie, usprawiedliwienie zyskujemy wyłącznie dzięki wierze w odkupicielską śmierć Chrystusa, umożliwiającą przypisanie nam jego zasługi.

Idea usprawiedliwienia przez wiarę stała się nie tylko zasadniczym źródłem pewności zbawienia, także, również uznawanej w całym protestantyzmie, choć w różnym stopniu, wizji powszechnego kapłaństwa, ważnej w rozważaniach Webera, i jeszcze ważniejszego w nich pojęcia zawodu, wywodzącego się z owej wizji. Wszyscy jesteśmy „duchownego stanu”³³: idea zawodu zyskuje swe znaczenie dzięki dewaluacji wagi kapłaństwa. W komentarzu Lutera do 7 rozdziału Pierwszego listu do Koryntian z 1523 roku, istotnym już przez to, że występują w nim dwa przekłady wersu 20, najpierw zawierający słowo *Ruff*, a potem *Beruf*, pojawia się zdecydowanie reformacyjna teza będąca trawestacją wersu 19, „że bycie mnichem nic nie jest, także bycie świeckim nic nie jest”, skoro o wszystkim rozstrzyga wiara³⁴.

Weber (podobnie jak Scott³⁵) słusznie przeciwstawia antropocentryzm teologii Lutera, której ośrodek stanowi prze-

żywana wizja zbawienia polegającego głównie na odpuszczeniu grzechów, teocentryzmowi Kalwina, apelującego raczej do intelektu. Podstawowe dzieło Kalwina, prawnika, gruntownie wykształconego humanisty, którego poglądy kształtowały dyskusje paryskich uczonych, *Institutio christianae religionis*, we francuskim przekładzie przynajmniej, w podtytule określane jest jako zawierające pełny wykład doktryny zbawienia, ale otwiera je rozdział poświęcony poznaniu Boga i nas samych³⁶. Najważniejszą tezę stanowi jednak „nauka o wyborze łaski”: ustalonym od wieczności dekretem obdarzającym łaską i przeznaczającym do wiecznego życia jednych, a innych skazującym na wieczną śmierć³⁷.

Tyle że nie jest prawdą, niezwykle istotne w jego wywodach, twierdzenie Webera, że zbawienie kalwińskiego Boga odnosi się wyłącznie do tamtego świata – w przeciwieństwie do późniejszych, z reguły w większej mierze apelujących do uczuć, ujęć przenoszących zbawienie do tego świata i, jego zdaniem, tym samym pozbawiających tę wizję jej „motorycznej” i racjonalizującej siły. Bóg Kalwina nie ogranicza się do wybrania tych, co są jego, i pozostawienia ich własnemu losowi. Drugim aktem, czy raczej procesem, odnoszącym się (wyłącznie) do wybranych są ich ponowne narodziny (odrodzenie), „regeneracja”.

Ideę ponownych narodzin odnajdujemy we wszystkich orientacjach ascetycznego protestantyzmu, z kwakrami włącznie³⁸. Ich wzorem jest oczywiście chrzest: wizja śmierci „starego”, grzesznego człowieka i narodzin „nowego”. W kalwinizmie jest ona istotna przede wszystkim z racji zawsze mocno w nim podkreślanego obrazu grzechu pierworodnego i jego wykładni. Najdonioślejszą konsekwencją upadku Adama, i zarazem grzechem *par excellence*, jest – mówiąc słowami Schleiermachera (do których chyba pośrednio nawiązuje Weber), zdającego jednak tylko sprawę z tego, w czym wszyscy ewangelicy są zgodni – „całkowita niezdolność do dobra”³⁹. Restytucja tej zdolności może być jednak, znów powszechnie akceptowana teza, wyłącznie darem odradzającej

łaski, oczywiście obejmującej wyłącznie wybranych, łaski, której (według kanonów dordrechckich, wymierzonych przeciw arminianizmowi) ani nie sposób się oprzeć, ani jej utracić.

Można by uznać, że to właśnie ta teza, której reprezentowanie Weber nielustnie przypisał dopiero epigonom, a nie samemu Kalwinowi, stanowi zarazem „brakujące ogniwo” wspierające podkreślaną przez niego ideę potwierdzenia. Można by uznać, jak cytowany przez niego Beza⁴⁰, że z tego, że ktoś czyni dobro, mamy prawo wnioskować o jego wybraniu, o jego stanie łaski, o jego zbawieniu. Tyle że sprawy nie mają się tak prosto. Do pojedynczych dobrych uczynków zdolni są wszyscy, także heretycy, poganie i hipokryci. Znamieniem wybranych jest właśnie „zdolność”, i to taka, której nie jesteśmy w stanie sami stworzyć. Cnoty wedle Kalwina, mówiąc słowami Webera, nie sposób się nauczyć. Na tym zasadza się „mroczna powaga tej doktryny”. Już Luter polemizował z Arystotelesowskim (i scholastycznym, czego nie będziemy tu roztrząsać) pojęciem habitusu powstającego dzięki ponawianym aktom, zupełnie tak samo jak dzięki ćwiczeniom można stać się pianistą wirtuozem⁴¹. Wedle Lutera to nie „dobre uczynki czynią ludzi dobrymi, lecz dobry mąż wykonuje dobre uczynki”⁴². Tezę tę odnajdujemy także u Jonathana Edwardsa, głównego sprawcy odrodzenia się kalwinizmu w połowie XVIII wieku w Nowej Anglii. Choć, jak się zdaje, skłonny był przypisywać dobro samej naturze aktu, bez względu na jego genezę, konstatował, że źródłem cnoty może być wyłącznie Bóg, a zatem nie jej kultywowanie: „nie można jej stworzyć przez ponawiane i wielokrotne akty cnotliwych wyborów, aż stanie się nawykiem”⁴³. Edwards nie był w żadnym razie wyjątkiem. Można by przytoczyć dziesiątki definicji, od pierwszych purytanów, przez Lucy Hutchinson do Wesleya, ujmujących nie tylko cnotę, ale i prawdziwą wiarę czy nawet religię, jako dla człowieka i jego całego życia zasadniczą inklinację, dyspozycję (umysłu, ducha czy serca), nastawienie, usposobienie, przesąd, skłonność itd., polegającą, mówiąc najprościej, na służeniu Bogu⁴⁴. U Kalwina, jak

słusznie wskazuje Weber, jedynym naprawdę swoistym znamieniem „świętego” było trwające „aż do końca” zawierzenie Bogu⁴⁵.

Wizje ponownych narodzin różniły się. Kalwin przedstawiał je jako urzeczywistniający się *petit à petit* proces, kongregacjonaliści w Nowej Anglii, potem Wesley raczej jako nagłe doznanie, ale zawsze chodziło o to samo: o restytucję „obrazu Boga w człowieku”, zniszczonego, przesłoniętego przez grzech pierworodny⁴⁶. Ideę tę zawiera już *Confessio Tetrapolitana* Bucera z 1530 roku, patrona Kalwina w Strasburgu (który być może od niego przejął niezwykle trzeźwy wzór miłości bliźniego): „i to dzięki tej wierze rodzimy się ponownie i obraz Boga odnawia się w nas, dzięki temu stajemy się dobrzy, stajemy się prawdziwymi dziećmi Bożymi, co objawia się w tym, że za sprawą miłości nie szczędzimy żadnych wysiłków, by wspierać to, co dla każdego korzystne, co mu służy”⁴⁷. Zwieńczeniem tego „estetycznego” procesu dorastania i jednoczenia się – można by w zeświecczonej, ale chyba całkiem dopuszczalnej wersji powiedzieć – z idealnym obrazem nas samych było oczywiście zmartwychwstanie⁴⁸. Jeśli Anglicy uznali *Mesjasza* Haendla za swe narodowe oratorium, to najpewniej z racji tego, co stanie się, gdy „*the trumpet shall sound, and the dead shall be raised incorruptible, and we shall be changed*” (1 Kor 15,52). Gdy w momencie rezurekcji staniemy się wreszcie takimi, jakimi powinniśmy być.

Teologia Wesleya była rzeczywiście epigońska, bo wbrew pozorom bardzo kalwińska z ducha (Kalwina oskarżano, że przeniósł zbawienie z nieba na ziemię⁴⁹). Jej istotę stanowiło, nieograniczone do wybranych, najczęściej nagłe doznanie, że „jesteśmy zbawieni”, „zostaliśmy zbawieni”, możliwe wyłącznie dzięki wierze, a dające poczucie panowania nad grzechem (i zarazem zobowiązujące, co Wesley akcentował dobitnie, do jego unikania) i pokój Boży, konstytuujące akt ponownych narodzin. Wesley pozostał od nawrócenia w 1738 roku (spowodowanego przez krąg Zinzendorfa) absolutnym wyznawcą zbawienia i uświęcenia przez wiarę, niedopuszczającym,

co mogłaby sugerować nazwa ruchu i jej zastosowanie w analizach Webera, żadnej przymieszki uczynków⁵⁰. Metodystyczne wyznanie wiary przejęło artykuł 14 wyznania anglikańskiego, potępiający „uczynki nadobowiązkowe”⁵¹.

Wiara „ascetycznych protestantów” zdecydowanie miała objawiać się w życiu. Uczynki, choć nigdy nie mogły stanowić zasługi, we wszystkich reformowanych wyznaniach wiary uznawano za naturalne, ale i konieczne owoce wiary. Wiara miała urzeczywistniać się. Tylko w tym sensie działania miały stanowić „potwierdzenie”, choć raczej wiary, a nie wybrania. Rzadko uznawano je za „dowody” (jak na przykład w *Konfesji Westmisterskiej*), a jeśli odwoływano się do metafory „drzewa i owoców” (jak w artykułach anglikańskich), to zawsze towarzyszył temu artykuł mówiący (jak w tej pierwszej) o grzeszności dobrych uczynków hipokrytów. Dobry uczynek mógł się podobać Bogu wyłącznie wtedy, gdy wypływał z wiary, był zgodny z przykazaniami i pomnażał jego chwałę⁵².

W starej i Nowej Anglii prawdopodobnie dużą część traktatów, kazań, wykładów purytanów wypełniały znaki, wyróżniki, stopnie prawdziwej wiary, prawdziwej pewności, prawdziwego nawrócenia, prawdziwych ponownych narodzin, przeciwstawiane powszechnie znakom, wyróżnikom hipokryzji i „małej wiary”⁵³, ale nie musiało to oznaczać, i nie oznaczało, uznawania niepewności zbawienia i konieczności ciągłego potwierdzania wybrania za fundament ich wizji religijności. W trzeźwej rozprawie Baxtera ich użyteczność miała polegać na: przedstawieniu idealnego wzoru, wskazaniu kim są *Christians indeed*, w przeciwieństwie do „pozornych chrześcijan”, odparciu zarzutów wrogów, wreszcie na pomocy w „badaniu samych siebie”, istotnym choćby (co Weber akcentuje może zbyt mocno), ale nie wyłącznie, z racji dbałości o „czystość” komunii⁵⁴.

Rozprawy te zdają się jednak wskazywać, że jeśliby na przykład wąpiący starali się odkryć w swym postępowaniu oznaki wybrania (lekceważąc „imponującą konsekwencję” predestynacyjnej doktryny), to powinni ich upatrywać mimo

wszystko głównie w wierze, i to całkowicie „bezinteresownej”, niepytającej o błogosławieństwa, ufundowanej przez gruntowną wiedzę⁵⁵, w stosunku do grzechu, w powszechnych chrześcijańskich cnotach (pokorze, cierpliwości itd.), ewentualnie w bardziej swoistych dla kalwinizmu: przede wszystkim „niebiańskości”, czyli właściwym stosunku do „świata”, zaparciu się samego siebie, potem choćby w trzeźwości, sprawiedliwości, umiarkowaniu⁵⁶. W każdym razie traktowanie swych gospodarczych sukcesów jako dowodu bycia „ulubieńcem Boga” uważane było, prawdopodobnie nie tylko przez Dyke’a⁵⁷, za przejaw absolutnej hipokryzji. Christopher Hill twierdzi wprawdzie, że Anglicy purytańskiej epoki uznawali „biedę za rodzaj zbrodni”, a biednych nierzadko za „potępionych”, ale bynajmniej nie sugeruje, że nastawienie takie było powszechne czy tym bardziej kulturowane⁵⁸ (dodajmy tu, że nie tylko purytanie, także anglikanie sądzili, że „jałmużna nie jest prawdziwym miłosierdziem”). Lehmann konstatuje, że pietyści uznawali biedę za karę za grzechy⁵⁹. Pobożność traktowano jako podstawę dobrobytu, a grzechy lenistwa, próżnowania, pijaństwa za towarzyszkę nędzy⁶⁰. Przedsiębiorca, który odniósł sukces, powinien uważać go za błogosławieństwo i dziękować za nie Bogu; powinien także uważać się wyłącznie za rządcę zyskanych w ten sposób dóbr (to powszechne przekonanie słusznie podkreśla Weber) i wykorzystywać je w rozumny sposób, myśląc nie tylko o sobie, ale i o innych⁶¹. Lecz już Kalwin przygotowywał swych wyznawców na to, że będą musieli stawić czoło oczywistemu faktowi, że to niegodziwi często triumfują, a losem świętych jest zwykle cierpienie, sugerując, by uznali, że Bóg zarezerwował tych pierwszych widocznie do dnia sądu ostatecznego⁶².

Jednak idea potwierdzania wiary w życiu, choć nie stanowiąca chyba swoistości ascetycznego protestantyzmu w jej Weberowskim sensie: jako sposobu zyskiwania pewności zbawienia, nie była mu obca. Przede wszystkim za sprawą, wynikającego przynajmniej po części z jego teocentrycznego nastawienia, złagodzenia luterańskiej opozycji między Ewan-

gelią i prawem. Wedle samego Kalwina to, co stanowi prawdziwą służbę Bożą, zostało zawarte w prawie; obraz Boga restytuujemy w życiu po prostu urzeczywistniając to, co nam nakazano. Kalwin nie miał wątpliwości, że to, czego wymaga pobożność i miłosierdzie, daje się zredukować do przykazań prawa⁶³. Podobnie myśleli zarówno ortodoksyjni anglikanie, jak i purytanie. George Herbert (anglikanin o purytańskich skłonnościach) w pierwszym zdaniu swego „Wiejskiego proboszcza” bez wahania uznał za jego najistotniejsze zadanie „zredukowanie” wiernych do posłuszeństwa Bogu⁶⁴. Przestrzeganie przykazań stawało się, jak się zdaje, z biegiem lat w coraz większej mierze nie tylko elementem samej wiary, ale wypierało jej swoiste problemy: usprawiedliwienia, ponownych narodzin itp. Horton Davies określił lata 1690–1740 jako epokę dominacji racjonalistycznego moralizmu⁶⁵.

Baxter w swym pierwszym, i jedynym ściśle teologicznym, traktacie o usprawiedliwieniu, napisanym dla kościoła w Kidderminster, którego inspirację stanowiły debaty westminsterskiego synodu, twierdzi, że usprawiedliwiani jesteśmy wyłącznie przez wiarę, ale w szerokim sensie, w którym obejmuje ona także posłuszeństwo⁶⁶. Odwołuje się przy tym do teologii „federalnej”, „przymierza łaski”. Ta stworzona i popularna w starej Anglii teologia, która stała się w Nowej Anglii fundamentem nie tylko kongregacjonalistycznej wizji zbawienia, ale także Kościoła i państwa⁶⁷, służyła jako wsparcie (w terminologii Webera) luźnego powiązania uczynków z wiarą. Oczywiście jedyną ortodoksyjną odpowiedzią na pytanie, dlaczego mamy być dobrzy, czy przestrzegać prawa, było wskazanie, że powinniśmy czynić to (dzięki łasce) z własnej nieprzymuszonej woli, bez pytania dlaczego i po co, ewentualnie z racji miłości Boga i ludzi, czy też wdzięczności wobec Boga, albo pomnażania jego chwały. To duszpasterskie potrzeby, niewykluczone że i dążenie do wzmocnienia ich nadwątlonej pozycji przez duchownych, jak sądzi Miller, skłaniały do poszukiwania innych jeszcze, przekonujących i niosących pociechę, argumentów⁶⁸. W teologii przymierza,

w której Bóg obiecywał swe łaski (zbawienie) w zamian za wiarę, obdarzając zarazem dążeniem i zdolnością do niej, stosunek stron ujmowano (co czynił na przykład kongregjonalista Thomas Hooker utożsamiający przymierze z przykazaniami, jak w Pwt 5) na podobieństwo prywatnoprawnej umowy wiążącej obie strony: wiara, ale także posłuszeństwo, stawały się moralnym zobowiązaniem (a odejście od nich po prostu przejawem „nieuczciwości”), którego dotrzymanie dawało, wedle Millera, pewność zbawienia⁶⁹.

Jednak także Weberowska wersja purytańskiej „idei potwierdzenia” nie była całkowicie niezgodna z rzeczywistością, choć, jak się zdaje, z zastrzeżeniem⁷⁰, że nie chodziło o skonstatowanie stanu „usprawiedliwienia przed Bogiem”. To właśnie w Nowej Anglii, dokładnie w Massachusetts Bay Colony, wyznającej teologię przymierza, odnaleźć można przykład żądania potwierdzenia „stanu łaski”. Warunkiem przynależności do tamtejszego Kościoła (a zarazem stania się pełnoprawnym członkiem społeczności) i dopuszczenia do komunii było nie tylko złożenie publicznego wyznania wiary, „nieskandaliczne” prowadzenie się i przystąpienie do kościelnego przymierza (to było wymogiem członkostwa chyba w niemal wszystkich separatystycznych kongregacjach, sektach itp.)⁷¹. Wymagano czegoś więcej: w literaturze przedmiotu mówi się o „konwersji”. Edmund Morgan w *Visible Saints* twierdzi, że chodziło o kilkunastominutowy opis osobistego doznania „zbawiającej wiary”⁷². W zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego znajduje się, wydana w 1645 roku w Londynie, rozprawa osoby jak najbardziej zainteresowanej: duchownego z Bostonu, Johna Cottona, *The Way of the Churches of Christ in New England*⁷³, o dość tajemniczej poweniencji – prawdopodobnie pirackie wydanie, dokonane, na rozkaz, bez wiedzy i zgody autora. Jej wydawcy N.H. i J.H. w przedmowie twierdzą, że dopiero po oddaniu jej do druku dowiedzieli się o istnieniu innej, lepszej kopii, do której nie udało się im dotrzeć. Najpewniej *The Way of the Congregational Churches Cleared* z 1648 roku stanowi jej

autoryzowane wydanie. Przynajmniej w wersji z 1645 roku Cotton twierdzi, że warunkiem tym było publiczne wyznanie grzechów, któremu, „żeby mogło zostać uznane za wyznanie osoby pokutującej”, miał towarzyszyć opis działania „łaski Boga na jej duszę, która wyrwała ją z jej grzesznego stanu i doprowadziła do zjednoczenia z Chrystusem”⁷⁴. Wymagano zatem, by odwołać się do wzniosłej paraleli, czegoś w rodzaju osobistego przeżycia tezy, która zapoczątkowała reformację.

2. Asceza i jej antyautorytarny charakter

Wymienione przez Webera orientacje protestanckie były „ascetyczne”, ale chyba wyłącznie w szerokim i całkiem stereotypowym sensie. Zupełnie niesłusznie upiera się, i to w przypisach z 1920 roku jeszcze energiczniej niż w pierwszym wydaniu, przy twierdzeniu, że kalwińska asceza stanowiła w istocie kontynuację katolickiej, mnisiej, tyle że miała nie poza-, lecz wewnątrzświatowy charakter. Zdaje się przy tym nie dostrzegać, że idea zawodu (a szczególnie praca), najistotniejszy argument *Etyki protestanckiej*, zostaje w końcu zdegradowana do wypróbowanego środka ascetycznego, zaś ascetyczny protestantyzm rozmywa się przez to w „chrześcijaństwie w ogóle”⁷⁵. Niewykluczone, że odpowiada to losom tej idei w pismach i naukach samego ascetycznego protestantyzmu, ale sam najwyraźniej ewolucję tę wspiera.

Kalwin poucza, że życie chrześcijanina powinno być „temperowane przez taką trzeźwość, żeby zdawało się od początku do końca czymś w rodzaju permanentnego postu”⁷⁶. Ale, odwołując się do rozróżnienia Perkinsa, można by powiedzieć, że miał to być jedynie „post moralny”, polegający na trzymaniu się tego, co nakazuje Bóg i natura, obowiązujący wszystkich, a nie „post religijny” (kalwini zachowali posty religijne w niemetaforycznym sensie tego słowa)⁷⁷. Asceza mnisia odpowiadała istocie tego ostatniego: była w intencji dążeniem do „zasługi”, której miarą był właśnie „nadobowiąz-

kowy” charakter działania, proporcjonalnej do stopnia, w jakim rezygnowała z tego, co, mówiąc słowami Ignacego Loyoli, „właściwe”⁷⁸. Artykuł 14 Kościoła anglikańskiego wyraźnie piętnował takie działania jako „arogancie i bezbożne”⁷⁹. Wesleya i innych członków oxfordzkiego „Świętego klubu”, stanowiącego zaczątek ruchu metodystycznego, których *A Scheme of Self-Examination* odpowiadał dokładnie schematowi doskonalenia się Franklina, a oba powieły początek *Ćwiczeń duchownych* Loyoli, nazywano „supererogacjonistami”⁸⁰. Wizja pracowitego nadawania całemu życiu postaci metodycznego, racjonalnego, planowego systemu (uświęcania przez uczynki) odpowiada dość dobrze realiom życia zakonnego, które jednak nie było, jeszcze w czasach Loyoli, tak racjonalne, jak chce Weber; jezuici przedkładali wprawdzie umartwianie duszy (ambicji, pychy) nad umartwianie ciała, ale nie wykluczali na przykład biczowania⁸¹. Życie „ascetycznych protestantów” było najpewniej planowe, racjonalne i metodyczne tam, gdzie miało to sens, choćby w domenie pracy zawodowej. W rzeczywistości, inaczej niż w budujących rozprawach, „sposób życia” tworzył się najpewniej w dużej mierze sam: duch święty, wedle Kalwina, „wychowuje bez afektacji i pompy, i nie zawsze trzyma się, a przynajmniej nie zawsze ściśle, jakiegoś porządku i metody”⁸².

Dzień pobożnego purytanina, wedle *A Garden of Spirituall Flowers* (zawierającego fragmenty traktatów Richarda Rogersa, autora *Seven Treatises*⁸³, R. Greenhama i W. Perkinsa)⁸⁴, wyróżniać miał się przez to, że otwierała go i zamykała modlitwa (wieczorem z „rachunkiem sumienia”), a zawodowe zajęcia cechować miała absolutna uczciwość, sprawiedliwość, kontrola emocji, słów i czynów. Najbardziej „purytańskim” elementem były „rodzinne modlitwy” czy „ćwiczenia” (obejmujące także czytanie Biblii i śpiewanie Psalmów), które przetrwały przez wieki. Racje mają chyba ci liczni uczeni⁸⁵, którzy twierdzą, że purytanizm poniósł wprawdzie klęskę polityczną, ale wywarł na sposób życia (myślenia i odczuwania) Anglików wpływ, który okazał się trwały. Życie dziadka

Johna Buchana, syna pastora Wolnego Kościoła Szkockiego, który w 1934 roku został mianowany Wysokim Komisarzem Kościoła Szkockiego, hodującego owce w Tweedside, nie różniło się, jak się zdaje, wiele od życia pobożnego purytanina opisanego w tym budującym dziele⁸⁶. Sądząc po literackich wiktoriańskich świadectwach (epoki ewangelikalizmu nawiązującego do purytanizmu) Charlotty Brontë (córki wikarego) i George Eliot (tłumaczki D.F. Straussa i Feuerbacha), za swoiście kalwińskie przymioty uznawano wytrwałość, poczucie obowiązku, prostotę, skromność, bezinteresowność, inteligencję, szczerłość, energię, cechujące córkę genewskiego pastora Frances Evans Henri z *The Professor* tej pierwszej i wywodzącą się z purytańskiego rodu, wychowaną w Lozannie, Dorotheę Brooke (mającą w sobie coś „z doskonale dobranego biblijnego cytatu”) z *Middlemarch* tej drugiej (podobna jest do nich Gertruda z *Europejczyków* Henry Jamesa konstatującego z niejaka satysfakcją, pokrewną resentymentowi jego brata Williama, że w domu Wentworthów w Nowej Anglii wisiały wprawdzie sztychy, ale „bardzo wysoko”). I nie były to cnoty wyłącznie kobiece; męskim odpowiednikiem mogłaby być prostoduszna prawość William Dobbina z *Targowiska próżności* Thackeraya, choć nie mówi się w nim nic o jego wyznaniu.

„Monachizm” stanowił „śmiertelne zagrożenie” dla hierarchicznego Kościoła pierwszych wieków – co słusznie podkreśla Hugo Rahner, a Weber analizuje obszernie w *Gospodarce i społeczeństwie*⁸⁷ – który jednak, jak obaj wskazują, uporał się z tym problemem i wprzągnął wirtuozów ascezy do swej służby. Zakonny ślub posłuszeństwa nie stanowił elementu zewnętrznego wobec ascezy, w dużej mierze miała go ona właśnie urzeczywistniać, i to z biegiem lat w coraz większym stopniu, aż w zakonie jezuitów uznano ją za służącą przede wszystkim temu celowi. Gotowość do przyznania, że „to, co ja widzę jako białe, jest czarne, jeśli tak to określił Kościół hierarchiczny”, stanowi w pewnym sensie zwieńczenie *Ćwiczeń duchownych*⁸⁸. Troeltsch w *Die Bedeutung des Protestantismus* akcentuje to powiązanie autorytetu kościelnego z ascezą⁸⁹.

Ascetyczny protestantyzm był antyautorytarny, ale nie dzięki swym ascetycznym znamionom. Raczej za sprawą swego indywidualizmu, coraz częściej dochodzącego do głosu woluntaryzmu, także teologii przymierza, której efektem było powstanie, w Nowej Anglii, Kościołów i wspólnot politycznych opierających się w jak najbardziej dosłownym sensie na umowie społecznej. Jak serio ją traktowano, o tym świadczyć może choćby wywód zawarty w cytowanej wyżej rozprawie Johna Cottona: niedopuszczanie osób z zewnątrz do komunii uzasadnia tym, że oznaczałoby to poddanie ich władzy kościelnej (*potestas ordinis*), której nie podporządkowali się dobrowolnie⁹⁰. Wszystkie te elementy nie powołały do życia liberalizmu, co stanowiłoby jednak anachronizm, jak trafnie zauważa Miller⁹¹, ale przygotowywały dla niego grunt. I oczywiście sama „teoria społeczna” na przykład kalwinizmu była wprost antyautorytarna: przez uznanie prawa oporu poddanych wobec władzy (Kalwin określa uwolnienie kraju od tyranii jako czyn najchwalebniejszy z możliwych), mieszaną, „konstytucyjną” (jak u Cottona), czy wręcz republikańską, choć arystokratyczną wizję idealnego ustroju⁹².

3. Dyscyplina

Uznanie przez Webera za istotę reformacyjnego przełomu dążenia nie do rozluźnienia kościelnej kontroli i reglamentacji życia, ale do ich spotęgowania, jest oczywiście paradoksem, który jednak nie oddaje sprawiedliwości ani Kościołowi katolickiemu (bo ani spowiedź, ani nakaz wierzenia w to, co Kościół do wierzenia podaje, nie stały się bynajmniej czysto formalne, a wizja sfery indywidualnej wolności nie należała do jego znamion), ani nowym orientacjom religijnym. Sam Weber stwierdza nie bez racji, że reformacja nie była rezultatem działań członków Towarzystwa Kultury Etycznej – „zbawienie dusz, i tylko to” było jej zasadniczym motywem⁹³. Lecz to właśnie stanowiło także zasadniczy impuls „purytaniz-

mu”⁹⁴, którego fundamentalnym przesłaniem nie był, co mogłyby sugerować rozważania Webera, ascetyzm, oczyszczenie Kościoła z parszywych owiec i ustrzeżenie „czystości” komunii. Było nim doprowadzenie do końca reformacyjnego dzieła, usunięcie katolickich pozostałości, wedle najlepszych protestanckich wzorów (Genewa była najistotniejszym, ale nie jedynym).

W grę wchodziły kwestie doktrynalne, ustroju Kościoła, liturgiczne i ceremonialne. Pojęcie kościelnej „dyscypliny” obejmowało wszystkie elementy ustroju Kościoła, nie tylko ekskomuniki – *A Full and Plain Declaration of the Ecclesiastical Discipline* Traversa z 1574 roku dotyczyła ich wszystkich⁹⁵. Najistotniejszą opozycją było oczywiście przeciwstawienie wizji episkopalnej modelu prezbiteriańskiego (trzy-szczeblowego: synod, *classis* – zgromadzenie duchownych jakiegoś okręgu, parafia), a z biegiem lat coraz częściej także „separatystycznego” – kongregacjonalistycznego (w którym poszczególne kościoły były całkowicie suwerenne). W drugim i trzecim przypadku ekskomunika miała stać się sprawą głównie najniższego szczebla, w różnych wariantach: wybranych przez gminę czy kongregację pastorów, nauczycieli, starszych (których jednak często uznawano za funkcjonariuszy Kościoła – nie byli zwykłymi świeckimi) i całego tego ciała. Osobista znajomość, wiedza o sobie wzajem czyniły całkiem realną możliwość, że wyzwolenie się od „panów biskupów” może skończyć się, jak stwierdzał William Blackstone, „terrorem panów braci”⁹⁶, jeszcze bardziej dotkliwym. Bo naturalnie ekskomunikowały wszystkie Kościoły. Ekskomunika Kościoła anglikańskiego była surowsza od prezbiteriańskiej: zakazywała wszelkich kontaktów, również handlowych i towarzyskich, z delikwentem⁹⁷. Collinson twierdzi, że w purytańskiej Anglii ekskomunikowani (z rodzinami) stanowili około 15% wiernych⁹⁸. Zarówno „ortodoksja”, jak i purytanie za zasadę ekskomuniki uznawali „racjonalne miłosierdzie”⁹⁹, objęcie nią rzeczywiście „skandalicznych” i upartych osób. Reguły postępowania wszystkie ascetyczne orientacje czerpały

z jednego źródła: Ewangelii według św. Mateusza 18,15–17¹⁰⁰ (braterskie napomnienie, przez starszych, przez Kościół, a w razie uporu – ekskomunika). Wszystko to mogło wspierać „paradoks Webera”.

Jednak waga przywiązywana do ekskomuniki nie wynikała wcale wyłącznie z ekskluzywistycznych i rygorystycznych skłonności. Komunia była, choć już nie magicznym, ale mimo to traktowanym bardzo serio sakramentem. Zniesienie instytucji spowiedzi przeniosło brzemień decydowania o „godności” przyjmującej ją osoby przede wszystkim na samych zainteresowanych. Kalwin uznawał wprawdzie, że nie powinno się dopuszczać do niej niegodnych, lecz twierdził, że każdy powinien w pierwszym rzędzie troszczyć się sam o własną godność, a nie towarzyszy Pańskiego Stołu, bo to oni sami, a nie my przez współuczestnictwo, „wyrok sobie spożywają i piją”. Ekskomunikę uzasadniał trzema argumentami: że dopuszczenie niegodnych stanowi profanację, daje zły przykład i utwierdza niegodnych w ich grzechu – i dokładnie takie samo stanowisko zajmowały wszystkie inne Kościoły¹⁰¹.

Także separatystyczne tendencje: tworzenie kongregacji „widzialnych świętych” i sekt, nie wynikały wyłącznie, czy głównie, jak twierdzi Weber, z dążenia do ustrzeżenia „czystości” komunii. Istotne mogły być, i z biegiem czasu stawały się coraz ważniejsze (wielość sekt), racje czysto doktrynalne. Równie doniosła była zakorzeniona w Ewangelii wizja Kościoła jako woluntarystycznej wspólnoty, przeciwstawiająca się idei Kościoła jako instytucji, szczególnie państwowej: „zasada sekty” w terminologii Webera¹⁰².

Jego opis reguł tworzenia amerykańskich sekt i pokrewnych związków jest chyba w dużej mierze trafny. Poświadcza to choćby *Żywoć własny* Franklina. Stowarzyszenie mające urzeczywistnić ideę Zjednoczonego Stronnictwa Cnoty, które zamierzał stworzyć, miało być ekskluzywne, nawet zrazu tajne, dopuszczeni mieli być wyłącznie „godni”, a jego celem miało być wzajemne wspieranie się w moralnym doskonaleniu (zapewne z napominaniem), i „osiągnięciu pomyślności w za-

wodzie, interesach i postępkach życiowych”¹⁰³. Sekty, związki, kluby oczywiście „wychowywały”, ale nie musiały formować „zewnątrzsterownych” osobowości¹⁰⁴. Też, że „bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi”, chyba częściej, niż skłonny byłby przyznać Weber, traktowano dosłownie, „potwierdzanie się” i „zyskiwanie uznania” mogło oznaczać kultywowanie *Mr Standfast*. „Obłuda” Franklina miała jednak wyraźne granice: „unikanie wszelkich nawet pozorów, że może być inaczej”, stanowiło wyłącznie „nadobowiązkowy” dodatek do usilnych starań, żeby być w rzeczywistości oszczędnym i pracowitym¹⁰⁵.

4. „Świat” i zawód

„Mnisich” paraleli ascetycznego protestantyzmu można by dopatrywać się w większej mierze nie w ascezie, a w jego stosunku do świata. Można by twierdzić, że charakterystyczna była dla niego nie „wewnątrzświatowa asceza”, lecz „nieascetyczne” odrzucenie „świata”. „Skoro – jak u Kalwina – naszą ojczyzną jest niebo”, skoro mamy „zapierać się siebie”, „zapominać o sobie”, skoro „nie należymy do siebie”, skoro mamy wieść „anielskie życie”, które przenika „świętość”, „czystość”, „niewinność”, skoro ideałem nie jest bynajmniej zapiekła praca nad sobą, a „*melodie*” (w wersji łacińskiej „symetria”) między naszym zachowaniem i prawem, a naszym celem wielbienie Boga i służenie mu¹⁰⁶.

Z wizji tej wynikało przede wszystkim przekonanie, że „świat nie jest Bogiem”, że nie mamy dostosowywać się do niego. A jej fundamentem było uznanie, że ma dualistyczną naturę: jest, zwłaszcza w moralnym wymiarze, domeną Szatana, Księcia tego świata, „lwów ryczących”, które czekają tylko, by nas pożreć, kwintesencją świeckości, *massa perditionis*¹⁰⁷. Ale nadal pozostaje światem Bożym, „tak pięknym [...], tak dobrze urządzonym”¹⁰⁸ – ten estetyczny aspekt odgrywał w ascetycznym protestantyzmie niemałą rolę. Mimo jego piękna nie powinniśmy jednak „kochać świata za bardzo”,

jak słusznie ujęła to Margaret Winthrop (żona gubernatora Massachusetts)¹⁰⁹. Jeśli troszczymy się o swe zbawienie, twierdził Kalwin, nie możemy „zawrzeć pokoju ani rozejmu z tym, co bez końca i bez przerwy stara się do niego nie dopuścić”¹¹⁰. W tej walce wsparcie i pewność ostatecznego zwycięstwa gwarantowała wiara, że w tym „tak pięknym teatrze świata” rządzi Bóg, jego wola „stanowiąca regułę, której nie sposób złamać”¹¹¹. To właśnie tworzyło podstawę „kosmicznego optymizmu”, jak określa to Miller¹¹², będącego, jak się zdaje, zapoznanym przez Webera kluczem do rozwiązania zarysowanych przez niego problemów.

W komentarzu do Listu do Rzymian Kalwin nawiązuje do obrazu „całego stworzenia aż dotąd jęczącego i wzdychającego w bólach rodzenia” i napomina, by nie popadać w gnuśność i zniewieścienie, czynić to samo, nie zadowalać się swym obecnym stanem, nie ustawać w bezowocnych wysiłkach¹¹³. Ta wizja ponownych narodzin nas i świata uformowała najpewniej dość istotne rysy kalwińskiego racjonalizmu, z których Weber nie zdaje w pełni sprawy. Racjonalizm ma u niego, co wychodzi na jaw właśnie w jego uwagach dotyczących kalwińskiego obrazu świata, w istocie „negatywny” charakter: panowania, opanowywania, narzucania porządku temu, co nieuporządkowane (bliski idei „racjonalizmu” w katolickiej ascezie)¹¹⁴. W kalwinizmie przeważa jednak chyba „pozytywny” aspekt: dążenia do urzeczywistnienia pewnego idealnego wzoru, a różnica ta odegrała może doniosłą rolę w schematach „wychowywania” siebie i kształtowania świata. W każdym razie programem minimum pozostawała wizja Bucera, by przynajmniej „niczego nie popsuć, lecz zbierać, co się rozpadło, wspierać to, co słabe”¹¹⁵.

Sposobem życia w tym świecie było urzeczywistnianie powołania. Idea zawodu uległa jednak, jak się zdaje, w toku wieków, od Lutra i Kalwina do Spenera i choćby Williama Lawa, ewolucji, która mogłaby usprawiedliwić przekonanie Webera, że sposób życia w ascetycznym protestantyzmie stał się „systemem uświęcania przez uczynki” (upadek w katoli-

cyzm). Uświęcanie, proces, który otwierały ponowne narodziny, był dla tych pierwszych (z Wesleyem włącznie) darem łaski, jednak z biegiem czasu podkreślano coraz mocniej jego „aktywną” stronę. To właśnie świętość tego procesu stawała się domeną „samopomocy”: zainteresowany jeśli nawet nie swe zbawienie, czy jego pewność, to przynajmniej świętość tworzył sam, wedle „krótkiej, zrozumiałej, jasnej metody”¹¹⁶.

Dla Lutra i Kalwina zawód był, jak słusznie twierdzi Weber, urzeczywistnianiem wskazanego przez Boga zadania i już przez to swego rodzaju służbą Bożą¹¹⁷. Także Perkins, autor *A Treatise of the Vocations, or Callings of men* (1597–1601), uznawał zawód, również konieczne do jego wykonywania „zdatości”, za dary ducha świętego¹¹⁸. Ta wizja zmieniła się chyba w pietyzmie i, najpewniej, w ewangelikalizmie, i to po części w obu przypadkach za sprawą przejęcia nie najlepszych purytańskich wzorów.

The Practise of Pietie (ok. 1610) Lewisa Bayly’ego można by uznać za ich „idealnotypowy” wariant. Dzieło to nie jest rozprawą o relacji praktyki i wiary – jest po prostu głównie „książeczką do nabożeństwa”. O tym, jak małą rolę odgrywało w niej dogmatyczne ufundowanie, może świadczyć to, że już w 1631 roku ukazał się jej przekład luterkański (tzw. lüneburski), przykrojony do nauki tego Kościoła, a później strasburski, raz jeszcze oczyszczony z reformowanych „błędów”¹¹⁹. Ten przekład walenie przyczynił się, oprócz Biblii, rozpraw Dyke’a i Sonthomba, *Prawdziwego chrześcijaństwa* Arndta, do uformowania (jak sam twierdzi) wizji pobożności Spenera, który, jak słusznie podkreśla Wallmann, także jeszcze jako doktor teologii praktycznie nie znał Lutra¹²⁰. Egzemplarz polskiego przekładu z 1647 roku, znajdujący się w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, zawiera na jednej z pierwszych stron notatkę właściciela z 1722 roku: „*liber hareticus*”, na ostatniej dopisek „błędów bez końca *sed non ex heresibus*”¹²¹. Jest to przede wszystkim zbiór modlitw, „wzdychań” i rozmyślań, które należy wiązać z wszystkimi możliwymi sytuacjami życiowymi, od wstania z łóżka (modlitwa i czytanie

Biblii), posiłków (modlitwy przed i po), „ćwiczeń z czeladzią” itd. Wskazuje nie tylko, co myśleć w obliczu śmierci czy choroby, przed i po komunii, ale także po drodze do kościoła i przy wejściu do niego.

Spener uznaje wprawdzie, że do zawodu powołani jesteśmy przez Boga, ale składające się nań czynności są w zasadzie świeckie, i dopiero gdy spełniane są „z zamysłem chwały Boga”, stają się „świętą i duchową służbą Bożą”, gdy wnosimy do nich „miłujące Boga serce”¹²². Podobnie Law stwierdza, że wszystkie prawowite zatrudnienia „można uczynić istotną częścią naszego obowiązku wobec Boga, jeśli angażujemy się w nie tylko w tym stopniu i do takich celów, które są stosowne dla istot mających żyć ponad światem, i zgodne są z gorliwym i pieczołowitym przygotowywaniem nas samych do życia przyszłego”, a wszystkie zatrudnienia mamy jedynie „tolerować i cierpliwie znosić aż śmierć i zmartwychwstanie wyniesie nas do wiecznego stanu rzeczywistego szczęścia”¹²³. Również Hannah Moore pouczała swe czytelniczki, że mają „wnosić ducha niedzielnej dewocji do zajęć całego tygodnia”¹²⁴.

Już Richard Hooker twierdził, że wprawdzie mamy we wszystkim objawiać chwałę Boga, ale nie „grzeszymy z konieczności, jeśli nie łączymy wyraźnie tej intencji” z każdym naszym działaniem. Wystarczy, że trzymamy się prawa¹²⁵. To prawo, wedle Kalwina, jest dla wybranych „permanentną ostrogą, która nie pozwala im zasnąć ani poddać się”, jest jedyną regułą „życia sprawiedliwego i świętego”, równie „trwałą i niezmienną” jak ta rządząca światem¹²⁶. Tę symetrię reguł, wzmacniającą „kosmiczny optymizm”, konstatuje Herbert:

Slight those who say amidst their sickly healths,
Thou liv'est by rule, what does not so, but man?
Houses are built by rule, and common-wealths.
Entice the trusty sunne, if that thou can,
From his Ecliptick line; beckon the skie.
Who lives by rule then, keeps good companie¹²⁷.

5. Etyka protestancka i duch kapitalizmu

Można by uznać, słusznie, że cytat ten wskazuje, iż to nie tylko „materialne” znamiona etyki protestanckiej mogły mieć wpływ na wykształcenie się ducha kapitalizmu, lecz także jej znamiona „formalne”. I chyba rzeczywiście tak było. W *Etyce protestanckiej* Weber tylko raz, w drugim wydaniu, odwołuje się do pojęcia „etyki zasad”, zapewniając nas, że do kategorii tej należy także etyka katolicka¹²⁸. Obszerniej rozważa je w *Gospodarce i społeczeństwie*¹²⁹. Jej przeciwieństwem jest (co wyrazimy tu odwołując się również do terminologii z innych jego prac) czysta etyka rytuału, jako „etyka skutków”, a zarazem „etyka nabożeństwa”: intencji, czy raczej nastroju związanego z przemijającym, „niepowszednim” stanem lub pojedynczym działaniem. Chodzi w niej bowiem nie o wynik, lecz intencję, i nie o intencję pojedynczego działania, ale o „habitus” – zasadniczą orientację całego życia.

Literalnym przekładem niemieckiego terminu *Gesinnungsethik* byłaby „etyka nastawienia”. W *Słowie wstępnym* Weber mówi o *Gesinnung* gospodarki (co konsekwentnie przełożone zostało jako „zasady”) i objaśnia, posiłkując się pojęciem „etosu”¹³⁰. Przekład powinien odwoływać się do terminu w liczbie pojedynczej, bo wtedy byłby w pełni zgodny z ujęciem wiary i religii, o którym była mowa wyżej, jako zasadniczej „inklinacji”, „dyspozycji”, „usposobienia” (tak *Gesinnung* tłumaczone jest w przekładach Kanta) „serca”, „umysłu” itp., przesądzających o orientacji całego życia (na przykład na spełnianie woli Boga). W luteranizmie to nastawienie ujmowane jest najczęściej jako „jednoprzymiotnikowe”: o wszystkim rozstrzygać ma wiara. Co mogło prowadzić, jak zauważa Weber w *Gospodarce i społeczeństwie*, do „anomizmu”, do przekonania, pokrewnego mistycznym doświadczeniom, że nie obowiązują już żadne prawa ani reguły, a liczy się wyłącznie owa „intencja”¹³¹. Przekład *Gesinnung* jako „zasady” odpowiada jednak użyciu tego słowa w potocznej niemczyźnie i zarazem bliższy jest sensowi tego

pojęcia w etyce „ascetycznego protestantyzmu”, zwłaszcza angielskiego. Bo można być *gesinnungslos*, *Gesinnungsathlet*, można być pozbawionym owego zasadniczego „nastawienia”, albo nim żonglować, co dobrze oddaje termin „zasady”. „Zasada” czy „reguła” zdaje się sytuować we właściwej odległości zarówno od „niezłomnego” prawa, jak i odnoszącego się do konkretnych działań „przepisu”, i zdawać sprawę z zawartego nawet w reformowanych wyznaniach wiary przekonania, że urzeczywistnianie prawa nawet świętym nigdy nie może się udać w pełni, choć zawsze powinniśmy do tego dążyć.

To właśnie owo dążenie „premiowała” etyka protestancka, zwłaszcza ascetyczna¹³². I to właśnie owo trzymanie się zasad, reguł, było, jak się zdaje, niezbędnym warunkiem działań kapitalistycznego, szczególnie nowoczesnego, przedsiębiorcy. Przez nastawienie nowoczesnego kapitalizmu na „długie trwanie”, skoro był kapitalizmem przedsiębiorstw, a nie przedsięwzięć, przez jego bezosobowość, niepewność, pojawianie się stale to nowych sytuacji, których nie unormowały jeszcze konkretne przepisy, konieczność oparcia kalkulacji i przewidywań na jakiejś pewnej podstawie. To one wspierały „kosmiczny optymizm” stanowiący chyba niezbędną podporę w obliczu stałego ryzyka.

Weber, uznając, w *Etyce protestanckiej* nie tak wyraźnie jak w artykule o *Sektach* i w *Gospodarce i społeczeństwie*¹³³, sukces gospodarczy za potwierdzenie wybrania, źródło pewności zbawienia, czyni z etyki protestanckiej „etykę skutków”, a nawet „etykę sukcesu”¹³⁴. Chyba świadom był niedostatków tego rozwiązania i sprawa ta nie dawała mu spokoju. Protestancka etyka religijna musiała być *Gesinnungsethik*, ale chyba najchętniej zaakceptowałby taką jej postać, która nie prowadziła do antynomianistycznych, jak często w luteranizmie, konsekwencji, byłaby właśnie „etyką zasad”. Pojęcie *Gesinnungsethik* pojawia się w pracach Webera po raz pierwszy w rozprawie o rewolucji rosyjskiej z 1906 roku jako nienazwany przeciwbiegun „etyki skutków” i zostaje utożsamione z politycznym entuzjazmem, niezważającym na konsekwen-

cje¹³⁵. Podobnie w *Polityce jako zawodzie i powołaniu*, w której zostaje przeciwstawione „etyce opowiedzialności” jako właściwej etyce politycznej, co jednak mogło wynikać w dużej mierze z sytuacji historycznej, pozostawiającej jedynie wybór mniejszego zła, w której entuzjazm mógł być szczególnie groźny¹³⁶. Z tych rozważań i kłopotów wywodzi się najpewniej także w *Gospodarce i społeczeństwie* rozróżnienie orientacji działania społecznego, zwłaszcza odróżnienie racjonalności celowej i odniesionej do wartości¹³⁷.

Z duchem kapitalizmu wiązały etykę protestancką oczywiście także jej aspekty materialne: religijne uświęcenie uczciwości, sprawiedliwości, trzeźwości, umiarkowania, oszczędności, dotrzymywania umów, i samego „zawodu” i zawodowych cnót: pracowitości, sumienności, gospodarności¹³⁸.

Zasługą Webera jest wskazanie na swoistość etyki protestanckiej i jej powiązania z kapitalizmem. Tyle że oba te elementy (swoistość i powiązania) nie wyglądały może tak, jak to przedstawia. Rację ma chyba William A. Scott: to Bóg Kalwina troszczył się sam, jak mógł, o zbawienie tych, co są jego, pozostawiając im zadanie pomnażanie jego chwały na ziemi, które urzeczywistniali, także w swych zawodowych zajęciach, pewni jego wsparcia.

Jeśli nawet zażyczenia te mogłyby okazać się trafne, *Etyka protestancka* pozostaje oczywiście klasycznym dziełem socjologicznym. Już choćby przez to, że przez wiek stanowiła przedmiot nieustających analiz, komentarzy i krytyk, ale także pozytywny lub negatywny, lecz obowiązkowy, punkt odniesienia masy rozpraw rozważających czy nawiązujących do przedstawionych w niej problemów, rozpraw nie tylko socjologicznych, ale również historycznych i teologicznych¹³⁹. Też i dlatego, że w pewnym sensie wywodzi się z niej cała socjologia Webera: problemy definicji kapitalizmu, racjonalności, racjonalizowania, powiązania gospodarki nie tylko z religią, ale i innymi „społecznymi władzami”, pośrednio także teoria typów panowania, również jej metodologiczne fundamenty, a za ich pośrednictwem nie miała część stałych tematów socjologii światowej.

Przypisy do Wstępu

¹ List do A. Harnacka z 5 lutego 1906 r., w: *Briefe 1906–1908*, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. II/5, Tübingen 1990, s. 32–33.

² Zob. F. Boese, *Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872–1932*, Berlin 1939, s. 252. Por. także mój *Wstęp do Gospodarki i społeczeństwa*, Warszawa 2002, zwłaszcza s. XIV–XX, XXXII–XXXIX, w którym obszerniej opisuję powiązania Webera z Verein, Kongresem Ewangelicko-Społecznym, a jego stanowiska z pismami Sombarta, Troeltscha i innych. Tu ograniczę się do przedstawienia najistotniejszych możliwych odniesień.

³ Cyt. za: J. Rathje, *Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte dargestellt am Leben und Werk von Martin Rade*, Stuttgart 1952, s. 82–83.

⁴ Cyt. za: H. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1969, s. 225; por. także P. Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung. Ihre Geschichte und ihre Ziele*, Leipzig 1896, s. 3 i nast.

⁵ Por. M. Weber, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892–1899*, W.J. Mommsen, R. Aldenhoff (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/4, Tübingen 1993, zwłaszcza s. 120–153, 157–219, 308–345, 362–462.

⁶ M. Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (1891), J. Deininger (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/2, Tübingen 1986.

⁷ M. Weber, *Die ländliche Arbeitsverfassung* (20 marca 1893), w: *Gesamtausgabe*, t. I/4, cz. 1, s. 157–207; *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (1892), M. Riesebrodt (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/3, Tübingen 1984, por. zwłaszcza cz. 2, s. 816 i nast.

⁸ Zob. M. Weber, *Gesamtausgabe*, t. I/4, i t. III/5: *Agrarrecht, Agrargeschichte, Agrarpolitik. Vorlesungen 1894–1899*, R. Aldenhoff-Hübinger (wyd.), Tübingen 2008.

⁹ M. Weber, *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza*, przeł. A. Kopacki, w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Z. Krasnodębski (opr.), Kraków-Warszawa 1998.

¹⁰ Cyt. za: G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, s. 269; por. *Disputation zur Erklärung der Kraft der Abfälle (Die fünfundneunzig Thesen)*, w: M. Luther, *Ausgewählte Werke*, t. 1, H.H. Borchardt (wyd.), München 1922, s. 25–26.

¹¹ Por. choćby M. Weber, *Diskussionsbeiträge zum Vortrag von Karl Oldenberg: <Über Deutschland als Industriestaat>*, w: *Gesamtausgabe*, t. I/4, cz. 2, s. 623–640, także s. 777 i nast., 814 i nast., 850 i nast.

¹² Zob. M. Weber, *Börsenwesen. Schriften und Reden 1893–1898*, K. Borchardt, C. Meyer-Stoll (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/5, Tübingen 1999–2000, zwłaszcza: *Die Ergebnisse der deutschen Börsenquote*, cz. 1, s. 494 i nast., *Börsengesetz*, cz. 2, s. 843 i nast.

¹³ M. Weber, *Diskussionsbeitrag in der Debatte über das allgemeine Programm des Nationalsozialen Vereins*, w: *Gesamtausgabe*, t. I/4, cz. 2, s. 619 i nast.

¹⁴ F. Naumann, *Werke*, 6 t., Köln-Opladen 1964.

¹⁵ W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig 1902.

¹⁶ M. Weber, *Antikritisches zum <Geist> des Kapitalismus* (1910), w: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, J. Winckelmann (wyd.), Gütersloh 1982, s. 150.

¹⁷ W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, t. 1, s. 388.

¹⁸ W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, przeł. M. Brokmanowa, Warszawa 1913, s. 257.

¹⁹ W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), Reinbeck 1988, s. 207 i nast., s. 343.

²⁰ E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München-Berlin 1911.

²¹ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Gesammelte Schriften*, t. 1, Tübingen 1923 (wyd. 3), s. 984, 333–334, 642, 670–671, 676 i nast., 720 i nast., 844, 943.

²² W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902*, New York 1958, s. 283; *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 283; por. s. 123–124 niniejszego tomu.

²³ Zob. C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London 1964, s. 20.

²⁴ H. Lehmann, *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen*, s. 11 i nast.; *Max Webers Pietismusinterpretation*, s. 57 i nast., por. także artykuł o pietystycznej „kompanii kupców sukrem” w Calw, o której wspomina Weber w *Etyce protestanckiej* (s. 75), *Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts*, s. 66–93, w: *Max Webers <Protestantische Ethik>. Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen 1996.

²⁵ W.A. Scott, *Historical Protestantism: An Historical Introduction to Protestant Theology*, Englewood Cliffs 1971, s. 40.

²⁶ M. Bucer, *Apologie der Confessio Tetrapolitana*, w: *Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531, Deutsche Schriften*, t. 3, Gütersloh-Paris 1969, s. 269.

²⁷ J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (1560, 1 wyd. łacińskie – 1536; 1 wyd. francuskie – 1541), J.D. Benoit (wyd.), ks. 3, Paris 1960, rozdz. 2,28, s. 46 i nast.; 2,40, s. 59; rozdz. 15, s. 265 i nast.

²⁸ Cyt. za: G. Ebeling, *Luther*, s. 197; por. również R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 4, cz. 1 (1933), Basel-Stuttgart 1960, s. 287.

²⁹ E. Troeltsch, *Die Bedeutung*, s. 96.

³⁰ G. Perkins, *Credo*, w: *Catechismus*, przeł. W. Mayer, Basel 1606, s. 632 i nast.; por. także G. Ames, *Christianae Catechese & Sciagraphia*, Amsterdam 1635, s. 45.

³¹ R. Baxter, *Protestant Catechism or the Grounds of the Protestant Religion Laid down by way of Question and Answer between a Papist and a Protestant*, London 1682, s. 9.

³² M. Luther, *Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe* (1545), w: *Werke in Auswahl*, O. Clemen (wyd.), t. 4: *Schriften von 1529 bis 1545*, Berlin 1967, s. 427–428; przekł. niem. w: *Ausgewählte Werke*, t. 1, s. 11–12; por. także G. Ebeling, *Luther*, s. 24 i nast., 31, 34.

³³ M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego* (1520), przeł. B. Surowska, K. Sauerland, s. 191; *O wolności chrześcijańskiej* (1523), przeł. W. Niemczyk, s. 128, w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967.

³⁴ M. Luther, *Das Siebent Kapitel S. Pauli zu den Chorinthern*, Wittenberg 1523. Por. przyp. 55–57 do *Etyki protestanckiej*.

³⁵ W.A. Scott, *Historical Protestantism*, s. 35.

³⁶ *Institution [...] en laquelle est comprinse une somme de piété, et quasi tout ce qui est necessaire à cognoistre en la doctrine de salut.*

³⁷ J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 21, s. 404 i nast., 21,5, s. 411.

³⁸ Por. R. Barclay, *Apologie de la veritable theologie Chretienne, ainsy qu'elle est soutenüe, & Prêche, par la Peuple, appellé par Mépris, les trembleurs* (1675), Londres 1702, s. 155, 197.

³⁹ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im zusammenhange dargestellt* (1821), M. Redeker (wyd.), Berlin 1960, t. 1, § 70, s. 369. Tę samą prawdę wyraża, źle przetłumaczone przez Webera (por. s. 117), pierwsze zdanie z rozdz. 9,3 *Konfesji Westminsterskiej*: „Człowiek przez swój upadek w stan grzechu utracił całkowicie wszelką zdolność swej woli do jakiegokolwiek duchowego dobra towarzyszącego zbawieniu”.

⁴⁰ Por. przyp. 141 do *Etyki protestanckiej*.

⁴¹ Por. G. Ebeling, *Luther*, s. 168 i nast.

⁴² M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, s. 132.

⁴³ J. Edwards, *Miscellaneous Observations Concerning Efficacious Grace*, cyt. za: P. Ramsey, *Introduction*, w: *Freedom of the Will* (1754), New Haven 1957, s. 33, zob. też s. 337.

⁴⁴ Por. B. Walton, *Jonathan Edwards <Religious Affections> and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion*, Lewiston-Queenston-Lampeter 2002, s. 62 i nast. (purytanie), zwłaszcza s. 185; H. Davies, *Worship and Theology in England from Watts and Wesley to Maurice, 1690–1850*, Princeton 1961, s. 194–195 (Wesley, Hutchinson).

⁴⁵ Por. *Etyka protestancka*, s. 126; J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 21,7, s. 415; C.H. George, K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570–1640*, Princeton 1961, cz. I, 2, IV: „The Protestant Saint”, s. 95 i nast.

⁴⁶ J. Calvin, *Institution*, ks. 1, Paris 1957, rozdz. 15, s. 206 i nast., 211 i nast., ks. 2, Paris 1957, rozdz. 3, s. 55 i nast., ks. 3, rozdz. 3, s. 65 i nast.; por. także P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century* (1939), Boston 1961, s. 198 i nast.

⁴⁷ M. Bucer, *Confessio Tetrapolitana* (1530, wyznanie czterech miast: Strasburga, Konstancji, Memmingen i Lindau), s. 56; por. także *Traité de l'Amour du Prochain* (*Das ym selbs niemat sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen mög*, 1523), przeł. H. Strohl, Paris 1949, s. 18–19, 36, 52 i nast., 68.

⁴⁸ J. Calvin, *Institution*, ks. 2, rozdz. 16,13, s. 294 i nast.; ks. 3, rozdz. 3, s. 65 i nast.

⁴⁹ Ibidem, ks. 3, rozdz. 3,9, s. 74.

⁵⁰ J. Wesley, *The Scripture Way of Salvation* (1765), s. 209 i nast., s. 214; *The Marks of the New Birth*, s. 220–222 ; *The Character of a Methodist* (1742), s. 232 i nast., w: D.L. Jeffrey (wyd.), *A Burning and a Shining Light. English Spirituality in the Age of Wesley*, Grand Rapids Mich. 1987; J. Wesley, *The Journal*, t. 1, London 1930, s. 84, 101 i nast. (nawrócenie), 225, 383–384, 490.

⁵¹ Por. C.T. Rowe, *Istota metodyzmu*, Warszawa 1948, s. 15 i nast., 102; G.W. Twynham, *The General-Rules. A Brief Outline of the History and Doctrines of the Methodist Church*, Łódź 1922, zwłaszcza s. 7.

⁵² Zob. E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903: *Bekenntnis der amerikanischen Kongregationalisten*, 1883, s. 929; *Die Artikel der anglikanischen Kirche* (oryg. łaciński), 1551, 1562: art. 12, 13, s. 510; *Die Westminster Confession von 1647*, rozdz. 16, s. 574 i nast., s. 576; *Der Heidelberger Katechismus*, 1563, pyt. 91; polski przekład trzech ostatnich symboli zawiera zbiór *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995.

⁵³ Zob. choćby R. Hooker, *A Learned and Comfortable Sermon of the Certainty and Perpetuity of Faith in the Elect: especially of the prophet*

Habakkuk's faith (Hab 1,4), 1585–6, w: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, t. 1: ks. 1–4 (1593), London-New York 1965, s. 1–13; G. Perkins, *Credo*, s. 632 i nast.; T. Hooker, *The Carnal Hypocrite* (ok. 1626), s. 91–123; *The Poor Doubting Christian Drawn Unto Christ* (1629), s. 152–186, w: *Writings in England and Holland, 1626–1633*, Cambridge 1975; R. Baxter, *Directions for Weak distempered Christians to grow up to a confirmed State of Grace*, cz. 1, London 1669; cz. 2: *The Character of a Sound Confirmed Christian as also, 2. of a Weak Christian: And 3. Of a Seeming Christian*, Three Crowns near Holborn Conduit 1669; R. Baxter, *The Autobiography of Richard Baxter, being <The Reliquiae Baxterianae>*, J.M. Lloyd Thomas (wyd.), London-New York 1931, s. 10; J. Edwards, *Religious Affections*, cyt. za: B. Walton, *Jonathan Edwards*, s. 46 i nast.; purytanie, s. 62 i nast., Perkins, s. 122 i nast.; por. P.J. Spener, *Theologische Bedencken und andere briefliche Antworten*, cz. 4, Halle 1715, s. 3 i nast.

⁵⁴ R. Baxter, *The Character of a Sound*, s. 170 i nast.

⁵⁵ Por. ibidem, także J. Edwards, *Religious Affections*, cyt. za: B. Walton, *Jonathan Edwards*, s. 51 i nast.

⁵⁶ Por. choćby R. Baxter, *The Autobiography*, s. 124; J. Calvin, *Institution*, ks. 1, rozdz. 15,8, s. 219; ks. 3, rozdz. 7,3, s. 168; 10,5, s. 201.

⁵⁷ D. Dyke, *Mystery of Self-Deceiving, or, a Discourse and Discovery of the Deceitfulness of Man's Heart* (1615), cyt. za: B. Walton, *Jonathan Edwards*, s. 70.

⁵⁸ C. Hill, *Society and Puritanism*, s. 132, 285.

⁵⁹ H. Lehmann, *Pietismus*, s. 266.

⁶⁰ C. Hill, *William Perkins and the Poor*, w: *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London 1958, s. 218, 227 (tom ten zawiera też dobry esej o „normańskim jarzmie”, *The Norman Yoke*, s. 50 i nast., o którym Weber wspomina w przyp. 84 *Etyki protestanckiej*); P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 233; *The New England Mind. From Colony to Province* (1953), Boston 1961, s. 396.

⁶¹ Zob. *Etyka protestancka*, s. 168, 175.

⁶² J. Calvin, *Institution*, ks. 1, rozdz. 5,7, s. 75, 5,10, s. 78; 8,1, s. 177.

⁶³ Ibidem, ks. 1, rozdz. 12,1, s. 141; ks. 2, rozdz. 8,51, s. 181.

⁶⁴ G. Herbert, *A Priest to the Temple or, The Country Parson his Character and Rule of Holy Life* (1632), w: *The Works of George Herbert*, Oxford 1941, s. 225.

⁶⁵ H. Davies, *Worship and Theology*, cz. I.

⁶⁶ R. Baxter, *Aphorismes of Justification, with their Explication annexed. Wherein also is opened the nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousness, Faith, Works, etc.* (1649), Hague 1655, s. 151 i nast. Może warto tu dodać, że Baxter nigdy nie studiował i był najpewniej wyłącznie diakonem, co już w połowie XVII w. stanowiło wśród kleru angielskiego raczej wyjątek, jego większość składała się z absolwentów Oksfordu i Cambridge. Zob.

P. Collinson, *The Religion of Protestants. The Church in English Society 1559–1625*, Oxford 1982, rozdz. „Clerus Anglicanus Stupor Mundi”, s. 92 i nast.

⁶⁷ P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 365 i nast.

⁶⁸ Ibidem, s. 368, 383.

⁶⁹ Ibidem, s. 376, 389; T. Hooker, *The Faithful Covenanter. A Sermon Preached at The Lecture In Dedham in Essex* (ok.1629), w: *Writings*, s. 219.

⁷⁰ Wyrażonym w przyp. 25 do *Sekt protestanckich*.

⁷¹ Por. E.S. Morgan, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, New York 1963, s. 90 (s. 113 i nast. zawierają opis Halfway-Covenant, o którym Weber wspomina w przyp. 18, 34 do *Sekt protestanckich*); por. R. Hooker, *Of the Laws*, ks. 4, s. 405 i nast.: „What properly it is to be scandalous”.

⁷² Ibidem, s. 64 i nast., zwłaszcza s. 88 i nast.

⁷³ J. Cotton, *The Way of the Churches of Christ in New England or the Way of Churches walking in brotherly equalitie, or co-ordination, without subjection of one Church to another*, London 1645.

⁷⁴ Ibidem, s. 55.

⁷⁵ Zob. przyp. 168, 259; por. też C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, s. 126 i nast.

⁷⁶ J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 3,17, s. 84–85.

⁷⁷ G. Perkins, *Aurearum decisionum casuum conscientiae, Liber II*, przeł. W. Mayer, Basilea 1609, s. 428 i nast.

⁷⁸ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne, w: Pisma wybrane. Komentarze*, M. Bednarz (opr.), Kraków 1968, t. 2, s. 119.

⁷⁹ *Die Artikel der anglikanischen Kirche*, art. 14, s. 510; w: *Wyznania wiary*, s. 89.

⁸⁰ *A Scheme of Self-Examination Used by the First Methodists in Oxford* (ok. 1730), w: D.L. Jeffrey (wyd.), *A Burning*, s. 229 i nast.; B. Franklin, *Żywoć własny*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1960, s. 106 i nast.; św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 106 i nast.; H. Davies, *Worship and Theology*, s. 186.

⁸¹ Por. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 119–120; *List do O. Urbana Fernandesa*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, s. 524.

⁸² J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 6,1, s. 160.

⁸³ Warto przytoczyć tu pełny tytuł tego bardzo popularnego, opublikowanego w 1603 r. dzieła: *Seven Treatises, containing such Direction as is gathered out of the Holie Scriptures, leading and guiding to true happines, both in this life, and in the life to come: and may be called the practise of Christianitie. Profitable for all such as heartily desire the same: in the which, more particularly true Christians may learne how to leade a godly and comfortable life every day.*

⁸⁴ Cyt. za: W. Haller, *The Rise of Puritanism, or The Way to the New Jerusalem as set forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570–1643*, New York 1938, s. 118–119.

⁸⁵ Por. ibidem, s. 18; C. Hill, *Society and Puritanism*, s. 509; *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution* (1972), Harmondsworth 1988, s. 342; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 433, 437.

⁸⁶ Zob. J. Buchan, *Memory Hold-the-Door*, London 1940, s. 29, por. też s. 16.

⁸⁷ H. Rahner S.I., *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 650; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 865 i nast.

⁸⁸ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 180.

⁸⁹ E. Troeltsch, *Die Bedeutung*, s. 10 i nast.

⁹⁰ J. Cotton, *The Way of the Churches*, s. 76.

⁹¹ P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 418, 459; *The New England Mind. From Colony to Province*, s. 87.

⁹² J. Cotton, *The Way of the Churches*, s. 100; J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 10,6, s. 202; ks. 4, Paris 1961, rozdz. 20, s. 512 i nast.

⁹³ Zob. *Etyka protestancka*, s. 111; Gesellschaft für ethische Kultur stworzyli w 1892 r. W. Foerster, F. Tönnies i G. von Gizycki.

⁹⁴ Por. R. Hooker, *A Preface to them that seek (as they term it) the Reformation of the Laws and orders ecclesiastical in the Church of England*, w: *Of the Laws*, t. 1, s. 77–146, także t. 2: ks. 5 (1597), London-New York 1964.

⁹⁵ Por. P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, s. 291 i nast.

⁹⁶ Cyt. za: P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 454.

⁹⁷ C. Hill, *Society and Puritanism*, s. 357 i nast.

⁹⁸ P. Collinson, *The Religion of Protestants*, s. 215.

⁹⁹ C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, s. 90–91; P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, s. 280.

¹⁰⁰ J. Calvin, *Institution*, ks. 4, rozdz. 12, s. 238 i nast.; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, s. 297 i nast., s. 346 i nast.

¹⁰¹ Ibidem, ks. 4, rozdz. 1,15, s. 26 i nast., rozdz. 12,5, s. 241 i nast.

¹⁰² Por. s. 154, 295 niniejszego tomu, także E.S. Morgan, *Visible Saints*, s. 40.

¹⁰³ B. Franklin, *Żywot własny*, s. 119 i nast.

¹⁰⁴ D. Riesmann, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1971.

¹⁰⁵ B. Franklin, *Żywot własny*, s. 86.

¹⁰⁶ J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 9,4, s. 193; rozdz. 7 (i 8), s. 165; rozdz. 7,3, s. 168; rozdz. 3,9, s. 73 i nast., 3,16, s. 82; rozdz. 14,1, s. 246, 14,9, s. 253; rozdz. 6,1, s. 159; ks. 1, rozdz. 5,5, s. 73. Także Barclay twierdził o swych braciach kwakrach, że „Bóg stworzył skutecznie u wielu, którzy na co dzień obcują z tym światem, lecz wewnętrznie są z niego wyzwoleni, zarówno w małżeństwie, jak i w ich prawowitych zatrudnieniach, to umartwienie i abstrahowanie od miłości i trosk tego świata, o których

sądzono, że zdolni są do nich jedynie ludzie zamknięci w klasztorach i zakonach”. *Apologie*, s. 590.

¹⁰⁷ Ibidem, ks. 1, rozdz. 14,13, s. 196 i nast.

¹⁰⁸ Ibidem, ks. 1, rozdz. 5,1, s. 68–69.

¹⁰⁹ Cyt. za: E.S. Morgan, *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, Boston-Toronto 1958, s. 13.

¹¹⁰ J. Calvin, *Institution*, ks. 1, rozdz. 14,15, s. 197.

¹¹¹ Ibidem, ks. 1, rozdz. 14,20, s. 202; rozdz. 4,3, s. 65.

¹¹² P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 18, 37, 205, 485.

¹¹³ J. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos* (1540), Leiden 1981, s. 175.

¹¹⁴ Por. przyp. 119 do Etyki protestanckiej, także św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 99.

¹¹⁵ M. Bucer, *Sogenannter <Ratschlag A> zum Abendmahlstreit*, w: *Confessio Tetrapolitana*, s. 323.

¹¹⁶ Por. *Etyka protestancka*, s. 130–131; N.L. von Zinzendorf, *Eine Sammlung öffentlicher Reden*, cz. 1, Büdingen 1746, s. 21.

¹¹⁷ Por. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, s. 182; J. Calvin, *Institution*, ks. 3, rozdz. 10,6, s. 202–203.

¹¹⁸ G. Perkins, *Credo*, s. 579 i nast., zob. także *Gründliche Erklärung der 10 Geboten Gottes* (8 przykazanie), s. 112 i nast., 117 i nast., w: *Catechismus*. Por. L.B. Wright, *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ithaca 1958, s. 170 i nast.

¹¹⁹ Zob. J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen 1970, s. 16 i nast.

¹²⁰ Ibidem, s. 46 i nast., por. także s. 113, 240 i nast.; P.J. Spener, *Theologische Bedencken*, cz. 1, Halle 1700, s. 335; cz. 4, s. 461.

¹²¹ L. Bayly, *Praxis pietatis, To jest ćwiczenie się w pobożności [...]* przez biskupa Bangotskiego w Anglii spisane, a już dla znamienitego Pożytku przez trzydzieści razów przedrukowane, Toruń 1647. Przekład ten nie jest tłumaczeniem oryginału, lecz niemieckiej wersji (nie udało mi się odkryć, czy bazylijskiej – reformowanej, czy luterańskiej). W przypisie pozostawiłam wydanie, do którego odwołuje się Weber, bo nie wiadomo czego i jakim było przekładem. Tu podaję polskie odpowiedniki: przyp. 113 – s. 345–346, 323–324; 156 – s. 593; 183 – s. 246; 288 – s. 335–336; 331 – s. 352.

¹²² P.J. Spener, *Theologische Bedencken*, cz. 2, Halle 1701, s. 445, 271 i nast. Gdy w 1669 r. w słynnym kazaniu oskarżył frankfurczyków o faryzeizm, ci, oburzeni, oskarżyli go, że zapomina o ewangelicznej pociesze i serwuje im papistowską naukę (J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, s. 232 i nast.); por. *Pia desideria*, przeł. M. Platajs, Bielsko-Biała 2002, s. 37.

¹²³ W. Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (1728), w: D.L. Jeffrey (wyd.), *A Burning*, s. 150.

¹²⁴ H. Moore, *Strictures on the Modern System of Female Education* (1799), w: ibidem, s. 485. Te uwagi o pietyzmie i, szczególnie, o ewangelikalizmie mają zdecydowanie hipotetyczny status. Dodać do nich należy przede wszystkim to, że oba te ruchy, podobnie jak purytanie przez swe kazania, wykłady, „ćwiczenia” i „*prophesyings*” (por. C. Hill, *Society and Puritanism*, rozdz. 2, 3; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, cz. 4,2), propagowały w skuteczny sposób wiedzę religijną. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne powstało z inicjatywy anglikańskich i dysydenckich ewangelikalistów (por. H. Davies, *Worship and Theology*, s. 223). „*Collegium pietatis*”, stworzone w 1670 r. nie przez Spenera, lecz samych zainteresowanych, wywodzących się z wykształconych kręgów frankfurckiego patrycjatu, zrazu ekskluzywne, którego sedno stanowiło „ćwiczenie się w pobożności”: lektura budujących książek (np. Bayly’ego) i rozmowa o nich, przekształciło się od 1682 r. w dostępną dla wszystkich, i popularną, „godzinę biblijną”, a tradycja ta przetrwała w Kościele luterzańskim aż do czasów współczesnych. Por. J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, s. 253 i nast.

¹²⁵ R. Hooker, *Of the Laws*, ks. 2, s. 237 i nast.

¹²⁶ J. Calvin, *Institution*, ks. 2, rozdz. 7,13, s. 127–128.

¹²⁷ „Nie zważaj na tych, co pośród swych chorób mówią,
Żyjesz wedle reguły, bo czyż człowiek nie żyje inaczej?

Wedle reguły buduje się domy i państwa.

Zwiedz wiernie słońce, jeśli potrafisz,

Z jego ekliptycznej linii; skłoń niebo.

Kto żyje wedle reguły, trzyma się dobrej kompanii”.

G. Herbert, *The Temple, The Church Porch*, 23, w: *The Works*, s. 12.

¹²⁸ Zob. *Etyka protestancka*, s. 131.

¹²⁹ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, zwłaszcza ks. 2, rozdz. 5, § 10, s. 410 i nast., s. 444.

¹³⁰ Zob. *Słowo wstępne*, s. 61.

¹³¹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 424, 437. W oryginale *Anomismus*. W *Etyce protestanckiej* to samo zjawisko Weber określa jako *Antinomismus*, co przekładam jako „antynomianizm”, w zgodzie z angielską, powszechniejszą, wersją. Dwa ostatnie terminy na pewno (a pierwszy prawdopodobnie) wywodzą się od „antynomianów”, z którymi w latach trzydziestych XVI w. polemizował Luter. Pojęcie to obejmuje nie tylko odrzucenie prawa, ale i Słowa – na rzecz osobistego objawienia.

¹³² C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, s. 51; P. Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, s. 384, 386 i nast.; C. Hill, *The Political Sermon of John Preston*, w: *Puritanism and Revolution*, s. 265; W. Haller, *The Rise of Puritanism*, s. 157; P. Collinson, *The Religion of Protestants*, s. XIV.

¹³³ Zob. *Sekty protestanckie*, s. 310.

¹³⁴ *Erfolgsethik*; por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Bern 1954, s. 131 i nast.

¹³⁵ M. Weber, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland* (1906), w: *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912*, W.J. Mommsen, D. Dahlmann (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. I/10, Tübingen 1989, s. 124; por. także przeciwstawienie *Erfolg – Gesinnung* w: *Briefe 1909–1910*, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen (wyd.), *Gesamtausgabe*, t. II/6, Tübingen 1994: listy do R. Michelsa z 19 lutego 1909 r., s. 60 i nast., z 12 maja 1909 r., s. 124–126. Zob. również W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt 1991, t. 1, s. 219 i nast.

¹³⁶ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, w: *Polityka jako zawód i powołanie*, s. 101 i nast.

¹³⁷ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 18 i nast.

¹³⁸ Por. choćby G. Perkins, *Credo*, s. 124; P.J. Spener, *Theologische Bedencken*, cz. 2, s. 333; R. Baxter, *The Character of a Sound*, s. 111; G. Herbert, *A Priest to the Temple*, s. 274 i nast.; G.W. Twynham, *The General-Rules*, s. 7 i nast.; C.H. George, K. George, *The Protestant Mind*, cz. II, 3, III: „The Protestant Concept of <Calling>”, s. 126 i nast.; C. Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 324 i nast.; H. Lehmann, *Pietismus und Wirtschaft*, s. 88 i nast.

¹³⁹ Obszerną bibliografię zawiera: M. Weber, *Die protestantische Ethik II*, s. 395 i nast.