

Janusz Surzykiewicz

Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt

**Religia, religijność i duchowość  
jako zasoby osobowe i kapitał społeczny  
w pedagogice społecznej/pracy socjalnej**

---

**Religion, religiosity and spirituality  
as individual resources and social capital within the field  
of social pedagogy and social work**

**ABSTRACT:** The issue of religion, religiosity and spirituality was presented in scientific, interdisciplinary perspective as a fundamental dimension of individuals' resources and social capital of modern society. The human challenge of creating one's own biography, striving for self-fulfilment and self-determination, as well as the social fields of tension in an ever changing socio-cultural context, constitute the fundamental elements of the scientifically justified object of reflection and the influence of social pedagogy and social work within the scope of 'spiritual help'. The understanding of this type of theoretical and practical approach, its legitimacy and professionalism is enrooted both in philosophical anthropology as well as in social sciences and medicine. The category of individuals' needs, especially spiritual-religious needs in health promotion, in choosing and pursuing professional career and in so called workplace spirituality and paradigm of socio-moral capital are determinants for theory-creating and professional interactions in the context of social pedagogy and social work.

**KEYWORDS:** Religion, religiosity, spirituality, spiritual needs, spiritual help and support, choosing and pursuing professional career, workplace spirituality, social capital.

**STRESZCZENIE:** Problematyka religii, religijności i duchowości została ukazana w naukowej, interdyscyplinarnej perspektywie jako podstawowy wymiar zasobów jednostki i kapitał społeczny współczesnego społeczeństwa. Zarówno wyzwania indywidualne człowieka związane z kształtowaniem jego własnej biografii, dążeniem do samorealizacji i samostanowienia oraz społeczne pola napięć w ciągle zmieniających się kontekstach społeczno-

-kulturowych, stanowią jeden z podstawowych wymiarów uzasadnionego naukowo przedmiotu refleksji i działania pedagogiki społecznej oraz pracy socjalnej w ramach tzw. „pomocy duchowej”. Rozumienie tego podejścia teoretycznego i praktycznego, jego zasadność i profesjonalność znajduje swoje uzasadnienie zarówno w antropologii filozoficznej, jak i w naukach społecznych oraz medycznych. Kategoria potrzeb jednostki, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeb duchowo-religijnych w promocji zdrowia, w wyborze i realizacji kariery zawodowej, jak i tzw. duchowości miejsca pracy oraz paradygmat kapitału społeczno-moralnego, są tu wyznacznikami teorii twórczego i profesjonalnego oddziaływania w ramach pedagogiki społecznej i pracy socjalnej.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Religia, religijność, duchowość, potrzeby duchowe, wsparcie i pomoc duchowa, wybór zawodu, duchowość miejsca pracy, kapitał społeczny.

## **Zapotrzebowanie na wsparcie/pomoc duchową**

Cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw, tzw. wysoko rozwiniętych, jest to, że z jednej strony naznaczone są one brakiem jednorodności i silnym zróżnicowaniem wszelakich obszarów egzystencji i koegzystencji ludzi, a z drugiej strony widoczna jest w nich silna radykalizacja fundamentalnych pozycji, związanych z podstawowymi dla życia poglądami, jako reakcją na wzrastającą dezorientację pogładową. Nasilające się zróżnicowanie stanowisk i biografii ludzkich wyraża się w swoistym procesie fragmentaryzacji oraz rozpadzie związków i wszelakich więzi. Pedagogika społeczna i praca socjalna poruszają się w centrum tychże napięć, szukając jak najbardziej adekwatnych rozwiązań i etycznie akceptowalnych, wiarygodnych interpretacji życia ludzkiego, w celu wypracowania stosownych systemów wsparcia społeczno-pedagogicznego pomocnych w rozwiązywaniu różnych dylematów jednostki i społeczeństwa. Zasadność i profesjonalizm udzielanego i organizowanego wsparcia warunkuje wiele czynników indywidualnych, ale też społeczno-kulturowych, w tym duchowych i religijnych. W płynnym społeczeństwie zmieniających się i elastycznych struktur społeczno-kulturowych, polityczno-ekonomicznych oraz relacji międzyludzkich (Bauman 2006) jednostkowa biografia, z tzw. wyboru, przynosi wiele szans rozwojowych, ale też nierzadko wiąże się z poważnym ryzykiem (Beck 1986).

Wywołana w ten sposób powszechna względność tradycyjnych autorytetów i instytucji, przy jednoczesnym dążeniu jednostki do wszechstronnej samorealizacji, znajduje się w tego typu pluralistycznych społeczeństwach w polu szeregu napięć, chociażby tych, które wynikają z wymogów stawianych obywatelowi przez państwa, rozmaite instytucje, wspólnoty oraz wspólnoty religijne, ale również tych podyktowanych indywidualnymi potrzebami i wymogami samostanowienia. Kiedy dla jednych zewnętrzne normy wydają się zbyt represyjne, szczególnie, gdy dotyczą kształtowania życia osobistego i społecz-

nego, to dla drugich są one koniecznym punktem odniesienia w tym względzie. Narastająca złożoność codziennego życia powoduje, że piętrzy się liczba kompleksowych decyzji, jakie trzeba podejmować, i stylów życia, które można wybierać. W konsekwencji skutkuje to potrzebą postawienia adekwatnej diagnozy i organizacji profesjonalnego wsparcia dla osób nieradzących sobie z wyzwaniami samorealizacji w świecie bez „granic i autorytetów” i rodzi potrzebę angażowania profesjonalistów wspierających takie osoby w podejmowaniu właściwych wyborów, w poszukiwaniu sensu w życiu, w nadawaniu mu odpowiedniego kierunku (por. Bartkowiak 2013).

W związku z powyższym warto się zastanowić, czy istniejące, uwarunkowane kulturowo i religijnie, względnie też światopoglądowo neutralne strategie udzielania wsparcia psychospołecznego, można zredukować tylko do kwestii pomocy tak, aby odpowiednio zoperacjonalizowane tworzyły niejako neutralne zasady, ogólne wskazania istotne w postępowaniu na rzecz potrzeb jednostki i społeczeństwa. Czy wręcz przeciwnie, z uwagi na poszanowanie godności i wolności oraz potrzeb jednostki, nie należy uwzględniać jej potrzeb w całości kształcie ich zapisu. Praktykowane wcześniej unikanie tematyki duchowo-religijnej, traktowanie jej jako prywatnej sfery lub uwzględnianie tylko w ramach wyznaniowo zabarwionej pomocy psychospołecznej coraz częściej podlega wyraźnej rewizji. Jest to szczególnie istotne, ponieważ w świetle wyników badań naukowych z zakresu medycyny i nauk społecznych zaznacza się wyraźny prąd poznawczy, poszukujący w tym obszarze klucza do określenia podstawowych wyznaczników dla zasobów osobowych jednostki i tych, które stanowią ważny wymiar kapitału społecznego.

Z tego też względu uzasadnione staje się podjęcie pogłębionej refleksji naukowej nad znaczeniem wymiaru religijno-duchowego w pedagogice społecznej i pracy socjalnej. Jego bliższe określenie teoretyczno-poznawcze, jak i włączenie w działalność praktyczną, powinny prowadzić do wypracowania nowej kategorii pomocy społeczno-pedagogicznej, która obejmie, w sensie szeroko rozumianego życia wewnętrznego człowieka, tzw. pomoc duchową. Życie wewnętrzne człowieka stanowi o egzystencjalno-bytowym wymogu konstytuującym całość antropologii pośród wielu innych czynników – psychoemocjonalnych, aksologiczno-moralnych, czynników związanych z poszukiwaniem sensu życia i nadawaniem mu określonych znaczeń, transcendencją siebie samego i realizacją własnych potrzeb – prowadzących do zwrócenia uwagi i dowartościowania roli, jaką odgrywają tu normy i przekonania religijne, osobista religijność i duchowość. Uwzględnienie i aktywizacja tego typu zasobów osobowych i społecznych, w i poprzez teorię i praktykę pedagogiki społecznej i pracy socjalnej jest wymogiem, *sine qua non* obecnej doby.

Według Hero (2010) poszukiwania duchowo-religijne to swoisty akt „symbolizacji autonomii jednostki” i jej starań o „sakralizację własnego JA”. Kształtowanie własnego życia jest tu mocno skoncentrowane na sferze przeżyciowo-doświadczalnej, stylizacja życia skupia się głównie na subiektywnym odczuciu i indywidualnych potrzebach jednostki. Tym samym w wyemancypowanych dążeniach ponowoczesnych, świadomość związków przyczynowych w strukturalnych konfiguracjach kulturowych schodzi na drugi plan. Stąd też w analizie życia współczesnego człowieka krytyka aktualnie istniejącego układu sił i struktur władzy nie ma większego znaczenia w kształtowaniu jego codzienności. Zaciera się też świadomość historyczna rozwoju społecznego, jego podziału, racjonalizacji i przyczyn „desakralizacji” świata. W poszukiwaniu kolejnych bodźców i osiągnięć życiowych wytwarza się na szeroką skalę charakterystyczna „społeczno-kulturowa śpiączka”. Zjawisko to, zdaniem Seppmanna (2000), jest wynikiem ponowocześnie uwarunkowanego braku „wiążącej wszystkich świadomości historycznej” oraz charakterystycznego „społeczno-kulturowego stanu bezświadomości”, jako że nie ma „wiążącej roli rozsądkowych powiązań”. Postmodernizm jawi się tu nie tylko jako realność dynamiki przejawów życia społecznego, lecz jest także wyrazem ideologii i starannie zaplanowanego systemu władzy, w którym „rozbity” człowiek, odwracając się od świata realiów, poddaje się bezwiednie wszelkim zależnościom i obcej determinacji. Została uśpiona człowiecza intuicja, gdyż na tle postępujących różnic (także nierówności) w standardach życia, trudno zauważyć przyczyny rozpadu społeczeństwa, jego percepcji i postępowania. W tym kontekście dochodzi również do polaryzacji wielkich religii, które podlegają swoistym strukturalno-systemowym i konkurującym systemom społecznym, regulującym je i odpowiednio instytucjonalizującym. W konsekwencji prowadzi to do zdystansowania się od nich wyemancypowanej jednostki, która jednak podlega innym mechanizmom związanym z ekonomizacją, prywatyzacją życia i mechanistyczno-funkcjonalnemu rozumieniu egzystencji ludzkiej. Wszystko to w codzienności życia i pracy człowieka uzewnętrznia się coraz częściej w poczuciu bezsensowności egzystencjalnej. Stąd też rozwój swoistego ruchu poszukiwania głębi życia wewnętrznego człowieka, jego sfery duchowej, która w tym kontekście może też przejmować wypaczone formy i uzewnętrzniać się jako wyraz swoistej samoregulacji, bądź też w ekstremalnym przypadku, realizować się w ucieczce od realiów życia (Libiszowska-Żółtkowska 2014; zob. też szereg artykułów w: Libiszowska-Żółtkowska; Grotowska 2010).

Jeśli w tej sytuacji pedagodzy społeczni i pracownicy socjalni mają do spełnienia misję wspierania i pomagania, to powinna się ona opierać nie tylko na osobistej intuicji i indywidualnych preferencjach, ale przede wszystkim

na naukowo potwierdzonym rozumieniu pozytywnych walorów i negatywnych uwarunkowań, zarówno „przebudzenia duchowego” w kontekście współczesności, jak i uwzględnieniu tradycji wyrażającej się w religijnych systemach, w różnych formach religijności i duchowości oraz w całości kształcie ich indywidualnych potrzeb i społecznych przejawów. Powyższe doświadczenia mogą stanowić o ważnych zasobach osobowych i społecznych współczesnego człowieka oraz mieć znaczący udział w rozwoju teorii i praktyki w pedagogice społecznej i pracy socjalnej.

Wobec powyższego należy poważnie potraktować stanowisko Becka (1986), który zakłada, że zaangażowanie społeczne w tym obszarze wymagać będzie pracy nie tylko skupionej na potrzebach jednostki, ale też całego społeczeństwa. A zatem nie będzie ograniczać się tylko do subiektywnych doświadczeń i potrzeb człowieka, jego ponowoczesnego podążania za doświadczaniem i samoświadczaniem w duchowości, co często objawia się swoistą ucieczką ze sfery społecznej w świat egocentrycznych przeżyć. Dlatego pedagog społeczny winien być gotowy do krytycznej dyskusji w ramach kulturowo autoryzowanych, samoświadomościowych stanowisk i religijnych oczywistości. Zapotrzebowanie na teorię społeczno-pedagogiczną w tym zakresie rodzi konieczność wyjścia naprzeciw oczekiwaniom indywidualnym i społecznym ludzi, zaktywizowania w nich zdolności i przekazania wzorcowych interpretacji życia poprzez krytyczną refleksję nad zapotrzebowaniem na duchowość, czy też na religię, a może też na transreligijną, ponadkulturową więź, obejmującą wszystkie aspekty życia wewnętrznego człowieka i jego powiązania społeczne.

Panująca przez dłuższy czas w naukach społecznych względnie powszechna opinia o postępującym procesie zmniejszającej się roli religii w życiu współczesnych społeczeństw, uzmysławia coraz częściej, zwłaszcza w ostatnich latach, duże zapotrzebowanie na badania nad religią i duchowością oraz nad ich wpływem na życie społeczne. Obserwujemy też z jednej strony krytyczne stanowiska wobec religii i jej instytucji, a z drugiej, prawdziwy renesans tej problematyki w refleksji naukowej (por. Traunmüller 2011). Równocześnie jednak nie można nie zauważyć ciągle jeszcze obecnych, a czasami nawet narastających, religijnych obciążeń wynikających z przeszłości, które do dziś wywołują uprzedzenia hamujące rozwój dialogu i nauki w tym względzie. Wychodzą przy tym na jaw ciemne strony związane z religią w naszym kręgu kulturowym, które wpływały lub mogą wpływać negatywnie na rozumienie „ciała i duszy” człowieka oraz szeregu wymiarów życia społeczno-kulturowego. W tym kontekście, szczególnie w zachodnich kręgach kulturowych, jest zauważalny rozwój licznych ruchów emancypacyjnych, niezależnych od ogólnych trendów socjologicznych – indywidualizacji, deinstytucjonalizacji, globalizacji,

sprzyjających rozwojowi krytycznych prądów w stosunku do różnych tradycji. W niektórych środowiskach społecznych i grupach wiekowych obserwuje się dodatkowo wzmożone próby uwolnienia się od tzw. chrześcijańskich obciążeń przeszłości, m.in. poprzez propagowanie haseł typu: wrogość wobec cielesności i seksualności (zob. m.in. Nauer 2009). Rodzi się w ten sposób swoistą „nerwicę eklezjogenną” (por. Baumann 2007). Inne widoczne tu krytyczne punkty odniesienia to: przesłanie groźby, przesadne skupianie się na grzechu (por. Moser 1976), posługa misyjna oparta na przemocy („fundamentalizm”, „fanatyzm religijny”, „nietolerancja”) (por. Angenendt 2007), a szczególnie argumenty mówiące, że religia była i jest źródłem nietolerancji, przemocy i konfliktu społecznego (Huntington 1996; Wolf 1999; Juergensmayer 2004; Götze i in. 2013), które mogą wzmacniać do niej niechęć (por. Pickel i in. 2014; Pickel 2012), czy też, w duchu raczej reformatorskiej troski, przypominać o patriarchalnej władzy, klerykalizmie i innych podobnych, krytycznych opiniach funkcjonujących w społeczeństwie.

Należy także przypuszczać, że do pewnego stopnia, również historyczna kuratela Kościoła lub próby indoktrynacji badań i nauki, czy też ograniczania ich wolności, powodują do dzisiaj duże opory świata nauki przed badaniami nad rolą religijności i duchowości w naukach społecznych – większą otwartością cieszą się tu dziedziny medycyny i etyki. Trudniej jest jednak o tego typu otwartość i inicjatywy badawcze w psychologii i pedagogice. Wielu współczesnych, bez wątpienia ten niepełny „katalog grzechów” Kościołów chrześcijańskich, wiąże w różnej formie – najczęściej uogólnień – z religią. Stąd też w ostatnich latach powszechnie podzielane jest stanowisko, również wśród wielu teologów, że na powrót tego typu zjawisk w żadnym przypadku nie można pozwolić. Być może dlatego, że chociaż już od czasów Tocqueville’a (1976) i Durkheima (1983), nauki społeczne przypisywały religii funkcję integracji społecznej i dostrzegały w niej ważny zasób treści wspomagających budowę więzi społecznych, ciągle jeszcze przebija się głos krytyczny. Bądź też w innych przypadkach w ogóle pomija się walory religii, tak istotne w życiu indywidualnym i społecznym. Podobny obraz wyłania się z innych ważnych opracowań dotyczących problematyki integracji społecznej. Na przykład w publikacji *Soziale Integration* (Integracja społeczna), wydanej przez Friedrichsa i Jagodzinskiego (1999), kwestia religii teoretycznie została uwzględniona, ale w ostateczności autorzy postulują tezę, że w nowoczesnym społeczeństwie religia (już) nie pełni roli integrującej. W pracach Heitmeyera i współautorów, dotyczących integracji i dezintegracji społecznej (Heitmeyer, Imbusch 2005; Heitmeyer 1997a, b), religia jest niemal nieobecna. Jedynie wyjątkowo wspomina się o niej, przede wszystkim akcentując zagrożenie dla integracji ze

strony religii fundamentalistycznej (Heitmeyer i in. 1997). Ostatnie lata przyniosły jednak nowe prądy, ukazujące pozytywne oddziaływanie religii na procesy integracji i kształtowania kapitału społecznego (Traunmüller 2012, 2009; Liedhegener, Werkner 2011; Pickel i in 2014).

Wobec powyższego należy zauważyć, że dynamika zainteresowania religią, religijnością i duchowością w dużej mierze uwarunkowana jest globalnymi problemami i społeczno-kulturowymi przemianami, prowadzącymi do polaryzacji religii i światopoglądów, wynikających z napiętrzających się konfliktów społeczno-politycznych i ruchów terrorystycznych oraz podyktowanych nimi migracji tysięcy ludzi. Nieprzewidywalne w tym wymiarze spotkanie względnie ścieranie się światopoglądów przywołuje potrzebę badań nad uwarunkowaniami pokojowego współżycia i dialogu w społeczeństwach wielokulturowych. Z drugiej strony, niezależnie od tych globalnych uwarunkowań, obserwuje się znaczny wzrost zainteresowań badawczych w różnych dziedzinach nauk społecznych i medycznych w zakresie badań nad zdrowiem, chorobą i procesami starzenia się oraz różnych form opieki z nimi związanych. W tym względzie możemy mówić o prawdziwym boomie tematów dotyczących szczególnie duchowości w obrębie promocji zdrowia i opieki paliatywnej, jak i zagadnień związanych z rozwojem zrównoważonym (por. np. Hedlund-de Witt 2011; Borowska 2012) integracją społeczną oraz kapitałem ludzkim.

## **Religia, religijność i duchowość jako zasoby jednostki**

### **Dyfuzja pojęciowa**

„Religia”, „religijność” i „duchowość” to pojęcia wielowymiarowe, kryjące w sobie szereg warstw znaczeniowych. Potocznym, niekoniecznie najwłaściwszym, sposobem rozumienia religijności jest częste utożsamianie jej z duchowością. Mimo praktyki używania wyrazów „religijność” i „duchowość” zamienne, nie są one znaczeniowo identyczne. Łączy je wiele cech wspólnych, ale, przyjmując koncepcyjny punkt widzenia, można powiedzieć, że źródło różnicowania wiąże się z potrzebą wyłonienia tzw. duchowości religijnej i duchowości pozareligijnej. Duchowość wyrastająca z tradycji religijnej ma wiele cech wspólnych z tym, co rozumiemy poprzez religijność i odnosi się do istoty lub siły wyższej. Wymieniona druga forma duchowości wiąże się z potrzebą i zdolnością jednostki do transcendowania samej siebie i świata, niekoniecznie mając przy tym zamiśl poszukiwania znaczenia i sensu życia w powiązaniu z przedmiotem nadprzyrodzonym. Religia natomiast to przede wszystkim światopogląd i wspólnie przekazywana wiara, którą zrzeszone w niej osoby zachowują w postaci doktryny, praktykują w codziennych i świątecznych ry-

tuałach. Podczas gdy u podstaw religii leży zinstytucjonalizowany społeczny charakter, w przypadku religijności, a także duchowości, w centrum znajduje się doświadczenie indywidualne, które jednak z czasem częściowo też zatracą indywidualny charakter, podlega rytualizacji i utylitarnemu przyporządkowaniu się określonej wspólnotie potrzeb i idei (szerzej na ten temat: Libiszowska-Żółtkowska, Grotowska 2010; Jaworski, Koczwara 2011).

Postawę jednostki wobec religii często rozpatruje się w odniesieniu do trzech komponentów. Komponent emocjonalny postawy wobec religii obejmuje wyuczone przez jednostkę reakcje na sytuacje znaczeniowo odnoszące się do systemu interpretacyjnego, który zakłada istnienie rzeczywistości ponadnaturalnej. Aspekt kognitywny wobec religii obejmuje poznane i opanowane przez jednostkę sposoby mówienia i myślenia, odpowiadające za rozpoznanie sytuacji oraz jej określenie jako przynależnej do sfery religijnej. Chodzi tu o sposób interpretowania przez jednostkę doświadczanej przez nią rzeczywistości oraz stosowany przez nią sposób wyjaśniania zjawisk poprzez odwoływanie się do uniwersum symbolicznego danej religii. Trzeci komponent – behawioralny – związany jest z postawą wobec religii i odnosi się do kultu religijnego, obejmując rytuały, które dla jednostki mają znaczenie symboliczne (Mielicka 2009; Jaworski, Koczwara 2011).

Specyfiką przekonań religijnych jest to, że dotyczą one transcendentnej rzeczywistości. Człowiek religijny postrzega siebie, innego człowieka oraz świat materialny z transcendentnej perspektywy. Fakt uznania religii łączy się ze specyficznym doświadczeniem wartości religijnych, z odkryciem, zwłaszcza poprzez doświadczenie Sacrum (Chlewiński 1991, s. 104). W przypadku religijności dokonuje się zwykle podziału na: religijność wewnętrzną, religijność zewnętrzną i „poszukiwania duchowe” (Allport, Ross 1967; Batson, Schoenrade 1991; Maltby, Lewis 1996; Maltby, Day 1998; MacDonald 2000). W religijności wewnętrznej najważniejsze są wyraziste postawy osobiste, oparte na przekonaniach i wartościach, które uważa się za ostateczny cel życia ludzkiego. Mniejszą uwagę przywiązuje się do aspektów społecznych. Natomiast podstawą religijności zewnętrznej są wartości i przekonania demonstrowane na zewnątrz. Z kolei „poszukiwania duchowe” można określić jako gotowość do badania źródeł idei, otwartego poruszania kwestii egzystencjalnych, uwzględniania nowych elementów wiedzy oraz krytycznego spojrzenia na życie i wielość jego przejawów, w poszukiwaniu tego, co najważniejsze. K. Pargament (1999), wybitna postać wśród specjalistów badań problematyki duchowości na świecie, za najważniejszy aspekt swojej definicji duchowości uznaje „poszukiwanie świętości”. Postawa duchowa nie jest więc więc egoistyczna, lecz jednoznacznie ukierunkowana na transcendentalne „centrum”.



Pojęcie duchowości jest bardziej zróżnicowane niż pojęcie religijności, wyróżnia się np.: fenomenologiczny wymiar duchowości, dobre samopoczucie egzystencjalne, poszukiwanie sensu i znaczenia w życiu, przekonania parainormalne, ale też różne przejawy doświadczeń religijnych i różnych wymiarów religijności (MacDonald 2000). Duchowość wymyka się zatem dokładnej definicji (Sinclair i in. 2006). Można ją raczej umieścić w polu pojęciowym, które brytyjski teolog M. Wright (2004, s. 75–78) nazywa „domeną duchową”. Centralną rolę odgrywają tu, według Martsolfa i Mickleya (1998), czynniki pozostające ze sobą w ścisłej relacji: *meaning* – sens; *values* – wartości; *transcendence* – transcendencja; *connecting* – przywiązanie; *becoming* – stawanie się. W wielu przypadkach rozumienie duchowości wynika z utożsamiania rozwoju wewnętrznego z osiągnięciem dojrzałości poprzez stopniowy rozwój hierarchii potrzeb w takim kierunku, aby nie dominowały w niej potrzeby typu najbardziej podstawowego, związanego z fizycznością, kosztem potrzeb wyższego rzędu, np. potrzeby kontaktu z pięknem, dobrem, wykraczania poza siebie, altruizmu, potrzeby twórczości. Stąd też swoistym sposobem rozumienia duchowości jest interpretowanie jej w kategoriach zdolności człowieka do pogłębionej refleksji nad własnym bytem, posiadania rozwiniętej samoświadomości. W konsekwencji, duchowość, będąc pojęciem wielowymiarowym, obejmuje zarówno pogłębione życie religijne, w tym również różne światopoglądy, jak i kompetencje poznawcze rozumienia siebie i świata oraz posiadanie świadomie kształtowanego wymiaru moralnego. Tym samym możemy mieć do czynienia z osobami, które będą deklarowały, że są duchowe, ale niekoniecznie religijne (Saucier, Skrzypińska 2006).

Wobec powyższego, próba sformułowania otwartej definicji duchowości często kończy się powstaniem „synkretycznego konglomeratu”, który w większości przypadków pomija charakterystyczne elementy poszczególnych religii i światopoglądów, wyabstrahowując je do wyżej wskazanych czynników. W rezultacie pod pojęciem duchowości rozumie się wyraz postawy życiowej, której przejawy to poszukiwanie sensu i znaczenia życia przez osoby świadome swojego pochodzenia od Boga (rozumianego zarówno jako boski byt transcendentny, jak i byt immanentny, np. Bóg, Allah, JHW, tao, Brahman, pradžńa, wszystko w jednym) oraz identyfikujące się z innymi ludźmi, z przyrodą, z tym, co boskie itd. Urzeczywistnianie nauk, doświadczeń lub poglądów bezpośrednio przekłada się na styl życia i etykę (por. Büssing, Ostermann 2004; Libiszowska-Żółtkowska, Grotowska 2010). Religia zajmuje tu ważne, jeśli nie główne miejsce, podobnie jak inne wymiary: ja, inni lub kosmos. Duchowość nie musi być jednak tożsama z religią. Religijność jednostki, pobożność lub jej przynależność religijna mają podstawowe znaczenie dla indywidualnych prze-

jawów duchowości. Duchowość nie musi być związana z wyznaniem, instytucją kościelną. Jest raczej przestrzenią wolności w życiu człowieka, umożliwiającą szukanie odpowiedzi na pytania i twórczą reorientację.

Takie rozumienie powyższych konotacji sygnalizuje istnienie względnie otwartego pojęcia w rozumieniu życia wewnętrznego człowieka, które, opierając się na anglosaskiej tradycji, określa je mianem *spirituality* (duchowość), gdzie za wspólny mianownik przyjmuje się *otwartość jednostki, swoistą wolność na jej własną wizję znaczeń i ich przeżywanie*. Pojęcie duchowości zawiera więc zarówno aspekt wolności, jak i wymagania, ponieważ jednostka musi najpierw określić zakres własnej *indywidualności duchowej*. Wymóg indywidualności duchowej uprawnia do refleksji o życiu. Aspekt wolności ma podstawowe znaczenie. Często w sytuacjach konfliktowych na styku np. medycyny z etyką, chroni jednostkę przed roszczeniami stawianymi przez określone światopoglądy i wspólnoty religijne. Równocześnie ten wymiar duchowej wolności chroni nie tylko przed ewentualnymi roszczeniami ze strony instytucji religijnych, ale też pozwala na zachowanie swoistej autonomii wobec służby zdrowia, opieki społecznej lub też reprezentujących je instytucji, np. kliniki, domu seniora. Poważne potraktowanie tego obszaru funkcjonowania pacjenta, klienta wymaga zastosowania właściwej diagnozy, gdzie już zwyczajny wywiad dotyczący indywidualnej duchowości pozwala określić nie tylko np. sposób leczenia, w kontekście biografii chorego i uznawanych przez niego wartości, ale też respektować jego decyzje o samostanowieniu, które nie zawsze odpowiadają standardom klucza kwalifikacyjnego w medycynie czy też stosowanego w opiece społecznej itp. Ten wymiar duchowości stawia ją zatem w swoistym polu napięcia również w odniesieniu do etyki, poszerza jej wymiar o świat przeżywanych wartości, indywidualnego poszukiwania znaczeń i sensu, a także relacji z innymi i siłą wyższą, czy też z Bogiem.

Pojęcie „duchowości” stało się w konsekwencji niezwykle modne. Zawiera w sobie konotacje autentyczności i osobistej szczerości, wolności wewnętrznej, uwagi, zgodności z sobą, innymi i przyrodą oraz konotację otwarcia na transcendencję i przestrzeń, na tajemnicę (por. Baumann 2009). Pojęcia „duchowy” i „duchowość” nabrały charakteru „słów szlachetnych” i pragmatycznych, ozdabiających bardzo różne oferty, zarówno te o charakterze religijnym, jak i świeckim: medytacje ignacjańskie, dominikańskie, kilkudniowe pobyty w klasztorze, *wellness*, doradztwo życiowe, coaching duchowy, a także ezoterykę opartą na układaniu kart lub stawianiu horoskopów. „Duchowy” i „duchowość” odnoszą się do autentycznych doświadczeń własnych, które najczęściej są związane z „uwolnieniem się” od zinstytucjonalizowanej religii oraz reguł i dogmatów instytucji religijnych, w tym Kościołów (Grom 2009b, s. 145).

### Duchowość jako zasób indywidualno-osobowy i jej uzasadnienie

Duchowość swą karierę zawdzięcza nie tylko wyrażonej w niej, zakotwiczonej antropologicznie, tęsknocie człowieka za transcendowaniem siebie i otaczającej go rzeczywistości oraz kosmosu, lecz także silnemu forsowaniu w nauce tego typu podejść do zagadnień egzystencjalnych. Badania jakości życia, które zapoczątkował John Kenneth Galbraith, pozwoliły zidentyfikować – oprócz czynników społecznych, czyli obiektywnych warunków życia – ważny element stanowiący o jego jakości, czyli „subiektywne dobre samopoczucie”. W 1971 roku na konferencji White House Conference on Aging stwierdzono, że celem zabezpieczenia na starość i celem badań nad starością powinien być „aspekt duchowy dobrego samopoczucia”. Aspekt duchowy określono jako wewnętrzne zasoby człowieka, zwłaszcza jego ostateczną troskę (*ultimate concern*) – podstawową wartość, na której opierają się wszystkie inne wartości, główna filozofia życiowa: religijna, antyreligijna lub niereligijna, kierująca jego działaniem, a także nadprzyrodzony i niematerialny wymiar człowieczeństwa (por. Grom 2009a, s. 13). W 1995 roku Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) do kwestionariusza WHOQOL, przeznaczonego do oceny jakości życia w aspekcie zdrowia, włączyła pytanie odnoszące się do duchowości, religii, osobistej wiary. Uznano, że profilaktyka zdrowotna i pokonywanie chorób to nie tylko unikanie zagrożeń (palenia tytoniu, picia alkoholu, stresu), ale ważne są tu również zasoby osobiste: zadowolenie z życia, spełnienie sensu życia i różne formy pokonywania chorób, także motywowane religią. Dla ich określenia wybrano pojęcie zbiorowe: „duchowość”, będące nośnikiem szczerzej sympatii. Pojęcie to nie stwarza ograniczeń, łączy wszystkich tych, którzy elementy duchowe, ideowe, niematerialne i nadprzyrodzone chcą traktować całościowo i poważnie, opowiadając się tym samym przeciwko redukcyjnemu, materialistycznemu postrzeganiu człowieka i świata. Duchowość ma charakter pluralistyczny i nieograniczenie pozytywny wydźwięk (Grom 2009a, s. 14). W środowisku nauk społecznych, psychologów, socjologów i przedstawicieli nauk medycznych oraz opiekuńczych ceni się, że wykracza ono poza religijność i jest niemal nieskończone. „Duchowość” od momentu jej uznania przez WHO, stała się pełnoprawnym przedmiotem badań i może liczyć na (publiczne) środki na badania naukowe, oprócz znacznych funduszy udostępnianych przez niektóre prywatne fundacje.

„Duchowość” rozpoznana jako kategoria zasobów osobowych jednostki stała się przedmiotem badań i dyskusji naukowych. To był ważny i zwrotny moment w naukowym podejściu i w praktyce zawodowej w zakresie medycznym i psychospołecznym. Pionierskie przedsięwzięcia na polu badań nad ja-

kością życia, w zakresie opieki paliatywnej, w terapii chorób przewlekłych oraz w gerontologii udokumentowały, że nie tylko prawo konstytucyjne obywatela, klienta, pacjenta, osoby w potrzebie – jako prawna i umowna zasada – przyznaje mu i pozwala na udzielenie wsparcia duchowego, ale że jest to przede wszystkim wymóg podyktowany obiektywnym uwarunkowaniem konstytucji człowieka jako tego, który ma potrzeby duchowe, zaś ich zabezpieczenie staje się warunkiem *sine qua non* leczenia, terapii i opieki. W związku z tym uzmysłowiono sobie, że należy podjąć trud zwrócenia uwagi na potrzeby *explicite* duchowo-religijne i te *implicitie* kojarzone z duchowością, aby zaspokoić potrzeby ludzi znajdujących się w trudnej sytuacji: ze względu na stan zdrowia, kondycję społeczną, wiek i inne uwarunkowania – przede wszystkim bazując na ich własnych zasobach wewnętrznych i zewnętrznych, tu szczególnie powiązaniach z innymi osobami (np. grupy i wspólnoty religijne, medytacyjne itp.), zapewnić im możliwie najskuteczniejszą terapię i opiekę, a w ten sposób zadbać też o najlepszy standard profesjonalnego wsparcia (np. Uchmanowicz 2012; Büssing i in. 2013).

W tym kontekście „duchowość” staje się pojęciem nadrzędnym. Dotyczy nowych zjawisk sięgających daleko poza obszar religii instytucjonalnej. Tak rozszerzone spektrum pojęciowe „duchowości” umożliwi porozumienie z osobami, z którymi kontakt na płaszczyźnie czysto religijnej byłby w tym względzie znacznie utrudniony. Napotyka się tu, z punktu widzenia logiki teologicznego rozumowania, opory środowisk religijnych. Związane są one zarówno z metodologią postępowania badawczego, jak też z interpretacją rzeczywistości duchowo-religijnej. Krytyczne stanowisko zwraca uwagę na fakt, że poddając tego typu zagadnienia operacjonalizacji empirycznej, prowokuje się niejako naturalistyczną redukcję rzeczywistości religijnej. Nie bez znaczenia jest tu opinia znanego badacza problematyki Fricka (2009, s. 146), który sam, jako lekarz i jezuita, będąc też kierownikiem pierwszej w Niemczech profesury „Spiritual Care” na wydziale medycznym Uniwersytetu Ludwika w Monachium, podkreśla, że godna pochwały jest zapoczątkowana otwartość medycyny na duchowe aspekty potrzeb człowieka, które jak najbardziej należy badać naukowo. Jednocześnie powinno się jednak pamiętać, że niesie to ze sobą niebezpieczeństwo utylitarystyczno-materialistycznej instrumentalizacji religii przez terapeutyczne połączenie „czynnika wiary” z „przepisaną” przez lekarza religijnością czy też duchowością. W refleksji teologicznej zarzuca się w tym względzie instrumentalizację walorów religijno-duchowych na rzecz ich wymiarów funkcjonalno-terapeutycznych, czyli tych, które lansują wiarę w wiarę jako metodę terapii, i rezygnują z odniesienia do istoty wyższej, czy też rezygnujących z odniesienia do Boga osobowego, który „wspiera i leczy”.

co dotyczy wierzeń religii odnoszących się do Boga osobowego, jak np. chrześcijaństwo czy też islam.

Niezależnie od powyższych różnic, w stanowiskach na temat podjętych zagadnień istnieje bardzo duże zapotrzebowanie na dowodowe przesłanki (oparte na ewidencji empiryczno-badawczej), potwierdzające zasadność zastosowania wsparcia duchowo-religijnego na szeroką skalę w zawodach medycznych, społeczno-opiekuńczych i poradniczych (por. odnośnie do sytuacji w kraju, np. Wnuk, Marcinkowski 2012; Büssing i in. 2014a; Büssing i in 2014b). W badaniach tego rodzaju, oprócz zwykłych problemów charakterystycznych dla wszystkich badań w naukach społecznych, dodatkowo wchodzi w rachubę typowe dla tego obszaru badawczego problemy. Znaczenie form wyrazu religijności i duchowości zmienia się. Ponadto wiele osób, nie mając styczności z tą problematyką, nie rozumie szeregu sformułowań z nią związanych, chociażby samego pojęcia „duchowość”, które nie zawsze odpowiada prymarnemu znaczeniu. Coraz mniejszą rolę odgrywają również formy wyrazu konwencjonalnej religijności, używane w niektórych instrumentach pomiarowych jako wskaźniki religijności. Zatem tzw. Hasłowe ujęcie problematyki kryje w sobie wiele trudności badawczych, wskazując na kwestie dotychczas w dużej mierze nierozwiązane. Można tu rozpocząć od samego rozumienia „religii” i „duchowości”, przez sformułowanie właściwych pytań i operacjonalizację problemu badawczego z nimi związanego (por. Zwingmann, Moosbrugger 2004; Büssing 2012; Pawlikowski 2013). Trudno jest sprostać zbadaniu idiosynkratycznego, czyli bardzo indywidualnego doświadczenia religijnego i zachowania człowieka (por. Lawrence, Head 2009, s. 279). Ilościowe badania empiryczne potwierdzają, że istnieją znaczne trudności koncepcyjne w zoperacjonalizowaniu tego, co nazywa się rolą duchowości, religijności i religii w życiu człowieka. Konieczna staje się współpraca różnych dyscyplin naukowych: teologii, psychologii religii, antropologii, socjologii kultury, a także neurobiologii i innych nauk (por. Emons, Paloutzian 2003). Pole badań jakościowych jest tu bardziej otwarte, ale też trudne do standaryzacji, choćby z uwagi na fakt, że wiele osób z trudem wypowiada się na temat swojego wewnętrznego życia religijno-duchowego, nawet jeśli posiada doświadczenia mistyczne (Schnabel 2008). Oba aspekty: trudność mówienia o (autentycznych) doświadczeniach duchowych i przybliżone ujęcie ich indywidualnego wpływu psychologiczno-osobowościowego i psychologiczno-motywacyjnego, stają się jeszcze bardziej skomplikowane wtedy, gdy religia i duchowość są systemowo wypierane z życia społecznego, potępiane i obejmowane tabu, nierzadko pod postacią fundamentalizmu (por. Kissler 2008).

Jednakże, aby móc wskazać na zasadność opieki duchowej, niezbędne staje się zastosowanie standardowych metod badawczych. Konieczne jest również dokumentowanie badań i prezentowanie ich wyników w literaturze specjalistycznej i w publikacjach przeznaczonych dla masowego czytelnika. Zgodzić się należy z poglądami H.G. Koeniga (2008, s. 53), sformułowanymi m.in. w jego książce *Medicine, Religion, and Health*, że skoro czynniki psychospołeczne mogą znacznie wpływać na system fizjologiczny ciała ludzkiego i bezpośrednio współdecydować o dobrym lub złym dobrostanie człowieka i jego zdolności do walki z chorobą, to również na tej podstawie można wykazać, że zaangażowanie religijne/duchowe wpływa korzystnie bądź też negatywnie na zdrowie fizyczne, psychiczne i społeczne człowieka. Tego typu założenie hipotetyczne znalazło w międzyczasie szereg dowodów potwierdzających fakt, że również czynniki religijno-duchowe mogą mieć pozytywny wpływ na zdrowie fizyczne, zmniejszając stres psychologiczny, zwiększając wsparcie społeczne i zachęcając do pozytywnych zachowań prozdrowotnych. Zwrócono też uwagę na fakt, że regularna praktyka religijna i duchowa wpływa pozytywnie na stan zdrowia (por. Mochon i in. 2008; Balboni i in. 2010). Brak pozytywnych efektów w tym względzie wiąże się z negatywnym obrazem Boga i z różnymi przejawami zaburzeń o charakterze psychiatrycznym. Jednocześnie stwierdzono, że w sytuacjach, gdy potrzeba duchowo-religijnego wsparcia nie jest zaspokojona, u osób, które mają tego typu zapotrzebowanie, mogą nasilić się objawy depresji.

Pomimo wielu krytycznych odniesień coraz szerzej rozwija się praktyka bazująca na wspólnym punkcie odniesienia i zainteresowaniu nią różnych środowisk (np. lekarzy, psychologów, pedagogów i duszpasterzy). W centrum ich refleksji znajdują się *indywidualne* potrzeby duchowe powierzonych im osób (klientów, pacjentów), członków ich rodzin, pracowników służby zdrowia, a także podstawowe warunki indywidualnej duchowości włączone w ramy zabezpieczania jakości funkcjonowania różnych instytucji (szpitala, domu opieki itp.). W konsekwencji też z coraz większym respektem podchodzi się do religijnego i kulturowego umiejscowienia indywidualnych potrzeb duchowych. Tak też np. w szpitalach niewyznaniowych wydziela się odpowiednie pomieszczenia – niekiedy są to wspólne sale skupienia duchowego – przeznaczone do odbywania praktyk religijnych i duchowych.

Pomimo tych pozytywnych praktyk należy zauważyć, że sytuacja jest jeszcze ciągle w stadium początkowym. Stosunkowo bardziej rozwinięte są normy, koncepcje i metody postępowania w tym względzie w krajach anglosaskich, szczególnie w USA, gdzie np. w trakcie studiów medycznych, oraz w szkołach przygotowujących do pracy socjalnej, student/uczeń jest zobowią-

zany do zaliczenia materiału z zakresu potrzeb duchowych (por. Puchalski i in. 2014). W Niemczech i innych krajach Europy, także w Polsce, sytuacja jest bardziej skomplikowana. Oczywiście istnieje bardzo szeroko rozbudowana opieka duchowo-religijna w służbie zdrowia, szczególnie w konfesyjnych klinikach i innych ośrodkach społeczno-opiekuńczych. Znacznie gorzej sytuacja wygląda w państwowych ośrodkach służby zdrowia, gdzie, co prawda, istnieje oferta wsparcia religijno-duchowego, ale ograniczona jest ona do opieki w ramach danego wyznania. Tymczasem obserwuje się duże zapotrzebowanie na taką pomoc również dla osób spoza określonych kręgów religijno-wyznaniowych.

Zupełnie nowym fenomenem, stwierdzonym w praktyce badawczej, jest fakt, że pacjenci czy też klienci życzą sobie, aby wsparcie duchowo-religijne było brane pod uwagę również w pracy personelu medycznego i opiekuńczego. Szereg badań empirycznych potwierdza, że pacjenci nawet częściej życzą sobie rozmowy na tematy religijno-duchowe z personelem służby zdrowia, a nie członkami Kościołów lub związków wyznaniowych (Voltmer i in. 2013; Balboni i in. 2010). To drugie zagadnienie, jak można przypuszczać, wiąże się również z jakością oferowanego wsparcia duchowo-religijnego, które zbyt często, zredukowane do samego rytuału i powierzchowności postępowania, nie przynosi duchowo-religijnego ukojenia. Zatem, można co prawda odnieść wrażenie, zgodne z opinią S. Ehm i M. Utsch (2008, s. 3), że w medycynie i psychoterapii, włączanie potrzeb i oczekiwań duchowych pacjenta w proces terapeutyczno-leczniczy powinno być dziś obowiązującym standardem, to jednak w praktyce można mówić o swoistej otwartości i ostrożnym zainteresowaniu, ale niekoniecznie o strukturalno-systemowych rozwiązaniach w tym względzie. W opublikowanym w 2009 roku podręczniku *Handbuch der Gesundheitspsychologie nd Medizinischen Psychologie* („Podręcznik psychologii zdrowia i psychologii medycznej”), na sześćuset stronach tekstu nie ma poważniejszej wzmianki o religijności i duchowości lub tego rodzaju „potrzebach” człowieka, nie mówiąc już o innych kluczowych pojęciach dotyczących podstaw i koncepcji stosowanych w psychologii zdrowia.

Znacznie lepiej wygląda sytuacja w zakresie opieki paliatywnej. Tu opieka duchowa oficjalnie i praktycznie została włączona do standardów wsparcia osób w fazie terminalnej (por. Roser 2007). Wypracowany w tej sferze model opieki uznaje się coraz częściej za multidyscyplinarny cel szpitalnictwa jako takiego, a E. Frick (2009) mówi nawet o specjalności medycznej.

Pomimo obserwowanego rozluźnienia się powiązań w zakresie zinstytucjonalizowanej religijności i postępującej polaryzacji przekonań religijnych pozostaje duża populacja osób mających głębokie życie duchowo-religijne i wyraźnie artykułująca swoje potrzeby w tym względzie. Nawet te osoby, które

deklarują się jako agnostycy, przejawiają często żywe zainteresowanie i potrzeby w tym zakresie, oczekując *implicite* na stosowne wsparcie. Jeżeli zatem przyjmie się tezę, że znaczna liczba osób chorych, szczególnie tych przewlekle lub też terminalnie chorych, wyraża jawną lub też domyślną potrzebę duchowo-religijnego wsparcia, to trzeba postawić sobie pytanie, kto w coraz to bardziej zsekularyzowanych społeczeństwach może zabezpieczyć tego typu pomoc (por. Frick i in. 2006; Büssing i in. 2013).

## **Poradnictwo zawodowe a duchowość i religijność**

Zagadnienie duchowości, religii i rozwoju kariery jest obiektem badań z perspektywy teoretycznej oraz praktycznej. Duffy (2006) dokonał przeglądu piśmiennictwa w tej dziedzinie i znalazł kilka modeli teoretycznych, które zostały wykorzystane, aby wyjaśnić, czy i w jakim stopniu duchowość lub religia odgrywają rolę w rozwoju kariery. Kwestią sporną jest to, jakoby religia i duchowość były nierozzerwalnie powiązane z działalnością człowieka oraz że mogą wywierać wpływ na przyszłe zdarzenia związane z pracą oraz życiowymi powodzeniami (Fox 2003; Ondeck 2002). Howard i Howard (1997) sugerują, że religia jest filtrem, przez który osoby religijne czy duchowne przypisują sens swojemu życiu. Naukowcy zauważyli również, że wykonywane zawody są czynnościami duchowymi, które służą jako podstawa dla sensu życia. Na przykład w eksploracyjnych badaniach jakościowych (Lips-Wiersma 2002) na temat wpływu duchowości na zachowania w karierze zawodowej, uczestnicy badań potwierdzili, że duchowość wpłynęła na ich przekonania o dużym znaczeniu doświadczeń płynących z pracy. Ponadto badania dotyczące związku między duchowością a osiąganym w życiu sukcesem (Ashar i Lane-Maher 2004) wskazują, że postrzeganie sukcesu przez respondentów było związane z: ich doświadczeniem zawodowym, poczuciem spełnienia i zdolnością do posiadania „sensu” i „celu” w życiu. Milliman, Czaplewski i Ferguson (2003) w swoich badaniach na temat duchowości oraz zachowań i postaw w miejscu pracy wykazali, że głębsze doświadczenia duchowe, wynikające z wykonywanej pracy, związane były z wyższym poziomem: (a) zaangażowania organizacyjnego, (b) wewnętrznego zadowolenia z pracy, (c) własnego udziału w pracy oraz (d) organizacji opartej na samoocenie.

### **Rola duchowości i religijności w kontekście wyboru zawodu i w życiu zawodowym**

Podczas wyboru zawodu i w procesie adaptacji zawodowej biorą udział rozmaite uwarunkowania społeczno-kulturowe i właściwości psychologiczne



danej osoby, które warunkują pomyślne rezultaty jej działań, jak np. poczucie skuteczności zawodowej, poczucie celowości zawodowej i jej tożsamość zawodowa. (Abele, Spurk 2009; Bandura 1997; Lent i in. 1994; Hirschi, Vondracek 2009). W zakresie tej problematyki także i koncepcja duchowości stała się ostatnio przedmiotem wyjątkowej uwagi. Trzeba tutaj zaznaczyć, że duchowość zawodowa, proces pracy i zarządzanie instytucją tworzyły wachlarz modnych pojęć już na początku lat 90. ubiegłego stulecia. Stanowiły one wówczas treść wielu artykułów w czasopiśmie fachowych, były przedmiotem licznych publikacji i opracowań specjalistycznych (m.in. w „Journal of Managerial Psychology”; „Journal of Management Inquiry”; „Journal of Management Education, Organization”; „Journal of Organizational Change Management”). Jednak krytycznym, zwrotnym punktem w tych działaniach okazało się to, że powoływane wówczas do życia teorie na temat znaczenia i roli duchowości w pracy były przeważnie konstruowane tylko na podstawie dyskursów teoretycznych i bardzo sporadycznych studiów przypadku, zamiast na systematycznych, empirycznie udokumentowanych badaniach. Dlatego też, na skutek coraz bardziej rosnącego zainteresowania i chronicznego braku solidnych podstaw badawczych na ten temat, nadzwyczaj konieczna stawała się ewaluacja duchowości w kontekście ustrukturalizowanego życia, a publikacje podręcznika *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance* (Giacalone, Jurkiewicz 2010) dodatkowo potwierdziły tę konieczność. Dały one do zrozumienia, że istnieje wyraźna współzależność pomiędzy duchowością a życiem zawodowym i różnymi formami zarządzania instytucją. Podobnego zdania był zresztą Fry (2005), który już na wstępie specjalnego wydania „The Leadership Quarterly” potwierdził ten sam fakt. Chodzi tutaj przede wszystkim o czynniki indywidualne, oddziałujące na życie zawodowe i schematy teoretycznych zastosowań (m.in. teoria zarządzania i organizacji, koncepcja zarządzania, aż do praktycznych zastosowań).

O ile na początku XXI wieku dziedzina ta znajdowała się jeszcze w początkowej fazie rozwoju, tak z upływem lat stała się szybko rozwijającą i uzasadnioną naukowo dyscypliną. Na szczególną uwagę zasługują tutaj trzy główne punkty odniesienia: (a) badanie wartości duchowych i wynikających z nich schematów działań ludzkich, (b) tworzenie ramowych modeli w kontekście duchowości i (c) opracowanie kryteriów pomiaru duchowości (Karakas 2010). Punkt styczności powyższych trzech aspektów stał się ważnym przedmiotem badań naukowych nad powstawaniem i realizacją kariery zawodowej (Duffy 2006). Pokazały one, że zachodzi wyraźna korelacja pomiędzy religijnością, duchowością i działaniami ludzkimi na rzecz wyboru zawodu i jego realizacji (por. np. badania Richmonda 1997; Witmer, Sweeney 1992; Duffy,

Blustein 2005; Duffy, Lent 2008; Duffy i in. 2012). Okazuje się, że mają one wręcz kolosalny wpływ na rozwój zawodowy jednostki, np. na podejmowane przez nią decyzje, oraz na przebieg jej kariery zawodowej (Fox 2003; Ondeck 2002).

To szerokie spektrum zagadnień duchowości, religii i rozwoju zawodowego sprawia, że badania i konceptualizacja indywidualnych priorytetów zawodowych przeżywają od pewnego czasu renesans naukowy i społeczny. Biorąc pod uwagę konstrukt dojrzałości zawodowej, już wielokrotnie udało się dowieść, że działania motywowane religijnie i duchowo korzystnie wpływają na poczucie głębszego znaczenia wykonywanego zawodu, a nawet przyczyniają się do postrzegania go jako powołania (Lips-Wiersma 2002; Davidson, Caddell 1994; Duffy i in. 2011; Dik, Duffy 2009; Phillips 2000; Hernandez i in. 2011; Hunter i in. 2010). W naszej ponowoczesnej kulturze pracy wyraźnie utrzymuje się już od lat 90. XX w. tendencja do wiązania wyborów zawodowych z charakterystycznymi źródłami motywacji duchowych (Wrzesniewski i in. 1997). Ponadto niektóre badania wykazały, że poczucie powołania ma działanie pozytywne i jest często pomocne w ocenie wartości pracy i wykonywanego zawodu (Duffy 2010), co z kolei służy gotowości do pomocy „drugiemu” i daje poczucie praworządności społecznej (Leak 1992; Davidson, Caddell 1994). Jest to ważne tym bardziej, że w obliczu ciągle rosnących wymagań i oczekiwań społeczeństwa zorientowanego na osiąganie kolejnych sukcesów, stale rosną wymagania stawiane pracownikom. Oczekuje się od nich coraz większej aktywności, skuteczności, przedsiębiorczości, kreatywności, młode osoby coraz częściej muszą stawić czoła nekającym je wątpliwościom i obawom o swoją przyszłość zawodową.

Dlatego też szerokie grono badaczy postrzega duchowość i religijność jako korzystny czynnik w procesie rozwoju zawodowego i w procesie adaptacji zawodowej (Hirschi, Herrman 2013; Dik, Duffy 2009; Lips-Wiersma 2002; Richmond 1997; Witmer, Sweeney 1992). Przede wszystkim dotyczy to wsparcia, którego potrzebują młodzi ludzie, a które mogą otrzymać już na początku swojej drogi rozwoju zawodowego. Przy założeniu oczywiście, że wsparciem dla danej osoby – w obliczu zawodowej adaptacji i czekających ją ważnych decyzji zawodowych – jest poczucie silnej więzi duchowej (Duffy, Lent 2008). Stwierdzono istniejące współzależności pomiędzy religijnością, duchowością a satysfakcją zawodową (Robert i in. 2006), które korzystnie wpływają na prawidłowe funkcjonowanie zawodowe i prawidłowy rozwój jednostki w procesie pracy (Lewis, Hardin 2002; Milliman i in. 2003). Zresztą podobne obserwacje uczynili także Phillips (2000), Walken i Dixon (2002), którzy zarejestrowali dodatnią korelację pomiędzy przynależnością religijną i regularnym uprawianiem

praktyk duchowych a pomyślną adaptacją afroamerykańskiej młodzieży akademickiej do codziennego życia uniwersyteckiego i uzyskanymi przez nią lepszymi wynikami w nauce. Dlatego też zakłada się wysokie prawdopodobieństwo istnienia mechanizmów redukujących stres, które są bezpośrednio uwarunkowane stabilizacją duchową i religijną (Constantine i in. 2006; Ellison 1993).

Przeprowadzone badania potwierdziły również pozytywny wpływ duchowości na procesy podejmowania decyzji zawodowych i nabywania wyższych kompetencji zawodowych i kreatywności (Royce-Davis, Stewart 2000; Woźniak 2005; Constantine i in. 2006; Lips-Wiersma 2002; Polak 2010). Po raz pierwszy na problem dojrzałości zawodowej zwrócił uwagę Super (1990), który jasno zdefiniował skłonności jednostki w obliczu przydzielanych jej zadań, mających na celu stymulację jej rozwoju osobowego. Na tej podstawie Duffy i Blustein (2005) udowodnili, że osoby religijne, wierzące w siłę nadprzyrodzoną podczas podejmowania wszelkich decyzji zawodowych, czyniły to z dużo większą pewnością siebie, a przydzielone im prace wykonywały z dużo głębszym zaangażowaniem, aniżeli osoby niewierzące. Dlatego uznają oni, że osoby duchowo i religijnie umocnione charakteryzują się większą dojrzałością zawodową.

Badania wskazują na silne oddziaływanie religijności i duchowości w zakresie procesów konstruowania wartości zawodowych, prospołecznych i altruistycznych, które z kolei przyczyniają się do prawidłowego kształtowania właściwych motywacji i adekwatnych do norm społecznych postaw zawodowych. Bez żadnego większego problemu da się udowodnić, że osoby głęboko religijne, opierające się na indywidualnym postrzeganiu świata, znacznie częściej wybierają zawody subsydiarne (np. pracownik socjalny, nauczyciel, doradca), a stosunkowo rzadko podążają za materialną drogą kariery (Falkowski 2000; Browne 2002; Duffy 2010). Ponadto osoby religijne znacznie wcześniej są w stanie określić przebieg swojej kariery zawodowej, aniżeli osoby mało religijne, lub w ogóle niewierzące (Dillon, Wink 2007).

Dlatego też proponuje się, by doradcy zawodowi wykazywali się gotowością do dyskusji na temat duchowych i religijnych problemów swoich klientów, dla których ta kwestia może mieć duże znaczenie. Należy przy tym uwzględnić fakt, że klienci mają prawo do własnego zdania na temat duchowości i religijności, a doradca ma obowiązek, bez żadnych zastrzeżeń i bez narzucania własnych przekonań religijnych, akceptować je (Wolf 2004).

### **Miejsce pracy a duchowość**

Obok badań nad duchowością i religijnością w ramach planowania zawodu, decyzji w kwestii powołania i rozwoju kariery zawodowej (Richmond 1997; Witmer, Sweeney 1992; Duffy, Blustein 2005; Duffy, Lent 2008) ważną

rolę odgrywają wpływy duchowości i religijności także w kontekście miejsca pracy (Hill i in. 2013; Lips-Wiersma 2002; Adams, Csiernik 2002; Millman i in. 2003; Polley i in. 2005). Interdyscyplinarna i integracyjna dziedzina badań naukowych, jaką jest duchowość miejsca pracy, odnosi się w teorii, badaniach naukowych i praktyce zarówno do nauk o pracy i organizacji, ze szczególnym uwzględnieniem psychologii religii i duchowości, jak również do dziedziny zarządzania, w ramach której duchowość konceptualizuje się jako specyficzny zasób (Hill, Dik 2012).

Zgodnie z założeniami literatury przedmiotu dotyczącej duchowości miejsca pracy, pracownicy obok licznych potrzeb i interesów mają również oczekiwania duchowe. Ich życie duchowe istnieje i rozwija się m.in. poprzez odnajdywanie sensu w pracy i we wspólnocie koleżeńskej współpracowników (Hill i in. 2013; Ashmos, Duchon 2000; Robbins 2003). Niektóre z definicji duchowości miejsca pracy wskazują na związek ducha, duszy i ciała. Inne operacjonalizacje podkreślają przede wszystkim aspekty otoczenia w miejscu pracy, które w jednostce, grupie bądź całej organizacji wzmagają indywidualne uczucie zadowolenia i doświadczenia transcendencji (Giacalone, Jurkiewicz 2010). Podejmuje się kompleksowe starania na poziomie organizacyjnym, aby umożliwić, względnie zachęcić pracowników, by swoje zasady religijne i duchowe wykorzystywali w codziennej pracy. Wedle Duffy i współpracowników obejmuje to: (1) respektowanie religijnej i duchowej różnorodności w miejscu pracy (zob. także Bennett 2008; Zymonik 2008), jak również (2) wsparcie integracji pracy i wiary. Ponadto pracownicy powinni mieć konkretne możliwości wnoszenia do pracy swoich zasad religijnych i duchowych w taki sposób, aby wspierały one realizację celów organizacyjnych (Duffy 2010). Zakładając, iż duchowość i religijność jako podstawy systemu wartości i mechanizmy radzenia sobie z problemami stanowią ważne cechy zadowolenia z pracy, Bennett (2008) opisał model wielu płaszczyzn organizacyjnego zobowiązania odnośnie do religijnego i duchowego zróżnicowania pracowników. Są to m.in. strategie *compliance*, które umożliwiają pracownikom swobodne wyrażanie przekonań religijnych, jak również strategie normujące, gwarantujące im zabezpieczenie od strony prawnej. W ten sposób pracownicy mogą aktywować swoje zasoby religijne i duchowe podczas pracy w organizacji. Realizacja tego wymaga również odpowiedniego zrozumienia na poziomie kierownictwa przedsiębiorstwa.

Analizując liczne definicje duchowości miejsca pracy, można wyróżnić trzy wymiary ich odniesień: (a) szukanie pewnego rodzaju „głębi” w powiązaniu z miejscem pracy, (b) poszukiwanie wewnętrznego i duchowego zaspokojenia w zawodzie, (c) poczucie więzi i wspólnoty, często wyrażające się poprzez oddanie, wzajemne poczucie odpowiedzialności i dzielenie się (Fry 2005).

Na poziomie indywidualnym badania naukowe nad duchowością skupiają się na kontekście organizacyjnym, a zwłaszcza na wewnętrznych wymiarach ludzkiego życia. Podczas gdy duchowość jest dla niektórych ludzi sztuką życia i odnajdywaniem sensu, dla innych stanowi dodatkowo formę przestrzegania doktryn i reguł religii. Z tego wynika, że duchowość miejsca pracy powinna być skonceptualizowana w taki sposób, aby znaleźć odniesienie do wszystkich ludzi, niezależnie od ich postawy religijnej. Dlatego też duchowość jest uważana za konieczną dla religijności, lecz religijność nie jest konieczna dla duchowości (Hill i in., 2013).

Organizacje, które są bezpośrednio związane z konkretną religią (np. podmioty związane z religią lub wyznaniem), powinny stawiać swoim pracownikom określone wymagania w zakresie religii, wychowania i kształcenia. Spełniając to kryterium, organizacje, które deklarują podłoże duchowe, mogą być określane jako ukierunkowane duchowo. Misja i cele takiej organizacji związane są z jej duchowym światem, który wpływa także odpowiednio na pracowników. Należy jednak wyraźnie odróżniać religię i duchowość w miejscu pracy oraz w miarę możliwości rozważać je z osobna. Religia w miejscu pracy niesie ze sobą niebezpieczeństwo urażenia klientów i udziałowców, jak również negatywnego oddziaływania na morale organizacji i dobre samopoczucie pracowników (Giacalone, Jurkiewicz 2010; Karakas 2010). Paloutzian, Emmons i Keortge (2010) podkreślają znaczenie wielowymiarowego, interdyscyplinarnego rozumienia duchowości w miejscu pracy.

Podsumowując trzeba zauważyć, że z biegiem lat wypracowano różne modele integracji – wiary i pracy (Lynn i in. 2009) – od koncepcyjnego podziału religii i duchowości w miejscu pracy do szeroko ujętych religijnych poglądów, których zainteresowanie skupia się na całości problematyki pracy i życia.

Jurkiewicz i Giacalone (2004), powołując się na podobne ujęcia, definiują duchowość miejsca pracy jako wartości organizacyjne, które wyrażają się w kulturze wspierającej pracowników. Obejmują one: (a) doświadczenie transcendencji poprzez aktywność zawodową, (b) ułatwienie przeżywania więzi z innymi, (c) uczucia spełnienia i radości. Autorzy podkreślają pozytywne związki między motywacją pracowników oraz większym oddaniem i zdolnością adaptacji w obliczu zmian organizacyjnych. Jako konkretne zmienne duchowości miejsca pracy wymieniają: większą życzliwość, generatywność, humanizm, uczciwość, sprawiedliwość, wzajemność, odpowiedzialność i zaufanie. Również Dent i in. (2005) w metaanalizie na podstawie 87 artykułów naukowych na temat duchowości miejsca pracy wykazali znaczące korelacje między duchowością a zwiększoną produktywnością pracowników.

### Duchowość na poziomie kierownictwa

Obok badania wpływu przekonań duchowych i religijnych na indywidualny rozwój kariery zawodowej, jak również w kontekście miejsca pracy, można zauważyć, iż w ostatnich latach wzrosło zainteresowanie wpływem duchowości na przedsiębiorstwo i kierownictwo, na co wskazują również liczne publikacje podejmujące ten temat (m.in. Ashmos, Duchon 2000; Duchon, Plowman 2005; Jurkiewicz, Giacalone 2004; Milliman i in. 2003; Reave 2005). Wobec braku jasnych operacjonalizacji koncepcji duchowego kierownictwa (Markow, Klenke 2005) istnieje niewiele systemowych prób definicji.

Według Fry'ea (2005) duchowość osoby na stanowisku kierowniczym obejmuje dwa centralne elementy podstawowe: (a) transcendencja siebie/ją, która wyraża się w odczuwaniu powołania bądź pragnienia, (b) przekonanie, iż własne czyny – poza wartością ekonomiczną i samozaspokojeniem – mają wartość i sens. Osobista duchowość osoby na stanowisku kierowniczym prowadzi do rozwoju wartości, takich jak: dalekowzroczność (np. w odniesieniu do ustalania celów, przemyśleń nad ideałami, wzmocnienia nadziei i wiary), altruistyczna miłość (m.in. w formie przebaczenia, dobra, przyzwoitości, empatii, szczerości, cierpliwości, odwagi, zaufania i skromności), jak również nadzieja i wiara (np. w formie cierpliwości, wytrwałości i oczekiwania). Wraz z tymi wartościami duchowość sprzyja rozwojowi specyficznych postaw i sposobów zachowania, które dają osobie na stanowisku kierowniczym, jak i podwładnym, dobre duchowe samopoczucie, wyrażane poprzez odczuwanie powołania i przynależności. Prowadzi to z kolei do wykształcenia wizji i postępowania zgodnie z wartościami w relacjach międzyludzkich, jak również do wzmocnienia zespołu oraz całej organizacji. Wywołuje to zadowolenie pracowników i zaangażowanie na poziomie organizacyjnym, co znajduje odzwierciedlenie w korzyściach finansowych i odpowiedzialności społecznej. Fry nie podejmuje tematu źródeł duchowości osób na stanowiskach kierowniczych.

W przeciwieństwie do Fry'ea, Kriger i Seng (2005) definiują wiarę religijną jako uzasadnione źródło wartości duchowych i wzorców zachowania. Wyszczególniają czynniki wpływu, które mogą równie odnosić się do Jahwe, Boga, Allaha, Shivy lub Buddy i odpowiadają tym samym religijnym tradycjom zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu, buddyzmu. Same duchowe przekonania zostały przez nich zdefiniowane jako wiara i nadzieja w osobowego i kochającego Boga, jako potrzeba bycia blisko Boga i odczuwania wyższego powołania, służenia temu Bogu. Praktyki duchowe obejmują przy tym modlitwę, medytację i lekturę pism. Zgodnie z przedstawioną konceptualizacją również Reave (2005) wskazał, iż koncepcja duchowości na po-

ziomie kierowniczym nie sprowadza się do ucieleśnienia wartości duchowych (jak przyzwoitość, zaufanie, wartości etyczne, szczerza komunikacja i skromność), lecz przejawia się o wiele bardziej w duchowym zachowaniu się, które charakteryzuje szacunek, uczciwe traktowanie, pomoc międzyludzka, odpowiedzialne słuchanie, docenianie wkładu i czynności innych ludzi, jak również podejmowanie działań duchowych. Reave (2005) wskazał również, iż żadna konceptualizacja nie podaje specyficznych źródeł duchowości. Przyczyną tego może być strach przed oskarżeniem o zbyt rygorystyczną dogmatyczność (Markow, Klenke 2005) oraz przekonanie, iż duchowość nie powinna ograniczać się do doktryny jednej religii czy wyznania (Yukl 2010).

W tym sensie w nurcie tzw. Psychologii pozytywnej pojawiło się również współzrędnie do pojęcia inteligencja emocjonalna – o wiele słabiej zintegrowane w nauce – pokrewne pojęcie tzw. Inteligencji duchowej (Ruszel, 2010). Według jego promotora D. Zohara (2007), w poszukiwaniu sensu życia, wartości i celów nie dominuje jedynie wskaźnik inteligencji racjonalno-logicznej, lecz przede wszystkim tzw. Inteligencja duchowa, która dzięki zdolności do transcendowania własnej egzystencji odwołuje się do wartości duchowych, obejmuje również elementy inteligencji emocjonalnej i teleologicznej.

## **Religia i duchowość a kapitał społeczny**

### **Religia i integracja społeczna**

Podstawowa idea kryjąca się za koncepcją kapitału społecznego jest względnie prosta. Aspekty integracji społecznej stanowią wartościowy zasób, z którego mogą korzystać zarówno jednostki, jak i wspólnoty, regiony lub narody (por. Coleman 1990; Fukuyama 1995; Putnam 1993; Esser 2008; Diekmann 2007; van Deth 2008). Instytucje społeczne, w tym też religijne, rozumiane w ujęciu atrybutywnym, jako normatywny zbiór reguł, pozwalający na realizację istotnych społecznie funkcji w określonym kontekście społecznym, spełniają bardzo ważną rolę, zarówno w systemie organizacji życia społecznego, jak i osobistego, jednostek. Dzięki nim dostarczane są dobra i usługi zaspokajające różne potrzeby i regulujące stosunki społeczne, integrujące działania społeczne i zapewniające ciągłość życia społecznego (por. Kaźmierczak, Rymśza 2007; Theiss 2007).

Za główny strukturalny aspekt kapitału społecznego uważa się powiązania między ludźmi, czyli sieci społeczne (Lin 2001; Portes 1998; Putnam 2000). W badaniach kapitału społecznego odróżnia się sieci *nieformalne* od *formalnych* form związku (Putnam, Goss 2001; Pichler, Wallace 2007). Sieci nieformalne obejmują związki rodzinne, przyjacielskie i ze znajomymi, ce-

chujące się spontanicznymi i mało regularnymi interakcjami. Natomiast formalne sieci społeczne odznaczają się znacznie większym stopniem regulacji i selektywnością. Obejmują na przykład członkostwo w towarzystwach sportowych i śpiewaczych, stowarzyszeniach zawodowych i lobbystycznych, pracę społeczną w komitetach rodzicielskich lub organizacjach dobrowolnych oraz udział w inicjatywach obywatelskich i grupach samopomocowych. Obie formy sieci stanowią wzorce związków, które mogą przynosić korzyści prywatne i publiczne. Szczególnie w obszarze różnych zrzeszeń społecznych i grup uczą człowieka komunikacji, współpracy i gotowości niesienia pomocy oraz rozwiązywania problemów zbiorowych i indywidualnych. Z tego względu przypisuje się im szczególną funkcję socjalizacyjną w tworzeniu więzi społecznych (Putnam 1993). Ważną rolę w tym względzie odgrywają również nieformalne formy życia społecznego, gdyż procesy wymiany w kręgu rodziny i znajomych, w miejscu pracy lub sąsiedztwie zachodzą niemal każdego dnia i są znacznie bardziej intensywne (czasowo) niż członkostwo i działalność społeczna w stowarzyszeniach. Dlatego z reguły mają nawet większą wartość w życiu człowieka (Newton 1999).

Kolejne ważne rozróżnienie, spotykane w ramach badań kapitału społecznego, dotyczy społecznego kapitału pomostowego (*bridging*) i społecznego kapitału wiążącego (*bonding*) (Putnam 2000; Putnam, Goss 2001; Zmerli 2008). Pierwszy cechuje heterogeniczne związki społeczne, łączące ludzi z różnych obszarów społecznych, a drugi odnosi się do sieci homogenicznych. W obrębie społecznego kapitału pomostowego Wuthnow (2002) rozróżnia *identity-bridging social capital*, strukturę sieci heterogeniczną pod względem przynależności etnicznej, religijnej lub wiekowej od *status-bridging social capital*, czyli formy sieci przewyżczającej różnice poziome odnoszące się do władzy, wpływu, bogactwa lub prestiżu. W kontekście więzi społecznych szczególne znaczenie przypisuje się sieciom tworzącym pomosty (*bridging*) między różnymi obszarami społecznymi (Paxton 1999). Natomiast formy społecznego kapitału wiążącego (*bonding*) stanowią ważne źródło wsparcia społecznego. Jednak często towarzyszy im wykluczenie i tym samym kryją one w sobie „ryzyko negatywnego oddziaływania zewnętrznego” dla społeczeństwa jako całości (Putnam, Goss 2001, s. 29).

W ostatnich latach, dzięki badaniom nad problematyką kapitału społecznego, zagadnienie integracji społecznej w coraz większym stopniu pojawia się w sferze zainteresowania nauk społecznych (Coleman 1988; Franzen, Freitag 2007; Portes 1998; Putnam 1993, 2000). Badania kapitału społecznego od samego początku spletały się z przemyśleniami związanymi z religią. Coleman (1988; Coleman, Hoffer 1987) zwrócił uwagę na specyficzną siłę katolickich



szkół prywatnych, wpływając pozytywnie na wyniki nauczania i na obniżenie prawdopodobieństwa przerwania nauki przez uczniów i wskazał na ścisły związek zachodzący pomiędzy współdziałaniem szkoły z rodzicami i wspólnotą religijną oraz na wynikające stąd normujące efekty religii i kontroli społecznej wspólnoty religijnej. Natomiast Putnam (2000), analizując sytuację w USA, stwierdził, że amerykańskie stowarzyszenia mają najczęściej charakter religijny i że religijność, oprócz wykształcenia, ma największy wpływ na wyposażenie człowieka w indywidualny kapitał społeczny. Wreszcie Fukuyama (1995, 2000) podkreśla wpływ głównych zasad protestantyzmu na ogólne zaufanie do ludzi i oddziela je od nieufnej familiarności o proveniencji konfucjańskiej i katolickiej.

Problematyka badawcza z tego zakresu rozwija się szczególnie w Ameryce Północnej. W Europie, z niewieloma wyjątkami, ogranicza się ona głównie do recepcji myśli amerykańskiej (por. Smidt 2003; Adloff 2007; Liedhegener 2007 i przede wszystkim Roßteutscher 2009). Badacze przyjmują, że zarówno czynniki *endogenne*, dotyczące treści wiary i struktur organizacyjnych, jak i elementy *egzogenne*, czyli społeczne warunki ramowe, mają związek z rozwojem kapitału społecznego (Koenig 2008).

W niemieckich badaniach dotyczących kapitału społecznego dotychczas w dużym stopniu zaniedbywano religię. Offe i Fuchs (2001) dokonali przeglądu badań nad kapitałem społecznym w Niemczech, przypisując Kościołom, wprawdzie teoretycznie, funkcję katalizatora generującego znaczny kapitał społeczny, jednak z powodu braku danych nie przeprowadzili oni analizy empirycznej. Jedną z nowszych i znaczących publikacji dotycząca kapitału społecznego, uwzględnia wiele tematów poddanych analizie empirycznej, ale żaden z nich nie zawiera szczegółowej analizy zagadnień religii i jej powiązania z kapitałem społecznym (zob. Franzen, Freitag 2007; Lüdicke, Diewald 2007 oraz Meulemann 2008).

Niemniej jednak w ostatnich latach obserwuje się w Niemczech, podobnie jak i w Polsce (por. Kurczewska 2001; Ziemkowski 2005; Mariański 2007; Sroczyńska 2007; Szymczak 2010; Mielcarek 2011; Libiszowska-Żółtkowska 2014), wzrastające zainteresowanie tą problematyką (por. Liedhegener 2008; Roßteutscher 2009; Freitag, Traunmüller 2008, 2012; Traunmüller 2012, 2013; Pickl i in. 2014). W Polsce wyraźnie brakuje prac badawczych w tym zakresie. W niemieckim obszarze językowym, pojawiły się ogólne opracowania problematyki, ale należy zauważyć, że i tu istnieje niewiele empirycznych prac badawczych. Kecskes i Wolf (1996) w tomie *Konfession, Religion und soziale Netzwerke* (Wyznanie, religia i sieci społeczne), bazując na badaniu ankietowym wykonanym w jednej z dzielnic Kolonii, przeprowadzili

analizę związków zachodzących pomiędzy religijnością chrześcijańską a funkcjonowaniem sieci społecznych. Strukturę stowarzyszeń religijnych i ich rolę w społeczeństwie obywatelskim analizował gruntownie Roßteutscher (2008) w międzynarodowych badaniach porównawczych *Religion, Konfession, Demokratie* (Religia, wyznanie, demokracja), przeprowadzonych w dwunastu miastach europejskich, w tym z Niemiec – z Mannheim i Chemnitz. Nawiązując do powyższych przedsięwzięć badawczych Traunmüller (2009, 2012), korzystając z danych pochodzących z Socjoekonomicznych Badań Panelowych (SOEP), badał, czy i w jaki sposób, indywidualna religijność przyczynia się do generowania i utrzymania kapitału społecznego, i jakie różnice w tym zakresie można stwierdzić między różnymi tradycjami religijnymi. Jako zmienne zależne ustalono udział w formalnych sieciach na rzecz zaangażowania obywatelskiego oraz uczestnictwo w nieformalnych sieciach przyjacielskich, potencjały identyfikacji i statusu w obu sieciach.

We współczesnej debacie na temat związku religii z kapitałem społecznym można wyróżnić dwie zasadnicze koncepcje wyjaśniające, pozwalające udzielić odpowiedzi na powyższe pytania (por. Putnam 2000; Roßteutscher 2009; Monsma 2007; Smidt 2003). Zgodnie z pierwszym punktem widzenia, który można określić mianem koncepcji weberiańskiej, na postrzeganie innych ludzi, bliźnich oraz stosunki z nimi wpływa przede wszystkim treść wiary i światopogląd wynikający z tradycji religijnej oraz wywodzące się z nich normy, co sprzyja powstawaniu specyficznych form kapitału społecznego (Cnaan et al. 2003; Fukuyama 2000; Lenski 1961). Oprócz wyżej wymienionych aspektów strukturalnych zaangażowania społecznego, w koncepcji kapitału społecznego uwzględnia się również kulturowy wymiar integracji społecznej. Znaczącą rolę odgrywa tu aspekt zaufania do ludzi (Coleman 1990; Fukuyama 1995; Putnam 1993, 2000). Interesujące badania powiązań zachodzących pomiędzy religią a zaufaniem przeprowadził na gruncie niemieckim Traunmüller (2009, 2012, 2013).

Drugi punkt widzenia – najszerszej reprezentowany w debacie, który można określić mianem koncepcji Durkheima – w przeciwieństwie do aspektów kulturowych, silniej akcentuje wpływ strukturalnego wymiaru zaangażowania we wspólnotę religijną oraz udziału w rytuałach na tworzenie kapitału społecznego. Wobec tego Kościoły i inne organizacje religijne są przede wszystkim strukturami możliwości, zapewniającymi warunki sprzyjające powstawaniu relacji międzyludzkich (Putnam 2000; Ammerman 1997; Greeley 1997). Zakłada się również, że wpływ zarówno kulturowego, jak i strukturalnego wymiaru religijności na kapitał społeczny, zależy od rodzaju religii i wyznania. Religie różnią się pod względem treści wiary i struktur organiza-

cyjnych, i tym samym mają różny potencjał tworzenia kapitału społecznego. Innymi słowy, wpływ subiektywnej religijności i publicznej praktyki religijnej na budowanie kapitału społecznego zależy od tradycji religijnej (por. Beyerlein, Hipp 2006; Putnam 2000).

### Religia jako podstawa kulturowa kapitału społecznego

Z perspektywy kulturowej religia jest systemem symboli, sytuującym człowieka w relacji z Istotą Wyższą/Bogiem, światem i bliźnim. Z niej wywodzą się pojęcia wartości i normy zachowania, sprzyjające również mniej lub więcej integracji społecznej (por. Pollack 2003; Stark, Bainbridge 1996). Już A. de Tocqueville (1976) uważał, że zasługa religii polega na okiełznaniu egoistycznych popędów poprzez nałożenie na każdego obowiązków wobec wszystkich ludzi. Również Kecskes i Wolf (1996, s. 24) dostrzegają w chrześcijańskim rozumieniu wartości i norm postępowania skuteczną przeciwwagę dla odosobnienia i wypierania związków społecznych, co wynika z natury chrześcijańskiej nauki wiary wymagającej budowania związków społecznych. Fukuyama (2000) podkreśla przy tej okazji, że decydujące dla więzi społecznej cechy, jak: wiarygodność, obowiązkowość i respekt w znacznym stopniu pokrywają się z wartościami, które opisuje Max Weber w swoim dziele *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Etyka protestancka a duch kapitalizmu). W tym znaczeniu subiektywna religijność i orientacja wiary obligują do uznania relacji międzyludzkich oraz nastawień prospołecznych, a tym samym sprzyjają budowaniu i utrzymaniu kapitału społecznego. Wyobrażenie fundamentalnej równości wszystkich ludzi powinno więc znaleźć swój wyraz również w normach społecznych i stosunkach społecznych z bliźnimi oraz zachęcać do tworzenia heterogenicznych sieci związków (Wuthnow 2003).

Uniwersalizm moralny, nierozłącznie związany z istotą wielu dużych religii, powinien sprzyjać tworzeniu zwłaszcza *społecznego kapitału pomostowego* (Fukuyama 2000; Wuthnow 2002, 2003). Wiara chrześcijańska i muzułmańska zwraca się jednakowo do wszystkich, przyczyniając się do pokonywania granic społecznych i etnicznych między ludźmi (Bahovec i in. 2007). Niemniej jednak tradycje religijne różnią się w swoich wyobrażeniach stopniem włączenia jednostki do wspólnoty, tworząc tym samym różne predyspozycje wobec określonych form kapitału społecznego. Zazwyczaj w interpretacji, np. chrześcijańskich wyznań, przeciwstawia się *indywidualistycznie zorientowany* protestantyzm *kolektywistycznemu* katolicyzmowi, co oczywiście rodzi też odpowiednie konsekwencje w rozumieniu roli obu wyznań i w preferowanym przez nie charakterze powiązań społecznych (Curtis i in. 2001; Weber 1988; Greeley 1989; Roßteutscher 2009). Indywidualizm charakteryzuje się relacjami z wy-

branymi przez jednostkę, dobrowolnymi związkami z przyjaciółmi i innymi grupami wtórnymi, natomiast kolektywizm bardziej idzie w parze z formalnie określonymi i tradycyjnymi sieciami, czyli związkami w obrębie rodziny lub pokrewieństwa (Allik, Realo 2004). Lenski (1961) widział tu np. konieczność wzmoczonej świadomości w stosunku wspólnot protestanckich, które, z uwagi na wysoki potencjał indywidualistyczny, zdradzają również podwyższony poziom konkurencyjności i chęci wykazania się jako jednostka, co może też rodzić wiele napięć, ale wytwarza również szersze obszary relacji, a zatem podstawy dla kapitału społecznego. Według Webera (1988), znaczącym osiągnięciem religii etycznych i ascetycznych, jak te protestanckie, było przełamanie więzi plemiennych, ukonstytuowanie przewagi wspólnoty wiary i wspólnoty *etycznego* prowadzenia życia ponad „wspólnotą krwi”. Katolicyzm natomiast podobnie jak islam (dotychczas zaniedbywany w badaniach), cechuje się wyrazistym kolektywistycznym familiaryzmem, zapewniającym priorytet więzom rodzinnym (por. Gellner 1992).

Powyższe zróżnicowanie pomiędzy protestanckim – *indywidualistycznym* – a katolickim – *kolektywistycznym*, ujęciem wartości odzwierciedla się również w stosunku do uczestnictwa w sferze publicznej i wpływa tym samym na gotowość włączania się do formalnych sieci obywatelskiego zaangażowania (Lenski 1961; Greeley 1989). Należy założyć, że szczególnie protestancka doktryna samoodповідzialności jednostki powinna sprzyjać powstawaniu silniejszych związków obywatelskich z uwagi na powinność jednoczenia się w budowaniu przyszłości, brania we własne ręce społecznych wyzwań, bez czekania na rozwiązania ze strony państwa czy też Kościoła (Curtis i in. 2001). Tego typu faworyzującej interpretacji pozycji protestanckiej przeciwstawiane jest jednak stwierdzenie, że wyrazista orientacja wspólnotowa katolicyzmu i akcentowanie etyki miłosierdzia bardziej pobudzają gotowość do angażowania się niż protestancki indywidualizm (Offe, Fuchs 2001; Davis, Liedhegener 2007). Przy tym idea subsydiarności, wywodząca się z katolickiej nauki społecznej, pozwala uzasadnić wyraźną preferencję przeniesienia odpowiedzialności z państwa na grupy i organizacje obywatelskie i społeczno-edukacyjne (Mariański 1993, 2007; Sroczyńska 2007; Sadłoń 2012; Theiss 2013).

### **Religia jako podstawa strukturalna kapitału społecznego**

W koncepcji powiązań pomiędzy kapitałem społecznym a religią przytacza się również ważną argumentację ukazującą, że dzięki zorganizowanej strukturze religijnej tworzone są również struktury możliwości partycypacji społecznej oraz wytwarza się przestrzeń do pośredniczenia w przekazywaniu umiejętności niezbędnych do takiej partycypacji (Putnam 2000; Verba i in.

1995). Publiczna praktyka religijna może korzystnie wpływać na generowanie *nieformalnych* form kapitału społecznego (Putnam 2000). Aktywne włączenie w struktury wspólnoty religijnej daje możliwość regularnego kontaktu i wymiany z innymi ludźmi, co umożliwia nawiązywanie znajomości lub nawet przyjaźni. Dzięki kontaktom zawartym we wspólnocie ludzie łączą się w jeszcze większe i bardziej rozgałęzione sieci, wykraczające poza granice wspólnoty religijnej. Badania amerykańskie potwierdzają związek chodzenia do kościoła z wielkością sieci oraz częstością interakcji (Bradley 1995; Ellison, George 1994; McPherson i in. 2001; Putnam 2000; McIntosh i in. 2002).

Z tego punktu widzenia Kościoły stanowią swoiste platformy rekrutacyjne i umożliwiające znajdowanie odpowiednich osób do obejmowania urzędów honorowych i działalności dobrowolnej (Verba i in. 1995). Wspólnoty religijne w duchu współpracy z innymi grupami społecznymi i organizacjami, czy też stowarzyszeniami, promują szereg osób do podejmowania ważnych obowiązków w strukturach świeckich (Ammerman 1997; Lam 2002). Potwierdzają to badania naukowe analizujące sytuację w USA. Wspólnoty religijne ujawniają się tu jako ważne katalizatory aktywnego zaangażowania obywatelskiego i sprzyjają włączaniu ludzi w sformalizowane sieci społeczne (Park, Smith 2000; Putnam 2000; Becker, Dhingra 2001; Campbell, Yonish 2003; Greeley 1997; Lam 2002, 2006; Ruiter, DeGraaf 2006; Monsma 2007).

Aktywne zaangażowanie we wspólnocie religijnej i udział w jej życiu, może być ważnym źródłem przede wszystkim społecznego kapitału pomostowego (Traunmüller 2012, 2013). Przy takim rozumieniu koncepcji wspólnoty religijnej należy zauważyć w niej istotny kontekst dla kształtowania stabilnych relacji ludzi z najróżniejszych obszarów i reprezentujących zróżnicowany status społeczny oraz podążających za realizacją wspólnych celów (Wuthnow 2002, 2003). Poza rodziną, to właśnie wspólnoty religijne reprezentują jeden z niewielu obszarów życia społecznego, na którym spotykają się różne pokolenia (Coleman, Hoffer 1987). Ponadto zróżnicowana struktura możliwości zwiększa prawdopodobieństwo pozyskania ważnego kapitału społecznego przez osoby o stosunkowo niższym statusie niż ich wpływowi znajomi (Wuthnow 2002; Roßteutscher 2009).

W społeczeństwie polskim Kościół rzymskokatolicki i inne mniejszości wyznaniowe odgrywają w tym względzie bardzo ważną rolę, zarówno na poziomie instytucjonalno-organizacyjnym, jak i indywidualno-wspólnotowym. Pomijając sam fakt działalności społeczno-politycznej i moralnej na poziomie makrostrukturalnym, to przede wszystkim wspólnoty parafialne w mezo-wymiarze stanowią jedne z podstawowych instytucji organizujących życie społeczne i kulturalne, towarzyskie i rodzinno-sąsiedzkie. Uwidacznia się tu

jednoznacznie funkcja integracyjna i kontrolna tego typu powiązań, ale też budująca zaufanie i stabilizująca więzi społeczne. Wspólne świętowanie, zwyczaje i rytuały oraz działania kulturalno-charytatywne, spotkania i przeżycia inicjują procesy integracji społeczności i umacniają wzajemne zaufanie. Organizacje i relacje religijne kształtują zatem głębokie więzi społeczne, wpływają na zakorzenienie w świadomości społecznej cenionych wartości oraz norm, utrwalają reguły wzajemności, kształtują pozytywny wizerunek wspólnotowości.

Doświadczenia tego typu wykraczają poza obszar religijno-instytucjonalny i czysto religijny, obejmują rozwój w sferze duchowej, też tej poznawczo-emocjonalnej i aksjologicznej, służą nabywaniu kompetencji społecznych, praktyce komunikacji, współorganizowania i współdecydowania. Stąd też religijność i duchowość, jako istotne predykatory postaw prospołecznych oraz zmienne współdecydujące o uogólnionym zaufaniu do innych, są też gwarantem i podstawą obywatelskości, a co za tym idzie ważnym wymiarem kapitału społecznego (Kurczewska 2001).

### **Zaufanie społeczne jako podstawa kapitału społecznego**

Generowanie kapitału społecznego, głównej podstawy współżycia społecznego, zależy od cech osobowych człowieka i jego otoczenia instytucjonalnego. Stosunki społeczne zakładają istnienie wspólnych wartości i norm oraz określonego poziomu zaufania stron. Z tego względu zaufanie społeczne stało się w ostatnich latach przedmiotem rosnącej liczby badań (np. Fukuyama 1995; Sztompka 1999; Hardin 2002), poświęconych przede wszystkim budowaniu i utrzymaniu kapitału społecznego (Yamagishi, Yamagishi 1994; Brehm, Rahn 1997; Hearn 1997; Smith, Kulynych 2002; Hearn 1997; Wilson 2000; Hardin 2002) jako ważnej podstawy nowoczesnych społeczeństw (Uslaner 2002). Zaufanie społeczne, które w koncepcji kapitału społecznego Putnama (1993) tworzy koło cnót, obejmujące udział społeczny, normy wzajemności i wartości społeczne, stanowi główny aspekt kulturowy tego kapitału. Na płaszczyźnie socjologicznej zaufanie społeczne (jako formę zaufania interpersonalnego) należy oddzielić od zaufania politycznego, które jest definiowane jako „pionowe” zaufanie obywateli do elit politycznych (Fuchs i in. 2002). Natomiast zaufanie interpersonalne można rozumieć jako „poziome” zaufanie między ludźmi (Newton 1999). Zaufanie dzieli się na zaufanie osobiste i społeczne. *Zaufanie osobiste* opiera się na konkretnych doświadczeniach jednostki, ogranicza się do wąskiego kręgu osób i odnosi do osobistych powiązań, zaś *zaufanie społeczne lub ogólne* odzwierciedla pełne zaufanie jednostki do innych osób, nawet jeśli jednostka nie wchodzi w związki z tymi osobami lub ich nie zna. Zaufanie społeczne dzieli się na wiele sposobów. Na przykład Uslaner (2002) wyod-

rębnił zaufanie strategiczne i moralne. Zaufanie społeczne bazuje na normach lub abstrakcyjnym zaufaniu do systemu instytucjonalnego. Uogólnione zaufanie stanowi kognitywny kapitał społeczny o potencjale wspólnotowym, który może wpływać pozytywnie nie tylko na jednostkę, lecz także na całe społeczeństwo (Koller 1997), co przejawia się w różnych formach społecznych procesów integracyjnych (Coleman 1988; Putnam 2000; Franzen, Freitag 2007; Esser 2008; Fukuyama 1995).

W debacie o kapitale społecznym zakłada się, że zaufanie społeczne koresponduje z udziałem społecznym (Putnam 2000). Osoby cechujące się wysokim poziomem zaufania społecznego zazwyczaj ufają ludziom i dlatego dobrowolnie łączą się w grupy oraz angażują w pracę stowarzyszeń. Są również bardziej zaangażowane politycznie i chętniej podejmują dobrowolną pracę na rzecz wspólnot (Fukuyama 1995; Putnam 2000; Uslaner 2002). Jak wynika z badań empirycznych, zachodzi również odwrotna relacja – zaangażowanie społeczne i kontakty z ludźmi stymulują i wzmacniają zaufanie społeczne (Knight 2001; Rice, Steele 2001; Putnam 2001; Delhey, Newton 2003). W ten sposób, dzięki reakcjom cyrkularnym, poziom zaufania stale rośnie (Putnam 2000; Welch i in. 2007).

Badania wpływu religii i religijności na tworzenie i realizację kapitału społecznego nie mogą się ograniczać do zwykłego określenia wyznania. Dokładne ujęcie religijności w kontekście teorii kapitału społecznego wymaga znacznie większego zróżnicowania profili religijnych i postaw, co pozostaje w zgodzie z wynikami badań Welcha i in. (2007), które wprawdzie ograniczały się tylko do analiz porównawczych wpływu religijności członków różnych wyznań na kapitał społeczny, ale ich autorzy wyrazili potrzebę głębszego, indywidualnego podejścia do religijności i duchowości. Wyzwanie to zostało podjęte w badaniach Surzykiewicza (2012). Próba losowa badań kwestionariuszowych obejmowała 672 ankietowanych. Celem badań było określenie wpływu religii i religijności na tworzenie zaufania oraz zaangażowania społecznego. W tym kontekście szczególnie interesujące było określenie wpływu różnych wzorców orientacji religijnej (dojrzała religijność, orientacja konserwatywno-tradycyjna i obojętność religijna) na poziom zaufania tzw. ogólnego (społecznego) i osobistego, jak również na zaangażowanie społeczne. Wyniki badań pokazały, że religijne wzorce orientacji są ważnymi predyktorami prognozy zaufania międzyosobowego. Dotyczy to zwłaszcza powstawania zaufania osobistego np. do przyjaciół lub znajomych ( $R^2 = 0.17$ ). Zgodnie z oczekiwaniami wyniki badań pokazały, że dla prognozowania zaufania ogólnego (społecznego) ( $R^2 = 0.09$ ) najwyższy udział wyjaśnienia dawały wzorce orientacji dojrzałej religijności. Na zaufanie ogólne wpływają znacząco również postawy konser-

watywno-tradycyjne. Natomiast nie można było włączyć do modelu prognostycznego wzorców orientacji obojętności religijnej. Tym samym specyficzny wkład religijnych wzorców orientacji odzwierciedla trwały wpływ na zwiększenie promienia zaufania indywidualnego. W najwyższym kręgu zaufania przyjaciele i znajomi są darzeni zaufaniem niezależnie od orientacji religijnej. Poszerzaniu budowania zaufania sprzyjają przede wszystkim wzorce orientacji dojrzałej religijności. Niewykluczone, że można to tłumaczyć bardziej uduchowioną religijnością i pogłębioną orientacją na wartości religijne, co z kolei idzie w parze z większym szacunkiem do stosunków międzyludzkich i z postawami prospołecznymi. Od takiej postawy oczekuje się nie tylko zaufania społecznego, lecz także gotowości do obdarzania nim innych. Zaufaniu ogólnemu sprzyjają także orientacje konserwatywno-tradycyjne, jednak w znacznie mniejszym stopniu. Można to tłumaczyć postawą religijną ukierunkowaną na rytuały, nadającą dominujący ton orientacji religijno-konserwatywnej, co powoduje, że na pierwszym planie znajduje się aktywność religijna, a na dalszym – zaangażowanie społeczne.

Z badań nad wyjaśnieniem zaangażowania społecznego w otoczeniu lokalnym, zgodnie z postawioną hipotezą, wynika, że bardzo istotny wkład wyjaśniający daje nie tylko zaufanie ogólne, lecz także zaufanie osobiste, co pozwoliło uzyskać wyjaśnienie wariacji na poziomie 26%. Rzeczywiście, wpływ osobistego zaufania na zaangażowanie społeczne na rzecz ogółu społeczeństwa okazał się znacznie słabszy. Jednak pozostał istotny statystycznie. Widać wyraźnie, że na zaangażowanie społeczne, zarówno w społeczeństwie, jaki i w środowisku lokalnym, bezpośrednio wpływa przede wszystkim postawa orientacji dojrzałej religijności. Należy to tłumaczyć silną motywacją wewnętrzną postawy religijnej, skłaniającej do działania społecznego. Tak jak oczekiwano, gotowości do zaangażowania społecznego w środowisku lokalnym sprzyjają zarówno postawy konserwatywno-tradycyjne, jak obojętne religijnie, chociaż w znacznie słabszym stopniu. Gotowość tę w ramach konserwatywno-tradycyjnego wzorca orientacji można tłumaczyć silnym związkiem lokalnym z członkami własnej grupy wewnętrznej oraz aktywowaniem religijnych przekonań o wartościach, które oddziałują pozytywnie na gotowość do zaangażowania. Lokalną gotowość do zaangażowania w ramach wzorców orientacji religijnie obojętnych można również tłumaczyć aktywacją wspólnych interesów. Wyniki badań bawarskich dowodzą, że religijnie nacechowany wzorec orientacji może stymulować nie tylko zaangażowanie społeczne związane z wyznaniem, lecz także może stanowić pomost dla partycypacji społecznej i wpływać na budowanie zaufania wewnątrz grupy i poza nią.



Przedstawione tu ogólnie argumenty przemawiają za uznaniem wartości religii dla życia nie tylko indywidualnego, ale również dla jego waloru społecznego. Koncepcja zasobów czy też kapitału pozwala na koncepcyjne ujęcie ukazanej problematyki w kategoriach nauk społecznych i uzasadnia jej teorio-twórcze znaczenie w pedagogice społecznej i pracy socjalnej oraz w projektowaniu koncepcyjnym i metodycznym ich działalności. Przedstawione argumenty potwierdzają tezę, że również w nowoczesnym społeczeństwie można zakładać istotną funkcji religii wspierających integrację społeczną.

### **Wsparcie i opieka duchowa w pedagogice społecznej/pracy socjalnej**

Refleksja naukowa nad rozwojem relacji społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem działań pomocowych, zorientowanych na wspieranie w rozwoju i towarzyszenie jednostkom, grupom społecznym i społecznościom w przełamywaniu sytuacji trudnych i budowaniu mocnych więzi społecznych, stanowi centralny wymiar zaangażowania pedagogiki społecznej na rzecz współkształtowania instytucji symbolicznej, jaką jest kapitał społeczny.

W ostatnich latach zabiega się o to, aby teoria i praktyka miały dobre podstawy filozoficzno-etyczne, określające ich sens, celowość oraz w konsekwencji też odpowiednio wpływały na wspieranie i przekształcanie indywidualnego kapitału osobowego i społecznego. Na obecnym etapie nikt nie wątpi, że aksjologia i etyka stanowią w tym względzie niezbędny wymiar tożsamościowy dyscyplin i odpowiednio profesjonalności pedagoga społecznego i pracownika socjalnego. W tym niezwykle ważnym podejściu, które można by określić jako etyczno-aksjologiczne, nie wyczerpuje się jednak specyfika przedmiotu pedagogiki społecznej i pracy socjalnej, we wpisanym w nie zobowiązaniu do całościowego budowania kapitału społecznego, który jak wykazaliśmy, wymaga jeszcze bardziej organicznego spojrzenia na człowieka i jego otoczenie, właśnie z perspektywy religijno-duchowej.

Tego typu działalność na rzecz drugiego człowieka i społeczeństwa stanowi w duchu koncepcji kapitału społecznego fundament ładu społecznego i moralnego i, jak pisze Mariański (2007, s. 31), nabiera szczególnego znaczenia w związku z sygnalizowanymi przemianami społeczno-kulturowymi, nasilającym się indywidualizmem postaw oraz jednostronnym przeakcentowaniem praw człowieka do wolności bez ograniczeń, jako wartości absolutnej i w pewnym sensie samobawczej. Taka postawa staje się ryzykowna, zarówno dla jednostki, z uwagi na jej egzystencjalną niepewność, a nawet wyobcowanie, oraz dla życia społecznego, gdyż pozbawia je trwałych punktów odniesienia. Natomiast zagwarantowanie ładu społeczno-moralnego, rozumiane

w kategoriach katolickiej nauki społecznej, zawiera w sobie ideę dobra wspólnego, realizowaną tak przez jednostkę, jak i społeczność, czyli tworzy kapitał moralny i społeczny (Mariański 2007).

Biorąc jednak pod uwagę znaczenie walorów religijno-duchowych, w ich nie tylko socjologicznym wymiarze, lecz przede wszystkim na poziomie doświadczenia egzystencjalnego człowieka, uwidacznia się ich niezastąpiony wymiar również w charakterze tzw. kapitału duchowo-religijnego, rozumianego jak zasoby jednostki i jej otoczenia, wyrastające z przeżycia religijnego i doświadczenia transcendencji własnej egzystencji i świata, odkrywania celów życiowych, nadawania znaczeń i poszukiwania sensu, włączając w to dobro kulturowe i bogactwo religii. W tym znaczeniu koncepcja kapitału duchowego przyjmuje, że same walory antropologii konstytucyjnej człowieka decydują o jego przysposobieniu do poszukiwania i nadawania znaczeń celom i określaniu sensowności życia. To rodzi z kolei postulat, aby również w życiu społeczno-gospodarczym zauważyć wagę wartości duchowych, potrzebę komunikowania potrzeby sensu, celów i fundamentalnych wartości (Lietz i in. 2013; Biernat 2011; Baker, Miles-Watson 2008).

Wobec powyższego, w zależności od tego, czy mamy do czynienia ze szkołą, szpitalem, czy jakąś inną instytucją społeczną, należy przyjąć, że posiada ona program koncepcyjny i praktykę, które powinny mierzyć się również z potrzebami duchowo-religijnymi jednostki, jej najbliższego otoczenia oraz wymogami klimatu społecznego i kultury organizacyjnej danej instytucji czy też organizacji, w odniesieniu do religii, wiary i duchowości w jej obrębie. Opieka duchowo-religijna uzupełnia ofertę całościowej opieki nad klientem, pacjentem, osadzonym wtedy, gdy ujawnia się kruchość egzystencji zarówno jednostki, jak i systemu społecznego, ale też tam, gdzie wspólnie buduje się harmonijne współżycie. Tego typu swoiste „duszpasterstwo” prowadzi działalność też na peryferiach codziennego życia, towarzyszy ludzkim załamaniom, ale nie chce naprawiać człowieka, lecz uświadamiać mu, że można żyć godnie i być spełnionym, pomimo różnych kondycji – także w sytuacjach krytycznych – do końca. Życie chce mieć swoją formę, godność i autonomię, aż po swój kres. Z tego też wynika zasadność opieki duchowej w placówkach służby zdrowia, gdzie stając się jej integralną częścią, opieka ta wychodzi naprzeciw oczekiwaniom pielęgniarstwa i medycyny, które w zauważalny sposób otwierają się na duchowość.

Światowa Organizacja Zdrowia włączyła duchowość do definicji zdrowia i choroby WHO z 2002 r., stwierdzając: „Opieka duchowa służy poprawie jakości życia chorych i ich rodzin w obliczu problemów związanych z nieuleczalną chorobą. Szczególnie istotne jest wczesne rozpoznanie oraz leczenie

bólów i innych objawów fizycznych, a także rozwiązywanie problemów psychospołecznych i duchowych”.

Warto jednak zauważyć, że opieka duchowa nie jest tu uzasadniona prawem do wolności religijnej, lecz zasadnością wynikającą z potrzeb jednostki i jakością profesjonalnego wsparcia, ukierunkowanego na dobre samopoczucie pacjenta, które obejmuje aspekty psychiczne, społeczne i duchowe, czyli opiera się o subiektywną jakość życia. Jeśli dobremu samopoczuciu – proszę nie mylić go z powierzchownym rozumieniem – zagraża pogarszający się stan zdrowia, choroba, kryzys samorealizacji, relacji społecznych, wówczas powstają potrzeby: cielesne, psychiczne, społeczne i duchowe, które powinny być zaspokojone za pośrednictwem odpowiednich zabiegów terapeutycznych i psychopedagogicznych czy też organizacyjnych. Zatem opieka duchowa próbuje wspierać jednostkę w różnych wyzwaniach życiowych, stanowi wsparcie tam, gdzie ta jednostka w procesie samostanowienia się i realizacji własnych celów i całej biografii napotyka na trudności. Zwrócenie uwagi na zasoby religijno-duchowe w tym względzie, historię wiary i przekonań, uznawanych wartości i odpowiedzialności za innych stanowi ważny potencjał pomocowy (Roser 2007; Ryś 2008). W tym wymiarze opieka duchowa to troska o indywidualne zaangażowanie i udział w sprawiającym satysfakcję życiu, w jego codzienności i całokształcie. Opieka duchowa stara się tworzyć przestrzeń, w której jest miejsce na zachowanie indywidualności i otwartości, gdzie można skupić się i zastanowić nad celami w życiu, wyzwaniami, kryzysem czy chorobą. Tak też międzynarodowe Towarzystwa Medycyny Paliatywnej przyjmują, że duchowość to postawa wewnętrzna, duch wewnętrzny, jak również osobiste rozumienie sensu bycia człowiekiem, pozwalające stawić czoła doświadczeniom życiowym, a zwłaszcza zagrożeniom egzystencjalnym.

Opieka duchowa stanowi wielodyscyplinarną formę wsparcia i strategii leczenia czy też terapii. Tego rodzaju opieka duchowa, duszpasterstwo ma swój określony charakter i jest niereligijna w szerokim tego słowa znaczeniu. W porozumieniu ze wszystkimi uczestnikami procesu leczenia stara się znaleźć przestrzeń dla duchowych potrzeb jednostki, obejmuje zarówno członków rodziny chorego, jak i pracowników służby zdrowia oraz samą instytucję szpitala i jest prowadzona na mikro-płaszczyźnie (w bezpośrednim kontakcie osobistym) i mezopłaszczyźnie (w instytucji). Opieka duchowa, w wąskim tego słowa znaczeniu, jest powierzana wykwalifikowanemu personelowi duszpasterskiemu, w duchu określonych związków wyznaniowych. Kościoły przyjmują na siebie to zadanie zgodnie z biblijnym przykazaniem odwiedzania chorych i umierających. W tym sensie Kościół, w postaci osoby dokonującej posługi duszpasterskiej, oferuje partnera do rozmowy i tradycję chrześcijańską jako

punkt odniesienia, co w wielu przypadkach pozwala osobie w potrzebie czy też chorej uzyskać orientację duchową. Szczególnie w kontekście krytycznych wydarzeń życiowych duszpasterze, a czasem obdarzone zaufaniem osoby z zespołu lekarsko-pielęgniarskiego, podejmują się nowych zadań i ról – gwarantów i katalizatorów spełnienia potrzeb duchowych pacjentów i połączenia ich w harmonijną całość. Duchowość staje się wspólną treścią procesu opieki, leczenia lub nawet umierania.

Nie znamy odpowiedzi na wszystkie pytania. Nie wiemy, jakie kompetencje są potrzebne do towarzyszenia duchowego. Czy może wystarczy jedynie świadomość własnej duchowości? A może trzeba określić kryteria duchowości, miejsca zdobywania wiedzy lub nabywania praktyki?

Rola opiekuna duchowego w nowoczesnym szpitalu lub w innej instytucji społecznej zmienia się w obliczu stałego poszerzania zakresu znaczeniowego duchowości: z mianowanego sługi religijnego, któremu powierzono „misję zwiastowania” duszpasterz staje się tłumaczem zagadnień religijno-duchowych i katalizatorem (transcendentalnych) doświadczeń i znaczeń. Spory etyczne i zbiorowe podejmowanie decyzji, postawiły przedstawiciele Kościoła w nowej roli: duszpasterze nie chcą (również z powodu szerszego rozumienia duchowości), aby leczenie i przywracanie do zdrowia sprowadzać jedynie do sprawnego procesu medycznego, przebiegającego tylko pod nadzorem przedstawicieli nauk przyrodniczych. Dzisiejszy opiekun duchowy świadomie widzi się w roli uzupełniającej pracę personelu lekarsko-pielęgniarskiego. Między innymi dlatego potrzeba wyraźnie określonej duchowości, ujętej w ramy organizacyjne, jest tak wielka, że samo duszpasterstwo nie jest w stanie sprostać temu wyzwaniu. Z tego względu realizacja i kształtowanie duchowości w instytucjach służby zdrowia i opieki społecznej musi odbywać się przy stałym udziale przedstawicieli innych zawodów (por. Ryś 2013). Duszpasterze nie mają monopolu na duchowość, chociaż ich zawód daje dobre narzędzia do jej wypełniania. Wnoszą oni kompetencje teologiczno-pasterskie i komunikacyjne, liturgiczne, rytualne oraz etyczne. Dlatego instytucje bezwyznaniowe zatrudniają duszpasterzy, gdyż świadomie chcą wykorzystywać ich kompetencje duchowo-komunikacyjne. Niewykluczone, że duchowni tracą wtedy swoją niezależność, którą mieli, gdy zatrudniał ich Kościół. Z drugiej strony bardziej się wówczas integrują z zespołami interdyscyplinarnymi. Duszpasterze przejmują też coraz częściej inne zadania: koordynują doradztwo etyczne, są członkami zespołów interdyscyplinarnych, towarzyszącym umierającym i krewnym w żałobie, opiekującym się bliskimi chorego. Przynosi to korzyść nie tylko jednostce, lecz także wpływa korzystnie na wizerunek szpitala.

Ciągle poszukuje się nowych kompetencji w obszarze klinicznego doświadczenia etycznego i rozwija je wspólnie z duszpasterzami. Tak tworzą się nowe role, które należy odróżnić od klasycznej, wyznaniowej roli duszpasterstwa. Należy wyjaśnić, czy duszpasterstwo ma powielać pozycję Kościoła (prawdopodobnie mało przydatną), czy uczestniczyć w bieżącej dyskusji, uwzględniającej – oprócz uprawnionych pozycji kościelnych – indywidualne podejście do życia i wartości oraz kulturę zespołu i organizacji. Przy podejmowaniu decyzji w klinice nie liczą się odwieczne prawdy, niezależnie, z jakiej pozycji zawodowej byłyby one formułowane. Ważniejsza jest nowa mądrość sytuacyjna, weryfikowana sposobem rozwiązywania problemów pacjentów przez zespoły multidyscyplinarne oraz tym, w jaki sposób równoważone są wartości i interesy, i jak zespoły – mimo rozbieżności i konfliktów – znajdują wspólną duchowość, będącą motorem ich działania (Campbell 2007; Gingrich, Worthington 2007).

Tego typu egzemplaryczne wyeksponowanie kompetencji duchowo-religijnych w sektorze promocji zdrowia i opieki społecznej może jednak, i powinno, znaleźć swój wyraz również na poziomie codziennych prac wolontariuszy, chociażby przy wspieraniu wolontariuszy (por. Sawicki 2013; Krakowiak 2014), czy też w pracy z bezdomnymi (Dębski 2012).

Poszerzone pojęcie duchowości uzmysławia, że Kościół lub religia nie mają monopolu na zaspokajanie potrzeb duchowych, odpowiadania na nie i towarzyszenie im. Potrzeb duchowych nie wolno pod żadnym pozorem standaryzować. Współcześnie ukierunkowane na jednostkę tendencje życia codziennego oraz pluralizacja religii i duchowości stanowią niezbywalną wartość dodatkową humanizmu i misję traktowania potrzeb duchowych w instytucjach współczesnego życia.

Biorąc pod uwagę wysoki walor religii, religijności i duchowości jako zasobu osobowego i społecznego, należy uznać, że pomimo licznych przemian we współczesności, duże znaczenie ma umiejscowienie i kultywowanie *explicit*e chrześcijańskiej duchowości, jeśli będzie się ją przekonująco reprezentować i włączać do otwartej dyskusji i wspólnych procesów nauczania. Chrześcijańską wiarę w zmartwychwstanie lub inne prądy i obrazy wiary można konkretyzować właśnie w kryzysie i chorobie poprzez wspólną interpretację, poznawanie i nadawanie nowego kształtu wierze jako wyrazowi opanowania i prawa do nieukończonego dzieła, a nie poprzez presję czasu i oczekiwanie na szybkie uzdrowienie. Ponadto taka duchowość stanowi wyzwanie organizacyjne i systemowe, gdyż na innej płaszczyźnie będzie musiała zmierzyć się z często zbyt ekonomicznym myśleniem instytucji zdrowia i opieki społecznej. Już teraz np. szpitale wyznaniowe sprzeciwiają się podobnym praktykom, m.in. przedłużając czas pobytu pacjentów w swoich placówkach przed skiero-

waniem ich do domu opieki lub hospicjum. Stawiają one na szali uzasadnioną efektywność ekonomiczną oraz wartość godnego życia do końca i prawo do bezpiecznego zamieszkania, będące wyrazem chrześcijańskiej gościnności i zarazem organizacyjnej duchowości.

Trzeba też stwierdzić, że ostrożność w sferze duchowej opieki w pracy z klientem wymaga wysokiego poziomu profesjonalizmu, bowiem wymiar duchowy należy do bardzo intymnych sfer życia i nie jest jasne, jakie kompetencje należy posiadać, aby w tym zakresie być pomocnym. Tu, znacznie bardziej niż gdzie indziej, można by się obawiać naruszenia autonomii pacjenta i nadużycia kompetencji. Tym niemniej, jak wykazano, istnieje duże zapotrzebowanie na tego typu formę opieki i wypracowanie stosownych standardów w różnych obszarach działania społeczno-socjalnego i medyczno-opiekuńczego.

## Literatura

- Abele A.E., Spurk D. (2009), *The longitudinal impact of self-efficacy and career goals on objective and subjective career success*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 74, s. 53–62.
- Adams D., Csiernik R. (2002), *Seeking the lost spirit: Understanding spirituality and restoring it to the workplace*, „Employee Assistance Quarterly”, nr 17, s. 31–44.
- Adloff F. (2007), *Civil society, civic engagement, and religion: findings and research problems in Germany and the U.S.*, [w:] *Civil society, civic engagement and Catholicism in the U.S.*, Liedhegener A., Kremp W. (red.), Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, s. 63–92.
- Allik J., Realo A. (2004), *Individualism-collectivism and social capital*, „Journal of Cross-Cultural Psychology”, nr 35, s. 29–49.
- Allport G.W., Ross J.M. (1967), *Personal religious orientation and prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 5, s. 432–433.
- Ammerman N.T. (1997), *Congregation and community*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Angenendt A. (2007), *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Aschendorff, Münster.
- Ashar H., Lane-Maher M. (2004), *Success and spirituality in the new business paradigm*, „Journal of Management Inquiry”, nr 13, s. 249–260.
- Ashmos D., Duchon D. (2000), *Spirituality at work: A conceptualization and measure*, „Journal of Management Inquiry”, nr 9, s. 134–145.
- Bahovec I., Potocnik V., Zrinscak S. (2007), *Religion and social capital: The diversity of European regions*, [w:] *Social capital and governance. Old and new members of the EU in comparison*, Adam F. (red.), LIT, Berlin, s. 174–200.
- Baker Ch., Miles-Watson J. (2008), *Exploring secular spiritual capital: An engagement in religious and secular dialogue for a common future?*, „International Journal of Public Theology”, nr 2, s. 442–464.
- Balboni T.A., Paulk M.E., Balboni M.J. i in. (2010), *Provision of spiritual care to patients with advanced cancer: associations with medical care and quality of life near death*, „Journal of Clinical Oncology”, nr 28, s. 445–452.
- Bandura A. (1997), *Self-efficacy: The exercise of control*, Freeman, New York.
- Bartkowiak A. (red.) (2013), *Sens życia w teorii i badaniach naukowych*, Wydawnictwo WSH, Leszno.

- Batson C.D., Schoenrade P. (1991), *Measuring religion as a quest: (1) validity concerns*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 30, s. 416–429.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Baumann K. (2007), *Zwangsstörung und Religion aus heutiger Sicht. Fortschritte der Neurologie, „Psychiatrie”*, nr 75, s. 587–592.
- Baumann K. (2009), *Religiöser Glaube, persönliche Spiritualität und Gesundheit. Überlegungen und Fragen im interdisziplinären Feld von Theologie und Religionswissenschaft, Medizin und Psychotherapie*, „Zeitschrift für Medizinische Ethik”, nr 55, s. 131–144.
- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Becker P.E., Dhingra P.H. (2001), *Religious involvement and volunteering: Implications for civil society*, „Sociology of Religion”, nr 62, s. 15–35.
- Bengel J., Jerusalem M. (2009), *Handbuch der Gesundheitspsychologie und Medizinischen Psychologie. Handbuch der Psychologie*, Bd. 12, Hogrefe, Göttingen.
- Bennett M.F. (2008), *Religious and spiritual diversity in the workplace*, [w:] *Contemporary leadership and intercultural competence: Exploring the crosscultural dynamics within organizations*, Moodian M.A. (red.), CA: Sage, Thousand Oaks, s. 45–59.
- Beyerlein K., Hipp J.R. (2006), *From pews to participation: The effect of congregation activity and context on bridging civic engagement*, „Social Problems”, nr 53, s. 97–117.
- Biernat T. (2011), *Duchowy wymiar pracy socjalnej. Potencjał wiary, nadziei i miłości*, „Praca Socjalna”, nr 6, s. 3–14.
- Borowska A. (2012), *Rozwój zrównoważony a rozwój duchowy człowieka*, „Economy and Management”, nr 2, s. 20–27.
- Bradley D.E. (1995), *Religious involvement and social resources: Evidence from the data set „Americans' changing lives”*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 34, s. 259–267.
- Brehm J., Rahn W. (1997), *Individual-level evidence for the causes and consequences of social capital*, „American Journal of Political Science”, nr 41, s. 999–1023.
- Browne L.A. (2002), *On faith and work: The relationship between religiosity and work values*, „Dissertation abstracts international section A: Humanities and social sciences”, nr 62, 4069.
- Büssing A. (2012), *Messverfahren für spirituelle Bedürfnisse chronisch Kranker*, „Spiritual Care”, nr 3, s. 36–50.
- Büssing A., Franczak K., Surzykiewicz J. (2014a), *Spiritual and Religious Attitudes in Dealing with Illness in Polish Patients with Chronic Diseases: Validation of the Polish Version of the SpREUK Questionnaire*, „Journal of Religion and Health”.
- Büssing A., Janko A., Baumann K., Hvidt N.Ch., Kopf A. (2013), *Original Research Article Spiritual Needs among Patients with Chronic Pain Diseases and Cancer Living in a Secular Society*, „Pain Medicine”, nr 14, s. 1362–1373.
- Büssing A., Ostermann T. (2004), *Caritas und ihre neuen Dimensionen – Spiritualität und Krankheit*, [w:] *Caritas plus. Qualität hat einen Namen*, Patzek M. (red.), Kevelaer, s. 110–133.
- Büssing A., Ostermann T., Matthiessen P.F. (2005), *Engagement of patients in religious and spiritual practices. Confirmatory results with the SpREUK-P 1.1 questionnaire as a tool of quality of life research*, „Health and Quality of Life Outcomes”, nr 3, s. 1–11.
- Büssing A., Pilchowska I., Surzykiewicz J. (2014b), *Spiritual needs of polish patients with chronic diseases*, „Journal of Religion and Health”.

- Campbell C.D. (2007), *Integrating Christianity across the supervisory process*, „Journal of Psychology and Christianity”, nr 4, s. 321–327.
- Campbell D.E., Yonish S.J. (2003), *Religion and volunteering in America*, [w:] *Religion as social capital*, Smidt C.E. (red.), Waco: Baylor University Press, s. 87–106.
- Chlewiński Z. (1991), *Dojrzałość. Osobowość, sumienie, religijność*, Poznań.
- Cnaan R.A., Boddie S.C., Yancey G.I. (2003), *Bowling alone but serving together: The congregational norm of community involvement*, [w:] *Religion as social capital. Producing the common good*, Smidt C.E., (red.), Waco: Baylor University Press, s. 19–31.
- Coleman J.S. (1988), *Social capital in the creation of human capital*, „The American Journal of Sociology”, nr 94, s. 95–120.
- Coleman J.S. (1990), *The foundations of social theory*, Harvard University Press, Cambridge.
- Coleman J.S., Hoffer T. (1987), *Public and private high schools: The impact of communities*, Basic Books, New York.
- Constantine M.G., Miville M.L., Warren A.K., Gainor K.A., Lewis-Coles M.E.L. (2006), *Religion, spirituality, and career development in African American college students: A qualitative inquiry*, „The Career Development Quarterly”, nr 54, s. 227–241.
- Curtis J.E., Baer D.E., Grabb E.G. (2001), *Nations of joiners: Explaining voluntary association membership in democratic societies*, „American Sociological Review”, nr 66, s. 783–805.
- Davidson J.C., Caddell D.P. (1994), *Religion and the meaning of work*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 33, s. 135–147.
- Davis M., Liedhegener A. (2007), *Catholic civic engagement at the local level. The parish and beyond*, [w:] *Civil society, civic engagement and Catholicism in the U.S.*, Liedhegener A., Kremp W. (red.), Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, s. 135–160.
- Delhey J., Newton K. (2003), *Who trusts? The origins of social trust in seven societies*, „European Societies”, nr 5, s. 93–137.
- Dent E., Higgins E., Wharff D. (2005), *Spirituality and leadership: An empirical review of definitions, and embedded assumptions*, „Leadership Quarterly”, nr 16, s. 625–653.
- Deth J.W. van (2008), *Measuring social capital*, [w:] *The handbook of social capital*, Castiglione D., Deth J.W. van, Wolleb G. (red.), Oxford University Press, New York, s. 150–176.
- Dębski M. (2012), *Czy ludziom „zbędnym” niezbędna jest religia? Na podstawie wyników badań pilotażowych nad życiem religijnym osób bezdomnych*, [w:] *Nieobecność społeczna. W poszukiwaniu sensów i znaczeń*, Galor Z., Goryńska-Bittner B. (red.), Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu, Poznań, s. 1–32.
- Diekmann A. (2007), *Dimensionen des Sozialkapitals*, [w:] *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen (Sonderheft Nr. 47 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie)*, Franzen A., Freitag M. (red.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 47–65.
- Dik B.J., Duffy R.D. (2009), *Calling and vocation at work: Definitions and prospects for research and practice*, „The Counseling Psychologist”, nr 37, s. 424–250.
- Dillon M., Wink P. (2007), *In the course of a lifetime: Tracing religious belief, practice and change*, University of California Press, Berkeley.
- Duchon D., Plowman D. (2005), *Nurturing the spirit at work: Impact on work unit performance*, „Leadership Quarterly”, nr 16, s. 807–833.
- Duffy R.D. (2006), *Spirituality, religion, and career development: Current status and future directions*, „The Career Development Quarterly”, nr 55, s. 52–63.
- Duffy R.D. (2010), *Spirituality, religion, and work values*, „Journal of Psychology and Theology”, nr 38, s. 52–61.
- Duffy R.D., Blustein D.L. (2005), *The relationship between spirituality, religiousness, and career adaptability*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 67, s. 429–440.



- Duffy R.D., Bott E.M., Allan B.A., Torrey C.L., Dik B.J. (2012), *Perceiving a calling, living a calling, and job satisfaction: Testing a moderated, multiple mediator model*. „Journal of Counseling Psychology”, nr 59, s. 50–59.
- Duffy R.D., Dik B.J., Steger M.F. (2011), *Calling and work-related outcomes: Career commitment as a mediator*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 78, s. 210–218.
- Duffy R.D., Lent R.W. (2008), *Relation of religious support to career decision self-efficacy in college students*, „Journal of Career Assessment”, nr 16, s. 360–369.
- Duffy R.D., Reid L., Dik B.J. (2010), *Spirituality, religion and career development: implications for the workplace*, „Journal of Management, Spirituality & Religion”, nr 7, s. 209–221.
- Durkheim E. (1983), *Der Selbstmord*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Ehm S., Utsch M. (2008), *Vorwort*, [w:] *Wie macht der Glaube gesund? Zur Qualität christlicher Gesundheitsangebote*, Ehm S., Utsch M. (red.), EZW-Texte 199, s. 3–6.
- Ellison C.G. (1993), *Religious involvement and self-perception among Black Americans*, „Social Forces”, nr 71, s. 1027–1055.
- Ellison C.G., George L.K. (1994), *Religious involvement, social ties, and social support in a Southeastern community*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 33, s. 46–61.
- Emmons R.A., Paloutzian R.F. (2003), *The Psychology of Religion*, „Annual Review of Psychology”, nr 54, s. 377–402.
- Esser H. (2008), *The two meanings of social capital*, [w:] *The handbook of social capital*, Castiglione D., Deth J.W. van, Wolleb G. (red.), Oxford University Press, New York, s. 22–49.
- Falkowski C.K. (2000), *Locus of control, religious values, work values and social policy choices*, „Dissertation abstracts international: Section B: The sciences and engineering”, nr 61, 1694.
- Fox L.A. (2003), *The role of the church in career guidance and development: A review of the literature 1960-early 2000s.*, „Journal of Career Development”, nr 29, s. 167–182.
- Franzen A., Freitag M. (red.), (2007), *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen (Sonderheft Nr. 47 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie)*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Freitag M. (2004), *Schweizer Welten des Sozialkapitals. Empirische Untersuchungen zum sozialen Leben in Regionen und Kantonen*, „Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft”, nr 10, s. 87–118.
- Freitag M., Traummüller R. (2008), *Sozialkapitalwelten in Deutschland. Soziale Netzwerke, Vertrauen und Reziprozitätsnormen im subnationalen Vergleich*, „Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft”, nr 2, s. 221–256.
- Freitag M., Traummüller R. (2012), *Gemeinden und Vereinsengagement. Aktuelle Befunde für die lokale Ebene der Schweiz*, „Revue der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft”, nr 4, s. 11–13.
- Frick E. (2009), *Spiritual Care: ein neues Fachgebiet der Medizin*, *Zeitschrift für Medizinische Ethik*”, nr 55, s. 145–155.
- Frick E., Riedner C., Fegg M., Hauf S., Borasio G.D. (2006), *A clinical interview assessing cancer patients' spiritual needs and preferences*, „European Journal of Cancer Care”, nr 15, s. 238–243.
- Friedrichs J., Jagodzinski W. (red.), (1999), *Soziale Integration (Sonderheft Nr. 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie)*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Fry L.W. (2005), *Toward a paradigm of spiritual leadership*, „The Leadership Quarterly”, nr 16, s. 619–622.
- Fuchs D., Gabriel O.W., Völkl K. (2002), *Vertrauen in politische Institutionen und politische Unterstützung*, „Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft”, nr 31, s. 427–450.

- Fukuyama F. (1995), *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*, Simon & Schuster, New York.
- Fukuyama F. (2000), *The great disruption: Human nature and the reconstruction of social order*, Touchstone, New York.
- Gellner E. (1992), *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, DTV, München.
- Giacalone R., Jurkiewicz C. (red.), (2010), *The science of workplace spirituality*, [w:] *The handbook of workplace spirituality and organizational performance*, 2nd ed., Sharpe, Armonk, s. 3–28.
- Gingrich F., Worthington E.L. (2007), *Supervision and Integration of Faith into Clinical Practice: Research Considerations*, „Journal of Psychology and Christianity”, nr 4, s. 342–355.
- Götze C., Jaeckel Y., Pickel G. (2013), *Religiöse Pluralisierung als Konfliktfaktor? Wirkungen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland*, [w:] *Religion und Politik im vereinigten Deutschland: was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?*, Pickel G., Hidalgo O. i in. (red.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 271–304.
- Greeley A. (1989), *Protestant and Catholic: Is the analogical imagination extinct?*, „American Sociological Review”, nr 54, s. 485–502.
- Greeley A. (1997), *Coleman revisited: Religious structures as a source of social capital*, „The American Behavioral Scientist”, nr 40, s. 587–594.
- Grochmal S. (2012), *Paradygmat jedności – nowy paradygmat zarządzania przedsiębiorstwem w aspekcie zarządzania zasobami ludzkimi*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu”, nr 249, s. 358–368.
- Grom B. (2009a), *Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: Eine religionspsychologische Perspektive*, [w:] *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Frick E., Roser T. (red.), Kohlhammer, Stuttgart, s. 12–17.
- Grom B. (2009b), *Spiritualität ohne Grenzen*, „Stimmen der Zeit”, nr 227, s. 145–146.
- Hardin R. (2002), *Trust and Trustworthiness*, Russell Sage Foundation, New York.
- Hearn F. (1997), *Moral Order and Social Disorder*, Aldine de Gruyter.
- Hedlund-de Witt A. (2011), *The rising culture and worldview of contemporary spirituality: A sociological study of potentials and pitfalls for sustainable development*, „Ecological Economics”, nr 70, s. 1057–1065.
- Heitmeyer W. (red.), (1997a), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Heitmeyer W. (red.), (1997b), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Heitmeyer W., Imbusch P. (red.), (2005), *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft. Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Heitmeyer W., Müller J., Schröder H. (red.), (1997), *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hernandez E.F., Foley P.F., Beitin B.K. (2011), *Hearing the call: A phenomenological study of religion in career choice*, „Journal of Career Development”, nr 38, s. 62–88.
- Hero M. (2010), *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität. Reihe: Religion in der Gesellschaft*, Ergon, Würzburg.
- Hill P.C., Dik B.J. (2012), *Psychology and religion on workplace spirituality*, NC: Information, Age Charlotte.
- Hill P.C., Jurkiewicz C.L., Giacalone R.A., Fry L.W. (2013), *From concept to science: Continuing steps in workplace spirituality research*, [w:] *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2nd ed., Paloutzian R.F., Park C.L. (red.), s. 617–631, Guilford Press, New York.

- Hirschi A., Vondracek F.W. (2009), *Adaptation of career goals to self and opportunities in early adolescence*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 75, s. 120–128.
- Hirschi A., Herrmann A. (2013), *Calling and career preparation: Investigating developmental patterns and temporal precedence*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 83, s. 51–60.
- Howard B.S., Howard J.R. (1997), *Occupation as spiritual activity*, „American Journal of Occupational Therapy”, nr 51, s. 181–185.
- Hunter I., Dik B.J., Banning J.H. (2010), *College students' perceptions of calling in work and life: A qualitative analysis*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 76, s. 178–186.
- Huntington S.P. (1996), *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Europaverlag, München/Wien.
- Jaworski R., Koczwara M. (2011), *Duchowość teocentryczna i antropocentryczna. Refleksja Psychologiczna*, „Studia Płockie”, nr 39, s. 165–182.
- Juergensmeyer M. (2004), *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Herder, Freiburg i. Breisgau.
- Jurkiewicz C., Giacalone R. (2004), *A values framework for measuring the impact of workplace spirituality on organizational performance*, „Journal of Business Ethics”, nr 49, s. 129–142.
- Karakas F. (2010), *Spiritual and performance in organizations: A Literature Review*, „Journal of Business Ethics”, nr 94, s. 89–106.
- Każmierczak T., Rymśa M. (red.), (2007), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, ISP, Warszawa.
- Kecskes R., Wolf C. (1996), *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*, Leske + Budrich, Opladen.
- Kissler A. (2008), *Der aufgeklärte Gott. Wie die Religion zur Vernunft kam*, Pattloch, München.
- Koenig H.G. (2008), *Medicine, religion, and health: where science and spirituality meet*, West Conshohocken, Pennsylvania: Templeton Press.
- Krakowiak P. (2014), *Edukacyjne funkcje wolontariatu i ich percepcja w nauczaniu Kościoła w XXI wieku*, „Paedagogia Christiana”, nr 32, s. 163–184.
- Kruger M.P., Seng Y. (2005), *Leadership with inner meaning: A contingency theory of leadership based on the worldviews of five religions*, „The Leadership Quarterly”, nr 16, s. 771–806.
- Krok D. (2008), *The role of spirituality in coping: Examining the relationships between spiritual dimensions and coping styles*, „Mental Health, Religion & Culture”, nr 11, s. 643–653.
- Kurczewska J. (2001), *Lokalne społeczeństwa obywatelskie w Polsce*, [w:] *Rozumienie zmian społecznych*, Hałas E. (red.), TN KUL, Lublin.
- Lam P.-Y. (2002), *As the flocks gather: How religion affects voluntary association participation*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 41, s. 405–422.
- Lam P.-Y. (2006), *Religion and civic culture: A cross-national study of voluntary association membership*, „Journal for the Social Scientific Study of Religion”, nr 45, s. 177–193.
- Lawrence R.M., Head J.H. (2009), *Ageing*, [w:] *Spirituality and Psychiatry*, Cook C., Powell A., Sims A. (red.), Royal College of Psychiatrists Publications, London, s. 273–294.
- Leak G.K. (1992), *Religiousness and social interest: An empirical assessment*, „Individual Psychology: Journal of Adlerian Theory, Research & Practice”, nr 48, s. 288–301.
- Lenski G. (1961), *The religious factor: A sociological study of religion's impact on politics, economics, and family life*, Doubleday, Garden City.
- Lent R.W., Brown S.D., Hackett G. (1994), *Toward a unifying social cognitive theory of career and academic interest, choice, and performance*, „Journal of Vocational Behavior”, nr 51, s. 935–960.
- Lewis M.M., Hardin S.I. (2002), *Relations among and between career values and Christian religious values*, „Counseling and Values”, nr 46, s. 96–107.

- Libiszowska-Żółtkowska M. (2014), *Der religiöse und spirituelle Pluralismus im heutigen Polen, [w:] Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung*, Hainz M., Pickel G., Pollack D., Libiszowska-Żółtkowska M., Firlit E. (red.), Springer Fachmedien, Wiesbaden, s. 289–300.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (red.), (2009), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim, Socjologiczne studium przypadków*, Sicin SA, Warszawa.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Grotowska S. (red.), (2010), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, NOMOS, Kraków.
- Liedhegener A. (2007), *Civic engagement by religion. American civil society and the catholic case in perspective. An introduction*, [w:] *Civil society, civic engagement and Catholicism in the U.S.*, Liedhegener A., Kremp W. (red.), Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, s. 3–15.
- Liedhegener A. (2008), *Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder*, [w:] *Der Begriff der Religion*, Hildebrandt M., Brocker M. (red.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 179–196.
- Liedhegener A., Werkner I.-J. (red.), (2011), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden.
- Lietz C.A., Langer C.L., Furman R. (2013), *Establishing Trustworthiness in Qualitative Research in Social Work. Implications from a Study Regarding Spirituality*, „Qualitative Social Work”, nr 5, s. 441–458.
- Lin N. (2001), *Social capital. A theory of social structure and action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lips-Wiersma M. (2002), *Analyzing the career concerns of spiritually oriented people: Lessons for contemporary organizations*, „Career Development International”, nr 7, s. 385–39.
- Lüdicke J., Diewald M. (red.), (2007), *Soziale Netzwerke und soziale Ungleichheit. Zur Rolle von Sozialkapital in modernen Gesellschaften*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Lynn M.L., Naughton M.J., VanderVeen S. (2009), *Faith at Work Scale (FWS): Justification, development, and validation of a measure of Judaeo-Christian religion in the workplace*, „Journal of Business Ethics”, nr 85, s. 227–241.
- MacDonald D.A. (2000), *Spirituality: Description, measurement and relation to the Five Factor Model of personality*, „Journal of Personality”, nr 68, s. 153–197.
- Maltby J., Day L. (1998), *Amending a measure of the Quest Religious Orientation: Applicability of the scale's use among religious and non-religious persons*, „Personality and Individual Differences”, nr 25, s. 517–522.
- Maltby J., Lewis C.A. (1996), *Measuring intrinsic and extrinsic orientation toward religion: Amendments for its use among religious and non-religious samples*, „Personality and Individual Differences”, nr 21, s. 937–946.
- Mariański J. (2005), *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Gaudium, Lublin.
- Mariański J. (2007), *Spółczesność ponowoczesne i jego dylematy moralne, [w:] Nowoczesność – Ponowoczesność. Społeczeństwo obywatelskie w Europie Środkowej i Wschodniej*, t. 1, Partycki S. (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Markow F., Klenke K. (2005), *The effects of personal meaning and calling on organizational commitment: An empirical investigation of spiritual leadership*, „International Journal of Organizational Analysis”, nr 13, s. 8–27.
- Martolf D.S., Mickley J.R. (1998), *The concept of spirituality in nursing theories: differing world-views and extent of focus*, „Journal of Advanced Nursing”, nr 27, s. 294–303.

- McIntosh W.A., Sykes D., Kubena K.S. (2002), *Religion and community among the elderly: The relationship between the religious and secular characteristics of their social networks*, „Review of Religious Research”, nr 44, s. 109–125.
- McPherson M., Smith-Lovin L., Cook J.M. (2001), *Birds of a Feather: Homophily in Social Networks*, „Annual Review of Sociology”, nr 27, s. 415–444.
- Meulemann H. (red.), (2008), *Social capital in Europe: Similarity of countries and diversity of people?*, Brill, Leiden–Boston.
- Mielcarek A. (2011), *Rola judaizmu i protestantyzmu w rozwoju kapitalizmu i tworzeniu kapitału ludzkiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Współczesne Problemy Ekonomiczne. Globalizacja. Liberalizacja. Etyka”, nr 3, s. 179–191.
- Mielicka H. (2009), *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, [w:] *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim, Socjologiczne studium przypadków*, Libiszowska-Żółtkowska M. (red.), Sicin SA, Warszawa.
- Milliman J., Czapelwski A., Ferguson J. (2003), *Workplace spirituality and employee work attitudes*, „Journal of Organizational Change Management”, nr 16, s. 426–447.
- Mochon D., Norton M.I., Ariely D. (2008), *Getting off the hedonic treadmill, one step at a time: The impact of regular religious practice and exercise on well-being*, „Journal of Economic Psychology”, nr 29, s. 632–642.
- Monsma S.V. (2007), *Religion and philanthropic giving and volunteering: Building blocks for civic responsibility*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, nr 3; article 1: www.religiournal.com
- Moser T. (1976), *Die Gottesvergiftung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Nauer D. (2009), *Seelsorge im Krankenhaus? Sorge um die Seele!*, Krankendienst, nr 82, s. 225–233.
- Newton K. (1999), *Social capital and democracy in modern Europe*, [w:] *Social capital and European democracy*, van Deth J.W. (red.), Routledge, London–New York, s. 3–24.
- Offe C., Fuchs S. (2001), *Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland*, [w:] *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Putnam R.D. (red.), Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, s. 417–511.
- Ondeck D.M. (2002), *Religion and spirituality*, „Home Health Care Management & Practice”, nr 14, s. 231–232.
- Paloutzian R.F., Emmons R.A., Keortge S.G. (2010), *Spiritual well-being, spiritual intelligence, and healthy workplace policy*, [w:] *The handbook of workplace spirituality and organizational performance*, 2nd ed., Giacalone R., Jurkiewicz C. (red.), NY: Sharpe, Armonk, s. 73–86.
- Pargament K.I. (1999), *The psychology of religion and spirituality? Yes and no*, „International Journal for the Psychology of Religion”, nr 9, s. 3–16.
- Park J.Z., Smith C. (2000), „*To whom much has been given...: Religious capital and community voluntarism among churchgoing protestants*”, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 39, s. 272–286.
- Pawlikowski J. (2013), *Problemy metodologiczne w badaniach nad związkiem pomiędzy religijnością a zdrowiem*, „Studia Metodologiczne”, nr 30, s. 123–144.
- Paxton P. (1999), *Is social capital declining in the United States? A multiple indicator assessment*, „American Journal of Sociology”, nr 105, s. 88–127.
- Phillips E.L.S. (2000), *The effects of spirituality on the adjustment to college of African American students who attend a predominantly White institution*, „Dissertation Abstracts International”, nr 61, 527A.
- Pichler F., Wallace C. (2007), *Patterns of formal and informal social capital in Europe*, „European Sociological Review”, nr 23, s. 243–435.

- Pickel G. (2012), *Religiosity and bonding to the church in East Germany in Eastern European comparison – is Germany still following a special path?*, [w:] *Transformations of religiosity – religion and religiosity in Central and Eastern Europe 1989–2010*, Pickel G., Sammet K. (red.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 135–154.
- Pickel G., Jaeckel Y., Götze C., Gladkich A. (2014), *Religiöses Sozialkapital in Deutschland und Polen*, [w:] *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, Heinz M., Pickel G. i in (red.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 199–216.
- Polak J. (2010), *Religijność a innowacyjność. Psychologiczne perspektywy badawcze*, „Chowanna”, nr 2, s. 99–118.
- Pollack D. (2003), *Was ist Religion? Versuch einer Definition*, [w:] *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Pollack D. (red.), Mohr Siebeck, Tübingen, s. 28–55.
- Polley D., Vora J., SubbaNarasimha P.N. (2005), *Paying the devil his due: Limits and Liabilities of workplace spirituality*, „The International Journal of Organizational Analysis”, nr 13, s. 50–63.
- Portes A. (1998), *Social capital: Its origins and applications in modern sociology*, „Annual Review of Sociology”, nr 24, s. 1–24.
- Puchalski Ch.M., Blatt B., Kogan M., Butler A. (2014), *Spirituality and Health: The Development of a Field*, „Academic Medicine”, nr 89, s. 10–16.
- Putnam R. D. (1993), *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton.
- Putnam R.D. (2000), *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, Simon Schuster, New York.
- Putnam R.D. (red.), (2001), *Gesellschaft und Gemeinsinn: Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Putnam R.D., Goss K.A. (2001), *Einleitung*, [w:] *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Putnam R.D. (red.), Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, s. 15–43.
- Reave L. (2005), *Spiritual values and practices related to leadership effectiveness*, „Leadership Quarterly”, nr 16, s. 655–687.
- Rice T.W., Steele B. (2001), *White ethnic diversity and community attachment in small Iowa towns*, „Social Science Quarterly”, nr 82, s. 397–407.
- Richmond L.J. (1997), *Spirituality and career assessment*, [w:] *Connection between spirit and work in career development*, Bloch D.P., Richmond L.J. (red.), CA: Davies-Black Publishing, Palo Alto.
- Robbins S.P. (2003), *Organizational behavior*, 10th ed., NJ: Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Robert T.E., Young J.S., Kelly V.A. (2006), *Relationships between adult workers' spiritual well-being and job satisfaction: A preliminary study*, „Counseling and Values”, nr 50, s. 165–175.
- Roser T. (2007), *Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhauseseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang*, „Münchener Reihe Palliative Care. Palliativmedizin – Palliativpflege – Hospizarbeit”, Bd. 3, Kohlhammer, Stuttgart.
- Roßteutscher S. (2008), *Social capital and civic engagement: A comparative perspective*, [w:] *The Handbook of Social Capital*, Castiglione D., van Deth J.W., Wolleb G. (red.), Oxford University Press, Oxford, s. 208–240.
- Roßteutscher S. (2009), *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine internationale vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*, Nomos, Baden-Baden.

- Royce-Davis J., Stewart M. (2000), *Addressing the relationship between career development and spirituality when working with college students. (Report No. CG030834)*, East Lansing, MI: National Center for Research on Teacher Learning.
- Ruiter S., Graaf N.D. de (2006), *National context, religiosity, and volunteering: Results from 53 countries*, „American Sociological Review”, nr 71, s. 191–210.
- Ruszel M.E. (2010), *Wartość inteligencji duchowej w procesie przemian społeczno-gospodarczych*, [w:] *Rodzina wartości, przemiany*, Ruszel M.E. (red.), Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli, Stalowa Wola, s. 25–34.
- Ryś E. (2013), *Troska o człowieka psychicznie chorego w zawodach z misją społeczną*, [w:] *Troska o człowieka psychicznie chorego. Wsparcie – Terapia – Ochrona*, Dymier A. (red.), Szczecin, s. 377–389.
- Ryś E. (2008), *Duchowość w perspektywie pracy socjalnej*, Rużomberok.
- Sadłoń W. (2012), *Determinanty funkcjonowania opiekuńczej wspólnoty lokalnej*, „Polityka Społeczna”, nr 5/6, s. 24–29.
- Saucier G., Skrzypińska K. (2006), *Spiritual but not religious? Evidence for two independent Dispositions*, „Journal of Personality”, nr 74, s. 1258–1292.
- Sawicki R. (2013), *Inspiracje tradycji chrześcijańskiej duchowości w praktyce kierownictwa duchowego wolontariusza*, „Studia Elckie”, nr 15, s. 335–347.
- Schnabel U. (2008), *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, Blessing, München.
- Seppmann W. (2000), *Das Ende der Gesellschaftskritik? Die “Postmoderne” als Realität und Ideologie*, Papyrossa, Köln.
- Sinclair S., Pereira J., Raffin S. (2006), *A thematic review of the spirituality literature within palliative care*, „Journal of Palliative Medicine”, nr 9, s. 464–479.
- Smidt C.E. (2003), *Religion as social capital. producing the common good*, Baylor University Press, Waco.
- Smith S.S.R., Kulynych J. (2002), *Liberty, equality, and ... social capital?*, [w:] *Social capital: critical perspectives on community and „bowling alone”*, McLean S.L., Schultz D.A., Steger M.B. (red.), New York University Press, New York–London, s. 127–146.
- Sroczyńska M. (2007), *Kapitał społeczny a więź religijna (możliwości i ograniczenia), Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy*, Uniwersytet Rzeszowski, 10, s. 52–65.
- Sroczyńska M. (2007), *Więź religijna a problematyka kapitału społecznego – wyzwania dla pracy socjalnej*, [w:] *Rodzina jako środowisko pracy socjalnej. Teoria i praktyka*, Matyjas B., Biała J. (red.), Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Stark R., Bainbridge W.S. (1996), *Religion, deviance and social control*, Routledge, New York–London.
- Super D.E. (1990), *A life-span, life-space approach to career development*, [w:] *Career choice and development*, Brown D., Brooks L. (red.), CA: Jossey-Bass San Francisco, s. 197–262.
- Surzykiewicz J. (2012), *Polskie duszpasterstwo wśród Polaków w Niemczech*, [w:] *Studia nad życiem społeczno-kulturalnym Polaków w Niemczech*, Misiak W., Surzykiewicz J. (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 123–147.
- Sztompka P. (1999), *Trust: A sociological theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Szymczak W. (2010), *Religijność – aktywność – obywatelskość. O społecznym potencjale organizacji religijnych w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 2, s. 87–118.
- Theiss M. (2007), *Krewini – znajomi – obywatele. Kapitał społeczny a lokalna polityka społeczna*, Wydawnictwo Adam Marszałek Toruń.
- Theiss W. (2013), *Katolicka praca społeczno-wychowawcza. Szkic zagadnienia*, „Pedagogika Społeczna”, nr 2, s. 47–71.

- Tocqueville A. de (1976), *Über die Demokratie in Amerika*, DTV, München.
- Traumüller R. (2009a), *Individual religiosity, religious context, and the creation of social trust in Germany*. *Schmollers Jahrbuch*, „Journal of Applied Social Science Studies”, nr 129, s. 357–365.
- Traumüller R. (2009b), *Religion und Sozialkapital: Individuelle Religiosität, religiöser Kontext und die Entstehung von sozialem Vertrauen*, [w:] *Religion@Gesellschaft. Jahrbuch Ökonomie und Gesellschaft*, Matiaske W., Grözinger G. (red.), Metropolis, Marburg.
- Traumüller R. (2009c), *Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals*, „Berliner Journal für Soziologie”, nr 3, s. 435–468.
- Traumüller R. (2011), *Segen oder Fluch? Zum Einfluss von Staat-Kirche-Beziehungen auf die Vitalität religiöser Zivilgesellschaften im europäischen Vergleich*, [w:] *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System*, Liedhegener A., Werkner I. (red.), VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, s. 138–161.
- Traumüller R. (2012), *Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Traumüller R. (2013), *Religiöse Diversität und Sozialintegration im internationalen Vergleich*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, nr 65, s. 437–465.
- Uchmanowicz E. (2012), *Potrzeby duchowe i wsparcie psychologiczne ludzi będących u kresu życia w kontekście opieki hospicyjnej*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” nr 2, s. 67–72.
- Uslaner E.M. (2002), *The moral foundation of trust*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Verba S., Scholzman K.L., Brady H. (1995), *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*, Harvard University Press, Cambridge.
- Voltmer E., Büssing A., Koenig H.G., Al Zaben F. (2013), *Religiosity / Spirituality of German Doctors in Private Practice and Likelihood of Addressing R/S Issues with Patients*, „Journal of Religion and Health”, nr 3, s. 245–264.
- Walker K.L., Dixon V. (2002), *Spirituality and academic performance among African American college students*, „Journal of Black Psychology”, nr 28, s. 107–121.
- Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Welch M.R., Sikink D., Loveland M.T. (2007), *The radius of trust: religion, social embeddedness, and trust in strangers*, „Social Forces”, nr 86, s. 23–46.
- Wilson J. (2000), *Volunteering*, „Annual Review of Sociology”, nr 26, 215–240.
- Witmer J.M., Sweeney T.J. (1992), *A holistic model of wellness and prevention over the life span*, „The Journal of Counseling and Development”, nr 71, s. 140–148.
- Wnuk M., Marcinkowski J.T. (2012), *Psychologiczne funkcje religii*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” nr 93, s. 239–243.
- Wolf C. (1999), *Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland*, [w:] *Soziale Integration (Sonderheft Nr. 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie)*, Friedrichs J., Jagodzinski W. (red.), Westdeutscher Verlag, Opladen s. 320–349.
- Wolf J.T. (2004), *Teach, but don't preach: Practical guidelines for addressing spiritual concerns of students*, „Professional School Counseling”, nr 7, s. 363–366.
- Woźniak M.G. (2005), *Czy religia jest jednym ze źródeł kapitału intelektualnego. Wnioski pod adresem ekonomii i gospodarki*, [w:] *Religia a gospodarka*, Partycki S. (red.), TN KUL, Lublin.
- Wright M. (2004), *Hospice care and models of spirituality*, „European Journal of Palliative Care”, nr 11, s. 75–78.
- Wrzesniewski A., McCauley C., Rozin P., Schwartz B. (1997), *Jobs, careers, and callings: People's reactions to their work*, „Journal of Research in Personality”, nr 31, s. 21–33.



- Wuthnow R. (2002), *Religious involvement and status-bridging social capital*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 41, s. 669–684.
- Wuthnow R. (2003), *Overcoming status distinctions? Religious involvement, social class, race, and ethnicity in friendship patterns*, „Sociology of Religion”, nr 64, s. 423–442.
- Yamigishi T., Yamigishi M. (1994), *Trust and commitment in the United States and Japan*, „Motivation and Emotion”, nr 18, s. 129–166.
- Yukl G. (2010), *Leadership in organizations*, 7th ed., NJ: Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Ziemkowski M. (2005), *Kapitał społeczny a wspólnoty religijne*, [w:] *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Kubiak H., Lissowski G., Morawski W., Szacki J. (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 93–104.
- Zmerli S. (2008), *Inklusives und exklusives Sozialkapital in Deutschland: Grundlagen, Erscheinungsformen und Erklärungspotential eines alternativen theoretischen Konzepts*, Nomos, Baden-Baden.
- Zohar D. (2007), *Inteligencja duchowa. Inwestowanie w wartości*, [w:] *Biznes, t. 5: Zarządzanie zasobami ludzkimi*, Szczepaniak K. (red.), PWN, Warszawa.
- Zwingmann C., Moosbrugger H. (red.), (2004), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*, u.a.: Waxmann, Münster.
- Zymonik Z. (2008), *Kapitał duchowy w doskonaleniu zarządzania przedsiębiorstwem*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, Zarządzanie Personelem jako Kryterium Doskonałości”, nr 31, s. 327–338.