

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## PROTESTANTYZM EWANGELIKALNY A SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE ZARYS PROBLEMU<sup>1</sup>

### Protestantyzm ewangelikalny a Reformacja

Trzydziesty pierwszy października 1517 roku to moment ważny dla Kościołów, wspólnot oraz organizacji wywodzących się z szeroko pojętej tradycji protestanckiej. Tego dnia zgodnie z przekazami ksiądz doktor Marcin Luter przybił dziewięćdziesiąt pięć tez do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze. Tezy te miały charakter krytyczny, odnosiły się zaś do kwestii nadużyć w ówczesnym Kościele rzymskim związanych głównie z problemem sprzedaży odpustów, pokuty oraz moralności<sup>2</sup>. W ten sposób Luter rozpoczął proces odnowy Kościoła zwany dziś Reformacją oraz tradycję teologiczno-eklezyjalną określaną mianem protestantyzmu<sup>3</sup>.

Pierwsze ewangelickie wyznanie wiary, tzw. Konfesję augsburską, do dziś będącą swego rodzaju manifestem protestantyzmu, przygotował współpracownik doktora Marcina Lutera, Filip Melancton. To w wyznaniu tym, ogłoszonym na sejmie w Augsburgu w 1530 roku, po raz pierwszy można znaleźć pewne odniesienia do później sprecyzowanych fundamentalnych tez protestantyzmu<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł ma charakter syntetycznego szkicu, opiera się częściowo na opracowaniu: W. Szczerba, *Reformacyjne korzenie ewangelikalizmu*. W: *Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności*. Red. S. Smolarz, S. Torbus, W. Kowalewski. Wrocław 2013, s. 13–27.

<sup>2</sup> 95 tez. [http://www.luther.de/95thesen\\_pl.html](http://www.luther.de/95thesen_pl.html) [dostęp 03.05.2017].

<sup>3</sup> Por. M. Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483–1521*. Tłum. J. Schaaf. Philadelphia 1985.

<sup>4</sup> Dyskusja na temat samych tez, ich formy oraz liczby toczyła się *de facto* aż do połowy XX wieku. Por. E. Brunner, *Dogmatics*. T. 3: *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and*

- *sola Scriptura* – jedynie Pismo Święte stanowi autorytet w sprawach wiary i praktyki chrześcijańskiej,
- *solus Christus* – jedynie Jezus Chrystus (jako Bóg i człowiek) jest pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem,
- *sola gratia* – jedynie łaska Boża jest podstawą usprawiedliwienia grzesznego człowieka,
- *sola fide* – drogą usprawiedliwienia człowieka jest jedynie wiara, niezależnie od jego uczynków,
- *soli Deo gloria* – jedynie Bóg jest godzien oddawania Mu czci.

Doktor Marcin Luter zainicjował Reformację, bynajmniej jednak nigdy jej nie zakończył, zgodnie z zasadą *Ecclesia semper reformanda est*<sup>5</sup>. Mówiąc dziś o protestantyzmie, do tradycji tej włącza się Kościoły nurtu ewangelickiego, wywodzące się z szesnastowiecznej Reformacji Lutera, Zwingliego, Kalwina czy później (XVIII w.) Johna i Charlesa Wesleyów, a więc Kościół Ewangelicko-Augsburski (luterański), Kościół Ewangelicko-Reformowany (kalwiński) oraz Kościół Ewangelicko-Methodystyczny. Równocześnie jednak w tradycji protestanckiej swoje miejsce mają również Kościoły ewangelikalne, wywodzące się z kolejnych reformacyjnych nurtów odnowy XVI i wieków następnych<sup>6</sup>.

Historyczne korzenie ewangelikalizmu można odnaleźć w nurcie anabaptystycznym, którego początek datuje się na rok 1523, kiedy to grupa wiernych pod przywództwem Baltazara Hubmaiera oddzieliła się od wspólnoty Ulricha Zwingliego po opublikowaniu przez niego sześćdziesięciu siedmiu artykułów wiary definiujących ewangelicyzm szwajcarski<sup>7</sup>. Z ruchu anabaptystycznego, którego fundamenty zostały ujęte w tzw. artykułach schleitheimskich (1527)<sup>8</sup>, wywodzą się m.in. mennonici i baptyści. Ponadto jako podstawę ewangelikalizmu wskazuje się nurt purytański na Wyspach Brytyjskich, którego rozkwit przypada na czas rządów Elżbiety I w drugiej połowie XVI wieku. *Wędrówka Pielgrzyma* Johna Bunyana stanowi swego rodzaju manifest ewangelikalnego purytanizmu brytyjskiego. W końcu za historyczny fundament ewangelikalizmu nie-

*the Consummation*. Tłum. D. Cairns, T.H.L. Parker. Cambridge 2002, s. 221nn; J.B. Metz, *The Church and the World*. Tłum. W. Glenn-Doepel. New York 1969, s. 143.

<sup>5</sup> T. Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung*. W: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*. Red. J. Torbjörn, R. Kolb, J.A. Steiger. Berlin – New York 2010, s. 384–388.

<sup>6</sup> Por. W. Szczerba, *Reformacyjne korzenie ewangelikalizmu*, s. 13–27; M. Noll, *Protestantism: A Very Short Introduction*. Oxford 2011.

<sup>7</sup> ChristianHistoryInstitute, *Zwingli's Sixty-Seven Articles*. [www.christianhistoryinstitute.org/study/module/zwinglis-sixty-seven-articles/](http://www.christianhistoryinstitute.org/study/module/zwinglis-sixty-seven-articles/) [dostęp 04.05.2017]; por. G.H. Williams, *The Radical Reformation*. Kirksville 2000.

<sup>8</sup> Anabaptists, *The Schleithem Confession*. [www.anabaptists.org/history/the-schleithem-confession.html](http://www.anabaptists.org/history/the-schleithem-confession.html) [dostęp 04.05.2017].

mieckiego należy uznać zapoczątkowany przez Jakuba Spenera i Augusta Franckego niemiecki pietyzm siedemnastowieczny, którego praktycznym wyrazem były ośrodki opiekuńczo-szkoleniowe w Halle. Nurty te wraz z falami imigrantów dotarły do Nowego Świata, aby ukształtować tam duchowość protestantyzmu amerykańskiego w tzw. wielkich przebudzeniach XVIII i XIX wieku<sup>9</sup>. Prowadziły one m.in. do połączenia niektórych Kościołów ewangelickich (kongregacjoniści i presbiterianie), bezprecedensowego rozwoju wspólnot typu baptystycznego i metodystycznego oraz narodzin nowych denominacji, jak chociażby Kościoła zielonoświątkowego, wyrosłego na początku XX wieku z tzw. ruchu uświęceniowego – Holiness Movement.

Powyższe nurty przebudzeniowe stawiały sobie za cel odnowienie pierwotnej wiary chrześcijańskiej przez nawrócenie, tzw. duchowe narodzenie człowieka, a także odpowiedni styl życia. Wzywały one do odrzucenia grzechu i całkowitego zawierzenia Chrystusowi (szczególnie przebudzenia amerykańskie). Znakiem nawrócenia – przynajmniej w ujęciu anabaptystycznym – powinien być chrzest jako znak przemiany, której się doświadczyło. Natomiast skutkiem nawrócenia winna być świętość życia. Stąd nacisk na rygorystyczny moralny zarówno w ujęciu indywidualnym, jak i społecznym. Powrót do pierwotnej wiary wiązał się niejednokrotnie z postulatem uproszczenia kultu, czego wyrazem była m.in. minimalistyczna liturgia oraz akcent na demokratyczne, kongregacyjne zarządzanie wspólnotą (np. anabaptyzm, purytanizm). Ponadto zasada *sola Scriptura* sama przez się prowadziła do podniesienia znaczenia edukacji, zwłaszcza wykształcenia niższych warstw społecznych, tak aby wierni mogli samodzielnie czytać Biblię, szerzyć i umacniać wiarę chrześcijańską w świecie, zdobyć odpowiedni zawód i przyczynić się do rozwoju społeczeństwa zgodnie z wartościami chrześcijańskimi. W ten sposób misja wczesnych ruchów ewangelikalnych samorzutnie przybrała nie tylko wymiar ewangelizacyjny, lecz również społeczny i edukacyjny. Doskonałym przykładem takiego zaangażowania może być działalność Williama Wilberforce'a i ruchu abolicjonistów brytyjskich, którzy już w 1807 roku doprowadzili do zakazu handlu niewolnikami<sup>10</sup>. Armia Zbawienia i inne denominacje ewangelikalne spontanicznie walczyły o równouprawnienie, poprawę warunków pracy kobiet i dzieci oraz warunków więzienia<sup>11</sup>. Abraham Kuyper i ewangelikalizm reformowany przyczynił się

<sup>9</sup> Por. H. Harry, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*. Grand Rapids 1991.

<sup>10</sup> R.J. Hind. *William Wilberforce and the Perceptions of the British People*. „Historical Research” 1987, t. 60, nr 143, s. 321–335.

<sup>11</sup> The Salvation Army International, *History*. <http://www.salvationarmy.org/ihq/history> [dostęp 04.05.2017].

do rozwoju demokracji w społeczeństwie holenderskim<sup>12</sup>. Ośrodki dydaktyczno-wychowawcze w Halle ukazują, jak ważna była edukacja dla ruchów przebudzeniowych w obrębie protestantyzmu pietystycznego<sup>13</sup>.

Kościoły protestanckie nigdy nie stanowiły jedności administracyjnej, nie stanowią jej również dziś. Wręcz przeciwnie, szczególnie w zachodnim protestantyzmie ewangelikalnym można zaobserwować współcześnie nasilającą się tendencję do mnożenia nowych denominacji oraz niezależnych, bezdominacyjnych wspólnot, tzw. wolnych Kościołów, przyjmujących różne formy działania: od tradycyjnych rytów liturgicznych aż po Kościoły internetowe, wspólnoty w pełni wirtualne<sup>14</sup>. Jakkolwiek Kościoły protestanckie są różne w sensie administracyjnym, to jednak zasadniczo łączy je wspólna postreformacyjna teologia, przejawiająca się w dążeniu do zachowania wiary pierwszych chrześcijan wyrażonej w Piśmie Świętym, ujętej następnie w formuły doktrynalne na soborach eklezjalnych, a także wierność podstawowym teozom reformacyjnym: „tylko łaska”, „tylko wiara”, „tylko Pismo”, „tylko Chrystus”, „tylko Bogu należy się chwała”. Ponad tym wszystkim zaś protestantyzm w różnych jego odmianach kładzie nacisk na konieczność bliskiej relacji człowieka z Bogiem i wynikającej z tego odpowiedniej postawy moralnej, społecznej odpowiedzialności. „Wszystko, co uczyniliście jednemu tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)<sup>15</sup>.

### Spółeczeństwo obywatelskie – zarys koncepcji

Mówiąc o społeczeństwie obywatelskim, należy zdawać sobie sprawę z szerokiego zakresu znaczeniowego koncepcji, której początki nikną w pomroce dziejów i która rozwija się w sposób dialektyczny aż do chwili obecnej. Nie sposób wyczerpująco rozwinąć tego problemu w niniejszym artykule. Wystarczy tu jedynie wspomnieć o wybranych kamieniach milowych dyskusji na temat społeczeństwa obywatelskiego na gruncie filozoficznym<sup>16</sup>. Arystoteles, wysuwając koncepcję *κοινωνία πολιτική*, pisze o wspólnocie *polis*, w której wolni obywatele uznają te same normy, prawa i etos. W sposób demokratyczny kształtują charakter miasta-państwa (np.

<sup>12</sup> J.D. Bratt, *Abraham Kuypers: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids 2013.

<sup>13</sup> Franckesche Stiftungen, <http://www.francke-halle.de/> [dostęp 05.05.2017].

<sup>14</sup> Por. np. D. Estes, *In Defense of Virtual Church*. <http://www.christianitytoday.com/pastors/2009/october-online-only/in-defense-of-virtual-church.html> [dostęp 05.05.2017].

<sup>15</sup> Por. opracowania autora nt. protestantyzmu na stronie [www.ewst.edu.pl](http://www.ewst.edu.pl) i <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/protestantyzm/> [dostęp 05.05.2017].

<sup>16</sup> Por. M. Edwards, *Civil Society*. Cambridge 2004; J. Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea*. New York 1999; J.L. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*. London 1994.

ustawa Diopejthesa<sup>17</sup>) i we wspólnocie tej osiągają pełnię swojego człowieczeństwa jako istoty społeczne (ζῶον πολιτικόν)<sup>18</sup>. *Telos* tak ujętej społeczności to wspólne dobro (τὸ εὖ ζῆν), celem zaś życia człowieka jest bycie dobrym obywatelem, który pomnaża dobro społeczności. Cynceron ujmując problem *societas civilis* w kategoriach wspólnoty obywateli zjednoczonych przez jedno prawo obowiązujące wszystkich. Wszak przyszłość państwa zależy od postawy obywateli, ich cnót (*aretē politikē*) i zaangażowania<sup>19</sup>. Marsyliusz z trzynastowiecznej Padwy w państwie upatruje wynik umowy społecznej wolnych ludzi. Nadrzędnym celem państwa w jego przekonaniu jest zaspokajanie potrzeb obywateli, pilnowanie porządku społecznego oraz rozstrzyganie konfliktów i sporów. Państwo powinno dbać o pokój, a lud tworzyć prawo i ustanawiać rząd, który w sposób demokratyczny lub monarchiczny sprawuje władzę administracyjną, sądowniczą i kontrolną. Suwerenność obywateli jest w przekonaniu Marsyliusza jedną z najważniejszych zasad leżących u podstaw nowoczesnego państwa<sup>20</sup>.

W czasach nowożytnych należy wspomnieć o *Utopii* Tomasza Morusa, w której przedstawia on zarys idealnego państwa oraz idealnego – w jego przekonaniu – systemu społecznego, opartego na ograniczonej wspólnocie dóbr, wysokiej moralności obywateli, demokratycznych rządach i tolerancji religijnej w ramach przekonań teologicznych<sup>21</sup>. Na gruncie anglosaskim problem społeczeństwa obywatelskiego podjęli później myśliciele siedemnasto- i osiemnastowieczni: Thomas Hobbes, John Locke i David Hume. Jakkolwiek różnią się oni pod względem rozumienia antropologii i podstaw społecznych (według Hobbesa człowiek jest zły z natury, społeczeństwo zaś ma wymiar utylitarny; Locke ujmując istotę ludzką jako naturalnie dobrą i podkreśla znaczenie rodziny w rozwoju jednostki<sup>22</sup>), to jednak wspólnie kładą nacisk na rolę umowy społecznej, swego rodzaju

<sup>17</sup> Por. R. Garland, *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. New York 1992, s. 140nn.

<sup>18</sup> Arystoteles, *Polityka*, I, 1252a, 1. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2004.

<sup>19</sup> Por. Cynceron, *O państwie. O prawach*. Tłum. I. Żółtowska. Kęty 1999, s. 30.

<sup>20</sup> S.W. Hahn, B. Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700*. New York 2013, s. 17–59. W niniejszym zestawieniu pojawiają się tak znaczący myśliciele, jak Augustyn z Hippony z jego traktatem *De civitate Dei* czy Tomasz z Akwinu wypowiadający się na tematy polityczne w wielu traktatach, jak np. *Summa contra gentiles*, t. 3, *Summa theologica*, *O władzy* lub *Komentarz do „Polityki” Arystotelesa*.

<sup>21</sup> T. More, *Utopia*. Tłum. T. Abgarowicz. Warszawa 2001; idem, *Concerning the Best State of a Commonwealth, and the New Island of Utopia*. [theopenutopia.org/full-text/introduction-open-utopia](http://theopenutopia.org/full-text/introduction-open-utopia) [dostęp 30.04. 2017]; J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516–1700*. Cambridge 1983; *The Utopian Vision: Seven Essays on the Quintennial of Sir Thomas More*. Red. E.D.S. Sullivan. San Diego 1983.

<sup>22</sup> J.L. Pfeffer, *The Family in John Locke’s Political Thought*. „Polity” 2001, t. 33, nr 4, s. 593–618.



kontraktu, który kształtuje porządek społeczny. Władza w tym ujęciu jest skutkiem owego kontraktu, którego celem jest zabezpieczenie dobra wspólnego. W tym sensie porządek społeczny, oparty na umowie obywatelskiej, wyrasta ponad porządek naturalny i prowadzi do społeczeństwa obywatelskiego (J. Locke)<sup>23</sup>.

Jan Jakub Rousseau podkreśla prawo społeczności do samostanowienia i ujmuje naród w kategoriach suwerena, od którego pochodzi władza. Państwo w jego przekonaniu powinno charakteryzować się rozwiniętą gospodarką rynkową, obywatelom zaś gwarantować zbiór praw, w szczególności prawo do zrzeszania się. Przestrzegania praw społecznych powinny pilnować odpowiednie instytucje państwowe<sup>24</sup>.

W XIX wieku Georg Wilhelm Hegel wskazał na dialektyczny rozwój systemu społecznego: od wspólnoty narodowej, kreującej odpowiednie postawy etyczne, przez państwo z jego instytucjami władzy, które stanowią swego rodzaju podstawy rozumowe, aż do społeczeństwa obywatelskiego, ściśle powiązanego z rynkiem. Może ono istnieć tylko wtedy, gdy wszyscy obywatele są wolni<sup>25</sup>.

W XX wieku temat społeczeństwa obywatelskiego podjął m.in. Karl Popper w swojej koncepcji społeczeństwa otwartego, antytezy społeczeństw totalitarnych, zamkniętych na idee sprzeczne z oficjalną doktryną, na dialog między różnymi partiami i kierunkami politycznymi, na racjonalny namysł nad rzeczywistością społeczno-kulturową, na zmiany ustrojowe<sup>26</sup>. Podobnie w kategoriach demokratycznych wyrastających poza rzeczywistość ekonomiczną problem ujął Jürgen Habermas<sup>27</sup>, a także Jillian Schwedler, która poddała refleksji świat Bliskiego Wschodu i postawiła pytanie, na ile społeczności o muzułmańskim rodowodzie mogą ewoluować w kierunku społeczeństw obywatelskich. W jej przekonaniu sfera publiczna i społeczności obywatelskie rodzą się w tym kręgu kulturowym, gdy jednostki i grupy społeczne zaczynają kwestionować granice tradycyjnie przyjętej lub narzuconej odgórnie obyczajowości, przez np. stanowiska przeciwne panującemu reżimowi, domaganie się poszerzenia

<sup>23</sup> Por. J. Dunn, *The Contemporary Political Significance of John Locke's Conception of Civil Society*. W: *Civil Society: History and Possibilities*. Red. S. Kaviraj, S. Khilnani. Cambridge 2009, s. 39–58.

<sup>24</sup> Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*. Tłum. A. Peretiakowicz. Warszawa 2007.

<sup>25</sup> Por. G.S. Jones, *Hegel and the Economics of Civil Society*. W: *Civil Society...* Red. S. Kaviraj, S. Khilnani, s. 105–131; P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven 2000; *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Red. Z.A. Pelczynski. Cambridge 1984.

<sup>26</sup> K.R. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1. Tłum. H. Krahelska. Warszawa 2006. T. 2. Tłum. W. Jedlicki, H. Krahelska. Warszawa 2007.

<sup>27</sup> Por. *International Encyclopedia of Civil Society*. Red. H. Anheier, S. Toepler. New York 2009, s. 412nn.

praw publicznych określonych grup społecznych (np. pracy i prawa do głosowania dla kobiet) lub żądanie zaspokojenia rodzących się potrzeb społecznych w zmieniających się warunkach cywilizacyjnych<sup>28</sup>.

Dla potrzeb niniejszego artykułu przyjmuje się prostą, praktyczną definicję społeczeństwa obywatelskiego, opartą przede wszystkim na koncepcjach Poppera, Habermasa i Schwedler z założeniem umiejscowienia dyskusji w kontekście środkowoeuropejskim, postkomunistycznym<sup>29</sup>. Zakłada się zatem, że społeczeństwo obywatelskie jest społeczeństwem otwartym, w którym istnieje dialog między różnymi punktami widzenia na rzeczywistość społeczną, polityczną, kulturową i ekonomiczną. Społeczeństwo obywatelskie opiera się na aktywności obywateli, autonomicznych jednostek, które w procesie samorealizacji uczestniczą w różnorodnych sferach działalności społeczności lokalnych, które z kolei leżą u podstaw wolnych inicjatyw o charakterze ogólnonarodowym, państwowym. Obywatele społeczeństwa obywatelskiego są zdolni do samoorganizacji w ramach zadań i projektów społecznych. Zdobywają i posiadają umiejętności określania wyznaczonych celów i dążenia do nich bez inicjatywy ani nacisków ze strony władzy państwowej, kościelno-wyznaniowej ani ekonomicznej. Społeczeństwo obywatelskie potrafi w tym sensie organizować się i działać niezależnie od instytucji nadrzędnych. Podstawową cechą takiego społeczeństwa jest więc rodząca się świadomość obywateli co do potrzeb wspólnot społecznych różnego szczebla i dążenie do ich zaspokajania. Obywatele są zaangażowani w sprawy społeczności i społeczeństwa, mają poczucie odpowiedzialności za jego dobro oraz współwłasności sfery publicznej. W naturalny sposób społeczeństwo obywatelskie jest w praktyce demokratyczne, opiera się na wartościach obywatelskich, np. na zasadzie wolności słowa, wyznania oraz niezależności sądów<sup>30</sup>. Istnienie organizacji pozarządowych, rozbudowana działalność samorządowa, aktywność wolontariacka, współpraca różnych grup społecznych na rzecz wspólnego dobra, zrównoważony i trwały rozwój społeczny – to podstawowe przejawy społeczeństwa obywatelskiego w jego mikro- i makroperspektywie<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> J. Schwedler, *Toward Civil Society in the Middle East? A Primer*. Boulder 1995.

<sup>29</sup> Por. np. E. Górski, *Civil Society, Pluralism and Universalism*. Polish Philosophical Studies 8. Washington 2007, s. 7–55.

<sup>30</sup> Por. A. Michnik, *W poszukiwaniu utraconego sensu*. Warszawa 2007.

<sup>31</sup> A. Whaites, *Let's Get Civil Society Straight: NGOs and Political Theory*. „Development in Practice” 1996, t. 6, nr 3, s. 240–249.

## Protestantyzm a społeczeństwo obywatelskie

Rozważywszy tradycję reformacyjną pod kątem rozwoju społeczeństw obywatelskich w kręgu kultury zachodniej, można wskazać kilka fundamentalnych koncepcji luterskich, które przynajmniej potencjalnie przyczyniły się do rozwoju postaw obywatelskich w XVI i wiekach następnym<sup>32</sup>.

Przede wszystkim należy podkreślić kwestię indywidualizacji wiary w ujęciu Reformatora z Wittenbergi<sup>33</sup>. W swoich postulatach Luter zdecydowanie występował przeciwko supremacji papieskiej i krytykował dążenia władzy kościelnej do kontroli zbawienia człowieka, wypowiadał się przeciwko koncepcji Kościoła jako pośrednika, mediatora między Bogiem a człowiekiem. Równocześnie kładł nacisk na wynikającą z Biblii koncepcję powszechnego kapłaństwa, zgodnie z którą każdy człowiek jest kapłanem dla siebie<sup>34</sup>. Każdy niezależnie, w swoim sumieniu, jest odpowiedzialny przed Bogiem za swoje życie. Każdy też niezależnie powinien słuchać głosu Boga poprzez indywidualną lekturę Biblii dostępnej w językach narodowych<sup>35</sup>. Zbawienia w ujęciu luterskim nie zdobywa się przez mediację Kościoła, przez przynależność do instytucji eklesjalnej ani przez uczestnictwo w sakramentach. Drogą do zbawienia zgodnie z zasadą *sola gratia et sola fide* jest decyzja wiary i odpowiednie życie człowieka. W ten sposób każdy jest traktowany jako autonomiczna jednostka, supremacja hierarchicznego Kościoła ulega zmniejszeniu, dowartościowaniu zaś dostępuje doczesność człowieka oraz konieczność jego edukacji<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> TamilCanadian, J.L. Fernando, *Martin Luther Advocates a Strong State for Stable Civil Society*. <http://tamilcanadian.com/article/2075> [dostęp 15.04.2017]. Por. G.M. Simpson, *Toward a Lutheran „Delight in the Law of the Lord”: Church and State in the Context of Civil Society*. W: *Church and State: Lutheran Perspectives*. Red. J.R. Stumme, R.W. Tuttle. Minneapolis 2003.

<sup>33</sup> Por. B. Wannewetsch, *Luther’s Moral Theology*. W: *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Red. D.K. McKim. Cambridge 2003, s. 128–135; S.E. Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Leiden 1969, s. 103–111.

<sup>34</sup> Por. M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, 19–25. *Weimarer Ausgabe* [dalej WA]. T. 6, s. 47; idem, *O niewoli babilońskiej Kościoła*, 6–14. WA 6, s. 564. Doktryna powszechnego kapłaństwa nie znosi porządku ani autorytetu w Kościele. Por. *Konfesja Augsburska*, art. 4, 5, 14. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. Bielsko-Biała 2003, s. 143–159; [http://www.luteranie.pl/materialy/ksiegi\\_wyznaniowe\\_kosciola/konfesja\\_augsburska\\_cz\\_i,143.html](http://www.luteranie.pl/materialy/ksiegi_wyznaniowe_kosciola/konfesja_augsburska_cz_i,143.html) [dostęp 12.04.2017].

<sup>35</sup> C. Lindberg, *The European Reformations*. Oxford 1996, s. 91n. Stąd konieczność powszechnej edukacji, tak mocno podkreślana przez Reformatora i jego następców. Por. H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przelomu*. Tłum. J. Kałużny. Poznań 2017, s. 433–439.

<sup>36</sup> Por. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*. Tłum. W. Niemczyk. Warszawa 1991, s. 4n; *Konfesja Augsburska*, art. 4, 20; M. Luter, *O dobrych uczynkach (1519)*. Tłum. D. Chwastek. W: M. Luter, *Pisma etyczne*. Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 6. Bielsko-Biała 2009, s. 54–138.



Po drugie, uwagę czytelnika pism Lutra zwraca docenienie i usamodzielanie się władzy świeckiej<sup>37</sup>. Luter podkreśla odpowiedzialność państwa w ramach *Corpus Christianum* przed Bogiem i przed obywatelami. W tym sensie Reformator jawi się jako adwokat rozdziału państwa od Kościoła, a także krytyk dążeń władzy kościelnej do dominacji nad władzą świecką<sup>38</sup>. W swoich opatrnościowych rządach nad światem Bóg ustanowił niejako dwa królestwa: duchowe i świeckie, które koegzystują ze sobą w doczesnej rzeczywistości<sup>39</sup>. *De facto* Luter podkreślał potrzebę silnego państwa, w obrębie którego toczy się życie obywatelskie chrześcijan. Władze świeckie są według niego odpowiedzialne za zdrowie moralne i dobrobyt społeczeństwa świeckiego. Stąd też na nich spoczywa obowiązek m.in. pilnowania porządku społecznego i korygowania błędów w doczesnym świecie ludzkim. W tym kontekście Luter przekonywał o konieczności posłuszeństwa władzy, co rozumiał jako boskie powołanie wobec ustanowionego przez Boga porządku<sup>40</sup>.

Po trzecie, należy zwrócić uwagę na docenienie znaczenia pracy człowieka, którą Luter ujmował w kategoriach powołania (*Beruf – Berufung*)<sup>41</sup>. W swojej interpretacji 1 Kor 7, 20 Marcin Luter wskazywał, że człowiek został powołany przez Boga do określonej pracy w opatrnościowym ułożeniu świata<sup>42</sup>. W obrębie tej pracy człowiek powinien spełniać swoje powołanie w procesie uświęcenia. Jakkolwiek ludziom zostają przydzielone różne role, zadania i urzędy, w sensie teologicznym nie można mówić o hierarchii pracy. Nie można również mówić o nadrzędności

---

Por. M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*. Bielsko-Biała 1995, s. 137n, 140–144; idem, *Zarys nauki Kościoła luteranckiego*. W: *Świadectwo wiary i życia. Kościół luterancki w Polsce wczoraj i dziś*. Bielsko-Biała 2004, s. 42–45; B. Milerski, *Miejsce pojednania w soteriologii Marcina Lutra*. W: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luteranckiego*. Red. M. Uglorz. Bielsko-Biała 2007, s. 107–120.

<sup>37</sup> Por. W.J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism*. Grand Rapids 2010; H. Schilling, *Marcin Luter...*, s. 474–497.

<sup>38</sup> Późniejsza praktyka weryfikuje te założenia; por. W.J. Wright, *Martin Luther's...*, s. 113–147.

<sup>39</sup> Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty 2002.

<sup>40</sup> Por. M. Luter, *Formuła zgody*. Art. V: *O Zakonie i Ewangelii*. Art. VI: *O trzeciej funkcji Zakonu*. W: *Księgi Wyznaniowe...*, s. 408–411. Stąd m.in. tak radykalne stanowiska Lutra wobec niepokoїв społecznych w formie powstania chłopskiego lub działalności grup anabaptystycznych. Por. H. Schilling, *Marcin Luter...*, s. 488–492, 507–526, 574–579.

<sup>41</sup> Por. H. Echternach, *Work, Vocation, Calling*. W: *The Encyclopedia of the Lutheran Church*. T. 3. Red. J. Bodensieck. Minneapolis 1965, kol. 2502–2505, K. Froehlich, *Luther on Vocation*. „Lutheran Quarterly” 1999, t. 13, s. 195–207; G. Wingren, *The Christian's Calling: Luther on Vocation*. Edinburgh 1958.

<sup>42</sup> Por. Komentarz M. Lutra do 1 Kor 7. W: *Luther's Works. American Edition* [dalej LW]. T. 28. Red. J. Pelikan, H. Lehmann. St. Louis – Philadelphia 1973, s. 28, 45.

służby duchowej nad pracą świecką<sup>43</sup>. Wszyscy ludzie są równi przed Bogiem, wszyscy są też odpowiedzialni za kondycję Kościoła: tak ci, którzy sprawują urzędy duchowe, jak i zwykli wierni. W tym sensie Luter znosi tradycyjny podział na *sacrum* i *profanum*. Wszak wszystko jest sferą działalności Boga, wszystko jest elementem opatrnościowego porządku, wszystko zatem staje się *sacrum*. Człowiek w jego doczesnej egzystencji zostaje uświęcony. Ostatecznie czyż Bóg nie pracuje? Dzieło stworzenia na kartach Księgi Rodzaju jasno ukazuje Stwórcę zaangażowanego w proces tworzenia. Co więcej, Bóg w pierwszych rozdziałach Biblii wymaga od człowieka pracy, co – przy prostym odczytaniu Pisma – można rozumieć jako odwzorowanie czy nawet kontynuację pracy Boga. Ów fakt znacząco podnosi samą koncepcję pracy człowieka i nadaje jej szczególnie status<sup>44</sup>.

Określona profesja zostaje arbitralnie przypisana człowiekowi jako element uświęcenia w procesie zbawienia jednostki oraz aspekt szerszych rządów Boga nad światem. Jako taką pracę należy zaakceptować bez względu na to, jak bardzo eksponowana, intratna czy degradująca wydaje się w czysto ludzkim ujęciu. Wszak stanowi ona nadanie boskie, przeciw któremu nie wolno występować. To w ramach pracy, a nie poza nią człowiek powinien spełniać swoje powołanie<sup>45</sup>. Realizując zaś pracę, ludzie nie powinni zdaniem Lutra zbyt mocno dążyć do zysku ani doczesnych awansów, jako że taka postawa niesie ze sobą niebezpieczeństwo działania kosztem innych ludzi, pokusę grzechu chciwości i zachłanności oraz groźbę zaburzenia nadanego odgórnie porządku społecznego<sup>46</sup>.

W ujęciu tym można odczytać statyczny, feudalny kontekst, w którym Luter tworzy i osadza problem zbawienia człowieka. Inaczej do kwestii pracy podchodzi Jan Kalwin, tworzący później w szwajcarskim społeczeństwie mieszczańskim, w którym zaczyna kształtować się klasa śred-

---

<sup>43</sup> Wbrew tradycyjnemu średniowiecznemu ujęciu pracy. Por. M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*. LW 44, s. 127; M. Hintz, *Teologiczne aspekty ewangelickiego etosu pracy*. [https://www.academia.edu/2425520/Teologiczne\\_aspekty\\_ewangelickiego\\_etosu\\_pracy](https://www.academia.edu/2425520/Teologiczne_aspekty_ewangelickiego_etosu_pracy) [dostęp 13.5.2017], s. 6.

<sup>44</sup> Z założeniem konieczności równowagi między pracą a odpoczynkiem; *ibidem*. Por. M. Luter, *Duży Katechizm*. W: *Księgi Wyznaniowe...*, s. 69nn. Z później ugruntowaną koncepcją pracy człowieka jako swego rodzaju kontynuacją działania Boga polemizuje m.in. K. Barth i J. Moltmann. Por. K. Barth, *Church Dogmatics*. T. 3, cz. 4. Edinburgh 1978; J. Moltmann, *The Right to Work*. W: idem, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*. Philadelphia 1984, s. 45nn.

<sup>45</sup> Oczywiście z pewnymi wyjątkami. Luter dopuszcza wolność w rzeczach niższych, wymaga jednak posłuszeństwa w rzeczach wyższych, które decydują o ludzkim zbawieniu. Por. *Komentarz Lutra do Księgi Rodzaju* 13. LW 2.

<sup>46</sup> Por. M. Hintz, *Teologiczne aspekty...*, s. 2–6.

nia, znacznie też bardziej mobilnym niż społeczność Lutra<sup>47</sup>. W swoim komentarzu do 1 Kor 7, 20 Kalwin, krytykując za Lutrem średniowieczne uznanie dla życia monastycznego, wskazuje na wartość każdej pracy<sup>48</sup>. Niemniej jednak podkreśla, że człowiek ma wolność w wyborze zawodu, profesji i stanu. Chociaż apostoł Paweł zachęca do rozwoju w obrębie przypisanej profesji, to jednak nie zawsze jest to możliwe. W rzeczywistości praktyka życia uczy, że człowiek niejednokrotnie odkrywa swoje powołanie przez zmianę pracy lub zajęcia, zwłaszcza gdy w grę wchodzi zawody niezgodne z prawem, niemoralne albo degradujące osobę. Zgodnie ze stanowiskiem Kalwina człowiek jest wolny w odkrywaniu swojego powołania. W trakcie tego procesu może zmieniać pracę i nie musi się obawiać, że w ten sposób sprzeciwia się Bogu<sup>49</sup>.

W nauczaniu Lutra można odnaleźć wiele koncepcji potencjalnie kształtujących obywatelskie postawy wiernych o ewangelickiej proveniencji. Na szczególną uwagę zasługuje kwestia indywidualnego podejścia do człowieka, dezawuowanie hierarchicznej i mediacyjnej roli Kościoła, podniesienie rangi władzy świeckiej oraz uznanie dla pracy, edukacji i społecznej aktywności człowieka. Koncepcje te wydają się mieć kluczowe znaczenie w dyskusji na temat rozwoju społeczeństwa obywatelskiego nowożytnej Europy. Jakkolwiek jednak znaczące były zasługi Lutra w kształtowaniu postaw obywatelskich ewangelików, to jednak należy zauważyć, że Reformator z Wittenbergi stale bronił statycznego, feudalnego modelu społeczeństwa, w którym bezwzględne posłuszeństwo władzy świeckiej oraz akceptacja zastanego porządku miały znaczenie priorytetowe<sup>50</sup>.

Powyższy konserwatyzm Lutra modyfikują późniejsi reformatorzy ewangeliccy (np. Jan Kalwin) i ewangelikalni (np. Meno Simons, William Perkins, Jonathan Edwards), funkcjonujący w innym niż Luter kontekście społecznym, zmagający się z nowymi wyzwaniami i w tych warunkach rozwijający precedensowe koncepcje teologiczne Reformatora z Wittenbergi<sup>51</sup>.

Jeśli chodzi o protestantyzm ewangelikalny, wyrastający z nurtów anabaptystycznych, purytańskich, pietystycznych oraz wielkich przebudzeń amerykańskich, to w ramach dyskusji o społeczeństwie obywatelskim

<sup>47</sup> Por. J.P. Guzman, *Eschatological Significance of Human Vocation*. Reformed Theological Seminary. Charlotte 2004, s. 30n.

<sup>48</sup> Por. np. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-IIae, q. 184, a. 3. Stanowisko J. Kalwina: np. J. Calvin, *Institutio religionis christianae* [dalej *Institucje*], 4. 3. 11. Za: *Institutes of the Christian Religion*. Red. J.T. McNeill. Philadelphia 1960.

<sup>49</sup> *Institucje*, 3. 10. 6.

<sup>50</sup> Por. H. Schilling, *Marcin Luter...*, s. 446–522; J.L. Fernando, *Martin Luther Advocates...*

<sup>51</sup> Problem wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Por. np. W.R. Ward, *Early Evangelicals: A Global Intellectual History, 1670–1789*. Cambridge 2006.

należy podkreślić kilka kluczowych kwestii. Przede wszystkim uwagę zwraca dalsza indywidualizacja wiary. Przy założeniu, że człowiek staje się chrześcijaninem przez nawrócenie, a nie przez narodziny i chrzest w określonej tradycji eklezjalnej, chrzest zaś jest jedynie znakiem przemiany, jakiej doświadczył, Kościół staje się miejscem lub raczej wspólnotą wyboru jednostki<sup>52</sup>. W sposób wolny człowiek decyduje się na przynależność do takiej czy innej społeczności wiary i w sposób wolny bierze na siebie odpowiedzialność za rozwój i poziom moralny tej wspólnoty. Jest to szczególnie ważne przy założeniu koncepcji powszechnego kapłaństwa, zgodnie z którą każda osoba jest kapłanem i każda osoba pełni kluczową, jakkolwiek odmienną rolę w budowaniu Kościoła, pojmowanego w kategoriach biblijnych jako Ciało Chrystusa. Różne członki, jak wskazuje apostoł Paweł, budują to samo ciało, wszystkie są ważne i kluczowe we właściwym funkcjonowaniu całego organizmu (1 Kor 12, 1–31; Ef 4, 11–16).

Niejednokrotnie koncepcja powszechnego kapłaństwa przekłada się w protestantyzmie ewangelikalnym na demokratyczne lub bliskie demokratycznym sposoby zarządzania wspólnotą, zgodnie z założeniem, że wszyscy są równi przed Bogiem, obdarzeni jedynie różnymi darami, talentami lub urzędami. Wszyscy zatem powinni mieć równy wpływ na proces decydowania o kierunku rozwoju zboru. Skrajnym przykładem takiej demokratyzacji zarządzania wspólnotą może być tradycja kwaków<sup>53</sup>, bardziej umiarkowany jest np. kongregacjonalizm baptystyczny, który zakłada, że wszyscy wierni mają prawo głosu w decyzjach ważnych dla wspólnoty<sup>54</sup>.

Ewangelikalizm, zwłaszcza w jego amerykańskim wydaniu, wyrasta na gruncie ekumenicznym, przynajmniej jeśli chodzi o ekumenizm w obrębie protestantyzmu. Pietystyczna duchowość, która wraz z europejskimi imigrantami przenika chrześcijaństwo amerykańskie w XVIII wieku, prowadzi niejednokrotnie w ramach wielkich przebudzeń do połączenia Kościołów (kongregacjoniści i presbiterianie), wytworzenia ruchów międzydenominacyjnych oraz bliskiej współpracy poszczególnych wyznań. Przykładem może być tzw. Holiness Movement przełomu XIX i XX wieku, z którego wyrasta Kościół pentekostalny. W swojej interkonfesyjnej naturze ewangelikalizm kładzie nacisk na doktryny fundamentalne wynikające z Pisma, pierwszych wyznań wiary i soborów powszechnych, pozostawiając pozostałe nauki i tradycje, jako drugorzędne (*adiafora*),

<sup>52</sup> N. Modnicka, *Polskie społeczności ewangelikalne jako „Kościół wyboru” w „społeczeństwie losu”*. Warszawa 2004, s. 71nn.

<sup>53</sup> Por. *Quaker Faith and Practice*. <http://qfp.quaker.org.uk/> [dostęp 05.04.2017]; T.D. Hamm, *The Quakers in America*. Columbia 2006, s. 1–13; *Historical Dictionary of The Friends (Quakers)*. Red. M. Abbott, M.E. Chijioke, P. Dandelion, J.W. Oliver. Lanham 2003.

<sup>54</sup> S. Grenz, *The Baptist Congregation*. Vancouver 2002, s. 54nn.

w gestii denominacji, zborów lub wiernych<sup>55</sup>. Doskonałym przykładem takiej perspektywy doktrynalnej jest wyznanie wiary Światowego Aliansu Ewangelicznego<sup>56</sup>.

Ponadto wywodząc się z anabaptyzmu, purytanizmu i pietyzmu, ewangelikalizm w swojej historycznej formie kładzie nacisk na edukację oraz misję społeczną, niejednokrotnie realizowaną w wymiarze ekumenicznym. Działalność Williama Wilberforce'a, Armii Zbawienia, Abrahama Kuypera, YMCA oraz wielu innych inicjatyw edukacyjnych, charytatywnych, kulturalnych i społecznych może być tego doskonałym przykładem<sup>57</sup>.

Ewangelikalizm na gruncie zachodnioeuropejskim oraz amerykańskim rozwija luterskie i kalwińskie ujęcie pracy, z jednej strony wciąż pojmując zawód jako powołanie i odpowiedzialność wobec Boga, z drugiej zaś promując mobilność społeczną i dostosowując w ten sposób nauczanie do zmieniających się warunków społecznych<sup>58</sup>. Aspekt ten podkreśla m.in. Max Weber, gdy ocenia baptystyczną koncepcję powołania i wskazuje, że chociaż baptyści rozcieńczają kalwińską koncepcję predestynacji<sup>59</sup>, to jednak ich doktryna stanowi dobrą podstawę do rozwoju kapitalizmu, szczególnie że w swoim nauczaniu baptyści odchodzą od ascetyzmu purytanów, niejednokrotnie paraliżującego aktywność zawodową, kładą nacisk na rozdział państwa od Kościoła oraz podkreślają znaczenie sumienia, czego efektem jest ich bezwzględna uczciwość<sup>60</sup>.

W ten sposób ewangelikalizm w jego historycznym wymiarze wpisuje się w rozwój społeczeństw obywatelskich. Indywidualizacja wiary, Kościół jako wspólnota wyboru, demokratyzacja struktury zarządzania wspólnotami, organiczny ekumenizm ewangelikalny, nacisk na edukację

<sup>55</sup> Por. W. Szczerba, *Reformacyjne korzenie...*, s. 20–23.

<sup>56</sup> World Evangelical Alliance, <http://www.worldea.org/whoweare/statementoffaith> [dostęp 05.05.2017], Alians Ewangeliczny w RP, <http://aliansewangeliczny.pl/zasady-wiary> [dostęp 27.11.2017].

<sup>57</sup> Por. bardzo dobre opracowanie na temat ewangelikalizmu: J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Warszawa 2013.

<sup>58</sup> Już purytanie nauczają, kiedy i jak należy zmieniać pracę. William Perkins pisze np. o trzech fundamentalnych zasadach przy wyborze pracy. Powinna być ona zgodna z prawem. Należy wziąć pod uwagę zainteresowania i talent jednostki. Przy wielu możliwych opcjach należy wybrać pracę najlepszą, z zastrzeżeniem, że powinna ona być podporządkowana Bogu, służyć drugiemu człowiekowi lub wspólnocie oraz prowadzić do osobistego rozwoju. Por. J. Guzman, *Eschatological Significance...*, s. 34; P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Cambridge 1939, s. 44nn; M. Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*. Cambridge 1987.

<sup>59</sup> Odchodząc od tzw. podwójnej predestynacji (wyboru do zbawienia lub potępienia) na rzecz koncepcji wybrania (predestynacji) jedynie do zbawienia.

<sup>60</sup> Por. M. Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Norton Critical Edition. New York 2008, s. 102nn.



i misję społeczną o wymiarze interkonfesyjnym – te i tym podobne elementy protestantyzmu ewangelikalnego naturalnie stale przyczyniają się do kreowania i umacniania postaw obywatelskich w społeczeństwach Europy Zachodniej, Ameryki oraz innych kontynentów.

Oczywiście podobnie jak protestantyzm ewangelicki, również ewangelikalizm nie jest wolny od problemów i potencjalnych ułomności. Jako nurt konserwatywny, promujący doktrynę *sola Scriptura* w interpretacji całokształtu rzeczywistości, dążący od odtworzenia pierwotnej wiary chrześcijańskiej w nowoczesnych społeczeństwach na bazie duchowego nawrócenia człowieka, jest mocno narażony na różne rodzaje fundamentalizmu. Przy literalnym, dosłownym odczytywaniu Pisma ewangelikalne wspólnoty łatwo mogą oddzielić się w swojej świadomości od szybko rozwijającego się nowożytnego świata. Literalna aplikacja Pisma w życiu wiernych może skutkować daleko idącą krytyką nowoczesnych i postnowoczesnych społeczeństw, a w konsekwencji zamknięciem się ewangelikanów w hermetycznych wspólnotach i sektach. Ewangelikalny nacisk na eschatologiczną przyszłość, rozumianą jako zadośćuczynienie za doczesne problemy i niedoskonałości, może oczywiście prowadzić do lekceważenia doczesności i do odcięcia się od rzeczywistości codziennej, w której przyszło człowiekowi żyć<sup>61</sup>. Protestantyzm ewangelikalny, wyrósłszy na fundamencie Reformacji XVI wieku, z jednej strony wypracował dobre podwaliny rozwoju postaw obywatelskich, z drugiej zaś zawiera pewien zbiór potencjalnych problemów, które te postawy mogą hamować. Historia zawiera przykłady tak jednych, jak i drugich rozwiązań na gruncie ewangelikalnym<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Por. np. G. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids 1991; *Evangelicalism and Fundamentalism: A Documentary Reader*. Red. B. Hankins. London – New York 2008.

<sup>62</sup> Por. krytyczne odniesienie do ewangelikalizmu w publikacjach bp. A. Siemienińskiego, np. *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a Tradycja katolicka*. Wrocław 1997, <http://www.siemieniowski.archidiecezja.wroc.pl/?q=node/35> [dostęp 16.05.2017]; „Ochrzczeni w jednym Duchu”. *Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*. Wrocław 2002, [http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=1783&from=&dirids=1&ver\\_id=&lp=2&QI](http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=1783&from=&dirids=1&ver_id=&lp=2&QI) [dostęp 16.05.2017].

## **Evangelical Protestantism and Civil Society**

### **A b s t r a c t**

The article refers to Protestant tradition in its Lutheran dimension and further historical development, especially the Evangelical line of thought. It sketches the basic characteristic of Protestantism, showing how denominational diversity cooperates with the fundamental confessional unity of Protestants of various proveniences. Then the author discusses the nature of civil society, focusing on its historical development from Aristotle to Habermas, Schwedler and Michnik, and adopting a practical definition of civil society that emphasizes the activity of citizens, their understanding of responsibility for and the co-ownership of the public sphere. Finally, the articles shows how certain ideas of Luther's teaching helped in the development of civil societies in the 16<sup>th</sup> century. In particular, the focus on autonomous conscience, appreciation of civil power, education and understanding of secular work as vocation were important in the process. The article ends with a discussion of how Evangelical Protestantism developed Luther's ideas and adapted them in the evolving societies of 17<sup>th</sup> and later centuries of Europe and America. According to the article, it is possible to defend the view that the ideas of Luther and later Protestants were instrumental in the development of civil societies. However, it should also be noted that several drawbacks can be identified in Protestant thought. E.g., Luther operated in a feudal, static society of 16<sup>th</sup> century and defended its structure. On the other hand, Evangelical Protestantism is particularly prone to various types of fundamentalisms. Such groups' literalistic interpretation and rigorous application of the Bible may result in establishing inward-oriented communities with a very eschatological perspective on reality, which do not serve or cooperate with the society in which they are planted.