Uniwersytet Łódzki

Szkoła Doktorska Nauk Społecznych

Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Instytut Socjologii

Katedra Socjologii Kultury

Andy Christian Körber

numer albumu: 6278

POLSKIE I NIEMIECKIE PRZEKAZY MEDIALNE DOTYCZĄCE POSTĘPOWANIA ZWIĄZKÓW RELIGIJNYCH WOBEC PANDEMII COVID-19. CHARAKTERYSTYKA, UWARUNKOWANIA, KONSEKWENCJE SPOŁECZNE

Praca doktorska napisana pod kierunkiem

dr hab. Marka Czyżewskiego prof. UŁ

Łódź 2025

Spis treści

Wstęp **5**

Rozdział I – Założenia teoretyczne **11**

1. Ogólne koncepcje teoretyczne współczesnej socjologii religii 12
2. Religia 17
3. Religijność 21
4. Duchowość 27
5. Sekularyzacja 33
6. Desekularyzacja 49
7. Postsekularność 51
8. Teoria rynkowa 53
9. Teoria indywidualizacji lub prywatyzacji religii 57
10. Podsumowanie zaprezentowanych paradygmatów 61
11. Ogólny kierunek przemian religijnych 63
    - 11.1. Globalizacja 64
    - 11.2. Religia i popkultura 66
    - 11.3. Nowa duchowość 68
    - 11.4. Religia jako sposób obrony własnej kultury przed obcymi wpływami 69
12. Stan współczesnej socjologii religii w Polsce i w Niemczech 70

Rozdział II - Założenia teoretyczne – związek religii i komunikacji społecznej 72

1. Teoretyczne założenia dotyczące nowych i nowych nowych mediów 72
2. Związek religii i nowych oraz nowych nowych mediów 87
3. Systemy medialne jako kategoria analityczna w analizie porównawczej 100

Rozdział III - Metodologia badań 106

1. Główne założenia metody badawczej 106
2. Rodzaje ram 117
    - 2.1. Ramy strategiczne i ramowanie strategiczne 118
    - 2.2. Ramy dziennikarskie i ramowanie dziennikarskie 119
    - 2.3. Ramy medialne i ramowanie medialne 121
    - 2.4. Ramy stosowane przez odbiorców i ramowanie realizowane przez odbiorców 122
    - 2.5 Ramy epizodyczne i ramy tematyczne 122
3. Od powstania ram do efektów ramowania 123
4. Proces przekazywania informacji 127
5. Kategorie analityczne i postępowanie badawcze 131
6. Przydatność analizy ramowania dla socjologii religii 133
7. Autorskie założenia zastosowanej metody badawczej 134
8. Mechanizmy dyskursowe 141
9. Konsekwencje działania poszczególnych mechanizmów dyskursowych podczas sporów wokół postępowania związków wyznaniowych wobec pandemii COVID-19 144

Rozdział IV - Prezentacja rezultatów i wniosków z badań 146

1. Wyniki badań, autorski układ pojęciowy i modele teoretyczne 147
2. Polska 148
3. Niemcy 214
4. Polsko-niemiecka analiza porównawcza 270
   4.1. Analiza porównawcza metaram i ram na podstawie wyników analizy jakościowej 276
   4.2. Analiza porównawcza metaram i ram na podstawie elementów analizy ilościowej, czyli z uwzględnieniem częstotliwości występowania uogólnionych cech w tekstach medialnych 291
5. Próba adaptacji wyników badań do innych tematów (związanych z postępowaniem instytucji religijnych) 296

Rozdział V - Rola pandemii COVID-19 w przemianie religijności i praktyk religijnych 304

1. Polska 305
2. Niemcy 328
3. Polsko-niemiecka analiza porównawcza 342

Podsumowanie 354

Bibliografia 364

Spis wykresów 387

Spis rysunków 388

Spis tabel 389

Wstęp

Pomysł na niniejszą rozprawę doktorską zainspirowało od lat nurtujące badaczy pytanie o rolę niemal wszechobecnych i ciągle modernizujących się mediów informacyjnych w procesie przemian religii, a zwłaszcza jej praktykowania, czyli religijności. W wyniku kwerendy literatury przedmiotu ustaliłem, iż istnieją bardzo nieliczne polskie badania poświęcone medialnemu obrazowi religii, religijności i wspólnot religijnych, a także na temat konsekwencji tych przekazów dla przemian religijności zwłaszcza w okresie pandemii COVID-19. Podobnie sytuacja ta przedstawia się w obszarze międzynarodowej literatury przedmiotu. Prace, do których dotarłem, nie były aktualne i skupiały się niemal jedynie na tradycyjnych mediach, nie uwzględniając postępu technologicznego oraz wynikającego z niego powstania i rozwoju n o w y c h i tzw. n o w y c h n o w y c h m e d i ó w, a tym samym ich konsekwencji dla relacjonowania tematów związanych w szerokim sensie z religią.

Z tych refleksji zrodził się pomysł przeprowadzenia projektu badawczego mającego na celu analizę dyskursu medialnego dotyczącego religii, religijności i postępowania instytucji religijnych. Celem tego przedsięwzięcia była rekonstrukcja schematów interpretacyjnych (tzw. ram) zawartych w tekstach medialnych na tematy dotyczące w szerokim sensie religii, religijności lub związków wyznaniowych.

Spośród kilku intensywnie dyskutowanych tematów zdecydowałem się na czas pandemii COVID-19 między innymi dlatego, że był to okres radykalnych przemian społecznych oraz niepewności, wyostrzający podziały i napięcia społeczne, które w innych okolicznościach są mniej wyraźne. Ta wyjątkowa sytuacja spowodowała intensyfikację debat na temat roli religii i Kościołów w Polsce i we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Oprócz tego temat ten w 2020 roku, kiedy rozpocząłem pracę nad swoją rozprawą, był jeszcze w bardzo małym stopniu zgłębiony. Ze względu na pracę zdalną i rozwój technologii niemal całe ówczesne życie społeczne zostało przeniesione do sieci, co doprowadziło mnie do przekonania, że w tym specyficznym okresie przekazy medialne mogą szybciej trafiać do odbiorców, którzy z powodu restrykcji sanitarnych prawdopodobnie więcej czasu niż zwykle spędzają na konsumpcji treści medialnych.

Choć pandemia COVID-19 była na tyle powszechnie omawiana, że niemal każdy wie, czym była i jakie miała konsekwencje, to badanie dyskursów medialnych w tym szczególnym okresie ma istotną wartość. Był to bowiem czas, gdy uwidaczniały się liczne społeczne podziały, zwłaszcza między osobami religijnymi i niereligijnymi. Stan ten umożliwił przeprowadzenie analizy bogatego zbioru materiałów. O znaczeniu tego okresu dla nauk społecznych świadczą choćby takie publikacje, jak książka *To wróci. Przeszłość i przyszłość pandemii* pod redakcją Przemysława Czaplińskiego i Joanny B. Bednarek, wydana w 2022 roku. Atut tej pracy zbiorowej stanowi poruszenie zagadnień oddziaływania pandemii na kluczowe obszary, takie jak polityki publiczne, zarządzanie państwem, gospodarka, zdrowie psychiczne i psychoterapia, wyobraźnia oraz koncepty na przyszłość, w tym na reorganizację życia społecznego po pandemii.

Również w dorobku niemieckojęzycznych nauk społecznych istnieją tego rodzaju opracowania zbiorowe, np. *Covid-19: Sens w kryzysie. Analizy kulturoznawcze pandemii koronawirusa* (niem. *Covid-19: Sinn in der Krise. Kulturwissenschaftliche Analysen der Corona-Pandemie*) pod redakcją Jana Beuerbacha, Silke Gülker i Uty Karstein, też z 2022 roku. Tematami nadrzędnymi tej publikacji są: myślenie o kryzysie pandemicznym, solidarność i wrażliwość, ciało i przestrzeń, ideologia i postrzeganie świata, codzienność i stan wyjątkowy oraz upamiętnianie kryzysu.

Wybrany przeze mnie czas wydaje się godny uwagi też ze względu na obecny stan badań nad komunikacją społeczną. Ulrich Beck [2012: 91–92] w książce *Społeczeństwo światowego ryzyka*, będącej kontynuacją jego powszechnie znanej publikacji *Społeczeństwo ryzyka* [2004], nie zajmuje się wprawdzie ani ogólnoświatowymi pandemiami i ich wpływem na życie społeczne, ani mechanizmami zachodzącymi w internecie, zauważa jednak, że sfera publiczna, której częścią są media, przechodzi w momentach kryzysowych przemiany. Tym samym „opinie publiczne globalnego ryzyka" (sformułowanie Becka) funkcjonują inaczej niż opinie publiczne i sfera publiczna analizowane przez Jürgena Habermasa [2007], który postuluje równość szans wszystkich uczestników i debatę prowadzoną według racjonalnych zasad. Należy tu jednak podkreślić znaczącą różnicę między analizami Habermasa i Becka. Pierwszy z nich analizuje procesy zachodzące w sferze publicznej na poziomie normatywnym, czyli rekonstruuje założenia leżące u podstaw liberalnej sfery publicznej. Analizy Becka stanowią natomiast opis rzeczywistości społecznej i niepożądanych procesów zachodzących również w sferze komunikacji publicznej.

Zdaniem Becka [2012] współczesna sfera publiczna funkcjonuje w trybie zagrożeń, udział w niej nie jest dobrowolny i towarzyszą mu emocje oraz obawy o własną egzystencję. Okoliczności te utrudniają spokojną, racjonalną debatę publiczną, np. o tym, jak odpowiednio postępować wobec zagrożenia epidemiologicznego spowodowanego wirusem SARS-CoV-2. Świadczy o tym chociażby to, że w trakcie trwania restrykcji przeciwpandemicznych każda jednostka była, chociażby formalnie, zobligowana, by się o nich poinformować i była nimi bezpośrednio dotknięta. Oddziaływały one bowiem bezpośrednio na centralne obszary jej życia, takie jak sfera pracy, ale też życie prywatne. Z tego powodu większość uczestników społeczeństwa miała własne opinie na temat pandemii koronawirusa i je wyrażała. Mogło to przełożyć się na ostrość tonu wypowiedzi, zwłaszcza w polskiej debacie na temat praktyk religijnych i funkcjonowania związków wyznaniowych w okresie pandemii. W dodatku, jak zauważa m.in. Kristin Platt [2022: 66], kryzys pandemiczny COVID-19 odnosi się w pierwszej kolejności do ograniczeń życia publicznego przez decyzje polityczne, a mniej do samego wirusa SARS-CoV-2 i wywołanej przez niego choroby.

Warunki sfery publicznej ryzyka wydają mi się w obecnych czasach mieć moc wiążącą również w okresach niekryzysowych. Przyczynę stanowi okoliczność, że w sferze publicznej stworzonej w znacznym stopniu przez tradycyjne media funkcjonujące w internecie i media społecznościowe działają reguły sieci i takie mechanizmy, jak algorytmy oraz boty. Dlatego także w niekryzysowych warunkach o realizacji postulatu równości szans nie może być mowy, a sytuacja zaostrza się dodatkowo w momencie zagrożenia, jakie stanowi ogólnoświatowa pandemia.

Centralny element mojej rozprawy stanowi polsko-niemiecka analiza porównawcza, która może okazać się użyteczna zarówno dla dorobku socjologii religii, jak i dla badań nad komunikacją społeczną lub badań w zakresie religioznawstwa oraz pokrewnych dyscyplin naukowych. Z punktu widzenia socjologii religii zestawienie Polski z Niemcami jest o tyle uzasadnione, że dotyczy ono dwóch krajów o podobnej powojennej sytuacji geopolitycznej (w Polsce w całości, a w Republice Federalnej Niemiec w części), lecz uchodzących za absolutne przeciwieństwa pod względem rozwoju religijności, zwłaszcza po upadku socjalizmu. Mam tu na myśli obszar byłej NRD, który od 7.10.1949 roku do 3.10.1990 roku należał do krajów socjalistycznych, z sekularystyczną albo wręcz antyreligijną doktryną państwową. Przegląd literatury przedmiotu wskazuje na to, że różnorodne analizy porównawcze są przez badaczy chętnie

podejmowane. W interesującym mnie odniesieniu pozwalają one skontrastować Polskę, w literaturze przedmiotu długo przedstawianą za (wbrew narzuconej doktrynie państwowej) religijnie witalną i nawet desekularyzującą się, z Niemcami, uchodzącymi na tle Europy za wzorowy przykład paradygmatu sekularyzacyjnego. Dzięki temu możliwe może się okazać zakwestionowanie trafności tezy sekularyzacyjnej lub nawet – przynajmniej częściowe – jej obalenie [zob. np. Pickel 2012: 135].

Ze względu na zestawienie w tej rozprawie socjologii religii z badaniami nad komunikacją społeczną mam nadzieję, że tak przeprowadzone porównanie pomoże zobrazować empirycznie hipotezy dotyczące obustronnych oddziaływań między, z jednej strony, krajowymi dyskursami na temat religii, religijności i związków wyznaniowych, i, z drugiej strony, przemianami religijności w danym społeczeństwie o uwarunkowaniu krajowego dyskursu na temat religii, religijności i instytucji religijnych w danym społeczeństwie. Syntetycznie rzecz ujmując, chodzi o ewentualne przejawianie się w dyskursie publicznym danego kraju zachodzących szeroko pojętych tendencji sekularyzacyjnych. Chodziłoby także o wskazanie, jakie dokładnie są to symptomy. Zakładając trafność też poświadczających, że Niemcy są jednym z najbardziej sekularnych krajów Europy, i biorąc pod uwagę zaznaczające się tendencje sekularyzacyjne w Polsce, można wiedzę o sytuacji w Niemczech z należytą ostrożnością traktować jako wskazówkę, dokąd może zmierzać sytuacja w Polsce i jak można byłoby w Polsce rozwiązywać współwystępujące z sekularyzacją konflikty oraz spory w życiu publicznym. Z kolei wiedza o polaryzacji wielu obszarów dyskursu w Polsce może otworzyć drogę do analizy tendencji, które w Niemczech zachodzą do tej pory jedynie w radykalnie prawicowej części sfery publicznej, a ich potencjał rozszerzania się, co może mieć negatywne konsekwencje dla spójności społecznej. Tym samym na podstawie analizy sytuacji w polskim dyskursie publicznym opracować można byłoby strategie zaradcze dotyczące niemieckiego dyskursu publicznego. Porównanie to może zatem pozwolić na rozszerzenie horyzontu poznawczego poprzez obserwację zjawiska mniej widocznego w jednym kontekście kulturowym i bardziej widocznego w drugim.

Z punktu widzenia badań nad komunikacją społeczną lub medioznawstwa interesujące może być porównanie systemów medialnych o których piszą Daniel

C. Hallin i Paolo Mancini [2007] i wskazanie ewentualnych różnic w przedstawieniu treści religijnych lub okołoreligijnych przez te systemy[1].

Wyniki analizy porównawczej dyskursu medialnego wokół religii, religijności i zachowania instytucji religijnych, jak i jego społecznych konsekwencji, między społeczeństwem znacznie zsekularyzowanym (niemieckim) i takim, które cechuje się nadal względnie żywą, lecz słabnącą religijnością (polskim) mogą okazać się użyteczne w badaniach dotyczących innych krajów o podobnej charakterystyce. Wyniki te mogłyby bowiem owocować hipotezami, które można byłoby zweryfikować, gdy do analizy zostałyby dołączone inne kraje. Takie posunięcie dawałoby w dalszej perspektywie możliwość uogólnienia na skalę europejską. To z kolei mogłoby prowadzić do wypracowania propozycji rozwiązań, mających na celu łagodzenie konfliktów społecznych między religijnymi i niereligijnymi osobami i środowiskami w Unii Europejskiej.

Rozprawa niniejsza składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera przegląd założeń teoretycznych współczesnej socjologii religii. W jego zakres tematyczny wchodzą zarówno główne paradygmaty i teoretyczne koncepcje współczesnej socjologii religii (teza sekularyzacyjna, indywidualizacja religijna lub teoria rynkowa), jak i uwagi na temat współczesnych zjawisk (globalizacja, popkultura, nowa duchowość oraz obrona rodzimej kultury przed obcymi wpływami).

Drugi rozdział to omówienie kolejnego z głównych wątków teoretycznych – funkcjonowania i ewolucji mediów i społecznych konsekwencji tego procesu, zwłaszcza w sferze religijnej.

Rozdział trzeci, metodologiczny, skupia się na zaprezentowaniu metody badawczej, czyli analizy ramowania, i na uzasadnieniu jej wyboru w postępowaniu badawczym. Omawiam tu kluczowe kategorie teoretyczne z zakresu ogólnej analizy dyskursu oraz analizy ramowania. Opisuję również i uzasadniam zastosowaną modyfikację tej metody badawczej uwzględniając częstotliwość występowania uogólnionych właściwości tekstów medialnych wraz z danym schematem interpretacyjnym. Szczegółowa charakterystyka analizy ramowania oraz badanego za jej

[1] Hallin i Mancini [2007: 67–68] wyróżniają następujące modele systemów medialnych: północnoatlantycki (liberalny), północno-środkowoeuropejski (demokratycznego korporacjonizmu) oraz śródziemnomorski (spolaryzowanego pluralizmu). Por. szersze uwagi na temat tego rozróżnienia w rozdziale II (podrozdział 3) i w rozdziale IV (podrozdział 4).

pośrednictwem procesu ramowania (ang. *framing*) wydaje się konieczna, gdyż w ostatnich latach *framing* często pojmuje się mylnie jako synonim technik manipulacyjnych stosowanych w mediach. Przejawem tej tendencji jest (szczególnie w dyskursie niemieckojęzycznym) używanie pojęć typu „media ramujące" (niem. *Framingmedien*) w celu postawienia zarzutu – zwłaszcza mediom głównego nurtu – stosowania technik manipulacyjnych do promowania określonej perspektywy, np. w kwestii pandemii COVID-19.

Czwarty, najobszerniejszy rozdział poświęciłem omówieniu i analizie wyników uzyskanych w trakcie badania empirycznego, czyli jakościowej i ilościowej analizy ramowania tekstów medialnych opisujących religie i religijność oraz postępowanie Kościołów w dobie pandemii COVID-19. W tym głównym postępowaniu badawczym przeanalizowałem 422 polskich i 168 niemieckich artykułów prasowych, które zostały opublikowane w okresie od 01.10.2020 roku do 30.09.2021 roku. Po ukończeniu głównego badania przeprowadziłem dodatkową analizę, by zweryfikować, czy zrekonstruowane ramy występują tylko w trakcie pandemii COVID-19, czy może mają charakter na tyle ogólny, że pojawią się również w przeanalizowanych 25 artykułach o wizytach duszpasterskich w okresie 30.11.2022 - 17.01.2023 roku. Wszystkie z analizowanych przekazów opublikowane zostały online przez poczytne polskie i niemieckie gazety lub portale informacyjne. Otrzymane wyniki badań umiejscawiam w zasobach wiedzy socjologii religii.

Podejmuję w końcowej części dysertacji refleksję na temat potencjalnego odziaływania przekazów medialnych, zwłaszcza w dobie pandemii COVID-19, na przemianę religijności. Dlatego ostatni rozdział stanowi przegląd polskich i niemieckich badań na temat przemian religijności właśnie pod względem pandemii COVID-19. Restrykcje oraz zakazy fizycznych zgromadzeń obowiązujące w tym czasie skutkowały szerszym stosowaniem technologii medialnych przez związki wyznaniowe i ich wiernych, co dało szansę na przeprowadzenie analizy roli mediów w praktykach religijnych w tym specyficznym okresie. W ten sposób próbowałem przeanalizować ewentualne współzależności nawyków religijnych i medialnych oraz znaczenie religii w niemieckich mediach publicznych.

Pracę kończy podsumowanie głównych treści rozprawy, jak i propozycja spożytkowania wyników moich badań w innych przedsięwzięciach badawczych.

Rozdział I – Założenia teoretyczne

Współcześnie – nie tylko w życiu społecznym, lecz także w świecie nauki – coraz częściej można spotkać się z wątpliwościami dotyczącymi przydatności religii dla współczesnych społeczeństw zachodnich i tego, czy warto się nią badawczo zainteresować. Za Shmuelem N. Eisenstadtem [2013: 355] decyzję o zainteresowaniu się rolą religii w sferach publicznych oraz życiu społecznym Polski i Niemiec uzasadnić wszakże można obecnością tendencji rozwojowych w debacie publicznej poświęconej religii, które skutkują modyfikacją miejsca religii na świecie, zapowiadając tym samym nową konstelację kulturową.

W obrębie współczesnej socjologii religii zaobserwować można różne koncepcje teoretyczne, których zwolennicy prognozują przyszłość religii w różnoraki sposób. Głównym celem niniejszego przeglądu literatury z zakresu socjologii religii jest prezentacja podstawowych paradygmatów socjologii religii stanowiących prognozy rozwojowe religii we współczesnym świecie. Czytelnik może niekiedy odnieść wrażenie dezaktualizacji omawianych tez i wniosków mimo, że większość omawianych opracowań powstała na przestrzeni ostatnich dwóch dekad. Efekt ten może być, zwłaszcza w Polsce, skutkiem szybko następujących przemian religijności w kierunku znacznej dominacji nastawień obojętnych lub przeciwnych religii, szczególnie względem Kościoła Rzymskokatolickiego. Najnowsze tendencje przemian religijności w Polsce i w Niemczech przedstawiane będą w piątym rozdziale w ramach przeglądu badań sondażowych z ostatnich kilku lat, a zwłaszcza z okresu pandemii COVID-19. Pierwszy rozdział ma zasadniczo charakter wprowadzenia w prądy myślenia w obrębie socjologii religii.

Źródłem współczesnej socjologii religii były prace klasyków socjologii, którzy, choć sami nie byli badaczami wyspecjalizowanymi w dziedzinie socjologii religii, to wnieśli znaczący wkład w rozwój tej subdyscypliny socjologii. Koncepcje „klasyków" nie będą tu jednak szerzej omawiane. Po pierwsze dlatego, że skupiały się one, jak w przypadku Maxa Webera, Georga Simmla lub Émile'a Durkheima, w znacznym stopniu na rzeczywistości społecznej drugiej połowy XIX wieku. Tym samym klasycy socjologii nie zajmowali się religią, religijnością i instytucjami religijnymi w dobie cyfryzacji i nowoczesnych demokratycznych społeczeństw zachodnich. Po drugie analiza historii socjologii religii ze szczególnym uwzględnieniem jej klasycznych prac wykracza

poza zadania niniejszej dysertacji. Jestem jednak świadom osiągnięć klasyków socjologii religii i w kilku miejscach, zwłaszcza przy definiowaniu kluczowych pojęć, uwzględniałem je, dokładając starań, by dopasować je do czasów współczesnych.

Priorytet w tym rozdziale przypisałem paradygmatom współczesnej socjologii religii, ponieważ określają one aktualne sposoby myślenia i pracy badawczej w tej subdyscyplinie. Czyni je to kluczowym elementem przeprowadzonych przeze mnie badań empirycznych, które miały, oprócz głównego celu, czyli analizy dyskursu wokół religii, religijności i postępowania Kościołów podczas drugiej i trzeciej fali pandemii COVID-19, umożliwić analizę ewentualnych przejawów scenariuszy przemian religijności. Dokładniej rzecz ujmując chodzi o przejawy takie jak, utrata przez religię społecznego znaczenia (teza sekularyzacyjna) lub zmiana formy praktykowania religii (paradygmat prywatyzacji). W analizach tego rodzaju symptomów uwaga skierowana była na to, jak te przemiany były komentowane oraz jak sposób pisania na tematy okołoreligijne i instytucje religijne wyraża tendencje sekularyzacyjne (lub, mówiąc inaczej: tendencje zeświecczeniowe).

1. Ogólne koncepcje teoretyczne współczesnej socjologii religii

Współczesna socjologia religii wyróżnia się konkurencyjnymi paradygmatami opisującymi rozwój religijności i religii we współczesnym świecie. Jeszcze u schyłku XX wieku dominujący paradygmat stanowiła teza sekularyzacyjna[2]. Sekularyzację zrozumiano do pewnego stopnia jako zjawisko pozytywne, wiążące się z odzyskaniem wolności i autonomii człowieka dzięki uwolnieniu się od religii, a zwłaszcza uwolnieniu się spod wpływów dominujących instytucji religijnych [por. Mariański 2012: 95–96]. Wychodzono wówczas z założenia, iż modernizacja wiąże się ze wzrostem dobrobytu i poziomu wykształcenia oraz pojawieniem się takich zjawisk, jak industrializacja, urbanizacja, racjonalizacja lub pluralizm społeczno-kulturowy. Wymienione tendencje niosły ze sobą, zgodnie z założeniami tezy sekularyzacyjnej, utratę społecznego znaczenia religii. W ostatecznej konsekwencji skutkowało to utratą wpływu religii instytucjonalnej na indywidualne przekonania i zachowania [por. Mariański 2010: 79]. Współczesny zwolennik tezy sekularyzacyjnej, Detlef Pollack [2010: 435], wymienia

[2] W literaturze przedmiotu oraz w niniejszej rozprawie określana także mianem teorii sekularyzacyjnej lub paradygmatu sekularyzacji.

oprócz wskazanych powyżej czynników postępujący rozwój państwa opiekuńczego i demokratyzację. Zdaniem Karla Gabriela [2015: 211] kluczowe i zarazem kłopotliwe kwestie współczesnej socjologii religii dotyczą takich zagadnień, jak kondycja religii, rzeczywiste lub pożądane znaczenie religii, rola religii w życiu publicznym, zanik lub powrót religii we współczesnych społeczeństwach zachodnich.

Przekonania dotyczące tendencji rozwijanych w obszarze religii i religijności zmieniały się już pod koniec ubiegłego stulecia. Przykładowo w latach 70. XX wieku poglądy naukowców takich jak Peter L. Berger [2013: 1–2] na temat przemian religijności uległy modyfikacji w wyniku intensywniejszego kontaktu z krajami Trzeciego Świata w Ameryce Łacińskiej, Afryce i Azji, które charakteryzowała głęboka religijność, a także z powodu obcowania z ewangelickim protestantyzmem w Stanach Zjednoczonych i rozpoznania jego roli w zderzeniach kultur (w terminologii Samuela Huntingtona). Wyniki badań empirycznych w ocenie Bergera świadczyły o nietrafności teorii sekularyzacyjnej. Znacząca różnica względem rzeczywistości europejskiej spowodowała odejście Bergera od tradycyjnych założeń tej teorii, której był dotąd zwolennikiem [zob. Berger 2013: 1–2]. Przemiana poglądów jego oraz innych badaczy uchodzących uprzednio za zwolenników paradygmatu sekularyzacyjnego przyczyniła się do uzyskania przewagi krytyków tezy sekularyzacyjnej w obrębie socjologii religii [Gabriel 2015: 212–213]. Tacy naukowcy, jak wspomniany Berger [2013: 2], a zwłaszcza (co warto podkreślić) praktykujący katolik José Casanova [2015: 21–22], zwracają uwagę, że teza sekularyzacyjna stanowi dość trafny opis przemian religijności zachodzących w Europie, ale ich zdaniem nie sprawdza się ona np. odniesieniu do Stanów Zjednoczonych[3]. Wątpliwości wobec trafności tezy sekularyzacyjnej budzą takie okoliczności współczesnego życia społecznego, jak działalność religijnych grup fundamentalistycznych, rola religii w konfliktach zbrojnych i publiczno-polityczne działania przywódców religijnych (np. wpływ działalności Jana Pawła II na przemiany polityczne w PRL-u) [Zielińska 2019: 180]. Paradygmat amerykański, a zwłaszcza tzw. teoria rynkowa (por. poniżej, podrozdział 8), zdaniem niektórych badaczy doskonale oddawał procesy zachodzące w Stanach Zjednoczonych. Natomiast przykłady

[3] Z opinią tą polemizuje wielu badaczy, a wśród nich Steve Bruce [2013: 331–332] oraz David Voas i Mark Chaves [2016: 1520–1521], którzy podkreślają, że w Stanach Zjednoczonych również zaobserwować można znaczny spadek religijności, który jest ich zdaniem, tak jak np. w Europie zachodniej, spowodowany coraz mniejszą religijnością kolejnych pokoleń, czyli dzieci i młodzieży. Trend sekularyzacyjny w Stanach Zjednoczonych potwierdzają dodatkowo badania sondażowe wykonane przez pracownie takie jak Pew Research Center [2022].

społeczeństw uprzednio uważanych za charakteryzujące się wysokim poziomem religijności, np. Irlandii i Polski, przy monopolu jednej denominacji na rynku religijnym miały świadczyć o tym, że takie podejścia jak teoria rynkowa nie sprawdzają się w Europie [Gabriel 2015: 218–219; por. Casanova 2015: 21–22]. Współcześnie rzeczywistość wygląda we wspomnianych krajach inaczej, gdyż w świetle aktualnych badań sondażowych ma miejsce w tych społeczeństwach szybkie zeświecczenie, które według prognoz będzie się dalej nasilać.

Również w świetle badań sondażowych teza sekularyzacyjna nadal znajduje częściowe potwierdzenie, zwłaszcza przekonanie, że wraz z modernizacją powstaje coraz więcej świeckich instytucji, które przejmują funkcje wcześniej realizowane przez instytucje religijne. Proces ten – zdaniem niektórych zwolenników innych prądów myślenia w socjologii religii – nie skutkuje jednak całkowitym przesunięciem religii do sfery prywatnej lub spadkiem natężenia praktyk religijnych, co podkreśla Grace Davie [2010a: 163] powołując się na Casanovę [2005].

Jednym spośród zagadnień poruszanych w tej pracy jest kwestia pogodzenia artykulacji poglądów religijnych z normatywnymi zasadami demokratycznego ładu społecznego, a zwłaszcza tymi, które dotyczą publicznego komunikowania. Casanova [2009a: 17–18] polemizując z rozszerzaniem obaw przed fundamentalizmem religijnym na obawy przed religią w ogólności, podkreśla, że „nie można mieć demokracji bez wolności religijnej", gdyż „wolność do praktykowania religii sama w sobie jest szczególnie istotną normatywną demokratyczną zasadą". Ten pogląd wzmacnia interpretacja roli religii w życiu społecznym współczesnych społeczeństw dokonana przez Thomasa Luckmanna [2002: 285], który w odniesieniu do przemian religii i moralności we współczesnej Europie akcentuje, że „religia nie jest przemijającą fazą w ewolucji ludzkości. Stanowi ona uniwersalną cechę kondycji ludzkiej przepracowując transcendencję". Warto odnotować, iż religia straciła swój monopol na przepracowanie transcendencji, ponieważ rozmaite formy duchowości, zwłaszcza niereligijnej, stanowią w tym zakresie alternatywę wobec ofert religijnych. Popularne w objaśnianiu zjawisk przekraczających ludzką wyobraźnię stają się też teorie spiskowe.

Peter Beyer [2005: 140] zastanawia się natomiast nad tym, jakie okoliczności we współczesnym zglobalizowanym świecie sprawiają, że wiele osób nadal chce słuchać przywódców religijnych i postępować zgodnie z ich zaleceniami. Kwestia ta zyskuje na wadze również ze względu na dyspozycje wydawane przez duchownych wiernym, np.

podczas pandemii odnośnie do środków ostrożności podczas pobytu w świątyniach albo obecności lub nieobecności wiernych na celebracjach liturgicznych odbywających się w formie stacjonarnej. Beyer [tamże] twierdzi, że „podobnie jak nauka, gospodarka czy system zdrowotny, religia musi oferować usługi, które nie tylko wzmacniają i pogłębiają religijną wiarę jej wyznawców, lecz posiadają wyraźne dalekosiężne skutki poza dziedziną ściśle religijną". Aktualna sytuacja zarówno w Polsce, jak i w Niemczech świadczy jednak o coraz większej utracie potencjału oferowania przez religię atrakcyjnych propozycji dla szerszej grupy odbiorców. Jednym z przejawów tego zjawiska jest chociażby zwracanie się w czasie niepewności i poczucia zagrożenia bardziej ku teoriom spiskowym lub populistycznym partiom politycznym niż ku religii. Wizerunek religii i związanych z nią instytucji, zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego, jest wśród większości społeczeństwa negatywny. W tych okolicznościach łatwiej kształtują się postawy krytykujące i odrzucające zarówno Kościół Rzymskokatolicki, jak i religię jako całość, a także szyderstwa, szczególnie pod adresem Kościoła Rzymskokatolickiego jako instytucji i religijnie zaangażowanych wyznawców chrześcijaństwa, zwłaszcza według doktryny rzymskokatolickiej.

Rola religii w sferze publicznej stanowi więc – jak zauważa m.in. Luiz Bernardo Leite Araujo [2015: 135] – punkt sporny w debacie na temat podstaw współczesnych demokratycznych państw prawa. Rzeczywiście wolność praktykowania religii sama w sobie jest istotną demokratyczną zasadą. Projekt państwa opiekuńczego, który jest jednym z kluczowych elementów współczesnych społeczeństw europejskich, stał się też przedmiotem sporów na tle poglądów religijnych i istotnym zagadnieniem w opisie przemian religijności. Casanova [2015: 27] przywołuje spór o wprowadzenie podstawowej opieki zdrowotnej w Stanach Zjednoczonych przez administrację ówczesnego prezydenta Obamy i opisuje sprzeciw wobec tej inicjatywy ze strony jego politycznych przeciwników, ale też części opinii publicznej, która odebrała taki ruch jako projekt antyamerykański i socjalistyczny. Autor komentuje tu ustalenia Pippy Norris i Ronalda Ingleharta [2006], według których nieustająca – ich zdaniem – religijność obywateli USA spowodowana jest właśnie brakiem państwa socjalnego jako instrumentu zaspokajania potrzeby bezpieczeństwa. José Casanova zaprzecza tej interpretacji, powołując się na mentalność amerykańską opartą na maksymalnej wolności obywateli i państwie minimalnym [por. Casanova 2015: 27]. Istnienie państwa opiekuńczego, a tym samym mechanizmów zabezpieczeń społecznych, nie wyklucza jednoznacznie jego

zdaniem witalności religijnej oraz znaczącej roli religii w życiu społecznym i w debacie publicznej. Świadczą o tym działalność charytatywna instytucji religijnych oraz postulaty wobec związków wyznaniowych, by podjęły działania wspierające w dobie pandemii COVID-19. Tym zagadnieniem zajmuję się szerzej w rozdziale IV, opisując niemiecki schemat interpretacyjny *środek leczniczy* [zob. rozdział IV, podrozdział 3].

Malejącą rolę religii we współczesnych liberalnych demokracjach i państwach prawa rozważa m.in. Jürgen Habermas. Jego zdaniem jednym z kluczowych zagrożeń wynikających z tego procesu jest możliwy zanik solidarności pomiędzy obywatelami, potrzebnej szczególnie podczas kryzysów mających miejsce w warunkach „wykolejonej" sekularyzacji (niem. *„entgleisende" Säkularisierung*). Habermas proponuje patrzeć na sekularyzację jako podwójny proces uczenia się, „który skłania tradycje oświeceniowe i doktryny religijne do refleksji nad swoimi granicami". Ważne zagadnienie stanowią kognitywne nastawienia i normatywne oczekiwania, które liberalne państwo stawia wierzącym oraz niewierzącym obywatelom we wzajemnych kontaktach [por. Habermas 2012: 91–92]. Habermas posługuje się pojęciem pracy przekładu (niem. *Übersetzungsarbeit*) [2012: 117]. Wierzący obywatel jest według niego zobligowany w kontakcie z innymi do przetłumaczenia swoich religijnych racji na język sekularny. Inaczej mówiąc, wymaga się od niego sekularnego uzasadnienia jego zachowań i kierujących nim motywacji, o ile mają one tło religijne. Natomiast przyglądając się współczesnemu społeczeństwu polskiemu odnieść można wrażenie, że to niewierzący obywatele są w debacie publicznej skłaniani do tego, by specjalnie uzasadniać oparte na sekularnym światopoglądzie stanowiska, zwłaszcza jeśli są one sprzeczne z nauczaniem Kościoła Rzymskokatolickiego, który nadal względnie swobodnie skorzysta z debaty publicznej, by komunikować wynikające ze swoich dogmatów postulaty. Warto tu zauważyć, że tematyka postępowania instytucji religijnych, poglądów religijnych i problemów związanych w szerszym sensie z religią nie należy w Polsce, jak np. w Niemczech, do działu kultury gazet i tygodników, lecz umieszczana jest w głównych działach informacyjnych.

Podsumowując, można powiedzieć, że religia jest stałym, lecz kontrowersyjnym elementem współczesnych społeczeństw europejskich, jak i współczesnej socjologii religii. Stanowi ona przedmiot zainteresowań w dyskursie publicznym, a tematy religijne poruszane są również we współczesnych mediach [zob. np. Gärtner 2012; Gärtner, Gabriel i Reuter 2012; Stachowska 2012; Kindziuk 2021]. Jeśli natomiast chodzi

o postawy socjologów religii względem ich przedmiotu zainteresowań, to za Roberto Cipriani i Pawlem Prüferem [2021: 5] warto odnotować, że niektórzy z socjologów religii mają zwyczaj promowania określonej perspektywy pro- lub antyreligijnej przy okazji socjologicznego zajmowania się religią. Dla innych badaczy pracujących nad tą tematyką istotna jest z kolei neutralność i unikają oni we wnioskach zbyt bezpośrednich rozstrzygnięć, lecz dbają o to, aby wyniki ich badań nie były natychmiast aplikowane do praktyki społecznej, ani do pracy wspólnot religijnych. Niniejsza rozprawa doktorska ma się wpisywać raczej w drugie z tych podejść. Natomiast w przypadku polskiej socjologii religii można odnieść wrażenie, że znacząca część badaczy zdaje się reprezentować w swojej działalności postawę proreligijną, i że celem wielu opracowań jest udowodnienie ciągłej żywotności religii i religijności, zwłaszcza chrześcijańskiej, a szczególnie rzymskokatolickiej, we współczesnej Polsce. Uwagę zwraca m.in. fakt, iż w dorobku współczesnej polskiej socjologii religii znajduje się mało prac stanowiących poparcie dla teorii sekularyzacyjnej mimo potwierdzenia tendencji sekularyzacyjnych przez aktualne badania sondażowe.

2. Religia

Przed analizą kierunków rozwoju religii i religijności we współczesnym świecie i sposobem ich prezentowania w mediach konieczne jest przybliżenie kluczowych pojęć. Casanova zauważa, iż „spośród wszystkich zjawisk społecznych żadne nie jest chyba tak zmienne, a w konsekwencji tak niepodatne na klasyfikację binarną jak religia" [2005: 83]. Trudności przy definiowaniu, zwłaszcza w odniesieniu uniwersalnym, czym jest religia, podkreślają również inni autorzy, jak np. Gert Pickel [2011: 16] czy Detlef Pollack i Gergely L. Rosta [2015: 48–49].

Gert Pickel zwraca uwagę na pięć zasadniczych problemów podczas definiowania tego pojęcia, które należy uwzględnić w badaniach empirycznych. Po pierwsze, religia jest ze względu na istnienie wielu różnych religii zjawiskiem różnorodnym. Powstaje więc problem wspólnej postaci religii, a ściślej, właściwości wspólnych dla wszystkich religii. Po drugie, jest ona obszernym zjawiskiem, którego nie daje się z precyzyjną dokładnością oddzielić od innych pokrewnych zjawisk, np. od duchowości. Tę trudność autor określa mianem problemu odgraniczenia. Po trzecie, religia odnosi się do transcendencji, tym samym problematyczne jest jej empiryczne zbadanie. Po czwarte,

religii doświadcza się w sposób subiektywny. Badacze zmagają się z problemem dostępności, gdyż nie ma możliwości bezpośredniej obserwacji subiektywnego znaczenia religii i religijności, można natomiast pytać osoby praktykujące religię, np. o to, czym ona dla nich jest. Etnografia lub autoetnografia, których Pickel nie wymienia jako metod, choć umożliwiałyby badanie jednostkowego doświadczenia religijnego, to jednak nie ułatwiłyby analizy indywidualnych przeżyć religijnych wielu jednostek. Ograniczenie to wiąże się również z problemem mierzalności, ponieważ trudno arbitralnie wskazać poziom zaangażowania w praktyki i rytuały religijne, a najtrudniej dokonać pomiaru subiektywnej religijności [por. Pickel 2011: 23].

Socjologowie religii wyróżniają dwa rodzaje definicji religii: d e f i n i c j e s u b s t a n c j a l n e, w których uwaga kierowana jest na to, czym religia jest i czym się wyróżnia (centralne są tu pojęcia takie, jak kult lub nadprzyrodzoność, i odniesienia do istoty boskiej) oraz d e f i n i c j e f u n k c j o n a l n e, które akcentują funkcje religii w społeczeństwach oraz w życiu poszczególnych jednostek, jak i to, jak wpływa ona na życie wspólnotowe danego społeczeństwa [por. Davie 2010b: 48; Pickel 2011: 21; Pollack i Rosta 2015: 51–55; Cipriani i Prüfer 2021: 5–6]. Poniżej przedstawiam przykłady takich definicji oraz ich wady i zalety.

Do pierwszego typu definicji, tj. s u b s t a n c j a l n y c h, zaliczyć można kilka ujęć, jak np. Émile'a Durkheima [1983: 10], twierdzącego, że „religia jest ujednoliconym systemem wierzeń i praktyk odnoszącym się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wydzielonych i zakazanych – wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną moralną wspólnotę zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy się do nich stosują".

Rodney Stark i Laurence R. Iannaccone pojmują religię natomiast jako „każdy system wierzeń i praktyk związanych z ostatecznym znaczeniem, który zakłada istnienie tego, co nadprzyrodzone" [1994: 232]. Anthony Giddens i Philip W. Sutton [2012: 677] cytują z kolei J. Miltona Yingera, który twierdzi o religii, że jest to „kulturowy system wspólnych przekonań i rytuałów, które tworzą poczucie sensu i celowości za pomocą idei świętej, wszechogarniającej i ponadnaturalnej rzeczywistości" [1970: 7]. Dla Petera Bergera natomiast „religia jest ludzkim przedsięwzięciem, które ustanawia święty kosmos. Mówiąc inaczej, religia jest kosmizacją w świętej formie" [2005: 57].

Za wadę tego typu definicji religii Gert Pickel i Kornelia Sammet uważają ich zawężający charakter [2014: 16] wynikający z ich genezy, która jest ściśle związana

z chrześcijaństwem lub społeczeństwami zachodnimi i odnosi się do charakterystyk jednej religii (często właśnie do chrześcijaństwa).

W sposób f u n k c j o n a l n y religię definiuje np. James A. Beckford [2006: 263]. Jego zdaniem jest ona „niezbywalną cechą ludzkiego świata, dla innych – rzeczywistością instytucjonalną lub epifenomenem sił społecznych. Jeszcze dla innych jest psychologiczną lub antropologiczną stałą" [2006: 263]. Piotr Moskal określa ją natomiast jako „osobowe odniesienie się człowieka do Boga rozumianego jako źródło i ostateczny cel ludzkiego życia oraz jako przedmiot wiecznej szczęśliwości" [2014: 21]. Dla Janusza Mariańskiego z kolei „religia – traktowana z socjologicznego punktu widzenia – wiąże się z systemem znaczeń, wartości, norm i wzorców zachowań, pełniących funkcje porządkujące, strukturalizujące rzeczywistość, objaśniające świat, w którym ludzie żyją, przez odwołanie się do tego, co przekracza rzeczywistość empiryczną. Jest to wiara w istnienie czegoś poza rzeczywistością codziennego doświadczenia i przeświadczenie, że ta rzeczywistość ma duże znaczenie dla ludzkiego życia" [2017: 31]. Dla Talcotta Parsonsa [1983: 153–154] religia stanowi zaś źródło jednoczenia społeczeństw, zwłaszcza w trudnych sytuacjach, szczególnie w czasach niepokoju takich jak wojna. Świadczy o tym fakt, że wielkie ruchy religijne powstały w czasach zagrożenia, niepewności i wielkich przemian. Można zatem powiedzieć, iż to, że tak przełomowe wydarzenie jak pandemia COVID-19 nie spowodowało ożywienia religijnego lub powstania nowych wyznań świadczy o tym, że religia nie jest już w stanie spełniać swoich podstawowych funkcji, co potwierdzałoby tendencje zeświecczenia w świecie zachodnim, w tym w Polsce, jak i w Niemczech.

Funkcjonalne definicje można stosować uniwersalnie, co jest ich zaletą, jednak jako ich wadę należy uznać, że takie definicje są zbyt szerokie i nie ma możliwości, by za ich pomocą w sposób zdecydowany odgraniczyć to, co religijne, od tego, co religijne nie jest. Natomiast pozwalają one na uważniejsze przyjrzenie się nowym formom religii, które pojawiają się w nowoczesnym społeczeństwie [por. Pickel i Sammet 2014: 16].

Odnośnie do ujęć funkcjonalnych zamierzam przyjrzeć się roli religii we współczesnych społeczeństwach, zwłaszcza polskim i niemieckim. Wspomnieć można więc o teorii *cultural defense*, mówiącej o (tymczasowym) wzroście zaangażowania i przywiązania religijnego, gdy poszczególne grupy mają poczucie zagrożenia ich tożsamości kulturowej. Koncepcja ta będzie szerzej omawiana w podrozdziale 11.4. tego rozdziału. Z kolei Detlef Pollack i Gergely L. Rosta [2015: 59] zwracają uwagę na

definiowanie religii jako dyskursu. Takie ujęcia dotyczą głównie rozumienia religii w życiu codziennym. Religię uważa się wtedy za kategorię dyskursu, która jest płynna i ulega ciągłej modyfikacji. Praktycznymi przejawami tego zjawiska mogą być rozszerzenia lub zawężenia wachlarza zjawisk i praktyk religijnych lub tych, które definiowane są jako religijne.

Religia chrześcijańska może też pełnić funkcje terapeutyczne, jako że chrześcijaństwo nadało cierpieniu i śmierci pozytywne znaczenie. Śmierć przedstawiono jako początek wiecznego życia w królestwie Boga. Sprawiedliwy cierpi podczas życia ziemskiego i odbiera za to nagrodę w wieczności. Cierpienie utraciło w ten sposób destrukcyjny charakter, jak podkreśla między innymi Georg Simmel [1989: 82]. Ta funkcja religii przywoływana była odnośnie do pandemii COVID-19. Oliwia Kowalczyk i in. [2020: 2672] komentując słowa ówczesnego premiera Mateusza Morawieckiego o tym, że „kościoły są jak szpitale dla duszy", zastanawiają się, czy to, co jest dobre dla duszy, jest też dobre dla ciała. Kwestia ta stanowiła element dyskursu wokół postępowania instytucji religijnych podczas pandemii COVID-19. Alexander Unser i Ulrich Riegel [2022: 461] zauważyli, że w okresie pandemii pojawiły się pytania, czy religia nadal jest w stanie nadawać kryzysom sens i oferować pocieszenie tym, którzy w ich wyniku cierpią.

Oprócz wymienionych powyżej idei w literaturze przedmiotu wyróżnia się również kategorię r e l i g i i z a s t ę p c z e j , którą Grace Davie definiuje jako „koncepcję religii praktykowanej przez aktywną mniejszość, lecz w imieniu znacznie większej grupy, która przynajmniej *implicite* nie tylko rozumie, lecz wyraźnie aprobuje to, co robi ta mniejszość" [2010b: 185] oraz r e l i g i ę o f i c j a l n ą, za którą uważa się „zbiór przekonań i praktyk nakazywanych, regulowanych i wpajanych przez zorganizowane, ściśle religijne grupy" [McGuire 2012: 142]. Mianem religii zastępczej określić można np. wspólnoty zakonne, które skupione są niemal wyłącznie na praktykach religijnych i celebrują obrzędy religijne również na rzecz całego społeczeństwa lub w intencji poszczególnych grup, organizując np. msze podczas których modlą się szczególnie np. za chorych lub za młodych. Religia oficjalna wyróżnia się natomiast tym, że jest kształtowana przez daną instytucję religijną za pomocą doktryny i innych odgórnie narzuconych zasad dotyczących np. odbywania praktyk religijnych i sposobów zachowania wiernych.

Szczególnie istotne dla tej rozprawy doktorskiej jest postrzeganie religii jako systemu komunikacyjnego, o czym pisze m.in. Grażyna Woroniecka [2007: 395]. Według tego sposobu rozumienia religii znajduje się ona między i m m a n e n c j ą, czyli możliwą do artykulacji doczesnością, a ponadzmysłową rzeczywistością duchową, zwaną t r a n s c e n d e n c j ą. Warto tu wspomnieć o specyficznym języku religijnym. Milena Kindziuk twierdzi, że „w odniesieniu do mediów język religijny jest systemem znaków i kodów semiotycznych służących do porozumiewania się na tematy religijne i okołoreligijne oraz niezbędnych do ukazywania sfery sacrum" [2021: 69–70]. Dlatego ten specyficzny język może okazać się istotną kategorią analizy stosunku tytułów prasowych do tematów religijnych lub okołoreligijnych. Z językiem religijnym wiążę hipotezę, iż jego zastosowanie w tekstach medialnych może stanowić oznakę przychylnego stosunku podmiotów publikujących do religii, religijności i poszczególnych wspólnot religijnych. Analizowany w ramach badań empirycznych na potrzeby tej rozprawy materiał tę hipotezę potwierdził.

Reasumując, religia jest heterogenicznym zjawiskiem, którego nie da się jednoznacznie zdefiniować. Różne sposoby ujęcia religii, zwłaszcza takie, które są na tyle szerokie, jak funkcjonalne definicje religii, prowadzą do sporów wśród socjologów religii i są przedmiotem krytyki ze strony zwolenników tezy sekularyzacyjnej, gdyż pozwalają na zaliczenie do religii zjawisk, które z tradycyjną religią nie mają prawie nic wspólnego, na co uwagę zwraca np. Steve Bruce [2002: 201]. Szerokość definicji funkcjonalnych może być jednak również zaletą we współczesnych analizach w dziedzinie socjologii religii, ponieważ daje szansę prześledzenia procesów sekularyzacyjnych lub zmian formy praktyk religijnych, np. w wyniku prywatyzacji religii i związanym z nią odkościelnieniem, co we wstępie do *Niewidzialnej religii* Thomasa Luckmanna akcentuje Hubert Knoblauch [2011: 51–52].

3. Religijność

Drugim z kluczowych pojęć socjologii religii, równie złożonym i trudnym do jednoznacznego definiowania, jest religijność. Irena Borowik rozumie to pojęcie jako różnorakie treści, np. przekonania o naturze człowieka i świata, o zasadach moralnych oraz jako różnorakie światopoglądy zarówno te transmitowane kulturowo, jak i indywidualne wartości, które jednostka nabywa w trakcie życia [2004: 335]. W skład

wartości wchodzą formy, które stanowią praktyczny wyraz wymienionych treści i są odzwierciedleniem przynależności jednostki do danej wspólnoty. Borowik proponuje również bardziej konkretną charakterystykę religijności, opisując ją jako sposób „myślenia i działania determinowany uznaniem zasad religii, stanem świadomości przejawiającym się w zachowaniach, dzięki którym ludzie nawiązują kontakt z otaczającym ich środowiskiem społecznym i naturalnym" [2004: 335]. Podobnie Ewa Wysocka, podkreślając znaczenie identyfikacji i wyrażania przynależności do danej wspólnoty, postrzega religijność „jako fenomen wielowymiarowy i przejawiający się w indywidualnych doświadczeniach jednostki identyfikującej się z religią" [2019: 108]. Właśnie identyfikacja z religią i związek z danym bóstwem jest kluczową cechą religijności i tym co ją odróżnia od duchowości opisanej w następnym podrozdziale. Okoliczność ta powinna być brana pod szczególną uwagę w klasyfikacji poszczególnych zjawisk, a zwłaszcza praktyk jako przejawów religijności lub duchowości.

W literaturze przedmiotu wskazuje się na różne kwalifikacje religijne ludzi, z których wynikają odmiany religijności. Max Weber wymieniał dwie formy, które w pewnym uproszczeniu uznać można za religijność specjalistów i religijność powszechną [2018a: 105]. Pierwszą, czyli religijnością „wirtuozów", wykazują się np. szamani, czarodzieje asceci lub mnisi, którzy jako jedni z ograniczonego grona osób, posiadają najwyżej cenione religijne dobra prowadzące do zbawienia, takie jak umiejętności ekstatyczne i wizjonerskie, i dlatego uważani są za wykwalifikowanych religijnie. Natomiast druga forma, religijność „mas", występuje u osób, które Max Weber określił mianem religijnie „niemuzykalnych"[4] [por. Weber 2018: 105].

Rozróżnienie Webera zdaje się być nadal aktualne, choć w zmodyfikowanej postaci, gdyż wirtuozami stają się nie tylko osoby posiadające specjalne kwalifikacje religijne, ale również tacy, których można nazwać wirtuozami duchowości, np. instruktorzy jogi, dysponując odpowiednimi umiejętnościami i certyfikatami, prowadzą kursy jogi również bez umiejętności wizjonerskich i ekstatycznych. Skutkuje to rozszerzeniem kiedyś bardziej ekskluzywnego grona. Współczesny świat charakteryzujący się przejawami globalizacji powoduje też kontakty między grupami

[4] Za religijnie niemuzykalnych w rozumieniu Maxa Webera uznać można np. przeciętnych uczestników (nie wliczając osób odprawiających te obrzędy) coniedzielnej Mszy świętej. W terminologii rzymskokatolickiej osoby te nazywane są świeckimi.

wirtuozów, które wcześniej nie miały ze sobą intensywnych styczności. Popularyzacja jogi w świecie współczesnym sprawiła, iż joga stała się „widoczna" dla Kościoła Rzymskokatolickiego i zaczęła być postrzegana jako zagrożenie. Interpretować można tę sytuację jako zachowanie konkurencyjne różnych wirtuozów w zdobywaniu mas, czyli osób „niemuzykalnych" religijnie lub duchowo.

Émile Durkheim [1983: 9] wyróżnia, podobnie jak Max Weber, elitę w dziedzinie przeżyć religijnych, nazywając ją osobami wyświęconymi (fr. *personnages consacrés*), które mają przywilej wypowiadania określonych formułek i wykonywania specyficznych ruchów i gestów. Tego rodzaju elitarność obserwować można również współcześnie np. w trakcie obrzędów religijnych, podczas których istnieje podział ról na nieliczną grupę osób prowadzących, którym np. wolno wygłosić mowę, oraz znaczną większość uczestniczących, która przyjmuje bierną rolę i może wykonywać jedynie określone czynności w wyznaczonym przez prowadzącego czasie. Taka hierarchiczność jest w przypadku alternatywnej duchowości opcjonalna, co może wpłynąć na atrakcyjność tzw. nowych ruchów religijnych. Atrakcyjność alternatywnych ofert przepracowania transcendencji i ograniczone możliwości reform może dodatkowo zaostrzyć konkurencję o zainteresowanie religijnie „niemuzykalnych". Skutkiem – zwłaszcza w Polsce – może być jeszcze większa polaryzacja i zaostrzenie retoryki ze strony dużych instytucji religijnych, a w szczególności Kościoła Rzymskokatolickiego i przychylnych im mediów. Wzrosnąć mogłaby np. liczba publikacji ostrzegających przed jogą i jej rzekomo negatywnymi skutkami. Przykłady stanowią książka Andrzeja Zwolińskiego [2019] pt. *Joga. Zagrożenie dla chrześcijan* lub artykuły prasowe takie jak Małgorzaty Więczkowskiej [2021] pt. *Joga zagrożeniem duchowym*, opublikowany na łamach narodowo-katolickiego „Naszego Dziennika".

Inną Weberowską koncepcją, która nadal może znaleźć zastosowanie w analizach dotyczących współczesności – choć także w zmodyfikowanej formie – jest związek etyki protestanckiej z funkcjonowaniem gospodarki kapitalistycznej. Asceza motywowana religijnie powodowała powstanie nawyków zarabiania pieniędzy i inwestowania środków, co w konsekwencji kończyło się racjonalizacją wiążącą się z „odczarowaniem świata" i utratą społecznego znaczenia religii. Podobnie jak moralność i zasady ascezy religijnej stały się częścią gospodarki kapitalistycznej i zostały pozbawione sakralnego lub quasi-sakralnego charakteru, tak treningi uważności, joga i medytacje, inspirowane

buddyjskimi praktykami religijnymi, są we współczesnym świecie pracy regularnie wykorzystywane, by zwiększyć wydajność pracowników.

Podobna zależność może istnieć pomiędzy nawykami religijnymi takimi, jak oddawanie czci bóstwu, i poświęcaniem czasu na śledzenie sekularnych idoli np. w mediach społecznościowych i budowanie wokół nich pewnego rodzaju quasi-kultu. Kult religijny staje się przez konkurencję z innymi, niereligijnymi praktykami uwielbienia tylko jedną z opcji i nie jest w stanie przekonać takiej samej jak dotąd liczby zwolenników. Religijne oddawanie czci staje się już tylko jedną z opcji uwielbiania osób uważanych za godne uwielbienia. Tak jak kiedyś i częściowo także dzisiaj ludzie tłumnie przybywają na wydarzenia z udziałem wysokiej rangi duchownych, np. podczas pielgrzymek papieskich, tak dziś tłumnie przebywają na koncerty gwiazd muzyki popularnej. Sama czynność jest więc do pewnego stopnia porównywalna, ale jest pozbawiona charakteru religijnego i często, zwłaszcza dla osób młodych, staje się o wiele bardziej atrakcyjna niż praktyki religijne. Choć uczestnictwo w koncertach nie wyklucza uczestnictwa w mszach i nabożeństwach, to jednak znacznie więcej osób młodych zdaje się mieć nawyk chodzenia na koncerty.

Charakteryzując religijność mas wspomnieć należy o szerokim pojęciu r e l i g i j n o ś c i l u d o w e j, która zdaniem Ursa Altermatta charakteryzuje na co dzień ogół populacji należącej do jakiejkolwiek wspólnoty religijnej [por. Altermatt 1979: 108; za: Piwowarski 1983: 10]. W literaturze przedmiotu wyróżnia się dwa wymiary religijności ludowej: węższy i szerszy. Wymiar węższy, nazywany również wymiarem kulturowym, obejmuje głównie religijność praktykowaną w rejonach wiejskich. Powstał poprzez wnikanie oficjalnego przekazu doktrynalnego w specyficzną kulturę lokalną, czyli organizował życie we wspólnocie wiejskiej według nakazów i zakazów religijnych. Drugi wymiar – szerszy lub funkcjonalny – występuje w różnych czasach i jednoczy ludzi, np. podczas istotnych wydarzeń historycznych, jak zabory czy wojny [por. Kalniuk 2019: 10–12]. Można było przypuszczać, że pandemia COVID-19, zwłaszcza na początku, wzmocni drugi wymiar religijności ludowej, czyli jednoczenie ludzi wokół religii podczas wyjątkowych zdarzeń. Jednak, jak wykazują nowsze badania sondażowe dotyczące m.in. przemian religijności w tym okresie, prezentowane w rozdziale V, do zjednoczenia społeczeństwa wokół religii i praktyk religijnych ani w Polsce, ani w Niemczech nie doszło. Świadczy to o znacznie zmniejszonym potencjale mobilizacyjnym religii zarówno w Polsce, jak i w Niemczech. Warto odnotować, że

szczególnie w Niemczech siłę łączenia różnorakich grup i ruchów miały w okresie pandemicznym działania skierowane przeciwko narzuconym przez władzę restrykcjom sanitarnym oraz wysnute w tym kontekście teorie spiskowe. Manifestacje przeciwko restrykcjom sanitarnym gromadziły wówczas nieraz kilka tysięcy ludzi z różnych środowisk.

W odniesieniu do przemian religijnych i procesu sekularyzacji kluczowym rodzajem religijności jest religijność dyfuzyjna, która zdaniem Heinera Meulemanna wyróżnia się tym, że nie wymaga od wiernego ponoszenia indywidualnych kosztów, jak zaangażowanie, czas lub pieniądze, redukując manifestacje wiary do wykazania się postawą aprobaty wobec religii i wiary lub przynajmniej zainteresowaniem tą tematyką [2019a: 5]. Do tej kategorii zalicza się zdaniem tego autora również samoprzypisywana religijność, która polega na odejściu od akceptacji nauk i praktyk religijnych organizowanych przez instytucję religijną albo w wyniku dystansowania się od religijności instytucjonalnej i prawd wiary przy jednoczesnym zaliczaniu samego siebie nadal do osób religijnych, albo w wyniku potwierdzenia, że jest się osobą wierzącą dlatego, że partycypuje się w obrzędach religijnych i podziela się wierzenia jakiejś grupy [por. Meulemann 2019a: 6]. Wspomniane formy stanowią religijność indywidualną praktykowaną przez jednostkę według jej własnych zasad. Dyfuzyjność jednak w konsekwencji może spowodować zanik jasnego odnoszenia się do określonego bóstwa. Dlatego mówić należałoby tu już nie o religijności, lecz o duchowości niereligijnej.

Należy wyróżnić religijność kościelną lub instytucjonalną wyrażającą się w zachowaniu poszczególnych jednostek zgodnie z wartościami, normami i wzorami zachowań promowanymi przez dany związek wyznaniowy [por. Dębski 2004: 342]. Ten rodzaj religijności może się okazać istotny w percepcji przekazów medialnych, zwłaszcza takich, w których negowane jest znaczenie tradycyjnych i wspólnych praktyk religijnych, jak uczestnictwo w stacjonarnym nabożeństwie. Odbiorcy wykazujący religijność instytucjonalną na wysokim poziomie mogą być bardziej skłonni do odrzucenia takiego rodzaju przekazów niż osoby charakteryzujące się np. religijnością dyfuzyjną.

Współczesny kapitalistyczny ład gospodarczy prowadzi do racjonalizacji i przewidywalności. Zostawia to coraz mniejszą przestrzeń dla promocji racjonalnie niewytłumaczalnych przekonań, takich jak prawdy wiary religijnej, np. przekonanie o istnieniu osobowego Boga, który kieruje losem ludzkiego życia. Również związki

wyznaniowe, by móc funkcjonować we współczesnych społeczeństwach europejskich muszą dopasować swoje sposoby postępowania, by zniwelować rozdźwięk pomiędzy etyką religijną i wartościami przejętymi w otaczającym ich świecie [zob. np. Weber 2006: 204][5]. Zjawisko to przyczynić się może, jak sądzę, do autosekularyzacji, zwłaszcza w obrębie Kościoła Rzymskokatolickiego. Pod pojęciem autosekularyzacji rozumiem dopasowanie fundamentalnych prawd wiary do zasad sekularnego dyskursu. Przykładem może być mowa o wierze w wyższy byt zamiast komunikowania, że się wierzy w Boga. Zgodnie z poglądami wyrażonymi przez zwolenników tezy sekularyzacyjnej uznać można, iż motywy religijne lub podobne do religii dostosowują się do sekularystycznego mainstreamu i kolejnym pokoleniom przekazuje się jedynie taką formę religii, która podlega autosekularyzacji. Przejawem tego procesu są moim zdaniem opisane przez Bruce'a [2013: 335] zjawiska, do których autor ten odniósł się w kontekście procesów sekularyzacyjnych odbywających się w Stanach Zjednoczonych. Zauważył on, że wiarę w osobowego Boga zastępuje pojmowanie bóstwa jako siły wyższej, której nie można bliżej określić. Przekonania religijne zmodyfikowane w tak znacznym stopniu tracą swój potencjał odróżniania się od innych, niereligijnych wartości. Ze względu na coraz większy brak unikalnych cech, religia staje się jedynie nieelastyczną opcją pośród niezliczonych ofert, które zwykle wymagają mniej dyscypliny od swoich wyznawców niż instytucje religijne. Stąd przeżycia duchowe nie wymagają już religijności kościelnej, a ludzie się od niej odwracają poszukując własnej drogi religijnej lub duchowej. Takie dopasowanie się instytucji religijnych do rzeczywistości sekularyzującego się lub zsekularyzowanego i zracjonalizowanego społeczeństwa kapitalistycznego staje się konieczne, by związki wyznaniowe mogły swoją ofertę odpowiednio promować. Mechanizm ten zdaje się jednak prowadzić do zamkniętego koła, gdyż, próbując się dopasować, coraz bardziej rezygnują ze swojej unikalności, stając się jednym z wielu produktów na rynku innych światopoglądów i wierzeń, które często, zwłaszcza dla młodszych osób, są bardziej atrakcyjne.

Do podobnych wniosków mogą prowadzić ustalenia Michaela Domsgena [2017] dotyczące przeszkód w obszarze międzypokoleniowego przekazywania wiary religijnej. Domsgen zwraca uwagę, iż pokolenie rodziców staje się coraz bardziej ostrożne

[5] Weber nie pisze o komunikowaniu treści religijnych, lecz rozważa rozdźwięk pomiędzy etyką religijną i wartościami przejętymi w otaczającym świecie i wynikające z tego rozdźwięku konsekwencje.

w mówieniu dzieciom o swojej orientacji religijnej i tym samym nie promuje wśród nich prawd wiary w wyrazisty sposób. Jego zdaniem jest to spowodowane tym, że prawdy wiary coraz rzadziej uważane są za pomocne w radzeniu sobie z codziennym życiem, a ponadto tradycyjne modele rodzinne i struktury patriarchalne są coraz częściej zastępowane nowymi rozwiązaniami. Przykładami łagodzenia tradycyjnych i fundamentalnych poglądów głoszonych przez związki wyznaniowe może być, jak się zdaje, błogosławienie parom jednopłciowym przez część związków wyznaniowych, zwłaszcza w krajach zachodnich. Innym przykładem może być też pewna wybiórczość i indywidualność w praktykach religijnych. W miejsce coniedzielnego chodzenia do kościoła i modlitwy przed posiłkiem pojawia się chodzenie do kościoła kiedy się ma na to ochotę lub tylko z okazji ważnych świąt religijnych.

Definiowanie religijności jest ze względu na heterogeniczność i subiektywność tego zjawiska tak samo trudne jak określanie, czym jest religia. Precyzyjne rozumienie tych fenomenów zostaje dodatkowo utrudnione, kiedy zestawia się je z pokrewnym im pojęciem – duchowością.

4. Duchowość

We współczesnej socjologii religii, oprócz religii i religijności, kluczową kategorią stała się duchowość. Można ją zdaniem Janusza Mariańskiego rozumieć jako religijność pozainstytucjonalną [2019: 126]. Powiązaniem religii i duchowości zajmowali się również Hubert Knoblauch [2009: 122] i Eileen Barker [2004: 28]. Knoblauch twierdzi, powołując się na pracę Barker, iż duchowość może być postrzegana jako synonim religijności, jako jej podrzędna postać i jako samodzielne zjawisko, które albo ma z religijnością wspólne cechy, albo uważa się ją za zjawisko zupełnie od religijności niezależne.

Zdaniem Michaela N. Ebertza [2005: 193] „duchowość" zastępuje określenia typu pobożność czy ostatecznie nawet religijność. Z kolei Mariański twierdzi, że duchowość „to coś więcej niż modne pojęcie, to swoisty topos, do którego przyporządkowane są istotne zmiany pola religijnego, a nawet te wykraczające poza jego granice. Jego charakterystyczną właściwością jest indywidualność i subiektywność" [2018: 176]. Autor ten charakteryzuje bliżej duchowość jako wiarę bez przynależności, która zawiera elementy dawnej, czyli tradycyjnej, religijności często związanej z instytucjami

religijnymi [2019: 103]. Hubert Knoblauch [2009: 121], odnosząc się do pojęcia duchowości, twierdzi, że jest to neologizm pochodzący z V wieku, który pojawił się około 1940 r. w języku niemieckim, a w latach 60. ubiegłego wieku zyskał popularność w obszarze anglosaskim pod wpływem rozwoju ruchu New Age, który dziś ma jedynie marginalne znaczenie. Wszystkie te trzy okresy rozkwitu pojęcia duchowości łączy fakt, że zagadnienie to jest rozpatrywane w religijnym, chrześcijańskim kontekście.

W naukach społecznych duchowość jest zdaniem m.in. Pascala Siegersa koncepcją intensywnie dyskutowaną [2014: 6–7]. Głównym polem sporów są tu wątpliwości dotyczące precyzyjnego zdefiniowania duchowości oraz pytanie, czy koncepcja duchowości rzeczywiście opisuje rzeczywistość społeczną.

Rozwijając ten wątek debaty naukowej za Ebertzem [2005], zajmującym się duchowością w chrześcijaństwie i poza nim, można wymienić 12 tez dotyczących współczesnej duchowości. Wyróżnia się ona zatem tym, że:

1. uzyskała swoją popularność na fali panującej religijnej niepewności i spowodowanej tym otwartości na nowe sposoby zaspokajania potrzeb duchowych;
2. korzysta na braku obowiązującego społecznego modelu doświadczeń transcendentalnych;
3. wymaga spluralizowanego społeczeństwa;
4. wyróżnia się dużym subiektywizmem i koncentracją na jednostce;
5. może przyjąć formę technik doświadczania samego siebie, np. medytacji;
6. ma zarówno formy zorientowane na treść lub na osobę, jak i formy zorientowane na społeczność lub na wykonywanie usług;
7. wraz z jej subiektywnością występować może nastawienie obojętne lub przeciwne instytucjom, a w skrajnych przypadkach antykościelne;
8. dostęp do niej jest zdemokratyzowany, ekspertem w tej dziedzinie może się stać każdy, a nie jedynie wąskie grono, jak duchowni we wspólnotach religijnych;
9. może mieć a- lub antydogmatyczne i antyintelektualne nastawienie, które jest związane ze skupieniem się na dobrostanie jednostki;
10. staje się elementem społeczeństwa nastawionego na rozrywkę i częścią codziennego życia;
11. doświadczanie i doświadczenie stają się kluczowymi pojęciami;
12. może stanowić cel życia.

Przydatność koncepcji duchowości w analizach socjologicznych jest dostrzegana przez Siegersa [2014: 9], zarówno z uwagi na związek z transcendencją, charakterystyczny dla religii oraz dla duchowości, jak i w odniesieniu do oddalenia od modelu religijności instytucjonalnej. Według tego autora [2014: 9–10] wyróżnić można trzy teoretyczne koncepcje duchowości, które jego zdaniem nie wykluczają siebie nawzajem, lecz czasem nawet do siebie nawiązują. Duchowość może być rozumiana jako:

- religijna indywidualność, czyli subiektywny wymiar wiary, który może być częścią religii, ale może również funkcjonować zupełnie niezależnie od religii;
- indywidualizacja religijna, będąca połączeniem elementów z różnych źródeł, wiarygodnych systemów wierzeń, również takich, które mają charakter religijny;
- religijny indywidualizm, na który składają się holistyczne przekonania, które stanowią alternatywę dla klasycznej religijności.

Janusz Mariański pisze o nowej duchowości [2019: 104]. Pojęcie to pozwala w niedookreślonej formie nadać miano duchowości wszystkiemu, co stanowi albo samotranscendencję, albo poszukiwanie sensu lub celu życia. Zdaniem Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, zajmującej się duchowością w aspekcie ewentualnej resakralizacji w społeczeństwach ponowoczesnych, nowa duchowość „jest poszukiwaniem sensów i odpowiedzi warunkujących świadomość własnej egzystencji i wybór drogowskazów dla codziennych zmagań" [2018: 201–202].

Dalej charakteryzując duchowość należy zwrócić uwagę, iż obejmuje ona zarówno ezoteryczną autorefleksję, jak i sposoby troszczenia się o dobre samopoczucie, np. poprzez wellnes lub fitness. Do tej „miękkiej" alternatywy względem tradycyjnej religii zaliczają się również pogłębione poszukiwania sensu własnego życia. W centrum nowej duchowości znajduje się osoba, która ją praktykuje, a nie instytucja religijna, która reguluje i nadzoruje przebieg praktyk duchowych oraz religijnych [por. Mariański 2019: 109–110]. Spoglądając jednak na ustalenia Ronalda Pursera [2019] odnotować warto, iż tego rodzaju oferty nie zawsze umacniają podmiotowość osób praktykujących, lecz mogą się stać środkiem nacisku i narzucania trendów, by dopasować zachowania poszczególnych jednostek i grup do oczekiwań tych, którzy nad nimi dominują. Środowiska promujące oferty nowej duchowości zdają się przeważnie nie brać pod uwagę problemu jej instrumentalizacji w celach ekonomicznych. Purser opisuje to zjawisko na przykładzie prosperującego rynku publikacji i szkoleń

dotyczących różnego rodzaju treningów uważności. Propagowane w tym kontekście przekonania obarczają zdaniem Pursera odpowiedzialnością jednostkę i jej nieodpowiedni styl życia za własne poczucie stresu i inne dolegliwości psychiczne. Autor krytykuje w szczególności to, że zewnętrzne wpływy i uwarunkowania społeczne dobrostanu lub złego samopoczucia jednostek nie są w założeniach teoretycznych treningów uważności brane pod uwagi.

Wspomniane oferty niereligijnej duchowości wydają się dziś spełnić tę samą funkcję, którą jeden z klasyków socjologii i również socjologii religii, Karol Marks przypisywał religii, i którą określił jako „opium dla ludu" [Marx i Ruge 1844: 71–72]. Tak jak Marks postrzegał religię jako środek tłumienia niezadowolenia i zapobiegania ewentualnemu buntowi wyzyskiwanych grup społecznych, tak np. Purser [2019] wskazuje na rolę niereligijnej duchowości w zaprzeczaniu zewnętrznym ograniczeniom szans życiowych poszczególnych jednostek. Zauważa on, że podmioty odpowiedzialne za dostarczenie informacji wzbudzających stres lub nawet manipulujących ludźmi, takie jak np. Google i Facebook, należą zarazem do największych promotorów stylów życia zalecanych przez niereligijne ruchy duchowe.

Zjawisko to wykazuje pewne podobieństwa z Weberowską koncepcją odczarowania świata. Tak jak etyka religijna w trakcie rozwoju kapitalizmu traci przez racjonalizację i biurokratyzację swoją magiczność, tak również oferty nowej duchowości ulegając wpływom neoliberalizmu stają się produktami wykupionymi w pewnym celu, a nie dobrami duchowymi odkrytymi w trakcie indywidualnych poszukiwań.

Duchowość powiązana jest w sporny sposób z kolejnym zagadnieniem, a mianowicie z sekularyzacją. Zdaniem wspomnianego już Siegersa badania nad duchowością przydatne są w analizie sekularyzacji, gdyż pozwalają zapobiegać przecenianiu przez badaczy skali sekularyzacji, zwłaszcza europejskiej [2014: 25]. Za Steve'em Bruce'em [2002: 79–82] warto bowiem odnotować, że nowa duchowość i jej wzrost popularności są często uważane za argument przeciwny tezie sekularyzacyjnej. Na przykładzie chociażby New Age można natomiast wykazać, że, jak twierdzi Heiner Meulemann [2019b: 554], obyczaje i praktyki zaliczane do tzw. nowej duchowości bardziej są przejawem sekularyzacji niż jej antytezą. Należy odnośnie do duchowości jako pewnego rodzaju następcy tracącej na znaczeniu religii instytucjonalnej brać pod uwagę, że w niektórych wariantach nie jest powiązana z jakąkolwiek instytucją religijną, ani nie odnosi się do żadnych bóstw.

Irena Szlachcicowa [2010: 220] zauważa, traktując o socjologicznym podejściu do zjawiska duchowości, że należy na nie spojrzeć przez pryzmat instytucji religijnych oraz niezależnie od nich. By móc prześledzić przyjmujące różne formy relacje między jednostką a *sacrum*, zarówno Szlachcicowa [2010: 219], jak i Mariański [2018] piszą o d u c h o w o ś c i r e l i g i j n e j oraz n i e r e l i g i j n e j. Konieczne staje się wobec tego dokładniejsze zdefiniowanie obu z nich.

Pierwsza kategoria polega na akceptacji *sacrum* jako wartości nadrzędnej w życiu jednostki [por. Mariański 2019: 108]. Duchowość pozareligijna natomiast ogólnie „wiąże się […] z dobrym samopoczuciem egzystencjalnym, z dobrostanem psychicznym, poszukiwaniem sensu i znaczenia w życiu, osiąganiem dojrzałości i doskonałości moralnej, zaspokajaniem potrzeb wyższego rzędu (np. potrzeby kontaktu z pięknem), wykraczaniem poza siebie, altruizmem, potrzebą twórczości itp. Duchowość jest interpretowana w kategoriach zdolności człowieka do pogłębionej refleksji nad własnym bytem i posiadaniem rozwiniętej samoświadomości" [Mariański 2019: 120]. Do duchowości niereligijnej pasuje zatem definicja Pascala Siegersa [2014: 5], który określa duchowość jako związany z transcendencją zbiór różnorodnych praktyk niewchodzących w zakres tradycyjnej religii. Jego zdaniem można tu zaliczyć m.in. jogę, nauki ezoteryczne (np. astrologię, okultyzm) oraz rytuały szamańskie i pogańskie. Ta kompatybilność duchowości z religią i czymś, co religią nie jest, czyni ją pojęciem szerszym, za czym opowiada się zajmująca się duchowością celtycką Bożena Gierek [2010: 307–308]. Duchowości pozareligijnej daje się tym samym przypisać rolę dostarczyciela sensu, który może pozytywnie wpłynąć na zdrowie i zadowolenie z życia osób podejmujących tego rodzaju praktyki.

Do takich wniosków dochodzą chociażby socjologowie religii zajmujący się procesami sekularyzacji, np. Rebecca Endtricht [2023: 645] badająca duchowość w kontekście skłonności do ulegania teoriom spiskowym. Teorie spiskowe dostarczają, jak niegdyś religia, względnie łatwo zrozumiałych wytłumaczeń złożonych, i zarazem powszechnych i budzących niepokój zjawisk. Właśnie uleganie teoriom spiskowym stanowi wyzwanie dla tezy sekularyzacyjnej. Nie chodzi o to, że nadchodzi odwrót od tendencji zeświecczenia przeradzający się w desekularyzację, lecz, że zdaje się już nie sprawdzać przekonanie, że wzrost niepewności skutkuje zwróceniem się ku religii, a spadek poczucia niepewności do jej porzucenia. Okresy ogólnej niepewności, do których zaliczyć należy pandemię COVID-19, w świetle najnowszych badań sondażowych, które

szczegółowo omawiam w piątym rozdziale, ani w Polsce, ani w Niemczech nie skutkowały ożywieniem religijności. Natomiast na popularności zyskiwały teorie spiskowe i populizm polityczny, oferujące łatwo zrozumiałe objaśnienia zdarzeń wywołujących obawy. Tak więc zagadnienie duchowości oraz relacji między duchowością i religijnością stało się istotnym tematem dyskursu naukowego także w wyniku pandemii COVID-19, zwłaszcza ze względu na związek teorii spiskowych z duchowością i religijnością [zob. np. Endtricht 2023; Schwaiger i in. 2023].

Również w polskiej socjologii zagadnienie niereligijnej duchowości zyskuje na znaczeniu, zwłaszcza w najnowszych pracach [zob. np. Jabłońska 2023; Kutyło 2024]. Istotne jest, że prace polskich, jak i niemieckich autorów dotyczą zagadnień zupełnie niezależnych od klasycznej religii, zwłaszcza chrześcijańskiej. Zatem, jak się wydaje, wspomniane tezy Bruce'a [2002: 79–82] są trafne w tym aspekcie, że duchowość niereligijna nie przyczynia się do odwrócenia tendencji zeświecczenia, lecz raczej stanowi ich przejaw. Zdezaktualizowały się natomiast jego uwagi dotyczące liczbowej skali zjawiska niereligijnej duchowości. Należy też zauważyć, że Bruce odnosił się do popularnego w socjologii religii końca ubiegłego wieku zjawiska tzw. New Age. Jeśli wiara w teorie spiskowe może być uznana za przejaw duchowości niereligijnej, to tę formę duchowości uważać należałoby dzisiaj za zjawisko powszechne. Ponadto, liczby uczestników odbywających się za pośrednictwem internetu praktyk duchowych analizowanych przez Martę R. Jabłońską [2023] przekraczają tysiąc i tym samym nie stanowią zjawisk marginalnych. Ten rodzaj duchowości również powinien w debacie naukowej być postrzegany raczej jako przejaw sekularyzacji, a nie jako ożywienia religijności, zwłaszcza monoteistycznej. Autorzy nieco starszych prac zdają się również nie brać pod uwagę antyreligijnego, a zwłaszcza antychrześcijańskiego lub antykatolickiego charakteru niektórych odmian duchowości. Jako przykład wymienić można pastafarianizm (tzw. Kościół Latającego Potwora Spaghetti), który charakteryzuje szczególnie w Polsce krytyczna i szydercza postawa wobec Kościoła Rzymskokatolickiego. Niektóre teorie spiskowe mają charakter antyislamski lub antysemicki i jeśli uznaje się myślenie spiskowe za formę niereligijnej duchowości, to tej jej odmianie przypisać można negatywne nastawienie względem innych religii.

Duchowość niereligijna może też być drogą ucieczki od religijności instytucjonalnej, zwłaszcza kiedy ta ostatnia nie jest już w stanie dostarczyć poczucia sensu życia, co skutkować może indywidualnymi poszukiwaniami sensu np. poprzez duchowy

nomadyzm, o czym pisze Łukasz Kutyło [2024: 93]. W tym zjawisku odczytać można chęć bycia nie tylko przedmiotem duchowości, jak w religijności instytucjonalnej, ale także jej podmiotem.

Kończąc syntetyczną charakterystykę duchowości pozareligijnej, warto podkreślić, że „w porównaniu z chrześcijańsko zdefiniowanymi interpretacjami, termin «duchowość» jest […] ogólnie rzecz biorąc, jedynie opisywalny jako oddanie się, jako pragnienie, a lepiej: jako *otwartość i rozwinięcie człowieka na tajemnicę życia – racjonalnie niewymiernego – i wewnętrznej postawy wiary, rozwijającej się również w codziennym życiu*" [Ebertz 2005: 195].

5. Sekularyzacja

Rzeczywisty lub przynajmniej domniemany zanik religii z życia publicznego współczesnych społeczeństw stanowi swego rodzaju *evergreen* współczesnej socjologii religii. Świadczy o tym m.in. obecność takich pozycji jak *Handbook of Leaving Religion* pod redakcją Daniela Enstedta, Görana Larrsona i Teemua T. Mantsinena z 2019 roku albo organizowanie konferencji cyklicznych, jak np. robi to *Nonreligion and Secularity Research Network*. Przejawem tej tendencji są też badania nad „niereligią", jak określa się w literaturze przedmiotu i dyskursie fachowym sekularne światopoglądy i praktyki, które zastępują tradycyjną religijność oraz związane z nią rytuały, jednocześnie nie odnosząc się do *sacrum* [zob. np. Wohlrab-Sahr i Kaden 2013; Kusztal 2015; Schaefer 2021; Copeman i Schulz 2022; Catto i in. 2023; Jetzkowitz i Schmidtke 2023]. Z perspektywy badań empirycznych zaś teza sekularyzacyjna znajduje, zwłaszcza w Polsce i Niemczech, odzwierciedlenie w wynikach aktualnych badań sondażowych. Zatem opisuje ona procesy obecnie zachodzące w życiu społecznym mimo przechodzenia pewnego rodzaju kryzysu wizerunkowego w ostatnich dekadach. W tym podrozdziale rozważam, czy teza sekularyzacyjna jest w oryginalnej bądź zmodyfikowanej wersji nadal trafna i czy nie pomylono, jak twierdził Peter L. Berger, sekularyzacji z pluralizacją [2013: 2].

S e k u l a r y z a c j ę można w świetle literatury przedmiotu postrzegać jako wytracanie przez religię wraz z postępującą modernizacją społecznego znaczenia [por. Bruce 2002: 2–3; Pickel 2011: 138; Stolz i Voas 2023: 2] lub wyzwolenie się od panowania organizacji religijnych i ich symboli [Berger 2005: 150] oraz utratę władzy

przez te instytucje [por. Stark i Bainbridge 2007: 356]. Teoria sekularyzacyjna – jak teza sekularyzacyjna bywa również określana – zakłada negatywny wpływ procesów modernizacji i postępu kulturowego na społeczne znaczenie religii wraz ze zmniejszaniem jej społecznej akceptacji [por. Stark i Bainbridge 2007: 356; Pollack 2017: 22].

Sekularyzacja przejawia się osłabieniem roli instytucji religijnych w życiu społecznym lub spadkiem zaangażowania w praktyki religijne, a przede wszystkim utratą społecznego znaczenia praktyk i instytucji religijnych [por. Bruce 2002: 3; Mariański 2016: 46–47]. Zwłaszcza odnośnie do Polski warto rozważyć wątpliwości co do trafności tej tezy. Nie chodzi tu o zakwestionowanie spadku powszechnego zaangażowania w praktyki religijne, lecz o ich społeczne znaczenie. Religia i instytucje religijne, w szczególności Kościół Rzymskokatolicki, są mianowicie stałym przedmiotem sporów publicznych, podczas których wyrażana jest krytyka i uzasadnione są postulaty całkowitego rozdziału państwa od Kościoła. Żądania te powiązane są np. z likwidacją lekcji religii w szkołach publicznych lub usunięciem symboli religijnych z instytucji publicznych. Należy odnotować, że w ostatnich kilkunastu latach, zwłaszcza w Polsce, doszło w znacznym stopniu do desakralizacji wizerunku osób duchownych. Uważane niegdyś powszechnie za świętych obecnie są w coraz mniejszym stopniu uznawane za autorytet i stają się nawet przedmiotem kpin.

Paradygmat socjologii religii powstał w wyniku zarysowanych wyżej przekonań. Za Gertem Pickelem odnotować można, że nie jest trafne mówienie o jednej teorii sekularyzacyjnej, gdyż istnieją różne podejścia do tej kwestii [2011: 137]. Wymieniając wspólną cechę wszystkich tych podejść, można za Steve'em Bruce'em zauważyć, iż w ramach tego paradygmatu sugeruje się, że zróżnicowanie społeczne, pluralizm, indywidualizacja oraz egalitaryzm prowadzą do kwestionowania roli religii. Wspomniany autor podkreśla jednak, że odnosi się to jedynie do klasycznej działalności instytucji religijnych, takich jak odprawianie obrzędów, a nie do dodatkowych działań, jak choćby do działalności charytatywnej [por. Bruce 2010: 136]. Zjawisko to obserwować można na przykładzie działalności charytatywnej prowadzonej przez instytucje religijne, ale przede wszystkim przez podmioty nieraz jedynie pośrednio związane z instytucjami religijnymi. Przykładem jest np. niemiecki Caritas, który formalnie jest niezależną od Kościoła Rzymskokatolickiego instytucją pozarządową. Innym przykładem atrakcyjności działalności podmiotów religijnych, która nie wiąże się

z obrzędowością religijną jest chociażby taka oferta jak dokarmienie ubogich. Podmioty religijne, oprócz wielu świeckich podmiotów podejmujących taką działalność, nadal są dostarczycielem działalności pomocowej.

Pojęcie sekularyzacji, które tłumaczyć można jako zeświecczenie lub udocześnienie, zostało po raz pierwszy użyte publiczne w 1646 roku w Münster podczas negocjacji Pokoju Westfalskiego. Za jego autora uchodzi Henry d'Orleans. Za pomocą tego słowa oddał on, co stało się z własnością Kościoła protestanckiego, mając na myśli przeniesienie dóbr kościelnych w ręce osób świeckich. Za okres kształtowania się naukowego pojęcia sekularyzacji uchodzi natomiast przełom XIX i XX wieku. Pojęcie to odgrywa kluczową rolę w powstaniu socjologii jako dyscypliny naukowej, gdyż zdaniem Karla Gabriela, który powołuje się na Hartmanna Tyrella [1995], socjologię uważano na przełomie XIX i XX wieku jako alternatywę dla religii. Badacze tacy jak Max Weber lub Émile Durkheim zastąpili koncepcję socjologii „zamiast religii" socjologią religii, tzn. zaczęli przeprowadzać badania nad przemianami religii, zwłaszcza nad utratą przez nią znaczenia [por. Gabriel 2015: 213–216]. Kolejną fazą rozwojową spowodowaną w znaczny stopniu przez sekularyzację stanowić może tzw. socjologia świętości, o której piszą m.in. Jens Jetzkowitz i Oliver Schmidtke [2023]. Przedmiotem zainteresowania nie są tu już religia i religijność, lecz praktyki przepracowywania transcendencji bez konieczności odnoszenia się do jakiegokolwiek bóstwa.

Zgodność założeń paradygmatu sekularyzacyjnego z rzeczywistością społeczną (być może w wyniku wspomnianej heterogeniczności sekularyzacji) jest wśród socjologów religii – mimo badań sondażowych, które względnie jasno potwierdzają tendencje zeświecczeniowe – dyskutowana, a sama sekularyzacja stanowi zdaniem Karla Gabriela [2015: 211], jak już wcześniej wspomniano, kluczowe i kłopotliwe wyzwanie dla współczesnej socjologii. O trafności paradygmatu sekularyzacyjnego świadczy m.in. osiem obszarów, w których modernizacja stawia przed religią problemy opisane przez Gerta Pickla. Pierwszym obszarem jest racjonalizacja, która kwestionuje bezrefleksyjne zaufanie do religii jako środka zaradczego na problemy codziennego życia. Drugi to funkcjonalna dyferencjacja, a więc redukcja roli religii w społeczeństwie na fali przejmowania jej zadań przez świeckie instytucje (np. działalność filantropijna zamiast charytatywnej). Następnie jako obszar problematyczny kwalifikuje się uprzemysłowienie, ponieważ silnie angażuje ono jednostkę w procesy pracy, które odciągają ludzi od norm religijnych (np. praca w niedzielę lub na zmiany). Jako problem

dla klasycznej religii należy także postrzegać demokratyzację, ponieważ kwestionuje ona hierarchiczność struktur władzy i komunikacji w instytucjach religijnych. Autor wymienia też biurokratyzację, która racjonalizuje działania i przyczynia się do powstania organizacji społecznych; urbanizację, która pozbawia religii wspólnotowej bazy; wzrost zamożności, który pozwala zredukować życiowe niepewności, przez co zbędna staje się nadzieja czerpana z wierzeń religijnych. Na koniec dodać należy indywidualizację i pluralizację, w rezultacie których tracą dotychczasową moc powszechne i ogólnie obowiązujące zasady życia społecznego [por. Pickel 2011: 141].

Podobnie nieuchodzący za zwolennika paradygmatu sekularyzacyjnego Casanova [2015: 18–22] zaproponował zatem, m.in. w publikacji *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (wyd. pol. 2005 rok), rozróżnienie na następujące trzy poziomy znaczenia pojęcia „sekularyzacja":

1. jako d y f e r e n c j a c j a i s e k u l a r y z a c j a s p o ł e c z e ń s t w a [zob. Casanova 2005: 48–58] oznacza uwolnienie takich sfer życia jak państwo, gospodarka oraz nauka spod wpływu religii;
2. jako z m i e r z c h r e l i g i i [zob. Casanova 2005: 58–76], który często uważano w nowoczesnych społeczeństwach za uniwersalny kierunek rozwoju ludzkości;
3. jako p r y w a t y z a c j a r e l i g i i [zob. Casanova 2005: 76–82], którą często pojmowano jako ogólną tendencję oraz jako warunek uprawiania nowoczesnej, liberalnej i demokratycznej polityki.

Nawiązując do Charlesa Taylora, Casanova [2010: 267–268] podkreśla, że progresywna filozofia postrzega sekularną nowoczesność jako ostatni i godny pożądania okres uniwersalnego rozwoju ludzkości. Przy tym zapomina się o historycznych korzeniach tego procesu w łacińskim chrześcijaństwie. Sam Taylor [2007: 12–13] zwraca natomiast uwagę, że pojęcie sekularyzacji może oznaczać: po pierwsze – rozdział państwa od Kościoła; po drugie – porzucenie wiary, odwrócenie się od Boga i w konsekwencji rezygnację z praktyk religijnych; po trzecie – pojęcie to symbolizować może również przemianę warunków wyznawania wiary. Wiara staje się jedną z opcji i nie jest już nieodłączną częścią życia społecznego.

José Casanova rozróżnia trzy poziomy sekularyzacji i trzy formy bycia sekularnym[6]. Po pierwsze, „sekularne" może oznaczać doświadczenie jednostki życia w świeckim świecie, choć bycie religijnym jest możliwe i religijny styl życia jest jedną z opcji, którą można w swoim życiu określić. Po drugie, bycie niereligijnym, może dla jednostki być stanem normalnym, do którego jest przyzwyczajona np. w wyniku socjalizacji lub wychowania w określonym środowisku. Wreszcie, po trzecie, świeckość może być rozumiana jako pożądana cecha i jako aktywne uwolnienie się od religii jako warunek rozwoju ludzkości [por. Casanova 2015: 17]. Aktualne badania sondażowe zarówno w Polsce, jak i w Niemczech pokazują, że najczęściej deklarowana jest trzecia z wymienionych form bycia sekularnym. O tej tendencji świadczą również rosnące liczby apostazji w polskim Kościele Rzymskokatolickim i formalnych wystąpień zarówno z Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i Ewangelickiego w Niemczech.

Istotnym zagadnieniem w naukowym dyskursie wokół sekularyzacji, oprócz kwestii, czy proces ten rzeczywiście zachodzi i jak należy go oceniać, jest pytanie, czy sekularyzacja ma punkt końcowy. Heiner Meulemann podkreśla, że w debacie naukowej pojawia się często wyrażające krytykę pytanie retoryczne: czy proces zeświecczenia ma dolną granicę, czyli punkt końcowy, do którego ów proces zmierza [2019a: 177]. Zdaniem Meulemanna przekonanie, że sekularyzacja jest linearnym procesem prowadzi do wniosku, że religijność prędzej lub później osiąga w danym społeczeństwie zerowy poziom bądź nawet wartości ujemne. W celu rozważenia tej kwestii powołuje się on na koncepcję wielowymiarowości sekularyzacji Karela Dobbelaerego [1981]. Podsumowując swoją analizę opartą na modelu Dobbelaerego, Meulemann prezentuje trzy przypadki [2019a: 187]:

- Przy słabym następowaniu sekularyzacji religijność jest nadal na wysokim poziomie. Spadek religijności postępuje z początku powoli i nabiera tempa dopiero z upływem czasu.

[6] W polskich tekstach medialnych używane są przeważnie określenia „osoby wierzące" i „niewierzące" dla opisu osób religijnych i niereligijnych. Stąd w części empirycznej posługuję się tą nomenklaturą. W tekstach, w których dominuje prawa metarama (por. rozdział IV, podrozdział 2) określenia takie jak „osoby niewierzące" lub „ateiści" wydają się przybierać negatywną konotację i oznaczać zarzut wobec osób niereligijnych o to, że nie są w stanie pojąć znaczenia religii dla osób religijnych i m.in. dlatego negują społeczne znaczenie religii publicznych. W niemieckich artykułach określenie *Atheisten* (ateiści) nie przybrało pejoratywnego znaczenia. Osoby religijne opisywano tam zgodnie z ich przynależnością denominacyjną, czyli np. jako *Christen* (chrześcijanie), *Katholiken* (katolicy), *Protestanten* (protestanci) lub *Moslems* (muzułmanie). Ostatnie z wymienionych określeń przybierało jednak w tekstach, w których dominowała prawa metarama często negatywne względem wyznawców tej religii znaczenie.

- Przy względnie intensywnie postępującej sekularyzacji poziom religijności pozostaje na umiarkowanym poziomie. W tym scenariuszu wzrastają szanse ludzi chcących odnowy instytucji religijnych, aby trafić z przekazem religijnym do ogółu społeczeństwa. Istnieje więc szansa, że przyśpieszony spadek religijności zwolni.
- Przy silnie postępującej sekularyzacji religijna odnowa powinna się słabiej rozszerzać, a dolna granica sekularyzacji może zostać osiągnięta. Daje to możliwość odwrotu tendencji – desekularyzację, którą opisuję w następnym podrozdziale.

Mimo przewartościowania tezy sekularyzacyjnej i uaktualnienia poglądów teoretycznych dotyczących roli publicznych religii we współczesnych społeczeństwach istnieje, jak wspomniałem wyżej, dużo prac i badań sondażowych dowodzących jej trafności. Dwie z nich zamierzam bliżej omówić, a są to *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie* Pippy Norris i Ronalda Ingleharta [2006] oraz *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich* Detlefa Pollacka i Gergely'ego L. Rosty [2015].

O ile Norris i Inglehart [2006] wychodzą z założenia, że religia powraca tam, gdzie rozszerza się bieda, a wraz z polepszeniem warunków życia ludzi ponawia się proces jej zanikania [por. Gabriel 2015: 223–224], to Pollack i Rosta [2015: 484–485] zamierzają stworzyć alternatywną koncepcję teoretyczną do konkurujących ze sobą teorii o roli i przyszłości religii we współczesnym świecie i wypowiadają się za zmodyfikowaną formą tezy sekularyzacyjnej, opierając się na wynikach badań ilościowych [por. Liedhegener 2019: 658]. Istotne jest zakwestionowanie przez autorów roli (rzekomo) witalnie religijnych Stanów Zjednoczonych na tle sekularyzującej się Europy Zachodniej, co koresponduje z ustaleniami m.in. Steve'a Bruce'a [2013: 331–332], który podkreśla, że chrześcijaństwo traci również w USA swoją popularność, prestiż oraz wpływy, i staje się w swojej doktrynie coraz bardziej sekularne [zob. również Bruce i Voas 2023: 9–10]. To z kolei zaprzecza tezom Norris i Ingleharta [2006] oraz Casanovy [2005: 231–349, 2015], którzy przedstawiają argumenty za witalnością religii publicznych w Stanach Zjednoczonych.

Poniżej omawiam najważniejsze wyniki tych publikacji, które za pomocą danych z badań empirycznych wspierają przynajmniej w pewnym stopniu założenia klasycznej tezy sekularyzacyjnej.

Zdaniem Gerta Pickla [2019: 576–577] Norris i Inglehart skłaniali się do obrony tezy sekularyzacyjnej, dając temu wyraz w książce *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie* [2006]. Jednocześnie prezentowali oni, obok szeregu innych autorów, argumentację wyrażającą sprzeciw np. wobec teorii rynkowej oraz tezy o renesansie religii publicznych, którą głosił Casanova [2005][7] pod koniec XX wieku, wskazując, że Europa jest jego zdaniem jedynie wyjątkiem potwierdzającym regułę o żywej religijności na świecie lub nawet zachodzących procesach desekularyzacji[8]. Zdaniem tych badaczy wzrost poziomu bezpieczeństwa egzystencjalnego w danym społeczeństwie przyczynia się do zaniku religijnych wartości, wierzeń oraz praktyk [por. Norris i Inglehart 2006: 94]. Można zatem powiedzieć, że chwilowe i lokalne procesy desekularyzacyjne nie świadczą o ogólnym trendzie, ani nie stanowią powodu, by odrzucić tezę sekularyzacyjną. Tezę o braku zmiany tendencji sekularyzacyjnych popierają też aktualne badania sondażowe. Podstawą analiz Norris i Ingleharta były dane z Ogólnoświatowego Badania Wartości (World Value Survey – WVS) 1981–2001 bazującego na reprezentatywnych ogólnokrajowych sondażach przeprowadzonych w 80 państwach [por. Norris i Inglehart 2006: 23]. Autorzy ci wątpią jednak, że należy zrewidować tradycyjną tezę sekularyzacyjną z uwagi na to, że religia nie zniknęła ze świata i nie zanosi się na to, aby tak się stało [2006: 28][9]. Podkreślają, że paradygmat sekularyzacyjny jest w stanie wyjaśnić ważną część zachodzących procesów przemiany religijności, gdyż, jak twierdzą, choć „tradycyjna teoria sekularyzacji spotyka się obecnie z obszerną krytyką, to żaden konkretny model teoretyczny mogący ją zastąpić nie został ogólnie przyjęty" [Norris i Inglehart 2006: 38]. Lepiej wobec tego, zamiast ograniczać idee sekularyzacji do pojedynczych znaczeń i wskaźników, dokonać wielowarstwowego i wieloaspektowego oglądu, gdyż sekularyzacja stanowi problem wielowymiarowy [por. Norris i Inglehart 2006: 78].

Choć drudzy ze wskazanych autorów, Pollack i Rosta [2015], przyglądali się procesom sekularyzacyjnym w wielu krajach, to w ramach tej rozprawy w trosce

[7] Polska wersja opublikowanej w 1994 roku książki ukazała się dopiero 11 lat później.

[8] Z tym poglądem polemizuje wielu autorów i zaprzeczają mu wyniki badań sondażowych także z rejonów uważanych dotąd w socjologii religii za wyróżniające się żywą religijnością, jak wspomniano w przypisie 3.

[9] O braku całkowitego zaniku religii przy jednoznacznych tendencjach sekularyzacyjnych świadczy chociażby polaryzacja wokół kwestii związanych w szerokim sensie z religią. Mimo odchodzenia znacznej części społeczeństwa od religii, osoby nadal mocno zaangażowane religijnie, zwłaszcza w obrządku rzymskokatolickim, zdają się jeszcze bardziej przywiązywać do swoich wartości i swojej instytucji religijnej intensywnie jej broniąc przed krytyką, którą odbierają jako atak na Kościół.

o spójność wywodu ograniczam się do wyników dotyczących Polski i Niemiec. Warto zauważyć, że zwłaszcza w niemieckiej socjologii religii zestawiane są w badaniach ze sobą tereny byłej NRD i RFN-u w granicach od 1949 do 1990 roku[10]. Ten krok uzasadniony jest, jak podkreślają różni autorzy, w tym Pollack i Rosta [2015], ale także Gert Pickel [2010, 2012], różnicami w tempie zachodzących przemian religii i religijności jako rezultatu odmienności systemów społeczno-gospodarczych w okresie od końca II wojny światowej do 1990 roku.

Wspomniani autorzy ustalili znaczący spadek liczby uczestników w nabożeństwach rzymskokatolickich i protestanckich w Niemczech Zachodnich, przy czym wśród katolików liczbowe spadki są większe. Nakreślono również charakterystykę osób uczęszczających regularnie na nabożeństwa w Niemczech Zachodnich. Są nimi mieszkańcy wsi, osoby starsze oraz lepiej wykształcone. Regularni uczestnicy celebracji liturgicznych wykazują się większą skłonnością do uczestniczenia w innych wydarzeniach i działaniach zorganizowanych przez ich wspólnotę religijną [por. Pollack i Rosta 2015: 120–122]. Pollack i Rosta udowodnili wykazali korelację między regularnym uczestnictwem w nabożeństwach a częstotliwością indywidualnej modlitwy [2015: 129] oraz siłą wiary w Boga [2015: 144–145].

W odniesieniu do tematu tej rozprawy, a zwłaszcza do kwestii przekazów medialnych, które mają być poddane analizie, na znaczeniu zyskuje i to, że wśród katolików brakuje księży bądź są nimi osoby już starsze. Wpływa to na jakość kontaktów z wiernymi – nie są one wystarczająco bliskie, co wpływa na spadek religijności. Do wzrostu apostazji w Niemczech Zachodnich przyczyniły się ponadto skandale z wykorzystaniem seksualnym dzieci przez kler [por. Pollack i Rosta 2015: 172]. Tendencja odchodzenia z Kościoła mogła się nasilić podczas restrykcji w pandemii COVID-19 ze względu na brak kontaktu ze wspólnotą religijną oraz ujawnianie w mediach dysfunkcji Kościołów w Niemczech (a także w Polsce).

Polsce i Niemcom Wschodnim Pollack i Rosta poświęcają rozdział *Renesans religii w Europie Wschodniej?*. Prezentowane tam wyniki badań wskazują na znaczne różnice między Polską i terenem byłej NRD. O ile w Polsce doszło do rewitalizacji religii publicznych tuż po przełomie transformacyjnym, to na obszarze NRD nie odnotowano

[10] Podstawę analiz Pollacka i Rosty [2015: 85] stanowiły dane z międzynarodowych badań panelowych, takich jak Word Value Survey (WVS) 1981–2009, European Social Survey (ESS) 2002–2003 oraz International Social Survey Programm (ISSP).

podobnego trendu, lecz raczej utrzymanie się ateizmu, powszechnego za czasów tzw. realnego socjalizmu. Dalszy spadek religijności we wschodniej części Niemiec może zdaniem Pollacka i Rosty [2015: 287] wynikać z tego, że część tamtejszego kleru miała powiązania z tajnymi służbami. Fakt ten zyskuje na znaczeniu, ponieważ Kościoły w czasie tzw. pokojowej rewolucji w NRD stanowiły istotnych sprzymierzeńców demokratycznej opozycji, np. przez udostępnianie pomieszczeń na zebrania i wydarzenia. Dlatego wiadomości o współpracy części kleru z Ministerstwem Bezpieczeństwa Państwowego (potocznie zwanym *Stasi*) mogły przez wiernych być odbierane jako zdrada. W obliczu tej wiedzy nasuwa się pytanie, dlaczego podobne informacje o współpracy polskich duchownych ze Służbą Bezpieczeństwa, nie miały podobnych skutków. Autorzy uzasadniają to m.in. tezą, że Polska jako państwo chrześcijańskie przez wieki była wielokrotnie w konfliktowym położeniu wobec rosyjskiego prawosławia, islamu oraz niemieckiego i szwedzkiego protestantyzmu, co prowadziło do połączenia tożsamości religijnej z tożsamością kulturową Polski [por. Pollack i Rosta 2015: 289]. Za takim wyjaśnieniem przemawia również nadal żywy mit Kościoła Rzymskokatolickiego jako *Kościoła walczącego*, który brał czynny udział w walce o wolną Polskę i trwałość tożsamości narodowej Polaków. Zwraca na to uwagę również, niebędący zwolennikiem tezy sekularyzacyjnej, Casanova [2005: 159], który twierdzi, iż polski katolicyzm ma charakter „wojujący", ponieważ zawsze stał na pierwszej linii obrony przed innymi religiami lub ateistycznymi ideologiami, takimi jak np. komunizm.

W kwestii relacji państwa polskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego przebija się również idea *Polaka-Katolika* [zob. Porter-Szűcs 2011: 7; Trzebiatowska 2021: 657–659]. Jeden z głównych współczesnych zwolenników tezy sekularyzacyjnej, Steve Bruce [2011: 11], odniósł się do tego zagadnienia, twierdząc, że Kościół Rzymskokatolicki w PRL-u miał możliwość działania jako nieformalna opozycja też dlatego, że był częścią potężnej międzynarodowej organizacji. W NRD zaś związki wyznaniowe same się izolowały i pragnęły być wspólnotami religijnymi „w socjalizmie", a nie „wbrew socjalizmowi" [por. Bruce 2011: 11].

W odniesieniu do analizowanych w tej pracy debat medialnych znaczenie ma nie tylko społeczne postrzeganie danej religii jako siły spajającej naród, jak miało to miejsce w przypadku polskiego katolicyzmu, lecz także polaryzacja i konflikty wewnątrz Kościoła Rzymskokatolickiego, które wzbudzają zainteresowanie publiczne i wywołują dyskusje na tematy kościelne, co może pozytywnie wpływać na przywiązanie obywateli

do Kościoła, szczególnie Rzymskokatolickiego [por. Pollack i Rosta 2015: 307]. Rzeczywistość społeczna ostatnich dekad jednak pokazała, że teza ta sprawdza się raczej wśród osób religijnie silnie zaangażowanych, które gdy czują się zaatakowane przez podmioty krytykujące wspólnoty religijnych i kwestionujące sens samej religii, tym bardziej wiążą się ze swoją instytucją religijną i są skłonne bronić swojej religii przed działaniem, które odbierają jako atak. Jednak, jak okazało się np. w Polsce w wyniku zaostrzenia zakazu przerywania ciąży, Kościół Rzymskokatolicki dosadnie krytykowano i przypisano mu współodpowiedzialność za decyzje polityczne podjęte w tym zakresie i potwierdzone przez Trybunał Konstytucyjny w październiku 2020 roku. Nie doszło do obrony Kościoła Rzymskokatolickiego i jego sposobu postępowania w życiu publicznym na szeroką skalę, lecz do masowych wystąpień z Kościoła Rzymskokatolickiego i wyraźnej obecności antyklerykalnych postulatów w sferze publicznej.

Na podstawie ustaleń Pollacka i Rosty [2015] można zatem powiedzieć, że procesy sekularyzacyjne są spowalniane przez silne utożsamianie jednego lub więcej związków wyznaniowych z dziedzictwem kulturowym i historią danego kraju. Należy sobie jednak zdawać sprawę, że wnioski tych autorów mogły stracić aktualność, gdyż mimo poprzedniego silnego utożsamiania się Polek i Polaków z Kościołem Rzymskokatolickim obserwować można silny odpływ wiernych z tej instytucji religijnej i ogólnie silne tendencje zeświecczenia w całej Polsce. Publiczne rozpatrywanie spraw dotyczących instytucji religijnych także mogą chronić religię, przynajmniej w pewnym stopniu, od utraty społecznego znaczenia. Taką tezę potwierdza aksjomat tradycji kulturowych, który przyczynia się zdaniem Norris i Ingleharta [2006: 46] do tego, że ze względu na czas trwania tradycji poszczególne religie różnią się pod względem siły wpływu na życie społeczne.

Praca Pollacka i Rosty stawia zdecydowanie na materiał empiryczny służący do uzasadnienia tezy sekularyzacyjnej we współczesnej socjologii religii. W Europie mamy więc zdaniem Pollacka i Rosty do czynienia z postępującą sekularyzacją mimo, że po 1989 roku w krajach bloku wschodniego odnotowano najpierw tendencję renesansu religii publicznych opisane m.in. przez Casanovę [2005]. Niemniej również w tych krajach zachodzą silne procesy sekularyzacyjne, o czym świadczą wyniki aktualnych badań empirycznych. Może to zdaniem Pollacka i Rosty [2015: 484] być spowodowane wzrostem dobrobytu i brakiem opresyjnych reżimów politycznych, którym trzeba się przeciwstawić. Taka teza stanowi potwierdzenie opisanego przez Norris i Ingleharta

[2006: 41–46] aksjomatu bezpieczeństwa, według którego poziom religijności jest wysoki, gdy w danym społeczeństwie lub rejonie panuje niepewność, co miało z pewnością miejsce chociażby w Polsce w trakcie transformacji ustrojowej. Postępujący rozwój państwa dobrobytu niweluje jednak te ryzyka [por. Norris i Inglehart 2006: 163], dlatego zgodnie z tą tezą następuje utrata społecznego znaczenia religii, którą określamy mianem sekularyzacji. Trafność tej tezy należy w świetle aktualnych badań sondażowych podać w wątpliwość, ponieważ religia traci swoje społeczne znaczenie również w Polsce i w Niemczech, mimo narastania poczucia niepewności i zagrożenia, np. wojną lub utratą dobrobytu. Większość osób w takiej sytuacji zwraca się raczej ku populistycznym ugrupowaniom politycznym lub jest skłonna uwierzyć w teorie spiskowe niż sięga do tradycyjnej religii, zwłaszcza chrześcijańskiej.

Kolejną z kluczowych prac poświęconych tezie sekularyzacyjnej jest książka *God is Dead. Secularization in the West* z 2002 roku autorstwa Steve'a Bruce'a. Mimo, że praca ta została opublikowana ponad 20 lat temu, główne jej implikacje, zgodnie z komentarzem Heinera Meulemanna [2019b: 555], są nadal aktualne. Dostarcza ona opisu alternatywnej religijności i alternatywnych wspólnot religijnych przełomu XX i XXI wieku, udowadniając (jak już wyżej wspomniano), że zjawiska te są raczej częścią procesów sekularyzacyjnych niż ich przeciwieństwem. Zagadnienie to, jak również kwestia wewnętrznego zeświecczenia ruchów religijnych przez stopniowy odwrót od ortodoksyjnej interpretacji zasad wiary, które ten badacz opisał w jednej ze swoich późniejszych prac [zob. Bruce 2013], były przywoływane w tekstach medialnych, głównie niemieckich, poświęconych wprowadzonym w trakcie pandemii alternatywom wobec tradycyjnych, odbywających się stacjonarnie w świątyni obrzędów religijnych. Również polskie przekazy medialne zawierały przybliżoną do tez Bruce'a prognozę o stopniowej rezygnacji wiernych z regularnego tradycyjnego udziału w obrzędach religijnych na rzecz alternatywnych, mniej fundamentalnych praktyk lub całkowitej rezygnacji z praktykowania wiary z powodu braku odczuwania indywidualnej potrzeby.

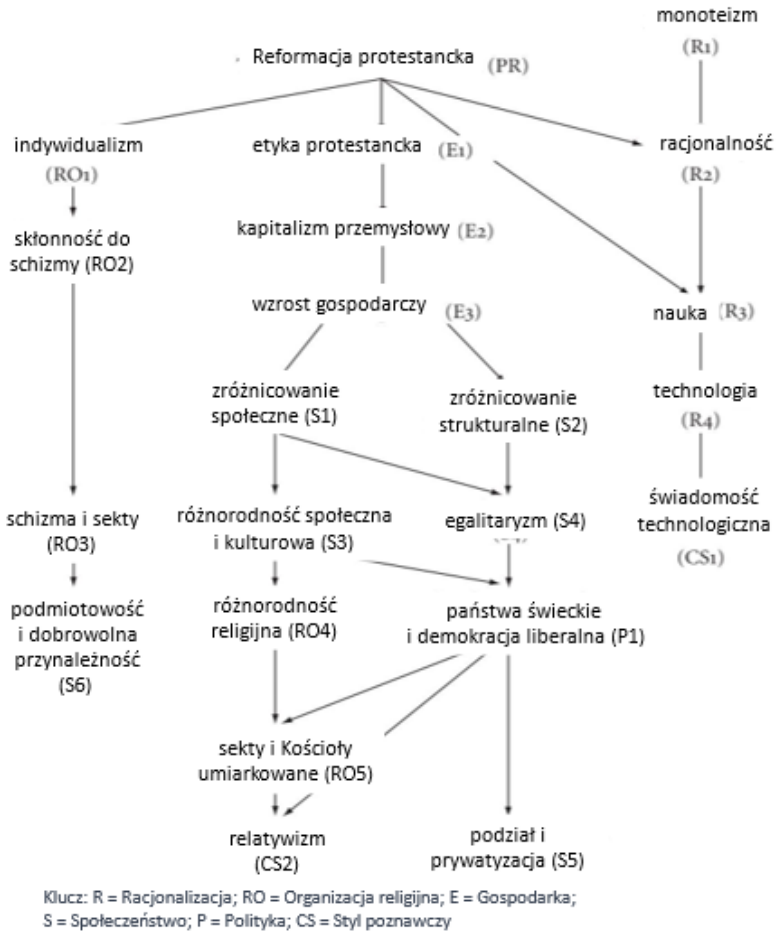
Wspomniane prace zawierają próby udowodnienia, że teza sekularyzacyjna, mówiąca o utracie znaczenia religii w wyniku modernizacji rzeczywiście, ma uzasadnienie, zwłaszcza w obliczu pandemii COVID-19. Sprawdza się argument, który przedstawiał Bruce w późniejszej pracy [2011: 2–3], iż utrudniony jest przekaz wiary religijnej z pokolenia na pokolenie oraz utrzymanie spójności oraz kompletności danego systemu wierzeń.

Inny kluczowy wątek *God is Dead* stanowi krytyka nowszych teorii socjologii religii, zwłaszcza teorii rynkowej, w odniesieniu do definiowania religii i przeprowadzania badań empirycznych w tej dziedzinie. Bruce [2002: 201] krytykuje nadmierną rozległość funkcjonalnych definicji religii, które pozwalają traktować takie zjawiska, jak wydarzenia sportowe, *de facto* jako zjawisko religijne. W dalszej kolejności autor akcentuje, że pojawienie się nowych ofert religijnych, które zgodnie z interpretacją teorii rynkowej powinny przyczyniać się do witalizacji lub rewitalizacji życia religijnego na danym obszarze, prowadzą raczej do dopasowania się konkurujących ze sobą ofert religijnych do zdominowanego przez sekularyzację życia społecznego, co skutkować może odwrotem od fundamentalnych zasad wiary przez te wspólnoty religijne [por. Bruce 2002: 140–150; Meulemann 2019b: 554]. Taką argumentację wspiera również obserwacja, którą Bruce podzielił się kilka lat po publikacji omawianego opracowania, kiedy stwierdził, że aby wpisać się w reguły sekularnego państwa, instytucje wyznaniowe muszą swoje racje prezentować w sekularnych okolicznościach. Na przykład, sprzeciwu wobec aborcji nie należy uzasadniać tym, że jest ona sprzeczna z Pismem Świętym, lecz, że stanowi ingerencję w uniwersalne prawo ludzi do życia [por. Bruce 2010: 132]. Ponadto Bruce [2002: 189–191] zwraca uwagę na wady badań empirycznych nad sekularyzacją polegające na nieprecyzyjności zadawanych pytań. Przykładowo, prawdopodobnie nie ma osoby, która twierdziłaby, że nigdy nie zastanawiała się nad sensem życia. Ostatecznie udowadnia się tym samym tylko istnienie religijności drugiego rzędu, która nie jest tożsama z rzeczywistą religijnością tradycyjną [por. Meulemann 2019b: 554].

Znaczenie dla współczesnej socjologii religii ma również przedstawiona przez Bruce'a prognoza, że tendencje sekularyzacyjne będą kontynuowane i doprowadzą w ostateczności do religijnej obojętności, a nie do ateizmu [2002: 42]. Bruce [2002: 235] postuluje, aby osoby, które odstępują od wiary chrześcijańskiej, nie czyniły tego, bo uważają, że religia jest zła, lecz dlatego, że nie ma ona dla nich już istotnego znaczenia.

Zdecydowanym atutem *God is Dead* jest precyzyjne i dopasowane do współczesnych warunków sformułowanie paradygmatu sekularyzacyjnego. Charakterystykę tego paradygmatu przedstawia opracowany przez Bruce'a [2002: 4] schemat:

Rysunek 1: Paradygmat sekularyzacyjny wg. Bruce'a



Źródło: Bruce 2002: 4, 2011: 27 – tłumaczenie własne.

Nawiązując do podsumowania autorstwa Meulemanna [2019b: 552] można powiedzieć, że za pomocą tego schematu nakreślony został przez Bruce'a [2002: 4] łańcuch przyczynowo-skutkowy odnoszący się przede wszystkim do krajów europejskich lub świata zachodniego, rozpoczynający się industrializacją, zmierzający przez zróżnicowanie społeczne, pluralizację, fragmentację i prywatyzację do sekularyzacji. Godne uwagi jest moim zdaniem również uwzględnienie procesów odbywających się na różnych płaszczyznach, np. w sferze ekonomicznej, społecznej lub politycznej. Inny atut tego schematu polega na znaczącej liczbie pośrednich etapów w procesie sekularyzacji, który pozwala na objaśnienie tymczasowego wzrostu religijności, którym zajmowali się później np. Jörg Stolz i David Voas [2023], na drodze do powstania powszechnej obojętności wobec religii, która według Bruce'a [2002: 41–43] znajduje się na końcu trajektorii sekularyzacji.

Omawiana praca Bruce'a dotyczy w znacznym stopniu alternatywnej religijności lub ściślej rzecz biorąc duchowości niereligijnej, która przez socjologów religii jest nieraz postrzegana jako zjawisko konserwujące lub zwiększające witalność religijną i w ten sposób przeciwdziałające sekularyzacji. Bruce wykazuje, że te formy religijności, bądź duchowości są jednak raczej przejawami i skutkami sekularyzacji [por. Meulemann 2019b: 555]. Również w Polsce można zaobserwować, iż alternatywna religijność lub duchowość nie wzmacnia i nie wzbogaca funkcjonowania dużych wspólnot religijnych. Niektóre ruchy duchowości, jak np. pastafarianizm, odnoszą się krytycznie lub szyderczo zwłaszcza do Kościoła Rzymskokatolickiego. Dzięki konkurencji nie przybywa więc, jak zakłada np. teoria rynkowa, ofert religijnych prowadzących do witalności religijnej, lecz na tzw. rynku religijnym odnotować można przyrost niereligijnych lub nawet w pewnym stopniu antyreligijnych ofert, skutkujący wyborem między ofertami religijnymi i sekularnymi, a nie między różnymi religiami.

Bruce [2011: 19] przedstawia, powołując się na pracę Davida Voasa [2009], metaforę, która w obrazowy sposób charakteryzuje przebieg sekularyzacji. Jego zdaniem sekularyzacja jest ogrodem pozostawionym całkowicie wpływom natury, który stopniowo traci uporządkowany wygląd, jako że nie jest systematycznie pielęgnowany przez przecinanie roślin oraz uprawy warzyw i owoców, a dopiero na ostatnim etapie zostaje zdominowany przez dzikie rośliny. Proces ten, tak samo jak sekularyzacja, nie jest natychmiastowy, przeciwnie: wymaga czasu.

W centrum uwagi socjologów religii znajdują się procesy przemian religijności, które związane są z procesami politycznymi. Konieczność poruszenia tego wątku motywowana jest zarówno tym, że w części analizowanych tekstów medialnych przedstawiano zarzut powiązania władzy świeckiej i duchownej, jak i tym, że religia, jak akcentuje m.in. Rogers Brubaker [2015: 105] (w książce poświęconej nowym spojrzeniom na zagadnienia takie jak etniczność, rasa, nacjonalizm i religia oraz siłom kształtującym politykę różnorodności i wielokulturowości we współczesnym świecie), jest sposobem samookreślenia się grup politycznych oraz jedną z podstaw formułowanych przez nie politycznych celów i żądań. Natomiast bardziej chodzi tu o uwolnienie polityki od poglądów i motywacji o charakterze religijnym.

Davis Brown [2019: 3] twierdzi, iż najwyraźniejszą formą sekularyzacji politycznej jest rozdział państwa od religii wyznawanej przez większość obywateli. Sekularyzacja polityczna może oznaczać całkowity rozdział religii od państwa, co wiąże

się z tym, że żadna religia nie ma oficjalnego statusu, ani nie otrzymuje materialnego wsparcia ze strony państwa. Sekularyzacja polityczna może przybrać alternatywne formy, tj. przyjmować przez instytucje państwowe neutralną postawę wobec wszystkich religii lub traktować wszystkie religie w ten sam sposób, nie rozróżniać religii i nie religii. Proces ten może się przejawiać też w porzuceniu rządowych preferencji wobec jednej religii na rzecz polityki neutralności lub bezstronności w jej relacjach ze wszystkimi religiami. Forma ta nie musi się jednak wiązać z zanikiem wsparcia państwa dla związków religijnych. Niektórzy badacze zwracają uwagę na trzecią formę sekularyzacji politycznej, czyli wzrost ideologii antyreligijnej [zob. np. Casanova 2009b], co miało miejsce w takich ideologiach, jak komunizm dążący do oddzielenia się od religii głównie poprzez tłumienie religii lub nawet jej wykorzenienie [por. Brown 2019: 3].

W literaturze przedmiotu poruszane są jeszcze inne zjawiska związane z sekularyzacją. Meulemann [2019a: XV] rozpatruje odkościelnienie i dechrystianizację jako zjawiska mieszczące się w szerszym procesie sekularyzacji. W ostatnich dekadach odnotowywane jest w Niemczech zjawisko odkościelnienia (inaczej: odchodzenia od Kościoła), o czym świadczą spadek przynależności do Kościoła oraz spadek liczby osób uczestniczących w coniedzielnych obrzędach religijnych. Wraz z odkościelnieniem następuje dechrystianizacja (osłabienie wiary w dogmaty religii chrześcijańskiej, np. wiary w to, że Jezus jest synem Boga, i w to, że Maryja urodziła Jezusa będąc dziewicą). Dodać warto, że dogmaty przez wieki były niekwestionowanymi prawdami i zapewniały Kościołowi autorytet wśród wiernych. Zakwestionowanie dogmatów wiąże się z zakwestionowaniem autorytetu Kościoła, wskutek czego zmniejsza się jego potencjał wiązania wiernych z instytucją Kościoła i wywierania realnego wpływu na wiernych.

Można zatem argumentować, że praktykowanie wzmacnia wiarę, a wiara wzmacnia praktykowanie. Fakt, że mimo ubywania istotności elementów wiary w ważne jej składniki ludzie jednak obchodzą święta religijne takie jak np. Boże Narodzenie lub Wielkanoc, oraz kultywują religijne wersje takich obrzędów jak ślub i pogrzeb. Uzasadnione jest to tym, że uroczystości te mają także znaczenie niereligijne. Waga świąt i uroczystości o religijnym rodowodzie jest jedną z przyczyn, dla których inni socjologowie religii zgłaszają wątpliwości wobec tezy sekularyzacyjnej.

Pewnego rodzaju konsekwencję sekularyzacji, która jest istotna pod kątem analiz przeprowadzonych w tej rozprawie, stanowi zjawisko sekularyzmu. Określa się je jako

„skrajny laicyzm, [który] zakłada zniknięcie religii, budowanie świeckiego humanizmu z jakąś formą duchowości lub transcendencji, które nie poddają się dekonstrukcji" [Mariański 2012: 97], odmawiając w skrajniejszej formie religii zdolności odgrywania istotnej roli w kluczowych kwestiach życia publicznego [por. Mariański 2020: 26]. Sekularyzm prowadzić może np. do zakazu publicznego eksponowania symboli religijnych, co Mariański [2012: 97] uznaje za przejaw nietolerancji religijnej. Davis Brown [2019: 8] wspomina, nawiązując do Davida T. Buckley'a [2017], o „życzliwym sekularyzmie", który polega na surowym rozdziale państwa od religii. Praktykowanie religii i jej publiczne wyznanie są jednak dalej w pełni dozwolone. Wspólnoty są przez państwo traktowane na tych samych zasadach jak np. świeckie stowarzyszenia [por. Brown 2019: 8]. Pozytywny aspekt sekularyzmu akcentuje również Philip Kitcher [2015: 65]. Jego zdaniem sekularyzm umożliwia udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy określone sposoby myślenia mogą być zachowane po odrzuceniu perspektywy religijnej i jak mogą istnieć świeckie substytuty instytucji religijnych.

Zdaniem Casanovy [2011: 66–67] sekularyzm rozumieć można na dwa sposoby. Po pierwsze jako formę państwowości, która wiąże się z zasadą rozdziału władzy religijnej od politycznej, ochroną wolności sumienia każdego człowieka oraz z ułatwieniem równego dostępu wszystkich obywateli, zarówno religijnych, jak i niereligijnych, do demokratycznego uczestnictwa. Po drugie, sekularyzm może przyjąć postać ideologii, pod warunkiem, że łączy się z teoretycznym objaśnieniem, czym jest religia. Wtedy może z kolei przyjąć dwie formy. Może stanowić sekularystyczną teorię religii zakorzenioną w niektórych postępowych, stadialnych filozofiach historii, spychających religię na niższy poziom rozwoju społecznego lub jedną ze świeckich teorii politycznych, które zakładają, że religia jest albo irracjonalną siłą, albo nieracjonalną formą dyskursu, którą należy usunąć z demokratycznej sfery publicznej.

Zaprezentowane uwagi nie dają możliwości jednoznacznego rozstrzygnięcia o trafności lub nietrafności tezy sekularyzacyjnej jako narzędzia opisu i prognozowania przemian religijności. Obecną sytuację podsumowuje Janusz Mariański [2016: 57] w pracy o megatrendach religijnych. Przywołuje on pogląd innych socjologów religii, którzy negują regionalny charakter sekularyzacji, twierdząc, że dzięki nowym technologiom komunikacyjnym stała się ona zjawiskiem ogólnoświatowym. Jednak samo pojęcie stosowane jest do opisu różnorakich zjawisk.

6. Desekularyzacja

Teza desekularyzacyjna zakłada, że we współczesnych społeczeństwach ma miejsce stagnacja procesów zeświecczenia i rozwój nowych from duchowości [por. Warchala 2015: 849; Mariański 2016: 83]. Uzasadniając tę tezę, Maria Libiszowska-Żółtkowska akcentuje, że teza sekularyzacyjna nie znalazła potwierdzenia w kulturze ponowoczesnej, ponieważ religia wprawdzie zmienia swoją formę, lecz nadal jest istotna i obecna, przeżywając pewnego rodzaju renesans we współczesnym świecie [2018: 195–197].

Za Januszem Mariańskim [2012: 106], desekularyzację zrozumieć można na co najmniej dwa sposoby, a mianowicie jako:

- powrót religii do różnych sfer życia, w tym powrót religii publicznych, jeśli sekularyzacja rozumiana jest jako uwolnienie się poszczególnych obszarów życia od wpływu religii i związków wyznaniowych (dyferencjacja społeczna);
- ożywienie wiary i praktyk religijnych w klasycznym sensie oraz wyłonienie się nowych form religijności lub duchowości zindywidualizowanej i niezależnej od jakiejkolwiek instytucji wyznaniowej.

Mariański [2020: 76–77] wymienia następujące formy desekularyzacji:

- odradzanie religii publicznych,
- ożywienie religijne,
- trend odwrotny od sekularyzacji,
- religijność rozproszona,
- wzmocnienie wpływu religii i jej instytucji oraz symboli na kulturę i społeczeństwo,
- zbliżenie się do siebie norm oraz instytucji religijnych i świeckich,
- ożywienie religijnych wierzeń i praktyk,
- obecność religii w różnych częściach danej kultury,
- religijne uwarunkowanie gospodarki,
- renesans religii w jej rozmaitych formach,
- powrót tradycyjnej religii,
- odnowienie społecznego i politycznego znaczenia religii uniwersalnych.

Desekularyzacja może być również związana z procesami rządzenia państwem świeckim. Davis Brown twierdzi, iż istnieją trzy scenariusze desekularyzacji politycznej

[2019: 3]. Po pierwsze, może ona polegać na rezygnacji przez władzę świecką z odgraniczania się od religii. Po drugie, władza państwowa może w sposób uprzywilejowany traktować jeden lub więcej wspólnot wyznaniowych, albo, po trzecie, może zaprzestać dotychczasowych represji wobec poszczególnych instytucji religijnych, co miało miejsce w wyniku transformacji ustrojowej w Polsce i na terenie byłej Niemieckiej Republiki Demokratycznej.

W niektórych z analizowanych w części empirycznej niniejszej dysertacji artykułów prasowych przedstawiono, zwłaszcza wobec ówczesnego polskiego rządu Zjednoczonej Prawicy, zarzut uprawiania polityki prowadzącej do desekularyzacji politycznej poprzez rezygnację z polityki oddzielenia od religii, czyli realizację pierwszego ze scenariuszy, o których pisze Brown [2019: 3]. Skutkowało to zdaniem autorów tych tekstów uprzywilejowaniem przez państwo Kościoła Rzymskokatolickiego. Biorąc pod uwagę przedstawione przez Irenę Borowik przykłady ingerencji Kościoła Rzymskokatolickiego w życie społeczne [2017: 315–318], jak wprowadzenie nauczania religii w szkołach publicznych, wprowadzenie restrykcyjnego prawa aborcyjnego, zawarcie konkordatu między Watykanem i państwem polskim, powrót wielu majątków skonfiskowanych przez władze komunistyczne, uchwalenie ustawy o tzw. wartościach chrześcijańskich w środkach masowego przekazu lub ingerencje w inne sprawy państwowe przy jednoczesnej aprobacie takiego zachowania przez rząd Zjednoczonej Prawicy – zarzuty te są przynajmniej częściowo uzasadnione.

Istotną rolę w angażowaniu się Kościoła Rzymskokatolickiego i jego przedstawicieli w sprawy publiczne oraz w podejmowaniu prób wywarcia wpływu na opinię publiczną odgrywają, m.in. zdaniem Borowik [2017: 322], narodowo-katolickie media z siedzibą w Toruniu (tzw. media toruńskie), czyli przede wszystkim Radio Maryja. Procesy te mają miejsce również w pozostałych mediach toruńskich, czyli w Telewizji Trwam i w będącym przedmiotem analizy na potrzeby tej rozprawy „Naszym Dzienniku". Nadawcy ci, zdaniem zwolenników tych mediów, zachęcają odbiorców do „zbiorowego namysłu" nad podstawowymi normami społecznymi, kiedy wprowadzane regulacje prawne są z nimi rozbieżne. Takie postępowanie uchodzi za przejaw desekularyzacji w postaci deprywatyzacji religii [por. Sroczyńska 2012: 340]. Z kolei, zdaniem m.in. Ireneusza Krzemińskiego media takie jak Radio Maryja spełniając funkcję ideologicznych centrów umożliwiają Kościołowi Rzymskokatolickiemu zabezpieczenie swoich wpływów politycznych w III RP [2017: 86].

W świetle wyników badań sondażowych przytaczanych w V rozdziale tej rozprawy można być sceptycznym co do zachodzenia tendencji desekularyzacyjnych w postaci powszechnego ożywienia religijnego w Polsce i w Niemczech. Preferencje poszczególnych aktorów politycznych dla poszczególnych związków wyznaniowych i dołączenie podmiotów religijnych do grona benefitów polityki danych partii politycznych jest jednak, zwłaszcza w Polsce, widoczne. Stąd można było zwłaszcza w trakcie pandemii COVID-19 odnotować pewne przejawy desekularyzacji politycznej na korzyść Kościoła Rzymskokatolickiego.

7. Postsekularność

Oprócz sekularyzacji i jej przeciwieństwa – desekularyzacji – w literaturze przedmiotu poruszana jest również kwestia postsekularności. Jürgen Habermas, autor reaktywujący tę koncepcję w XXI-ym wieku, zauważa, że mimo sekularyzacji całego społeczeństwa działają w postsekularnych wspólnotach instytucje religijne [por. Mariański 2012: 106]. Habermas twierdzi ponadto, że unowocześnienie refleksyjnie zmienia w społeczeństwach postsekularnych zarówno świadomość świecką, jak i religijną [2012: 99–100]. Głosząc tezę o renesansie religii publicznych José Casanova akcentuje z kolei, że Habermasowska koncepcja postsekularności nie ma na celu wykazania tendencji desekularyzacji, lecz jedynie przemianę świadomości [2015: 17]. James Bohman podkreśla, że przedrostek „post-" oznacza koniec pewnego sposobu myślenia [2015: 159]. W sytuacji postsekularności dochodzi według niego i innych wymienionych tu autorów do zakwestionowania uważanej jeszcze do końca ubiegłego wieku niemal za aksjomat socjologii religii tezy, iż modernizacja społeczeństwa prowadzi do sekularyzacji. Jako wzmocnienie tego twierdzenia ten sam autor podaje znaczenie religii w konfliktach politycznych, zwłaszcza poza Europą. Mając na uwadze rosyjską wojnę zaborczą w Ukrainie i wspierające ją wypowiedzi patriarchy Kiryła można stwierdzić, że względy religijne bywają istotnym środkiem uzasadniania, i szerzej – ramowania wojen w Europie [zob. np. Woźniak i Czeluskin 2023]. Jednak, tak jak w przypadku tendencji desekularyzacyjncych zjawiska uzasadniane religijnie są – jak się zdaje – raczej wyjątkiem niż regułą. Jest tak, gdyż uzasadnienia religijne przejawiają się albo jedynie przez pewien czas, albo w obrębie określonej grupie, kohorty lub warstwy społecznej.

Bardziej niż z rzeczywistością idea postsekularności wiąże się z refleksją na temat procesów przemian religijności i ze świadomością roli religii we współczesnych społeczeństwach. Matthias Lutz-Bachmann [2015: 91–92] pisze wręcz o p o s t a w i e „p o s e k u l a r y s t y c z n e j" (niem. *„nach-säkularistische" Haltung*). Wymagana jest tu zarówno akceptacja fundamentalnych zasad współczesnych demokratycznych społeczeństw przez przedstawicieli wspólnot religijnych, jak i akceptacja ze strony niereligijnych obywateli wobec osób religijnych. Postawa ta pokrywa się ze sposobem rozumienia tolerancji w liberalnie zorganizowanych pluralistycznych społeczeństwach (niem. *Toleranzverständnis von liberal verfassten pluralistischen Gesellschaften*) przez Habermasa [2012: 100] W obu przypadkach chodzi o to, by te same wymagania dotyczyły wierzących i niewierzących członków liberalnych i demokratycznych społeczeństw.

Znaczenie tak rozumianej roli religii w naukach społecznych i humanistycznych akcentuje również William A. Barbieri [2014], który opisuje sześć aspektów postsekularności. Pierwszym z nich jest postsekularność publiczna, charakteryzująca się debatą o roli publicznych religii w społeczeństwie i odwołująca się przede wszystkim do prac Habermasa, szczególnie do zbioru *Między naturalizmem a religią* [2012]. Drugi aspekt związany jest z przewartościowaniem ogólnego spojrzenia na procesy sekularyzacyjne i modyfikacją tezy sekularyzacyjnej w ramach współczesnej socjologii religii w wyniku dostrzeżenia tendencji desekularyzacyjnych, głównie poza Europą, oraz pojawienia się nowych form religii i praktyk religijnych. Trzecim aspektem jest postsekularność teologiczna, która polega na krytyce Oświecenia i jego zasad przez teologów oraz osoby religijne, które dążą do uzyskania wiarygodności religijnych przekonań we współczesnych społeczeństwach. Czwarty aspekt to filozoficzne rozumienie postsekularności, które wynika z zainteresowania religią nie tylko filozofów uważanych za osoby religijne, ale także takich jak Habermas, którzy są agnostykami lub ateistami. Istotną rolę odgrywa tu przede wszystkim ponowne przemyślenie założeń dotyczących relacji między wiarą i rozumem. Piątym aspektem wyróżnionym przez Barbieriego jest polityczna postsekularność, która wiąże się z powrotem religii do politycznych struktur współczesnych państw i kwestionuje wyraźny podział między religią i polityką. To zagadnienie stało się również istotne w kontekście dyskursu medialnego na temat ewentualnych zamknięć świątyń podczas pandemii ze względu na zagrożenie epidemiologiczne. Szósty i ostatni aspekt postsekularności stanowi postsekularność genealogiczna, wynikająca z praktyki samorefleksji i analizy własnego

obszaru badań przez nauki religioznawcze. Jest ona związana z krytyczną diagnozą dotychczasowych założeń dotyczących procesu sekularyzacji oraz odnalezieniem powiązań między religijnymi tradycjami i świeckimi interesami [por. Barbieri 2014: 136–152].

Dyskusje wokół postsekularności świadczą dodatkowo o konieczności modyfikacji tezy sekularyzacyjnej. Jak już kilkakrotnie akcentowano, przewartościowanie tej tezy, nie może w świetle najnowszych badań sondażowych polegać na stwierdzaniu powszechnych tendencji ożywienia religii. Nie można jednak również utrzymywać, że istnieje bezpośrednia zależność między modernizacją i utratą znaczenia religii. Socjologowie religii powinni w swoich pracach uwzględniać raczej zjawiska przejściowego lub dotyczącego części danego społeczeństwa ożywienia religijnego o różnej intensywności.

8. Teoria rynkowa

W odpowiedzi na tezę sekularyzacyjną powstały dwa alternatywne paradygmaty. Pierwszym z nich jest teoria rynkowa, zwana również modelem rynkowym. Z paradygmatem sekularyzacyjnym łączy to podejście przekonanie o nieistnieniu podziału form religii – np. na religię instytucjonalną i indywidualną. Inaczej oceniane są natomiast konsekwencje pluralizacji. Rozbieżność między tezą sekularyzacyjną i teorią rynkową dotyczy także kwestii roli religii w życiu społecznym. Drugie z wymienionych podejść postrzega religijność jako antropologiczną stałą. Jego głównym elementem jest założenie, iż coraz większa gama różnorodnych ofert religijnych zwiększa witalność religijną na danym terenie [por. Iannaccone 1992: 128–129; Stark i Iannaccone 1994: 232–235; Mariański 2020: 99]. Zgodnie z tym tokiem rozumowania konkurencja motywuje wysoko postawionych reprezentantów danej wspólnoty religijnej do wiązania ze sobą dotychczasowych członków wspólnoty i pozyskiwania nowych [por. Mariański 2020: 99]. Działania takie idą w parze z uatrakcyjnieniem oferty religijnej i wprowadzeniem do niej nowych rozwiązań. Jako kluczowych badaczy reprezentujących ten paradygmat socjologii religii wymienić należy przede wszystkim Rodneya Starka, Laurence'a R. Iannacconego i Williama Bainbridge'a.

Stark i Iannaccone [1994: 232–235], objaśniając rolę procesów rynkowych w przemianach religii i religijności we współczesnym świecie [1994: 232–235],

zaproponowali teorię m o b i l i z a c j i r e l i g i j n e j. Opiera się ona na wcześniej stosowanych przez nich modelach ekonomii religijnej. Swoje analizy autorzy ci [1994: 232] poprzedzają trzema definicjami:

- „R e l i g i a to każdy system wierzeń i praktyk związanych z ostatecznym znaczeniem, który zakłada istnienie tego, co nadprzyrodzone".
- „F i r m y r e l i g i j n e to przedsiębiorstwa społeczne, których głównym celem jest tworzenie, utrzymywanie i dostarczanie religii pewnym grupom jednostek".
- „E k o n o m i a r e l i g i j n a obejmuje całą działalność religijną prowadzoną w jakimkolwiek społeczeństwie. Gospodarki religijne są podobne do gospodarek komercyjnych, ponieważ składają się z rynku obecnych i potencjalnych klientów, zestawu firm, które dążą do obsłużenia tego rynku, oraz religijnych «linii produktów» oferowanych przez różne firmy" [Stark i Iannaccone 1994: 232].

Stark i Iannaccone prezentują siedem propozycji opisu przemian religii, zakładając, po pierwsze, że od siły przymusu zastosowanej przez dane państwo do uregulowania rynku religijnego, zależy, czy dana instytucja religijna jest w stanie zdobywać na nim monopol. Po drugie, nieuregulowany rynek religijny, czyli brak monopolu po stronie jednej z działających na nim instytucji religijnych, prowadzi do pluralizmu polegającego na tym, że większa liczba instytucji religijnych działa i odgrywa rolę na rynku religijnym. Po trzecie, od intensywności owego pluralizmu zależy, czy dane instytucje religijne będą się specjalizować, co wiąże się z zaspokajaniem potrzeb i gustów poszczególnych grup odbiorców. Autorzy ci twierdzą, że im bardziej na rynku religijnym panują zasady pluralizmu i konkurencji, tym wyższy będzie udział osób uczestniczących w praktykach religijnych. Monopol jednej z instytucji powoduje zmniejszenie liczby uczestników w obrzędach religijnych. Jednakże monopol osiągnięty przez jedną z instytucji religijnych spowodować może wywieranie przez nią wpływu na inne instytucje (poprzez ich sakralizację), czyli nasycenie symbolami religijnymi takich podstawowych aspektów życia, jak rodzina lub polityka. Społeczeństwo zostanie natomiast desekularyzowane w takim stopniu, w jakim zaprzestanie państwowej kontroli rynku religijnego zachodzi w uprzednio wysoce regulowanej ekonomii religijnej. Rozpoczęcie działalności przez instytucje religijne, które dopiero wchodzą na rynek religijny, jest utrudnione, kiedy dane państwo ureguluje ten rynek w interesie instytucji religijnej posiadającej monopol [por. Stark i Iannaccone 1994: 232–235].

Znaczącą rolę odgrywa również książka Rodneya Starka i Williama Simsa Bainbridge'a [2007] wydana w języku polskim pod tytułem *Teoria religii*, która jest zdaniem autorki niemieckojęzycznego omówienia tego dzieła, Annette Schnabel [2019: 391], kamieniem milowym socjologii religii i stanowi postawę naukowych debat.

Centralnym elementem zaprezentowanej przez tych badaczy teorii jest siedem aksjomatów dotyczących ludzkiego życia [Stark i Bainbridge 2007: 42-49].

1. „Ludzkie postrzeganie i działanie zachodzą w czasie, od przeszłości ku przyszłości".
2. „Ludzie poszukują tego, co uważają za nagrody i unikają tego, co uważają za koszty".
3. „Nagrody różnią się rodzajem, wartością i stopniem ogólności".
4. „Działanie ludzkie jest pochodną złożonego, lecz skończonego systemu przetwarzania informacji, który służy rozpoznawaniu problemów oraz podejmowaniu prób znalezienia właściwych rozwiązań owych problemów".
5. „Dostęp do niektórych pożądanych nagród jest ograniczony, przy czym część z nich po prostu nie istnieje".
6. „Korzystanie z nagród w większości przypadków doprowadza do ich zużycia".
7. „Ludzie poszukują korzystnych współczynników wymiany"
   [Stark i Bainbridge 2007: 42–49].

Zwłaszcza drugi z wymienionych aksjomatów może być przedmiotem szczególnego zainteresowania w związku z przedstawianiem postępowania instytucji religijnych w mediach. Istotną rolę na rynku religijnym odgrywają również media, które same stają się producentami ofert religijnych, chociażby poprzez transmitowanie obrzędów religijnych lub produkcję i emisję programów o charakterze religijnym [zob. Luckmann 2002: 290]. Kwestia ta nabierała kluczowego znaczenia w czasie pandemii COVID-19 i w wyniku restrykcji z nią związanych. Ramowanie instytucji religijnych i ich działalności jako czegoś potrzebnego i pokrzepiającego może zachęcać wiernych do podejmowania praktyk religijnych i angażowania się w działalność danej instytucji religijnej. Natomiast ramowanie instytucji religijnych i praktyk religijnych jako czegoś wiążącego się z poniesieniem kosztu, takie jak ryzyko zakażenia w czasie pandemii i narażanie zdrowia ogólnospołecznego oraz doprowadzenia systemu opieki zdrowotnej do skraju wytrzymałości, skutkować może rezygnacją odbiorców z podjęcia praktyk religijnych lub zaangażowania się w działalność poszczególnych instytucji religijnych.

Reasumując, media dysponują możliwością przedstawienia tego, co jest związane jest z religią w pozytywnym lub negatywnym świetle i tym samym mogą kształtować rachunek zysków i strat danej jednostki w odniesieniu do religii oraz religijnych praktyk i instytucji.

Instytucje religijne muszą więc, tak jak firmy, dbać o swój publiczny wizerunek, by zachęcać konsumentów, czyli wiernych, do korzystania z ich usług. Tak zwana zła prasa może z kolei zniechęcać potencjalnie zainteresowanych lub zmotywować poprzednio regularnie chodzących do kościoła do rezygnacji z tego nawyku. Zaprzestanie uczestnictwa w obrzędach religijnych, a nawet rezygnację z przynależności denominacyjnej obserwować można było w Polsce zwłaszcza od 2020 roku, kiedy wiele osób odwróciło się od Kościoła Rzymskokatolickiego. Zachowanie to motywowane było głównie przypisywaniem tej wspólnocie religijnej zbyt dużego zaangażowania w życie polityczne, zwłaszcza w kwestię zaostrzenia zakazu przerywania ciąży. Stąd protesty po zaostrzenia zakazu aborcji przez Trybunał Konstytucyjny w październiku 2020 r. skierowane były również w polski Kościół Rzymskokatolicki.

Kolejnym kluczowym pojęciem jest s p o ł e c z e ń s t w o k o s m o p o l i t y c z n e, definiowane przez Starka i Bainbridge'a jako „społeczeństwo, w którym występuje wiele kultur" [Stark i Bainbridge 2007: 352]. W konsekwencji ci, którzy oferują produkty religijne, nie są już obdarzeni w takim stopniu i takimi nagrodami (np. szacunkiem), jak firma religijna posiadająca monopol nad świecką lub religijną konkurencją. W niektórych państwach, które Stark i Bainbridge określają mianem p a ń s t w r e p r e s y j n y c h [2007: 361], elita polityczna narzuca społeczeństwu zawyżony współczynnik wymiany poszczególnych p r o d u k t ó w, np. religii, po cenie wyższej niż rynkowa [por. Stark i Bainbridge 2007: 351]. Chodzi o to, że państwo ingeruje w rynek religijny, by znaczenie danego związku wyznaniowego utrzymać lub zwiększać mimo zachodzących spadków zainteresowania tą wspólnotą religijną w danym społeczeństwie. Przejawem tego zjawiska w Polsce (przynajmniej do końca 2023 roku) może być nadawanie rzymskiemu katolicyzmowi szczególnej pozycji w państwie, np. poprzez zapraszanie przedstawicieli tej denominacji na uroczystości państwowe mimo ogólnego spadku atrakcyjności tej instytucji religijnej oraz promowanie poglądów odzwierciedlających część doktryny danej instytucji religijnej. Taki sposób postępowania wykazuje duże podobieństwo z desekularyzacją polityczną opisaną na początku tego rozdziału i jest również istotny w analizie materiału empirycznego zebranego na potrzeby

tej pracy (patrz: rozdział IV). Choć część postulatów tezy sekularyzacyjnej zakłada, że pluralizacja osłabia społeczne znaczenie religii, to Stark i Bainbridge [2007: 369–370] akcentują, iż pluralizacja nie wiąże się z wygaśnięciem potrzeb religijnych. Religia jako jedno z dóbr dostępnych na wolnym rynku idei wybierana jest przez jednostki w celu zaspokojenia indywidualnych potrzeb. Sytuacja pluralizmu sprzyja również mniejszym ruchom religijnym, takim jak sekty, które powstają w wyniku upadku Kościołów powszechnych i oferują specyficzne nagrody o charakterze religijnym, przez co udaje się im w powstałej próżni rekrutować nowych członków. Annette Schnabel przytaczając główne treści *Teorii religii* Starka i Bainbridge'a podsumowuje, że potrzeby religijne są ich zdaniem na stałym poziomie, zmianom ulegają jedynie oferty ich zaspokajania. Głównym zadaniem dostawców ofert religijnych jest pobudzanie i ożywianie tych potrzeb za pomocą swojego asortymentu [2019: 389].

Model rynkowy wyróżnia się także przekonaniem, że słaba witalność religijna spowodowana jest brakiem ofert religijnych w wyniku dominacji ze strony jednej z działających na danym rynku instytucji religijnych. Przekonanie to stanowi również o podstawowej różnicy między modelem rynkowym i tezą sekularyzacyjną, według której dominacja jednej ze wspólnot religijnych utrudnia polemikę i powoduje odchodzenie od niej wiernych. Przynajmniej w Polsce i w Niemczech aktualne badania sondażowe zaprzeczają zarówno tej tezie, jak i postulatom Starka i Bainbridge'a, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę klasyczną religijność, nie wliczając alternatywnych ofert zaliczających się do niereligijnej duchowości.

Warto zatem odnotować ograniczenia teorii rynkowej. Za Picklem [2012: 149] można względem przemian religijności zachodzących we współczesnej Europie wyrazić wątpliwość co do trafności opisu rzeczywistości społecznej zaproponowanego w ramach tej teorii. Za przykład służyć może sytuacja w Holandii, gdzie odnotowano wzrost pluralizmu religijnego po 1945 roku, lecz przywiązanie do Kościołów oraz indywidualna religijność albo została na tym samym poziomie, albo się zmniejszyła [por. Pollack i Rosta 2015: 210].

9. Teoria indywidualizacji lub prywatyzacji religii

W odpowiedzi na tezę sekularyzacyjną powstała również teoria indywidualizacji lub prywatyzacji religii. Z paradygmatem sekularyzacyjnym łączy to podejście przekonanie o zachodzeniu tendencji odkościelnienia. Inaczej oceniane są natomiast konsekwencje

pluralizacji. Rozbieżność między tezą sekularyzacyjną i teorią indywidualizacji dotyczy kwestii roli religii w życiu społecznym. Tak jak model rynkowy, teoria prywatyzacji religii postrzega religijność jako antropologiczną stałą.

Teoria indywidualizacji jest kolejnym konstruktem teoretycznym w dziedzinie socjologii religii, który zdaniem Janusza Mariańskiego uchodzi za kluczowy sposób objaśniania zachodzących współcześnie przemian religii i religijności [2016: 157]. Heiner Meulemann odnosi ją zarówno do religijności w ramach tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, jak i do alternatywnych form religijności [2019a: 38]. Podkreśla, że teoria ta łączy w sobie negatywną prognozę dotyczącą pierwszej z wymienionych form religijności, wynikającą z tezy sekularyzacyjnej, z odwróconą hipotezą dotyczącą pluralizacji. Innymi słowy, teoria ta sugeruje, że wraz z postępującą pluralizacją społeczeństwa i pojawianiem się nowych pokoleń alternatywna religijność wzrasta przy jednoczesnym spadku tradycyjnej religijności instytucjonalnej Kościołów chrześcijańskich. Zatem można się zgodnie z przypuszczeniami Pickla [2011: 395] spodziewać, że wśród młodszych pokoleń pojawi się szereg różnorodnych stylów religijnych. Jednocześnie należy przypuszczać, że nastąpi znaczne osłabienie więzi ze zorganizowanymi wspólnotami religijnymi.

Podobne tezy dotyczące indywidualizacji religijnej zostały przedstawione przez Jekatierinę Ełbakian [2021: 114], która jak wielu innych autorów twierdzi, że wraz z osłabianiem się funkcji normatywno-regulacyjnych instytucjonalnych religii, osobista wiara religijna nie słabnie, lecz staje się silniejsza. Powodem jest fakt, że religijność przejawiana przez jednostkę rozwija się w jej wnętrzu i jest indywidualnie doświadczana, nie mając charakteru publicznego. Projektując swoje życie, jednostka sama decyduje, w co chce wierzyć i jakie wartości moralne uznać. Przekonania religijne nie wynikają już zatem ze zbiorowych oczekiwań, lecz z osobistych przemyśleń i refleksji. Ten rozwój może prowadzić do demontażu religijności kościelnej, gdyż jednostka dąży swoją wiarą do pokonania problemów świata doczesnego, a niekoniecznie wykonuje pracę nad swoim zbawieniem zgodnie z imperatywem kościelnym [por. Mariański 2021: 72]. Pozostając przy opisie zmodyfikowanej współczesnej formy zjawiska prywatyzacji religii, należy zauważyć, że między innymi Anastasios Panagiotopoulos i Eugenia Roussou postrzegają zindywidualizowaną praktykę współczesnej duchowości jako formę uprawiania religijności [2022: 9], która zawsze

istniała w kontekście zarówno alternatywnych form duchowości, jak i zinstytucjonalizowanych religii.

Maria Libiszowska-Żółtkowska, odwołując się do często poruszanego w obawie o niszczycielski wpływ religii zagadnienia roli religii we współczesnych demokratycznych społeczeństwach Zachodu, zakłada, iż „demokracja (definiowana jako wolność: poglądów, słowa i sumienia) sprzyja prywatyzacji religii, czyli samodzielnemu wyborowi wierzeń i kultów z kanonu dostępnych ofert światopoglądowych" [2018: 198]. Jednak jak pokazują aktualne badania sondażowe opisane w rozdziale V ze wspomnianego kanonu coraz rzadziej wybierane są religijne oferty.

Jedną z klasycznych w dziedzinie socjologii religii prac, poświęconą procesom indywidualizacji i odkościelnienia w innym rozumieniu niż według prognoz wyrażonych za pomocą tezy sekularyzacyjnej, stanowi *Niewidzialna religia* Thomasa Luckmanna [2011]. Autor ten uważa, że wpływ wysoko wyspecjalizowanej religii na indywidualną religijność skutkuje tym, iż instytucja religijna tworzy za pomocą socjalizacji religijnej więź, która łączy jednostkę ze świętym kosmosem [2011: 143–144]. Należy odnotować, że związki wyznaniowe są instytucjami, które kierują się także „świeckimi" celami i pozostają w różnego rodzaju relacji z innymi instytucjami. W konsekwencji wierzenia religijne traktować należy w oddzieleniu od instytucji kościoła. Oznacza to, że procesy odkościelnienia niekoniecznie wiążą się ze spadkiem indywidualnej religijności. Warto zatem podkreślić, że ponieważ kościół jako instytucja religijna nawiązuje stosunki ze świeckimi instytucjami i rozwija także interesy świeckie oraz tradycję ekonomiczną, polityczną i administracyjną, musi realizować takie same świeckie zadania, jak każda inna instytucja. Tym samym kościół nie może być postrzegany wyłącznie przez swoją religijną funkcję [por. Luckmann 2011: 150–152]. Tak więc negatywne przekazy medialne na temat Kościoła Rzymskokatolickiego, które publikowane były w polskiej debacie publicznej w czasie pandemii, mogły prowadzić do odwrócenia się wiernych od tej instytucji i ucieczki do własnego „świętego kosmosu", a niekoniecznie do całkowitego porzucenia wiary religijnej.

Wspomniany ś w i ę t y k o s m o s stanowi centralną kategorię w rozważaniach Luckmanna i zdaniem autora „symbolicznie przedstawia hierarchię ważności, leżącą u podstaw światopoglądu" [Luckmann 2011: 140]. Święty kosmos nie musi być związany z instytucjonalną religijnością i jest we współczesnym świecie, coraz bardziej zindywidualizowanym oraz niezależnym od instytucjonalnych dogmatów wiary,

zasobem poszczególnych jednostek. W takiej odsłonie określony jest on przez Luckmanna jako z e s t a n d a r y z o w a n y ś w i ę t y k o s m o s [2011: 137], który nadzorują profesjonaliści posiadający możliwość wdrażania sankcji. Są nimi np. duchowni.

Inną kluczową kategorią związaną z procesami indywidualizacji religijności, która stanowi jednocześnie tytuł omawianej publikacji, jest n i e w i d z i a l n a r e l i g i a. Zdaniem Meike Haken i Huberta Knoblaucha [2019: 260] Luckmann akcentuje tym terminem utratę znaczenia instytucji religijnych, która jednak nie prowadzi do rozpadu religii. Kluczowe jest rozdzielenie religii, która integruje ludzi w społeczny porządek, dostarczając im orientację na sens w świętym kosmosie, od religijności będącej dyspozycją jednostki[11]. Zgodnie z tokiem rozumowania Luckmanna religijność nie słabnie, lecz religia zmienia swoją formę i nie przejawia się już w tradycyjnej, zinstytucjonalizowanej formie [por. Luckmann 2011: 143]. Autor wstępu do tej książki, Hubert Knoblauch [2011: 55–56], stwierdził, iż niewidzialna religia umocni autonomię jednostki w samodzielnym podążaniu za swoimi celami, jak i utwierdzi niezależność instytucji pierwotnych, których wpływ na życie poszczególnych jednostek polega już jedynie na wyrażaniu formalnych i mało zrozumiałych oczekiwań. W konsekwencji organizacja życia danego człowieka jest determinowana jego osobistymi decyzjami, a nie wpływem instytucji, jakimi są np. związki wyznaniowe.

W innej pracy Luckmann analizuje sprywatyzowaną formę społecznej religii, twierdząc, że charakteryzuje się ona „brakiem przekonującego i ogólnie obowiązującego modelu społecznego dla trwałych, uniwersalnych doświadczeń transcendentnych człowieka oraz poszukiwania sensownego życia" [2002: 291]. Luckmann odnosi się również do roli mediów w procesach prywatyzacji religii, podkreślając, że treści sprywatyzowanej religii są szerzone za pomocą mediów i literatury, co powoduje przemianę transcendencji przez nią przepracowywanej [2002: 285]. Transcendencji można doświadczyć w subiektywnych doświadczeniach na trzech płaszczyznach. Są nimi, po pierwsze, trwałe i małe transcendencje ograniczone czasem i przestrzenią. Po drugie, są nimi średnie transcendencje, które wynikają z inności otaczających nas ludzi. Z kolei duże transcendencje przejawiają się we snach, ekstazach, mediacjach i ekstremalnych bólach [por. Luckmann 2002: 287]. Zdolność przepracowania

[11] Kategorie analityczne religii i religijności zostały opisane na początku tego rozdziału.

transcendencji wydaje się dla Luckmanna kluczową funkcją religii, między innymi dlatego, że – jak odnotowano już wyżej (por. podrozdział 1) – twierdzi on, iż „religia nie jest przemijającą fazą w ewolucji ludzkości. Stanowi ona uniwersalną cechę kondycji ludzkiej; przepracowując transcendencję" [Luckmann 2002: 285]. Na podstawie aktualnych badań sondażowych z Polski i Niemiec należy zauważyć, że do przepracowania transcendencji coraz częściej wykorzystywane są alternatywne rozwiązania należące do niereligijnej duchowości. Dlatego tezę Luckmanna można dzisiaj podać w wątpliwość. Socjologowie religii powinni zwracać uwagę na konsekwencje indywidualizacji religijnej dla spójności wierzeń religijnych. Chodzi tutaj o to, że indywidualny święty kosmos może na tyle odbiegać od systemu wierzeń rozpowszechnionego przez wspólnotę religijną, do której dana jednostka formalnie należy, że właściwie nie wyznaje ona już religii, lecz praktykuje duchowość niereligijną.

Na koniec przeglądu paradygmatu indywidualizacji niezbędne jest również uwzględnienie ograniczeń tego podejścia teoretycznego w obszarze socjologii religii. Gert Pickel dość krytycznie spogląda na nowoczesne teorie w dziedzinie współczesnej socjologii religii, zauważając, że w niewielkim stopniu oddają one przemiany religijności zachodzące w Europie [2012: 149]. W kontekście europejskim pozytywne konsekwencje pluralizacji oraz procesy indywidualizacji lub urynkowienia religii są według niego jedynie pomniejszymi zjawiskami towarzyszącymi ogólnym tendencjom sekularyzacyjnym. By teoria indywidualizacji potwierdziła się w rzeczywistości społecznej, za Gertem Picklem [2011: 395], musiałby wśród młodszych pokoleń pojawić się szereg różnorodnych stylów religijnych. Jednocześnie musiałoby zachodzić znaczne osłabienie więzi z Kościołami instytucjonalnymi. W konsekwencji teza sekularyzacyjna byłaby trafna w przypadku religii instytucjonalnej, która rzeczywiście traci swoje publiczne znaczenie, jednakże zmodyfikowana forma religii zostałaby przekazana młodszym pokoleniom i byłaby przez nie wyznawana [por. Pickel 2011: 395].

10. Podsumowanie zaprezentowanych paradygmatów

Reasumując przedstawione powyżej, starsze i nowsze paradygmaty teoretyczne współczesnej socjologii religii, kilka uwag poświęcam ich porównaniu.

Jak podkreśla Pickel [2011: 218], zarówno teoria indywidualizacji, jak i model rynkowy powstały w odpowiedzi na tezę sekularyzacyjną. Jednakże wszystkie te paradygmaty łączą wspólne właściwości.

Tabela 1. Zestawienie głównych paradygmatów współczesnej socjologii religii

teza sekularyzacyjna	**teoria indywidualizacji**	**model rynkowy**
dochodzi do odkościelnienia	dochodzi do odkościelnienia	nie dochodzi do odkościelnienia
brak podziału form religii na takie jak religia instytucjonalna lub indywidualna	podział form religii na takie jak religia instytucjonalna lub indywidualna	brak podziału form religii na takie jak religia instytucjonalna lub indywidualna
religijność nie stanowi antropologicznej stałej	religijność stanowi antropologiczną stałą	religijność stanowi antropologiczną stałą
istnieje napięcie między nowoczesnością i religią	indywidualna orientacja religijna jest stałą antropologiczną	istnieje ogólna i stała potrzeba religijna poszczególnych jednostek
religia traci ciągle na znaczeniu jako instancja sensotwórcza i społeczna	religia instytucjonalna traci swoje znaczenie, lecz sprywatyzowane formy religii nadal istnieją	oferta dostępna na danym rynku religijnym wpływa na poziom religijności i kościelności danego społeczeństwa
odwołuje się do klasycznych teorii modernizacji	odwołuje się do teorii indywidualizacji	odwołuje się do teorii rynkowej zorientowanej na podaż i do tezy o pluralizacji
zarówno dla Europy Wschodniej, jak i Europy Zachodniej zapowiadany jest postępujący spadek wszelkich form religii i religijności	zarówno w Europie Wschodniej, jak i Europie Zachodniej powstawać będą i trwać sprywatyzowane formy religii przy	o ile w Europie Zachodniej przewidywana przemiana religii jest uzależniona od dostępnej oferty religijnej i stopnia pluralizacji, o tyle w Europie Wschodniej

	jednoczesnym spadku religii zinstytucjonalizowanej	zakładano rewitalizację religijną w wyniku ponownego otwarcia rynku religijnego, co miało wynikać z zaprzestania represjonowania sfery religijnej przez państwo, jak czyniły to panujące przed przełomem reżimy socjalistyczne[12]

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Pickel 2010: 223, 2011: 219, 2012: 137–138.

11. Ogólny kierunek przemian religijnych

Należy przypomnieć, że zagadnienie trwałych tendencji przemian religijności od dawna stanowi istotny przedmiot zainteresowań socjologów religii, na co uwagę zwraca m.in. Michał Warchala [2015: 847]. Kwestionowana jest między innymi teza, że we współczesnym świecie istnieje rzeczywisty związek między sekularyzmem, nowoczesnością i ateizmem [zob. np. Ward 2019: 21]. W tę linię argumentacyjną wpisują się poglądy autorów twierdzących, że sekularyzacja jest wyłącznie europejskim zjawiskiem, gdyż w innych miejscach na świecie religia cieszy się ich zdaniem dużą witalnością [np. Casanova 2005, 2015; Berger 2013]. Maria Libiszowska-Żółtkowska postuluje zgodnie z tą interpretacją, że religia w dzisiejszym świecie, mimo postępującej modernizacji i przewidywań wyrażonych przez paradygmat sekularyzacji, nadal jest wystarczająco obecna, zmienia jedynie swoją formę i nawet doświadcza osobliwego renesansu [por. Libiszowska-Żółtkowska 2018: 195–196]. Na tę zmianę formy zwracał uwagę również zwolennik tezy sekularyzacyjnej, Steve Bruce [2013: 331–335], odnosząc się do chrześcijaństwa i fundamentalnych grup religijnych w Stanach Zjednoczonych. Dostrzegł on spadek ich popularności i wpływów oraz zjawisko dostosowywania treści wiary do bardziej liberalnej interpretacji przekonań religijnych, które proponuję określać mianem autosekularyzacji (por. wyżej, podrozdział 3).

[12] Tendencje sekularyzacyjne, które zaznaczyły się w ostatnich latach w Europie Wschodniej, przeczą temu stanowisku.

Jak uprzednio wskazano, w socjologii religii istnieją różnorakie paradygmaty teoretyczne, które przyjmują różne scenariusze przemian religii i religijności, nieraz wskazując na lokalne różnice. Europa w nowszych paradygmatach bywa traktowana jako szczególny przypadek – niczym wyjątek potwierdzający regułę ogólnoświatowej żywotności religii. Aktualne badania empiryczne zaprzeczają jednak tezie o roli Europy jako wyjątku potwierdzającego tę regułę. Ostatecznej i wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o przyszłość religii we współczesnym świecie udzielić można jedynie na podstawie wyników badań empirycznych obejmujących znaczny zakres czasu, różne kraje i różne metody badawcze.

Poniżej zarysowuję zjawiska, które oddziałują na kształt religii oraz religijności w Polsce i w Niemczech i są w szerszym kontekście związane z tematyką niniejszej rozprawy doktorskiej.

11.1. Globalizacja

Uwzględnienie globalizacji w analizie przemian religii jest niezbędne, gdyż wówczas można zdaniem Janusza Mariańskiego [2016: 203] trafniej ująć nowe aspekty przemian religijnych Przytoczyć warto osiem sformułowanych przez tego autora hipotez dotyczących konsekwencji globalizacji w obszarze religii i religijności [2016: 231–244]:

1. pogłębianie się procesów dyferencjacji społecznej, doprowadzające do autonomizacji sfery religijnej, czyli ograniczania działalności instytucji religijnych do wewnętrznych, a nie ogólnospołecznych spraw;
2. pluralizm religijny prowadzący do powstania i przemieszczania się nowych ruchów religijnych;
3. ewentualną erozję religii tradycyjnych, choć tendencji desekularyzacyjnych nie da się z góry wykluczyć;
4. silny nacisk na wszelakie formy ruchów ekonomicznych, z których część stawia globalizacji opór;
5. uwidocznienie współpracy między różnymi wspólnotami religijnymi i związkami wyznaniowymi w rozmaitych obszarach życia;

6. pojawienie się korzystnych i niekorzystnych zjawisk społecznych i moralnych[13];
7. zagrożenia względem indywidualnej tożsamości jednostek poprzez pojawienie się coraz większej ilości ofert kształtowania swojego życia i wzajemnej konfrontacji różnych światopoglądów, wartości, wierzeń oraz stylów życia;
8. powstanie religii globalnej.

Globalizacja do pewnego stopnia może, jak twierdzi Grace Davie [2010b: 282–283] być również rozpatrywana jako czynnik sprzyjający witalności religii, na co wskazują jej zdaniem choćby powszechna rozpoznawalność Jana Pawła II oraz duże zainteresowanie nie tylko ze strony katolików jego pogrzebem. Stanowi to dla Davie istotny dowód niesłabnącej obecności religii we współczesnym świecie, ale także istnienia współzależności między religią i globalizacją. W obecnych czasach, zwłaszcza w perspektywie polskiej, należy jednak poddać tę tezę w wątpliwość. Badania sondażowe wykazują, że po śmierci Jana Pawła II i również innego byłego papieża, tj. Benedykta XVI, nie doszło do wzrostu religijności i zainteresowania religią (zwłaszcza chrześcijańską) na świecie lub nawet w ich krajach pochodzenia. Miejsce miały natomiast intensyfikujące się tendencje zeświecczenia. W dodatku warto odnotować, że zwłaszcza w znacznej części społeczeństwa polskiego Jan Paweł II nie jest już postrzegany jako wzór, lecz jest on przedmiotem ostrej krytyki i nawet szyderstw. Powodem tych niekiedy dosadnych reakcji były m.in. upublicznione przez media zarzuty dotyczące ukrywania przez ówczesnego kardynała Wojtyłę przestępstw seksualnych popełnionych przez podlegających mu duchownych, a także wieloletniej przyjaźni papieża Jana Pawła II z Marcialem Degollado, oskarżanym o liczne przestępstwa seksualne. Powszechna obecność informacji i wolność mediów w warunkach globalnych może więc działać raczej jako czynnik sekularyzujący niż desekularyzujący.

Głosząc tezę o renesansie religii publicznych, Casanova zwraca uwagę, iż światowe religie wzbogacają własne tradycje w wyniku globalizacji o elementy charakteryzujące inne wyznania [por. Casanova 2009-2010: 110]. W podobnym kierunku argumentuje również Abdullahi A. An-Na'im [2005: 25], twierdząc, że globalne społeczeństwo obywatelskie jest w stanie wywoływać przemiany wspólnot, praktyk oraz wierzeń religijnych w danym kraju zmierzające do wprowadzenia wspólnych i uniwersalnych

[13] Mariański [2016: 241–242] odwołuje się tu do wypowiedzi i tekstów papieży Franciszka i Jana Pawła II. Wymieniają oni takie ich zdaniem niekorzystne zjawiska jak: naruszanie prawa do życia, ograniczenie wolności praktykowania religii oraz wojny.

globalnych wartości, co zdaniem Karla Gabriela [2006: 6–7] prowadzi do powstania powszechnego systemu oceny i poglądów dotyczących religii.

11.2. Religia i popkultura

Za pośredni rezultat globalizacji uznać można również powstanie globalnej popkultury. Zdaniem Ingo Reutera, gwiazdy kina, muzyki oraz innych dziedzin współczesnej popkultury można uważać za swojego rodzaju świętych ponowoczesności i kultury popularnej. Od pierwotnych świętych w sensie religijnym, zwłaszcza w rozumieniu chrześcijańskim, różnią się oni tym, iż zazwyczaj nie wykazują się pokorą i wstrzemięźliwością, lecz urodą oraz siłą i są nastawieni na sukces. Nie pełnią zatem funkcji tradycyjnych wzorców moralnych, lecz są obiektami zachwytu [por. Reuter 2020: 54]. Autor ten przedstawia tym samym transformację nawyków naśladowania i uwielbienia. Współczesne autorytety, zwłaszcza jeśli są nimi celebryci, zazwyczaj nie promują dążenie za cnotami i poświęcenia się dla bliźnich. Tworzą i rozpowszechniają oni przede wszystkim style życia i ideały piękności. Niektóre mechanizmy pierwotnie związane z kultem religijnym mimo to w znacznym stopniu działają nadal w sekularnym lub sekularyzującym się świecie współczesnych gwiazd. Nadal realizowane są bowiem do pewnego stopnia praktyki charakterystyczne lub identyczne z praktykami religijnymi, jednak bez wiary w jasno określone lub w jakiekolwiek dyfuzyjne *sacrum*.

Obecność mechanizmów podobnych do ich religijnych pierwowzorów może mieć również pozytywny wpływ na religijność kościelną. Zdaniem Moniki Przybysz [2018: 149] Kościół musi być tam, gdzie są wierni, dlatego też powinien zintensyfikować swoją obecność w internecie, ponieważ wierni spędzają coraz więcej czasu w tej przestrzeni. Taki sposób postępowania pozwala moim zdaniem przynajmniej w pewnym stopniu przeciwdziałać zeświecczeniu i autosekularyzacyjnej reinterpretacji treści religijnych, ponieważ instytucje religijne jako nadawcy mogą w internecie skorzystać z ułatwionego i bardziej bezpośredniego dostępu do odbiorców, np. poprzez media społecznościowe by przekazać prawdy wiary w formie przystosowanej do danego medium. Przykładowo na platformach takich jak Instagram zamiast długich kazań należałoby umieszczać krótkie filmiki z syntetycznym, ale zachęcającym do refleksji przekazem. Jako przykład takich innowacyjnych form wymienić można nabożeństwo w postaci internetowej gry wideo, które zostało zorganizowane w dobie pandemii w Niemczech. W ten tok argumentacji wpisałby się również przykład parków

tematycznych aranżowanych na wzór Disneylandu, lecz promujących ideę kreacjonizmu, które Reuter [2020: 19] uznaje za popkulturowy sposób komunikowania fundamentalistycznych treści o charakterze religijnym. Autor ten ujmuje popkulturę jako system, który jest w stanie wykazać braki tradycyjnych systemów wierzeń religijnych takich jak chrześcijaństwo [2020: 50]. Tego rodzaju diagnozy wykazują np., że w apostolskim wyznaniu wiary (czyli w modlitwie *Credo*) brakuje wspomnienia o miłości, która jest zarówno centralnym elementem chrześcijaństwa, jak i popkultury.

Logikę religijną można zdaniem Stefana Piaseckiego [2016: 407] odnaleźć także w reklamach, które re-mitologizują odczarowany świat, proponując często proste rozwiązania różnorakich problemów. Autor ten [2016: 423–424] oraz Craig Detweiler [2010] odnoszą się również do religijnych motywów w grach wideo, uwzględniając zarówno gry, przy których fabuła uwzględnia elementy religijne, jak też trajektorię gry wideo w ogólności. Ich zdaniem jest ona bowiem inspirowana logiką religijną, ponieważ konieczne okazuje się postępowanie w określony i z góry narzucony sposób, aby osiągnąć przewidywany cel, co przypomina wymogi stawiane wiernym, by mogli uzyskać zbawienie.

Za Stefanem Piaseckim [2020: XI] stwierdzić można, iż popkultura i religia mogłyby siebie nawzajem inspirować oraz niwelować swoje błędy. Jednakże medialny monopol wydaje się mieć popkultura, zyskując tym samym przewagę nad religią, gdyż przy rozważaniu egzystencjalnych pytań życiowych ludzie często wolą się kierować treściami medialnymi zaliczonymi do popkultury niż odpowiedziami religijnymi wygłoszonymi np. w kazaniach przez duchownych. Dominacja popkultury w sferze medialnej może też stwarzać groźbę wykluczenia religii i wierzeń religijnych z dyskursu medialnego [por. Piasecki 2020: XI]. Zjawisko to można określić mianem s e k u l a r y z a c j i m e d i a l n e j. Przejawy tego procesu są widoczne np. w Niemczech, gdzie odnotowano spadek tytułów prasowych o tematyce religijnej [zob. np. Hafenbrack 2010].

Na podobne problemy i negatywne konsekwencje kontaktu religii z popkulturą uwagę zwraca również konserwatywny komentator Krzysztof Koehler [2014: 35], który z drugiej strony dostrzega także szansę, by chociaż część konsumentów dóbr kultury popularnej mogła zostać zainspirowana treściami religijnymi i w konsekwencji poszukać swojej drogi religijnej. Przykładem tego zjawiska ma być wzrost popularności Jana Pawła II po jego śmierci wśród ówczesnej młodzieży w wyniku wszechobecności wzmianek

i tematów o zmarłym papieżu Polaku w przekazach medialnych zwłaszcza w telewizji, o czym wspomina m.in. kolejny konserwatywny autor, Krzysztof Dybciak [2014: 190].

Reasumując, współczesna popkultura, choć zawiera częściowo motywy i logikę religijną oraz potencjał popularyzacji wiary, przyczynia się raczej do wzmocnienia tendencji sekularyzacyjnych niż do wywoływania procesu desekularyzacji lub nawet renesansu religii publicznych.

11.3. Nowa duchowość

Jak już wspomniano, Mariański [2019: 104] rozumie pojęcie n o w e j d u c h o w o ś c i, której w treściowo niedookreślonej formie można nadać miano d u c h o w o ś c i, jako wszystko, co stanowi albo samotranscendencję, albo poszukiwanie sensu lub celu życia. Do tej kategorii współczesnych suplementów tradycyjnej religii zaliczyć można praktyki „religiopodobne", zaliczane do nadrzędnej kategorii nowej duchowości, takie jak joga, medytacja lub wiara w magiczne przedmioty. Jak zauważa Mariański, „o ile religia jest związana z duchowością, a nawet z niej wynika, o tyle nie każda duchowość musi być religijna. Coraz więcej ludzi realizuje swoje potrzeby duchowe poza sferą religii, a niekiedy nawet i poza sferą *sacrum*, w obszarze zaangażowań bardziej indywidualnych niż wspólnotowych" [2018: 185]. Wspomnieć warto również o zjawisku New Age, które stanowi współczesną formę okultyzmu lub ezoteryki. Podkreślić należy, że nie pojawiło się ono dopiero w latach 80. XX wieku, lecz było popularne w USA już w latach 60., a w latach 70. ubiegłego wieku także w Niemczech. Zjawisko to – dzisiaj w dużej mierze przedawnione – związane jest z medycyną alternatywną, astrologią, ale także neoszamanizmem i współczesnymi formami czarodziejstwa [por. Knoblauch 1989: 504–510].

Jak wskazywano wyżej, tak zwanej nowej duchowości nie powinno się traktować jako sposobu odzyskania przez religię społecznego znaczenia i zapoczątkowania trendu desekularyzacji, m.in. dlatego, że skala tego zjawiska jest zbyt mała w porównaniu z liczbą wiernych przynależących do tradycyjnych wspólnot religijnych w ciągu ostatnich stuleci. Argument ten można rozszerzyć, biorąc pod uwagę treści propagowane w ramach systemów *quasi*-wierzeń. Są one w przeciwieństwie do klasycznych, zazwyczaj jasno zdefiniowanych wierzeń religijnych, rozmaite i z reguły rozproszone. Zalicza się do nich takie zjawiska jak horoskopy, medytacja, myślenie spiskowe oraz aktywności fizyczne typu joga. Można tego rodzaju działania i wierzenia rozpatrywać w kategoriach

sekularnego suplementu zastępującego religię, religijność oraz praktyki religijne, i przyjmującego na siebie ich funkcje, np. sensotwórczą. Zjawisko to da się prześledzić chociażby na przykładzie teorii spiskowych krążących w trakcie pandemii COVID-19, kiedy zamiast wyjaśnień religijnych dostarczano sekularne odpowiedzi na trudne pytanie, dlaczego stan pandemii i towarzyszące mu okoliczności miały miejsce [zob. np. Endtricht 2023].

11.4. Religia jako sposób obrony własnej kultury przed obcymi wpływami

Kolejnym współczesnym zjawiskiem związanym z religią i religijnością jest zjawisko *cultural defense*, czyli przejściowego wzrostu religijności wtedy, kiedy dana grupa lub dane społeczeństwo dostrzega zagrożenie dla swojej tożsamości kulturowej. Religia służy w takiej sytuacji jako źródło zabezpieczające charakter grupy [por. Wallis i Bruce 1995]. Przykładem z historii Polski może być wzrost znaczenia religii, a zwłaszcza rzymskiego katolicyzmu, w latach 80. i 90., czyli w czasach Solidarności, stanu wojennego i transformacji ustrojowej, które były okresami niepewności i wymagały również określania oraz obrony polskiej tożsamości religijnej i narodowej. W Niemczech, szczególnie w wyniku kryzysu uchodźczego, który rozpoczął się w 2015 roku, prawicowe ugrupowania wzywały do obrony rodzimych wartości kulturowo-obyczajowych przed islamem, wyznawanym i szerzonym ich zdaniem przez osoby przyjeżdżające do Niemiec jako migranci lub uchodźcy. W tym celu założono ruch o nazwie PEGIDA (niem. *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*, pol. Patriotyczni Europejczycy przeciwko Islamizacji Zachodu) i organizowano demonstracje przeciwko polityce azylowej rządu federalnego. Warto zaznaczyć, że w ścisłym sensie ruch PEGIDA nie wiązał się z ożywieniem religijnym, podkreślał jednak znaczenie kultury i religii Zachodu (niem. *Abendland*) i potrzebę ich obrony przed obcymi wpływami.

Warto zauważyć, że koncepcja *cultural defense* może być interpretowana jako część paradygmatu bezpieczeństwa opisanego przez Norris i Ingleharta [2006: 94]. Autorzy ci zakładają, że poziom religijności w danym społeczeństwie spadnie, kiedy zapewnione zostaną podstawowe zabezpieczenia społeczne. W czasach odczuwania zagrożenia poziom ten jest wyższy, co stanowi również zasadniczą cechę *cultural defense* i wspiera argumentację niektórych badaczy, iż zjawisko to ma jedynie charakter przejściowy i nie stanowi zasadniczej zmiany w zachodzącym procesie utraty przez religię społecznego znaczenia wraz z postępującą modernizacją [zob. np. Wallis i Bruce 1995: 702; Stolz i Voas 2023: 1].

Reasumując, na gruncie paradygmatu sekularyzacyjnego uważa się, iż głoszony przez koncepcję *cultural defense* tymczasowy wzrost znaczenia religii nie przyczynia się do zmiany ogólnej tendencji spadku społecznego znaczenia religii.

12. Stan współczesnej socjologii religii w Polsce i w Niemczech

Socjologię religii uprawianą w Polsce, Niemczech i na świecie wyróżnia nie tylko różnorodność paradygmatów, które zapowiadają różne scenariusze rozwoju religii, religijności i wspólnot wyznaniowych, lecz także odmienne filozofie uprawniania tej gałęzi socjologii, co zauważają Roberto Cipriani i Paweł Prüfer [2021: 5]. Twierdzą oni, iż działalność naukowa w tym zakresie prowadzona jest, albo żeby rozpowszechniać wybrane poglądy na temat religii i zjawisk pokrewnych albo w sposób niezaangażowany i neutralny.

Polska socjologia religii wydaje się raczej należeć do pierwszej z wymienionych powyżej filozofii, czyli do zaangażowanego sposobu jej uprawiania, który ukierunkowany jest na próbę przeciwdziałania zachodzącym procesom sekularyzacyjnym. Świadczą o tym np. prace na temat desekularyzacji i nowej duchowości [zob. np. Libiszowska-Żółtkowska 2018; Mariański 2019, 2020] lub na temat praktyk religijnych osób wykazujących się utrwaloną religijnością, które tradycyjnie są mniej „narażone" na sekularyzację, czyli na to, że religia traci dla nich na znaczeniu [zob. np. Zaręba i Mariański 2021; Klimski 2023]. Jednocześnie mamy do czynienia ze zmniejszoną obecnością prac na temat sekularyzacji [zob. np. Zielińska 2009; Deszczyńska 2015] lub niereligijnych alternatyw dla tradycyjnych praktyk religijnych [zob. np. Kusztal 2015; Jabłońska 2023; Kutyło 2024].

Niemiecka, albo szerzej niemieckojęzyczna, socjologia religii wydaje się bardziej skupiać na utracie przez religię społecznego znaczenia, czyli na paradygmacie sekularyzacyjnym. Może to wynikać z tego, że społeczne znaczenie religii w Niemczech – szczególnie w nowych krajach związkowych – jest w świetle międzynarodowych badań panelowych mniejsze niż w Polsce. O tendencji tej świadczy wyraźna obecność prac, które należy raczej przyporządkować do paradygmatu sekularyzacyjnego [zob. np. Pollack 2010, 2011; Pollack i Rosta 2015; Meulemann 2019a; Pickel i Pickel 2024]. Istnieją także liczne niemieckojęzyczne prace na temat niereligijnych alternatyw dla tradycyjnych praktyk religijnych [zob. np. Wohlrab-Sahr i Kaden 2013; Wohlrab-Sahr

2013; Mittlmeier 2023; Jetzkowitz i Schmidtke 2023], ponadto działa grupa robocza do spraw sekularnych światopoglądów w ramach sekcji socjologii religii Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego.

Przegląd literatury przedmiotu wskazuje na różnorodność poglądów socjologów religii na temat kierunku przemian w obszarze religijności. Jednak badania sondażowe z ostatnich lat świadczą o wyraźnych tendencjach sekularyzacyjnych zarówno w Niemczech, jak i w Polsce. Obserwując debatę publiczną, szczególnie w Polsce, można przypuszczać, że w różnych segmentach społeczeństwa zachodzą różne tendencje przemian religijności. O ile w większości społeczeństwa miejsce ma zeświecczenie, to istnieją segmenty, które w obawie o marginalizację religii w życiu społecznym i utratę możliwości publicznego praktykowania swojej wiary zwiększają swoje angażowanie religijne. To drugie środowisko wykazuje się również skłonnością, by odbierać krytykę skierowaną wobec danej instytucji religijnej jako atak. W następnej kolejności podejmowane są akcje obronne. Przykładem takich wydarzeń były „Marsze Papieskie" w kwietniu 2023 r., nastawione na obronę dobrego imienia i dziedzictwa Jana Pawła II. Tego rodzaju inicjatywy można interpretować jako pewnego rodzaju *cultural defense*. Koncepcja ta zakłada jednak, że wzrost zaangażowania religijnego spowodowany poczuciem zagrożenia własnej tożsamości kulturowej jest przejściowy. Tu również nasuwa się pytanie o trwałość zjawiska.

Kwestią podlegającą dyskusji pozostaje, co się wydarzy po rezygnacji dużej części społeczeństwa z religijności instytucjonalnej rozumianej jako podejmowanie praktyk religijnych zgodnie z zaleceniami danej instytucji wyznaniowej. W przekonaniu polskich i niemieckich socjologów religii następstwem tego procesu będą albo indywidualne praktyki religijne niezwiązane z żadną instytucją religijną, czyli spadek religijności instytucjonalnej przy stałym poziomie lub nawet wzroście indywidualnej religijności, albo całkowita rezygnacja z praktyk religijnych ze względu na to, że również sprywatyzowana forma tego rodzaju praktyk utraci w wyniku procesów modernizacyjnych społeczne znaczenie.

Rozdział II - Założenia teoretyczne – związek religii i komunikacji społecznej

Oprócz zagadnień związanych z religią, religijnością i przemianą tych zjawisk w ujęciu współczesnej socjologii religii drugim centralnym zagadnieniem teoretycznym niniejszej dysertacji jest rola mediów jako dostarczyciela informacji oraz schematów ich interpretacji (czyli ram). Poniższy, skrótowy przegląd literatury przedmiotu dotyczącej komunikacji publicznej i medialnej oraz sposobu funkcjonowania i transformacji technologii medialnych będących pośrednikiem komunikacji stanowi teoretyczną podstawę przeprowadzonych na rzecz tej rozprawy analiz empirycznych.

1. Teoretyczne założenia dotyczące nowych i nowych nowych mediów

Uwagi na temat podstaw komunikacji społecznej warto rozpocząć od procesów powstania mediów i funkcji, które mają one spełnić. Tak jak wielu innych badaczy Ulrich Saxer [1999: 6] charakteryzuje media jako:

- środki dysponujące odpowiednią jakością transmisji treści, by dostarczyć poszczególne systemy znaczeń;
- instytucje tworzące odpowiednią strukturę organizacyjną, by móc podążać za określonymi przez siebie celami;
- złożoną sieć wzajemnych relacji instytucji medialnych;
- społeczne organizacje zakotwiczone w panujących na danym obszarze warunkach politycznych, kulturowych, ekonomicznych i społecznych [Saxer 1999: 6 za: Jarren 2021: 50].

Media są tym samym częścią danego społeczeństwa, warunkując je i będąc przez nie warunkowane. Mają one głównie za zadanie prezentowanie treści zawierających informacje, które należy posiadać, aby podjąć decyzje istotne dla ogółu społeczeństwa i dla losów indywidualnych jednostek [Jarren 2021: 50]. Środki masowego przekazu przedstawiają i odzwierciedlają relacje społeczne oraz struktury władzy [Jarren i Fischer 2022: 189]. Analizując przekazy medialne można więc w pewnym stopniu analizować priorytety i hierarchię spraw ważnych danego społeczeństwa. Zachowując pewną ostrożność istnieje możliwość zakładania, iż znaczna obecność tematów religijnych

w mediach świadczy o znaczeniu religii w danym społeczeństwie (również jako element sporów publicznych).

W prześledzeniu tego procesu pomaga koncepcja przeobrażeń sfery publicznej Jürgena Habermasa [2007], która została rozszerzona i dopasowana do warunków cyfryzacji, np. dzięki pracy zbiorowej pod tytułem *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit* [Cyfrowe strukturalne przeobrażenie sfery publicznej] pod redakcją Marka Eiseneggera i in. [2021].

W podkreśleniu znaczenia politycznej sfery publicznej Należy zauważyć, że polityczna sfera publiczna jest niezbędnym składnikiem demokracji liberalnej, zapewniając procesom decyzyjnym przejrzystość, która daje legitymację sprawowaniu demokratycznej władzy [Jarren i Fischer 2022: 184]. Dzięki sferze publicznej w ogólności i przekazom medialnym w szczególności obywatele powinni być w stanie zrozumieć decyzje wybranej w demokratyczny sposób władzy i móc wyrazić swoje zdanie. Rzeczywistość z wielu powodów wygląda jednak inaczej. Po pierwsze, komunikaty medialne pochodzące od różnych nadawców akcentują różne aspekty rzeczywistości społecznej i dostarczają różnych, często uproszczonych, a nierzadko też sprzecznych wyjaśnień zjawisk i wydarzeń. Po drugie zaś, wyjaśnienia polityków nie zawsze opisują pełny wachlarzy powodów i motywacji podjęcia politycznych decyzji. Nie ulega jednak wątpliwości, że powszechna obecność mediów wymusza na podejmujących polityczne decyzje komentowanie i tłumaczenie swoich sposobów postępowania szerszej publiczności.

Sfera publiczna jest złożonym i wysoce zróżnicowanym systemem komunikacji zrzeszającym rozmaite formy wymiany informacji o różnym stopniu organizacji. Charakterystyczne są dla niej nieustannie działające media, które nadają tematom i opiniom znaczenie oraz umożliwiają porozumiewanie się z innymi podmiotami [por. Jarren i Fischer 2022: 185]. Habermas [2005: 380] skrótowo określa sferę publiczną jako „sieć do komunikowania treści i stanowisk, a więc *opinii*". Podkreśla on, w obszerniejszej definicji, że „sama sfera publiczna [niem. *Öffentlichkeit*] stanowi pewną dziedzinę rzeczywistości [niem. *Sphäre*] – obszar publiczny w odróżnieniu od obszaru prywatnego. Niekiedy okazuje się on po prostu dziedziną opinii publicznej – opozycyjnej właśnie wobec publicznej władzy. Dlatego do «organów sfery publicznej» zalicza się organy państwa, ale także środki przekazu, które jak np. prasa, służą komunikacji wewnątrz publiczności" [Habermas 2007: 57]. Wolne media są tym samym ważnym

elementem istnienia liberalnej sfery publicznej. Precyzyjnej rzecz ujmując, powinny być elementarnymi składnikami zapewniającymi różnym podmiotom równe szanse na wypowiedź w sferze publicznej. Ta normatywna zasada nie jest jednak zawsze zachowana nawet w warunkach demokratycznego państwa prawnego. Wynika to m.in. z odmiennych hierarchii spraw ważnych oraz zróżnicowanych możliwości i zasięgów poszczególnych nadawców.

Habermas zauważa, że o istnieniu prasy, która historycznie rzec ujmując była jednym z głównych nośników sfery publicznej, może być mowa dopiero od końca XVII wieku, odkąd regularnie publikowano ogólnodostępne wiadomości. Wcześniej publicystyczna sfera publiczna, stworzona przez media, którymi były początkowo regularnie okazujące się gazety, nie była w stanie zasadniczo zagrażać tzw. reprezentacyjnej sferze publicznej, opartej na spektaklu władzy, a nie na publicznych dyskusjach. Wydarzyło się to dopiero wtedy, kiedy zaczęto regularnie i w celach komercyjnych publikować wiadomości [Habermas 2007: 78–79].

Reprezentacyjna sfera publiczna istniała głównie w czasach systemu feudalnego i oparta była na publicznym prezentowaniu atrybutów oraz sposobów zachowania podkreślających majestat władzy królewskiej oraz duchownej. W dzisiejszych czasach jedynie władza duchowna posługuje się jeszcze elementami reprezentacyjnej sfery publicznej w pełnym znaczeniu tego słowa, np. za pomocą rytuałów religijnych [por. Habermas 2007: 65]. Pod wpływem tendencji sekularyzacyjnych w kolejnych dekadach nastąpi być może częściowy zanik reprezentacyjnej sfery publicznej w jej religijnej wersji, gdyż będzie ona miała coraz mniej uczestników.

W kwestii dalszej charakterystyki sfery publicznej, a zwłaszcza jej późniejszych przeobrażeń, warto odnieść się do prac Marka Eiseneggera [2017: 7–8, 2021: 18], który rozróżnia dwa przeobrażenia nowoczesnej sfery publicznej traktowane przez Habermasa w dużej mierze łącznie [2007: 306–360] i dodaje trzeci ich typ.

1) Przeobrażenie pierwszej formy mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, opartej głównie na dyskusyjnych zgromadzeniach w pierwszą sferę publiczną tworzoną przez media masowe. Przejście to miało miejsce w XVIII i XIX wieku. Medium nadrzędnym były wówczas gazety reprezentujące główne polityczno-ideologiczne pozycje swoich właścicieli, którymi były np. partie polityczne, Kościoły lub związki zawodowe.

2) Przeobrażenie prasy opartej na poglądach w prasę opartą na regułach ekonomicznych, w której opublikowano w zasadzie to, co cieszyło się popytem na rynku prasowym. Stanowiło to początek symbiozy między publicystyką a reklamą. To przeobrażenie wspomagało rozwój mediów i rozszerzało ich różnorodną ofertę, ponieważ nadawców sfinansowali ich odbiorcy. Również dziennikarstwo stało się dzięki temu pożądaną aktywnością zawodową. Nadrzędnym medium tego okresu stała się telewizja [Eisenegger 2021: 18].
3) Przeobrażenie w postaci platformizacji prowadzącej do powstania „sfery publicznej długiego ogona" składającej się z ogromnej liczby nadawców, z których duża część ma bardzo mały zasięg.

Główne siły kierujące obecnie procesem komunikacji publicznej uwarunkowane są przez sposób działania platform cyfrowych w ramach tzw. kapitalizmu platform. Moritz Altenried określa platformy cyfrowe jako „ekonomiczne formacje cyfrowego kapitalizmu", a precyzyjniej jako nowy typ przedsiębiorstwa, który oferuje płaszczyznę transakcji dla innych podmiotów, bez dużego nakładu własnego w środki produkcji i siłę roboczą, jak czyni to np. Uber. Autor zauważa, iż słowo „platforma" kojarzy się m.in. z platformą widokową albo dworcowym peronem. To ostatnie skojarzenie jest najbliższe platformom internetowym, jako że peron dworcowy jest powierzchnią, na której odbywają się transakcje łączące pasażerów z odpowiednimi pociągami [por. Altenried 2021: 50-53].

Platformizacja komunikowania przyczynia się do obniżenia barier dostępu do sfery publicznej dla nieprofesjonalnych lub pseudodziennikarskich dostarczycieli treści medialnych bądź informacyjnych. Skutkuje to przede wszystkim zacieraniem granic do tej pory dzielących tradycyjne media i profesjonalne dziennikarstwo od innych form działalności medialnej. Dzięki platformom cyfrowym nawet osoby, którym brakuje dziennikarskiego wykształcenia, mogą publikować przekazy (również poza granicami etyki tej grupy zawodowej).

Platformy cyfrowe jako pewnego rodzaju gospodarze sfery publicznej dzielą użytkowników w społeczności i strukturyzują interakcje między nimi oraz relacje poszczególnych mniejszych sfer publicznych. Warto podkreślić, że podmioty te potrafią to czynić skuteczniej niż duże medialne przedsiębiorstwa czyniły to w przeszłości. Wynikać może to z faktu, że platformy wyróżniają się

złożonością podobną do złożoności całych społeczeństw. Największe z platform cyfrowych, takie jak Google czy Facebook mają olbrzymie liczby użytkowników, do których docierają poprzez działające w internecie procesy (algorytmy[14]). W ten sposób sfera publiczna przemienia się w półprywatną kapilarną sferę publiczną z ofertami dopasowanymi do poszczególnego odbiorcy [Eisenegger 2021: 33].

Kompetencje cyfrowe stają się wobec tego kluczowe zarówno w branży medialnej, jak i w nauce [por. Eisenegger 2021]. Warto zwrócić uwagę, że mimo tego, iż platformy same nie tworzą dziennikarskich treści, to jednak są one wykorzystywane, aby te treści dostarczać odbiorcom. Dlatego, pomimo iż media społecznościowe z założenia nie są mediami publicystycznymi, to jednak oddziałują na komunikację społeczną i na sferę publiczną, gdyż warunkują działalność mediów publicystycznych.

Trzecia przemiana sfery publicznej widoczna jest na następujących poziomach rzeczywistości:

- makro, ponieważ społeczna legitymizacja sfery publicznej tworzona jest poprzez analizy i oceny debat, dlatego przemiana społecznego systemu przekazu jest istotna;
- mezo, gdyż za pośrednictwem mediów publicystycznych, jak i mediów społecznościowych, wywoływane są konflikty dotyczące sfery publicznej, tematów o znaczeniu publicznym i o formie oraz treściach komunikacji publicznej. Media społecznościowe stają się nowymi pośrednikami tych konfliktów, a także konkurentami innych organizacji medialnych;
- mikro, ponieważ debaty i konflikty o zasięgu ogólnospołecznym odbywają się coraz częściej pod wpływem mediów społecznościowych i z udziałem osób aktywnych w mediach społecznościowych [por. Jarren 2021: 46 i 57-58].

Podsumowując, system, w którym media publicystyczne tworzyły sferę publiczną, przemienił się w hybrydową strukturę wyróżniającą się tym, że platformy nowo nowo medialne stały się znaczącym czynnikiem w sferze publicznej

[14] W dalszej części pracy opisuję to pojęcie bliżej.

i doprowadziły do transformacji mediów publicystycznych [por. Jarren i Fischer 2022: 183]. Jedną z wielu ilustracji tego procesu są wymiany zdań na platformie X (dawnej Twitter) lub w komentarze na Facebooku, które stanowią technologicznie unowocześnioną i merytorycznie zazwyczaj mocno uproszczoną wersję dawnego zwyczaju publikowania listów o walorach literackich lub wymiany listów aż do powstania powieści w tej formie[15] w XVIII wieku, o którym to zwyczaju pisze Habermas [2007: 132].

Warto przyjrzeć się trzem paradygmatom sfery publicznej według Renate Martinsen [2009] i roli platform tworzących sieć mediów społecznych w tym procesie. P a r a d y g m a t p a r t y c y p a c j i s f e r y p u b l i c z n e j zakłada szeroki dostęp do sfery publicznej. Wszystkie grupy (także zmarginalizowane) mają mieć możliwość dostępu do sfery publicznej, a opinia publiczna uważana jest za sumę pojedynczych opinii. Platformy mediów społecznościowych zgodnie z tym paradygmatem uważane są za wzbogacenie.

L i b e r a l n y p a r a d y g m a t s f e r y p u b l i c z n e j podkreśla z kolei funkcjonowanie opinii publicznej jako opinii większości. Różnorodność opinii w sferze publicznej reprezentowana jest przez partie polityczne, dziennikarzy oraz ekspertów. Większość obywateli bierze w tym procesie udział jako obserwatorzy, a media społecznościowe rozszerzają dostęp do informacji i do partycypacji.

D e l i b e r a t y w n y p a r a d y g m a t s f e r y p u b l i c z n e j zakłada natomiast publiczny proces negocjacji jako kluczową kwestię. Opinia publiczna jest tu wynikiem dyskursu wykorzystującego rzeczowe argumenty. Celem jest uzyskanie takiego wyniku negocjacji, który uwzględnia najlepsze argumenty. Media mają tym samym za zadanie przekazanie informacji, wiedzy i argumentów, by umożliwiać tworzenie opinii. Platformy biorą w tym procesie udział, nie wytwarzając wszakże systematycznych powiązań między publikowanymi treściami [Martinsen 2009 za: Jarren i Fischer 2022: 185–186].

Zarówno polską, jak i niemiecką sferę publiczną trudno jednoznacznie zaklasyfikować do jednego z tych paradygmatów. W obu sferach publicznych w pewnym stopniu istnieje, zwłaszcza dzięki mediom społecznościowym, szerszy dostęp zwykłych obywateli do udziału w debatach publicznych. W ograniczonym zakresie możliwe są

[15] Przykładem takiego utworu jest dzieło *Cierpienia młodego Wertera* Johanna Wolfganga Goethego.

również debaty, które skończyć się mogą wypracowaniem społecznego konsensu. Wydaje się jednak, że żaden z wymienionych paradygmatów nie uwzględnia w należytym stopniu oddziaływania platform oraz przewagi takich uczestników komunikowania jak np. partie polityczne nad pojedynczymi obywatelami korzystającymi z mediów społecznościowych.

Istotna wydaje się również przemiana mechanizmu s p i r a l i m i l c z e n i a, który opisała w latach 70. ubiegłego wieku Elisabeth Noelle-Neumann [2004]. Autorka [1989: 419] wychodziła bowiem z założenia, że fundamentem władzy opinii publicznej nad jednostką jest obawa przed izolacją. Obawa ta powoduje, iż próbujemy zminimalizować zagrożenie wykluczenia, które naszym zdaniem może nas spotkać po publicznym wyrażeniu opinii nieakceptowanej przez większość społeczeństwa. Koncepcja ta powstała w Republice Federalnej Niemiec w reakcji na zaskakujące wyniki wyborów do Bundestagu w 1965 roku. Dokładniej rzecz ujmując, chodziło o zaskakujące rozbieżności między przedwyborczymi sondażami i rzeczywistymi wynikami wyborów. Zakładano wówczas zdecydowane zwycięstwo SPD, gdyż była to partia bardziej widoczna w mediach i więcej osób wyrażało dla niej publiczne poparcie, lecz ostatecznie wybory wygrała CDU/CSU [Noelle-Neumann 2004: 21–27]. Okazało się, że zwolennicy CDU/CSU byli mniej skłonni przyznawać się publicznie, że mają zamiar na tę partię głosować, niż zwolennicy dominującego w sondażach ugrupowania. W ramach klasycznej wersji spirali milczenia twierdzi się, iż ludzie identyfikują dominującą opinię na podstawie informacji, które pobierają z mediów lub innych środków komunikacji społecznej. Jeśli dana osoba uzna własne stanowisko za sprzeczne z opinią dominującą, wówczas będzie raczej skłonna odstąpić publicznego wyrażenia swojego zdania. Z tego powodu dana opinia będzie w dyskursie publicznym jeszcze mniej obecna, co z kolei skutkuje tym, że jeszcze mniej osób odważy się wygłosić takiego rodzaju poglądy w przyszłości [por. Kepplinger 2016: 173].

Między innymi Anne Schulz i Patrick Rössler [2013: 181–194] zmodyfikowali tę teorię biorąc pod uwagę wpływ nowszych form komunikacji społecznej, jakimi są np. media społecznościowe. Mechanizm s p i r a l i m i l c z e n i a o n l i n e (niem. *Schweigespirale Online*) polega na tym, że wpływ na pragnienia np. użytkowników mediów społecznościowych ma nie jedynie ich rzeczywiste otoczenie, ale również ich sąsiedztwo internetowe. Natomiast znaczącym czynnikiem sprzyjającym podjęciu decyzji o komunikowaniu własnej opinii w przestrzeni wirtualnej jest anonimowość.

Maciej Mrozowski dodaje, że ewentualne milczenie osób posiadających kontrowersyjne poglądy nie prowadzi do zmniejszonej obecności takiego rodzaju poglądów w internecie. Można raczej wnioskować, że takie osoby wyrażą swoją opinię w gronie osób ją popierających, np. na specjalnych forach lub grupach w mediach społecznościowych. Kontrowersyjne poglądy są więc obecne i nagłośnione w dyskursie publicznym, lecz w poszczególnych jego zakątkach. Postęp techniczny w sferze mediów prowadzi zdaniem Mrozowskiego również do tego, że przy głoszeniu poglądów sprzecznych z dominującą opinią podmiot nie naraża się w internecie już na izolację, lecz jedynie na nieprzyjemne komentarze bądź kompromitację w zwykle ograniczonym gronie [por. Mrozowski 2020: 556].

Można zatem na użytek tej rozprawy zakładać, że, przykładowo, niszowe tytuły prasowe będą skłonne do szerzenia kontrowersyjnych opinii na temat sposobu zachowania związków wyznaniowych w dobie pandemii COVID-19. Przykład takiej sytuacji stanowią artykuły opisujące teorie spiskowe, które publikował w tym okresie chociażby skrajnie prawicowy (i – co ważne – obecny w internecie) niemiecki tytuł prasowy *Compact*. O ile takie publikacje zapewne nie znalazłyby uznania w mediach głównego nurtu, to szczególna publiczność tego medium jest gotowa finansować ten rodzaj dziennikarstwa i przyczyniać się do obecności takiego rodzaju poglądów w pewnym obszarze sfery publicznej. Można więc wnosić, że w wyniku rozwoju technologii komunikacyjnych i informacyjnych pojawia się mechanizm odwrotny od spirali milczenia. Kontrowersyjne poglądy są częściej publicznie wyrażane, ponieważ osoby wypowiadające się w ten sposób zdają się czuć zmotywowane przez innych użytkowników, popierających ich stanowisko lub wyrażających podobne poglądy. Znacznie zmniejsza to obawę przed izolacją, która charakteryzuje klasyczną koncepcję spirali milczenia.

Wspomniani powyżej Schulz i Rössler [2013: 174–179] omawiają trzy badania w celu weryfikacji, czy pierwotny mechanizm spirali milczenia działa również w dobie coraz nowszych technologii medialnych i komunikacyjnych. Pierwsze z nich zostało wykonane przez Gi'a Woonga Yuna i Sung-Yeon Park [2011: 217], którzy empirycznie potwierdzili swoją tezę, iż użytkownicy internetu są skłonni wyrażać własne poglądy niezależne od panującego klimatu opinii. Dowodzi to, że w dobie internetu nie jest już aktualny klasyczny mechanizm spirali milczenia opisany przez Elisabeth Noelle-Neumann w latach 70. XX wieku. Podobny wynik uzyskali również Shirley S. Ho

i Douglas M. McLeod [2008]. Przy ich ustaleniach jednak należy zwrócić uwagę, iż zbadali oni jedynie potencjalną, a nie rzeczywistą gotowość do wyrażenia własnego zdania. Michael McDevitt, Spiro Kiousis i Karin Wahl-Jorgensen [2003] na początku okresu powszechnie dostępnego internetu i przed erą mediów społecznościowych doszli natomiast do wniosku, że ludzie wykazują większą gotowość podzielenia się poglądami online niż offline, co stanowi w pewnym stopniu potwierdzenie wymienionej tezy, iż mamy w internecie, a zwłaszcza w mediach społecznościowych, do czynienia z procesem odwrotnym do spirali milczenia.

Różnice w działaniu mechanizmów komunikowania opinii odnotować można nie tylko między mediami tradycyjnymi, które dominowały w czasach powstania koncepcji spirali milczenia, a internetem jako obecnie dominującą drogą przekazywania informacji, gdyż należy również brać pod uwagę różnice między poszczególnymi przestrzeniami internetu.

Paul Levinson [2010] rozróżnia nowe media oraz nowe nowe media. O ile nowe media, działając w internecie, zachowują cechy mediów tradycyjnych, takie jak kontrola redaktorska i ograniczona partycypacja odbiorców, to nowe nowe media definiuje przede wszystkim charakter ogólnospołeczny, gdyż dają one niemal każdej osobie możliwość szerzenia treści prawie bez kontroli redaktorskiej – pod warunkiem, że osoba ta ma dostęp do internetu. Rozróżnienie Levinsona ma znaczenie również w formowaniu przez przekazy medialne poglądów i kształtowania opinii publicznej. Konieczność takiego rozróżnienia potwierdzają również wyniki badań Anne Schulz, Richarda Fletchera i Rasmusa K. Nielsena [2024: 18], którzy na podstawie danych z ankiet przeprowadzanych w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych, Niemiec, Hiszpanii i Szwecji doszli do wniosku, iż badani o niskim poziomie wiedzy o funkcjonowaniu mediów częściej korzystają z mediów społecznościowych jako jedynego źródła pozyskania informacji i wiadomości.

Na tym tle wskazane jest bliższe przyjrzenie się mechanizmom społecznym, które choć działają w przestrzeni całego internetu, to najsilniej oddziałują w mediach społecznościowych. Pojawia się tu ważne pytanie o to, jak te nowe mechanizmy warunkują proces percepcyjny odbiorców. W związku z trzecim przeobrażeniem sfery publicznej należy zatem przyjrzeć się procesom zachodzącym w internecie, które wpływają pośrednio lub bezpośrednio na organizację komunikacji.

Pierwszym z nich jest polityka platformy i władza przedsiębiorstw prowadzących platformy. Władza i wpływy właścicieli platform internetowych takich jak np. Facebook wiążą się ze skutkami gospodarczymi i warunkują zachowania komunikacyjne oraz ofertę informacyjną w internecie. Pierwotne nadzieje, że tzw. Web 2.0 umożliwi wszystkim swoim użytkownikom egalitarny dostęp do sfery publicznej, nie zostały spełnione, gdyż komunikacja odbywa się za pomocą platform, które między innymi dzięki określonym zasadom użytkowania mają monopol władzy. Są one przykładowo w stanie usunąć treści, które uznają za nieodpowiednie. Cyfrowa sfera publiczna znajduje się więc pod kontrolą niewielkiej liczby popularnych platform. Działanie mechanizmów rynkowych oraz algorytmów w tej dziedzinie prowadzi do tego, że do konkretnego odbiorcy trafia tylko pewna część informacji. Często są to wiadomości, na które istnieje popyt lub które są zgodne z zainteresowaniami czy poglądami konsumenta. Badacze upatrują w tym ryzyko polaryzacji cyfrowej sfery publicznej.

Jednak nie tylko polityka platformy i algorytmy działają wbrew pierwotnym nadziejom, które wiązano z internetem. Również reklama i ograniczenia ze strony państwa (usuwanie poszczególnych treści przez organy państwowe) oraz wzgląd na prawa autorskie (ang. *geoblocking*) ograniczają oddolność internetu. Istotna jest tu monetaryzacja informacji, które zbierają platformy na temat swoich użytkowników, np. przez sprzedaż wirtualnej przestrzeni reklamowej wyświetlającej się jedynie użytkownikom, którzy z dużym prawdopodobieństwem będą taką ofertą zainteresowani [por. Dolata 2019; Nassehi 2019; Jarren 2021: 53–54; Dolata i Schrape 2022; Pohle i Voelsen 2022: 476]. Warto również odnotować konsekwencje tych przemian, a zwłaszcza działalności platform, dla współczesnego dziennikarstwa. Emily Bell [2021] rozprawia się przykładowo z praktykami dużych firm technologicznych takich jak Google czy Facebook, które umożliwiają zarówno szerzenie treści dziennikarskich, jak i wspierają pracę dziennikarzy finansowo. Niebezpieczeństwa takiej praktyki autorka upatruje między innymi w nieprzejrzystości warunków współpracy oraz w ryzyku wpływu monopolistycznych przedsiębiorstw na sposób uprawiania dziennikarstwa. Pointując, akcentuje ona, iż „Facebook, Apple i Google podejmują działania, które powinny być badane przez dziennikarzy, a nie służyć im jako źródło dochodu" [Bell 2021: 295]. Platformy mają zatem tę zaletę, którą rozpatrywać można także jako wadę, że otwierają sferę publiczną dla niemal wszystkich, wprowadzając jednak swoje

zasady i mając *de facto* władzę podobną do tej sprawowanej przez demokratycznie wybierane rządy suwerennych państw.

Drugim mechanizmem obecnym w internecie, lecz nieobecnym w mediach tradycyjnych, są algorytmy. Platformy cyfrowe i korporacje dostarczające technologię cyfrową odgrywają znaczącą rolę w procesie tworzenia i dystrybucji wiadomości przede wszystkim poprzez polecające treści systemy oparte na algorytmach. Media informacyjne stają się coraz bardziej od takich rozwiązań zależne i są zdane na nie w kontakcie ze swoimi odbiorcami [por. m.in. Dovbysh, Wijermars i Makhortykh 2022: 1855–1856]. Z tego powodu algorytmy to coraz bardziej istotne zagadnienie w badaniach nad komunikacją społeczną. Działanie takich mechanizmów powoduje prezentację postów według ustalonych kryteriów. Nie ma wówczas gwarancji pełnej dystrybucji publikowanych treści do wszystkich potencjalnych i pożądanych przez nadawców odbiorców. Może się zatem zdarzyć, że część osób otrzymuje tylko niektóre treści, a inne treści, być może ważne, są pomijane lub dostarczane innym osobom, które niekoniecznie muszą być ich docelowymi adresatami. Zróżnicowanie treści, które konsumuje użytkownik w mediach społecznościowych, zależeć może od zróżnicowania jego tzw. znajomych bądź różnorodności subskrybowanych nadawców. Użytkownik może w konsekwencji być w pewnym stopniu wykluczony z dystrybucji treści niezgodnych z podawanymi preferencjami lub preferowanymi nadawcami. Wiąże się to z ryzykiem powstania baniek informacyjnych i polaryzacją dyskursu publicznego [por. Sobczak 2017: 7–8].

Systemy rekomendacji obiecują, że odbiorcy otrzymują spersonalizowaną selekcję wiadomości. Jednak wynikają stąd dwa problemy. Po pierwsze, użytkownicy internetu mają ciągły kontakt z systemami rekomendacji bazującymi na informacjach podanych przez nich na swoich profilach oraz ich historii przeglądania [por. Pariser 2011; Ludwig i in. 2023: 2189]. Po drugie, systemy rekomendacji są nieprzejrzyste i ich dokładny sposób działania jest nie do zweryfikowania. Wreszcie, po trzecie, te systemy często polecają treści, które już cieszą się znaczną popularnością kosztem mniej popularnych wiadomości. Takie postępowanie może prowadzić do powstania baniek informacyjnych, powodując społeczną polaryzację [por. Pariser 2011; Sobczak 2017: 7–8]. Po czwarte, sposób działania systemów rekomendacji można poprawić tylko w bardzo ograniczonym stopniu. Użytkownicy mogą bowiem np. wybierać kategorie wiadomości, które ich interesują [por. van den Bogaert, Geerts i Harambam 2022: 3].

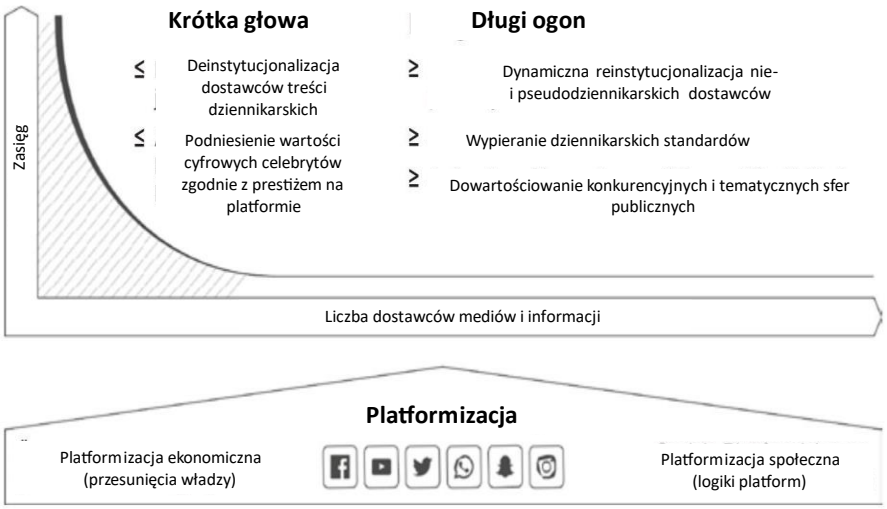
Zagrożenia wynikające z algorytmów bywają wobec tego zmniejszane poprzez rekomendację użytkownikom całych stron internetowych, a nie jedynie pojedynczych artykułów, aby ci samodzielnie mogli przejrzeć całość publikacji na danej strony internetowej i wybierać to, co zamierzają przeczytać. Kolejny sposób stanowiłaby opcja wyboru parametrów warunkujących działania (de)selekcji i (de)priorytetyzacji wspartych algorytmami [por. Vermeulen 2022: 1680].

Należy tu jednak odnotować również pozytywne właściwości algorytmów. W dobie dostępności niepoliczalnej ilości treści pomagają one użytkownikom internetu w dotarciu do tych informacji, które ich interesują [por. van den Bogaert, Geerts i Harambam 2022: 1]. Ponadto warto zauważyć, że sterowanie dostępem informacji wydaje się niezbędne. Otóż w porównaniu z tradycyjnymi mediami drukowanymi nowe media, a zwłaszcza nowe nowe media dysponują znacznie większym zasobem zawartości, co wiąże się z koniecznością uruchomienia mechanizmów łączenia określonych odbiorców z określonymi treściami.

Warto bliżej przyjrzeć się zaproponowanemu przez Eiseneggera [2021] modelowi splatformizowanej sfery publicznej. Model ten zakłada istnienie krótkiej głowy (ang. *shorthead*), czyli małą ilość zazwyczaj profesjonalnych nadawców o wielkim zasięgu odbioru na danej platformie, oraz długiego ogona (ang. *longtail*), czyli istnienie wielu często nieprofesjonalnych nadawców o względnie małym zasięgu.

Cała sfera publiczna długiego ogona, którą przedstawia niniejszy model, znajduje się pod wpływem polityki platformy, opisanej wcześniej. Zjawisko to jest charakterystyczne dla cyfrowego przeobrażenia sfery publicznej, czyli trzeciego strukturalnego przeobrażenia sfery publicznej, i prowadzi do radykalnej przemiany komunikacji medialnej. Wspomniany długi ogon jest problematyczny, gdyż składa się on z *quasi*-dziennikarskich treści opublikowanych w dużym stopniu przez laików. Część nadawców stanowią także media alternatywne publikujące nieraz przekazy zawierające np. teorie spiskowe lub dezinformację [por. Eisenegger 2017: 7].

Rysunek 2. Splatformizowana sfera publiczna



Źródło: Eisenegger 2021: 28 – tłumaczenie własne.

Problem stanowić mogą zarówno mechanizmy dostarczania treści w internecie, zwłaszcza w mediach społecznościowych, jak i rozszerzone możliwości partycypacji i mniejszej kontroli w komunikacji publicznej. Algorytmy powodują dostarczanie poszczególnych treści reprezentujących przeważnie jeden z punktów widzenia przedstawionych w debacie publicznej, co może dodatkowo utwierdzić daną jednostkę w jej poglądach. Ekstremistyczne treści, które w tradycyjnych mediach nie byłyby szerzone albo zajęłyby marginalne miejsce, dotrzeć mogą do określonego grona odbiorców. Komunikaty te mogą zostać dostarczane w efektywniejszy sposób, mogą też uzyskać większy potencjał mobilizacyjny i skuteczniej umacniać poglądy jednostki. Stąd niebezpieczne treści winny być na jeszcze większą skalę identyfikowane i usuwane lub przynajmniej osłabiane przez kontrnarracje. Z usunięciem niebezpiecznych i ekstremistycznych treści wiąże się jednak problem wynikający z zasad funkcjonowania mediów społecznościowych. Organy ścigania i służby kontrwywiadowcze mogą się jedynie w ograniczony sposób przyczynić do likwidacji tego rodzaju treści, gdyż środki prawne wobec podmiotów zarządzających tymi portalami są limitowane. Ograniczenia wynikają też z faktu, że siedziby tych podmiotów znajdują się często poza Unią Europiejską i prawo UE wobec nich zastosowane może być jedynie w ograniczony sposób, np. przepisy dotyczące ochrony danych osobowych. Podmioty zarządzający platformami co prawda sprawują w pewnym zakresie pieczę nad treściami, które są za ich pomocą szerzone, lecz usuwane są jedynie takie treści, które uważane są za sprzeczne z zasadami platformy. Zasady te są często bardziej liberalne niż zasady prawne

funkcjonujące np. w Polsce i w Niemczech. W konsekwencji mowa nienawiści lub fałszywe informacje usuwane są tylko wtedy, kiedy zdaniem zarządców platformy jednoznacznie naruszane są zasady użytkowania. Problem ten nasila się na takich platformach jak Telegram lub GETTR, które są w tej kwestii bardzo liberalne. Wymienione portale są dlatego chętnie używane przez podmioty o poglądach politycznych, które należy uznać za skrajne.

Do tej pory celowo nie uwzględniałem istoty podziału między nowymi mediami i nowymi nowymi mediami, jak określa je Paul Levinson [2010]. Różnica pomiędzy starymi i nowymi mediami – nawiązując do pierwszego i drugiego przeobrażenia sfery publicznej – polega na tym, że „stare media funkcjonują offline. Nowe media znajdują się w sieci, ale zachowują – jedne w większym, inne w mniejszym stopniu – wiele metod charakterystycznych dla starych mediów" [Levinson 2010: 123]. Natomiast wspomniane już nowe nowe media cechują się formą społecznościową, która pozwala na bezpośrednią interakcję odbiorców z nadawcą poprzez umieszczenie treści pozbawionych kontroli redaktorskiej. To umożliwia mniejszym podmiotom wzięcie bezpośredniego udziału w debacie publicznej, przez co uzyskają w pewnym stopniu komunikacyjną władzę [Levinson 2010: 15; Jarren 2021: 41–42].

Wśród przewag nowych mediów względem mediów tradycyjnych warto wymienić widoczność, która jest istotna, aby zachęcać odbiorców do konsumpcji, zwłaszcza mediów drukowanych lub ich internetowych odpowiedników. Widoczność zapewnić mogą np. powiadomienia typu push-up na telefonach komórkowych lub linki umieszczone w mediach społecznościowych [zob. Groot Kormelink 2023: 33–34]. Za wadę uznać należy to, że nowe media transmitują wiadomości przez całą dobę, dlatego muszą się ciągle pojawiać nowe materiały, co w konsekwencji prowadzi do tego, że dziennikarze w mniejszym stopniu dbają o jakość przygotowywanych przez siebie treści. Mają bowiem mało czasu na własną analizę i skłonni są opierać się na oświadczeniach firm bądź urzędów [Jarren i Fischer 2022: 201].

Związek między nowymi i nowymi nowymi mediami (trzecie przeobrażenie sfery publicznej) polega natomiast głównie na tym, że nadawcy mogą np. umieścić link do swojego artykułu na własnym profilu społecznościowym, np. na Facebooku lub platformie X (dawnej Twitter).

Nowe media wydają się być ciekawym przedmiotem badań nad komunikacją społeczną, gdyż stanowią w pewnym sensie etap pośredni między tradycyjnymi mediami i nowymi nowymi mediami i tym samym również między dwoma strukturalnymi przeobrażeniami sfery publicznej. W ramach tej rozprawy treści nowomedialne, a konkretnie artykuły prasowe opublikowane na stronach internetowych gazet lub portali informacyjnych, wybrane były też ze względów praktycznych, ponieważ treści te były dostępne w cyfrowej formie i mogły bez skanowania być wprowadzone do oprogramowania w celu przeprowadzenia analizy jakościowej i ilościowej.

Za koniecznością rozróżnienia nowych i nowych nowych mediów przemawiają między innymi konsekwencje platformizacji w postaci następstw społeczno-kulturowych i społeczno-politycznych, w których wyniku pojawiają się nowi aktorzy, nowe procesy i nowe sfery publiczne [por. Jarren 2021: 41; Jarren i Fischer 2022]. Procesy cyfryzacji prowadzą w kontekście mediów i ich konsumowania do tego, że zmienia się odbiór komunikatów przez odbiorców. Czytanie tradycyjnej gazety odbywało się przeważnie w pełnym skupieniu przez dłuższy czas, natomiast korzystanie z mediów online ma miejsce zazwyczaj mimochodem i trwa krócej. Pozwala to co prawda docierać do większej liczby ludzi, ale ci odbierają przekazane im treści mniej dokładnie [Jarren i Fischer 2022: 199–200]. Eisenegger [2017: 10–11] za problematyczny uważa tu również zanik publicystycznych standardów wskutek pojawienia się alternatywnych ofert informacyjnych stworzonych przez niezawodowych dziennikarzy.

Otfried Jarren [2021: 45] wprowadza jeszcze inne rozróżnienie, pisząc o mediach ogólnego zainteresowania i mediach szczególnego zainteresowania. Pierwszy typ jest zinstytucjonalizowany i działa według publicystycznego programu (orientacja normatywna organizacji medialnych). Przekaz tych mediów poświęcony jest tematom, którymi interesuje się całe społeczeństwo, czyli przede wszystkim tematom politycznym. Dzięki temu można utworzyć ogólną sferę publiczną (niem. *allgemeine Öffentlichkeit*). Drugi typ mediów skierowany jest do mniej lub bardziej wąskiego grona zainteresowanych. Zaliczane są tu np. gazety tematyczne poświęcone elektronice i komputerom jak „Komputer Świat" lub wydarzeniom sportowym jak w przypadku „Przeglądu Sportowego". Reprezentują one zainteresowania oraz style życia poszczególnych grup. Tego typu rozróżnienia przyporządkować można raczej drugiemu przeobrażeniu sfery publicznej, ale zastosowanie znajdą one również wobec trzeciego przeobrażenia,

ponieważ na platformach znaleźć można konta dystrybuujące informacje dla ogółu społeczeństwa, jak np. konta ministerstw i urzędów oraz grupy lub strony dla posiadaczy przeróżnych zainteresowań. Funkcje mediów szczególnego zainteresowania w dobie trzeciego przeobrażenia sfery publicznej przyjmują np. wyszukiwarki internetowe, które pozwalają użytkownikom znaleźć różnego rodzaju interesujące ich informacje [por. Schulz i Dankert 2016; Jarren 2021: 45–46].

Podsumowując, wraz z postępem technologicznym, a zwłaszcza w związku z powstaniem i rozwojem cała sfera publiczna, a także media, przeszły gruntowną przemianę. Rozpowszechnienie internetu przyczyniło się do decentralizacji sfery publicznej. Media tradycyjne zyskały poważną konkurencję, gdyż dzięki tzw. n o w y m n o w y m m e d i o m , które co do zasady mają charakter społecznościowy, każdy może przyjmować zarówno rolę odbiorcy, jak i nadawcy [por. Levinson 2010: 15; Pohle i Voelsen 2022: 465–466]. Zjawisko to sprzyjało rozwojowi m e d i ó w a l t e r n a t y w n y c h, prowadząc we współczesnych państwach demokratycznych do pojawienia się alternatywnych źródeł informacji oraz do powstania alternatywnego grona odbiorców [por. Reiter i Matthes 2023: 813].

Choć zasady normatywne i standardy etyczne wobec dziennikarstwa pozostają niezmienne, to praktyka przekazywania informacji zmienia się też z powodu mediów społecznościowych. Dla badań nad komunikacją społeczną i socjologii sytuacja ta wiązać się może z zadaniami analizy statusu quo i jego konsekwencji oraz zmodyfikowania zasad tak, by były trafniejsze w nowych i ciągle zmieniających się warunkach.

2. Związek religii i nowych oraz nowych nowych mediów

Potrzebę zainteresowania się przez socjologów religii mediami i ich przekazami uzasadnić można np. tym, że nie ma innego obszaru zainteresowania publicznego, w którym pojawiałyby się tak sprzeczne doniesienia [por. Gabriel 2015: 211–212]. Z jednej strony problematyzowane są zanikanie religii z życia publicznego i rekordowe liczby apostazji, z drugiej strony opisywane są konflikty na tle religijnym (np. spory o krzyżach w miejscach publicznych) albo współczesne wydarzenia masowej religijności takie jak Światowe Dni Młodzieży. A zatem dużą widocznością w sferze publicznej charakteryzują się nie tylko przekazy wskazujące na marginalizację roli religii i instytucji religijnych w życiu społecznym oraz rosnącą wobec niej niechęć, ale także przekazy świadczące o nadal żywym przywiązaniu do religii i religijnych instytucji.

Obecność sprzecznych doniesień dotyczących tematów okołoreligijnych nie powinna zaskakiwać. Różnorodność poglądów jest, po pierwsze, kluczową właściwością sfery publicznej w warunkach demokracji liberalnej. Po drugie, nie samo istnienie tego rodzaju różnorodności powinno być w centrum analizy, lecz ewentualne konsekwencje antagonizmów dotyczących religii, religijności i wspólnot religijnych. Co do drugiego zagadnienia np. Damian Guzek i Piotr S. Bobkowski [2023: 241] zwracali na podstawie przeglądu literatury uwagę na to, że sekularyzacja nie przejawia się jednolicie w przekazach medialnych. Autorzy ci zidentyfikowali dwa wymiary zeświecczenia w przekazach medialnych. Po pierwsze, wyróżnili przekazy medialne przedstawiające osłabienie się tożsamości religijnych, po drugie zaś materiały medialne poświęcone określaniu własnej tożsamości religijnej przez poszczególne jednostki. Przykład drugiego wymiaru mogłyby stanowić teksty medialne, w których przytaczane są uwagi młodych dorosłych, dlaczego religia nie odgrywa już istotnej roli w ich życiu, jak w artykule Dawida Dróżdża [2023] opublikowanego na łamach „Gazety Wyborczej".

Zatem niezależnie od kierunku przemian religii w danym społeczeństwie, religia wydaje się tematem szeroko dyskutowanym i mniej lub bardziej obecnym w przekazach medialnych. Dlatego publiczne komunikowanie na temat religii powinno zyskać znaczniejsze miejsce w agendzie spraw ważnych współczesnej socjologii religii. Warte zainteresowania w relacji religia–media–sekularyzacja jest m.in. pytanie o potencjał wywierania przez religie światowe wpływu na politykę danego kraju, co podkreśla m.in. John L. Allen Jr. [2015: 285] i co było wyraźne w Polsce oraz w Niemczech w trakcie debat wokół obostrzeń sanitarnych podczas pandemii COVID-19. Wówczas, jak to szerzej opisuję w rozdziale IV analizując polski schemat interpretacyjny *relacja państwo–Kościół* i niemiecki *nabożeństwa stacjonarne mimo pandemii*, związkom wyznaniowym zarzucano, że wynegocjowały one korzystne dla siebie zasady funkcjonowania w trakcie szczytów pandemicznych.

Z uwagi na pogardliwy wobec instytucji religijnych oraz osób wierzących ton wielu tekstów medialnych można wątpić, by samo zainteresowanie mediów religią i religijnością oraz obecność tej problematyki w debacie publicznej wystarczyły, aby ożywić życie religijne i ewentualnie przeciwdziałać trendom sekularyzacyjnym. Jednym z celów niniejszej rozprawy jest właśnie próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy sprawdza się slogan „Nieważne, co [media lub ludzie] mówią, ważne, że mówią", który cieszy się obecnie popularnością szczególnie w świecie celebrytów. W tym celu

w V rozdziale przyglądam się wynikom badań sondażowych dotyczących przemian religijności po pandemii i w jej trakcie, by ustalić, czy w tym okresie zachodziły ogólne tendencje desekularyzacyjne i czy są podstawy, by przypuszczać, że powodami ewentualnej zmiany trendów były wydarzenia relacjonowane przez poszczególne tytuły prasowe.

Wspomniani wyżej Guzek i Bobkowski wskazują na wzrost obecności tematów okołoreligijnych w przekazach medialnych przy jednocześnie zachodzących procesach sekularyzacyjnych. Autorzy ci zauważają, że treści medialne dotyczące tematów religijnych mogą albo osłabiać tożsamość religijną poszczególnych jednostek, albo zwiększać ich świadomość co do ich samoidentyfikacji religijnej. Ostatecznie jednak zwiększona obecność treści religijnych w mediach, nawet tych o profilu wyznaniowym, nie prowadzi do desekularyzacji w danym społeczeństwie, lecz napędza już zachodzące procesy sekularyzacyjne. Dzieje się tak głównie dlatego, że media przekazują świeckie idee i odpowiedni zsekularyzowany język do opisu zjawisk religijnych [por. Guzek i Bobkowski 2023: 241–246]. Tym samym rola języka religijnego, który jest kluczowy dla ludzkich postaw wobec sacrum, została zakwestionowana. Musiał się on dostosować do zasad panujących we współczesnym krajobrazie medialnym, żeby, jak podkreśla m.in. Milena Kindziuk [2021: 71–75], zachować swą atrakcyjność i zatrzymać uwagę odbiorców na swych przekazach.

Jest oczywiste, że – jak akcentuje m.in. Monika Przybysz [2018: 142–144] – negatywne informacje w mediach o zachowaniach i nadużyciach osób duchownych wpływają niekorzystnie na wizerunek Kościoła Rzymskokatolickiego. Wierni powinni zdaniem tej autorki zadbać zatem o wizerunek Kościoła w sferze publicznej, gdyż wspólnoty wyznaniowe podlegają regułom rządzącym mediami. Obserwacje rzeczywistości, zwłaszcza w Polsce, dają podstawę do wniosku, że bardzo zaangażowane osoby religijnie, zwłaszcza o poglądach fundamentalistycznych, są bardziej skłonne do atakowania tych uczestników debaty publicznej, których uważają za przeciwników swojej wiary aniżeli do wskazywania na zalety swojej wiary i związku wyznaniowego, do którego należą. Prowadzi to raczej do dalszej polaryzacji między osobami religijnymi i niereligijnymi niż do porozumienia i ewentualnego powrotu do Kościoła jego dzisiejszych krytyków.

Należy jednak podkreślić, że media są w stanie sprzyjać szerzeniu i rewitalizacji religii, zwłaszcza jej nowszych form. Jest to, m.in. zdaniem Marii Libiszowskiej-

Żółtkowskiej [2018: 197], spowodowane obecnością publikacji i przekazów na temat tradycyjnych i nowych form religii, co daje szerszej publiczności możliwość dyskusji na ten temat. Autorka ta podkreśla, że np. internet zachęca religijnych lub duchowych poszukiwaczy do wypatrywania nowych form religii bądź duchowości i dostarcza im w tym celu potrzebne informacje oraz oferty. Medialne transmisje obrzędów religijnych z jednej strony transformują sakralną ceremonię w widowisko, a z drugiej strony są też w stanie wypromować mniej znane formy religijności lub duchowości, zwłaszcza niechrześcijańskiej [por. Libiszowska-Żółtkowska 2018: 206–207]. Z przedstawionym poglądem można warto polemizować, gdyż, jak akcentowano w rozdziale pierwszym, alternatywna duchowość jest raczej przejawem zachodzących tendencji sekularyzacyjnych niż desekularyzacji. Promowanie alternatywnej duchowości w mediach mogłoby więc nawet skutkować zaostrzeniem się tendencji zeświecczeniowych.

Punkt wyjścia podjętych przeze mnie w tej rozprawie doktorskiej badań empirycznych, czyli analizy przekazów medialnych dotyczących sposobów postępowania instytucji religijnych w Polsce i w Niemczech w czasie pandemii COVID-19, stanowiło założenie Stewarta M. Hoovera [1998: 11–12]. Odnośnie do dyskursu publicznego Stanów Zjednoczonych zwrócił on uwagę, iż traktowanie religii przez media i definicja jej miejsca w demokratycznym społeczeństwie są uwarunkowane kulturowo, historycznie oraz politycznie. Stąd takie analizy dyskursu jak ta wykonywana w ramach tej dysertacji mogą stanowić podstawę do analizy ewentualnych różnic międzykulturowych – w tym przypadku między Polską i Niemcami.

Bez wątpienia w dorobku polskiej socjologii religii można dostrzec lukę badawczą wśród prac dotyczących badań nad komunikacją społeczną wokół religii, religijności i wspólnot religijnych. Warto jednak zauważyć, że w ostatnich latach pojawiło się coraz więcej prac poświęconych zarówno tematom związanym z religią, religijnością i związkami wyznaniowymi [Leśniczak 2022a, 2022b; Guzek i Bobkowski 2023], jak i komunikacji własnej związków wyznaniowych [Guzek 2016; Guzik 2020; Leśniczak 2020a, 2020b, 2023, 2024], a zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego, choć w większości bez zastosowania metody analizy ramowania.

Szczególną uwagę zwraca artykuł Rafała Leśniczaka [2022b]. Autor ten podjął się badania relacji postępowania instytucji religijnych wobec restrykcji pandemicznych w pierwszych czterech miesiącach od odnotowania w wybranych krajach pierwszego

przypadku zakażenia COVID-19, analizując 409 tekstów medialnych publikowanych na stronach internetowych wybranych tytułów prasowych. Leśniczak skupił się na czterech świeckich dziennikach opiniotwóczych – niemieckiej „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (82 teksty), brytyjskim „The Guardian" (91 tekstów), „The New York Times" ze Stanów Zjednoczonych (169 tekstów) oraz na wydawanym w Hongkongu i krytycznym wobec władz ChRL „South China Morning Post" (67 tekstów). Dookreślenia wymagałby tu wybór tytułów prasowych. Pierwsze trzy tytuły prasowe zostały wybrane ze względu na ich pochodzenie z krajów G8, najbardziej wpływowych państw na świecie, a ponadto gazety te należą do sfer publicznych charakteryzujących się zarówno wolnością religijną, jak i wolnością mediów. Autor nie wyjaśnia, dlaczego zgodnie z tą linią argumentacyjną nie wybrał również francuskiego, włoskiego lub japońskiego dziennika, albo chociażby kilku tytułów z wybranych krajów, aby móc przynajmniej w pewnym stopniu dostrzec pluralizm światopoglądowy na rynku prasowym. Uzasadnienie wyboru prasy Chińskiej Republiki Ludowej ze względu na to, że w tym państwie odnotowano pierwszy przypadek zakażenia wirusem, wydaje się co prawda zrozumiałe, jednak pożyteczna byłaby analiza chociaż jeszcze jednego chińskiego tytułu prasowego o innym profilu światopoglądowym. Autor doszedł do wniosku, iż w tekstach medialnych poddanych analizie przedstawiano instytucje religijne jako podmioty przestrzegające zasad sanitarnych i wspierające państwo w walce z pandemią COVID-19, a także angażujące się w działalność charytatywną. Leśniczak wyróżnił siedem schematów interpretacyjnych (ram). Najczęściej, bo w 254 z 409 materiałów, dominowały dwie ramy chwalące związki wyznaniowe za ich postępowanie w trakcie pandemii: rama „zasady sanitarno-epidemiologiczne narzucone przez właściwe organy państwowe i respektowane przez kościoły oraz instytucje religijne" oraz rama „dialog i wspólne inicjatywy podejmowane przez władze kościelne i rządowe".

Należy zauważyć, że także w międzynarodowej socjologii religii istnieje zaledwie kilka prac opartych na zastosowaniu analizy ramowania [zob. np. Stout i Buddenbaum 2003]. Zarówno praca Leśniczaka [2022b], jak i niniejsza dysertacja, mogą zatem stanowić pożyteczny impuls dla współczesnej socjologii religii, gdyż mogą mieć potencjał zwiększania świadomości badaczy co do roli mediów oraz dyskursu medialnego wokół zachowania wspólnot religijnych w tak newralgicznym momencie jak pandemia COVID-19.

W kontekście badań nad komunikacją społeczną w obrębie socjologii religii obiecująco prezentuje się socjologia figuracyjna, której twórcą był Norbert Elias, nastawiona na analizę długotrwałych przemian relacji między poszczególnymi aktorami we wzajemnej interakcji [zob. Treibel 2009: 137]. Jako tego rodzaju współoddziaływanie postrzegana może być właśnie relacja między instytucjami wyznaniowymi i społeczeństwem, w którym one funkcjonują. Za jeden z elementów tej interakcji można niewątpliwie uznać komunikację społeczną – zwłaszcza komunikaty publiczne instytucji wyznaniowych i ich ramowanie. Dlatego przyjrzeć się warto też pracy Leśniczaka z 2024 roku, w której autor posługuje się teorią figuracji komunikacyjnych, pozwalającej na umieszczenie analizy ramowania przekazów w szerszym układzie odniesienia obejmującym relacje między instytucjami i między jednostkami. Swoje postępowanie autor uzasadnia luką badawczą w zakresie komunikacji instytucjonalnej Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce. W analizie Leśniczak wykorzystuje prace autora koncepcji figuracji, tj. Norberta Eliasa, a także badania opierające się koncepcji figuracji komunikacyjnych autorstwa Andreasa Heppa [2013], Andreasa Heppa i Uwego Hasebrinka [2014], czy też Hasebrinka i Heppa [2017].

Koncepcja figuracji Norberta Eliasa zakłada, iż jednostka nie powinna być analizowana jako wolna i niezależna od relacji społecznych. Elias nazywa figuracjami powiązania definiujące zachowanie poszczególnych jednostek [por. Elias 2010]. Natomiast Andreas Hepp [2013] przystosowuje tę koncepcję do badań medioznawczych i dotyczących komunikacji. Figuracje komunikacyjne są przez tego autora rozumiane jako wzory procesów komunikacyjnych. Ukierunkowują one działania komunikacyjne i są przekazywane za pośrednictwem mediów.

Ostatecznie Leśniczak dochodzi do wniosku, iż koncepcja figuracji komunikacyjnych pozwala na integralną ocenę komunikowania instytucjonalnego Kościoła – w tym przypadku Rzymskokatolickiego [2024: 28–30], które analizuje w następujących czterech kategoriach [Leśniczak 2024: 28–30]:

- formy komunikacyjne, do których zaliczane są komunikaty rzeczników prasowych, wyższej rangi duchownych lub przekazy mediów podlegających władzy decyzyjnej danej instytucji religijnej;
- całość medialna, na którą składają się zdaniem autora m.in. najbardziej opiniotwórczy katoliccy nadawcy medialni, kluczowe komunikaty instytucjonalne Kościoła Rzymskokatolickiego oraz jego całościowa strategia komunikacyjna;

- konstelacje aktorów, obejmujące relacje między indywidualnymi i zbiorowymi podmiotami w analizowanym obszarze komunikowania;
- ramy tematyczne, czyli główne schematy interpretacyjne obecne w agendzie danej wspólnoty religijnej oraz związanych z nią mediów.

Pojęcie figuracji komunikacyjnej wydaje się przydatnym narzędziem w badaniach komunikacji instytucji wyznaniowych ze względu na to, że pozwala uzwględnić wszystkie elementy poszczególnych relacji komunikacyjnych i społecznych. Uczestnikami tych relacji są instytucje, jednostki i społeczeństwo.

Potrzebę rozwoju metod badawczych nad przekazami medialnymi w socjologii religii uzasadnić można także przemianami w sferze mediów, które wzmocniła pandemia. Takimi procesami przemiany są m.in. spadek popytu na media tradycyjne (drukowane), restrukturyzacje w przedsiębiorstwach medialnych, przemiana oczekiwań odbiorców oraz konkurencja z wyżej wspomnianymi mediami alternatywnymi. Na jeszcze większą skalę działają w tej branży mechanizmy rynkowe. Oprócz tego obserwować można również wzrost polaryzacji w społeczeństwach obywatelskich oraz postępującą globalizację [por. Quandt i Wahl-Jorgensen 2021: 1201, 2022: 924–925]. Istotne jest to, co z użytku mediów wynika. Jedną z zalet korzystania z nowych nowych mediów informacyjnych jest możliwość rozmowy z innymi na temat przyswojonych treści [por. Groot Kormelink 2023: 27]. Założyć zatem można, że treści medialne dotyczące religii lub instytucji religijnych są tematem rozmów pomiędzy odbiorcami. Rozpoznawanie tych treści daje wobec tego w pewnym stopniu możliwość określenia, jakie tematy z danego zakresu tematycznego mogą stanowić przedmiot rozmów lub sporów między ludźmi w danym społeczeństwie.

Kolejnym argumentem za rozwojem współczesnych metod analizy materiałów medialnych w socjologii religii jest zacieranie się różnicy między sferami offline i online po pojawieniu się na rynku pierwszego iPhone'a w 2007 roku. Umożliwiał on dostęp do internetu za pomocą telefonu komórkowego, co stanowiło początek internetu mobilnego i ciągłego dostępu do sieci, przez co stała się ona coraz istotniejszą częścią fizycznego świata, jak akcentują np. Julia Pohle i Daniel Voelsen [2022: 468]. Treści nowo medialne są więc dostępne zawsze i wszędzie – inaczej niż gazeta, którą trzeba kupić i otworzyć – a ponadto same do potencjalnego odbiorcy „przemawiają". Mam tu na myśli powiadomienia push-up, które są wysyłane przez aplikacje poszczególnych nadawców na telefony, na których dane oprogramowanie zostało zainstalowane.

Warto odnotować akcentowaną już przez Stuarta Halla [1987: 60] konieczność dysponowania profesjonalnymi strukturami nadawczymi, by stworzyć jakikolwiek przekaz medialny. Z dzisiejszej perspektywy należałoby zadać sobie pytanie, czy w epoce mediów społecznościowych nadal tak jest, czy też ogólnodostępna technologia komunikacyjna, taka jak ogólnodostępny internet, daje prywatnym osobom niemal takie same możliwości, którymi jeszcze kilka dekad temu dysponowali wyłącznie profesjonalni nadawcy. Odpowiedzieć należałoby, że zależy to od ambicji nadawcy. Do nadawania profesjonalnego programu telewizyjnego lub radiowego albo regularnego wydawania prasy nadal potrzebne jest odpowiednie zaplecze i zasoby finansowe. Przygotowanie przekazów dla mniejszego grona jest jednak możliwe bez kosztownej infrastruktury. Przykładami mogą być podcasty lub blogi albo uczestnictwo w wymianie poglądów w mediach społecznościowych lub na forach.

Istotna wydaje się też kwestia przemiany otoczenia komunikacyjnego i jego wpływ na komunikację związków religijnych z otaczającym je światem. Markus Wiesenberg [2019] pisze m.in. o roli religii w niemieckich przekazach medialnych. Powołując się na prace Christiana Klenka [2013] i Hansa Hafenbracka [2010], autor ten opisuje los dwóch niemieckich chrześcijańskich gazet niezależnych od danej wspólnoty wyznaniowej (jednej katolickiej i jednej ewangelickiej), które ze względu na niski poziom czytelnictwa musiały zaprzestać swojej działalności i ograniczyć się do sporadycznego ukazywania jako dodatek do poczytnego niemieckiego tygodnika. Uwydatnia się tu polsko-niemiecka różnica polegająca na tym, że samodzielne katolickie media w Polsce (o skądinąd zróżnicowanym profilu ideowym) nadal funkcjonują i cieszą się znaczną liczbą odbiorców (np. „Tygodnik Powszechny", „Tygodnik Katolicki Niedziela" lub „Nasz Dziennik"). Wiesenberg [2019] nie zgadza się z Casanovą [2005], zdaniem którego religie publiczne przeżywają renesans, a tematy religijne będą znowu ważniejszą częścią różnych dyskursywnych aren i będą wywierać istotny wpływ zarówno na politykę, jak i na indywidualną religijność ludzi. Wiesenberg twierdzi bowiem, że tezy te nie są do utrzymania, jeśli weźmie się pod uwagę zanik prasy ewangelickiej i katolickiej w Niemczech, który można uznać za przejaw sekularyzacji na rynku prasowym. Warto dodać, że tendencję tę można wiązać z malejącym znaczeniem prasy w ogólności. W tym kontekście uwagę zwraca fakt, iż w Polsce prasa o charakterze religijnym ukazuje się regularnie, a nawet codziennie. Może to m.in. oznaczać, że prasa

religijna jest w Polsce, mimo ogólnego kryzysu prasy w dobie cyfryzacji, jest w stanie zmobilizować czytelników do finansowania jej.

Analizowany na potrzeby tej rozprawy okres to jedynie wycinek w historii relacji między państwem i związkami wyznaniowymi. Przedstawione badania empiryczne co prawda nie mają charakteru historycznego, chociaż stanowią dość syntetyczne spojrzenie w przeszłość, która mogła uwarunkować debatę wokół religii, religijności i wspólnot religijnych, mogą jednakże okazać się przydatne w lepszym zrozumieniu obecnej sytuacji i jej konsekwencji dla przyszłości.

W krajach socjalistycznych, takich jak Polska i NRD, państwo realizowało oficjalnie doktrynę antyreligijną. W Polskiej Rzeczpospolice Ludowej opinię publiczną za pomocą oficjalnych mediów tylko w ograniczonym stopniu informowano o działalności związków wyznaniowych. Znaczna część materiałów medialnych dotyczących religii i instytucji religijnych została w tym czasie publikowana celem zniechęcania społeczeństwa do religijności i istniejących wyznań, a zwłaszcza do Kościoła Rzymskokatolickiego, promując w zamian ateistyczne światopoglądy bazujące na szeroko, a niekiedy mylnie pojętej nauce. Dla zainteresowanych religią oraz działalnością wspólnot religijnych alternatywę stanowiły katolickie tytuły prasowe takie jak „Tygodnik Powszechny" lub dziennik „Słowo Powszechne". Dostarczały one jednak czytelnikowi ograniczony zasób informacji o religii, religijności i instytucji wyznaniowych w Polsce, ponieważ podlegały narzuconym przez władze ograniczeniom, których naruszenie mogło mieć poważne konsekwencje. Dlatego z wyjątkiem okresów łagodzenia opresji ze strony socjalistycznego państwa, takich jak np. początki „Solidarności" w sierpniu 1980 roku, również media o profilu religijnym nie komentowały spraw społecznych w sposób odbiegający od innych przychylnych władzy nadawców. Jeden z powodów stanowiła chęć niedawania reżimowi podstaw do zaostrzenia walki zwłaszcza z Kościołem Rzymskokatolickim w wyniku niepożądanego zachowania prasy wyznaniowej. Nie podejmowano także istotnych spraw wewnątrzkościelnych, takich jak dysfunkcje (np. przestępczość seksualna), aby nie spowodować w wyniku tego typu przekazów medialnych jeszcze bardziej zdecydowanego postępowania socjalistycznej władzy zwłaszcza wobec Kościoła Rzymskokatolickiego [por. Gowin 2000: 365].

Odnotować warto fakt współpracy między władzą socjalistyczną i Kościołem Rzymskokatolickim, która miała miejsce na początku istnienia Polski Ludowej.

Wówczas przedstawiciele władzy ludowej brali udział np. w obchodach religijnych, a służby mundurowe organizowały nawet straż honorową przy Grobie Pańskim [zob. np. Agnosiewicz 2010]. W PRL-u ścigano nawet obrazę uczuć religijnych [zob. np. Kościelniak 2023]. Fakty te mogą na pierwsze rzut oka zaskakiwać, świadczą jednak o kontroli socjalistycznego państwa polskiego nad wspólnotami religijnymi i ich stosunkami z otoczeniem. Również debata publiczna wokół religii, religijności i postępowania związków wyznaniowych była odgórnie sterowana. Podstawowe właściwości demokratycznej sfery publicznej nie były wówczas spełnione, ponieważ poprzez cenzurę i ograniczoną wolność słowa lub jej brak niemożliwy stał się niezakłócony przebieg dyskursywnego kształtowania opinii oraz woli w danym społeczeństwie, co Habermas [2007: 35] uważa za jedną z głównych normatywnych cech politycznej sfery publicznej w ustroju demokratycznym. Konflikty na tym tle nie mogły się wobec tego, chociażby w sferze publicznej i życiu publicznym, otwarcie toczyć, gdyż ich trajektoria była odgórnie uwarunkowana. Można tym samym odnieść wrażenie, że skoro władze PRL-u orientowały się, iż społeczeństwo polskie zdecydowanie oparłoby się takim represjom religijnych, do jakich dochodziło w innych państwach socjalistycznych – np. w ZSRR, gdzie niszczono nawet świątynie [zob. Stefaniak 1998: 49], to najwyraźniej chciano zachować chociaż kontrolę nad Kościołem (zwłaszcza Rzymskokatolickim) i jego wizerunkiem, co uniemożliwiało otwartą debatę publiczną na tematy okołoreligijne. Podsumowując, mimo braku pluralizmu w krajobrazie medialnym PRL-u istniała więc prasa wyznaniowa, chociaż była ona przez większość okresu socjalistycznego w Polsce ściśle regulowana.

W Niemieckiej Republice Demokratycznej natomiast obrano wariant pozbycia się religii w dążeniu do komunizmu. Władze NRD uzasadniały odrzucenie Kościołów m.in. przez wzgląd na ich rolę w czasie Trzeciej Rzeszy, czyli kolaborację z nazistowskim reżimem. Kwestię sporną stanowiła relacja Kościoła Ewangelickiego w NRD z Kościołem Ewangelickim w RFN. Współpraca ta wynikała z uwarunkowań formalnych, jak przynależność ewangelickich Kościołów w NRD do ogólnoniemieckiego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (niem. *Evangelische Kirche in Deutschland EKD*), która trwała aż do ustanowienia Związku Kościołów Ewangelickich w NRD (niem. *Bund der Evangelischen Kirchen (BEK) in der DDR*). Ten ruch spowodował przybliżanie się Kościoła Ewangelickiego do socjalistycznego państwa, które rozpoczynało się w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego już pod koniec lat

50. XX wieku. Zabieg ten został określony formułą „Kościół w socjalizmie" (niem. *Kirche im Sozialismus*) [por. Pietzsch 2010].

Prasa religijna, jak już wspomniałem, podobnie jak instytucje religijne, musiała w tym czasie dostosować się do panujących uwarunkowań i nastrojów społeczno-politycznych. Przykład tej tendencji w Polsce może stanowić pojawienie się otwarcie krytycznych artykułów o sytuacji społecznej w kraju w „Tygodniku Powszechnym" w okresie powstania „Solidarności". Wcześniej koncentrowano się głównie na komentowaniu spraw wewnątrzkościelnych w kraju i na świecie oraz relacjach ze świata kultury. O zmianie polityki redakcyjnej pod wpływem przemian społecznych świadczy np. publikacja na łamach „Tygodnia Powszechnego" wierszy obłożonego do 1980 roku cenzurą i mieszkającego w tym czasie na emigracji poety Czesława Miłosza[16]. Może to świadczyć o czasowym poluzowaniu w kwestii debaty publicznej i medialnej wokół religii, religijności i związków wyznaniowych w niektórych okresach panowania realnego socjalizmu w Polsce.

W NRD prasa religijna była też skrupulatnie nadzorowana i regulowana przez państwo. Socjalistyczna władza zamierzała ograniczyć zasięg publikacji wspólnot religijnych do ich członków, nie dopuszczając ich do szerszej publiczności. Wspólnotom religijnym już w 1946 roku przydzielono raz w tygodniu czas antenowy w radiu na emitowanie nabożeństwa, a od 1978 roku również na emitowanie religijnych programów kilka razy w roku przez kilka minut w niepopularnych godzinach telewizyjnych. Innymi przejawami niechęci socjalistycznej władzy do związków wyznaniowych był fakt, że wśród 80 licencjonowanych w NRD wydawnictw jedynie trzy stanowiły własność Kościołów. Różnego rodzaju publikacje religijne były nadzorowane przez różne instytucje państwowe, co powodowało niejasność co do zakresu odpowiedzialności. Kościoły i ich media postrzegano jako sprzymierzeńców wroga klasowego, czyli państw zachodnich, a przede wszystkim RFN-u [por. Bulisch 2006: 29–36]. Wymienione okoliczności przyczyniały się do tego, że debata publiczna i medialna wokół religii, religijności oraz instytucji religijnych nie mogła się swobodnie rozwijać i toczyć, lecz była narzucona i nadzorowana przez państwo.

[16] W numerze 42 „Tygodnika Powszechnego" w 1980 roku, który okazał się 19.10.1980 roku, opublikowano na pierwszej stronie, z kontynuacją na stronie ostatniej, portret i cytaty z Czesława Miłosza oraz dwa jego wiersze: *Piosenka* oraz *Gwiazda Piołun*.

W dalszych pracach nad krzyżowaniem się socjologii religii, badań nad komunikacją społeczną i socjologii historycznej dokonana mogłaby być analiza relacji medialnych w tytułach prasowych okresu socjalizmu będących odpowiednikiem dzisiejszych mediów opiniotwórczych. W ten sposób możliwa stałaby się rekonstrukcja szerzonych wtedy schematów interpretacyjnych oraz sprawdzenie, w jakim stopniu (i czy w ogóle) zrekonstruowane w trakcie mojej rozprawy doktorskiej ramy były już w tym czasie obecne i jaką spełniały funkcję. Problemem może być jednak dostępność starszych wydań tytułów prasowych cieszących się wówczas dużą popularnością oraz konieczność rozważenia wątpliwości, w jakim stopniu można materiały z przeszłości, które w dodatku powstały w zupełnie innych warunkach społeczno-kulturowych, analizować narzędziami badawczymi rozwijanymi w latach 20. XXI wieku.

Do obszaru historii najnowszej należą już także pierwsze lata po 1989 roku. Tuż po systemowej zmianie w polskiej debacie publicznej i niemal wszystkich mediach przedstawiano pozytywny obraz Kościoła Rzymskokatolickiego. Sytuacja zmieniła się znacząco w latach 1990–1993 spór o rolę religii i religijności, a także instytucji wyznaniowych – przede wszystkim Kościoła Rzymskokatolickiego – był tak ostry, że ówczesne zderzenie stanowisk porównywano nawet do zimnej wojny. Klimat debaty publicznej w tej kwestii uspokoił się dopiero wówczas, kiedy postkomunistyczne partie przejęły władzę w 1993 roku, a ówczesny papież, Jan Paweł II, w 1997 roku pokazał wizerunek Kościoła Rzymskokatolickiego jako wspólnoty skupionej na modlitwie, ale przyjaznej liberalnej demokracji [zob. Gowin 2000: 366–367]. Całościowa rekonstrukcja przemian debaty publicznej na tematy okołoreligijne, doprowadzona do ostatnich lat, wykracza poza ramy tej pracy rozprawy, choć mogłaby dostarczyć interesującego tła historycznego dla analizowanych przeze mnie sporów.

Większość prac poświęconych religii w mediach skupia się na mediach tradycyjnych, szczególnie na tradycyjnej prasie. Ze względu na to, że to są starsze prace, mają one również w pewnym stopniu charakter historyczny, gdyż ich analiza siłą rzeczy dotyczy odleglejszych okresów i wydarzeń [zob. np. Woroniecka 2007]. Tradycyjna prasa, która zazwyczaj jest przedmiotem tych badań, stanowiła nadrzędne medium po drugim przeobrażeniu sfery publicznej [zob. Eisenegger 2021: 18]. Dlatego badania nad treściami medialnymi na temat religii opublikowanymi za pośrednictwem internetu, które zostały w pewnym stopniu wykonane również na potrzeby niniejszej rozprawy, są istotne

dla nowoczesnej socjologii religii, gdyż uwzględniają również trzecie przeobrażenie sfery publicznej.

W obliczu zaznaczania się tendencji sekularystycznych w przekazach medialnych poświęconych postępowaniu wspólnot religijnych w dobie pandemii COVID-19 interesujące okazują się uwagi Teemua Tairy [2019] o roli mediów w procesie odchodzenia od religii. Autor ten zwraca uwagę, że nie istnieje konsens co do tego, czy media głównego nurtu przyczyniają się do intensyfikacji procesów sekularyzacyjnych. Media bowiem są siłą sprzyjającą bardziej liberalizacji poglądów niż ich zeświecczeniu, a ponadto umożliwiają wyeksponowanie autorytetu religijnego oraz przedstawicieli poszczególnych wyznań za pomocą nowych technologii medialnych [por. Taira 2019: 336]. Tak więc media co do zasady nie są przeciwnikami religii i instytucji religijnych, choć niektórzy nadawcy medialni współpracują z komentatorami, którzy sprzyjają odchodzeniu od religii [por. Taira 2019: 339]. Media mogą stanowić forum dla wyrażania poglądów pro- lub antyreligijnych w sposób bezpośredni bądź pośredni przez cytowanie i komentowanie wypowiedzi innych, co będzie widoczne w rozdziale IV niniejszej dysertacji.

Nawiązując do podjętej w tej pracy tematyki, można powiedzieć, że przekazy medialne na temat naruszeń obostrzeń sanitarnych przez wspólnoty religijne lub ich przedstawicieli mogą prowadzić do reakcji w postaci odwrócenia się części wiernych od ich związku wyznaniowego, ale zarazem nawet ci sami nadawcy, którzy emitują krytyczny wobec danej wspólnoty religijnej przekaz, mogą jej przedstawicielom umożliwić głoszenie swoich poglądów poprzez uwzględnianie ich w formie cytatu. Drugie z wymienionych zjawisk miewa miejsce również wtedy, kiedy pogląd przedstawiciela wspólnoty religijnej zostaje skrytykowany lub nawet w pogardliwy sposób skomentowany, gdyż ten sam przekaz bywa przez różne osoby różnie odbierany, i efekt u odbiorcy może być inny niż ten zamierzony przez nadawcę.

Media mogą się stać siłą napędzającą procesy sekularyzacyjne również dlatego, że przyjmują na siebie niektóre z funkcji pełnionych dotąd przez instytucje religijne, stając się ich substytutem. Taira [2019: 337] odnosząc się do jednej z najbardziej znaczących prac Petera Bergera [2005] pt. *Święty Baldachim*, zauważa, że media nie tylko mogą proponować alternatywny do wizyty w kościele sposób spędzania czasu wolnego, lecz także realizować świecką odmianę pełnionej przez religię oraz duchowość funkcji sensotwórczej. Z drugiej strony jednak umożliwiają promocję treści religijnych

transmitując obrzędy religijne i publikując wiadomości związane z procesami mającymi miejsce w instytucjach religijnych.

3. Systemy medialne jako kategoria analityczna w analizie porównawczej

W tym fragmencie w syntetyczny sposób przedstawiam systemy medialny w Polsce i w Niemczech, wykorzystując koncepcję Daniela C. Hallina i Paolo Mancini'ego [2007]. Autorzy ci wyróżniają trzy modele systemów medialnych – model śródziemnomorski, północno- i środkowoeuropejski oraz północnoatlantycki – i porównują je za pomocą czterech kryteriów. Pierwszym kryterium jest rozwój rynku medialnego, szczególnie rynku prasowego. Kryterium drugie stanowi stopień i charakter powiązań mediów i partii politycznych oraz szerszej stopień odzwierciedlenia głównych podziałów politycznych w danym kontekście społeczno-kulturowym przez media, zwany paralelizmem politycznym. Po trzecie, w centrum uwagi analiz systemów medialnych znajduje się stopień rozwoju profesjonalnego dziennikarstwa w danym społeczeństwie. Czwarte i ostatnie kryterium stanowi intensywność oraz charakter ingerencji państwa w system medialny [por. Hallin i Mancini 2007: 21 i 182].

Model śródziemnomorski, określany też jako model spolaryzowanego pluralizmu, odpowiada sytuacji we Francji, Grecji, Włoch, Portugalii, Hiszpanii, a zdaniem m.in. Karola Jakubowicza [2008: 47] i Bogusławy Dobek-Ostrowskiej [2012] także w Polsce. Cechuje go późna demokratyzacja, spolaryzowany pluralizm, kapitalizm państwowy, silne zaangażowanie państwa i partii politycznych w gospodarkę oraz epoka rządów autorytarnych w historii, a z wyjątkiem Francji – słabszy rozwój władzy racjonalno-legalnej. Przemysł prasowy charakteryzuje w tych krajach niskie czytelnictwo i zorientowana politycznie prasa elitarna, czego polskim przykładem może być „Gazeta Wyborcza", która jest opiniotwórczym tytułem prasowym cieszącym się popularnością w klasie średniej i wyższej, wykazując wyraźnie lewicowo-liberalny profil ideowy. Autorzy przypisują temu modelowi wysoki stopień paralelizmu politycznego, tzw. pluralizm zewnętrzny (czyli zróżnicowanie mediów informacyjnych pod względem orientacji politycznej) i media podporządkowane procesowi politycznemu. Środki masowego przekazu są w tych okolicznościach instrumentalizowane i mniej profesjonalne. Władza w tych społeczeństwach wywierała w przeszłości lub nadal wywiera silny wpływ na media.

Drugi model, czyli północno- i środkowoeuropejski, alternatywnie określany jako demokratyczny korporacjonizm, opisuje krajobraz medialny Austrii, Belgii, Danii, Finlandii, Holandii, Norwegii, Szwecji, Szwajcarii i istotnych dla niniejszej pracy Niemiec. System społeczny jest tu nacechowany (z wyjątkiem Niemiec i Austrii) wczesnym powstaniem demokratycznego społeczeństwa, umiarkowanym pluralizmem politycznym, dominacją konsensualizmu, dużym zaangażowaniem państwa w gospodarkę, demokratycznym korporacjonizmem i silnie wykształconą władzą racjonalno-legalną. W państwach tych wcześnie rozwinęły się media masowe, a prasa jest nadal powszechnie czytana. Paralelizm polityczny ma charakter zewnętrzny i jest obecny zwłaszcza w prasie ogólnokrajowej. Ma także oparcie w silnej tradycji prasy partyjnej, choć rozwój tego medium zmierza ku neutralnej prasie komercyjnej. Dziennikarze dysponują w kontekstach społeczno-kulturowych dużą autonomią, a media uczestniczą w procesie politycznym. Zinstytucjonalizowany system samoregulacji zapewnia np. w Niemczech silną profesjonalizację branży medialnej. Państwo z kolei, chroniąc wolność prasy i dofinansowując ją, silnie interweniuje w rynek medialny. Kraje, w których panuje demokratyczny korporacjonizm, dysponują silnymi mediami publicznymi.

Trzeci, i dla tej rozprawy mniej istotny, model północnoatlantycki lub liberalny Hallin i Mancini odnoszą do Wielkiej Brytanii, USA, Kanady i Irlandii. Państwa te, podobnie jak jest to w modelu północno- i środkowoeuropejskim, charakteryzują się wczesnym procesem demokratyzacji. Dominują tu rządy większościowe, liberalizm polityczny, słabe zaangażowanie władzy państwowej w gospodarkę oraz silnie wykształcona władza racjonalno-legalna. W tych kontekstach społeczno-kulturowych odbywał się wczesny rozwój komercyjnej prasy masowej, której wskaźniki czytelnictwa są obecnie na średnim poziomie. W krajach, w których ten model funkcjonuje, istnieje neutralna prasa komercyjna, dziennikarstwo koncentruje się na informacjach (z wyjątkiem Wielkiej Brytanii), kultywowany jest pluralizm wewnętrzny (czyli skłonność poszczególnych nadawców do zachowania równowagi w prezentacji odmiennych orientacji politycznych) i zaawansowany model zarządzania formalnie autonomicznymi mediami elektronicznymi. Profesjonalizacja dziennikarstwa jest w tym modelu na wysokim poziomie, a ponadto jest nadzorowana przez niezinstytucjonalizowany system samoregulacji. Poza Irlandią i Wielką Brytanią, gdzie istnieją silne elektroniczne media publiczne, państwo jest bierne w systemie medialnym,

a regulację nad nim sprawuje rynek. Zauważone przez Hallina i Manciniego wyjątki dotyczące Wielkiej Brytanii i Irlandii skłoniły m.in. Volkera Grassmucka i Barbarę Thomass [2023: 70] do przyporządkowania tych krajów do modelu północno- i środkowoeuropejskiego. Uzasadniają to oni argumentem Hallina i Manciniego [2007: 214], według których „orientacje polityczne gazet brytyjskich są dziś tak samo wyraźne jak w innych krajach europejskich, prawdopodobnie z wyjątkiem Włoch i Grecji". Innym argumentem jest państwowa kontrola nad brytyjską telewizją publiczną BBC, co jest również charakterystyczne dla modelu północno- i środkowoeuropejskiego. Na przykładzie mediów brytyjskich widać szerszy problem dotyczący uproszczeń zawartych w typologii Hallina i Manciniego.

Względem podjętej w tej pracy analizy ramowania koncepcja modeli systemów medialnych będzie istotna w zakresie porównawczej analizy wyników badań nad polskimi i niemieckimi tekstami medialnymi. Zalety typologii Hallina i Manciniego dla porównawczych analiz ramowania w przypadku krajów należących do różnych systemów podkreśla Daniela V. Dimitrova [2018: 282], która twierdzi, że koncepcja ta dała jej i Jesperowi Strömbäckowi [2006; 2012] możliwość empirycznego wykazania większej zależności mediów od sondaży, analityków mediów oraz ramowania konfrontacyjnego i strategicznego w Stanach Zjednoczonych (model północnoatlantycki) niż w Szwecji (model północno- i środkowoeuropejski).

Dla lepszego objaśnienia warunków, w których powstały analizowane przeze mnie treści medialne zamierzam krótko opisać kilka szczególnych cech polskiego i niemieckiego systemu medialnego. Nie skupiam się na opisie historycznych przyczyn rozwoju poszczególnych systemów medialnych, co proponują Hallin i Mancini oraz kontynuatorzy ich koncepcji, jak Bogusława Dobek-Ostrowska [2012], lecz na współczesnych warunkach wytworzonych przez te systemy medialne.

Możliwości zastosowania koncepcji systemów medialnych do analizy polskich mediów analizowała Dobek-Ostrowska [2012]. Autorka porównując Polskę z krajami basenu śródziemnomorskiego, takimi jak Włochy lub Hiszpania, dostrzegła podobieństwa w rozwoju historycznym tych państw. Powołując się na pracę Jakubowicza [2008: 47] wymienia nieukończoną modernizację, niedawno odbyty proces demokratyzacji, opóźnienia w rozwoju gospodarczym, słabą władzę racjonalno-prawną oraz silny i bezpośredni wpływ państwa na media.

Pod względem poziomu profesjonalizacji dziennikarstwa Polskę należy zdaniem Dobek-Ostrowskiej [2012: 43] przyporządkować raczej do modelu północno- i środkowoeuropejskiego (demokratycznego korporacjonizmu) lub północnoatlantyckiego (liberalnego), gdyż w przeciwieństwie do innych krajów przyporządkowanych do modelu śródziemnomorskiego w Polsce istnieje społeczny organ nadzorujący jakość i prawidłowość pracy dziennikarzy (Rada Etyki Mediów), który jednak nie ma bezpośredniego wpływu na tę grupę zawodową i nie może wszczynać postępowań dyscyplinarnych [por. Dobek-Ostrowska 2012: 42]. Ten fakt potwierdza zastrzeżenia co do uniwersalności modeli i klasyfikacji, z których sami Hallin i Mancini [2012: 208] zdają sobie sprawę, kiedy w odpowiedzi na krytykę zgadzają się, że nie każdy kraj wpasuje się idealnie w odpowiedni typ systemu medialnego.

Inną charakterystyczną właściwością polskiego systemu medialnego jest różnorodność dziennikarzy pod względem prestiżu, profesjonalizmu i niezależności. Nieliczne osoby należące do tej profesji uprawiają dziennikarstwo na wysokim poziomie, natomiast większość osób wykonujących ten zawód często nie dysponuje koniecznymi do uprawiania rzetelnego dziennikarstwa umiejętnościami. Nierzadko są to amatorzy zatrudnieni (przeważnie przez tabloidy), aby oszczędzać na kosztach pracodawcy [por. Dobek-Ostrowska 2012: 39–40].

Specyfika niemieckiego system medialnego względem paralelizmu politycznego polega natomiast na tym, że choć dziennikarstwo i media funkcjonują w systemie demokracji większościowej, w którym dominują zazwyczaj dwie partie ludowe (centrolewicowa SPD i centroprawicowa chadecja CDU), a media są z założenia neutralne i obejmują całe społeczeństwo, to de facto mimo profesjonalizmu są one zabarwione politycznie, jak podkreślają m.in. Volker Grassmuck i Barbara Thomass [2023: 70–71], nawiązując do ustaleń Arenda Lijpharta [1968]. Należy wziąć pod uwagę, że – jak wykazują Hallin i Mancini [2007: 28] – gazeta o danym profilu politycznym nie jest własnością tej czy innej partii politycznej, lecz reprezentuje pewien profil polityczny. Może to być spowodowane np. polityką redakcyjną, poglądami właściciela medium, oczekiwaniami odbiorców lub, jak pokazuje Dobek-Ostrowska [2012: 37] na przykładzie polskiego tabloidu „Fakt”, należącego do niemieckiego wydawnictwa Ringier Axel Springer, chęcią generowania maksymalnych zysków ekonomicznych.

Prasa niemiecka względem innych państw zaliczanych do modelu środkowo- i północnoeuropejskiego, z wyjątkiem Austrii, wyróżnia się tym, że – tak jak w Austrii –

rządy monarchii, które trwały aż do 1918 roku, spowodowały, że transformacja prasy w stronę porządku liberalnego przebiegała dłużej, a procesowi temu towarzyszyły gwałtowne konflikty. Z tego powodu rozwój mediów drukowanych jest w Niemczech i Austrii podobny do sytuacji w krajach modelu śródziemnomorskiego, do których zaliczana jest również Polska.

Podobnie jak w Polsce, również w Niemczech istnieje niezwiązany z władzą państwową organ nadzorujący media (*Presserat*), stanowiący część społeczeństwa obywatelskiego i przyjmujący funkcje pełnione w innych kontekstach społeczno-kulturowych przez instytucje państwa. Samo istnienie oraz umocnienie tej instytucji w danym kontekście społecznokulturowym świadczy o tym, że media postrzegane są jako instytucje społeczne [por. Hallin i Mancini 2007: 167], o których sprawne funkcjonowanie i jakość obywatele postanowili zadbać.

Szczególną cechę niemieckiego systemu medialnego stanowi jego złożoność, która częściowo wynika z ustroju państwa niemieckiego (Republiki Federalnej). Wiąże się to ze znaczną autonomią rządów regionalnych w tzw. krajach związkowych, które kontrolują media elektroniczne na swój własny sposób, z czego wynikają regionalne różnice niewystępujące w Polsce. Podstawowym zamysłem federalizacji kontroli medialnej ustanowionej w RFN-ie po II wojnie światowej miała być gwarancja pluralizmu i ochrona przed monopolizacją władzy politycznej, także względem mediów, przez jedno ugrupowanie polityczne. Ten rodzaj pluralizmu zewnętrznego oddziałuje również na profil mediów prywatnych ze względu na kraj związkowy, w którym mają one koncesję na nadawanie. Zatem zgodnie z wnioskami Thomasa E. Pattersona i Wolfganga Donsbacha [1993] stacja RTL będąca własnością Bertelsmann Gruppe, dysponując koncesją w zdominowanej przez socjaldemokratów lub Zielonych Nadrenii-Westfalii, uchodzi za nieco bardziej lewicową niż Sat.1 posiadający koncesję w konserwatywnej Bawarii. Inną istotną cechą systemu niemieckiego w kwestii nadzoru nad mediami, zwłaszcza nowymi, stanowi rola Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, który w dużym stopniu wpływa na federalną politykę medialną [Hallin i Mancini 2007: 170–171].

Dla niniejszej rozprawy doktorskiej uwagi te oznaczają, że istnieje możliwość porównania sposobu relacjonowania przez media podobnego zagadnienia w dwóch krajach, które zaliczane są do dwóch różnych kategorii systemów medialnych, wykazując się jednak wspólnymi właściwościami – np. istnieniem podmiotów nadzorujących media

i jakością pracy dziennikarzy. Dlatego odwołanie do koncepcji zaproponowanej przez Hallina i Manciniego nastąpi również w rozdziale empirycznym przy omawianiu wyników polsko-niemieckiej analizy porównawczej (por. rozdział IV, podrozdział 4).

Rozdział III - Metodologia badań

1. Główne założenia metody badawczej

W niniejszej rozprawie doktorskiej posłużyłem się analizą ramowania w zmodyfikowanej przeze mnie formie, którą opiszę w dalszej części tego rozdziału. Najpierw jednak przedstawiam ogólną charakterystykę tego nurtu badań.

Objaśnienia wymaga relacja między analizą ramową (ang. *frame analysis*) Ervinga Goffmana i analizą ramowania (ang. *framing analysis*). Choć przedstawiciele analizy ramowania wskazują często na analizę ramową jako źródło swej inspiracji, to warto podkreślić, że termin „rama" (ang. *frame*) ma w obu kontekstach odmienne znaczenie. Ramy w ujęciu Goffmana to schematy interpretacyjne stosowane w odniesieniu do mikrosytuacji interakcyjnych. Pozwalają one jednostce na dokonanie oceny sytuacji i na dostosowanie do niej swojego postępowaniu [Goffman 2010; por. Czyżewski 2010a: IX]. Ramy należą do zasobu kulturowego danego społeczeństwa, tym samym jednostki ich nie tworzą, mogą jedynie się nimi posługiwać, mogą je modyfikować lub nimi manipulować. Analiza ramowa zaproponowana przez Goffmana odnosi się zatem do interakcji. Natomiast schematy interpretacyjne (ramy) będące przedmiotem zainteresowania analizy ramowania odnoszą się do szerszej skali wydarzeń i procesów społecznych i stosowane są m.in. przez ruchy społeczne, media lub polityków.

Dla Goffmana ramy są nadrzędnymi instrukcjami rozumienia, za pomocą których jednostka rozpoznaje sytuację, w której się aktualnie znajduje lub którą obserwuje. Natomiast analiza ramowania wychodzi z założenia, iż proces komunikowania polega na wybieraniu i uwydatnianiu pewnych fragmentów rzeczywistości [por. Matthes 2014a: 24–25]. W przeciwieństwie do analizy ramowania, gdzie przedmiotem zainteresowania jest np. to, jak dany polityk w trakcie konferencji prasowej przedstawia swoje postrzeganie rzeczywistości i swój plan działania, by te realia zmienić, analiza ramowa interesowałaby się tą samą konferencją prasową badając np. to, jak obecne w tym mikrowydarzeniu osoby sygnalizują sobie nawzajem, że biorą udział w formalnej konferencji prasowej, a nie w prywatnej dyskusji o polityce.

Tak więc analiza ramowania inspirowała się w pewnym stopniu analizą ramową, lecz jest odrębnym nurtem badawczym. Badając schematy interpretacyjne odnoszące się do epizodów interakcyjnych Goffman uprawiał interpretatywną odmianę

mikrosocjologii. Analiza ramowania należy w dużym stopniu do makrosocjologii. Badane przez nią schematy interpretacyjne obecne są w obszarze komunikowania publicznego i dotyczą głównie szerszych procesów, wydarzeń i zjawisk społecznych. Tak pojmowana analiza ramowania wywodzi się z dwóch obszarów nauk społecznych: z badań medioznawczych dotyczących wpływu mediów na społeczeństwo oraz z socjologicznych i politologicznych badań nad ruchami społecznymi i obywatelską sferą publiczną. Jednak zarówno w analizie ramowej, jak i w analizie ramowania rama służy do udzielenia odpowiedzi na pytanie „co się tu dzieje?" [por. Czyżewski 2010a: XXXIX–XLI].

Jörg Matthes [2014a: 24–35] wymienia trzy tradycje analizy ramowania. Tradycja socjologiczna powstała w inspiracji Goffmanowską analizą ramową i opiera się na przekonaniu, że jednostka musi ustrukturyzować wydarzenia, których doświadcza, by je odpowiednio zrozumieć. W centrum uwagi socjologicznej wersji analizy ramowania, istotnej w tej rozprawie, znajduje się rola, jaką odgrywają ramy w procesie komunikacji, oraz sposób prezentowania przekazywanych treści, np. poprzez specyficzny dobór słów albo obrazów. Druga, psychologiczna tradycja, której prekursorami byli Amos Tversky i Daniel Kahneman [1981], skupia się głównie na ramach jako schematach poznawczych kształtujących zachowania odbiorców komunikatów. Trzecie podejście należy do dziedziny nauk o komunikowaniu. Jego głównymi przedstawicielami są Robert M. Entman [1993] i Shanto Iyengar [1991], którzy analizowali przeważnie treści medialne i potencjał ich wpływu na odbiorcę. To prace badaczy reprezentujące trzecie podejście wpłynęły na znaczy wzrost zainteresowania analizą ramowania na przełomie XX i XXI wieku.

Warto również uwzględnić dwa ujęcia ramowania, jak to zrobili Entman, Matthes i Pellicano [2009: 175–176]. Zdaniem tych autorów istnieją definicje, które określają ramowanie:

- bardzo ogólnie, jako „centralny pomysł organizacyjny lub linię fabularną, która nadaje znaczenie rozwijającemu się pasmu wydarzeń", co może się okazać sformułowaniem zbyt szerokim; jako przykład autorzy podają klasyczny artykuł Gamsona i Modiglianiego [1987: 143];
- precyzyjniej, jak w definicji Roberta M. Entmana [1993: 53 i 55]: „Ramowanie polega zasadniczo na *selekcji i uwydatnianiu.* Ramować to *selekcjonować niektóre aspekty postrzeganej rzeczywistości i uwydatniać je w komunikowanym*

tekście w taki sposób, by wspierać określoną definicję problemu. [...] Ramy zwracają uwagę na pewne aspekty rzeczywistości, omijając inne, co może prowadzić widownię do różnych reakcji" [podkreślenia za tekstem oryginalnym – tłumaczenie za: Czyżewski 2010a: XLI].

Zakładając za Williamem A. Gamsonem i Andre Modiglianim [1989: 3], że w dyskursie medialnym funkcjonują złożone schematy interpretacyjne zwane przez nich pakietami interpretacyjnymi (ang. *interpretive packages*), nadającymi określone znaczenie relacjonowanemu zagadnieniu, w swoim sposobie uprawiania analizy ramowania zamierzałem ustalić, jakie pakiety interpretacyjne i w jaki sposób (np. za pomocą prezentacji, pominięcia lub określonego sposobu ujęcia jakich informacji) kształtują obraz roli religii, religijności i wspólnot religijnych, zwłaszcza w trakcie pandemii COVID-19. Mówiąc ściślej, zamierzałem pokazać, w jaki sposób usiłowano wzmocnić lub osłabiać znaczenie religii i religijności w psychicznie wymagającym czasie i w jakim świetle przedstawiano postępowanie związków wyznaniowych w tej sytuacji. W tym celu przyjrzałem się w szczególności sposobowi komentowania przedstawianych informacji. Nacisk kładłem zarówno na to, że, przykładowo, wspomniano o sprzeciwie konkretnego duchownego wobec planów zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych, jak i na to, jak tę wypowiedź osadzono w całym tekście medialnym, i co ważniejsze, czy ją skomentowano wzmacniając czy dyskredytując wymowę przytaczanej wypowiedzi. Uwydatnienie pewnych aspektów (ang. *salience*) polegało w przyjętym przeze mnie w trakcie postępowania badawczego założeniu na zawarciu chociażby w krytycznych komentarzach informacji o tym, że duchowni prosili wiernych w pierwszej fali pandemii o pozostanie w domu, a podczas drugiej i trzeciej fali już zachęcali ich do przyjęcia sakramentów w kościele.

Za Dennisem Chongem i Jamesem N. Druckmanem [2007: 120], powołującymi się na pracę Donalda R. Kindera i Dona Herzoga oraz Dennisa Chonga [2000], warto zaakcentować, że ramowanie może być ono zarówno procesem pozytywnym, jak i negatywnym. W rozumieniu pozytywnym jest to uczenie się i wspólne nabywanie przekonań, co pozwala na koordynację ludzi wokół ogólnie akceptowanych norm społecznych. W negatywnym sensie ramowanie może stanowić strategię manipulowania i oszukiwania odbiorców.

Ważną inspiracją do powstania analizy ramowania stanowiła teoria ustanawiania agendy (ang. *agenda setting theory*, inaczej: teoria ustalania

porządku dziennego). Jej główna teza dotyczy wpływu agendy medialnej (przekazywanej przez media hierarchii ważności spraw i wydarzeń) na agendę publiczną, czyli na opinię publiczną dotyczącą hierarchii ważności spraw i wydarzeń [McCombs i Shaw 1972: 176–177, 1993: 62; McCombs 2008: XVII]. Stąd główne pytanie, na które odpowiada teoria ustanawiania agendy brzmi: jak media masowe kształtują hierarchię ważności tematów w dyskursie publicznym [por. Rössler 2016: 123], a także, jak przenoszą obrazy świata przedstawione w przekazach medialnych do głów odbiorców [McCombs i Ghanem 2001: 67]. W – zdaniem również jednego ze współautorów, Maxwella E. McCombsa [1992: 815] – kluczowym dla tego podejścia teoretycznego tekście, Maxwell E. McCombs i Donald L. Shaw [1972] po pierwsze uporządkowali ustalenia innych autorów, jak np. Bernarda C. Cohena [1963] lub badaczy z brytyjskiego zespołu Political and Economic Planning [1938] dotyczących współzależności między agendą ważnych spraw publicznych, medialną agendą spraw ważnych i wreszcie agendą spraw ważnych wśród odbiorców, stwarzając na ich podstawie spójny koncept teoretyczny, a po drugie sami posługując się tym podejściem badawczym badali korelację między medialną agendą spraw ważnych i agendą spraw ważnych wśród odbiorców. Przed wyborami prezydenckimi w Stanach Zjednoczonych w 1968 roku zapytano sto jeszcze niezdecydowanych wyborców w miejscowości Chapel Hill znajdującej się w Północnej Karolinie o to, jakim problemem rząd Stanów Zjednoczonych powinien się zająć w pierwszej kolejności. Ustalono bardzo silną korelację (p=0,95) między medialną agendą spraw ważnych i prezentowaną przez badanych hierarchią spraw ważnych. Badanie to zostało przez Hansa-Bernda Brosiusa [1994] oraz Toshio Takeshitę [2006] skrytykowane między innymi za to, że tezy dotyczące oddziaływania treści medialnych nie dają się zweryfikować za pomocą badania, w którym bada się jedynie korelację między tematami poruszonymi w mediach i sprawami wymienionymi przez wybranych odbiorców [por. Rössler 2016: 128–129].

Wyróżnia się cztery fazy rozwoju badań nad ustanawianiem porządku dziennego. Fazy te nie układają się chronologicznie jedna po drugiej, gdyż fazy wcześniejsze są kontynuowane [McCombs i Shaw 1993: 59-60; Schenk 2007: 446-447; por. Rössler 2016: 126-127]. Pierwsza faza opiera się na wspomnianym badaniu w Chapel Hill i odnosi się do podstawowej hipotezy ustanawiania agendy [zob. McCombs i Shaw 1972]. W fazie drugiej zaczęto badać zmienne warunki, które wzmacniają lub osłabiają zjawisko ustanawiania porządku dnia [zob. Shaw i McCombs 1977]. W trzeciej fazie interesowano

się już nie tyle samymi tematami, ile atrybutami (znaczącymi cechami) tematów, a także osób (głównie polityków) i wydarzeń. Ostatnia faza uwzględnia proces powstawania agendy medialnej, odrzucając pierwotne założenie, że ustanawianie agendy medialnej jest jedynie pobocznym aspektem działalności dziennikarskiej.

Trzecia z wymienionych faz zdaniem zwolenników teorii ustanawiania agendy odsyła do zjawiska torowania (ang. *priming*), czyli kierowania odbiorem przekazu poprzez ekspozycję jego szczególnie znaczącego elementu (atrybutu). Ponadto zwolennicy teorii ustanawiania agendy twierdzą, że ich podejście uwzględnia nie tylko torowanie, ale również ramowanie [McCombs i Ghanem 2001; McCombs 2008: 99–113]. Z takim spojrzeniem nie zgadzają się zwolennicy analizy ramowania, którzy podkreślają różnice między zjawiskami ustanawiania agendy, torowania i ramowania, i tym samym wskazują na różnice między odpowiednimi nurtami badań [m.in. Scheufele 2000; por. Czyżewski 2010a: XXXIX]. Warto odnotować, że podobieństwa torowania i ramowania stanowią aktywacja schematów interpretacyjnych i ich długotrwała dostępność u odbiorcy. Podczas gdy torowanie koncentruje się na sposobie akcentowania wybranych aspektów tematu, które aktywują zasoby pamięci odbiorcy kierując jego tok myślenia w odpowiedni sposób, w ramowaniu chodzi o całościowy sposób przedstawienia tematu. Efekty ramowania pojawiają się w trakcie konsumpcji treści medialnych, efekty torowania natomiast krótko po zapoznaniu się z przekazem [por. Price i Tewksbury 1997 za: Scheufele 2003: 64; Mrozowski 2020: 510].

Analiza ramowania zakłada zatem (czego zdaniem jej zwolenników teoria ustanawiania agendy nie czyni), że istotne jest nie tylko pojawienie się informacji, ale także sposób jej przedstawienia. Ramowanie zdaniem zwolenników tego podejścia wpływa na to, jak ludzie myślą o relacjonowanym zagadnieniu nie tyle poprzez uwydatnienie danej kwestii, lecz poprzez ujęcie informacji w określony schemat interpretacyjny, co z kolei kształtuje sposób interpretacji informacji przez odbiorcę. Z tego punktu widzenia ustanawianie agendy i związane z nim torowanie polegają jedynie na uwydatnianiu poszczególnych zagadnień i ich dostępności w pamięci jednostki [Scheufele 2000: 309]. Można teraz bliżej określić przedmiot sporu między badaczami z kręgu teorii ustanawiania agendy i badaczami uprawiającymi analizę ramowania. Pierwsi twierdzą, że ramowanie – tak samo jak torowanie – stanowi jedynie drugi poziom ustanawiania porządku dnia, a ramy należy traktować jako atrybuty agendy [zob. np. McCombs i Ghanem 2001; McCombs 2008: 104 i 107]. Przez badaczy zajmujących się

analizą ramowania teoria ustanawiania agendy traktowana jest natomiast jako analiza pierwszej funkcji procesu ramowania, czyli określenia hierarchii ważnych spraw [zob. np. Entman 2007: 164]. Sama analiza ramowania skupia się na tym, w jaki sposób kluczowe kwestie dla danej grupy lub społeczeństwa są komunikowane, co wykracza daleko wykracza poza zwykły dobór tematów i ich atrybutów [por. Czyżewski 2010a: XXXIX; por. Franczak 2017: 147].

Traktując o sporach teoretycznych i ograniczeniach należy podkreślić, że niektórzy autorzy, tacy jak między innymi Jörg Matthes [2014b: 22], twierdzą, że nie można mówić o analizie ramowania jako o spójnym programie badawczym, gdyż nie ma jednego, aksjomatycznego zaplecza teoretycznego, które byłoby wspólne dla wszystkich badań wykonywanych z wykorzystaniem tego podejścia. Ponadto zwraca się uwagę, że powstaje coraz więcej rozmaitych koncepcji i podejść związanych z analizą ramowania i że mają one coraz mniej wspólnego z pierwotną, klasyczną koncepcją. W rezultacie mianem analizy ramowania określane są coraz częściej zupełnie inne modele zjawisk medialnych [Cacciatore, Scheufele i Iyengar 2016: 7–11]. Dlatego Entman, Matthes i Pellicano [2009: 175] są zdania, że analiza ramowania stała się ofiarą własnego sukcesu. Natomiast Paul D'Angelo i in. [2019: 12] cytują skrajny pogląd wyrażony przez jednego z uczestników konferencji *Association for Education in Journalism and Mass Communication (AEJMC)* w 2011 roku. Zaproponował on, by w związku z powstawaniem coraz większej liczby prac, w których, wbrew autorskiej deklaracji, zastosowana metoda *de facto* nie jest analizą ramowania, należy sformułować oficjalne stanowisko, czym jest badanie ramowania.

Tę pesymistyczną diagnozę potwierdzają także moje obserwacje. Do pogłębionych zastosowań analizy ramowania nie zaliczyłbym np. pracy Rafała Leśniczaka [2022b], który oprócz definicji ramy nie przedstawia swojej metodologii. Zrekonstruowane przez niego schematy interpretacyjne nie są w zrozumiały sposób objaśnione. Innym przykładem są prace Ksymeny Matysek [2021] oraz Bina Chena i Gyo Hyun Koo [2022], którzy co prawda opisują zrekonstruowane przez siebie ramy, ale nie opisują w przejrzysty sposób swojego sposobu postępowania. Bolączką części literatury jest częste zamienne stosowanie terminów analiza ramowa i analiza ramowania, jak np. w tekstach Piotra Lewandowskiego [2022: 24] lub Ricarda F. Mendonçy i Pauli G. Simões [2022]. W tekście o angażowaniu religijnych twórców internetowych w posthumanistyczne narracje Heidi A. Campbell [2016] nie definiuje kluczowych pojęć

analizy ramowania. Autorka opisuje zrekonstruowane ramy, nie informując przy tym o sposobie swojego postępowania. Uwagę zwraca, że rama jest w tej pracy synonimem dla pojęcia „narratyw". Istnieją liczne prace, w których słowa takie jak „ramowanie", „rama" lub „ramować" pojawiają się w tytule lub w tekście, choć publikacja nie dotyczy analizy ramowania [zob. np. Altier i Kane 2022; Kruk 2024]. Może to prawdopodobnie wynikać z wieloznaczeniowości takich słów jak „ramować", zwłaszcza w języku angielskim, dlatego brak dbałości o możliwie precyzyjne definiowanie pojęć realne może wprowadzić czytelnika w błąd.

Innym wyzwaniem, z którym konfrontowana jest również analiza wykonywana na potrzeby tej dysertacji, jest psychologizacja analizy ramowania. Większość badaczy reprezentujących analizę ramowania przyjmuje trzy założenia: po pierwsze, rama jest schematem poznawczym; po drugie, ramowanie jest aktywnością zamierzoną i polega na świadomym zastosowaniu schematu poznawczego poprzez określone formowanie przekazu; i po trzecie, schemat interpretacyjny zawarty w przekazie jest odzwierciedleniem schematu poznawczego. O tej tendencji świadczą definicje ramy, które zakładają zamiar i celową intencję komunikatora, np.: „ramy są strategicznie zabarwionymi kątami widzenia na tematy polityczne, które wysuwają poszczególne informacje na pierwszy plan, innych nie uwzględniając" [Matthes 2014b: 18], a także: ramy to „centralne idee organizujące, które zapewniają spójność wyznaczonemu zestawowi elementów idei" [Ferree i in. 2002: 105].

Trafność wspomnianych założeń może budzić wątpliwości natury teoretycznej [por. Czyżewski 2010a: XXIV-XXVI, XXXIII-XXXIV i XLI-XLII]. Wbrew pozorom, nie jest także oczywiste, jakimi metodami można byłoby potwierdzić lub sfalsyfikować prawdziwość tych założeń. Wreszcie, nasuwa się pytanie, czy założenia te są niezbędne wówczas, gdy przedmiotem analizy są przekazy medialne, a tak właśnie sprofilowane są moje badania. Skupiały się one bowiem na produkcie ramowania, czyli na tekstach medialnych, i na ich hipotetycznym udziale w kształtowaniu postaw odbiorców na temat religii, religijności i instytucji religijnych. Nie brałem pod uwagę ewentualnych motywów autora przekazu lub wpływu czynników zewnętrznych, np. redakcji tytułu prasowego, w którym okazał się dany materiał.

Najbliżej przyjętego przeze mnie rozumienia pojęcia ramy jest definicja zaproponowana przez Williama A. Gamsona i Andre Modigliani [1987: 143], zgodnie z którą ramy to „centralny organizujący pomysł lub wątek fabularny, który nadaje

znaczenie rozwijającemu się ciągowi wydarzeń". Rekonstruując schematy interpretacyjne odnoszące się do wybranych tematów zwracałem uwagę na to, że ramy są, jak podkreśla wielu autorów, m.in. Stephen D. Reese [2010: 18], czymś więcej niż tematy poruszone w danym materiale i że przypisuje się im funkcje uporządkowania oraz organizowania przekazywanych treści. Choć, podobnie jak w nurcie *agenda setting*, odnotowywałem, jakie tematy zostały w danym przekazie poruszone, to kładłem nacisk na funkcję danej informacji w analizowanym materiale. Stąd kluczowe było dla mojego sposobu uprawiania analizy ramowania porównanie poszczególnych ram pod względem obecności lub nieobecności określonego sposobu prezentacji informacji zawartych w tekście medialnym lub jego fragmencie.

W nowszych badaniach nad ramowaniem, zwłaszcza nad ramowaniem zawierającym krytykę odmiennych stanowisk w przestrzeni publicznej [zob. Knüpfer, Hoffmann i Voskresenskii 2022], wykorzystywana jest rozszerzona koncepcja ustanawiania agendy. Punktem wyjścia jest opracowanie Michaela Schenka [2007: 446] powołującego się na pracę Franka Brettschneidera [2002: 37–39], który oprócz ustanawiania agendy wymienia dwie dodatkowe strategie odnoszące się do szeroko pojętego kształtowania agendy i stanowiących alternatywą do klasycznej definicji hierarchii spraw ważnych. Jedną z nich jest o b c i n a n i e a g e n d y (ang. *agenda cutting*), czyli usuwanie z porządku dnia wątków niekorzystnych dla własnego stanowiska. Drugą z alternatywnych strategii jest p r z e ś l i z g i w a n i e s i ę p o a g e n d z i e (ang. *agenda surfing*). Wówczas, gdy danego tematu nie można usunąć z porządku dnia podejmowane są próby, by wykorzystywać ów temat na rzecz własnego stanowiska. Dla przykładu obcięcie agendy mogłoby polegać na przemilczeniu antysemickiej wypowiedzi polityka, z którym się sympatyzuje. Prześlizgiwanie się po agendzie z kolei mogłoby w tym przypadku stanowić przeniesienie punktu ciężkości komunikowania na kwestię ograniczeń wolności słowa.

Curd Knüpfer, Matthias Hoffmann i Vadim Voskresenskii [2022] w dwojaki sposób ustosunkowują się do kwestii prześlizgiwania się po agendzie. Po pierwsze, jak pokazuje to wyżej podany przykład, prześlizgiwanie się po agendzie polega na ulokowaniu agendy w szerszej debacie problemowej. Po drugie zwracają uwagę na agresywną odmianę prześlizgiwania się po agendzie, którą określą mianem strategii w r o g i e g o p r z e j ę c i a r a m (ang. *hijacking of frames*). Zjawisko to opisują oni w odniesieniu do dyskursu na Twitterze na temat ruchu na rzecz samostanowienia kobiet

w sprawach seksualnych *#MeToo*. Nie chodzi przy tym o promowanie przeciwstawnego punktu widzenia, lecz o wykorzystywanie nośności cudzych ram będących już zasobem danego kontekstu kulturowego przez ich modyfikację i manipulowanie nimi. Dokładnie rzecz biorąc, definicję problemu przemocy seksualnej wobec kobiet zawężano na tyle, że problem ten zyskiwał całkowicie odmienne znaczenie. Na tej drodze postulaty ruchu *#MeToo* były instrumentalnie wykorzystywane przez prawicowe ugrupowania, by podjąć walkę ideologiczną z przepływami migracyjnymi do Unii Europejskiej przez domaganie się ochrony kobiet, którym grozi ich zdaniem stawanie się ofiarami nadużyć seksualnych ze strony migrantów [por. Knüpfer, Hoffmann i Voskresenskii 2022: 1014–1015].

Podsumowując, można skonstatować – zwłaszcza w perspektywie analizy ramowania – za Dietramem A. Scheufelem i Davidem Tewksburym [2007: 11], że różnica pomiędzy analizą ramowania i pozostałymi podejściami badawczymi „opiera się na założeniu [analizy ramowania], że na to, jak przekaz może być rozumiany przez odbiorców może mieć wpływ sposób scharakteryzowania problemu". Innymi słowy, o ile teoria ustanawiania agendy skupia się na tym, czy i w jakiej kolejności poszczególne tematy są prezentowane, a analiza torowania (ang. *priming*) na aktywacji określonych skojarzeń, jakie odbiorca może mieć z pewnymi treściami, to analiza ramowania odnosi się nie tylko do obecności lub nieobecności poszczególnych informacji w przekazach medialnych lub do wywoływanych przez nie skojarzeń, gdyż ramowanie w sensie ścisłym „jest tym procesem, który ma na celu podkreślenie, czyli uwydatnienie pewnych aspektów, przy czym inne aspekty są usuwane z centrum uwagi" [Scheufele 2003: 46].

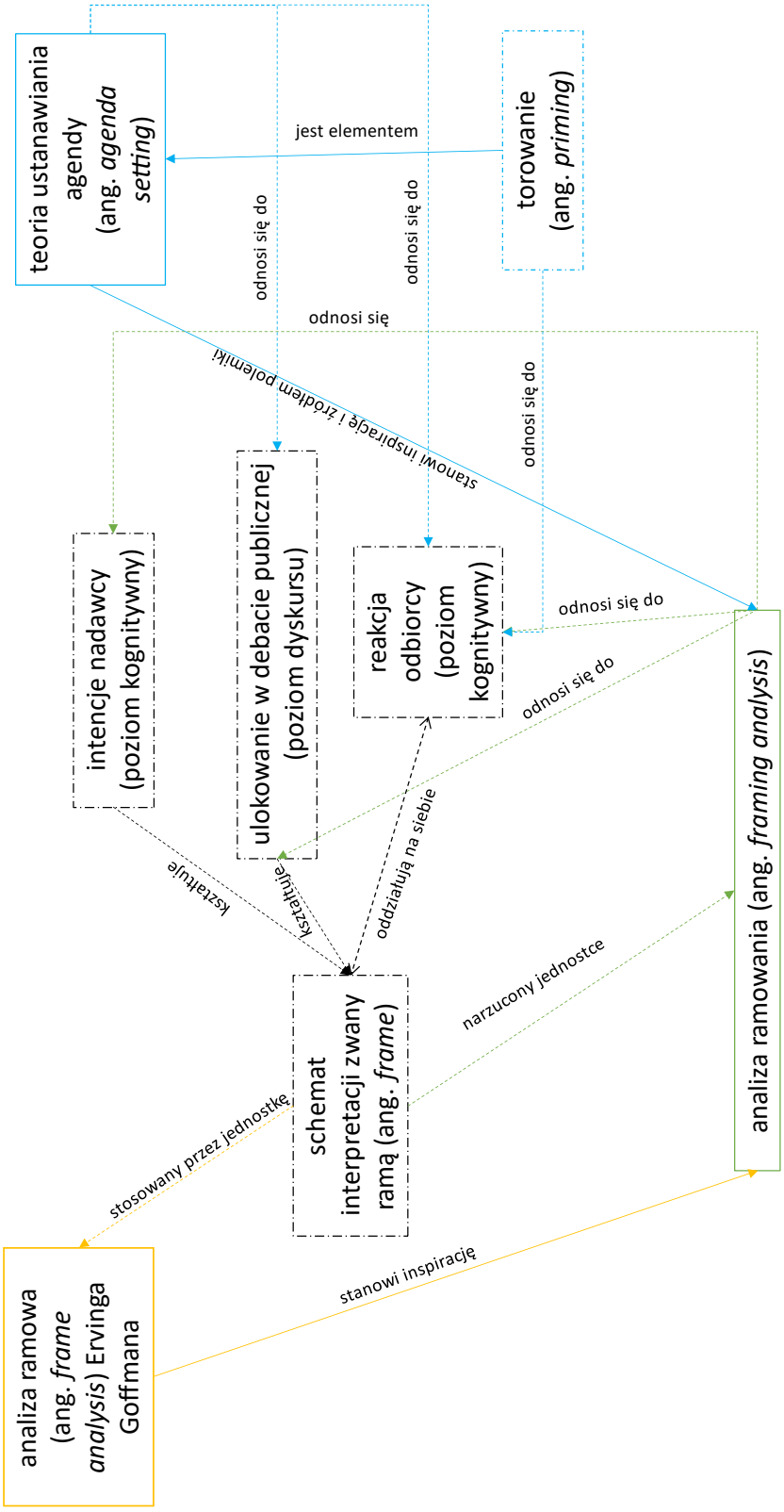
Wzajemne stosunki tych podejść badawczych, którymi inspirowała się analiza ramowania można zgodnie z ilustracją umieszczoną poniżej zrekapitulować następująco:

- Analiza ramowa (ang. *frame analysis*), która stanowi inspirację dla analizy ramowania (ang. *framing analysis*), traktuje ramy jako schematy interpretacyjne będące częścią danej kultury i stosowane przez jednostki, by zidentyfikować i zrozumieć sytuację, w której w danej chwili uczestniczą lub której są świadkami [Czyżewski 2010a; zob. Goffman 2010; Matthes 2014a: 24–25]. Rama w analizie ramowania jest natomiast schematem interpretacyjnym narzuconym jednostce przez dyskurs stosowany przez media lub aktorów życia publicznego, przedstawiając

daną sprawę w określonej perspektywie i sugerując, jak należy wobec tej sprawie postępować.

- Teoria ustanawiania agendy i analiza ramowania traktują treści medialne – odpowiednio medialny porządek dnia i ramy medialne – jako zmienną niezależną, która kształtuje agendę odbiorców (ang. *audience agenda*) lub ramy zastosowane przez odbiorców (ang. *audience frames*) i ich sposób ramowania życia publicznego. Proces ten określany jest – odpowiednio – jako ustanawiausatnowienie agendy (ang. *agenda setting*) albo osadzanie ram (ang. *frame setting*) [Scheufele 2000: 302 i 307].
- Teoria ustanawiania agendy stanowiła inspirację dla analizy ramowania, a ustanawianie agendy jest traktowane w badaniach nad ramowaniem życia publicznego jako pierwsza funkcja ramowania [zob. np. Entman 2007: 164]. Dla zwolenników teorii ustanawiania agendy natomiast, ramowanie, tak samo jak torowanie (ang. *priming*), jest konsekwencją ustanawiania porządku dnia odbiorcy, czyli aktywacji schematów interpretacyjnych i ich długotrwałej dostępności u odbiorcy.
- Analiza ramowania w jej standardowych ujęciach zajmuje się jako jedyna z koncepcji powstałych w wyniku teorii ustanawiania agendy trzema poziomami funkcjonowania komunikatów publicznych transmitowanych głównie za pośrednictwem mediów, czyli: na poziomie kognitywnym intencjami nadawcy przy tworzeniu poszczególnych treści; na poziomie dyskursu, na którym komunikaty cyrkulują; i ponownie na poziomie kognitywnym w odniesieniu do reakcji odbiorców na przyswojone przekazy. Ustanawianie agendy odbywa się zarówno na poziomie debaty publicznej, zwłaszcza medialnej (agenda mediów), jak i na poziomie odbiorców (agenda odbiorców). Na tym samym poziomie jak agenda odbiorców odbywa się proces torowania.

Rysunek 3. Relacje między analizą ramowania i pokrewnymi koncepcjami

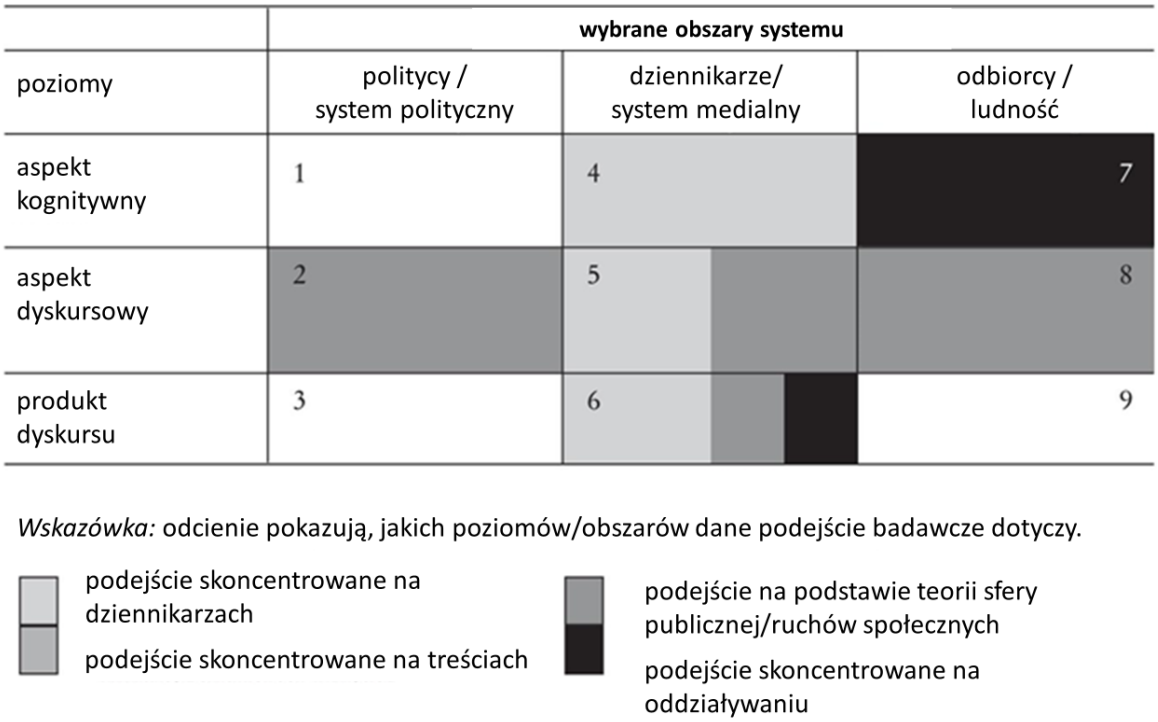


Źródło: Opracowanie własne

2. Rodzaje ram

Przed opisem zastosowanej przeze mnie metody zamierzam się syntetycznie odnieść do różnych stanowisk w dziedzinie badań nad ramowaniem, uzasadniając na jakich elementach się w swoim badaniu skupiam i dlaczego. W obszernej literaturze przedmiotu wyróżnia się kilka rodzajów ram i ramowania i całego procesu ramowania. Tak np. Bertram T. Scheufele [2003, 2004b] wymienia różne obszary, w których odbywa się ramowanie. Prezentuje je poniższa ilustracja.

Rysunek 4. Nurty badań nad ramowaniem



Źródło Scheufele 2003 za: Scheufele 2004b: 31 (tłumaczenie własne).

Tak więc wyróżnić można trzy obszary, w których odbywa się ramowanie (w tabelce powyżej przedstawione w kolumnach). Po pierwsze ramowanie ma miejsce w systemach medialnych i jest wtedy wykonywane przez dziennikarzy; po drugie odbywa się ono w społeczeństwie za sprawą odbiorców; i po trzecie ma ono miejsce w organizacjach lub grupach w różnych obszarach życia społecznego np. w polityce [Scheufele 2004b: 30].

W wierszach powyższej tabeli przedstawiono trzy warstwy, na których odbywa się ramowanie. W tym ujęciu ramowanie może stanowić kognitywną ramę oczekiwania, która powstaje na podstawie schematów interpretacyjnych. Ramy zmieniają się z kolei

w procesie komunikowania się z innymi ludźmi i wreszcie manifestują się w postaci produktów dyskursu [Scheufele 2003: 65–67].

Odnośnie do powyższej ilustracji Bertram T. Scheufele [2004b: 31–32] przedstawia trzy kluczowe perspektywy badania nad ramowaniem życia publicznego. Do perspektywy komunikatora przypisane są dwa podejścia: podejście skoncentrowane na dziennikarzach (pola 4 i 5), które kieruje uwagę na wpływ ram dziennikarskich na produkcję wiadomości i uprawiania dziennikarstwa; oraz podejście skoncentrowane na przekazach (pole 6), które opisuje struktury przekazu i skupia się jedynie na rekonstrukcji ram medialnych. Z punktu widzenia teorii sfery publicznej i perspektywy teorii ruchów społecznych bada się, jakiego rodzaju aktorów politycznych lub społecznych są w stanie wypromować ramy stanowiące punkty odniesienia interpretacji rzeczywistości (pole 2) w mediach (pole 5 i 6). Media pełnią w tym procesie rolę nośników, które transportują ramy aktorów (pola 2 i 8). Treści medialne (pole 6) wykorzystywane są jako wyznacznik dla analizy dyskursów publicznych. Perspektywa skoncentrowana na działaniu skupia się na tym, jak ramowanie danego tematu w mediach (pole 6) wpływa na wyobrażenia, osądy i oceny odbiorców (pole 7), [Scheufele 2004b: 31–32].

2.1. Ramy strategiczne i ramowanie strategiczne

Jak wspomniano wyżej, w dziedzinie analizy ramowania dominuje podejście psychologiczne, czyli przekonanie o związku przyczynowo-skutkowym między: schematami poznawczymi prowadzącymi nadawcę do sformułowania określonego przekazu; świadomym zamiarem włączenia określonego przekazu do obiegu komunikacyjnego; oraz wywołaniem u odbiorcy zamierzonych przez nadawcę efektów.

Podejście psychologiczne leży u podstaw pojęcia ramowania strategicznego. Główny cel ramowania strategicznego stanowi bowiem przekazanie i umocnienie pozycji własnej ramy w dyskursie publicznym oraz w opinii publicznej. W związku z tym nacisk kładzie się na akcentowanie własnego stanowiska oraz na mobilizację osób dotąd niezmobilizowanych [Raupp i Völker 2014: 127–128]. Jednym z nadrzędnych celów ramowania strategicznego jest wzbudzenie określonych emocji u odbiorców. Proces ten określany jest mianem ramowania emocjonalnego [Oswald 2019: 66]. W kontekście omawianych w tej rozprawie badań emocją taką może być np. obawa przed masowymi zakażeniami wirusem SARS-CoV-2 w kościołach.

Ważnym przedmiotem zainteresowania w obszarze analiz ramowania strategicznego jest konkurencja ram prezentowanych przez komunikatorów, czyli osoby uczestniczące w dyskursie publicznym danego społeczeństwa, np. polityków lub publicystów. Głównym celem komunikatorów jest skuteczne współzawodnictwo z ramami szerzonymi przez inne osoby. Zakłada się przy tym, że w konkurencji bierze zawsze udział kilka ram. W trakcie postępowań badawczych często analizuje się dokumenty lub przeprowadza wywiady z komunikatorami. [Matthes 2014b: 19].

Warte uwagi jest tu przypisanie nadawcy zamiaru i sprawczości jego realizacji oraz dokładnej znajomości reakcji poszczególnych odbiorców na nadawane komunikaty. Ramowaniem strategicznym zajmują się głównie osoby życia publicznego, takie jak politycy lub publicyści, którzy szerzą określone interpretacje w swych publicznych wypowiedziach. Komunikaty te są często wcześniej starannie i świadomie zamiarów nadawcy i jego celów względem odbiorcy przygotowane. Trzeba jednak zastrzec, że politycy i publicyści zobowiązani są przecież do respektowania takich reguł, jak dyscyplina partyjna lub profil ideowy medium, co może skłonić ich do komunikowania interpretacji niekoniecznie zgodnych z ich rzeczywistymi poglądami.

Duża część materiałów będących przedmiotem analizy w niniejszej rozprawie mogłaby być analizowana zgodnie z koncepcją ramowania strategicznego. Jednak materiały te będą tu analizowane wyłącznie na poziomie dyskursowym. Wątpliwości wobec psychologizacji analizy ramowania zostały sformułowane we wprowadzeniu do tego rozdziału. Zatem przedmiotem mojego zainteresowania badawczego nie będą ramy poznawcze komunikatorów, lecz umiejscowienie komunikatorów i ich przekazów w krajobrazie ramowym, czyli w szerszym planie ram stosowanych w danym kontekście tematycznym. Przykładowo wypowiedź polityka popierającego otwarte Kościoły mieści się w części analizowanego przeze mnie dyskursu, który będzie opisany w następnym rozdziale. Autor tego typu wypowiedzi pozycjonuje się w ten sposób, świadomie lub nie, w pewnym miejscu danego krajobrazu ramowego. W tym ujęciu uwagę należałoby zwracać uwagę wyłącznie na sformułowanie wypowiedzi oraz obecność w nich pewnych elementów lub ich brak, a także na funkcję tej obecności lub jej braku w odniesieniu do całej wypowiedzi lub dyskursu, którego jest częścią.

2.2. Ramy dziennikarskie i ramowanie dziennikarskie

Prezentacja dalszych rozróżnień w obszarze analizy ramowania z konieczności opiera się także (podobnie jak w odniesieniu do ramowania strategicznego) na

dominującym w literaturze przedmiotu ujęciu psychologizującym. Do rozróżnień tych stosują zatem te same, uprzednio zgłoszone zastrzeżenia.

Christian Baden [2020: 229] podkreśla, że dziennikarze są osobami ramującymi, gdyż muszą podczas produkcji tekstów medialnych podjąć decyzję, jakie elementy otaczającej ich rzeczywistości chcą akcentować, a jakie chcą usunąć z centrum uwagi odbiorców oraz jakie ramy mają w związku z tym zastosować. Z tego powodu ramy dziennikarskie zdaniem m.in. Bertrama T. Scheufelego [2003: 59] są także kryteriami selekcji i strukturyzacji, które skutkują w ramach medialnych. Podsumowując ustalenia Scheufelego można byłoby powiedzieć, że ramy medialne są niejako skutkiem ram dziennikarskich. Dlatego ramowanie dziennikarzy, w nawiązaniu do prac Scheufelego [2003: 105], Matthesa [2014b: 19–20] i Badena [2020: 236–237], należałoby określić jako akcentowanie pewnych aspektów danej tematyki w dyskusji redakcyjnej, co skutkuje powstaniem formalnej lub nieformalnej dyrektywy dla dziennikarzy w ich pracy nad ich publikacjami. Ponadto „ramowanie dziennikarskie synchronizuje znaczenia dostępne dla dużej i rozproszonej publiczności" [Baden 2020: 232]. Służy ono także integrowaniu tematów bieżących w dyskurs medialny, gdyż, jak podkreślał Stuart Hall [1987: 59][17], tematy poruszane w mediach nie są replikowane w „surowej" formie, lecz muszą zostać przekształcone w znaki dyskursu medialnego i podporządkować się tym samym jego regułom. Transformacja z wydarzenia w opowieść dokonywana jest właśnie przez dziennikarzy, którzy mają zarówno dostęp do źródeł, jak i są znawcami reguł dyskursu medialnego.

Zdaniem Matthesa [2014b: 20] istnieje niewiele prac poświęconych ramowaniu dziennikarzy, nieliczne są też cenne wywiady z dziennikarzami. Analizy przyczynowo-skutkowe, a więc prześledzenie drogi od ramy dziennikarskiej do ramy medialnej, są więc rzadkością. Po pierwsze, może to być spowodowane tym, że autorzy nie są w stanie wywołać swoimi publikacjami dokładnie takiego efektu u odbiorcy, jaki zamierzają lub jakiego oczekują ich zwierzchnicy. Po drugie, by uzyskać dokładne i rzetelne informacje o polityce redakcyjnej i naradach między dziennikarzami i redakcją konieczne byłoby przeprowadzenie obserwacji niejawnych posiedzeń redakcji lub narad dziennikarzy z ich przełożonymi. Po trzecie zaś, brak badań nad ramowaniem dziennikarskim wynikać może,

[17] Stuart Hall nie zajmował się analizą ramowania, ale jego prace nad nadawaniem i odbiorem komunikatów zwłaszcza medialnych są przydatne również w analizie przekazów medialnych i ich potencjału oddziaływania na odbiorców przy stosowaniu analizy ramowania.

jak twierdzi Baden [2020: 231], także z ogólnej dostępności ram medialnych. Analiza ram dziennikarskich, a także dziennikarskich praktyk oraz strategii narracyjnych dałaby możliwość prześledzenia wpływu produkcji poszczególnych newsów na końcowe teksty medialne oraz wpływu uprawianego dziennikarstwa na debatę publiczną.

Tak jak odnośnie do ramowania strategicznego lub ogólnie kognitywistycznego podejścia do ramowania, można mieć wątpliwości co do autonomii i sprawczości dziennikarzy lub całych redakcji w kształtowaniu ram dziennikarskich i w konsekwencji ram medialnych. Część tych wątpliwości dotyczy zewnętrznych wpływów, takich jak oczekiwania zwierzchników, procesy rynkowe czy dynamika dyskursu publicznego. Należy również mieć na uwadze to, że jak wykazują Baden i Tenenboim-Weinblatt [2018: 143–144] dziennikarze korzystają z tak zwanych ram wyjściowych (ang. *source frames*), którymi są nastroje i interpretacje obecne w społeczeństwie. Ramy te są przez nich modyfikowane i dopasowywane do wymogów redakcji lub formatu medialnego.

2.3. Ramy medialne i ramowanie medialne

Ramy medialne, zawarte np. w artykułach prasowych przez mnie analizowanych, wyróżniają się specyficznym wzorem definicji danego problemu, przypisywaniem odpowiedzialności, ocenami i poleceniami postępowania. W tekstach takich prezentowany jest określony punkt widzenia na dany temat [Matthes 2014b: 20]. W standardowym ujęciu analizy ramowania ramy medialne są w mniejszym lub większym stopniu skutkiem oddziaływania ram dziennikarskich i dlatego można byłoby je określić jako ogólnodostępny osad ram dziennikarskich. Pan i Kosicki definiują informacyjną ramę medialną „jako urządzenie kognitywne używane do kodowania, interpretowania i wyszukiwania informacji", dodając, iż „łatwo udziela się [ono] innym, i wiąże się z dziennikarskimi rutynami i konwencjami zawodowymi". Ramowanie medialne autorzy ci pojmują jako strategię „konstruowania i przetwarzania dyskursu informacyjnego" lub jako właściwość samego dyskursu [Pan i Kosicki 1993: 57]. Koncentrując się bardziej na procesie powstawania ram medialnych, należałoby je definiować „jako trwały system pojedynczych schematów kognitywnych, skryptów itd., które powstają w dyskursie redakcyjnym, zmieniają się w wymianie z innymi (medialnymi) dyskursami i wpływają na dziennikarską produkcję wiadomości" [Scheufele 2003: 105]. Dlatego na istotności zyskują rola i pozycja światopoglądowa poszczególnych nadawców oraz ich pozycja w ogólnym krajobrazie medialnym danego kraju.

2.4. Ramy stosowane przez odbiorców i ramowanie realizowane przez odbiorców

W podręczniku pt. *Framing* Jörg Matthes [2014a: 18] do opisanych w literaturze przedmiotu i wymienionych też w tej rozprawie rodzajów ram oraz sposobów ramowania dodaje ramy i sposoby ramowania realizowane przez odbiorców przekazów medialnych. Kształtują oni bowiem własne schematy interpretacyjne na podstawie selektywnie dobieranych przez siebie informacji pozyskanych z konsumowanych przekazów medialnych. Praktycznym przykładem ramowania realizowanego przez odbiorców są dyskusje na tematy polityczne w życiu codziennym. Wówczas prezentowane są interpretacje nieraz diametralnie się od siebie różniące. Proces ramowania realizowany przez odbiorców jest ściśle związany z osadzaniem ram (ang. *frame setting*), czyli oddziaływaniem ram medialnych na ramy odbiorców, o czym pisze Dietram A. Scheufele [1999: 116–117].

Warto wspomnieć o odwrotnym kierunku oddziaływania. Rola odbiorców w powstaniu i kształtowaniu treści medialnych wiąże się z działalnością instytucji nadawczych i praktykowaną przez nie polityką redakcyjną. Odbiorcy poprzez oglądalność lub liczbę wyświetleń wpływają w pewnym stopniu na to, jakie treści medialne będą produkowane. Spadające zainteresowanie publiczności przyczynić się może do rezygnacji z emisji poszczególnych treści. W przypadku przekazów informacyjnych skutkować to może niedoreprezentowaniem określonych stanowisk w dyskursie medialnym. Kluczowe są tu także uwarunkowania polityczne, ekonomiczne, kulturowe bądź społeczne, gdyż determinują one, w jaki sposób media informują o wydarzeniach i o czym w ogóle wolno im poinformować swoich odbiorców [por. Mrozowski 2020: 168].

2.5 Ramy epizodyczne i ramy tematyczne

Zdaniem Minga Boyera, Loes Aaldering i Sophie Lecheler [2022: 2] można rozróżnić ramy epizodyczne (ang. *episodic frames*) oraz ramy tematyczne (ang. *tematic frames*). Ramowanie epizodyczne wydziela pojedyncze wydarzenia lub jednostki i oferuje odpowiednią narrację. Przy ramowaniu tematycznym natomiast nie izoluje się poszczególnych elementów z ich naturalnego kontekstu, lecz przedstawia się poszczególne wydarzenie w jego naturalnym kontekście społecznym, wzmacniając je dowodami np. danymi statystycznymi [por. Boyer, Lecheler i Aaldering 2022: 2]. Ramy epizodyczne pozwalają w świetle badań empirycznych przeprowadzonych przez wyżej wymienionych autorów zredukować wnioskowanie

motywowane tożsamością (ang. *identity motivated reasoning*) i mogą zapobiegać polaryzacji wewnątrzgrupowej. Z tego powodu odgrywają one ważną rolę w prawidłowym funkcjonowaniu demokracji [por. Boyer, Lecheler i Aaldering 2022: 15]. Ze względu na przeprowadzone w ramach tej rozprawy badania empiryczne należy zatem zwrócić szczególną uwagę na umieszczanie dodatkowych, niekiedy kontrowersyjnych tematów w tekstach medialnych poświęconych postępowaniu Kościołów wobec pandemii i jej skutków.

3. Od powstania ram do efektów ramowania

Znaczenie ramowania w powstawaniu i przetwarzaniu informacji przekazywanych przez media oraz konsekwencji tego procesu w rzeczywistym życiu społecznym ujawnia się w toku analizy przebiegu tego procesu. Poniżej nakreślony tok zdarzeń pokazuje także zależność pomiędzy różnymi formami ram, które opisałem powyżej. Warto tu podkreślić niemal banalną okoliczność, na którą uwagę zwracają m.in. Vincent Price i David Tewksbury [1997: 174], a mianowicie – media informacyjne nie są neutralne, gdyż dziennikarze sortują i przedstawiają wiadomości na swój sposób. Przeszukują morze informacji i dobierają historie, które są warte zaprezentowania, wybierając konkretne z nich według zestawu powszechnie dostępnych kryteriów.

Jörg Matthes [2014a: 10] twierdzi, że „analiza ramowania podejmuje próby objaśnienia, jak powstają ramy poszczególnych aktorów, jak się zmieniają oraz jak wzajemnie na siebie wpływają". Zdaniem jednego z jej najbardziej znanych przedstawicieli, Roberta M. Entmana [1993: 55–56], kieruje ona uwagę badacza głównie na to, jak analizowany tekst uwolni swoją siłę względem odbiorcy. W tym miejscu należy ponownie zaakcentować, iż uwolnienie przez przekazy medialne potencjału oddziaływania na odbiorców nie odbywa się tak jednoznacznie i linearnie, jak twierdzi m.in. Entman. Świadczą o tym chociażby prace autorów spoza analizy ramowania, np. Stuarta Halla [1987] lub Annie Lang [2000], do których odnoszę się później, i badaczy zajmujących się analizą ramowania, takich jak Vincent Price i David Tewksbury [1997] oraz bracia Bertram T. i Dietram A. Scheufele [2010], które prezentowałem wcześniej.

Warto dodatkowo podkreślić, iż Scheufele i Scheufele [2010: 114] w nawiązaniu do ustaleń Price'a i Tewksbury'ego [1997] oraz Price'a, Tewksbury'ego i Powers [1997]

akcentują, że efekty ramowania nie polegają na bezpośrednim przyjęciu ram medialnych przez odbiorców. Odbiór poszczególnych schematów interpretacyjnych i ich ewentualne dalsze stosowanie przez odbiorcę zależy m.in. od poglądów, które odbiorca już posiada. W kontekście mojej rozprawy można np. przypuszczać, że odbiorca mający krytyczny stosunek do Kościoła będzie bardziej skłonny akceptować i rekapitulować przekazy zawierające ramy, które odnoszą się krytycznie do niezamykania kościołów w czasie pandemii oraz do postępowania kleru w obliczu zagrożenia dla zdrowia ogółu.

Uwagi dotyczące ramowania dziennikarskiego (por. wyżej, punkt 2.2) można w nawiązaniu do pracy Christiana Badena i Keren Tenenboim-Weinblatt [2018: 143–144] rozszerzać na cały proces ramowania – od powstania ram do efektów ramowania u odbiorców. Wymienieni autorzy wskazują na istnienie ram wyjściowych (ang. *source frames*), służących dziennikarzom jako punkt odniesienia do kształtowania własnych ram dziennikarskich – opisanych tak jak cały proces ramowania w poniższym fragmencie, które w konsekwencji wpływają na kształt ram medialnych, na podstawie których z kolei orientują się odbiorcy stosując własne schematy interpretacyjne. Dziennikarze są więc nie tyle twórcami ram, ile instancją przekazywania i modyfikowania ram, a także manipulowania nimi.

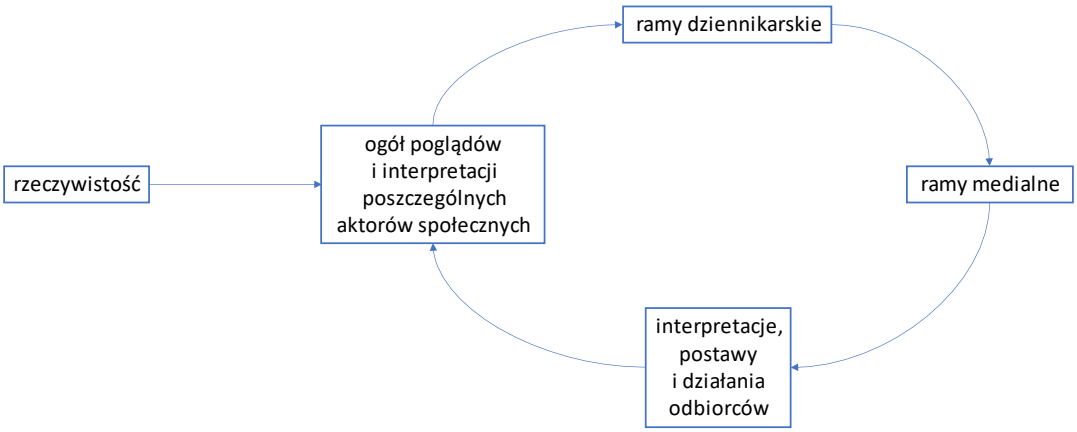
Dziennikarze odgrywają jednak kluczową rolę. Otrzymują oni różne sposoby interpretacji z rozmaitych źródeł, takich jak np. środowiska polityczne lub aktywistyczne. Interpretacje te odzwierciedlają stan zainteresowań, wiedzy i poglądy źródeł, a zadanie dziennikarzy polega na selekcji oraz połączeniu ram źródłowych we własne szablony ram, aby móc z nich uformować spójne ramy medialne. Opublikowane ramy medialne mają potencjał oddziaływania na liczną grupę odbiorców i mogą przyczyniać się do kształtowania ich przekonań, postaw oraz zachowań (m.in. Scheufele [1999: 116] i Chong i Druckman [2007] nazywają ten proces osadzaniem ram – ang. *frame setting*); [Baden 2020: 229–230].

Opisując proces o s a d z a n i a r a m należy rozważyć kwestię, jakie muszą być ramy, aby stały się n o ś n e i znaczące w dyskursie publicznym. Dennis Chong i James Druckman [2007: 116] posługują się określeniem m o c n y c h r a m (ang. *strong frames*). Są nimi takie schematy interpretacyjne, które wyłaniają się z publicznej dyskusji jako najlepsze uzasadnienie dla rywalizujących stanowisk i odbierane są jako bardziej przekonujące niż inne ramy alternatywne. Curd B. Knüpfer i Robert M. Entman [2018: 478] z kolei wprowadzają kategorię r a m s p r z e c z n y c h (ang. *conflicting frames*).

Są one wykorzystane przez uczestników konfliktów, aby znaleźć wsparcie i aprobatę dla swojego postępowania w danej kwestii. W wyniku pojawienia się mediów społecznościowych wzrosła możliwość dystrybucji takiego rodzaju schematów interpretacyjnych. Związany mediami społecznościowymi zanik lub osłabienie hierarchii komunikatorów zmienił dynamikę ramowania oraz pozycję zaangażowanych w ten proces aktorów.

Kontynuując powyższy tok rozumowania, chciałbym wskazać na pewnego rodzaju obieg interpretacji, który przedstawiam w modelu obiegu ram, znajdującym się poniżej. Za takim rozwiązaniem przemawia także to, że proces komunikowania w badaniach nad komunikowaniem masowym zazwyczaj ujmowany jest jako obieg [zob. Hall 1987: 58].

Rysunek 5. Model obiegu ram



Źródło: opracowanie własne.

Podobnie jak pokazują to również inne modele należy brać pod uwagę, że także odbiorcy mogą działać pod wpływem przyswojonych z mediów informacji i stać się producentami treści, które stają się następnie przedmiotem medialnych przekazów. Przykładem może tu być Strajk Kobiet, który w wyniku ogłoszonego wyroku Trybunału Konstytucyjnego rozpoczął działalność szeroko relacjonowaną przez media. Na to z kolei zareagowano odmiennymi działaniami, np. akcjami popierającymi ograniczenie aborcji w Polsce. Dlatego za konieczne uznaję traktowanie całego cyklu jako mniej lub bardziej zamkniętego obiegu przekazanych, przetworzonych i zmodyfikowanych informacji. Rola tego procesu wydaje się zyskiwać na znaczeniu przede wszystkim w kontekście p r z e r a m o w a n i a (ang. *reframing*), które polega na dopasowaniu znaczeń i innych

elementów danej kultury [Oswald 2019: 69]. Mogłoby do tego dojść np. wówczas, kiedy pierwotnie nadany komunikat lub wyemitowana rama nie wywołują u odbiorców spodziewanej reakcji. Należy też wyróżnić przeramowanie, które ma charakter k o n t r r a m o w a n i a , a więc ma osłabiać działanie pierwotnej ramy [Oswald 2019: 77]. Przeramowanie ma miejsce również wtedy, kiedy pojawia się informacja lub materiał powstały w innym punkcie czasowym. Sandrine Boudana, Akiba A. Cohen i Paul Frosh [2023: 50] twierdzą w tekście na temat ponownej publikacji ikonicznych fotografii prasowych w izraelskiej prasie i ich efektów, iż „każda ponowna publikacja jest również przeramowaniem, nawet jeśli obraz jest ponownie wykorzystywany przede wszystkim jako «bezpośredni dowód» zdarzenia z przeszłości, ponieważ odniesienie do przeszłości jest tworzone w odniesieniu do współczesnego aktu komunikacji: raportu bieżącego, artykułu lub innych treści". Taki materiał otrzymuje poprzez to inne niż pierwotne znaczenie. Tę charakterystyczną dla omawianego procesu cechę odnotować można również w analizowanych materiałach medialnych, zwłaszcza w polskich tekstach medialnych, w których wypowiedzi aktorów życia publicznego z przeszłości są użyte w nowych, współczesnych warunkach. Przykład takiego zachowania stanowi przypominanie, zwłaszcza przez lewicowo-liberalne tytuły prasowe w Polsce, wypowiedzi hierarchów kościelnych z pierwszej fali pandemii, którzy prosili wówczas wiernych o unikanie kontaktów ze względu na wynikające z tego zagrożenie epidemiologiczne, ale już podczas drugiej i trzeciej fali zachęcali ich do przyjścia do kościołów i (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

Inną istotną kwestią jest to, jak dostrzegać efekt ramowania i co należy uznawać za taki efekt. Vincent Price, David Tewksbury i Elizabeth Powers [1997: 486] (w skądinąd zdecydowanie kognitywistycznym ujęciu) twierdzą, iż efekt ramowania polega na tym, że „najistotniejsze atrybuty komunikatu (jego organizacja, dobór treści czy struktura tematyczna) sprawiają, iż zastosowanie znajdują konkretne myśli, co skutkuje ich aktywacją i wykorzystaniem w ocenach".

Między innymi w wyniku postępu technicznego proces ramowania uległ modyfikacji. Dlatego liczni współcześni autorzy opisują r a m o w a n i e s i e c i o w e (ang. *networked framing*), które „koncentruje się na tym, jak publiczność staje się »gatekeeperami« w mediach społecznościowych" [Zhao i Wang 2023: 100], i charakteryzuje się trzema mechanizmami, które w pewnym stopniu odróżniają również całość nowych nowych mediów. Pierwsze dwa z nich to: f i l t r o w a n i e t r e ś c i za

pomocą algorytmów dopasowanych do indywidualnych preferencji danego odbiorcy oraz prawo partycypacji, które daje użytkownikom, szczególnie mediów społecznościowych, możliwość udostępnienia, polubienia lub hasztagowania treści, wskutek czego stają się widoczni dla innych. Dzięki temu mogą brać udział w konkurencji ram (ang. *frame competition*) i starać się o uzyskanie przewagi w dyskursie na dany temat. Przykładem i zarazem beneficjentem tego zjawiska są np. influencerzy. Trzecim mechanizmem jest homofilia, czyli skłonność do udostępniania treści zgodnych z własnymi preferencjami światopoglądowymi. Media społecznościowe mogą poprzez to doprowadzić do wzmocnienia danego stanowiska w obrębie określonej grupy. To z kolei może przyczyniać się do uzyskania głosu przez grupy zmarginalizowane, które w tradycyjnych mediach cieszą się uwagą opinii publicznej w małym lub żadnym stopniu [Zhao i Wang 2023: 103; Arugute, Calvo i Ventura 2023: 14].

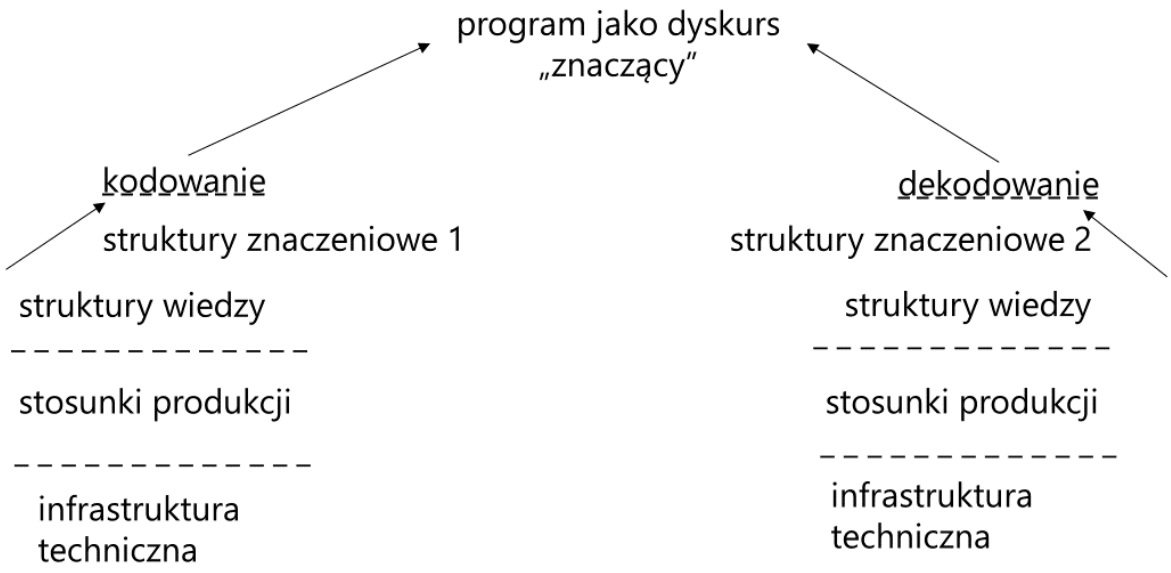
Wraz z postępem technologicznym ewoluowały również metody uprawiania analizy ramowania. Lei Guo i in. [2023] zaproponowali np. ogólnodostępne narzędzie do komputerowego badania ramowania wielojęzycznych materiałów źródłowych. Testując je przeprowadzili przegląd 1300 angielskich i 3507 niemieckich nagłówków losowo wybranych artykułów prasowych poświęconych przemocy wyrządzonej bronią. Zdaniem autorów ich oprogramowanie umożliwia oszczędzające zasoby ludzkie badanie materiałów w różnych językach. Z tym postępowaniem badawczym można wiązać nadzieję łatwiejszej analizy ramowania znacznej ilości materiałów, jednak istotne ograniczenie polega na tym, iż zgodnie z instrukcją należy tę technologię wykorzystać jedynie przy dedukcyjnych badaniach, czyli w celu ustalenia obecności już znanych ram, które należałoby przed tym dokładnie zdefiniować. Przy rekonstrukcji nowych ram praca realnych koderów jest nadal potrzebna.

4. Proces przekazywania informacji

Dla objaśnienia zjawiska współzawodnictwa różnorodnych informacji i argumentacji w całościowym procesie konkurencji ram warto na podstawie prac autorów zajmujących się tą tematyką prześledzić, jak działa proces przekazywania informacji, zwłaszcza pod względem ramowania wybranych tematów. Jak już wskazywano, wielu badaczy zajmującymi się analizą ramowania żywi aksjomatyczne przekonanie, iż świadomie sformułowany przekaz jest przez nadawcę, np. za pośrednictwem mediów masowych, przetransportowany do odbiorcy, u którego wywołuje zamierzony przez

nadawcy efekt. O nietrafności tego poglądu świadczą prace badaczy niezajmującymi się analizą ramowania. Odnieść się tu można np. do modelu kodowania i dekodowania Stuarta Halla [1987: 61]. Kod jest tu rozumiany jako system znaków i podstawa każdej komunikacji [Mrozowski 2020: 52].

Rysunek 6. Model kodowania i dekodowania Stuarta Halla



Źródło: Hall 1987: 61.

Na uwagę zasługuje sytuacja, w której adresat poprawnie rozumie przekaz medialny, ale dekoduje przyswojony przekaz zupełnie inaczej. Stuart Hall [1987: 71] twierdzi, że taki odbiorca posługuje się kodem opozycyjnym (ang. *oppositional code*). Zagadnienie poprawnego dekodowania przekazu przy jednoczesnym odrzuceniu przekazanej treści opisują także Ming M. Boyer, Sophie Lecheler i Loes Aaldering [2022: 2], twierdząc, że ludzie wykazują raczej tendencję do niezmieniania swoich poglądów w wyniku nowych informacji, które okazują się z nimi sprzeczne. Ponadto odbiorcy są skłonniejsi do wyszukiwania i przyjmowania informacji potwierdzających ich poglądy, niż takich, które tym poglądom przeczą [Boyer, Lecheler i Aaldering 2022: 2]. Skłania to do przypuszczenia, że także w zakresie powstawania ram i procesu ramowania nie możemy spodziewać się linearnego modelu, jak to uczynił Baden [2020: 230]. Zaproponowany przeze mnie schemat obiegu ram (por. wyżej, rysunek 5) uwzględnia także procesy innego odbioru niż zamierzony przez nadawcę i ukazuje konsekwencje tego zjawiska dla ogółu poglądów stanowiących podstawę powstania lub modyfikacji ram dziennikarskich.

Psycholodzy społeczni Annie Lang [1995] oraz Annie Lang i Michael D. Basil [1998] sformułowali model pokazujący, jak ludzie przetwarzają komunikaty wyemitowane przez telewizję. Model ma dwa główne założenia:

- Ludzie są procesorami informacyjnymi (ang. *information processors*) i mają za główne zadanie generowanie informacji. Informacje mają stymulować do ich przetworzenia i reprodukcji.
- Ludzkie możliwości przetwarzania informacji są ograniczone. Przetworzenie komunikatów wykorzystuje lub nawet wyczerpuje zasoby mentalne. Można przetworzyć nawet kilka informacje jednocześnie, ale nie wszystkie, i trzeba niektóre z nich „odpuścić".

Autorzy modelu zakładają trzy podrzędne operacje, które odbywają się jednocześnie podczas przetwarzania informacji zawartych w odbieranych komunikatach:

- **kodowanie** (ang. *encoding*) – przetwarzanie i transfer bodźców z otoczenia do mózgu odbiorcy. Najpierw impulsy muszą trafić do sensorów ciała odbiorcy, potem zostają zidentyfikowane i przyporządkowane do odpowiedniego zmysłu. Jednak w tych bankach sensoralnych, do których trafią, przebywają bardzo krótko i przy natłoku bodźców część z nich może zostać odrzucona i niepoddana dalszemu rozpatrzeniu, tym samym nie zostaną one przekazane dalej. Kluczowym krokiem w procesie kodowania jest przyporządkowanie kawałków informacji do wyobrażeń umysłowych. Ten przebieg wybierania/przyporządkowania jest przeprowadzony przez procesy automatyczne (nieintencjonalne) i kontrolowane (intencjonalne). Kryteria kontrolowanej selekcji zostają określone przez człowieka, który przyjmuje dane komunikaty, np. ogląda telewizję. W części automatycznej uwzględniane są kryteria i potrzeby jednostki oraz procesy przemian lub niespodziewane zjawiska zachodzące w otoczeniu odbiorcy. Przekaz kodowany przez odbiorcę po odbiorze nie jest tożsamy z oryginałem, lecz jest subiektywnym wyobrażeniem/interpretacją oryginalnego komunikatu.
- **składowanie/przechowywanie** (ang. *storage*) – naukowcom nie udało się dotąd ustalić, ile jest „magazynów", w których składowane są informacje, i czy ich liczba jest ograniczona, czy też nie. Uprzednio zakodowany komunikat pozostaje aktywny tylko w pamięci krótkotrwałej. Im bardziej osoba myśli o treści zakodowanego komunikatu, tym mocniej nowe kawałki informacji zostają złączone w sieć umysłową

i poddane składowaniu. Niektóre kawałki informacyjne pochodzące z kodowanego komunikatu są dokładniej składowane niż inne. W konsekwencji niektóre części danego komunikatu stają się dostępniejsze niż inne.

- **odzyskanie/przywracanie** (ang. *retrieval*) – następnym istotnym krokiem jest odnalezienie składowanych informacji i przywracanie ich do pamięci roboczej. Im bardziej dany kawałek informacji został zintegrowany w sieci umysłowej, tym łatwiej jest dostępny i tym szybciej da się odnaleźć oraz przywrócić do pamięci roboczej.

Dokładność i wyniki tych procesów są zależne od dostępnych i przyporządkowanych im zasobów [Lang 2000: 47–50].

W tej kwestii, ale w odniesieniu do metody analizy ramowania bracia Bertram T. i Dietram A. Scheufele'owie [2010] proponują dwa modele.

Pierwszym jest model matrycy poziomo-pionowej do analizy ram, ramowania i efektów ramowania (ang. *The Horizontal–Vertical Matrix for Frames, Framing, and Framing Effects*), opisany przez Bertrama T. Scheufelego [2004a, 2006]. Umożliwia on analizę ram i ramowania zarówno w wymiarze poziomym, jak i pionowym. W wymiarze poziomym rozpatruje się różne areny funkcjonujące w mediach i w życiu społecznym i przyporządkowuje się do nich ramy. W wymiarze pionowym przyporządkowuje się ramy do różnych poziomów, takich jak poziom kognitywny, poziom dyskursu lub poziom tekstowy. Najpierw należy się przyjrzeć promotorom tych ram, tj. grupie społecznej, aktorom sceny politycznej itp., którzy używają danej ramy. Warto się także przyjrzeć temu, jak te ramy są używane przez dziennikarzy i jak odzwierciedlają się w treści tekstów przez nich napisanych. W ostatniej kolejności należy się przyjrzeć efektom medialnym, a więc wpływowi ramowania medialnego na odbiorców, co się odzwierciedla np. w ich decyzjach i emocjach. Medialne ramowanie może wobec tego wywoływać cztery efekty u odbiorców: 1) aktywować schematy pasujące do tej ramy, 2) modyfikować istniejące schematy interpretacyjne, 3) stworzyć nowe schematy interpretacyjne tam, gdzie ich jeszcze nie ma, ale także 4) zmienić zdanie, jakie odbiorca posiada na dany temat.

Drugim modelem proponowanym przez Scheufele jest model matrycy zmiennych zależnych i niezależnych do badań ramowania (ang. *The Dependent-Independent-Variables Matrix for Framing Research*) opisany przez Dietrama A. Scheufelego [1999, 2000], który bazuje na nieco

innym zestawie kategorii niż matryca poziomo-pionowa Bertrama T. Scheufelego. Ramy można według niego uporządkować jako zmienne zależne i niezależne. Takie schematy interpretacyjne bada się zarówno w kontekście indywidualnym, jak i społecznym. Na poziomie społecznym uwagę zwraca się na to, jak ramy są konstruowane i promowane w dyskursie. Na poziomie zaś indywidualnym w centrum uwagi jest struktura ram używanych przez pojedynczych obywateli, by zinterpretować świat dookoła [Scheufele i Scheufele 2010: 111–114].

5. Kategorie analityczne i postępowanie badawcze

Przeprowadzając analizę należy odpowiednio zakodować materiał badawczy. W tym celu zdecydowałem się na kodowanie[18] indukcyjne zgodnie z zasadami teorii ugruntowanej [Strauss i Corbin 1998; zob. Charmaz 2009], zawierające etapy kodowania otwartego, osiowego oraz selektywnego [van Gorp 2010: 93]. W tym ujęciu kodowanie materiałów pojęte jest jako proces konceptualizacji, rozwoju własnej siatki analitycznej, a nie stosowania uprzednio przyjętego układu pojęć. Decyzja o postępowaniu indukcyjnym zapada zwykle wtedy, kiedy badany temat jest jedynie w małym stopniu znany i przebadany. Ma to miejsce w podjętym przeze mnie badaniu przekazów medialnych na temat doniesień o strategii postępowania instytucji religijnych wobec pandemii COVID-19, gdyż zagadnienie to jest względnie nowe i dotąd jeszcze niemal niezbadane.

Narzędziem zastosowanym w fazie kodowania selektywnego, które zarazem pozwala na rzetelne zestawienie rekonstruowanych ram, jest matryca ramowa (ang. *frame matrix*). Jest to tabela zawierająca wiersze odnoszące się do narzędzi ramowania (ang. *framing devices*), czyli środków wyrazu sugerujących, jak należy myśleć o danej sprawie (są nimi chwytliwe hasła i metafory) oraz do narzędzi rozumowania (ang. *reasoning devices*), czyli środków wyrazu zawierających rekomendacje, jak powinno się postępować z daną kwestią (są nimi definicje, przyczyny, konsekwencje, oceny moralne oraz rozwiązania) [Gamson i Modigliani 1989: 3; van Gorp 2010: 96–97; Franczak 2014: 142–143, 2017: 167–168].

[18] Kodowanie jest tu pojmowane jako proces opracowania materiałów, a nie jako element procesu przekazywania informacji, jak w pracach Stuarta Halla.

Definicje określają, jakie elementy charakteryzujące dany temat zostały omówione, jakie fakty należy akcentować i jakich aktorów wymienić. Przyczyny są natomiast przypisane po rozstrzygnięciu, czy dana sytuacja jest pożądana, czy niepożądana, i czy wiąże się z wymienianiem osób lub sytuacji powodujących opisaną kwestię. Podobnie wygląda to w przypadku rozwiązań zaproponowanych za pomocą poszczególnych ram. Wtedy również wymienione mogą być tak osoby, jak i sytuacje, mogące się przyczyniać do rozwiązania opisanego problemu albo takie, którym odmawia się posiadania ku temu kompetencji. Oceny mogą natomiast mieć charakter moralny lub ewaluacyjny i stanowić albo rozstrzygnięcie o moralności bądź niemoralności opisanego zagadnienia, albo analityczne opisanie jego przebiegu [Matthes 2014a: 11–12].

Odnośnie do kształtowania matrycy ramowania proponuję w części zawierającej *framing devices*, zamiast oddzielnego kodowania chwytliwych haseł i metafor, odnotowanie charakterystycznych elementów językowych. Taki sposób postępowania pozwala badaczowi wyodrębnić całość charakterystycznych dla danej ramy elementów językowych, w tym pojedyncze słowa, rodziny wyrazów oraz całe zdania. Możliwe jest wówczas zachowanie oryginalnej formy poszczególnych elementów językowych charakteryzujących dany schemat interpretacyjny. Owo postępowanie uwalnia badacza także od podejmowania arbitralnej decyzji, jakie hasła należy uważać za chwytliwe, co samo w sobie jest *de facto* procesem subiektywnym, gdyż chodzi o indywidualne wrażenie wywierane przez dane sformułowanie na określonym odbiorcy. Eliminuje to konieczność rozstrzygania, jakie elementy należy uważać za metafory, i objaśniania, czy dany istotny element zawarty w tekście medialnym spełnia wymagane kryteria tego charakterystycznego elementu językowego. Dlatego zaproponowana przeze mnie modyfikacja pozwala na kodowanie większej liczby elementów językowych charakteryzujących daną ramę.

W odniesieniu do ram medialnych omawianych w części empirycznej tej pracy, można rozróżniać formalno-stylistyczne oraz odnoszące się do treści elementy ramowe. Formalno-stylistyczne elementy ramowe odnoszą się do struktury i sposobu prezentacji przekazu medialnego. Elementy ramowe, które odnoszą się do treści, stanowią natomiast odpowiedź na pytanie „co?”, czyli jakie treści, prezentuje się za pomocą danego przekazu medialnego [Haußecker, Jirschitzka i Frindte 2014: 165].

W badaniu, którego wyniki przedstawiam w ramach tej rozprawy, ze względu na przejrzystość i realizację projektu w ograniczonym czasie skoncentrowałem się niemal

jedynie na elementach ramowych odnoszących się do treści analizowanych przeze mnie tekstów medialnych. Niemniej przegląd elementów formalno-stylistycznych, do których zalicza się w pracy badawczej nad artykułami prasowymi chociażby czcionka czy grafika, dałaby jeszcze więcej informacji na temat sposobów przedstawienia postępowania związków wyznaniowych w dobie pandemii w Polsce i w Niemczech. W dalszych projektach badawczych na ten temat na podstawie moich wyników można byłoby podejmować analizy wizualne i poszukiwać powiązań między zawartymi w tekstach ilustracjami i ramami medialnymi.

6. Przydatność analizy ramowania dla socjologii religii

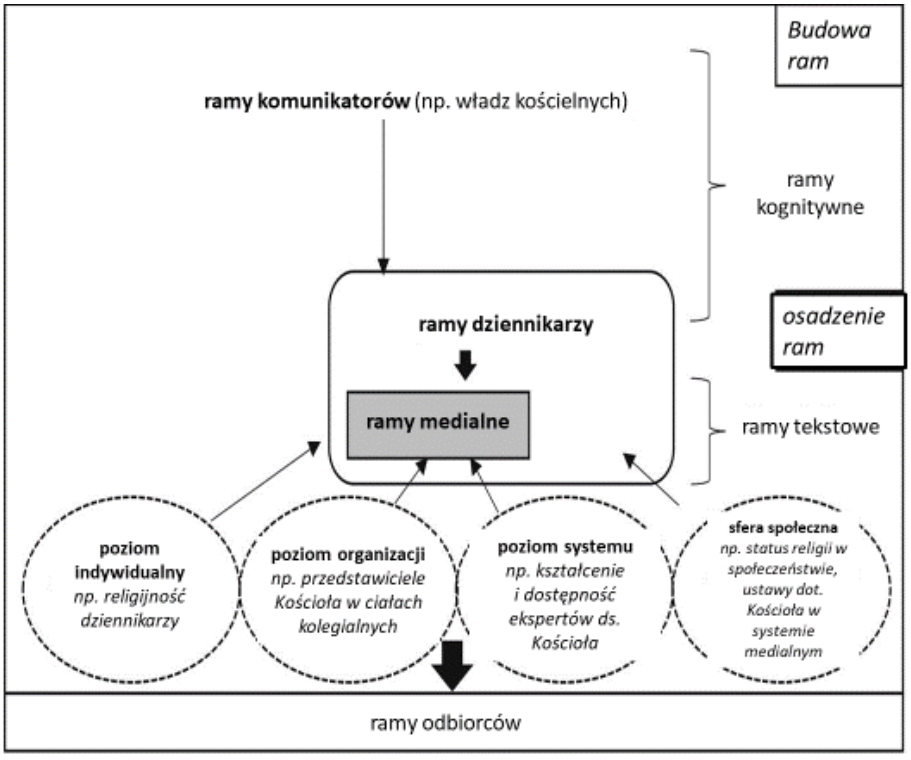
Jak już uprzednio wskazywano, zdaniem Jörga Matthesa [2014b: 18] „każdy publiczny dyskurs jest współzawodnictwem różnych aktorów o dominującą ramę, a mianowicie na poziomie komunikatorów, treści medialnych i opinii ludności". Sformułowanie to wyraża pełny zakres przedmiotowy analizy ramowania w jej standardowym ujęciu. Natomiast niniejsza praca z kilku powodów ogranicza się do badania przekazów medialnych. Z jednej strony, jednoznaczne ustalenie intencji nadawcy przekazu nie wydaje się możliwe ani konieczne, jeśli rozpatrywane są ramy zawarte w tekstach medialnych. Z drugiej strony, trafne ustalenie wpływu ram medialnych na opinie odbiorców jest kłopotliwe z uwagi na wielość czynników, które kształtują opinie odbiorców, a ponadto wymagałoby dodatkowego postepowania badawczego. W związku z tym na użytek prezentowanego w tej pracy badania należałoby zmienić (i uprościć) przytoczone wyżej sformułowanie w następujący sposób: Każdy publiczny dyskurs jest współzawodnictwem różnych ram.

Zgodnie z tym tokiem myślenia przyjąć należy, że współzawodnictwo ram ma miejsce także w dyskursach na tematy związane z religią, religijnością i postępowaniem instytucji wyznaniowych. Faktycznie, również w analizowanych przeze mnie materiałach dochodziło do takiego rodzaju współzawodnictwa. Można je, ogólnie rzecz biorąc i w pewnym uproszczeniu, ujmować jako konfrontację stanowiska fundamentalnych obrońców obecności religii w życiu publicznym ze stanowiskiem sekularyzmu jako ideologii zmierzającej do usunięcia wszystkiego co religijne z życia publicznego.

Hannah Thielmann i Markus Schäfer [2021: 520], reprezentujący standardowe ujęcie analizy ramowania, proponują model uwzględniający m.in. wpływ~~y~~ Kościoła na

powstanie ram dziennikarskich i medialnych. Wypowiedzi reprezentantów Kościoła (np. duchownych), stosunek dziennikarzy do religii (poziom indywidualny) i pozycja religii w społeczeństwie (sfera społeczna) kształtują ich zdaniem ramy dziennikarskie. Te z kolei odgrywają kluczową rolę w powstaniu ram medialnych. W kontekście okołoreligijnym ramy medialne zdeterminowane są przez obecność przedstawicieli kościelnych w gremiach nadzorujących nadawców (zwłaszcza publicznych) lub w poszczególnych redakcjach (poziom organizacji) oraz dostępności ekspertów lub znawców tematyki kościelnej i religijnej (poziom systemu). Z kolei ramy medialne wywierają wpływ na ramy odbiorców. Zamieszczony poniżej rysunek uzmysławia relacje między pełnym programem badawczym analizy ramowania i jej stosowanym w tej pracy, świadomie zawężonym wariantem: przedmiotem moich uwag są bowiem wyłącznie ramy medialne, czyli środkowy, podświetlony fragment złożonego, wieloelementowego modelu.

Rysunek 9. Proces ramowania w przekazach medialnych na temat Kościoła



Źródło: Thielmann i Schäfer 2021: 520 (tłumaczenie własne).

7. Autorskie założenia zastosowanej metody badawczej

Główną pobudką do wzbogacenia jakościowej metody badawczej, jaką jest analiza ramowania, o bardziej ilościowe elementy były pytania: „Czy to nie jest tylko mój subiektywny odbiór? Czy te ramy naprawdę istnieją? Jak udowodnię ich istnienie?". Pytanie te towarzyszyły mi od początku postępowania badawczego. Zgodnie z literaturą

przedmiotu można je łączyć z osobistą obawą przed zrekonstruowaniem r a m b a d a c z a zamiast ram medialnych [zob. Matthes i Kohring 2004: 59]. Z kombinowaniem metod jakościowych i ilościowych (uwzględniając częstość występowania uogólnionych właściwości tekstów medialnych) wiązałem zatem nadzieję uzyskania zobiektywizowanych dowodów na istnienie danej ramy, przy jednoczesnym zachowaniu zalet metod jakościowych ogólnie, a t e o r i i u g r u n t o w a n e j w szczególności, uzyskując tym samym elastyczność w interpretacji wyników.

Względem łączenia metod jakościowych i ilościowych podczas analizy ramowania Michael Oswald podkreśla, że pozwala ono uzyskać solidniejsze wyniki. Częstość występowania poszczególnych elementów tekstowych wskazuje na podobieństwo między tekstami, a w konsekwencji na obecność schematu interpretacyjnego (czyli ramy) w różnych tekstach [Oswald 2019: 174]. Metody mieszane (ang. *mixed methods*), które zastosowano w niniejszym postępowaniu badawczym, stanowią połączenie w obrębie jednego badania zarówno metod jakościowych, jak i ilościowych z jednoczesną możliwością niwelacji wad obu rodzajów metod w pojedynczym zastosowaniu [Dahler-Larsen 2023: 188]. Pojęcie metod mieszanych powstało w amerykańskim dyskursie metodologicznym w dyscyplinach nauk społecznych i nauk o wychowaniu pod koniec lat 90. XX wieku. W konsekwencji wydanych zostało na ten temat wiele publikacji o charakterze podręcznikowym [Kelle 2014: 153].

Sądzę, że zastosowanie metod mieszanych umożliwia unikanie nadmiernej subiektywności w postępowaniu badawczym, a w porównaniu z analizą kolokacyjną koncentrującą się na frekwencji określonych związków wyrazowych jest mniej abstrakcyjne [zob. Matthes i Kohring 2008]. Za zastosowaniem metod ilościowych lub podejść ilościowych w pracach socjologicznych wypowiadał się dla przykładu również niezwiązany z analizą ramowania przedstawiciel współczesnych teorii socjologicznych, Harrison C. White, stawiając w swojej publikacji pytanie, czy matematyka może być społeczna. White podkreśla możliwość prognozowania zdarzeń zachodzących w przyszłości za pomocą obliczeń statystycznych. Za przykład posłużyły mu dane dotyczące wypadków pojazdów komunikacji publicznej [White 1997: 56–57]. Mam nadzieję, że również w obrębie tej rozprawy za pomocą metod statystycznych możliwe będzie ustalenie i udowodnienie obecności trendów i cech w przekazach medialnych

poświęconych postępowaniu wspólnot religijnych w trakcie pandemii COVID-19 oraz ich konsekwencji w przyszłości.

W zastosowanej przeze mnie modyfikacji analizy ramowania szczególną uwagę zwracałem na formę elementów danej ramy. Chodzi tutaj o wystąpienie bezpośrednie, czyli użycie elementów danej ramy bezpośrednio w argumentacji głównej artykułu lub audycji, bądź aplikację w formie cytowanej, a więc zaprezentowanie czyjejś wypowiedzi za pomocą bezpośredniego lub pośredniego cytatu. Za prosty przykład może posłużyć cytowanie wypowiedzi pewnego biskupa. Określił on zamknięcie świątyń w okresie szczytu pandemii COVID-19 jako „nonsens", gdyż jego zdaniem kościoły to „źródła uzdrowień duchowych i fizycznych" [Mikulski 2021]. Wypowiedź biskupa promuje pozostawienie otwartych świątyń mimo zagrożenia epidemiologicznego i może pojawić się w artykule, którego autor przedstawia Kościół Rzymskokatolicki jako instytucję bezwzględnie ryzykującą zdrowie społeczeństwa. Ta wypowiedź ma zatem funkcję wewnętrzną, jako autonomiczna wypowiedź, i zewnętrzną, jako cytat w innym tekście, w którym może służyć albo za podbudowę argumentacji autora tekstu, albo za element krytyki, wyraz ironii lub nawet pogardy wobec cytowanej osoby i zaprezentowanych przez nią poglądów.

Inną praktyczną zaletą kodowania częstości występowania uogólnionych charakterystyk tekstów medialnych biorąc pod uwagę bezpośrednie i pośrednie występowanie ram, jest możliwość analizy konkurencji ram (ang. *frame competition*), o której piszą Curd B. Knüpfer i Robert M. Entman [2018: 485], czyli wzajemnej interakcji schematów interpretacyjnych we wzajemnym współzawodnictwie o dominującą pozycję w danym krajobrazie ramowym, a także możliwość rozstrzygania, między którymi ramami konkurencja zachodzi. Postępowanie to pozwala także na rozpoznanie związku między ramami i kontrramami. Kontrramy są schematami interpretacyjnymi przedstawiającymi odmienny punkt widzenia względem tych ram do których się polemicznie odnoszą [zob. np. Oswald 2019: 77].

Obok czysto praktycznych zalet (m.in. możliwość przejrzystej prezentacji wyników i pokazywania rozkładu ram na łamach danego tekstu prasowego) postępowanie dwupoziomowe pozwala także na wzbogacenie analizy jakościowej o część badań opartych o sprawdzanie częstości występowania właściwości, które określam mianem d r o g o w s k a z ó w r a m o w y c h. Owymi drogowskazami są różne właściwości tekstów medialnych, takie jak:

- aktorzy (podmioty wymienione lub cytowane w danym tekście bez komentowania ich postępowania bądź bez odnoszenia się do ich osoby w sposób wartościujący/oceniający);
- bohaterowie (podmioty, wobec których postępowania wyraża się aprobatę lub które są chwalone);
- antybohaterowie (podmioty, wobec których postępowania wyraża się dezaprobatę, które są krytykowane lub nawet obrażane);
- ofiary (podmioty, które przedstawione są jako osoby cierpiące przez opisaną sytuację);
- ton i styl tekstu (np. wywód argumentacyjny, relacjonujący tryb wypowiedzi, nacechowane i nienacechowane emocjonalnie słownictwo) [Fowler 1991: 210–211];
- system wartości zastosowany w tekście (wartości pozytywne, zasadne kontra wartości negatywne, niepożądane) [Chibnall 1977: 21–22 za: Fowler 1991: 52][19];
- konsekwencje;
- tematy poruszone.

Kodowanie z uwzględnieniem częstości występowania właściwości, które powinno się odbywać w miarę możliwości równolegle do kodowania jakościowego, przeprowadzone było za pomocą k w e s t i o n a r i u s z a r a m o w a n i a. Narzędzie to w praktyce jest arkuszem w programie MS Excel. Na nim odnotowywałem obecność poszczególnych elementów zawartych w tekstach medialnych na poziomie nominalnym. Wartość 1 oznaczała obecność danego elementu, a wartość 0 jego nieobecność. Miało to służyć także jako zabezpieczenie przed rekonstruowaniem zamiast ram medialnych, ram samego badacza. Wygenerowanie zmiennych na poziomie nominalnym pozwala na analizowanie zależności pomiędzy zmiennymi bez przypisania częstości danych elementów w poszczególnych tekstach medialnych.

[19] Lista pozytywnych i negatywnych wartości sformułowana przez Chibnalla [1977: 21–22] i rozszerzona przez Fowlera zawiera po jednej stronie wartości ogólnie akceptowane (pożądane), takie jak m.in. równość. Po drugiej stronie zaś znajdują się wartości niepożądane, m.in. nierówność [por. Fowler 1991: 52–53]. Autorzy bliżej nie objaśniają wspomnianych kategorii. Biorąc pod uwagę kontrowersje polityczne, ideologiczne i moralne dotyczące równości i nierówności, można mieć wątpliwości co do jednoznacznego przyporządkowania tych wartości. Zostawiając na boku te skądinąd ważne kontrowersje, w niniejszym badaniu jako przejaw nierówności uznałem nierówne traktowanie instytucji religijnych i świeckich przez władze w czasie trwania obostrzeń. Dla przykładu, w analizowanych tekstach medialnych przytaczano relacje przedsiębiorców, którzy musieli ograniczyć swoją działalność ze względu na restrykcje pandemiczne i czuli się pokrzywdzeni względem miejscowego kleru, który nie musiał zamykać swoich świątyń i był – ich zdaniem – faworyzowany przez władze.

Drogowskazy i antydrogowskazy zidentyfikowane są następnie według niniejszej zasady:

d r o g o w s k a z = procentowy udział tekstów zawierających daną cechę
> procentowy udział tekstów niezawierających danej cechy

oraz

a n t y d r o g o w s k a z = procentowy udział tekstów zawierających daną cechę
< procentowy udział tekstów niezawierających danej cechy

Oznacza to, że występowanie antydrogowskazu z dużym prawdopodobieństwem wyklucza wystąpienie poszczególnych ram w rozpatrywanym tekście. Owe drogowskazy i antydrogowskazy mogą okazać się użyteczne, gdy materiałem badawczym są krótkie wypowiedzi pisemne, np. komentarze lub tweety, i ze względu na małą ilość tekstu jakościowa analiza może być utrudniona. Znajomość tych charakterystycznych elementów może być przydatna także przy pisaniu tekstów lub komentarzy na dany temat, by móc sterować przekaz w określonym kierunku. Dlatego skorzystanie z drogowskazów mogłoby wzmocnić efekt na odbiorcę wywierany przez daną ramę. Świadomość tej zależności może być przydatna przy strategicznej komunikacji publicznej i stosowaniu skutecznych strategii kontrramowania, gdy zachodzi konieczność osłabienia wpływu takich treści jak komunikaty propagandowe lub treści o charakterze radykalnym.

Dwupoziomowość zaprezentowanego podejścia badawczego wynika z kombinacji metod jakościowych z metodami ilościowymi w podejściu *mixed methods* i z *modus operandi* na poziomie makro, skupiającego się na kodowaniu częstości występowania uogólnionych właściwości tekstów medialnych w odniesieniu do całego tekstu, oraz na poziomie mikro przez kodowanie jakościowe elementów danej ramy. Kombinacja poziomu makro i mikro pozwala zarówno na empiryczną analizę pojedynczych ram, jak i na rozpoznanie o t o c z e n i a r a m, tj. przyporządkowanie do nich opisanych powyżej drogowskazów i antydrogowskazów. Dzięki postępowaniu w opisany powyżej sposób możliwe jest zarówno przyporządkowanie drogowskazów i antydrogowskazów do ram, jak i powiązanie ich ze sobą, co pozwala na dodatkowe potwierdzenie w y p e ł n i e n i a rekonstruowanych metodą jakościową ram. Ta możliwość może być atutem, gdyż pozwala na przyporządkowanie pozornie

nieprzyporządkowanych i sprawiających wrażenie neutralnych cech tekstów, jak np. dane o zakażeniach koronawirusem. Można w ten sposób ustalić zarówno związek między ramami i daną charakterystyką tekstów medialnych, jak i współzależność między daną cechą i, przykładowo, poszczególnymi bohaterami. Dodatkowe ustalenie powiązań, np. między antybohaterem i poszczególną ramą, może stanowić potwierdzenie związku między ramą i pozornie nieprzyporządkowanym elementem tekstów medialnych. Takie postępowanie metodologiczne może okazać się przydatne także podczas analizy krótkich tekstów, np. postów w mediach społecznościowych.

Inną zaletę takiego postępowania stanowi możliwość dokładnej diagnozy całokształtu k r a j o b r a z u r a m o w e g o na dany temat oraz procesów przemian schematów argumentacyjnych.

Krajobrazem ramowym określam całość zrekonstruowanych schematów interpretacyjnych dotyczących poszczególnego tematu w danym kraju. Stanowi on model klasyfikacji zidentyfikowanych r a m przyporządkowanych do grup ramowych, czyli m e t a r a m . Jako wizualizację krajobrazów ramowych proponuję **mapy ramowe**. Na nich przedstawione są metaramy wraz z przyporządkowanymi do nich ramami. Krajobraz ramowy służy także do diagnozy całego dyskursu i jego relacji do ogólnospołecznego stylu debatowania.

Wspomniane **metaramy** składają się z ram, które są do siebie podobne zwłaszcza względem tzw. *reasoning devices*, czyli względem środków wyrazu, które sugerują, jak należy postępować z daną sprawą. Dokładniej rzecz ujmując są to zbiory schematów interpretacyjnych szerzących podobną wizję podjętego zagadnienia i spełniających w danym dyskursie tę samą funkcję. Elementy charakteryzujące te nadrzędne schematy interpretacyjne można ustalić także za pomocą analizy uwzględniającej częstości występowania uogólnionych cech tekstów medialnych. Mogą one być przydatne, kiedy ustalenia z badań konkretnego materiału mają być uogólnione w celu tworzenia teorii opartej na wnioskach z badań empirycznych. Zaletą tego zabiegu jest możliwość porównania różnych okresów i kontekstów społeczno-kulturowych. W dodatku istnieje dzięki temu możliwość zdiagnozowania, które z obecnych w danym dyskursie interpretacji są najczęściej obecne i najbardziej zróżnicowane. Kwestia ta uwydatnia się w odniesieniu do środkowej metaramy w porównaniu polsko-niemieckim. Umiarkowanych interpretacji przedstawionych za pomocą tego nadrzędnego schematu interpretacyjnego było w niemieckim dyskursie więcej niż w polskim. Z tego powodu

niemieckie media prezentowały swoim odbiorcom większy wachlarz możliwych rozwiązań, by pogodzić potrzeby religijne z należytą w trakcie ogólnoświatowej pandemii troską o zdrowie indywidualne oraz zbiorowe.

Metaramy są szczególnie przydatne w porównaniach międzynarodowych, gdyż są ogólniejsze niż pojedyncze ramy znajdujące się często zbyt blisko kulturalnego kontekstu i tekstów, na których podstawie je rekonstruowano. Ten wątek będzie rozwijany w dalszej części na dokładnych przykładach. Taka funkcja nadrzędnych schematów interpretacyjnych daje w dodatku nadzieję na integrację owych cech z omawianą wcześniej koncepcją systemów medialnych Hallina i Manciniego [2007]. Dlatego podobieństwa i różnice pomiędzy polskim i niemieckim systemem medialnym starałem się zdiagnozować także na poziomie metaram. Pozwalają one, oprócz precyzyjnego przeglądu krajobrazu ramowego i jego konsekwencji dla dyskursu publicznego na dany temat, na dokładne określenie pozycji poszczególnych nadawców w dyskursie.

W trakcie uzupełniających badań, dotyczących medialnych doniesień na temat wizyt duszpasterskich na przełomie 2022 i 2023 roku, siatka pojęciowa został uzupełniona o kategorię r a m a o g ó l n a [20]. Chodzi tu o uogólnione ramy, które zostały zrekonstruowane podczas kodowania zgodnie ze zasadami teorii ugruntowanej i ogólnymi założeniami analizy ramowania materiałów medialnych na różne tematy przynależących do danego kompleksu tematycznego. W tej rozprawie dotyczyło to medialnych obrazów religii, religijności i postępowania wspólnot wyznaniowych w czasie pandemii COVID-19 w Polsce i w Niemczech oraz relacjonowania wizyt

[20] Claes H. de Vreese, Jochen Peter i Holli A. Semetko [2001: 108] wprowadzili rozróżnienie na „ramy informacyjne związane z określonymi sprawami" (ang. *issue-specific news frames*), „odnoszące się do konkretnych tematów lub wydarzeń njusowych" oraz „ogólne ramy informacyjne" (ang. *generic news frames*), które „mogą dotyczyć szerokiego zakresu różnych tematów njusowych, niekiedy nawet w dłuższym czasie i potencjalnie w różnych kontekstach kulturowych", takie jak np. gospodarka czy konflikt. Inaczej niż wspomniani autorzy nie zamierzam posługiwać się ramami ogólnymi odnoszącymi się do licznych i zróżnicowanych tematów pochodzących z różnych kontekstów kulturowych, lecz zrekonstruować uogólnione schematy interpretacyjne dotyczące określonego kompleksu tematycznego (w moim przypadku – tematyki religii, religijności i postępowania związków wyznaniowych) w określonym kontekście społecznokulturowym, które zostały zidentyfikowane podczas kodowania zgodnie z zasadami teorii ugruntowanej i ogólnymi założeniami analizy ramowania materiałów medialnych. Przykładem ramy ogólnej w mojej pracy stanowi np. rama *bezwzględność Kościoła,* zarzucającej związkom wyznaniowym, iż dbają tylko o własne interesy nie zważając na dobro innych. „Ramy ogólne" w proponowanym tu ujęciu są ukształtowane bardziej kontekstowo i dyskursywnie, są także ściślej związane z tłem socjologii religii, co jest istotne, jeśli kategoria ta ma służyć refleksji teoretycznej w tej dziedzinie.

duszpasterskich na przełomie lat 2022 i 2023, wraz z kontrowersjami związanymi z tymi zagadnieniami.

Modele ram ogólnych stanowią empirycznie uzasadnione hipotezy i są przeznaczone do ogólnej diagnozy wizji obecnych w danym dyskursie. W ostatecznej konsekwencji mają się przyczynić do opracowania precyzyjnych narzędzi badawczych do analizy potencjalnych korelacji między kontaktem odbiorcy z poszczególnymi schematami interpretacyjnymi oraz jego indywidualnymi poglądami i nastawieniem wobec tego większego kompleksu tematycznego. Definiowanie, rekonstrukcja i ustalanie elementów składowych tzw. ram ogólnych jest niekończącym się procesem. Stąd również zestawienie kategorii poszczególnych ram ma charakter tymczasowy i tym samym jest zawsze niepełne. Niemniej wraz z włączaniem nowych materiałów i wątków tematycznych rekonstruowane mogą być kolejne kategorie istotne dla danego schematu interpretacyjnego. Obecność chociażby części tych samych ram w różnych okresach i w różnych zakresach tematycznych świadczy o ich ciągłości w polskim dyskursie wokół roli religii, religijności i instytucji religijnych.

8. Mechanizmy dyskursowe

Przy integracji uzyskanych przeze mnie wyników badań oprócz przedstawionego powyżej narzędzia badawczego ważne będą również mechanizmy dyskursu, które opisuje Marek Czyżewski [2005: 110–143, 2010b: 92–95]. Autor ten proponuje dwie grupy mechanizmów dyskursowych. Mechanizmy należące do pierwszej grupy (porozumienie i ceremonia) zorientowane są na zasadę przekładalności perspektyw, a mechanizmy należące do drugiej grupy (dramat społeczny i rytualny chaos) kwestionują tę zasadę. Ponadto rozróżnić można konstruktywne mechanizmy dyskursu (porozumienie i dramat społeczny) oraz destruktywne (ceremonia i rytualny chaos). Odnośnie do drugich Czyżewski [2010b: 93] akcentuje, iż „nie przyczyniają się [one] do rozwiązania problemu: w ramach ceremonii artykulacja odmiennych perspektyw jest zablokowana, a w ramach rytualnego chaosu procesy komunikacji ograniczają się do podkreślania nieprzekraczalnych różnic”.

Poniżej zamierzam scharakteryzować te mechanizmy, a także ich konsekwencje i formę, w której mogą występować.

Porozumienie sprowadza się w tym ujęciu do umiejętności brania pod uwagę punktów widzenia innych uczestników dyskursu. Nie można jednak zakładać harmonijnego przebiegu procesu porozumiewania się. Ma on bowiem raczej charakter negocjacji, w których występują również napięcia, w czego wyniku powstaje *modus vivendi* podlegający ciągłej modyfikacji [Czyżewski 2005: 117, 2010b: 98–100].

Ceremonia jest rzekomym porozumieniem między stronami publicznych sporów. Pod hasłem „zawsze możemy się porozumieć" odsuwa się głosy sprzeciwu z debaty. Uczestnicy trzymają się z kolei przy działaniu tego mechanizmu dyskursywnego niemal kurczowo zasad rytuałów codziennych [Czyżewski 2005: 119–120, 2010b: 93]. W konsekwencji zdarza się, że nie są omawiane ważne dla danego sporu sprawy, lecz jedynie te kwestie, co do których wśród uczestników panuje konsens. Skutkiem takich sytuacji może być nierozwiązywanie ważnych konfliktów, które mogą się nasilać poza debatą publiczną i później, w natężonej postaci, stać się jej częścią. Współczesnym przykładem są chociażby spory wokół wiedzy Jana Pawła II na temat przestępstw seksualnych popełnionych przez podległych mu duchownych.

Kolejny mechanizm, **dramat społeczny**[21] (ang. *social drama*), zgodnie z koncepcją Victora W. Turnera, składa się z czterech faz. Pierwszą fazę stanowi złamanie podstawowych norm społecznych, po czym następują: kryzysowa eskalacja konfliktu, opanowanie konfliktu oraz zakończenie konfliktu. Newralgiczna jest faza trzecia, czyli opanowanie konfliktu, gdyż może w niej dojść do negocjacji między zaangażowanymi w konflikt stronami. Jedną z zalet tego mechanizmu jest to, że dotąd mniej widoczne konflikty mogą zostać nagłośnione i trafić do ogólnospołecznej świadomości [Czyżewski 2005: 120–124, 2010b: 101–103].

Warto odnotować, że Turner [2005: 27] określa pierwszą fazę dramatu społecznego jako naruszenie zwykłych, regulowanych normami społecznymi stosunków społecznych (ang. *breach of regular, norm-governed social relations*). Chodzi tu zwłaszcza o celowe nieprzestrzeganie ogólnie przyjętych norm. W związku z analizowanym w ramach tej rozprawy zagadnieniem za „ naruszenie zwykłych, regulowanych normami społecznymi stosunków społecznych" można uznać żądania Kościołów, by stacjonarne obrzędy religijne mogły się odbywać wówczas, gdy wszystkie

[21] W polskim wydaniu książki Turnera pojęcie *social drama* przetłumaczone zostało jako „gra społeczna". W niniejszej rozprawie zdecydowałem się jednak, tak jak Czyżewski [2010b: 101], na zastosowanie wiernego tłumaczenia.

inne instytucje cywilne muszą działać zdalnie. Kryzys narasta wtedy, gdy zwolennicy stacjonarnie odbywających się obrzędów religijnych i podmioty żądające równego traktowania wszystkich instytucji w dobie pandemii COVID-19 głoszą swoje poglądy niezależnie od siebie. Nasuwa się tu pytanie, jakie fazy dramatu społecznego mają miejsce w danym kraju w rozpatrywanym kontekście i czy ten proces nie przekształca się raczej w ceremonię lub rytualny chaos. Do tej kwestii powracam w rozdziale IV, podrozdział 4.1.

Destruktywny odpowiednik dramatu społecznego stanowi wspomniany **rytualny chaos**, który poprzestaje na drugiej fazie dramatu społecznego, czyli na eskalacji konfliktu. W tej wersji nie dochodzi do opracowania rozwiązania, lecz do demonstracyjnego łamania i lekceważenia przekładalności perspektyw. Zachodzi tu także, opisana przez Czyżewskiego [1995: 358], stereotypizacja i moralna dyskredytacja innych stanowisk. Osoby obserwujące taki rodzaj debat publicznych odnoszą wrażenie, że ich uczestnicy nie są w stanie dojść do porozumienia i korzystają ze swojej wypowiedzi (np. w dyskusjach telewizyjnych) tylko po to, by nagłaśniać własne poglądy, i w miarę możliwości dyskredytować stanowisko oponenta. Niekorzystną konsekwencją jest wzmocnieni istniejących już przeciwieństw [Czyżewski 2005: 125–127, 2010b: 103–105].

Istotna jest również forma występowania mechanizmów dyskursowych. Mogą one występować nie tylko jako wzory komunikowania, lecz także jako i n s c e n i z a c j e bądź k o m e n t a r z e. Czyżewski [2005: 130] porównuje inscenizację do ustawionej rywalizacji sportowej, gdy wcześniej ustalono, kto zwycięży, a publiczność wychodzi z założenia, i nawet odnosi wrażenie, że ma do czynienia z prawdziwą konkurencją. Dla przykładu, ceremonialną dyskusję medialną można inscenizować jako rzekome porozumienie nie poruszając spornych kwestii i ograniczając rozmowę do spraw, co do których uczestnicy się zgadzają.

Czyżewski [2005: 132, 2010b: 109–110] rozróżnia k o m e n t a r z e głoszone przez osoby będące bezpośrednimi uczestnikami danych wydarzeń, i k o m e n t a r z e wyrażane przez przedstawicieli elit symbolicznych, którymi są np. dziennikarze, naukowcy, księża i politycy.

9. Konsekwencje działania poszczególnych mechanizmów dyskursowych podczas sporów wokół postępowania związków wyznaniowych wobec pandemii COVID-19

W materiałach medialnych analizowanych w tej rozprawie, zwłaszcza w materiałach polskich, ale także po części także w materiałach niemieckich, zaobserwować można polaryzację dyskursu publicznego. Zjawisko to, w odniesieniu do innych przedmiotów sporu w polskim dyskursie publicznym, opisali m.in. Marek Czyżewski [2006 i 2014] i Magdalena Nowicka-Franczak [2022]. Pierwszy z wymienionych autorów [2014: 404] podkreśla, że przy dużym natężeniu sporu publicznemu wyrażaniu własnego poglądu często towarzyszy dyskredytowanie stanowiska przeciwnego i osób, które je głoszą. Znaczna większość polskich tekstów medialnych, ale także artykułów niemieckich będących materiałem źródłowym mojego badania, w których formułowano skrajne poglądy (czyli poglądy należące do skrajnych elementów *metaram* tendencyjnych – por. rozdział IV, podrozdział 1), wyróżnia się tą cechą. Banalnym przykładem z polskiego dyskursu jest zarzucanie środowiskom prokatolickim zaściankowości i określanie ich mianem „ciemnogrodu". Jeden z respondentów Nowickiej-Franczak [2022: 114] zauważa, że media, zwłaszcza w Polsce, nagłaśniają stanowisko przeciwników często po to, by móc dyskredytować i odrzucić ich poglądy. W konsekwencji jednak transmitują owe stanowiska i przyczyniają się do ich popularyzacji. Do tego zagadnienia powracam w dalszej części rozprawy (rozdział IV podrozdział 4.1), która poświęcona będzie występowaniu zrekonstruowanych ram (z bezpośrednim lub pośrednim cytatem) w poszczególnych tytułach prasowych.

Już w tym miejscu warto podkreślić, iż do powielania poglądów przeciwnych dochodziło przede wszystkim u nadawców polskich, natomiast rzadko u niemieckich. Ta obserwacja zawiera w sobie również informację o kulturze debat i sporów publicznych w Polsce i w Niemczech i o potencjale polaryzacyjnym poszczególnych tematów. Różnica ta wynikać może z różnic pod względem znaczenia religii, religijności i wspólnot religijnych w Polsce i w Niemczech. W rozdziale empirycznym (rozdział IV podrozdział 4.1) zostanie podjęta próba ustalenia, jakie mechanizmy dyskursowe dominują w danym kraju i czy istnieje możliwość sformułowania hipotez dotyczących ewentualnej zależności między mechanizmami dyskursowymi i np. formami społecznych relacji między religią i niereligią opisanymi przez Monikę Wohlrab-Sahr i Toma Kadena [2013: 191–192]. Autorzy ci wskazują na to, że niereligia może być spostrzegana jako wyjątek lub zjawisko odbiegające od normy, jak ma to miejsce w Stanach Zjednoczonych lub Indiach i do niedawna także w Polsce. Ponadto odnotować można stan ustabilizowanego

napięcia między tym, co religijne, i tym, co niereligijne, cechujący chociażby obecną Polskę. Niereligia może być też traktowana jako norma, jak w (byłej) NRD. Czwartą formę stanowi światopoglądowy pluralizm cechujący wiele zachodnioeuropejskich społeczeństw, w których zarówno religia, jak i niereligia są akceptowaną częścią krajobrazu światopoglądowego. W odniesieniu do Polski i Niemiec w świetle danych empirycznych zaprezentowanych w rozdziale czwartym, można byłoby sformułować hipotezę, iż obecny w Polsce stan ustabilizowanego napięcia między religią i sekularnością nieprzypadkowo łączy się z występowaniem mechanizmów dyskursowych, które kwestionują zasadę przekładalności perspektyw, czyli rytualnego chaosu lub dramatu społecznego. Panujący w Niemczech klimat światopoglądowego pluralizmu względem religii lub nawet niereligii jako norma może natomiast sprzyjać wystąpieniu takich mechanizmów dyskursowych jak ceremonia lub porozumienie, które zorientowane są na zasadę przekładalności perspektyw. U podstaw takiej interpretacji leży założenie, że silne napięcia występują w dramacie społecznym (i są później rozładowane) i w rytualnym chaosie (gdzie pozostają nierozwiązane i dalej rosną). Ceremonię natomiast odbieram jako mechanizm, który sprzyja unikaniu tematów drażliwych lub spornych, by nie doszło do eskalacji konfliktu i w konsekwencji do rytualnego chaosu. Na podstawie moich analiz odnoszę wrażenie, że zwłaszcza w Polsce mówienie o spornych tematach prowadzi raczej do nierozwiązywalnych sporów. Warto mimo to odnotować, że co do zasady ceremonia polega wprawdzie na unikaniu frontalnych konfrontacji, jednak także w jej obrębie napięcia i sam konflikt nadal istnieją.

Rozdział IV - Prezentacja rezultatów i wniosków z badań

Niniejszy rozdział poświęcony jest prezentacji wyników analizy ramowania przeprowadzonej na podstawie polskich i niemieckich tekstów medialnych wchodzących w skład korpusu. Podrozdziały 2 i 3 zawierają szczegółową prezentację i charakterystykę poszczególnych schematów interpretacyjnych (ram). W związku z tym wywód w tej części rozprawy ma kształt w dużym stopniu raportowy. Taki zabieg wydaje się potrzebny również ze względu na to, że znaczna ilość prac powstałych przy zastosowaniu analizy ramowania zawiera często jedynie syntetyczny opis wyników, co może zwłaszcza dla czytelników mniej zaznajomionych z zastosowanym podejściem badawczym stanowić utrudnienie w lekturze. Z drugiej strony przyjęty tu powtarzający się schemat prezentacji kolejnych porcji materiału zapewne wymaga od czytelnika dużej dozy koncentracji. Kończące ten rozdział podrozdziały 4 i 5 mają natomiast bardziej analityczny charakter, przetwarzając wyniki analiz i łącząc je z zagadnieniami teoretycznymi.

Po opisie ogólnych cech danej ramy umieszczane będą wycinki matrycy ramowej stanowiące prezentację narzędzi ramowania (ang. *framing devices*) i narzędzi rozumowania (ang. *reasoning devices*) danego schematu interpretacyjnego.[22] Następnie wymieniane będą kluczowe wątki, na które dany schemat interpretacyjny kieruje uwagę odbiorców. Opis składa się z tych kategorii analitycznych, których częstość występowania wraz z daną ramą została uwzględniona. Chodzi tu o (opisane w rozdziale III, podrozdział 7) uogólnione właściwości tekstów medialnych, takie jak: aktorzy (podmioty wymienione lub cytowane w danym tekście bez komentowania ich postępowania bądź bez odnoszenia się do ich osoby w sposób wartościujący/oceniający); bohaterowie (podmioty, wobec których postępowania wyraża się aprobatę lub które są chwalone); antybohaterowie (podmioty, wobec których postępowania wyraża się dezaprobatę, które są krytykowane lub nawet obrażane); ofiary (podmioty, które przedstawione są jako osoby cierpiące przez opisaną sytuację); ton i styl tekstu (np. wywód argumentacyjny, uogólnienia); system wartości zastosowany w tekście (wartości pozytywne, legitymizowane kontra negatywne, nielegitymizowane); konsekwencje oraz wątki poruszone. Liczne powtórzenia poszczególnych kategorii analitycznych spowodowane są po pierwsze tym, że w poszczególnych tekstach występowało

[22] Por. objaśnienia tych pojęć w rozdziale III, podrozdział 5.

zazwyczaj kilka schematów interpretacyjnych; po drugie okoliczność ta wynika z podobieństw między ramami przynależących do tej samej metaramy; a po trzecie, obecność tych samych cech np. poruszonych tematów, świadczy o potwierdzeniu głównego założenia analizy ramowania, czyli o istotności sposobów prezentowania informacji, a nie o samej obecności danej informacji lub nieobecności w przekazach medialnych.

W czwartej części tego rozdziału przedstawiam porównawczą analizę wyników polskich i niemieckich. Końcowa część rozdziału jest poświęcona analitycznej prezentacji wyników dodatkowego postępowania badawczego, opartego na zestawie artykułów dotyczących wizyt duszpasterskich na przełomie 2022 i 2023 roku i odnoszącego się do kwestii obecności religii i instytucji religijnych, zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego, w życiu publicznym w Polsce.

1. Wyniki badań, autorski układ pojęciowy i modele teoretyczne

Na podstawie 590 artykułów, 422 polskich i 168 niemieckich, zidentyfikowałem 12 polskich i 10 niemieckich ram. Dysproporcja między liczbą polskich i niemieckich tekstów medialnych, które wchodziły w skład analizowanego korpusu oddaje rzeczywistość społeczną, gdyż w analizowanych niemieckich tytułach prasowych opublikowano znacznie mniej artykułów poświęconych analizowanemu przeze mnie zagadnieniu niż w polskich. Ponadto kwestie związane z religią i jej instytucjami były traktowane inaczej niż w polskich artykułach – nie jako temat polityki codziennej, lecz jako element kultury i temat nieco oddalony od spraw codziennych. Uwidoczniło się to w stylu i tonie prezentacji postępowania instytucji religijnych i ich przedstawicieli wobec pandemii COVID-19.

Na użytek analizy poszczególnych ram oraz całokształtu dyskursu, a także na rzecz i porównania polsko-niemieckiego, wprowadziłem kategorie teoretyczne **metaramy** oraz **krajobrazu ramowego.**[23]

W obu badanych krajach poszczególne schematy interpretacyjne przyporządkowałem do t r z e c h m e t a r a m – dwóch tendencyjnych i jednej zawierającej umiarkowane poglądy. Chciałbym podkreślić, że jest to jedynie model, który

[23] Por. rozdział III, podrozdział 7.

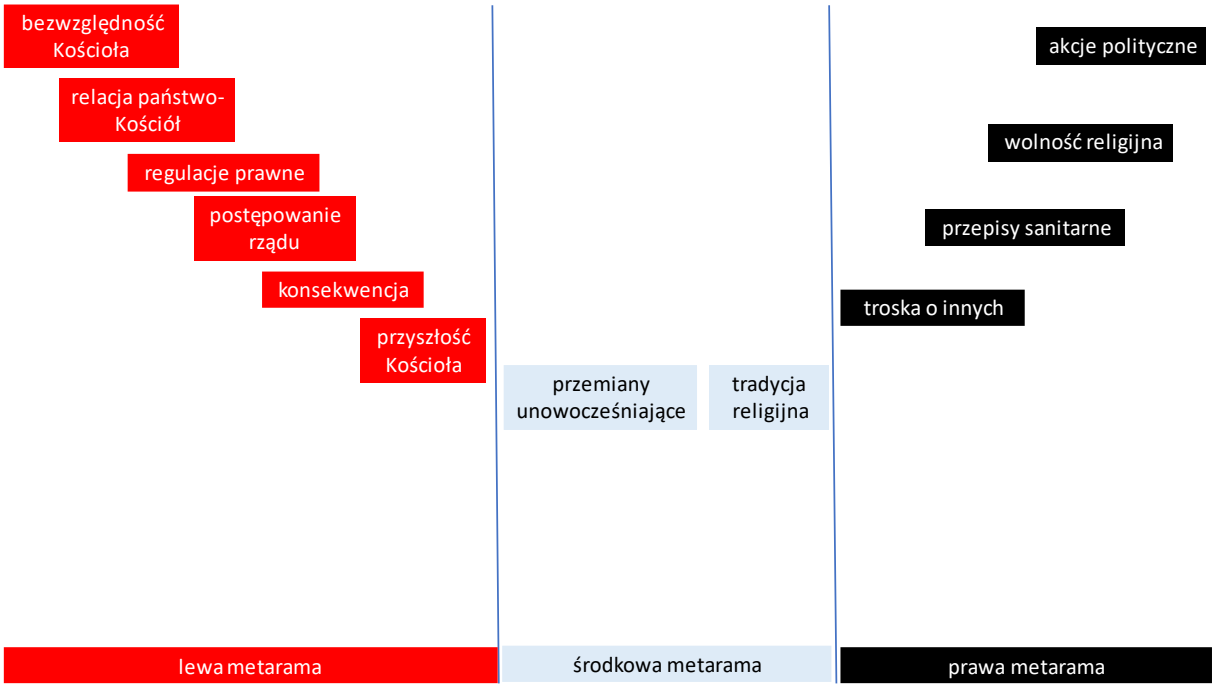
ma służyć ustrukturyzowaniu zebranego materiału empirycznego. W dodatku nomenklatura „lewa" i „prawa" metarama nie jest ściśle powiązana z ukierunkowaniem politycznym.

Lewa metarama wyróżnia się nastawieniem antyklerykalnym lub krytycznym wobec instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego, a w wersji polskiej też wobec rządu Zjednoczonej Prawicy. **Środkowa metarama** prezentuje natomiast nastawienie umiarkowane i neutralne wobec instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego oraz rządu Zjednoczonej Prawicy. **Prawą metaramę** znamionuje nastawienie proreligijne i aprobujące instytucję Kościoła Rzymskokatolickiego oraz jego strategie postępowania w dobie pandemii, a w Niemczech – także zdecydowana krytyka ówczesnego rządu federalnego. W dyskursie niemieckim wyróżnić można dwie odmiany prawej metaramy – rzeczową oraz radykalną. Radykalna odmiana zawiera elementy teorii spiskowych, poglądów antypaństwowych oraz tez antyislamskich. Rzeczowa odmiana zaś akcentuje znaczenie religii w życiu społecznym (np. poprzez działania pomocowe instytucji religijnych) oraz w przezwyciężaniu trudnych sytuacji życiowych.

2. Polska

Niniejszy podrozdział skupia się na analizie ram zawartych w tekstach medialnych opublikowanych przez polskich nadawców. By nakreślić ogólne tło dyskursu wokół rozpatrywanego w tej rozprawie zagadnienia, rozpocznę od charakterystyki nadrzędnych schematów interpretacyjnych tzw. metaram.

Rysunek 7. Mapa polskich ram



Źródło: opracowanie własne.

Polska **lewa metarama** wyróżnia się głównie krytyką rządu i Kościoła Rzymskokatolickiego. Do tej metaramy przyporządkowano ramy:

- krytyczne wobec kleru i zarzucające decydentom kościelnym wsteczność w obliczu zagrożenia epidemiologicznego oraz nastawienie na własne interesy. Są nimi: rama *bezwzględność Kościoła*, rama *regulacje prawne* oraz rama *przyszłość Kościoła*. Ramy te charakteryzuje sekularyzm pojmujący religię jako zjawisko, które nie jest w stanie racjonalnie kształtować ani życia publicznego ani indywidualnych spraw poszczególnych jednostek i powinno zostać usunięte ze sfery publicznej demokratycznych społeczeństw [por. Casanova 2011: 66–67; Mariański 2020: 26]. Trzecia z wymienionych powyżej ram służy natomiast akcentowaniu problemów z płynnością finansową, których doświadczył Kościół Rzymskokatolicki w trakcie pandemii, i reakcji hierarchów kościelnych na tę sytuację;
- krytyczne wobec rządu *postępowanie rządu* oraz *konsekwencja*. Podkreśla się za ich pomocą błędy rządu w zarządzaniu kryzysowym i otwarcie się je krytykuje. Rządzącym zarzuca się uprzywilejowanie niektórych instytucji oraz lekceważenie zaleceń ekspertów;

- krytyczne wobec relacji pomiędzy państwem i Kościołem Rzymskokatolickim oraz ich skutków. Tak charakteryzować można ramy *relacja państwo–Kościół*, *postępowanie rządu* oraz *konsekwencja*. Ramy posiadające tę właściwość prezentują głównie zarzut desekularyzacji politycznej, o której pisze Davis Brown [2019: 3][24]. Wyrażany jest tu również pogląd, że Rzeczpospolita Polska jest faktycznym państwem wyznaniowym, czyli, że jeden związek wyznaniowy traktowany jest przez władzę państwową w uprzywilejowany sposób mimo, że w świetle prawa nie ma religii państwowej [por. Bhargava 2011: 96–97; Burgoński 2014: 223]. Wówczas tą uprzywilejowaną konfesją jest katolicyzm obrządku rzymskiego;
- podkreślające równowartość praktyk religijnych odbywających się online lub za pomocą mediów. Stanowi to właściwość ramy *konsekwencja*.

Przykładowo, przejawem praktycznego zastosowania lewej metaramy są postulaty domagające się równości wszystkich obywateli wobec prawa, niezależnie od tego czy są osobami wierzącymi lub niewierzącymi[25] jak za pomocą tezy iż, „wierni powinni tak samo, jak niewierzący, stosować się do obowiązującego prawa i tak samo dbać o bezpieczeństwo w czasie pandemii" [Szymczak 2021]. Krytyka uprzywilejowania instytucji religijnych i osób wierzących wyrażana jest np. twierdzeniem, iż „Kościół nawet w pandemii stoi ponad prawem." [Michalik 2021] lub porównaniami takimi jak, że „w styczniu i lutym, kiedy przedsiębiorcy prowadzili akcję #OtwieraMY, do otwartych restauracji i klubów regularnie przyjeżdżała policja. Nie jest nam jednak znany choćby jeden przypadek, gdy policja nawiedziła kościół, w którym było więcej wiernych, niż zezwalają na to przepisy epidemiczne" [Szymczak 2021].

Do lewej metaramy występującej w formie bezpośredniej przyporządkowano następnie d r o g o w s k a z y r a m o w e[26]. W roli aktorów często występowali np. abp Stanisław Gądecki (ówczesny Przewodniczący KEP), księża zakażeni COVID-em, policja, Prymas Polski abp Wojciech Polak, rzecznicy kurii, rzecznik KEP ks. Leszek

[24] Chodzi o preferowanie jednego lub więcej związków wyznaniowych (w tym przypadku Kościoła Rzymskokatolickiego) przez rząd danego państwa. Brown [2019: 3] przestawia jeszcze inne formy desekularyzacji politycznej, które nie będą tu szerzej omawiane.

[25] Por. wyżej, rozdział I, podrozdział 5, przypis 6.

[26] Zob. rozdział III podrozdział 7.

Gęsiak oraz sanepid. Antybohaterami byli np. bp senior Ignacy Dec[27], hierarchowie kościelni[28], księża głoszący teorie spiskowe, ówczesny minister zdrowia Adam Niedzielski, księża, którzy mimo zagrożenia epidemiologicznego nie rezygnują z tradycyjnych form praktyk religijnych, politycy PiS[29], ówczesny rząd, księża łamiący obostrzenia sanitarne oraz ks. prof. Tadeusz Guz[30]. Bohaterami są zaś osoby wspierające stratnych handlarzy zniczami i kwiatami, eksperci w dziedzinie zdrowia oraz przedsiębiorcy. Teksty tej metaramy odznaczają się wywodem argumentacyjnym, tj. odniesieniami do poglądów strony przeciwnej z zanegowaniem ich oraz udowadnianiem, że własne poglądy są słuszne. Wspomina się tu m.in. dokładne dane o zakażeniach koronawirusem, konsekwencje gospodarcze z powodu pandemii koronawirusa, przekroczenia limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub łamanie reżimu sanitarnego, desekularyzację polityczną[31], zamknięcie cmentarzy podczas Wszystkich Świętych, zakażenia COVID-em u duchownych oraz problemy finansowe parafii.

W tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy występowały w formie pośredniej, tj. jako bezpośredni lub pośredni cytat, w roli aktorów często pojawiali się: abp. Stanisław Gądecki, eksperci medyczni, minister zdrowia Adam Niedzielski, ministrowie[32], politycy opozycji, ówczesny przewodniczący KEP abp. Stanisław Gądecki, rzecznik KEP ks. Leszek Gęsiak, sanepid, wierni nieokazujący aprobaty wobec odbywania się kolędy w czasach pandemii w tradycyjnej formie oraz wierni „wyrzuceni" z polskiego kościoła w Londynie[33]. Natomiast antybohaterami byli w tych artykułach hierarchowie kościelni, ówczesny minister zdrowia Adam Niedzielski / Ministerstwo

[27] Polski rzymskokatolicki duchowny, który zwrócił na siebie uwagę określając zamykanie świątyń w szczytach pandemii COVID-19 mianom nonsensu.

[28] Do tej kategorii przyporządkowałem wszystkich wyższej rangi polskich rzymskokatolickich duchownych.

[29] Do tej kategorii przypisano wszelkich polityków PiSu, w tym mniej popularnych, o których w zbadanym okresie w mediach rzadziej wspominano.

[30] Rzymskokatolicki duchowny i profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozpoznawalny z powodu wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjnych takich jak zrównanie szczepień przeciwko COVID-19 ze zbrodniami przeciwko ludzkości popełnionymi przez nazistów podczas II wojny światowej.

[31] Do tej zbiorczej kategorii zaliczono wszelkie przejawy desekularyzacji politycznej, takie jak uprzywilejowanie przez władzę państwową jedną lub więcej wspólnot wyznaniowych.

[32] Do tej kategorii zaliczono wszystkich ministrów niezależnie od resortu. Do tej kategorii zaliczono takich ministrów, o których na tle całego korpusu analizowanych tekstów mowa było co najwyżej trzy razy.

[33] Nawiązanie do incydentu w polskim kościele rzymskokatolickim w Londynie podczas nabożeństwa w Wielki Piątek w 2021 roku, kiedy londyńska policja rozwiązała zgromadzenie wiernych w tej świątyni pod zarzutem naruszenia przez zgromadzonych obowiązujących restrykcji sanitarnych.

Zdrowia, politycy PiS, kanclerz kurii rzeszowskiej ks. Piotr Steczkowski oraz ówczesny rząd. Jako bohaterów przedstawiano zaś ekspertów oraz prof. Krzysztofa Simona (kierownika Kliniki Chorób Zakaźnych i Hematologii Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu). Konsekwencjami według tekstów medialnych zawierających tę metaramę w pośredniej formie były takie same formy kontroli wobec obiektów sakralnych jak wobec obiektów świeckich oraz niekończąca się dyskusja na temat zamykania kościołów i możliwy wzrost zakażeń. Ponadto stosowano: emocjonalnie nacechowane słownictwo, wywód argumentacyjny, używanie żeńskich form oraz obecność następujących niepożądanych wartości: nielegalność, dogmatyzm, konfrontacja, chaos, destruktywność, tajność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość, bezczynność i nierówność. Podejmowane były następujące tematy: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, inne obostrzenia pandemiczne, które nie dotyczą kultu religijnego, ludzkie dramaty wywoływane pandemią koronawirusa, opinie eksperta z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny, przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych albo złamanie reżimu sanitarnego, Święta Wielkanocne, wypowiedzi polityczek i polityków[34], zamknięcie innych (świeckich) instytucji, zwiększenie liczby zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa oraz prezentowanie przykładów na to, że zalecenia ekspertów nie są brane pod uwagę.

Rzadko pisano zaś o zniesieniu dyspensy, luzowaniu obostrzeń, modyfikacji obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz znaczeniu (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

W tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy występowały w formie pośredniej, tj. jako bezpośredni lub pośredni cytat, w roli aktorów rzadko występował rzecznik KEP ks. Leszek Gęsiak. Rzadko występowały takie pożądane wartości, jak umiar, kompromis, porządek, spokój, konstruktywność, otwartość, racjonalność, odpowiedzialność, stanowczość oraz pracowitość. Rzadko w tego typu artykułach przytaczano wypowiedzi duchownych oraz poruszano kwestie znaczenia szczepionek w walce z pandemią, sposobów udzielenia komunii świętej w pandemii, luzowania

[34] Do tej kategorii zaliczono wszystkich polityków niezależnie od przynależności partyjnej i popularności.

obostrzeń, świąt Bożego Narodzenia, modyfikacji obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz znaczenia (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

W świetle wyżej zaprezentowanego zestawienia zaskakiwać może okoliczność, iż te same właściwości tekstów mogą być zarówno drogowskazami, jak i antydrogowskazami danej metaramy, jak to ma miejsce w przypadku prymasa Polski abp Wojciecha Polaka i rzecznika KEP ks. Leszka Gęsiaka, których występowanie w roli aktora może być zarówno bezpośrednim drogowskazem, jak i bezpośrednim antydrogowskazem tej ramy. Świadczyć to może o tym, że – wbrew teorii ustanawiania agendy – wyłączne wymienianie poszczególnych osób lub zdarzeń nie decyduje o znaczeniu przekazów medialnych. Istotny jest natomiast sposób przedstawiania poszczególnych osób lub zdarzeń i ogólny schemat argumentacyjny zastosowany w danym komunikacie.

Polska **środkowa metarama** odznacza się neutralnością zarówno wobec władzy państwowej, jak i wobec władzy duchownej. Do niej przyporządkowano ramy:

- *przemiany unowocześniające*, skoncentrowana na możliwych przemianach w przyszłości spowodowanych pandemią, w tym na modyfikacjach obyczajowości religijnej i ich konsekwencji w przyszłości;
- *tradycja religijna*, której główną funkcją jest podkreślenie równoważności potrzeb religijnych i koniecznej w pandemii troski o zdrowie. Propozycje te skupione są jedynie na teraźniejszości i nie podejmują kwestii związanych z przyszłością.

Równoważność praktyk religijnych i dbałości o zdrowie, które jest jedną z głównych właściwości tej metaramy wyrażana była przykładowo cytowaną wypowiedzią ówczesnego ministra zdrowia Adama Niedzielskiego, iż „kościoły są otwarte na takich samych zasadach jak sklepy" [Dąbrowska 2021]. Potwierdzeniem zaangażowania instytucji religijnych w przestrzeganie zasad sanitarnych w świątyniach, co wiązało się z minimalizacją ryzyka zakażenia podczas obrzędów religijnych odbywających się stacjonarnie i możliwością godzenia potrzeb religijnych z konieczną troską o zdrowie, są np. relacje takie jak: „Kuria przypomina wiernym o dystansie, dezynfekcji rąk i o zakrywaniu ust i nosa" [Walczak 2020].

Do tej metaramy w formie bezpośredniej przyporządkowano następujące d r o g o w s k a z y r a m o w e. Jako aktor występuje, tak jak w lewej metaramie, policja. W tekstach tej metaramy pisano m.in. o: bezpieczeństwie uczestników podczas

obrzędów religijnych, kolędzie w czasie pandemii, Pierwszej Komunii Świętej, zachęcaniu wiernych przez duchownych do szczepień, zniesieniu dyspensy, luzowaniu obostrzeń, modyfikacji obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz opisywano obyczajowość i praktyki religijne.

Jako p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y tej metaramy ustaliłem częste występowanie jako aktorów: ministrów, różnych biskupów, rzecznika KEP ks. Leszka Gęsiaka, ówczesnego ministra zdrowia Adama Niedzielskiego oraz KEP. W konsekwencji zaistniałej sytuacji pandemicznej zgodnie z linią argumentacyjną tekstów, w których elementy tej ramy były zawarte bezpośrednio lub pośrednio w przytoczonych cytatach, obiekty sakralne będą w ten sam sposób kontrolowane jak obiekty świeckie. Ten rodzaj tekstów medialnych wyróżniał się bezosobową narracją oraz nienacechowanym emocjonalnie słownictwem. Oprócz tego obecne były następujące pożądane wartości: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, bezstronność oraz odpowiedzialność. Charakterystycznym przejawem obecności tej metaramy w pośredniej formie było również poruszanie tematów takich, jak bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, dokładne dane o zakażeniach koronawirusem, kolęda w czasie pandemii, rola i odpowiedzialność Konferencji Episkopatu Polski lub kurii diecezjalnych, sakramenty religijne odprawione w reżimie sanitarnym, zniesienie dyspensy, uczestnictwo w obrzędach religijnych w formie zdalnej (np. transmisje mszy w mediach, kółko różańcowe online), zwiększenie liczby zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), apel o większą liczbę mszy, zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa, modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych. Odnotowałem zwiększoną obecność wypowiedzi duchownych oraz polityczek i polityków[35].

Jako b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y przyporządkowane do tej metaramy, wymienić należy m.in.: KEP, ówczesnego ministra zdrowia Adama Niedzielskiego oraz rząd. Nie poruszano takich tematów, jak konsekwencje gospodarcze pandemii koronawirusa, przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub łamanie reżimu sanitarnego, zamknięcie innych (świeckich) instytucji,

[35] Nie zastosowano tu rozróżnienia na przynależność partyjną, gdyż zawiera się ona w innych kategoriach.

zwiększenie liczby zakażeń, zwiększenie zdecydowanych interwencji policji wobec kościołów za granicą lub zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa.

Jako p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y ustaliłem: zagranicznych rzymskokatolickich księży i policję w roli aktorów, londyńską policję i księży łamiących obostrzenia sanitarne w roli antybohaterów oraz katolików w roli ofiar. Te artykuły charakteryzowały się oprócz tego rzadko nacechowanym emocjonalnie słownictwem, wywodem argumentacyjnym oraz niepożądanymi wartościami takimi jak nielegalność, dogmatyzm, konfrontacja, chaos, przemoc, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość i nierówność. Jedynie w małym stopniu (lub wcale) pisano o innych obostrzeniach pandemicznych, które nie dotyczyły kultu religijnego, o przekroczeniu limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub łamaniu reżimu sanitarnego oraz o desekularyzacji politycznej. Oprócz tego nie przytaczano wypowiedzi takich osób z życia publicznego jak szeroko pojmowani celebryci i nie podawano przykładu dosadniejszych obostrzeń lub zdecydowanych interwencji policji wobec kościołów za granicą.

Szczególną właściwością tej metaramy jest nieobecność negatywnych nielegitymizowanych wartości, do których należą np. konfrontacja i nieracjonalność[36], co świadczyć może o silniejszym niż w przypadku tendencyjnych metaram nastawieniu na porozumienie i kompromis. Odnotować warto, iż przedstawiciele władzy państwowej i duchownej często występują w zanalizowanych materiałach w roli aktorów, kiedy elementy tej metaramy zawarte są w cytatach zawartych w danym materiale. Świadczy o tym znaczna obecność cytatów z wypowiedzi tych osób w badanym okresie przy użyciu interpretacji charakterystycznych dla bardziej umiarkowanego nadrzędnego schematu interpretacyjnego.

Polska **prawa metarama** akcentuje przede wszystkim pożyteczność religii i jej publicznego wyznawania w dobie pandemii. Religie i praktyki religijne pojmowano jako lek i sposób otrzymania nadziei w wymagającym psychicznie czasie. Do opisanej tu metaramy przyporządkowano ramy skupiające uwagę odbiorców tekstów medialnych na:

- losie osób cierpiących i sposobach pomagania im. Tę cechę pełni rama *troska o innych*, która w znacznym stopniu promuje takie wartości religii

[36] Odwołuję się w tym miejscu do wartości w ujęciu Fowlera [1991: 52] (por. rozdział III, podrozdział 7).

chrześcijańskiej, jak miłość bliźniego lub niesienie potrzebującym bezinteresownej pomocy;

- regulacjach sanitarnych obowiązujących w świątyniach i minimalnym ryzyku zakażenia się – w ramie *przepisy sanitarne*. Stanowi to również strategię kontrargumentacyjną wobec krytyki wyrażonej wobec niezamykania świątyń przez władzę państwową i duchowną w obliczu niebezpiecznej sytuacji epidemiologicznej;
- krytyce zbyt daleko idących ingerencji państwa w działalność Kościoła. Miało to miejsce w przypadku ram *wolność religijna* oraz *akcje polityczne*. Powoływano się na porozumienia zawarte w konkordacie oraz wolność religijną zapisaną w konstytucji;
- wyrachowaniu polityków żądających zamknięcia świątyń i wynikających z tego zagrożeń, jak za pomocą ramy *akcje polityczne*. Zarzuca się w niej lewicy i osobom lub środowiskom uchodzącym za przeciwników religii, że żądając zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych, zamierzają usunąć religię z życia publicznego i zepchnąć ją do sfery wirtualnej;
- znaczeniu praktyk religijnych i ich przydatności zwłaszcza w czasach pandemii – w ramie *wolność religijna*. Podkreślano również pomocową funkcję religii w przeszłości, np. podczas wojen, klęsk żywiołowych i wcześniejszych pandemii, kiedy nie zamykano świątyń, lecz błagano w nich Boga o ratunek.

Jedną z głównych właściwości tej metaramy, podkreślającej nadrzędne znaczenie religii praktykowanej w tradycyjny sposób, ilustrują takie fragmenty tekstów medialnych jak np. „Mamy prawo się gromadzić i oddawać Bogu chwałę. A to możliwe jest w pełni tylko w świątyniach.”[37] [Mikulski 2021] lub „Możliwość wyznawania i praktykowania wiary jest niezbywalnym prawem człowieka i wpływa na jego kondycję – sferę duchową, psychiczną i fizyczną, stąd restrykcje w tak ważnej sferze życia społecznego powinny być ograniczone do koniecznego minimum”[38] [Zespół wPolityce.pl 2021]. Kolejną spośród głównych właściwości, czyli wyrachowanie polityków żądających zamknięcia świątyń i wynikających z tego zagrożeń, uzmysławia chociażby następujący przykład: „Im bliżej świąt Wielkiejnocy, tym bardziej uaktywnia się Lewica. Jej działacze próbują

[37] Wypowiedź bp. Ignacego Deca

[38] Fragment listu ówczesnego przewodniczącego Episkopatu Polski abp. Stanisława Gądeckiego do ówczesnego premiera Mateusza Morawieckiego z dnia 07.06.2021 r., cytowany przez różnego rodzaju media.

doprowadzić do zamknięcia kościołów. Za oficjalny powód tego działania ma posłużyć zwiększona wykrywalność zachorowań na COVID-19. Chcą oni stworzyć wrażenie, jakoby uczestnictwo we mszy św. lub innych praktykach religijnych odbywających się w świątyniach było niebezpieczne dla życia i zdrowia Polaków. Co więcej, żądają, aby to Kościół wystąpił z apelem do wiernych, by nie przychodzili do świątyń. Lewica chciałaby, żeby katolicy ograniczyli swoje życie duchowe do śledzenia transmisji mszy św. i nabożeństw w telewizji i internecie. Takiego scenariusza domagają się także media o profilu liberalnym i lewicowym" [Stefaniuk 2021].

Przy prawej metaramie w zastosowaniu bezpośrednim w roli antybohaterów przedstawiano opozycję, polityków lewicy, media o profilu liberalnym i lewicowym oraz organizatorów „marszów proaborcyjnych". Bohaterami mianowano zaś dr. Artura Dąbrowskiego (prezesa Akcji Katolickiej Archidiecezji Częstochowskiej) oraz ks. prof. Pawła Bortkiewicza TChr (teologa moralnego i etyka, wykładowcę UAM w Poznaniu)[39]. Katolicy prezentowani byli jako ofiary. W tekstach tej metaramy stosowano wywód argumentacyjny oraz nacechowane emocjonalnie słownictwo i podkreślano znaczenie (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

Przy pośrednim używaniu prawej metaramy w roli aktorów obsadzani byli zagraniczni rzymskokatoliccy księża, ówczesny przewodniczący KEP abp Stanisław Gądecki oraz inni biskupi. Jako antybohaterów przedstawiano organizatorów „marszów proaborcyjnych", a jako ofiary katolików. Oprócz tego stosowano emocjonalnie nacechowane słownictwo, wywód argumentacyjny oraz następujące niepożądane wartości: niesprawiedliwość, ekstremizm, konfrontacja, nietolerancja, ideologia i stronniczość. W artykułach zawierających elementy tej metaramy w formie cytatów przedstawiono relacje na temat: konsekwencji społecznych pandemii koronawirusa, roli i odpowiedzialności Konferencji Episkopatu Polski lub kurii diecezjalnych, gotowości do niesienia bezinteresownej pomocy (ze strony wiernych), znaczenia (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów. Przytaczano także wypowiedzi duchownych.

Używając tej metaramy nie wspominano m.in. o przekroczeniu limitu osób uczestniczących w obrzędach religijnych lub o łamaniu reżimu sanitarnego. W roli aktorów nie występowali inni biskupi i rzecznik KEP ks. Leszek Gęsiak. Teksty te nie wyróżniały się bezosobowością narracji, nienacechowanym emocjonalnie słownictwem,

[39] Rzymskokatolicki duchowny rozpoznawalny z wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjne.

stosowaniem tytułów kościelnych, relacjonującym trybem wypowiedzi czy następującymi pożądanymi wartościami: kompromis, otwartość, realizm, racjonalność, dogmatyzm oraz nieodpowiedzialność.

W artykułach, w których elementy tej metaramy występowały w pośredniej formie, nie poruszano kwestii kolędy w czasie pandemii, obchodów uroczystości Wszystkich Świętych, zamknięcia cmentarzy podczas Wszystkich Świętych, modyfikacji obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz nie odwoływano się do badań sondażowych i nie przedstawiano obyczajowości religijnej lub wyjaśnień dotyczących konkretnych obrzędów. Owe teksty medialne nie wyróżniały się bezosobową narracją, relacjonującym trybem wypowiedzi, używaniem żeńskich form czy następującymi pożądanymi wartościami: legalność, umiar, kompromis, porządek, otwartość, realizm, racjonalność i bezczynność.

Istotna w tym przeglądzie jest okoliczność, iż cytaty zawierające tę metaramę pojawiały się często w tekstach medialnych, w których wspomniano w roli aktorów o polskich biskupach lub zagranicznych rzymskokatolickich księżach, co może świadczyć o tym, że często cytowano publiczne wypowiedzi tych osób w tym czasie przy użyciu interpretacji charakterystycznych dla tej metaramy. Cytaty te mogły być umieszczone w danym materiale zarówno po to, by dyskredytować lub wyśmiewać wypowiedź danej osoby lub, by powołując się na jej wypowiedź wzmocnić własną narrację. Stąd też uwagę zwraca, że pozostali biskupi byli w roli aktorów wymieniani rzadko, gdy w danej publikacji elementy tej metaramy występowały bezpośrednio, choć wówczas kiedy poszczególne materiały zawierały cytaty wyróżniające się elementami tego nadrzędnego schematu interpretacyjnego, o tych osobach w roli aktorów wspomniano często. Przyczyną opisanej sytuacji może być fakt, że wśród tych biskupów znajdować mogły się osoby, które wypowiadały się w sposób niekorzystny dla nośności proklerykalnego nadrzędnego schematu interpretacyjnego, a ich wypowiedzi zostały cytowane i krytykowane lub wyśmiewane np. w tekstach służących zasadniczo do szerzenia odmiennej metaramy.

Wszystkie wymienione ramy zrekonstruowane w analizowanych polskich tekstach medialnych charakteryzuję poniżej osobno, zarówno jakościowo, jak i (w ograniczonym zakresie) ilościowo. Przez wzgląd na przejrzystość zaprezentowanych wyników badań

zdecydowałem się na przedstawienie zakodowanych *framing devices* i *reasoning devices* każdego schematu interpretacyjnego w formie tabel będących wycinkami matrycy ramowej, która powstała w trakcie kodowania selektywnego. Pod tabelą przy każdej z ram, w celu dokładniejszej jakościowej charakterystyki zidentyfikowanych ram, umieszczam listę wątków typowych dla danego schematu interpretacyjnego oraz ustalone drogowskazy i antydrogowskazy rozpoznanych w formie bezpośredniej i pośredniej.

Pierwszą z analizowanych ram lewej metaramy jest *bezwzględność Kościoła*. Odnotowano ją w formie bezpośredniej w artykułach opublikowanych przez „Gazetę Wyborczą", OKO.press, Polsat News, „Rzeczpospolitą", „Tygodnik Powszechny", „Fakt", Onet, TVN24 oraz WP. W pośredniej, czyli cytowanej formie, występowała ona natomiast w tekstach medialnych „Do Rzeczy", „Gazety Wyborczej", OKO.press, Polsatu News, „Rzeczpospolitej", „Tygodnika Powszechnego", Faktu, Onetu, TVN24, WP oraz wPolityce.

Ten schemat interpretacyjny jest zdecydowanie krytyczny wobec kleru i zarzuca decydentom kościelnym wsteczność myślenia w obliczu zagrożenia epidemiologicznego. Choć niekiedy otwarcie deklaruje się, że odrzuca się zamiar ograniczenia dostępu do ofert religijnych, to jednak poziom empatii dla osób pragnących w wymagającym okresie ogólnoświatowej pandemii przeżyć obrzędy religijne w sposób tradycyjny i stacjonarny wydaje się znikomy. W tym duchu zaprezentowano twierdzenie, iż „tradycja, widocznie, wirusem się nie przejmuje" [Dudek 2021], które pośrednio odmawia religii funkcji wspierającej w dobie pandemii. Można tej ramie przypisać skłonność do sekularyzmu jako ideologii[40], zgodnie z która religia jest nieracjonalną formą dyskursu, która powinna być wykluczona ze sfery publicznej [Casanova 2011: 66–67]. Takiego rodzaju interpretacje w tekstach medialnych są istotne, gdyż mogą prowadzić do poglądów sformułowanych m.in. przez Janusza Mariańskiego [2012: 97], iż przejawem nietolerancji religijnej stanowić może np. zakaz publicznego eksponowania symboli religijnych.

Kościół Rzymskokatolicki ramowany jest jako podmiot egoistyczny i skoncentrowany na własnych finansowych korzyściach, który nie przynosi korzyści ogólnospołecznych. Takiego rodzaju konsekwencji obawiają się zwłaszcza uczestnicy

[40] Koncepcja sekularyzmu jako ideologii została objaśniona w rozdziale I, podrozdział 5

dyskursu, którzy rozpowszechniają ramę *akcje polityczne*, stanowiącą k o n t r r a m ę do opisanego tu schematu interpretacyjnego. Ramie *bezwzględność Kościoła* i osobom, które się nią posługują, zarzucić można byłoby, że postępują wbrew zasadom liberalnej kultury politycznej, którą sami promują, czyli wbrew zasadom równości obywateli religijnych i niereligijnych oraz wzajemnego poszanowania poglądów.

Poniżej umieszczony wycinek matrycy ramowej pokazuje zrekonstruowane elementy tej ramy medialnej. Ze względu na przejrzystość niniejszej rozprawy rezygnuję z dokładniejszego ich opisania w formie tekstowej.

Rama		**bezwzględność Kościoła**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	tradycja, widocznie, wirusem się nie przejmuje; bez dystansu; mówi o „donosicielstwie”; sanepid wściekły; polscy biskupi, mimo szalejącej pandemii, jak jeden mąż bronią otwartych kościołów; to chyba powinno być rolą hierarchów kościelnych, by przypominali wiernym, że nikt nie potępi ich za to, że w czasie pandemii nie pójdą do kościoła; strona kościelna z jednej strony apeluje, ale z drugiej zachęca do udziału w mszach; nie ma żadnego problemu, by w mszach uczestniczyć zdalnie, i takiego stanowiska bym od kościelnych hierarchów oczekiwał; w liście nie znalazł się apel o przestrzeganie obowiązujących obostrzeń; czerwona strefa w powiecie częstochowskim. Mimo to w kościele odbyło się bierzmowanie; spędzanie wszystkich do kościoła w dobie pandemii to nie jest najlepszy pomysł; ksiądz narzucił parafianom opłaty za kolędę; polski kościół w ogóle nie traktuje epidemii jako śmiertelnego zagrożenia; choć informują wiernych o konieczności przestrzegania obowiązujących obostrzeń, to jednocześnie nawołują ich do uczestnictwa we mszach świętych; każdej niedzieli we mszach uczestniczą tłumy ludzi bez dystansu społecznego i maseczek, a ksiądz kpi z tych, którzy „boją się wirusa”; szczepienia są najlepszym narzędziem walki; na płocie jednego z kościołów zawisły banery z kontrowersyjnymi hasłami; ksiądz-pustelnik

		zaprzecza pandemii koronawirusa i nawołuje wiernych do zdejmowania maseczek; lewica składa zawiadomienia do sanepidu ws. tłumów w świątyniach; Kościół powinien świecić przykładem, a dzieje się zupełnie odwrotnie; boją się pandemii, więc uciekają w zaprzeczenie
Reasoning devices	**definicje**	Przez upieranie się przy stacjonarnym uczestnictwie wiernych w obrzędach religijnych w dobie pandemii Kościół Rzymskokatolicki naraża zdrowie i życie nie tylko swoich wiernych, ale również całe społeczeństwa
	przyczyny	Mimo szalejącej pandemii kościoły są dalej otwarte i hierarchowie kościelni bezwzględnie obstają przy stacjonarnej formie uczestnictwa w obrzędach religijnych i sakramentach
	konsekwencje	Kościół w okresie wielkanocnym może być wylęgarnią nowych zakażeń. Kościół będzie się czuł nietykalny i dalej nie będzie przestrzegał prawa krajowego. Księża upierają się przy otwartych świątyniach i zachęcają do udziału w mszach
	wartości moralne	dbałość o zdrowie fizyczne; racjonalność; rozsądek; sekularyzm
	rozwiązania	Należy przestać traktować Kościół Rzymskokatolicki w sposób uprzywilejowany i stosować wobec niego te same środki, jak wobec innych instytucji i przedsiębiorstw. Większość Polaków chce zamknięcia kościołów na święta

W trakcie kodowania zgodnie z zasadami teorii ugruntowanej stwierdziłem obecność następujących kluczowych wątków, które dokładniej charakteryzują tę ramę:

- obojętność hierarchów kościelnych na potrzeby wiernych i niespójność działań z przykazaniami wiary;
- bierność lub dezaprobata duchownych wobec działań walki z pandemią i ich konsekwencje;

- zagrożenia epidemiologiczne w świątyniach;
- przyczyny bezwarunkowego trzymania się tradycji mimo zagrożenia epidemiologicznego;
- społeczna reakcja na nieodpowiedzialne postępowanie Kościoła Rzymskokatolickiego wobec pandemii;
- pandemia jako szansa sekularystycznej odnowy społeczeństwa;
- przykłady rozsądnych władz kościelnych (w innych denominacjach lub krajach).

Oprócz wyników uzyskanych metodami jakościowymi, poprzez sprawdzenie częstości występowania właściwości ustaliłem następujące b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y. W roli aktorów występowali: kurie diecezjalne, policja, sanepid oraz rzecznicy kurii. Wykładowcę Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. Tadeusza Guza, bp. seniora Ignacego Deca, hierarchów kościelnych, KEP, księży głoszących teorie spiskowe, ministra zdrowia Adama Niedzielskiego lub Ministerstwo Zdrowia, księży (którzy mimo zagrożenia epidemiologicznego nie zrezygnowali z tradycji), polityków PiS, rząd, o. Daniela Galusa, o. Tadeusza Rydzyka[41], księży łamiących obostrzenia sanitarne w swoim kościele, kanclerza kurii rzeszowskiej ks. Piotra Steczkowskiego oraz ówczesnego przewodniczącego KEP abp. Stanisława Gądeckiego przedstawiano w roli antybohaterów. W roli bohaterów zaś wymieniano ekspertów w dziedzinie medycyny lub wirusologii np. prof. Krzysztofa Simona (kierownika Kliniki Chorób Zakaźnych i Hematologii Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu). Jako ofiary zaklasyfikowano przedsiębiorców lub przedstawicieli innych branż. Jako konsekwencje podawano fakt, że gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów nie ustanie i że może wzrosnąć liczba zakażeń. Teksty, w których zrekonstruowałem tę ramę, cechowały się wywodem argumentacyjnym, a więc przedstawiane tam były interpretacje przeciwne do omawianych poglądów, np. w postaci cytowania czyjeś wypowiedzi i krytycznego komentowania jej. W roli bezpośrednich drogowskazów charakteryzujących tę ramę wyłoniłem następujące niepożądane wartości: nielegalność, dogmatyzm, konfrontacja, chaos, destruktywność, tajność, irracjonalność, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość, bezczynność oraz nierówność. Jako bezpośredni drogowskaz funkcjonują także

[41] Duchowny rzymskokatolicki, redemptorysta, założyciel i dyrektor rozgłośni radiowej Radio Maryja oraz Telewizji Trwam, czyli tzw. mediów toruńskich o profilu narodowo-katolickim, współzałożyciel i prezes zarządu Fundacji Lux Veritatis oraz założyciel i były rektor Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, uchodzący za promotora PiS-u, rozpoznawalny z powodu wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjne.

informacje o dokładnych liczbach zakażeń COVID-em, opinie ekspertów z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny oraz reakcje na osoby zgłaszające odpowiednim organom przekroczenie limitu wiernych obecnych podczas obrzędów religijnych[42]. Należy zauważyć, że w tekstach zawierających tę ramę medialną przywołano często wypowiedzi osób z życia publicznego, takich jak np. szeroko pojmowani celebryci.

Jako p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y odnotowałem w roli aktorów ekspertów medycyny, sanepid oraz polityków opozycji. W roli antybohaterów w tekstach, w których cytowano elementy tej ramy, pojawili się: bp senior Ignacy Dec, hierarchowie kościelni, KEP, minister zdrowia Adam Niedzielski lub Ministerstwo Zdrowia, ksiądz łamiący obostrzenia sanitarne w swoim kościele oraz kanclerz kurii rzeszowskiej ks. Piotr Steczkowski. W roli bohaterów zaś wymieniono ekspertów w dziedzinie medycyny lub wirusologii prof. Krzysztofa Simona (kierownika Kliniki Chorób Zakaźnych i Hematologii Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu). Jako konsekwencję zaprezentowano fakt, że nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. Teksty, w których cytuje się wypowiedzi zawierające elementy tej ramy, wyróżniają się nacechowanym emocjonalnie słownictwem i używano żeńskich form (np. polityczka)[43]. Następujące niepożądane wartości moralne występowały w roli pośrednich drogowskazów ramowych: dogmatyzm, konfrontacja, chaos, destruktywność, tajność, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, bezczynność oraz nierówność. Jako pośrednie drogowskazy funkcjonowały informacje o obostrzeniach, które nie dotyczą kultu religijnego, o konsekwencjach gospodarczych spowodowanych pandemią, ludzkich dramatach z powodu pandemii, a także opinie ekspertów z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny, reakcje na osoby zgłaszające odpowiednim organom przekroczenie limitu wiernych obecnych podczas obrzędów religijnych, informacje o zamknięciu innych (świeckich) instytucji, zwiększaniu się liczby zakażeń koronawirusem, zaostrzeniu zasad sanitarnych w związku z kolejną falą wirusa oraz modyfikacji obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych. Podkreślano, że zalecenia ekspertów nie są brane pod uwagę. Innym

[42] Do tej kategorii zaliczono zarówno reakcje zwolenników, jak i przeciwników zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych.

[43] Ten element został zakodowany, gdyż język neutralny płciowo stosowany jest głównie przez środowiska lewicowo-liberalne, natomiast jest odrzucany przez podmioty o prawicowo-konserwatywnym światopoglądzie.

istotnym faktem jest, iż elementy tej ramy znajdowały się często w wypowiedziach polityków cytowanych w analizowanych artykułach.

Do b e z p o ś r e d n i c h a n t y d r o g o w s k a z ó w, czyli elementów, które bardzo rzadko występują (lub wcale) w tekstach medialnych zawierających wyróżniki tej ramy w bezpośredniej formie, należy zaliczyć przewodniczącego KEP abp. Stanisława Gądeckiego, ówczesnego premiera Mateusza Morawieckiego w roli aktora oraz katolików jako ofiary. Wyłoniłem następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, bezstronność, odpowiedzialność oraz równość. W tekstach medialnych, w których zrekonstruowałem ten schemat interpretacyjny, nad wyraz rzadko podkreślano znaczenie kultu religijnego zwłaszcza w wymagającej sytuacji pandemicznej.

W roli p o ś r e d n i c h a n t y d r o g o w s k a z ó w, czyli elementów, które rzadko występują (lub wcale) w tekstach medialnych zawierających cytaty z elementami tej ramy, ustaliłem następujące pożądane wartości: umiar, kompromis, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, racjonalność, odpowiedzialność, stanowczość oraz pracowitość. Elementy tej ramy znajdują się rzadko w wypowiedziach duchownych cytowanych w analizowanych artykułach. W tekstach medialnych, w których odnotowałem cytaty zawierające elementy tego schematu interpretacyjnego, rzadko podkreślano znaczenie kultu religijnego zwłaszcza w wymagającej sytuacji pandemicznej. Rzadko poruszano też kwestię modyfikacji obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych.

Zauważyć można tu, iż niezależnie od formy występowania tej ramy bohaterami mianowano ekspertów medycyny i wirusologii, czyli osoby zawodowo zajmujących się walką z pandemią, co wydaje się być logiczne również ze względu na to, że zdrowie ogółu i możliwy szybki powrót do normalnego funkcjonowania życia społecznego, ale również gospodarczego traktowane są jako nadrzędne dobra. Istotność względów gospodarczych dla tej ramy potwierdza również mianowanie przedsiębiorców i przedstawicieli różnych branż na ofiary. W konsekwencji analizowane materiały medialne potwierdzają również spójność tej ramy i jej akcentowanie wartości świeckich ze względu na to, iż antybohaterami mianuje się duchownych zachęcających wiernych do przyjścia do świątyń również podczas szczytów pandemii oraz polityków ówczesnych partii rządzących, których krytykowano za zbyt łagodne restrykcje wobec świątyń.

Druga z ram – *relacja państwo–Kościół* – wyróżnia się podkreślaniem wzajemnej zależności państwa i Kościoła Rzymskokatolickiego. Ściślej rzecz ujmując, rama ta zawiera i uzasadnia zarzut jednej ze wspomnianych już powyżej form desekularyzacji politycznej, o których pisze Brown [2019: 3], czyli przychylność w podejmowaniu decyzji politycznych przez władzę świecką na rzecz jednej lub więcej wspólnot wyznaniowych. W analizowanych przeze mnie materiałach zarzuca się rządowi, że ten, wprowadzając ograniczenia sanitarne, omija kościoły i ich nie zamyka[44]. Przejawami tego zarzutu są takie określenia jak: „minister zdrowia kapituluje, państwo wyznaniowe" lub „Mandat? 20 złotych". Przedstawiany jest w ten sposób zarzut istnienia w obecnej Polsce faktycznego państwa wyznaniowego [zob. Burgoński 2014: 223]. Cała rama przede wszystkim poświęcona jest roli religii w społeczeństwie polskim i w polityce uprawianej przez ówczesny polski rząd Zjednoczonej Prawicy. Zlokalizować można w niej zarzut wobec rządu polskiego, iż wyraża sprawy polityczne za pomocą języka religijnego, co określane bywa jako ureligijnienie polityki oraz żądanie wolności religijnej w rozumieniu liberalnym i oznacza raczej bycie wolnym od wyznawania jakiejkolwiek religii niż wolność do wyznawania religii [por. Burgoński 2014: 225–235]. U osób posługujących się tą ramą również wydaje się panować powszechne przekonanie, że sekularność jest warunkiem podstawowym istnienia współczesnego demokratycznego państwa [zob. Kamiński 2014: 284]. José Casanova [2009a: 11–12] zauważa, że demokratyzacja odbywa się nieraz bez sekularyzacji, a sekularyzacja bardzo często bez demokratyzacji, o czym świadczy chociażby przypadek ZSRR. Stanowić to może powód do zakwestionowania sekularnego charakteru państwa jako warunku demokracji. Wbrew zatem podstawowym założeniom tej ramy brak ostrego rozdziału państwa od Kościoła nie musi, jak się zdaje, stanowić zagrożenia dla demokracji.

Za pomocą tego schematu interpretacyjnego, posługując się przykładami, usiłowano udowodnić, że niepisany układ między państwem i Kościołem Rzymskokatolickim jest szkodliwy dla ogółu społeczeństwa. Z interpretacją tą współbrzmią uwagi Alexandra-Kennetha Nagla, który rozpatruje związek między religią i państwem w odniesieniu do tez o słabnięciu państw narodowych i rewitalizacji religii. Powołując się na rozważania Samuela Huntingtona oraz Marka Juergensmeyera, Nagel

[44] Tę decyzję można zinterpretować jako przejaw desekularyzacji politycznej w rozumieniu Davisa Browna [2019: 3].

wskazuje, że autorzy ci zakładają antagonistyczną relację między polityką i religią. W tym ujęciu słabość państwa staje się siłą religii i na odwrót. Natomiast teza o rewitalizacji religii głosi, że wspólnoty religijne korzystają na rozpadzie bipolarnego porządku świata po końcu zimnej wojny oraz na postępującej słabości państw narodowych [por. Nagel 2013: 346–348]. Użytkownicy omawianej ramy zdają się właśnie żywić obawę przed scenariuszem, że religia, czy też konkretniej, instytucje religijne, zdobywają niekontrolowany wpływ na dane społeczeństwo, jeśli państwo świeckie nie stawia wyraźnej granicy między sferą legislacyjną i sferą religijną. Orędownicy linii argumentacyjnej zaproponowanej w tej ramie zdają się zdecydowanie nie podzielać przekonania, iż mimo zachodzących we współczesnym świecie procesów sekularyzacji Kościół Rzymskokatolicki zachowuje swoją rolę jako instytucja, która troszczy się o losy ludzi i rozwój dobra wspólnego [zob. Mariański 2016: 80–81].

Ramę *relacja państwo–Kościół* zidentyfikowano w formie bezpośredniej w artykułach opublikowanych przez „Gazetę Wyborczą", OKO.press, „Fakt", Onet oraz WP. W pośredniej, czyli cytowanej formie, rama ta wystąpiła natomiast w tekstach medialnych „Do Rzeczy", „Gazety Wyborczej", „Rzeczpospolitej", TVPinfo, „Faktu", Onetu, WP oraz wPolityce. Tę ramę charakteryzuję poniżej w formie tabeli *framing devices* i *reasoning devices*.

Rama		**relacja państwo–Kościół**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	PiS staje po stronie siewców śmierci; myślenie ciemnogrodu; twardy lockdown; minister zdrowia kapituluje; wyspą w tej pandemii; kościelne enklawy; państwo wyznaniowe; Mandat? 20 złotych; wielu Polaków nie wyobraża sobie Wielkanocy bez pójścia do kościoła; biskupi wprost liczą, że do zamknięcia świątyń nie dojdzie; ta hipokryzja obnaża prawdziwe intencje PiS; przepełnione kościoły to kompromitacja państwa, które nie potrafi poradzić sobie z jedną z większych instytucji w Polsce; kościoły pozostaną otwarte mimo wprowadzonych przez rząd nowych obostrzeń; kościołów te restrykcje nie dotknęły; szkoły są pozamykane, a kościoły otwarte; władza Kościoła się boi; biskupi zapraszają na

		msze; ale władza Kościoła się boi; policjo, gdzie jesteś teraz?; impreza na całego u ojca Rydzyka z udziałem PiS; uzasadnienie decyzji prokuratury jest kuriozalne; w styczniu i lutym, kiedy przedsiębiorcy prowadzili akcję #OtwieraMY, do otwartych restauracji i klubów regularnie przyjeżdżała policja. Nie jest nam jednak znany choćby jeden przypadek, gdy policja nawiedziła kościół, w którym było więcej wiernych, niż zezwalają na to przepisy epidemiczne
Reasoning devices	**definicje**	Rozdział państwo–kościół? W pandemii widać, jak bardzo jest teoretyczny
	przyczyny	Rząd boi się reakcji władz kościelnych oraz dużej części swojego elektoratu, które mogłyby być następstwem decyzji o zamknięciu świątyń z przyczyn epidemiologicznych
	konsekwencje	Rząd wprowadzając ograniczenia sanitarne, omija kościoły i ich nie zamyka, co wywołuje oburzenie m.in. u przedsiębiorców, którzy nie mieli możliwości negocjacji z rządem
	wartości moralne	sekularyzacja polityczna; rozdział państwo–kościół; neutralność światopoglądowa państwa
	rozwiązania	Rozdział państwa od Kościoła powinien mieć miejsce nie tylko na papierze; należy postępować wobec wszystkich podmiotów, zwłaszcza w sytuacji pandemicznej, z taką samą konsekwencją

Odnotowano następujące kluczowe wątki:

- strach rządu przed katolikami i hierarchami kościelnymi;
- desekularyzacja polityczna na korzyść Kościoła Rzymskokatolickiego;
- reakcja osób fizycznych i świeckich osób prawnych na uprzywilejowaną pozycję Kościołów;
- zachowania KEP z powodu poczucia przychylności władzy świeckiej.

Poprzez sprawdzenie częstości występowania cech ustaliłem następujące b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe: w roli aktorów przedstawiano innych ministrów niż minister zdrowia. Rolę antybohatera przypisywano natomiast bp. seniorowi Ignacemu Decowi, Kościołowi Rzymskokatolickiemu / KEP oraz ministrowi zdrowia Adamowi Niedzielskiemu / Ministerstwu Zdrowia. Jako bohaterów przedstawiano natomiast dr hab. n. med. Annę Piekarską z Uniwersytetu Medycznego w Łodzi oraz ekspertów w zakresie medycyny i wirusologii. Jako ofiary mianowano przedsiębiorców lub instytucje świeckie ogółem, a w konsekwencji opisanej sytuacji przypuszczano, że nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. W tekstach medialnych, w których bezpośrednio aplikowano ten schemat interpretacyjny, często pojawił się opisany już wywód argumentacyjny. Jako bezpośrednie drogowskazy ramowe rozpoznałem następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, konfrontacja, chaos, destruktywność, korupcja, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość, bezczynność oraz nierówność. W artykułach zawierających tę ramę często poruszano kwestie: dokładnych danych o zakażeniach COVID-em, innych obostrzeń pandemicznych, które nie dotyczą kultu religijnego, konsekwencji gospodarczych z powodu pandemii koronawirusa, desekularyzacji politycznej, zamknięcia innych świeckich instytucji oraz zaostrzenia zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa, a także przywoływano opinie ekspertów z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny, przykłady przekraczania limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamania reżimu sanitarnego, reakcje na osoby donoszące odpowiednim organom przekroczenie limitu wiernych obecnych podczas obrzędów religijnych, wypowiedzi osób życia publicznego (takich jak szeroko pojmowani celebryci). W tych artykułach przytaczano wypowiedzi polityków.

Przy p o ś r e d n i c h d r o g o w s k a z a c h r a m o w y c h należy zaakcentować, iż elementy tej ramy pojawiły się w cytatach w tekstach medialnych, w których w roli aktorów wystąpili eksperci w dziedzinie zdrowia oraz politycy opozycji. W roli antybohaterów przedstawiono w tych tekstach ministra zdrowia Adama Niedzielskiego lub Ministerstwo Zdrowia, opozycję, polityków PiS oraz rząd. Elementy tej ramy występowały w cytatach w tekstach, w których rolę bohaterów przypisywano ekspertom: gen. Andrzejowi Trybuszowi, byłemu Głównemu Inspektorowi Sanitarnemu, Joannie Scheuring-Wielgus (posłance Lewicy), prof. Robertowi Flisiakowi (prezesowi Polskiego Towarzystwa Epidemiologów i Lekarzy Chorób Zakaźnych oraz kierownikowi

Kliniki Chorób Zakaźnych i Hepatologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku). Jako konsekwencje również w wersji cytowanej przewidywano, iż nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. W tekstach, w których przytoczono cytaty, stosowano często słownictwo nacechowane emocjonalnie. Oprócz tego zastosowano wywód argumentacyjny oraz używano takich określeń, jak np. polityczki.

Jako pośrednie drogowskazy ramowe zidentyfikowałem następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, konfrontacja, chaos, destruktywność, korupcja, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, bezczynność oraz nierówność. W artykułach zawierających tę ramę w formie cytatów bezpośrednich lub pośrednich często poruszano kwestię innych obostrzeń pandemicznych niedotyczących kultu religijnego, zamknięcia innych świeckich instytucji, zwiększenia liczby zakażeń (bez podawania konkretnej liczby) oraz zaostrzenia zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa, a także przywoływano opinie ekspertów z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny i wypowiedzi polityków.

Co do bezpośrednich antydrogowskazów warto odnotować, iż artykuły, w których aplikowano tę ramę w formie bezpośredniej, charakteryzują się dodatkowo nieobecnością następujących pożądanych wartości: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność oraz stanowczość.

Odnośnie do pośrednich antydrogowskazów należy zauważyć, iż artykuły, w których aplikowano tę ramę w formie cytatów, wyróżniały się nieobecnością następujących pożądanych wartości: konstruktywność, racjonalność, odpowiedzialność, stanowczość oraz pracowitość. W artykułach zawierających tę ramę w formie cytatów bezpośrednich lub pośrednich rzadko przytaczano wypowiedzi duchownych.

Konstelacja bohaterów i antybohaterów wygląda w odniesieniu do tej ramy niemal identycznie jak w przypadku pierwszego schematu interpretacyjnego tej metaramy. Przy kategorii ofiar różnica polega jednak na tym, że oprócz podmiotów gospodarczych w tej roli wspomniano o innych świeckich instytucjach, do których zaliczane były również zamknięte w wyniku restrykcji pandemicznych instytucje kultury.

Za pomocą kolejnej ramy – *regulacje prawne* – wprawdzie krytykowano postępowanie Kościoła Rzymskokatolickiego wobec zagrożenia pandemicznego, jednak nie atakowano kleru w sposób bezpośredni, lecz poruszano niejednoznaczne regulacje prawne, które pozwalają na bezkarne omijanie zasad sanitarnych. Stanowczo wybrzmiewa w tym miejscu postulat równości i solidarności wszystkich w obliczu szczególnej sytuacji pandemicznej. Charakterystyczne było podkreślanie, że Kościół Rzymskokatolicki „stoi ponad prawem" i może z powodu nieścisłości obowiązującego prawa dostosowywać je do swoich potrzeb. Oprócz zarzutu istnienia faktycznego państwa wyznaniowego [zob. Burgoński 2014: 223] w odniesieniu do tej ramy dostrzec można również liberalne podejście do religii, gdyż uznaje się religie publiczne za zagrożenie dla indywidualnej wolności, a wolność religijną rozumie się jako wolność do podjęcia praktyk religijnych jedynie w przestrzeni prywatnej, a nie swobodne prawo do jej publicznego wyznawania [zob. Burgoński 2014: 225]. W formie bezpośredniej ten schemat interpretacyjny występował w analizowanych artykułach opublikowanych na łamach „Gazety Wyborczej", Polsatu News, „Faktu", TVN24 oraz WP. Elementy tej ramy odnotowano w cytatach zawartych w tekstach następujących tytułów prasowych: „Do Rzeczy", „Gazeta Wyborcza", Polsat News oraz „Fakt". Właściwościami tego schematu interpretacyjnego stanowią poniżej wymienione środki wyrazu oraz kluczowe wątki.

Rama		**regulacje prawne**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	dystans w kościele; przekroczenie dopuszczalnej liczby wiernych; zawiadomienia do sanepidów; limity raczej nie są przestrzegane; praktycznie na żadnej [mszy] nie było tyle osób, ile na kartce; puste ławki wklejone w transmisję; Dlaczego polska katolicka sekta stoi ponad prawem?; Kościół nawet w pandemii stoi ponad prawem
Reasoning devices	**definicje**	Kościół katolicki nie interesuje się prawem świeckim, obowiązującym na terenie państwa polskiego. Stale poszukuje możliwości, by obejść prawa albo je bezkarnie ignorować

	przyczyny	W związku z trzecią falą pandemii koronawirusa brakuje jasnych regulacji prawnych i równego traktowania wszelkich podmiotów niezależnie od ich charakteru
	konsekwencje	W kościołach łamany jest reżim sanitarny, a rząd mimo świadomości występowania takich uchybień nie podejmuje stanowczej reakcji
	wartości moralne	jednolite, jasne i powszechnie obowiązujące przepisy; równość wobec prawa
	rozwiązania	Należy stworzyć takie powszechne regulacje prawne, by nikt nie mógł ich obejść

Ten schemat interpretacyjny wyróżniają dwie następujące kluczowe wątki:

- skuteczne obejście pandemicznych regulacji prawnych dotyczących kultu religijnego;
- bezkarność Kościoła dzięki niekonsekwencji rządu.

W części badań, w której sprawdzałem częstości występowania cech, ustaliłem jako bezpośrednie drogowskazy ramowe wymienianie w tekstach medialnych jako bohatera prof. Krzysztofa Simona (kierownik Kliniki Chorób Zakaźnych i Hematologii Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu). Jako konsekwencje zaś odnotowałem stwierdzenie, że obiekty sakralne będą w ten sam sposób skontrolowane, jak obiekty świeckie. Jako bezpośrednie drogowskazy ramowe funkcjonują takie niepożądane wartości, jak: dogmatyzm, konfrontacja, destrukcyjność, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność oraz nierówność. Charakterystyczne są również następujące tematy poruszone w zanalizowanych tekstach medialnych: przekroczenia limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego oraz zamknięcia innych świeckich instytucji.

W zakresie pośrednich drogowskazów ramowych odnotowałem w roli aktorów bp. seniora Ignacego Deca. W roli bohatera przedstawiano w tych tekstach prof. Krzysztofa Simona (kierownik Kliniki Chorób Zakaźnych i Hematologii

Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu), antybohaterem mianowano zaś bp. seniora Ignacego Deca. Następujące tematy zostały opisane w artykułach, w których elementy tej ramy zrekonstruowałem w pośrednich lub bezpośrednich cytatach: przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego, zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa.

W omawianym tu schemacie interpretacyjnym nie stwierdziłem żadnych a n t y d r o g o w s k a z ó w r a m o w y c h.

Zauważyć można zwłaszcza w wyniku części badań, w której analizowane były częstości występowania właściwości, iż szczególnie wyróżniono względy zdrowotne (ryzyko zachorowania w rezultacie naruszenia obostrzeń pandemicznych) i wysiłek ekspertów z zakresu zdrowia i epidemiologii. Przy bezpośrednim korzystaniu tej ramy nie wymieniano antybohaterów, co świadczyć może o rzeczywistym zainteresowaniu wypracowaniem rozwiązań zmierzających do minimalizacji ryzyka zakażenia się koronawirusem.

Następna rama – *postępowanie rządu* – opierała się głównie na przypisywaniu ówczesnemu rządowi Zjednoczonej Prawicy winy za zaistniałą sytuację pandemiczną. Nie zawierała ona elementów antyklerykalnych lub bezpośrednio krytycznych wobec instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego. Artykułowane były krytyczne komentarze wobec postępowania rządu, któremu zarzucano ignorowanie zaleceń ekspertów oraz niesprawiedliwe postępowanie wobec przedsiębiorców i zamkniętych przez sytuację pandemiczną branż. Sposób interpretacji za pomocą tej ramy nie zawierał typowego dla gry politycznej krytykowania politycznego przeciwnika poprzez zarzucanie mu błędów i braku kompetencji, lecz stawiał władzy świeckiej zarzut desekularyzacji politycznej na korzyść Kościoła Rzymskokatolickiego, co zgodnie z tą linią argumentacyjną doprowadza do powstania faktycznego państwa wyznaniowego, w którym traktuje się tę instytucję religijną w uprzywilejowany sposób. W bezpośredniej formie zrekonstruowałem tę ramę w artykułach opublikowanych przez „Gazetę Wyborczą", OKO.press, Polsat News, „Fakt", Onet, TVN24 oraz WP. W formie cytowanej odnotowałem ją na łamach „Do Rzeczy", „Gazety Wyborczej", „Faktu", Onetu oraz WP.

Rama		**postępowanie rządu**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	lockdown uderzy najbardziej w firmy działające w sektorze handlu detalicznego i w drobne usługi (takie jak fryzjerskie, kosmetyczne czy rekreacyjno-sportowe); już raz Polska zapłaciła wysoką cenę za szczególny status świąt Bożego Narodzenia, kiedy w grudniu 2020 r. rząd wpuścił bez żadnej kontroli ok. 100 tys. Polek i Polaków mieszkających w Wielkiej Brytanii; wiele wskazuje na to, że takie dodatkowe obostrzenia będą niezbędne; strach rządzących przed hierarchami; od początku nie wprowadzono aktów prawnych, które by ułatwiały egzekwowanie; całkowity lockdown na co najmniej 10 dni, potrzeba bardziej kompleksowego działania połączonego z masowym testowaniem, dochodzeniami epidemicznymi i szczepieniami; ustawy; rozporządzenia; stan klęski żywiołowej; uporządkować całą sytuację na bazie prawnej; większość z zakazów była całkowicie niekonstytucyjna; stan nadzwyczajny; kalkulacja polityczna; brak konsekwencji przy wprowadzaniu obostrzeń; działania rządu ws. restrykcji; katastrofa dla wszystkich sprzedawców zniczy i kwiatów w całej Polsce; zamknięte bramy cmentarzy na Wszystkich Świętych; akcja „Kup znicz i zapal pod biurem PiS"; ogromny żal; straty; rząd zbyt późno podjął decyzję o zamknięciu cmentarzy; było błędem we wrześniu i wtedy wyraźnie było widać, że liczba zakażeń zaczęła wzrastać zaraz po tym, gdy puszczono dzieci do szkoły
Reasoning devices	**definicje**	Rząd ma problemy w radzeniu sobie z zarządzaniem kryzysem i podjęciem odpowiednich decyzji
	przyczyny	Rząd podejmuje decyzje dotyczące regulacji sanitarnych bez konsultacji z ekspertami. Takie działanie jest w niektórych przypadkach spowodowane obawą przed oburzeniem społecznym związanym z ograniczeniem dostępu do kościołów

	konsekwencje	Ochrona przed rozprzestrzenianiem się koronawirusa jest nieefektywna i sytuacja pandemiczna trwa
	wartości moralne	dbałość o zdrowie publiczne; praworządność; racjonalność; bezinteresowność; skuteczność regulacji prawnych; wiedza naukowa
	rozwiązania	Rząd musi konsultować swoje decyzje z ekspertami oraz postępować zgodnie z ich zaleceniami i wprowadzić bardziej kompleksowe działania połączone z masowym testowaniem, dochodzeniami epidemicznymi i szczepieniami

Oprócz powyżej wymienionych elementów tej ramy stwierdzono następujące kategorie:

- dotąd niewprowadzone, ale warte wprowadzenia obostrzenia;
- zagrożenie przez nadawanie świętom religijnym szczególnego statusu;
- niejasność i nieskuteczność uregulowań prawnych;
- błędy w rządowym zarządzaniu kryzysem i jego negatywne konsekwencje.

Do tej ramy w części badań, w której sprawdzałem częstości występowania cech przyporządkowałem następujące drogowskazy ramowe w bezpośredniej formie: Jako antybohaterów przedstawiono rząd oraz posłankę PiS Annę Marię Siarkowską. Bohaterami mianowano natomiast ludzi wspierających stratnych handlarzy zniczami i kwiatami poprzez zakup ich towaru, a także prof. Roberta Flisiaka (prezesa Polskiego Towarzystwa Epidemiologów i Lekarzy Chorób Zakaźnych oraz kierownika Kliniki Chorób Zakaźnych i Hepatologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku). W tekstach medialnych bezpośrednio zawierających elementy tej ramy często w roli aktorów przedstawiano ministrów, ekspertów medycyny oraz polityków opozycji. Zapowiadano również, że w konsekwencji nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. W tych tekstach medialnych często poruszano następujące kwestie: inne obostrzenia niedotyczące kultu religijnego, opinie eksperta z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny, zamknięcie cmentarzy podczas Wszystkich Świętych oraz Święta Wielkanocne.

Niezwykle często prezentowano też wypowiedzi polityczek i polityków, informacje o zwiększeniu skali zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), o zaostrzaniu zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa oraz twierdzono, iż zalecenia ekspertów nie są uwzględniane.

W artykułach, w których odnotowałem elementy tej ramy w cytatach, stosowano często emocjonalnie nacechowane słownictwo oraz niepożądane wartości: niesprawiedliwość i bezczynność. W tych tekstach medialnych często poruszano następujące kwestie: dokładne dane o zakażeniach koronawirusem, inne obostrzenia niedotyczące kultu religijnego, opinie eksperta z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny, uroczystość Wszystkich Świętych i zamknięcie cmentarzy podczas Wszystkich Świętych. Często przytoczano wypowiedzi osób z życia publicznego (np. celebrytów).

Jako b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y odnotowałem pożądaną wartość umiar oraz fakt, że w tych artykułach niebywale rzadko przytaczano wypowiedzi duchownych lub podkreślano znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji jak stan pandemii).

Za p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y uznać należy następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, konfrontacja, chaos, destruktywność, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność oraz bezczynność. Jako pośredni antydrogowskaz ramowy uznawać należy fakt, że w tych artykułach nad wyraz rzadko przytaczano wypowiedzi osób duchownych.

Zrekonstruowane drogowskazy i antydrogowskazy potwierdzają politykocentryczność tej ramy, gdyż oprócz ekspertów medycyny w roli aktorów lub bohaterów wymieniani są jedynie politycy (w różnej roli) lub tacy bohaterowie, jak np. osoby kupujące towar u handlarzy, którzy w wyniku nagłej decyzji o zamknięciu cmentarzy wokół Wszystkich Świętych w 2020 roku ponieśli znaczne straty finansowe. Okoliczność, że polityków ówczesnego obozu rządowego mianowano antybohaterami nadaje tej ramie charakter krytyki decyzji i postępowania ówcześnie rządzących. W dodatku brak bezpośredniego wspominania osób duchownych i instytucji religijnych oraz brak komentowania ich postępowania wzmacnia obraz krytyki podmiotów świeckich, które obwiniane są opisanej sytuacji.

Kolejna rama – *konsekwencja* – kierowała szczególną uwagę na to, że w dobie pandemii miejsca zgromadzeń stanowią zagrożenie niezależnie od ich charakteru. Świątynie powinny wobec tego być traktowane w ten sam sposób, jak pozamykane już miejsca świeckie. Za pomocą retorycznego pytania: „Dlaczego kościoły są otwarte, a instytucje kultury, takie jak muzea lub kina, zamknięte?", wskazywano, że ryzyko jest we wszystkich tych miejscach tak samo wysokie i skoro instytucje świeckie są zamknięte, to należy konsekwentnie zamknąć również kościoły. Sformułowanie to w szczególności i interpretacja szerzona za pomocą tej ramy ogółem stanowią przejaw liberalnego podejścia do wolności religijnej, które objaśniałem na przykładzie ram charakteryzowanych wcześniej w tym podrozdziale.

Rama ta została w formie bezpośredniej zidentyfikowana w tekstach opublikowanych przez „Do Rzeczy", „Gazetę Wyborczą", OKO.press, Polsat News, „Rzeczpospolitą", „Fakt", Onet, TVN24 oraz WP. W formie cytowanej ramę tę umieszczono w artykułach „Naszego Dziennika", „Do Rzeczy", „Gazety Wyborczej", OKO.press, Polsatu News, „Rzeczpospolitej", TVPinfo, „Tygodnika Powszechnego", „Faktu", Onetu, TVN24, WP oraz wPolityce. Za pomocą matrycy ramowej odnotowałem następujące *framing devices* i *reasoning devices*, które przedstawia poniższa tabela.

Rama		**Konsekwencja**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	święte krowy; niezależnie od tego, czy są świeckie, czy nie; myślenie ciemnogrodu; regularne zakażenia w kościele; wyeliminować ewentualne nowe ogniska zakażeń; niezależnie od tego, czy świeckie, czy nie; koronawirus kościołów nie omija; wyjątkowe potraktowanie miejsc kultu; ulgowe traktowanie; wyjątkowa bezczelność ze strony Episkopatu; zaściankowość i średniowiecze; nie należy masowo chodzić do kościoła, kiedy jesteśmy w szczycie epidemii; wyspa w tej pandemii; przeciążona służby zdrowia; zwłaszcza w czasie koronawirusa nie ma w Polsce miejsca na święte krowy; skoro zamykamy wszystko, to również świątynie; zamknięcie na jakiś czas kościołów nikomu nie zaszkodzi, a sprawi, że uratujemy ludzkie życie; powinniśmy

		unikać zgromadzeń również w takich miejscach; nie ma różnicy między basenem a kościołem; księża zakażeni koronawirusem. Sanepid szuka wiernych przyjmujących komunię; setki osób zgromadzone w jednym miejscu w zamkniętej przestrzeni to pandemiczna „bomba z opóźnionym zapłonem", która może zaszkodzić każdemu, nie tylko wspomnianym wiernym, którzy uczestniczą w nabożeństwach; łatwo rozważyć natomiast, do ilu nowych zakażeń dojdzie podczas mszy. Dokładnie takich samych, potencjalnie śmiertelnych w skutkach zakażeń, do których doszłoby w galerii handlowej, kinie czy restauracji. Ale nie dojdzie, bo zostały zamknięte; zakażenie w kościele. 12 osób na kwarantannie; w kościołach jest mnóstwo zakażeń; kościół to skupisko ludzi, którzy stoją w małych odległościach; kolejny lockdown nie spadł na nas jak grom z jasnego nieba; można włączyć radio, telewizję, internet i w ten sposób uczestniczyć we mszy świętej; za cenę życia warto zrezygnować z tradycji; otwarte kościoły stanowią ryzyko; oferta uczestniczenia we mszach w telewizji jest tak bogata, że jeśli ktoś jest praktykujący i rozumie sytuację epidemiologiczną, to jemu taka forma komunikacji z Kościołem wystarczy; obostrzenia w kościołach nie są przestrzegane, dlatego ktoś musi brać za to odpowiedzialność; pozostawienie świątyń otwartych może nam zafundować „nową, świecką tradycję" – zakażania się w kościołach; Kościoły powinny być traktowane tak jak inne miejsca spotkań; wierni powinni tak samo jak niewierzący stosować się do obowiązującego prawa i tak samo dbać o bezpieczeństwo w czasie pandemii; komunia to nie jest moment, lecz stan; lepiej zrezygnować z tradycji, niż umrzeć na COVID-19. Takiego wyboru trzeba dokonywać; wyspą w tej pandemii są kościoły; Czyż podstawą chrześcijaństwa nie jest dbałość o bliźniego, jego zdrowie, życie?; ogniska koronawirusa w kościołach; wreszcie zamknąć kościoły; ludzie będą się zakażać na cmentarzach, w ich bramach, w pojazdach masowej komunikacji uruchamianych specjalnie w te dni

Reasoning devices	**definicje**	W dobie pandemii miejsca zgromadzeń stanowią zagrożenie niezależnie od swojego charakteru
	przyczyny	Lockdown wprowadzony z powodu trzeciej fali pandemii koronawirusa, który zawiera wyjątki dla niektórych instytucji, w tym kościołów
	konsekwencje	Wirus zwalczany jest w sposób niekonsekwentny. Wciąż możliwe są jego transmisje. W dodatku przedsiębiorcy są na straconej pozycji, bo muszą tymczasowo ograniczać swoją działalność
	wartości moralne	solidarność; równość; konsekwencja; wiedza naukowa
	rozwiązania	By zahamować transmisję wirusa, należy zamknąć wszystkie miejsca, w których spotkają się ludzie, oraz regularnie kontrolować jeszcze te, które pozostają dostępne. W obrzędach religijnych można brać zdalny udział za pomocą mediów

Ten schemat interpretacyjny odznacza się następującymi kluczowymi wątkami:

- uzasadnianie krytyki Kościoła Rzymskokatolickiego troską o zdrowie;
- konsekwencje braku zamknięcia kościołów przez władze krajowe;
- apele opozycji do rządu i KEP o większe obostrzenia w świątyniach;
- konieczność równego traktowania obiektów sakralnych i niesakralnych;
- konsekwentne restrykcje wobec kościołów w innych krajach;
- równoważność zdalnych alternatyw stacjonarnego uczestnictwa w celebracjach liturgicznych;
- propozycja konsekwentnej strategii antycovidowej także wobec kultu religijnego;
- nieodpowiedzialność Kościoła Rzymskokatolickiego w obliczu zagrożenia pandemicznego.

Ustaliłem w części badań, w której sprawdzałem częstości występowania cech następujące bezpośrednie drogowskazy ramowe. W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy bezpośrednio występowały, często w roli antybohaterów przedstawiano bp. seniora Ignacego Deca, hierarchów kościelnych,

Kościół Rzymskokatolicki / KEP, ówczesnego ministra zdrowia Adama Niedzielskiego lub Ministerstwo Zdrowia oraz polityków PiS. Jako aktorów wymieniano natomiast sanepid, londyńską policję, premiera Mateusza Morawieckiego oraz wiernych wyrzuconych z polskiego kościoła w Londynie. Za bezpośredni drogowskaz uznać można również obecność następujących bohaterów w artykułach prasowych: dr hab. n. med. Anna Piekarska z Uniwersytetu Medycznego w Łodzi oraz innych ekspertów w dziedzinie medycyny i wirusologii. Jako ofiary przedstawiano często przedsiębiorców. W tekstach zawierających elementy tej ramy w formie bezpośredniej przedstawia się jako konsekwencje opisywanej sytuacji to, że gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów nie ustanie i że może wzrosnąć liczba zakażeń. Artykuły zawierające elementy tej ramy charakteryzowały się wywodem argumentacyjnym oraz zastosowaniem form żeńskich. Często występowała pożądana wartość – bezstronność. Do bezpośrednich drogowskazów zaliczyć można następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, chaos oraz nierówność. Oprócz tego następujące tematy były często poruszane w tekstach, w których znajdowały się elementy tej ramy: dokładne dane o zakażeniach koronawirusem, inne obostrzenia pandemiczne niedotyczące kultu religijnego, konsekwencje gospodarcze z powodu pandemii koronawirusa, przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego, Święta Wielkanocne, zamknięcie innych (świeckich) instytucji, zwiększenie skali zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), podawanie przykładów dalej idących obostrzeń lub zdecydowanych interwencji policji wobec kościołów za granicą, zakażenie COVID-em u duchownego. Ponadto twierdzono, że zalecenia ekspertów nie są zrealizowane.

W pośrednich drogowskazach ramowych, znajdujących się w tekstach, w których przytoczono bezpośrednie lub pośrednie cytaty zawierające elementy tej ramy, w roli aktorów często przedstawiano ministrów, ekspertów w zakresie medycyny, ministra zdrowia Adama Niedzielskiego lub Ministerstwo Zdrowia, abp. Stanisława Gądeckiego (przewodniczącego KEP), londyńską policję, wiernych wyrzuconych z polskiego kościoła w Londynie, rzecznika KEP ks. Leszka Gęsiaka oraz polityków opozycji. W roli antybohaterów przedstawiano ministra zdrowia Adama Niedzielskiego lub Ministerstwo Zdrowia. Natomiast w roli bohaterów wymieniano ekspertów oraz prof. Krzysztofa Simona kierownika Kliniki Chorób Zakaźnych i Hematologii Uniwersytetu Medycznego we Wrocławiu. W tekstach zawierających

elementy tej ramy w formie pośredniej jako konsekwencję opisanej sytuacji przedstawiano to, że nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. Teksty medialne, w których przytaczane cytaty zawierały elementy omawianej ramy, wyróżniały się nacechowanym emocjonalnie słownictwem, zastosowaniem form żeńskich oraz wywodem argumentacyjnym. Wśród pośrednich drogowskazów dostrzec dało się również następujące niepożądane wartości: nielegalność, dogmatyzm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, bezczynność oraz nierówność. Oprócz tego w tekstach tych często poruszane były następujące tematy: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, inne obostrzenia pandemiczne niedotyczące kultu religijnego, opinie eksperta z zakresu epidemiologii, wirusologii lub pokrewnej dyscypliny, przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego, Święta Wielkanocne, wypowiedzi polityczek i polityków, zamknięcie innych (świeckich) instytucji, zwiększenie skali zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), podawanie przykładów dosadniejszych obostrzeń lub zdecydowanych interwencji policji wobec kościołów za granicą, zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa i wyrażenie przekonanie, że zalecenia ekspertów nie są zastosowane.

Za bezpośrednie antydrogowskazy uznać można przedstawianie katolików jako ofiar zaistniałej sytuacji pandemicznej i ograniczeń, które są z nią związane, co w tekstach medialnych zawierających elementy ramy *konsekwencje* zdarzało się rzadko. Należy wymienić także przedstawianie ówczesnego premiera Mateusza Morawieckiego jako aktora. Rzadko występowały takie pożądane wartości jak umiar, spokój, konstruktywność, otwartość, odpowiedzialność, stanowczość oraz niepożądana nieodpowiedzialność. W wykładni tej ramy rzadko obecne były również następujące tematy: sakramenty religijne przyjmowane w reżimie sanitarnym, luzowanie obostrzeń, wypowiedź duchownego, znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii) oraz modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych.

Natomiast mianem pośrednich antydrogowskazów określić można np. przedstawianie w roli antybohaterów abp. Stanisława Gądeckiego (przewodniczącego KEP) oraz rzecznika KEP ks. Leszka Gęsiaka. Rzadko pojawiały się takie pożądane wartości, jak: legalność, umiar, porządek, spokój, konstruktywność, otwartość, odpowiedzialność, stanowczość oraz pracowitość. W tekstach, w których cytuje się

elementy tej ramy, nie są nadto obecne następujące tematy: luzowanie obostrzeń, wypowiedź duchownego, znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii), modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz znaczenie (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

Dokładnie przyglądając się temu schematowi interpretacyjnemu spostrzegać można napięcia między ekspertami medycyny, które są chwaleni za swoje angażowanie a antybohaterami, którym są przedstawiciele ówczesnego obozu rządzącego, czyli władza świecka i wysokiej rangi przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego. Charakterystyczna dla tego antagonizmu jest także prognoza, że napięcia, które charakteryzują tę ramę będą mieć miejsce również w obrębie dalszych burzliwych debat o zasadność niezamknięcia świątyń w trakcie pandemii. Podmiotami odpowiedzialnymi za opisaną sytuację mianowani są ówczesny rząd oraz przedstawiciele Kościoła Rzymskokatolickiego.

Ostatnia ramy należąca do lewej metaramy – *przyszłość Kościoła* – ukazuje związek między trwaniem przy tradycyjnej drodze dystrybucji ofert instytucji religijnych i obawą o ich przetrwanie i zastępowalność pokoleń wśród wiernych, w tym o płynność finansową. Ta ostatnia mogłaby ulec zachwianiu w wyniku odstąpienia od trybu stacjonarnego nabożeństw, ponieważ wielu wiernych Kościoła Rzymskokatolickiego, zwłaszcza osoby starsze, posługuje się głównie gotówką. Również w tu można dopatrywać się obecności poglądów sekularystycznych (choć w znacznie mniejszym stopniu niż w przypadku ramy *bezwzględność Kościoła*), gdyż wskazywano, że instytucja Kościoła Rzymskokatolickiego upada i tym samym znika z życia publicznego [zob. Mariański 2012: 97, 2020: 26]. Wprawdzie istnieniu takich tendencji nie można zasadniczo zaprzeczyć [zob. np. Grabowska 2022a], jednak tę ramę znamionuje akcentowanie owych przemian, np. poprzez opisywanie niepewnych losów parafii, które z powodu pandemii i odpływu wiernych mają problemy z płynnością finansową. Ten schemat interpretacyjny był bezpośrednio szerzony przez następujące tytuły prasowe: „Gazeta Wyborcza", OKO.press, „Fakt", Onet oraz WP. Jego elementy pojawiły się natomiast w cytatach zawartych w artykułach następujących nadawców: OKO.press, „Fakt" oraz „Tygodnik Katolicki Niedziela".

Celem dalszego opisu elementów składowych tej ramy medialnej posłużyłem się tabelą, zamieszczając odpowiedni fragment matrycy ramowej oraz listę kluczowych wątków.

Rama		**przyszłość Kościoła**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	widmo bankructwa parafii czy nawet diecezji; finansowa zapaść; kryzys, po grecku „krisis" to sąd, a dosłownie to „oddzielenie"; ogromne zadanie; obecność wiernych na mszach, bez względu na zagrożenie dla zdrowia i życia, jest Kościołowi niezbędna, by mógł fizycznie przetrwać. A państwo mu w tym pomaga; biskupi obawiają się, że po pandemii ludzie nie wrócą do kościołów; pandemia zabrała pieniądze; o majątkach kardynałów mieszkających w luksusach od lat krążyły legendy, które wszak nie brały się znikąd; kryzys pandemiczny oraz kryzys kościelny są procesami odsiewania ziarna od plew, czasami oczyszczenia, rewizji postaw, klarowania się obrazu rzeczywistości; ogromnym zadaniem, przed jakim teraz stoi Kościół, jest powrót wiernych do praktyki udziału we Mszy Św.; skandale również nie zachęcają wiernych do hojności; Kościół w trakcie pandemii traci też na tym, że wcześniej nieufnie patrzył na nowe technologie i nie wprowadził np. e-tacy; dla jeszcze innych, którzy po pandemii zostaną w domach, przekaz medialny mszy będzie satysfakcjonujący; kasa musi się zgadzać; biskupi się boją, że *home office* zagnieździ się w Kościele i będziemy mieli wirtualne duszpasterstwo
Reasoning devices	**definicje**	Kościołowi Rzymskokatolickiemu potrzebne są wpływy i pieniądze, które obawia się stracić
	przyczyny	Kościół Rzymskokatolicki w wyniku różnych skandali oraz przez obostrzenia związane z pojawieniem się pandemii koronawirusa stracił wiernych, wpływy i w konsekwencji także pieniądze

	konsekwencje	Kościół Rzymskokatolicki obawia się o swoją rację bytu i o swoją płynność finansową. Z tego powodu zależy mu na uczestnictwie wiernych w nabożeństwach – uczestnictwo ma zapobiegać utraceniu kontaktu z wiarą oraz gwarantować Kościołowi datki finansowe
	wartości moralne	samostanowienie; wolność; rozsądek; niezależność
	rozwiązania	Należy bardziej refleksyjnie podchodzić do własnej wiary i do Kościoła Rzymskokatolickiego jako pośrednika i instytucji tej wiary. Słusznym jest samodzielne decydowanie o swoich zwyczajach religijnych, zwłaszcza w dobie pandemii

Tę ramę wyróżniają następujące kluczowe wątki:

- skandale w Kościele Rzymskokatolickim i ich konsekwencje;
- zagrożenie płynności finansowej Kościoła Rzymskokatolickiego i jego przyczyny;
- spadek liczby wiernych w związku z pandemią;
- strategiczne powody sprzeciwu hierarchów kościelnych wobec zdalnej formy uczestnictwa w celebracjach liturgicznych.

W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy zostały odnotowane w bezpośredniej formie, często w roli antybohatera wystąpili: bp kielecki Jan Piotrowski, hierarchowie kościelni, Kościół Rzymskokatolicki / KEP, poseł PiSu Marek Suski, przykładowy ksiądz, który mimo zagrożenia epidemiologicznego nie rezygnuje z tradycji, oraz politycy PiS. W roli bohaterów wymieniano zaś: prof. Arkadiusza Stempina (historyka i watykanistę)[45], prof. Marka Kitę[46] oraz s. Małgorzatę Chmielewską[47]. W roli aktorów pojawiali się wierni dezaprobujący odbywanie się kolędy w czasie pandemii w tradycyjnej formie. W artykułach zawierających elementy tej ramy

[45] Historyk, politolog i watykanista, profesor w WSE im ks. Tischnera w Krakowie i na Uniwersytecie we Fryburgu, publikujący m.in. na portalu OKO.press.

[46] Doktor habilitowany teologii, doktor filozofii, profesor Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie, pracownik Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu.

[47] Społeczniczka i przełożona Wspólnoty Chleb Życia.

w formie bezpośredniej formułowano tezę, że ludzie odwrócą się od Kościoła oraz że nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. Omawiane teksty medialne wyróżniał wywód argumentacyjny. Jako b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ustaliłem niepożądane wartości: chaos, irracjonalność oraz nieodpowiedzialność. Poruszano często następujące tematy: konsekwencje gospodarcze z powodu pandemii koronawirusa, ocena sytuacji dokonana przez publicystę, Święta Wielkanocne oraz zamknięcie innych świeckich instytucji.

W tekstach medialnych, w których przytoczono cytaty zawierające elementy tej ramy, często w roli antybohatera wystąpili bp kielecki Jan Piotrowski, hierarchowie kościelni oraz politycy PiS. W roli bohatera wymieniano zaś prof. Arkadiusza Stempina (historyka i watykanistę). Aktorami mianowano wiernych dezaprobujących odbywanie się kolędy w czasach pandemii w tradycyjnej formie. W artykułach zawierających elementy tej ramy w formie pośredniej przedstawiano też tezę, że ludzie odwrócą się od Kościoła. Jako p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y wskazać należy zastosowanie niepożądanej wartości, którą jest ekstremizm. Poruszono oprócz tego kwestię zamknięcia innych świeckich instytucji.

Jako b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y odnotowałem zastosowanie relacjonującego trybu wypowiedzi, czyli zrównoważonych doniesień na dany temat przy jednoczesnym staraniu się o nakreślenie pozycji każdej uwikłanej strony. Te teksty medialne nie charakteryzowały się następującymi pożądanymi wartościami: umiarem, spokojem, konstruktywnością, odpowiedzialnością, stanowczością oraz pracowitością.

Stwierdziłem p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y. Jako takie uznawać należy niezastosowanie relacjonującego trybu wypowiedzi.

Fakt, że ta rama jest skupiona na prognozowaniu przyszłości Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce uwydatnia się również w wynikach części dokonanej analizy ramowania, w której sprawdzałem częstości występowania właściwości, zwłaszcza ze względu na to, że jako konsekwencja w analizowanych tekstach medialnych często wspomniano o odejściach wiernych od Kościoła Rzymskokatolickiego. Ze względu na to, że w roli antybohaterów wymieniane są przeważnie osoby duchowne, a aktorami mianowani byli m.in. wierni dezaprobujący odbywanie się obrzędów religijnych w trakcie pandemii w tradycyjnej formie, odpowiedzialność za scenariusz

przyszłości Kościoła Rzymskokatolickiego przypisuje się osobom duchownym, zwłaszcza wyższej rangi.

Pierwsza rama sklasyfikowana do **środkowej metaramy**, neutralnej wobec instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego – *przemiany unowocześniające* – skupia uwagę odbiorców na możliwych przyszłych przemianach spowodowanych pandemią i na delikatnych modyfikacjach obyczajowości religijnej, takich jak święcenie pokarmów w domu. W przeciwieństwie do niemieckich ram medialnych tego typu, które szczegółowo opisuję w dalszej części tej rozprawy, nie przedstawiano dalekosiężnych innowacji, jak np. „komunia na wynos" lub nabożeństwa odbywające się za pomocą gry komputerowej. Pandemia może więc prowadzić do tego, że powstaną nowe formy praktyk i tradycji religijnych, stanowiące chwilową alternatywę, które w razie potrzeby będzie można zastosować w przyszłości. Jednak, inaczej niż w dyskursie niemieckim, w prezentowanej argumentacji nie wybrzmiewa, że te modyfikacje mogą zostać trwale zaadaptowane do życia liturgicznego i stanowić prawie równowartościową alternatywę tradycyjnych celebracji liturgicznych oraz innych praktyk religijnych lub okołoreligijnych.

Odtworzyłem ten schemat interpretacyjny w formie bezpośredniej w artykułach: „Gazety Wyborczej", OKO.press, „Faktu", Onetu oraz WP. W formie cytowanej wystąpił on natomiast w tekstach medialnych należących do korpusu pochodzących z OKO.press, „Faktu" oraz „Tygodnika Katolickiego Niedziela". W postępowaniu jakościowym zidentyfikowałem wymienione poniżej środki wyrazu sugerujące, jak o danej problematyce myśleć i jak należy w związku z tym postępować, oraz należące do tej ramy kluczowe wątki.

Rama		**przemiany unowocześniające**
Metarama		**Środkowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	nasze życie się zmienia i to jest ta tak zwana nowa normalność; To będzie Święto Zmartwychwstania Chrystusa przeżywane we wspólnocie rodziny; ograniczenia organizacyjne, mniejsza liczba gości, spotkania w małych grupach i swoista kameralność być może pomogą odnaleźć zagubionego niejednokrotnie w wirze przygotowań Pana Jezusa; kolęda w tym roku będzie wspólnym działaniem księży i świeckich, a celebrowanie liturgii w domach powinno pomóc świeckim uświadomić sobie, że tworzą domowy Kościół; paradoksalnym efektem pandemii jest kruszenie kościelnej rutyny; media społecznościowe mogą być sprzymierzeńcem Kościoła partykularnego w jego duszpasterskich przedsięwzięciach; bardzo szybko pojawiły się transmisje Mszy św., a także nabożeństw; niektórzy codziennie publikowali krótkie filmy z komentarzem do Ewangelii; duszpasterskie inicjatywy powoli zaczęły się przenosić w przestrzeń elektroniczną i w świat mediów społecznościowych; dzięki połączeniom online odkryliśmy nowe możliwości, z których dobrze będzie nie rezygnować; pandemia pokazała, gdzie są słabości naszego Kościoła; pokazała wyraźnie to, co w naszym Kościele było doświadczeniem albo przeważnie, albo wręcz wyłącznie kulturowym, a co było rzeczywiście obszarem osobiście przeżywanej wiary; nowe sposoby świętowania; czas próby; podniesienie się na wyższy poziom; wielu ludzi podniesie się na wyższy poziom. Z kolei wielu ludzi gdzieś tam się pogubi; bez tych wszystkich otoczek, które narastały przez wieki, naszych tradycji domowych, zwyczajów, zostało to, co powinno chyba być tym sercem, najważniejszą częścią świętowania; rodzinnie; rozwój inicjatyw duszpasterskich

Reasoning devices	**definicje**	Pandemia i towarzyszące jej zjawiska spowodowały ograniczenia możliwości praktykowania obrzędów religijnych w tradycyjnej formie
	przyczyny	Pandemia i wprowadzone środki do walki z nią, takie jak lockdowny i ograniczenia kontaktów społecznych
	konsekwencje	Pojawiają się nowe i nowocześniejsze metody dystrybucji obrzędów oraz praktyk religijnych, które mogą się w przyszłości przyjąć i zmienić religijność
	wartości moralne	pomysłowość; innowacyjność; otwartość; elastyczność
	rozwiązania	Trzeba wynaleźć i rozwijać nowe formy dystrybucji ofert religijnych takich jak msze, nabożeństwa, kółka różańcowe itp. np. za pośrednictwem internetu

Charakterystycznymi elementami tej ramy są również następujące kluczowe wątki:

- Święta Wielkanocne w 2021 roku jako czas próby i wyzwań;
- międzypokoleniowy przekaz wiary;
- przymusowe innowacje unowocześniające Kościół;
- pandemia jako czas powstania nowych wyzwań dla Kościoła.

Ta rama wyróżnia się następującymi b e z p o ś r e d n i m i d r o g o w s k a z a m i r a m o w y m i. W tekstach medialnych, w których występuje w formie bezpośredniej, rolę antybohaterów często przypisywano ówczesnemu metropolicie szczecińsko-kamieńskiemu abp. Andrzejowi Dziędze[48], ks. Romanowi Kneblewskiemu[49]

[48] Rzymskokatolicki duchowny i metropolita szczecińsko-kamieński w latach 2009–2024, krytykowany za zaniedbania w kwestii wykorzystywania seksualnego osób niepełnoletnich

[49] Zmarły w 2024 roku rzymskokatolicki duchowny uważany za kapelana nacjonalistów, znany z wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjne, takie jak porównanie szczepienia przeciwko COVID-19 do obozu koncentracyjnego.

i o. Danielowi Galusowi[50]. Jako konsekwencję przedstawiano często fakt, że nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba nowych zakażeń. W roli bezpośrednich drogowskazów odnotowałem pożądane wartości: kompromis i racjonalność. Oprócz tego często poruszano następujące tematy: kolęda w czasie pandemii, Pierwsza Komunia Święta, sposoby udzielenia komunii świętej w pandemii, wyzwania dla Kościoła po pandemii, modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz przedstawienie obyczajowości religijnej / wyjaśnienia dotyczące konkretnych obrzędów.

W tekstach, w których umieszczone były cytaty wykazujące elementy tej ramy, jako aktora przedstawiano prymasa Czech, kard. Dominika Dukę OP. W roli antybohatera często wymieniano o. Adama Szustaka[51]. Jako konsekwencję przedstawiano często fakt, że ludzie odwrócą się od Kościoła. W roli p o ś r e d n i c h d r o g o w s k a z ó w zrekonstruowałem następujące pożądane wartości: współpraca, konstruktywność, otwartość, realizm oraz racjonalność, i następujące tematy: zniesienie dyspensy, luzowanie obostrzeń, wyzwania dla Kościoła po pandemii, rola nowych i nowych nowych mediów w dystrybucji treści religijnych, uczestnictwo w obrzędach religijnych w formie zdalnej (transmisje mszy św. w mediach, kółka różańcowe online), znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii) oraz restrukturyzacja Kościoła Rzymskokatolickiego po pandemii i w okresie wychodzenia z pandemii. Przytaczano w tego rodzaju artykułach również wypowiedzi duchownych.

Jako b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y, należy wymienić bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych oraz Święta Wielkanocne[52], czyli tematy, które rzadko były poruszane w tekstach zawierających elementy tej ramy w formie bezpośredniej.

Odnośnie do p o ś r e d n i c h a n t y d r o g o w s k a z ó w, można odnotować, że w tekstach, w których umieszczone zostały cytaty zawierające elementy tej ramy, rzadko stosowano nacechowane emocjonalnie słownictwo. W artykułach tych rzadko

[50] Rzymskokatolicki duchowny, który w trakcie pandemii COVID-19 w październiku 2020 roku zaapelował do wiernych, by zdjęli maseczki, które jego zdaniem są symbolem zniewolenia i nie pozwalają wielbić Boga, twierdząc, że sposobem na uniknięcie zakażenia koronawirusem jest woda święcona.

[51] Rzymskokatolicki duchowny, dominikanin, vloger i autor książek znany z wypowiedzi krytykujących hierarchów kościelnych i sposobów postępowania Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce.

[52] Tę cechę zawierały teksty medialne, w których wymienione zostały przykłady zmniejszania ryzyka zakażeń dla uczestników celebracji liturgicznych w świątyniach.

występowała niepożądana wartość dogmatyzmu i rzadko poruszano temat zwiększenia liczby zakażeń.

W świetle analiz okazało się, iż za pomocą tej ramy zwracano uwagę zarówno na innowacyjne sposoby przeżywania obrzędów i na obyczaje religijne w warunkach pandemii, jak i mianowano duchownych, którzy stawiając na tradycyjne sposoby odbywania celebracji liturgicznych zachęcali duchowni wiernych do przyjścia do świątyń lub krytykowali obostrzenia, bądź osoby domagające się ostrzejszych restrykcji wobec budynków sakralnych podczas szczytów pandemicznych. Zaskakiwać może natomiast, że uchodzący za progresywnego rzymskokatolicki duchowny o. Adam Szustak jest w tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy zawarte są w bezpośrednich lub pośrednich cytatach, przedstawiony w roli antybohatera. Wynikać to może stąd, że wypowiedzi tego duchownego zawierały elementy tej metaramy i były cytowane przez tytuły prasowe, które szerzyły raczej elementy prawej metaramy, by krytykować i odrzucać wypowiedzi o. Szustaka. Gdy chodzi o elementy rzadko występujące w tekstach medialnych wraz z elementami tego schematu interpretacyjnego uwagę zwraca rzadkie wspominanie sytuacji epidemiologicznej podczas celebracji liturgicznych odbywających się w trakcie pandemii w tradycyjnej formie lub ewentualnych negatywnych konsekwencji w postaci zakażeń po zgromadzeniach o charakterze religijnym.

W drugiej ramie środkowej metaramy – *tradycja religijna* – uwaga odbiorców nie jest kierowana na procesy, które być może zajdą w przyszłości, lub na konsekwencje modyfikacji spowodowanych sytuacją pandemiczną dla przyszłości praktyk religijnych, lecz na teraźniejszość. Główny nacisk kładziono na równoważenie potrzeb duchowych i dbanie o zdrowie poprzez przestrzeganie panujących zasad sanitarnych, a także na to, jak umożliwić jak największej liczbie wiernych stacjonarny udział w celebracjach liturgicznych i przyjmowanie sakramentów w tradycyjnej formie. Warto zauważyć, że ten schemat interpretacyjny występował często w oficjalnych wypowiedziach, np. podczas konferencji prasowych przedstawicieli zarówno władzy świeckiej i duchownej. Innym ważnym elementem tej ramy było objaśnianie obrzędów i tradycji religijnych, co było zgodne z powszechną praktyką dziennikarską, gdyż dziennikarze z okazji świąt religijnych piszą często teksty o tematyce religijnej, dzieląc się swoimi refleksjami na temat np. Bożego Narodzenia lub Świąt Wielkanocnych (por. uwagi na ten temat Christel Gärtner [2012: 375]). Ten schemat interpretacyjny występował w formie bezpośredniej

na łamach „Naszego Dziennika", „Do Rzeczy", „Gazety Wyborczej", Polsat News, „Rzeczpospolitej", TVPinfo, „Tygodnika Powszechnego", „Faktu", „Tygodnika Katolickiego Niedziela", Onetu, TVN24, WP oraz wPolityce. W formie pośredniej był szerzony przez OKO.press, „Nasz Dziennik", „Do Rzeczy", „Gazetę Wyborczą", Polsat News, „Rzeczpospolitą", TVPinfo, „Tygodnik Powszechny", „Fakt", „Tygodnik Katolicki Niedziela", Onetu, TVN24, WP oraz wPolityce. Do tego schematu interpretacyjnego przyporządkowano za pomocą metod jakościowych poniższe środki wyrazu oraz kluczowe wątki.

Rama		**tradycja religijna**
Metarama		**środkowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	święta nie mogą być pretekstem do łamania dyscypliny i lekceważenia epidemii; Covid-19 jest nie mniej straszny niż w poprzednie święta; na mszę tylko z… krówką; Triduum Paschalne tylko po wcześniejszej rezerwacji miejsca; jedna krówka, jedno miejsce. Brak krówek, brak miejsc!; dociskamy hamulec w sytuacji krytycznej; naszą wspólną troską jest dziś ochrona zdrowia i życia wszystkich Polaków; w Polsce próbuje się uniknąć najgorszego, pełnego lockdownu; najwyższym dobrem doczesnym jest zawsze zdrowie i życie; czekają nas kolejne święta w covidowej rzeczywistości; do kościoła z imiennym zaproszeniem; nie wszyscy wejdą na mszę; święcenie pokarm na świeżym/wolnym powietrzu; kościoły są otwarte tak jak sklepy, kontrole wszędzie takie same; policja będzie weryfikować każdą informację; Wielkanoc znów spędzimy w pełnym reżimie sanitarnym; krówka w roli biletu na mszę; pandemia to „wielkie szkło powiększające" podziałów w społeczeństwie; w ten sposób katolicy chcą uniknąć zakażenia koronawirusem? To znak pandemicznych czasów; zasady bezpieczeństwa; brak dyskryminacji; spowiedź w warunkach pandemii; święcenie pokarm w domu; spowiedź w sieci – nie, na parkingu – tak; dodatkowe msze i spowiedzi; odpowiedzialność wiernych; weryfikacja liczby wiernych w kościołach; brak dbałości

		o zdrowie i życie własne oraz innych to działanie wbrew solidaryzmowi społecznemu i wbrew nauce Kościoła katolickiego; limit; zakrywanie ust i nosa; dezynfekcja; dystans społeczny; potrzeba nam odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej; tylko od nas samych zależy, kiedy wróci normalność; święta spędzić w możliwie jak najwęższym gronie; przede wszystkim powinniśmy w świątyniach przestrzegać tych rygorów, które są narzucone; kuria przypomina wiernym o dystansie, dezynfekcji rąk i o zakrywaniu ust i nosa; trzeba też pomóc proboszczom, by nie musieli nikogo wypraszać; rozmowy z Episkopatem; Kościół na pewno nie będzie występować przeciwko państwowym obostrzeniom; rekolekcje – online; w reżimie sanitarnym i z udziałem niewielkiej liczby osób; zgodnie z przepisami lockdownu; komunia św. na rękę; nawiedzenie cmentarzy rozłożyć; ksiądz może odprawiać po cztery Msze Święte; pielgrzymki; skrócić czas trwania; przy zachowaniu obowiązujących wytycznych sanitarnych; apel o organizowanie większej liczby nabożeństw; dodatkowe msze; dodatkowa spowiedź; Pasterka w cieniu koronawirusa; bezdotykowe kropielnice z wodą święconą; limity nie dotyczą osób zaszczepionych
Reasoning devices	**definicje**	W dobie pandemii potrzeby religijne i dbanie o bezpieczeństwo własne oraz innych są tak samo ważne
	przyczyny	Przez trwającą pandemię koronawirusa konieczne jest wprowadzanie obostrzeń sanitarnych, które zapobiegają transmisji wirusa
	konsekwencje	W trosce o zdrowie obywateli należy ograniczyć niektóre prawa, jak np. prawo do zgromadzeń, w tym do zgromadzeń religijnych. Należy również wprowadzić modyfikacje liturgii

	wartości moralne	dbałość o zdrowie publiczne; wolność religijna; potrzeby duchowe; zdrowie fizyczne; zdrowie psychiczne
	rozwiązania	Należy akceptować potrzeby religijne i umożliwić wiernym dostęp do świątyń (pod warunkiem że wierni i całe społeczeństwo będą konsekwentnie przestrzegać reżimu sanitarnego)

Ustalałem następujące kluczowe wątki:

- objaśnianie obrzędów religijnych;
- znaczenie bezwarunkowego przestrzegania obostrzeń oraz wykazanie się odpowiedzialnością;
- owocna współpraca władzy świeckiej i duchownej;
- konieczność i sposoby godzenia potrzeb religijnych i dbałości o zdrowie;
- równe standardy i praktyki nadzorcze w miejscach świeckich i sakralnych;
- teologiczny potencjał i wyzwania dla teologii spowodowane pandemią;
- zaangażowanie hierarchów kościelnych w nadzór nad przestrzeganiem zasad sanitarnych w świątyniach i w walce z wirusem;
- (kompromisowa) strategia antycovidowa rządu;
- społeczna ocena skuteczności godzenia dbałości o zdrowie publiczne z potrzebami religijnymi.

Oprócz tego odnotowano następujące bezpośrednie drogowskazy ramowe. W artykułach, w których elementy tej ramy występowały w bezpośredniej formie, jako aktora przedstawiano często premiera Mateusza Morawieckiego. Teksty te charakteryzowały się stosowaniem tytułów kościelnych. Ustaliłem obecność następujących pożądanych wartości: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, owartość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność, stanowczość oraz równość. W analizowanych artykułach często poruszano następujące tematy: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, kolęda w czasie pandemii, zachęcanie wiernych przez duchownych do szczepień, zniesienie dyspensy, luzowanie obostrzeń, Boże Ciało w pandemii, Święta Bożego Narodzenia, modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz przedstawianie obyczajowości religijnej / wyjaśnienia dotyczące konkretnych obrzędów.

Za pośrednie drogowskazy uznać należy przedstawienie w tekstach medialnych następujących aktorów: ministrów, innych biskupów, policję, rzecznika KEP ks. Leszka Gęsiaka, ministra zdrowia Adama Niedzielskiego oraz KEP. W artykułach, w których zawarte były cytaty wykazujące elementy tej ramy, jako konsekwencję często wyrażano przekonanie, że obiekty sakralne będą skontrolowane w ten sam sposób jak obiekty świeckie. Stosowano bezosobową narrację, czyli nie zdawano relacji z perspektywy „ja". Ustaliłem obecność następujących pożądanych wartości: umiar, tradycja, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, realizm, racjonalność, bezstronność oraz odpowiedzialność. W artykułach, w których elementy tej ramy zawarte były w formie pośredniej, często poruszano następujące tematy: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, dokładne dane o zakażeniach koronawirusem, kolęda w czasie pandemii, rola i odpowiedzialność Konferencji Episkopatu Polski lub kurii diecezjalnych, sakramenty religijne odprawiane w reżimie sanitarnym, Święta Wielkanocne, uczestnictwo w obrzędach religijnych w formie zdalnej (transmisje mszy św. w mediach, kółka różańcowe online), zwiększenie liczby zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa, modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz niemożność spowiedzi za pośrednictwem telefonu lub Skype'a. Ponadto przytaczano wypowiedzi duchownych i polityków.

Jako bezpośrednie antydrogowskazy, czyli elementy, które rzadko występowały w tekstach, zaklasyfikować należy przedstawianie w roli aktorów zagranicznych księży oraz Kościół Rzymskokatolicki / KEP, a media o profilu liberalnym i lewicowym, ministra zdrowia Adama Niedzielskiego lub Ministerstwo Zdrowia, rząd oraz media o profilu liberalnym w roli antybohaterów. Ekspertów rzadko przedstawiano tu w roli bohaterów. Rzadko pojawiały się za to twierdzenia, iż obiekty sakralne będą skontrolowane w ten sam sposób jak obiekty świeckie oraz że nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń. Katolicy rzadko przedstawiani byli jako ofiary. Rzadko lub wcale stosowano nacechowane emocjonalnie słownictwo oraz wywód argumentacyjny. Do tej kategorii zaliczać należy następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość oraz nierówność. Jako bezpośrednie antydrogowskazy ramowe zrekonstruowano też następujące tematy: konsekwencje gospodarcze z powodu pandemii koronawirusa,

przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego, Święta Wielkanocne, zamknięcie innych (świeckich) instytucji, zwiększenie skali zakażeń (bez podawania konkretnej liczby), podawanie przykładów radykalnych obostrzeń lub zdecydowanych interwencji policji wobec kościołów za granicą, zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa oraz zalecenia ekspertek i ekspertów niebrane pod uwagę.

Za pośrednie antydrogowskazy tej ramy uznać można księży głoszących teorie spiskowe, londyńską policję, księży łamiących obostrzenia sanitarne – przedstawianych w roli antybohaterów. Katolicy rzadko przedstawiani byli jako ofiary, a policja jako aktor. Nad wyraz rzadko stosowano nacechowane emocjonalnie słownictwo oraz wywód argumentacyjny. Do tej kategorii zaliczyć można następujące niepożądane wartości: nielegalność, dogmatyzm, konfrontacja, chaos, przemoc, nietolerancja, destruktywność, korupcja, ideologia, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość oraz nierówność. Wymienić trzeba na dodatek następujące elementy i wątki tematyczne: desekularyzacja polityczna, wypowiedzi osób życia publicznego, jak szeroko pojmowani celebryci, oraz podawanie przykładów dosadniejszych obostrzeń lub zdecydowanych interwencji policji wobec kościołów za granicą.

Tę ramę wyróżnia, jak wynika również z przeglądu częstości występowania uogólnionych właściwości tekstów medialnych, stawianie na kompromis w kwestii godzenia potrzeb religijnych z dbałością o zdrowie i przestrzeganiem wszelkich przepisów w trakcie pandemii. Przejawem nastawienia na kompromis może być konsekwentne stosowanie w odniesieniu do osób duchownych takich określeń jak ksiądz, zwłaszcza w porównaniu do lewej metaramy, kiedy nieraz przy osobach duchownych podawano jedynie nazwisko. Brak uwzględnienia statusu duchownego jest znaczący – zależnie od punktu widzenia może być odebrany jako wyraz braku szacunku dla osób duchownych albo jako demonstracyjny sygnał równości wszystkich obywateli wobec prawa.

Za pomocą ramy *troska o innych*, pierwszej ramy należącej do **metaramy** prokościelnej, podkreślano głównie znaczenie idei ściśle związanych z moralnością chrześcijańską, a więc miłosierdzia, braterskiej miłości oraz troski o słabszych

i cierpiących. Podawano przykłady zachowań motywowanych ideałem braterskiej miłości i nawoływano do podjęcia podobnych czynności oraz do towarzyszenia osobom samotnym oraz cierpiącym w trakcie pandemii i w wyniku takich okoliczności, jak np. ograniczenia kontaktów społecznych w postaci lockdownów. Akcentowanie w tekstach medialnych praktykowanej miłości bliźniego odbierać można również jako przejaw dbałości o wizerunek Kościoła, który podlega, jak podkreśla Monika Przybysz [2018: 144], regułom rządzącym mediami. Ten schemat interpretacyjny wskazywał także na ogólnospołeczną użyteczność instytucji religijnych, a zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego.

W formie bezpośredniej rama ta wystąpiła w artykułach opublikowanych przez następujących nadawców: „Do Rzeczy", TVPinfo, Onet oraz wPolityce. Cytowano ją w tekstach opublikowanych przez „Nasz Dziennik", „Do Rzeczy", Polsat News, TVPinfo, „Fakt", „Tygodnik Katolicki Niedziela", Onet, TVN24, WP oraz wPolityce. Celem dokładnego opisu tego schematu interpretacyjnego poniżej umieszczam wycinek z matrycy ramowej oraz wątki charakteryzujące tę ramę.

Rama		**troska o innych**
Metarama		**Prawa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	tak, by łaski nadziei płynących z przeżywania największych tajemnic wiary katolickiej doświadczyli wszyscy, którzy ich potrzebują; ubodzy; samotni; znajdujących się w jakiejkolwiek trudnej sytuacji; łaska; brak dbałości o zdrowie i życie własne oraz innych to działanie wbrew solidaryzmowi społecznemu i wbrew nauce Kościoła katolickiego; choroba; cierpienie; pandemia – to konkretny człowiek, któremu trzeba służyć, być z nim solidarnym, przez bliskość cielesną i duchową nieść wsparcie, pocieszenie, ulgę, nadzieję; poświęcenie; ofiarna służba; służenie ludziom, których dotąd nie potrafiliśmy zauważyć i zrozumieć; do okazywania miłosierdzia przez pomoc chorym i potrzebującym jakiegokolwiek wsparcia; szczepionki dla najuboższych; przejawy solidarności; zwykła rozmowa telefoniczna może dać ludziom chorym i starszym pociechę i nadzieję

Reasoning devices	**definicje**	Przez pandemię (z powodu braku kontaktu z innymi ludźmi) najbardziej cierpią osoby potrzebujące i samotne
	przyczyny	Trwająca pandemia i izolacja powodują odsunięcie osób ubogich od pomocy, a osób samotnych od towarzystwa innych osób
	konsekwencje	Przez sytuację epidemiczną pogłębia się cierpienie i potrzeba pomocy u osób wymagających wsparcia
	wartości moralne	miłosierdzie; miłość bliźniego; troska; solidarność; litość; współczucie
	rozwiązania	Otoczenie osób potrzebujących lub w trudnej sytuacji życiowej szczególną troską oraz umożliwienie im ułatwionego dostępu do szczepień

Kluczowe wątki:

- konieczność opieki duszpasterskiej nad osobami doświadczającymi życiowych trudności;
- teologiczne rozważania nad pandemią jako wyzwanie dla pracy duszpasterskiej;
- znaczenie sprawiedliwej dystrybucji szczepionek jako świadectwo miłości bliźniego;
- konieczność uwzględniania w czasach pandemii losu i potrzeby innych;
- Kościół Rzymskokatolicki jako instytucja pomagająca osobom w potrzebie.

Warto zauważyć, że w tekstach medialnych, w których jej elementy zawarte były w formie bezpośredniej, jako bohaterów często przedstawiano bp. Krzysztofa Nitkiewicza[53] oraz kurię sosnowiecką. Teksty medialne zawierające elementy tej ramy w formie bezpośredniej wyróżniała obecność współpracy jako pożądanej wartości moralnej. Jako bezpośrednie drogowskazy odnotowano również poruszanie w tekstach medialnych następujących tematów: znaczenie szczepionek

[53] Ordynariusz diecezji sandomierskiej, który stał się tematem przekazów medialnych w trakcie pandemii COVID-19, ponieważ trafił po infekcji koronawirusem do szpitala.

w walce z pandemią oraz gotowość do niesienia bezinteresownej pomocy (ze strony wiernych).

Jako p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe zidentyfikowałem odniesienia do innych biskupów jako aktorów, w tym do bp. Jerzego Samca (zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, biskup ówczesny prezes Polskiej Rady Ekumenicznej). Teksty medialne zawierające elementy tej ramy w formie zapośredniczonej cytatami wyróżniały się następującymi pożądanymi wartościami moralnymi: spokój, konstruktywność oraz odpowiedzialność. Za pośrednie drogowskazy uznać należy również poruszanie w tekstach medialnych następujących tematów: ludzkie dramaty wywołane pandemią koronawirusa, znaczenie szczepionek w walce z pandemią, zachęcanie wiernych przez duchownych do szczepień, wypowiedzi duchownych, nieetyczność szczepień oraz gotowość do niesienia bezinteresownej pomocy (ze strony wiernych).

Jako p o ś r e d n i a n t y d r o g o w s k a z ustalono twierdzenie, iż nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i może wzrosnąć liczba zakażeń – te elementy nad wyraz rzadko występowały w tych artykułach. Zidentyfikowałem w tej funkcji także następujące niepożądane wartości: konfrontacja i nieodpowiedzialność oraz takie tematy jak bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych i inne obostrzenia pandemiczne, które nie dotyczą kultu religijnego.

Z analizy za pomocą analizy uwzględniającej częstotliwości występowania uogólnionych elementów przy tym schemacie interpretacyjnym można dostrzegać, iż wyróżniono znaczenie szczepionek w walce z pandemią oraz gotowość do niesienia bezinteresownej pomocy (ze strony wiernych), co potwierdza obecność wartości chrześcijańskich, takich jak miłość bliźniego, ustaloną również w jakościowej części przeprowadzonego badania. O konstruktywnym charakterze tej ramy świadczyć może częste występowanie pożądanej wartości współpracy. Użytkownicy tej ramy promowali ponadto solidarność i wzajemną troskę.

Główna wykładnia ramy *przepisy sanitarne* opierała się na przekonaniu, że przepisy sanitarne w świątyniach są gwarantem zdrowia osób uczestniczących w celebracjach liturgicznych i co ważniejsze, że są skrupulatnie przestrzegane. W tej perspektywie zasadniczą przyczyną powstania debaty na temat formy odbywania nabożeństw

wielkanocnych jest zarzut nieprzestrzegania w świątyniach obostrzeń sanitarnych. W konsekwencji pojawiają się głosy żądające zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych. W procesie kodowania powiązałem z tą ramą postulat moralny głoszący, iż zarzuty o ryzyko zakażenia są nieuzasadnione, gdyż przestrzegając zasad sanitarnych, można bez ryzyka uczęszczać do kościoła. Istotnymi właściwościami tej ramy są wobec tego również zaprezentowane przykłady tego, jak zgromadzeni w świątyniach wierni dbają z własnej inicjatywy o to, by zasady sanitarne były w danej świątyni przestrzegane i dlatego nie dochodziło do zakażeń. Tę ramę można wobec tego klasyfikować jako kontrramę do wyżej opisanej ramy *konsekwencja*.

Ten schemat interpretacyjny został bezpośrednio zastosowany w artykułach „Naszego Dziennika", „Do Rzeczy", TVP Info oraz „Tygodnika Katolickiego Niedziela". Cytaty zawierające elementy tej ramy odnotowałem w artykułach opublikowanych przez OKO.press, „Gazetę Wyborczą", WP, „Fakt", Polsat News, Onet, TVP Info, „Do Rzeczy", „Tygodnik Katolicki Niedziela", wPolityce i „Nasz Dziennik".

Rama		**przepisy sanitarne**
Metarama		**Prawa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	padła deklaracja pilnowania tego reżimu; własne rozwiązania, które pomagają zapewnić bezpieczeństwo wiernym; dzięki temu w bezpośredniej bliskości świątyni wezmą udział w Misterium i przyjmą komunię św.; bezpieczeństwo; monitory; telebimy; nagłośnienie wokół świątyni; własne pomysły
Reasoning devices	**definicje**	Bezpieczeństwo w obiektach sakralnych zagwarantują w tych miejscach przepisy sanitarne
	przyczyny	zagrożenie epidemiologiczne oraz zarzuty, iż w świątyniach istnieje zagrożenie zarażenia się koronawirusem
	konsekwencje	Pojawiają się głosy żądające zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych

	wartości moralne	wiara religijna; zdrowie publiczne; potrzeby duchowe
	rozwiązania	Świątynie powinny wypracować takie zasady, by jak najwięcej wiernych mogło bezpiecznie uczestniczyć w nabożeństwach. Kto z obawy przed zarażeniem nie chce uczestniczyć stacjonarnie, może bez negatywnych konsekwencji uczestniczyć zdalnie

Kluczowe wątki:

- brak przymusu stacjonarnego uczestnictwa w celebracjach liturgicznych w trakcie pandemii;
- zaangażowanie władz kościelnych w procesie nadzorowania i przestrzegania regulacji sanitarnych;
- skuteczne zapewnienie bezpieczeństwa w świątyniach za pomocą restrykcji sanitarnych;
- zaangażowanie wiernych w nadzorowaniu i przestrzeganiu regulacji sanitarnych.

Oprócz tego stwierdzono obecność następujących b e z p o ś r e d n i c h d r o g o w s k a z ó w ramowych. W roli bohaterów często w tych tekstach medialnych występowali Alfred Bujara (przewodniczący Krajowego Sekretariatu Banków, Handlu i Ubezpieczeń NSZZ „Solidarność"), dr Zbigniew Hałat (epidemiolog)[54] oraz ks. prof. Paweł Bortkiewicz TChr (teolog moralny i etyk, wykładowca UAM w Poznaniu). Za bezpośrednie drogowskazy tej ramy uznać należy kwestię zaostrzenia zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa.

Odnośnie do p o ś r e d n i c h d r o g o w s k a z ó w ramowych należy zauważyć, iż w artykułach, w których elementy tej ramy zrekonstruowałem w cytatach, w roli bohaterów często występował dr Artur Dąbrowski (prezes Akcji Katolickiej Archidiecezji Częstochowskiej). W roli aktora w tych tekstach medialnych często wspominano rzecznika ówczesnego rządu Piotra Müllera, a ofiarami mianowano katolików. Teksty odznaczyło zastosowanie w nich wywodu argumentacyjnego oraz przywoływanie bezstronności jako pożądanej wartość, a nietolerancji ze stronniczością jako

[54] Zmarły w 2022 roku polski epidemiolog, były wiceminister zdrowia i Główny Inspektor Zdrowia w latach 1991-1993, który zakwestionował potencjał zagrożenia koronawirusa i był cytowany, by wzmocnić argumentację przeciwko zamknięciu świątyń w trakcie pandemii COVID-19.

niepożądanych wartości. Charakterystyczne dla tekstów, w których występowały cytaty zawierające elementy tej ramy, są następujące elementy: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, desekularyzacja polityczna oraz wypowiedzi polityczek i polityków.

W odniesieniu do tej ramy nie stwierdziłem żadnych a n t y d r o g o w s k a z ó w ramowych – ani bezpośrednich, ani pośrednich.

Na podstawie sprawdzenia częstości występowania cech związanych z omawianą ramą powiedzieć można, że przy bezpośrednim jej zastosowaniu w tekstach medialnych w roli bohaterów często przedstawiany jest np. epidemiolog dr. Zbigniew Hałat. Wypowiadając się na temat zagrożenia epidemiologicznego, zwłaszcza w kontekście obrzędów religijnych odbywających się stacjonarnie, twierdził on, że zagrożenie jest mniejsze niż określają to inni eksperci z zakresu medycyny lub wirusologii. Obserwacji tej odpowiada ustalenie jakościowe, iż rama *przepisy sanitarne* została zidentyfikowana jako kontrrama wobec ramy *konsekwencja*, za pomocą której wyrażano obawy, że otwarte kościoły stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa ogółu ze względu na niewystarczającą dyscyplinę sanitarną uczestników obrzędów religijnych.

Przedostatnia z polskich ram medialnych – *wolność religijna* – podkreśla egzystencjalne znaczenie wolności religijnej oraz obowiązywanie regulacji prawnych (np. konkordatu albo konstytucji), które ją zagwarantują. Głównie na tej podstawie opierano dezaprobatę wobec dalekosiężnych ograniczeń tradycyjnych praktyk religijnych i żądano, żeby ze względu na obowiązujące akty prawa nie dochodziło do stanowczego ograniczania działalności związków wyznaniowych, czego regularnie domagała się lewica. Takie podejście przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego i jego zwolenników może wynikać z tego, że aby wpisać się w reguły sekularnego państwa, instytucje religijne muszą swoje racje prezentować w sekularnych warunkach. Na przykład, sprzeciwu wobec aborcji nie uzasadniano jej sprzecznością z dekalogiem, lecz tym, że stanowi ingerencję w uniwersalne prawo ludzi do życia [por. Bruce 2010: 132]. Na tej samej zasadzie akcentowano istnienie konstytucyjnego prawa do wolności religijnej oraz jego fundamentalne znaczenie w demokratycznych społeczeństwach, na co zwracali uwagę również tacy badacze, jak m.in. Casanova [2009a: 17–18], a nie rozpoczynano dyskusji od głoszenia argumentów natury religijnej, choć przytoczone wypowiedzi duchownych

zawierały również religijne wyjaśnienia, jak choćby to, że fizyczna obecność wiernych podczas celebracji liturgicznych i przy przyjęciu sakramentów jest również lub zwłaszcza w dobie pandemii niezbędna. Posługiwanie się sekularnymi argumentami na ogół zwiększa szanse na skuteczną komunikację poglądów w debacie publicznej i zapobiega klasyfikowaniu rozmówców z miejsca do grona religijnych fundamentalistów, przez co ich głos nie byłby uwzględniany. Z tego powodu argumenty religijne zostały w większości przypadków wzmocnione odwołaniem do prawa (świeckiego).

Tę ramę zidentyfikowałem w tekstach medialnych opublikowanych przez „Nasz Dziennik", „Do Rzeczy", „Rzeczpospolitą", TVPinfo, „Tygodnik Powszechny", „Tygodnik Katolicki Niedziela" oraz przez portal informacyjny wPolityce. Wszystkie polskie tytuły prasowe, których artykuły wchodziły w skład korpusu analizowanych tekstów medialnych, wykazały w niektórych tekstach elementy tej ramy w formie cytowanej.

Rama		**wolność religijna**
Metarama		**prawa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	Kościół jest i ma nadal być otwarty na wiernych; jeżeli ktoś się obawia, może pozostać w domu; mamy prawo się gromadzić i oddawać Bogu chwałę. A to możliwe jest w pełni tylko w świątyniach; tylko Chrystus jest naszym ratunkiem; my jako katolicy nie możemy pojąć tej sprzeczności w postawie państwa polskiego; człowiek jest nie tylko ciałem, ale także duszą; to były te miejsca, gdzie ludzie wierzący szukali ratunku i gdzie go znajdowali; człowiek jest istotą psychofizyczną. To nie tylko ciało, ale także duch i ten duch też musi być zdrowy, i psychika musi być zdrowa; dla chrześcijanina komunia św. ma życiodajną moc; do naszych kościołów i kaplic nie wchodzi się za biletami, ale przychodzą wyłącznie ci, którzy mają takie potrzeby; nie wszyscy wejdą na mszę; fizyczny kontakt z Panem jest żywotny, niezbędny, niezastąpiony; w dobie pandemii jeszcze bardziej przyciągnąć do Boga, a nie uciekać od Niego; Eucharystia daje łaskę wewnętrznego pokoju i zawierzenia siebie Bogu; w czasie hospitalizacji nie

		powinno zabraknąć troski także o zdrowie duchowe pacjentów; zgodnie z prawem kościelnym kapłan, zwłaszcza sprawujący nabożeństwo, nie może nikogo wyrzucić z kościoła, zwłaszcza z powodu przepisów porządkowych narzuconych przez państwo; wierni mają prawo do swobodnego dostępu do liturgii i sakramentów, którego nie można im odmówić, zwłaszcza że stan pandemii trwa już prawie rok; wolność religijna jest nadrzędna wobec kultury, możliwość wyznawania i praktykowania wiary jest niezbywalnym prawem człowieka i wpływa na jego kondycję – sferę duchową, psychiczną i fizyczną, stąd restrykcje w tak ważnej sferze życia społecznego powinny być ograniczone do koniecznego minimum; religia odgrywa znaczącą rolę w zachowaniu zdrowia duchowego i mentalnego, które w czasie pandemii jest poważnie zagrożone; nasza sytuacja jest bardzo ciężka. Nie możemy nawet wejść do kościoła, żeby się pomodlić; wśród lekarstw są tzw. zamienniki, jednak musimy pamiętać, że nie ma ich w wierze; sakramentu eucharystii nic nie może zastąpić, dostęp do sakramentów w czasie epidemii to źródło duchowej siły; niestety, przepisy dyskryminujące katolików, które wprowadzają władze, zbyt łatwo akceptują duchowni; bardzo wielu chorych doświadczyło w czasie pandemii sporego ograniczenia w dostępie do sakramentów pokuty i eucharystii; powinniśmy skierować nasze myśli ku Bogu i przez pośrednictwo Matki Bożej prosić o potrzebne moce; poprawia się zdrowie psychiczne osób odwiedzających świątynie; konkordat; głód Eucharystii; dyspensa; prawo kanoniczne; źródło uzdrowień duchowych i fizycznych; nonsens; dusza; źródło uzdrowień; miejsce ratunku; kondycja dusz; dobro duchowe; szacunek dla ludzi wierzących
Reasoning devices	**definicje**	Potrzeby duchowe, zwłaszcza w obliczu choroby i śmierci, są ważne oraz gwarantowane przez przepisy prawne

	przyczyny	ograniczenie dostępu do świątyń (i tym samym do sakramentów) poprzez obostrzenia sanitarne
	konsekwencje	Od ponad roku ogranicza się katolikom dostęp do sakramentów, co uniemożliwia im dbanie o dobrostan duchowy
	wartości moralne	wolność wyznaniowa; wartości religijne; potrzeby duchowe; wiara religijna
	rozwiązania	Ze strony państwa należy domagać się poszanowania wolności religijnej oraz zaprzestania ingerencji w życie liturgiczne Kościoła Rzymskokatolickiego poprzez wprowadzanie obostrzeń sanitarnych

Odnotowane kluczowe wątki:

- religijne/teologiczne znaczenie pandemii;
- regulacje prawne gwarantujące wolność religijną;
- znaczenie fizycznej dostępności świątyń i sakramentów;
- rola i postawa duchownych jako rzeczników wolności religijnej i moralności katolickiej;
- rzeczywiste negatywne konsekwencje restrykcji sanitarnych w świątyniach i w życiu liturgicznym dla dobra duchowego;
- ogólnospołeczna użyteczność religii;
- społeczne znaczenie religii i świąt religijnych;
- rola i postawa katolików w walce o swoje prawa.

Ten schemat interpretacyjny charakteryzują następujące bezpośrednie drogowskazy ramowe. W roli antybohaterów często występowali: londyńska policja, opozycja oraz politycy lewicy. W roli bohaterów przedstawiano natomiast dr. Artura Dąbrowskiego (prezesa Akcji Katolickiej Archidiecezji Częstochowskiej). Za ofiary uznano katolików. Teksty, w których elementy tej ramy występowały bezpośrednio, wyróżniały się także nacechowanym emocjonalnie słownictwem oraz wywodem argumentacyjnym. W analizowanych materiałach często występowały takie

niepożądane wartości, jak: ekstremizm, konfrontacja, przemoc, nietolerancja, ideologia, stronniczość, niesprawiedliwość oraz nierówność. W tekstach medialnych o tej charakterystyce prezentowane były następujące elementy: ocena sytuacji dokonana przez publicystą, Pierwsza Komunia Święta, znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii), zaostrzenie zasad sanitarnych z powodu kolejnej fali wirusa oraz znaczenie (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

W tekstach medialnych, w których znajdowały się cytaty wykazujące elementy tej ramy, w roli antybohaterów często wymieniano bp. seniora Ignacego Deca[55], londyńską policję oraz media o profilu liberalnym i lewicowym. W roli bohaterów przedstawiano natomiast dr. Artura Dąbrowskiego (prezesa Akcji Katolickiej Archidiecezji Częstochowskiej). Za ofiary uznano katolików. W roli aktorów w tych artykułach często występowali abp Stanisław Gądecki (przewodniczący KEP), premier Mateusz Morawiecki, ministerstwo zdrowia oraz rzecznik KEP ks. Leszek Gęsiak. Teksty, w których elementy tej ramy występowały p o ś r e d n i o, także charakteryzowały się zastosowaniem wywodu argumentacyjnego. W tego rodzaju materiałach często występowały następujące niepożądane wartości: ekstremizm, konfrontacja, nietolerancja, stronniczość, niesprawiedliwość oraz nierówność. Zawarto w nich również często następujące elementy: konsekwencje społeczne z powodu pandemii koronawirusa, rola i odpowiedzialność Konferencji Episkopatu Polski lub kurii diecezjalnych, sakramenty religijne odprawione w reżimie sanitarnym, luzowanie obostrzeń, uczestnictwo w obrzędach religijnych w formie zdalnej (transmisje mszy w mediach, kółka różańcowe online), wypowiedzi duchownych, znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii), niemożność spowiedzi za pośrednictwem telefonu lub Skype'a oraz znaczenie (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

Teksty medialne, w których odnotowałem elementy tej ramy medialnej w bezpośredniej postaci, rzadko cechowały się bezosobową narracją, relacjonującym trybem wypowiedzi oraz stosowaniem tytułów kościelnych. W artykułach tych rzadko występowały następujące pożądane wartości: otwartość, realizm i racjonalność oraz niepożądane wartości: dogmatyzm i nieodpowiedzialność. Oprócz tego nad wyraz rzadko

[55] Ta sytuacja wynika z faktu, że wypowiedzi zawierające elementy tej ramy zostały przez niektóre tytuły prasowe cytowane, aby je krytykować i ramować jako nieadekwatną ocenę sytuacji.

poruszono następujące tematy: przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego.

Za p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y uznać należy następujące elementy. Jako aktorów wymienić można polityków opozycji. Artykuły rzadko wyróżniały się bezosobową narracją oraz relacjonującym trybem wypowiedzi. Niezwykle rzadko występowały w nich takie pożądane wartości, jak: legalność, umiar, kompromis, otwartość, realizm i racjonalność oraz niepożądane wartości dogmatyzmu, nieodpowiedzialności oraz bezczynności. W tekstach medialnych tego typu nad wyraz rzadko poruszano następujące kwestie: kolęda w czasie pandemii, sposoby udzielenia komunii świętej w pandemii, uroczystość Wszystkich Świętych, zamknięcie cmentarzy podczas Wszystkich Świętych, nieetyczność szczepień oraz prezentowanie obyczajowości religijnej / wyjaśnianie konkretnych obrzędów.

Poprzez sprawdzenie częstości występowania właściwości ustaliłem w związku z tym schematem interpretacyjnym zauważyć można napięcia pomiędzy środowiskami proklerykalnym, które aprobują w trakcie pandemii stacjonarnie odbywające się obrzędy religijne i zwolennikami zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych. Świadczy o tym występowanie działacza katolickiego w roli bohatera i podmiotów zaangażowanych w wyegzekwowanie restrykcji w roli antybohaterów. Dodatkowy symptom tej prawidłowości stanowi mianowanie katolików ofiarami i poszkodowanymi w wyniku restrykcji sanitarnych wobec miejsc kultu religijnego. Zaskakiwać może, że przy tekstach medialnych, w których elementy tej ramy zawarte są w cytatach, biskup kielecki Jan Piotrowski, który akcentował prawa obywatelskie katolików, mianowany jest antybohaterem. Może być to spowodowane cytowaniem jego wypowiedzi, w tekstach, które zawierają elementy lewej metaramy.

Ostatnia polska rama – *akcje polityczne* – zakłada wprost, iż „skrajna lewica" i inni przeciwnicy religii, zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego, postanowili go zwalczać za pomocą obostrzeń, które mają rzekomo hamować transmisję wirusa. Ten schemat interpretacyjny można rozumieć jako kontrramę do ramy *bezwzględność Kościoła*, wyrażającej zarzut wobec kościelnych hierarchów, że ci są zainteresowani jedynie dążeniem do własnych celów i kierują się dogmatyzmem, by je osiągać, niezależnie od ceny, jaką przyjdzie być może za to zapłacić w postaci znacznego wzrostu zakażeń, np.

po Świętach Wielkanocnych. Natomiast rama *akcje polityczne* zarzuca podmiotom, które uważa za nieprzychylne Kościołowi Rzymskokatolickiemu, że zmierzają jedynie do realizacji swoich celów politycznych w postaci zwalczenia i zwyciężenia katolicyzmu, pozorując troskę o zdrowie wiernych i całego społeczeństwa. Skutkuje to ich zdaniem walką z katolicyzmem i jego wartościami pod pozorem troski o zdrowie, co może doprowadzić do dechrystianizacji. Konsekwencją będzie zgodnie z tą linią argumentacyjną powstanie „nowego ładu ideologicznego i obyczajowego". Dlatego należy bronić wartości katolickich przed „instruktorami nowego ładu ideologicznego" i nie ustępować tylko dlatego, że inna grupa, która również złamała na swoich manifestacjach reżim sanitarny, „głośniej krzyczy". Można tu wyróżnić charakterystyczny opis rzeczywistości pojawiający się w tzw. mediach toruńskich, do których zalicza się „Nasz Dziennik". Artykuły tej gazety zawierały elementy analizowanej ramy zarówno w bezpośredniej, jak i pośredniej formie. Zgodnie z tym, co ustaliła m.in. Ewa Bobrowska [2007: 133] w pracy poświęconej analizie dyskursu radiomaryjnego, również w przekazach opublikowanych w trakcie pandemii COVID-19 rzeczywistość została zarysowana w kategoriach ofiar i agresorów. Osoby wierzące przedstawiano jako ofiary, natomiast agresorami były podmioty domagające się tymczasowego zamknięcia kościołów lub wprowadzenia innych daleko idących ograniczeń w kulcie religijnym z przyczyn epidemiologicznych. Istotne jest tu podkreślanie przypadków naruszenia obostrzeń sanitarnych w sektorze handlowym, gdzie przepisy sanitarne są zgodnie z wykładnią tego schematu interpretacyjnego nieprzestrzegane z powodów finansowych.

Omawianą ramę zrekonstruowałem w formie bezpośredniej w tekstach medialnych następujących nadawców: „Nasz Dziennik", „Do Rzeczy", „Rzeczpospolita", TVPinfo, „Tygodnik Katolicki Niedziela" oraz wPolityce. Wszystkie polskie tytuły prasowe, których artykuły wchodziły w skład korpusu analizowanych tekstów medialnych, wykazały w niektórych artykułach elementy tej ramy w formie cytowanej.

Rama		**akcje polityczne**
Metarama		**Prawa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	chcą oni [lewica] stworzyć wrażenie, jakoby uczestnictwo we Mszy św. lub innych praktykach religijnych odbywających się w świątyniach było niebezpieczne dla życia i zdrowia Polaków; jednak te same media i ci sami politycy nie widzieli problemu, gdy nawoływali do aborcyjnych marszów łamiących wszelkie ograniczenia sanitarne; teraz narzucenie jakichś szczególnych restrykcji na Kościół budziłoby uzasadnione zdziwienie i poczucie niesprawiedliwości; raczej to te strajki, na których pluje się na siebie, roznoszą zarazę; przestrzeganie limitów obostrzeń w sklepach średnio- i wielkopowierzchniowych jest fikcją; to jest handel, tu najważniejszy jest zysk ze sprzedaży, a nie bezpieczeństwo pracowników i klientów sklepu; nikt tak naprawdę tego nie weryfikuje. Nikt nie protestuje, jeśli jednocześnie w stosunkowo małym sklepie znajduje się 70 klientów; instruktorzy nowego ładu; kiedy trzeba odwiedzić groby bliskich, to się zamyka cmentarze. A z drugiej strony, kiedy na rękę jest dopuszczenie do manifestacji tłumów zwolenników aborcji, to wtedy się na to pozwala i nie ma żadnych restrykcji z tego powodu; żadna władza nie zamknęła świątyń; środowiska związane z lewicą stosują apel o odwrotnej treści, domagając się zamknięcia kościołów; otwarta wojna z katolikami; skandaliczny atak na katolików; działania wymierzone *stricte* w Kościół katolicki, aby go zdyskredytować, pokazać jako instytucję niewiarygodną, jako wroga Narodu; ogromna jest ilość nienawiści, przekleństw wobec chrześcijańskich wartości; to ludzie, dla których kościół jest zwykłym budynkiem; Kościół hierarchiczny jest szantażowany przez władzę świecką, aby stał się organem egzekucji jej zarządzeń; to wykorzystanie Kościoła do celów politycznych; nasze parafie nie są korporacjami, ale żywymi wspólnotami wiary; absolutna chrystofobia i chrystianofobia; nienawiść do Kościoła i do Boga; ci ze szkoły

		celebryckiej TVN robią tylko to, co im się kalkuluje; świątynie już prawie płoną; raduje rewolucyjne serce wulgarnych błyskawic ten obrazek. Nie miejmy złudzeń, co jest celem; niezależnie od tego, czy szczepionka chroni przed koronawirusem, to wytwarzanie jej w oparciu o [sic!] ciała dzieci zabitych w procederze aborcji zawsze będzie moralnie złe. Przyjmowanie takiej szczepionki – również. Warto w tym miejscu podkreślić, iż nie tylko jest to pogwałcenie prawa naturalnego zabijanych dzieci, ich prawa do życia, ale wprowadzenie granicy dopuszczalności owego pogwałcenia czy poważnego ograniczenia prawa naturalnego – w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z „dobrem" w postaci korzyści dla żyjących członków społeczeństwa; podtrzymując surowe obostrzenia w kościołach, redukujemy cały okres świąteczny do kwestii dokonywania zakupów, dla robienia których rezygnuje się nawet z wolnej niedzieli; Kościół oczekuje przede wszystkim tego, że limity zostaną zmniejszone, bo nie ma ich uzasadnienia; gdy jadę autobusem i widzę 50 czy 72 osoby jadące w tramwaju czy autobusie, a w dużym kościele może być tych osób 15 czy 20, to wydaje mi się, że nie ma w tym logiki; rząd zachęca, aby odprawianie uroczystości pierwszokomunijnych organizować na świeżym powietrzu; w tym samym czasie, od 5 maja, pełną parą działają w Polsce galerie handlowe, składy budowlane i sklepy wnętrzarskie, mimo gwarancji konstytucyjnych i konkordatowych Kościół został potraktowany gorzej niż przedsiębiorstwa handlowe; jako dziedzina niekonieczna do życia; dlaczego przy luzowaniu obostrzeń pominięto kościoły?; najwyraźniej rząd zapomniał o ludziach wierzących, otwierając ostatnim rozporządzeniem wszelkie przestrzenie aktywności społecznej, a pozostawiając wciąż zamknięte dla większości kościoły; na narzucane rygory odpowiadać musimy wysiłkiem duchowym; musimy stale modlić się o roztropność dla rządzących, aby podejmowali decyzje, które nie będą prowadzić do społecznego niepokoju; zakaz dotyczący odprawiania Mszy św. w Boże Narodzenie to przykład dyktatury,

		który swoim poziomem przerasta imaginacje pisarzy i przekracza ramy zdrowego rozsądku; wielu przeciwników Kościoła deprecjonuje znaczenie sakramentów. Wykorzystują oni czas pandemii do ograniczenia lub wręcz likwidacji życia sakramentalnego; ateiści zrobią wszystko, żeby wyrwać ludzi z kościoła. To jest diabeł, Szatan; życie chrześcijańskie wymaga jednoznacznych decyzji i opowiedzenia się po stronie wiary; wiara zamiast strachu; pandemia strachu, podziałów i braku wiary to efekt obostrzeń, w jakich przyszło nam żyć; bezwzględny sprzeciw wobec szczepionek z abortowanych płodów; zwiększą testy i zamkną wszystkich; instruktorzy nowego ładu ideologicznego, kulturowego i obyczajowego; zwolennicy aborcji; środowiska lewicowe; skrajna lewica; hipokryzja; domagać się nieskrępowanego prawa do zabijania dzieci nienarodzonych; aborcjoniści; Strajk Kobiet „tak", msza – „nie"?; mainstream medialny; pewne poczucie sprawiedliwości; najgłośniej wykrzyknąć; ciągłe pouczenia; wielkie manifestacje proaborcyjne; środowiska skrajnej lewicy; chcą całkowicie wyrzucić Kościół z przestrzeni publicznej i zepchnąć go do sfery online; nowy chrześcijanin – według ich planu – ma być wirtualny; akcja zmierzająca do zastraszenia wiernych i zniechęcenia ich do udziału we Mszy św.; spróbuje się nam wmówić; agresywna lewicowa narracja, która nie ma nic wspólnego z troską o życie i zdrowie Polaków; nie chodzi o troskę o drugiego człowieka; nie jest im „po drodze" z kościołem; dobro duchowe drugiego człowieka; walka z Bogiem i Kościołem katolickim; strach jako podstawowa postawa każdego obywatela; dyskryminacja katolików; fikcja związana z określaniem źródła zakażeń wirusem SARS-CoV-2; nikt nigdy nie wykonał badań; ideologowie; brak dowodów; naloty środowisk lewicowych; zmanipulowane fotografie; stygmatyzacja katolików; dyktatura lewicowego proletariatu; tzw. trzecia fala COVID-19; ciągłe pouczenia; wirus jest jeszcze jednym pretekstem; orgie satanistyczne; dotarły do KPRM także głosy fanów fitness

		i właścicieli siłowni; absurdalny przepis; kiedy natomiast zbliża się Wielkanoc i ludzie chcą iść do kościoła, natychmiast zawiązują front obrońców przepisów sanitarnych; trudno wyobrazić sobie większą hipokryzję; najwyraźniej zdaniem uczestników tych jesiennych strajków wirus mógł być zabity przez nienawiść sączącą się z ich okrzyków, z ich ust; obostrzenia sanitarne obowiązujące w świątyniach podczas pandemii wywołały uzewnętrznienie antykościelnych emocji; prośby o interwencję w kościołach składali najczęściej ludzie nieprzychylni Kościołowi. Tym samym osobom nie przeszkadzały jednak kolejki do kas w supermarketach i widząc je, nie dzwonili na policję; bynajmniej nie pandemia koronawirusa, lecz aborcja stanowi dziś na świecie największe zagrożenie dla ludzkiego życia; donosicielstwo
Reasoning devices	**definicje**	Skrajna lewica i inni przeciwnicy religii, zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego, postanowili go i jego nauki zwalczyć za pomocą obostrzeń, które mają rzekomo hamować transmisję wirusa
	przyczyny	Wprowadza się ograniczenia sanitarne, chcąc doprowadzić do zamknięcia świątyń, przyczyniając się do zwalczania katolicyzmu w Polsce
	konsekwencje	Walka z katolicyzmem i jego wartościami toczy się pod pozorem troski o zdrowie, co może doprowadzić do dechrystianizacji, czego konsekwencją będzie powstanie nowego ładu ideologicznego
	wartości moralne	wiara religijna; konserwatyzm obyczajowy; znaczenie religii w sferze publicznej
	rozwiązania	Należy się zjednoczyć, przeciwstawić takim działaniom politycznym i nie dać się zastraszyć ewentualnym zagrożeniem epidemiologicznym w świątyniach

Rozpoznane kluczowe wątki:

- hipokryzja sił lewicowo-liberalnych;
- antykatolickie działania i cele polityczne podmiotów lewicowo-liberalnych;
- bierność rządu Zjednoczonej Prawicy wobec ataków na wolność religijną;
- niebezpieczeństwa wynikające z poświęcenia wolności religijnej dla walki z pandemią;
- trudności i wyzwania Kościoła Rzymskokatolickiego we współczesnej Polsce.

Podczas analizy z uwzględnieniem występowania uogólnionych właściwości tekstów medialnych zidentyfikowałem następujące bezpośrednie drogowskazy ramowe. W roli antybohaterów przedstawiano media o profilu liberalnym i lewicowym, polityków lewicy, organizatorów „marszów proaborcyjnych" oraz opozycję. W roli bohaterów odnotowałem natomiast przywoływanie często dr. Artura Dąbrowskiego (prezesa Akcji Katolickiej Archidiecezji Częstochowskiej) oraz ks. prof. Pawła Bortkiewicza TChr. Katolicy zostali zaś przedstawieni jako ofiary. Zakładano, iż nie ustanie gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów i że może dojść do wzrostu zakażeń. W tych artykułach często stosowano nacechowane emocjonalnie słownictwo oraz wywód argumentacyjny. Nad wyraz często obecne były następujące niepożądane wartości: nielegalność, ekstremizm, dogmatyzm, konfrontacja, przemoc, nietolerancja, destruktywność, ideologia, stronniczość, niesprawiedliwość oraz nierówność. Często poruszano również następujące wątki: ocena sytuacji dokonana przez publicystę, znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii) oraz znaczenie (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów.

W tekstach medialnych, w których znalazły się cytaty zawierające elementy tej ramy, często w roli aktorów pojawiali się zagraniczni księża katoliccy. Jako antybohaterów wymieniano bp seniora Ignacego Deca, media o profilu liberalnym i lewicowym, opozycję, polityków lewicy, polityków PiS, ministerstwo zdrowia, premiera Mateusza Morawieckiego, rząd, zespół ekspertów episkopatu do spraw bioetycznych, o. Tadeusza Rydzyka, organizatorów „marszów proaborcyjnych", abp. Stanisława Gądeckiego (przewodniczącego KEP) i księży głoszących teorie spiskowe. W roli bohatera przedstawiony został natomiast często bp kielecki Jan Piotrowski[56]. Katolików opisano

[56] Rzymskokatolicki duchowny i biskup kielecki od 2014 roku, który przed Wielkanocą w 2021 roku sprzeciwił się postulatom zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych powołując się na prawa obywatelskie katolików.

jako ofiary i zakładano, iż gorąca dyskusja na temat zamykania kościołów nie ustanie i że może także dojść do wzrostu zakażeń. W artykułach tych często stosowano nacechowane emocjonalnie słownictwo oraz wywód argumentacyjny. Pojawiały się następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, niesprawiedliwość oraz nierówność. Często poruszano takie kwestie jak: inne obostrzenia pandemiczne, które nie dotyczą kultu religijnego, luzowanie obostrzeń, znaczenie kultu religijnego (zwłaszcza w tak trudniej sytuacji, jak stan pandemii), nieetyczność szczepień, znaczenie (stacjonarnego) przyjęcia sakramentów oraz cytowano wypowiedzi duchownych.

Za b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y uznać należy innych biskupów i KEP w roli aktorów. Rzadko stosowano tytuły kościelne oraz relacjonujący tryb wypowiedzi. W tego rodzaju artykułach prasowych rzadko znajdowały się następujące pożądane wartości: umiar, kompromis, porządek, spokój, konstruktywność, otwartość, realizm, racjonalność oraz odpowiedzialność. Nad wyraz rzadko poruszano następujące kwestie: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych oraz przekroczenie limitów podczas odprawiania obrzędów religijnych lub złamanie reżimu sanitarnego.

W zanalizowanych tekstach medialnych, w których pojawiły się cytaty zawierające elementy opisanej ramy, rzecznik KEP ks. Leszek Gęsiak rzadko występował jako aktor. Niezwykle rzadko stosowano w tych tekstach bezosobową narrację, relacjonujący tryb wypowiedzi oraz tytuły kościelne. Rzadko występowały oprócz tego następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność oraz równość, i niepożądana wartość – nieodpowiedzialność. Niezwykle rzadko pojawiały się następujące wątki: bezpieczeństwo uczestników podczas obrzędów religijnych, modyfikacja obrzędów i tradycji religijnych z przyczyn pandemicznych oraz opis obyczajowości religijnej lub wyjaśnienia dotyczące konkretnych obrzędów.

Tak jak przy poprzedniej ramy również w przypadku tego schematu interpretacyjnego uwydatniają się napięcia pomiędzy podmiotami odrzucającymi i aprobującymi zamknięcie świątyń z przyczyń epidemiologicznych. Tak jak poprzedni schemat interpretacyjny, niniejsza rama wzmacniała argumentację przeciwną zamykaniu kościołów. W tekstach medialnych, w których elementy tego schematu interpretacyjnego zawarte były w bezpośrednich lub pośrednich cytatach, w roli antybohaterów wystąpiły

podmioty, które się tą ramą prawdopodobnie posługują w swoich publicznych wypowiedziach jak np. biskup senior Ignacy Dec, który nazywał ograniczenia w budynkach sakralnych „nonsensem". Może to być spowodowane użyciem cytatów w celach krytykowania lub wyśmiewania tego rodzaju podmiotów w artykułach, w których w bezpośredniej formie dominowała rama przynależącej do lewej metaramy. Interpretację tę potwierdza to, iż w tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały bezpośrednio, bohaterami mianowano wyłącznie podmioty aprobujące stacjonarnie odbywające się obrzędy religijne, a antybohaterami byli natomiast podmioty wypowiadające się za zamknięciem świątyń w trakcie pandemii z przyczyń epidemiologicznych.

Omawiana rama wyraża „odrzucenie nowoczesnego programu kulturowego", co może być, jak pisał Shmuel Noah Eisenstadt [2006: 49], spowodowane obawą, iż „szerzenie się wielu wizerunków i metafor tkwiących w programie nowoczesności i widoczna homogenizacja kultury globalnej nastąpią ze szkodą lub kosztem bardziej partykularystycznych, autentycznych tradycji kulturowych". W przypadku przedstawionego schematu interpretacyjnego założyć można, że odrzuceniu podlega wizja sekularnego państwa z jasnym podziałem *sacrum* i *profanum* w życiu publicznym. Z tego podziału wynikałoby również pożądane przez lewicowo-liberalne środowiska równe traktowanie miejsc świeckich i sakralnych podczas pandemii. Dopatrywanie się złej woli w tym postulacie przez użytkowników niniejszej ramy może być wobec tego spowodowane obawą przed utratą środka zaradczego dającego pewność w trudnych czasach, w tej sytuacji publicznych praktyk religijnych. Powód pojawienia się wizji sekularnego państwa stanowi zdaniem Casanovy drastyczne zmniejszenie lub nawet utrata transnarodowego wymiaru chrześcijaństwa w okresie od XVI do XIX wieku. Odnośnie do współczesnej Polski mówić można odnośnie do sekularyzacji życia publicznego o utracie większego znaczenia religii, zwłaszcza rzymskiego katolicyzmu, w życiu publicznym w ciągu ostatnich kilku dekad. Kościół katolicki reaguje obroną w postaci niezmiennie antynowoczesnej postawy wobec otaczającego go świata, będącą tym samym nieudaną próbą tworzenia katolickiej wersji nowoczesności [por. Casanova 2009a: 34–35].

Reasumując, oprócz dwunastu pojedynczych ram zrekonstruowano trzy nadrzędne kategorie, do których poszczególne ramy mogą zostać przyporządkowane. Te nadrzędne kategorie, zwane metaramami, mogą być uznane za środki szerzenia nadrzędnych

interpretacji. Poszczególne ramy skupiały zaś koncentrację odbiorców na poszczególnych wątkach. Jak się okazało, w dyskursie tym tylko w ograniczonym stopniu zgłaszano propozycje, jak pogodzić potrzeby religijne z konieczną troską o zdrowie. Nadrzędnym priorytetem była albo (z jednej strony) krytyka postępowania instytucji religijnych, zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego lub zbyt łagodnych restrykcji sanitarnych wobec kultu religijnego – albo (z drugiej strony) krytyka zbyt daleko idących restrykcji sanitarnych wobec tradycyjnego praktykowania kultu religijnego.

Środkowa metarama, która z założenia powinna służyć dostarczaniu konstruktywnych propozycji rozwiązań relacjonowanego zagadnienia, w analizowanym polskim dyskursie służyła raczej do łagodzenia napięć między metaramami tendencyjnymi. W polskiej debacie publicznej metarama ta jest najmniej rozbudowanym nadrzędnym schematem interpretacyjnym. Brakuje jej heterogeniczności i szerszej perspektywy, czyli propozycji dotyczących sposobów godzenia potrzeb religijnych z konieczną w trakcie ogólnoświatowej pandemii troską o zdrowie całego społeczeństwa. Ograniczona rozbudowa środkowego, umiarkowanego nadrzędnego schematu interpretacyjnego sprzyja temu, by należące do niej ramy mogły być wykorzystane w tekstach zdominowanych przez skrajne metaramy, wzmacniając ten lub inny, tendencyjny sposób ramowania. Ta okoliczność dodatkowo wzmaga polaryzację badanego dyskursu.

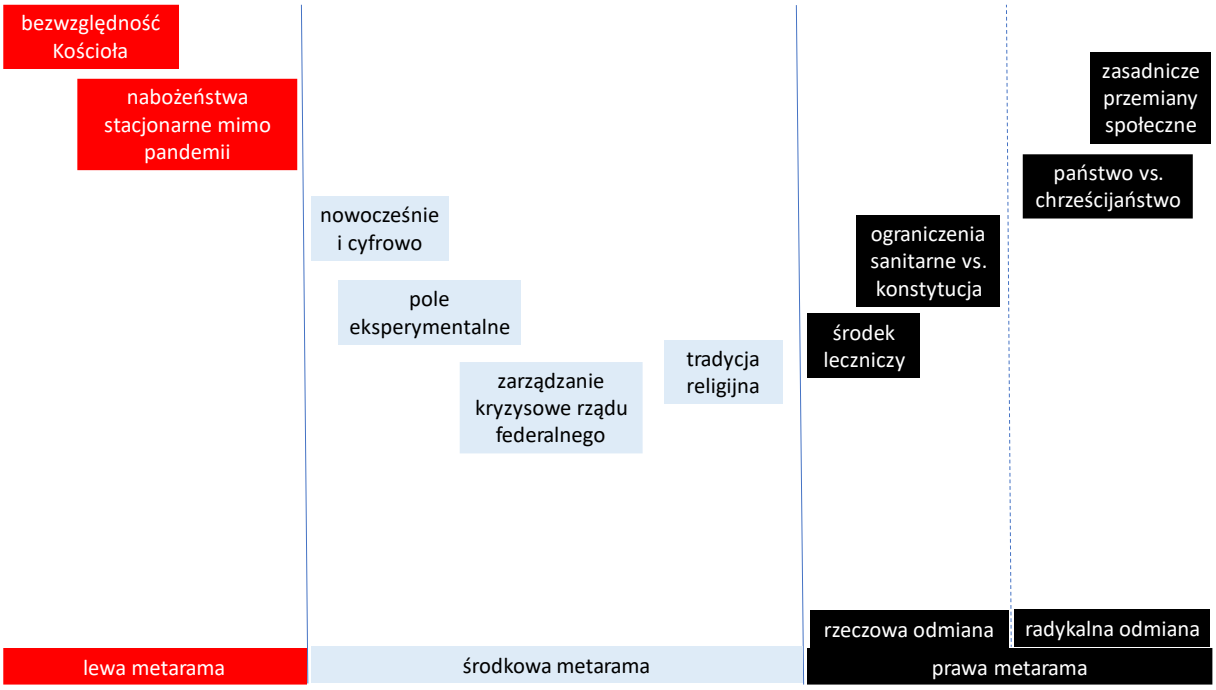
Opisana tendencja przejawiła się zwłaszcza w szczególnym fragmencie okresu objętego główną analizą, który stanowiły Święta Wielkanocne w 2021 roku [zob. Körber 2023: 134–135], oraz w okresach późniejszych [zob. rozdział IV, podrozdział 5 oraz Körber 2024].

3. Niemcy

Podczas analizy niemieckich tekstów medialnych wyróżniono (tak jak w materiałach polskich) trzy metaramy, do których przyporządkowano poszczególne ramy. Zatem i tym razem istotne okazują się wspólne cechy ram należących do danego nadrzędnego schematu interpretacyjnego. Na tej podstawie dostrzec można zatem jedną z kluczowych właściwości analizy ramowania, stanowiącą również kryterium odgraniczenia jej od teorii ustanawiania agendy. Chodzi tu o twierdzenie, że istotne jest nie tylko pojawienie się określonej informacji i nadanie jej większej lub mniejszej rangi, lecz także sposób

przedstawienia informacji, uwydatnieni jej określonych aspektów. Ponadto, nie tylko te same tematy mogą być w różny sposób prezentowane, lecz przedstawiane mogą być także różne tematy wzmacniające tę samą lub podobną linię argumentacyjną. Druga z opisanych sytuacji ma miejsce w przypadku metaram, gdy np. za pomocą lewej metaramy, krytykującej postępowanie instytucji religijnych w czasie pandemii, poruszano różne dodatkowe wątki tematyczne, takie jak krytyka postępowania kleru poza kontekstem pandemii. Zwolennicy otwartych kościołów zwracali natomiast uwagę, że podmioty uważane przez nich za lewicowe nie tylko nie są w stanie zrozumieć znaczenia sakramentów przyjętych w kościele, lecz sami nie zachowują prawidłowo w trakcie obowiązywania obostrzeń pandemicznych. Podkreślano wówczas, że ci, którzy brali udział w ulicznych protestach przeciwko zaostrzeniu zakazu przerywania ciąży złamali obowiązujący wówczas reżim sanitarny.

Rysunek 8. Mapa niemieckich ram



Źródło: opracowanie własne.

Niemiecka **lewa metarama** charakteryzowała się, tak jak jej polski odpowiednik, krytyką postępowania związków wyznaniowych w czasie pandemii. W porównaniu jednak z polską lewą metaramą jedynie w ograniczonym stopniu krytykowano rząd. Większą uwagę poświęcano negatywnej ocenie wspólnot religijnych, np. za to, że „upierają się" przy stacjonarnym odbywaniu się obrzędów religijnych. Żądano od nich,

by skoro domagają się od innych wyrzeczeń i solidarności oraz apelują o miłość bliźniego, sami wykazali się tymi cechami i zdobyli w trakcie pandemii na pewne wyrzeczenia, przede wszystkim akceptując ograniczenia własnej działalności. Ramy tej metaramy cechowały się:

- krytyką kleru i jego postępowania w dobie pandemii, jak rama *bezwzględność Kościoła*;
- podkreślaniem zagrożeń wynikających z niezamykania świątyń, jak rama *nabożeństwa stacjonarne mimo pandemii*;
- akcentowaniem równoważności praktyk religijnych odbywających się online lub za pomocą mediów, jak rama *nabożeństwa stacjonarne mimo pandemii*.

Ilustracją podkreślania zagrożeń wynikających z niezamykania świątyń oraz krytyki kleru i jego postępowania w dobie pandemii jest np. twierdzenie, iż „znowu obroniono prawa do wolności religijnej mimo rosnącej liczby zakażeń, deficytu łóżek na oddziałach intensywnej terapii – pomimo twardego lockdownu”[57] [Lehming 2020]. Tezę o równoważności praktyk religijnych odbywających się online lub za pomocą mediów wyartykułowano m.in. twierdzeniem, iż „kto chce zwiastować dobrą nowinę, znajdzie drogę wirtualną”[58] [Tricarico 2021].

W metaramie tej w roli aktorów opisywano starostwa powiatów, prezydentów miast oraz elity polityczne. Polityków mianowano antybohaterami, a artystów ofiarami. Akcentowano m.in. zagrożenie wynikające z nadużycia postanowień wyjątkowych w odniesieniu do wydarzeń religijnych oraz przypadki kościołów, w których naruszono ustawę chroniącą przed COVID-em. Pisano o spowodowanych pandemią ograniczeniach w innych obszarach życia społecznego, wyjątkach przy lockdownie podczas świąt religijnych, zakażeniach COVID-em podczas nabożeństw, zasadności lockdownu oraz ograniczeniach w lockdownie. Poruszane były również kwestie wzrostu liczby zakażeń, „faryzeizmu” Kościoła Rzymskokatolickiego, odpowiedzialności Kościoła Ewangelickiego, egoizmu i ignorancji po stronie Kościoła Ewangelickiego, egoizmu i ignorancji po stronie Kościoła Rzymskokatolickiego oraz bierności i braku kompetencji po stronie elit politycznych. Podawano przykłady zakażeń przy wydarzeniach religijnych oraz akcentowano takie kwestie, jak niezasadność wyjątku, który stawia

[57] „Das Recht auf Religionsfreiheit wurde erneut verteidigt, trotz steigender Infektionszahlen, knapper Intensivbetten – und trotz des harten Lockdowns“ [Lehming 2020].

[58] „Wer die frohe Botschaft verkünden will, findet einen virtuellen Weg“ [Tricarico 2021].

w uprzywilejowanej pozycji Kościoły, ograniczenie innych podstawowych praw obywatelskich w trakcie pandemii i to, że kościoły są mimo obowiązującego w nich reżimu sanitarnego miejscami masowych zakażeń.

W tekstach medialnych, w których elementy lewej metaramy występowały w bezpośrednich lub pośrednich cytatach, często w roli aktorów pojawiali się eksperci od spraw zdrowotnych i politycy partii Sojuszu 90/Zielonych (niem. *Bündnis 90/Die Grünen*). Używano feminatywów (np. polityczka) i poruszano następujące wątki: nabożeństwa lub msze, które odbywają się jedynie online, wykluczenie cyfrowe, cytaty wypowiedzi epidemiologów, odpowiedniość stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, niezasadność wyjątku, który stawia w uprzywilejowanej pozycji Kościoły. Akcentowano, iż kościoły są mimo obowiązującego w nich reżimu sanitarnego miejscami, w których dochodzi do masowych zakażeń.

Nie poruszano natomiast w artykułach, w których ta metarama występowała bezpośrednio, kwestii modyfikacji spowodowanych pandemią i nie przedstawiono katolickich diecezji jako aktorów. Niezwykle rzadko lub wcale nie odwoływano się do następujących wartości: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, konstruktywność, otwartość i odpowiedzialność.

W tekstach medialnych, w których elementy lewej metaramy występowały za pośrednictwem cytatów, bardzo rzadko lub wcale nie przytaczano wypowiedzi duchownych.

Wart odnotowania jest fakt, iż politycy partii Zielonych niezwykle często występują w roli aktorów w tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy zawarte były w cytatach. Może to świadczyć o regularnym używaniu tych schematów interpretacyjnych przez polityków tej opcji politycznej w ich publicznych wypowiedziach albo o tym, że taki ich obraz eksponowano w tekstach medialnych. Wypowiedzi duchownych, co wydaje się zrozumiałe, rzadko pojawiały się w materiałach, w których elementy tej metaramy zawarte były w przytoczonych cytatach. Wynika to prawdopodobnie z tego, że niemieccy duchowni rzadziej posługują się tego rodzaju krytycznymi interpretacjami, gdyż w ich interesie jest akcentowanie nadrzędnego statusu religii.

Niemiecka **środkowa metarama** jest znacznie szersza niż jej polski odpowiednik, tj. zawiera więcej pojedynczych ram. Nacisk nie był kładziony jedynie na obecną sytuację i na sposoby godzenia potrzeb religijnych z należytą troską o zdrowie. Poruszano także kwestie przyszłości oraz długotrwałych konsekwencji i przemian w wyniku pandemii np. w postaci powstania nowych form dystrybucji obrzędów religijnych oraz przemian w praktykowaniu wiary. Do tej metaramy należą ramy, które:

- skupiały uwagę odbiorców na sposobach godzenia potrzeb religijnych, zwłaszcza fizycznej obecności wiernych podczas obrzędów religijnych, z konieczną w dobie pandemii troską o zdrowie – rama *tradycja religijna*;
- prezentowały krytyczną, ale wyważoną ocenę działań rządu podczas pandemii, zwłaszcza co do sposobu organizacji spotkań sztabu kryzysowego oraz komunikacji publicznej na temat strategii walki z pandemią, co akcentowano za pomocą ramy *zarządzanie kryzysowe rządu federalnego*;
- skupiały uwagę odbiorców na wyzwaniach dla życia liturgicznego w czasach pandemii, prezentując pomysłowe alternatywy, które mają nieraz potencjał, by zaadaptować się na dłużej jako element działalności liturgicznej Kościołów – rama *pole eksperymentalne*;
- wskazywały na szanse rozwoju Kościoła poprzez cyfryzację, która została przyspieszona przez pandemię, jak w przypadku ramy *nowocześnie i cyfrowo*.

Sformułowaniami opowiadającymi się na rzecz tezy o równoważności religii i wspólnot wyznaniowych z jednej strony oraz, z drugiej strony, instytucji niereligijnych są twierdzenia niejako zrównujące znaczenie religijnych i niereligijnych sposobów radzenia sobie z pandemią COVID-19 takie jak: „W tym szalonym, wytrąconym z normalnego biegu czasie byłoby niewłaściwym znakiem, gdyby zamknąć drzwi kościołów i przeciwstawiać im rozrywki czasu wolnego”[59] [Tricarico i Wallraff 2020] lub „I oczywiście działają Kościoły także jako siły społeczne, które mogą dać oparcie w obliczu cierpień i strachu: poprzez praktykowaną solidarność, która służy ludziom, nawet jeśli Kościoły nie mają na to monopolu”[60] [Prößer 2020: 42]. Warto zauważyć, że

[59] „Doch in dieser aus der Spur geratenen, verrückten Zeit wäre es das falsche Zeichen, ausgerechnet die Pforten der Gotteshäuser geschlossen zu halten und Freizeitvergnügen dagegen auszuspielen“ [Tricarico i Wallraff 2020].

[60] „Und natürlich wirken Kirchen auch als gesellschaftliche Kräfte, die angesichts von Leid und Ängsten Halt geben können: durch praktizierte Solidarität, die gut tut, auch wenn sie kein Alleinstellungsmerkmal ist“ [Prößer 2020: 42].

cytaty te pochodzą z uchodzącego za lewicowy tytułu prasowego, który publikował w trakcie pandemii również teksty zawierające argumentacje charakterystyczne dla lewej metaramy (patrz wyżej, uwagi o lewej metaramie).

W tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy wystąpiły bezpośrednio, stosowano często relacjonujący tryb wypowiedzi, tj. opisane zdarzenia były naświetlane w sposób bezstronny i wyczerpujący. Pisano m.in. o nabożeństwach lub mszach, które odbywały się jedynie online, zagrożeniach wynikających z nadużycia postanowień wyjątkowych dla wydarzeń religijnych, hybrydyzacji religii spowodowanej COVID-em, o modyfikacjach z powodu pandemii, tradycyjnej wizycie w kościele w czasach pandemii oraz ciągle zmiany stanowisk przez elity polityczne.

W artykułach, w których umieszczone były cytaty zawierające elementy tej metaramy, w roli aktorów często występowali ewangeliccy duchowni, Kościół Ewangelicki w Niemczech (EKD) oraz pozostałe wspólnoty protestanckie[61]. Ponadto, charakterystyczna jest relacjonujący tryb wypowiedzi oraz obecność następujących pożądanych wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, bezstronność, odpowiedzialność i pracowitość. Poruszano następujące wątki: przymusowa pomysłowość, hybrydyzacja religii z powodu COVID-u, modyfikacje spowodowane pandemią, tradycyjna wizyta w kościele w czasach pandemii, zasady sanitarne stosowane podczas nabożeństw, brak zakazu dla stacjonarnych nabożeństw, ale prośba, by nabożeństwa odbywały się w formie wirtualnej, regulacje obowiązujące z powodu pandemii w kościołach lub podczas wydarzeń religijnych, wypowiedzi duchownych, społeczne znaczenie Bożego Narodzenia i Wielkanocy, przedstawienie tradycji religijnej oraz współpraca Kościoła i elit politycznych. Oprócz tego przytaczano opisy sytuacji w świątyniach w dobie pandemii.

W odniesieniu do bezpośrednich antydrogowskazach ramowych należy podkreślić, że w roli aktorów nie występowali prezydenci krajów związkowych oraz politycy SPD. Antybohaterami nie mianowano hierarchów kościelnych i nie poruszano takich kwestii, jak wyjątki przy lockdownie podczas świąt religijnych, bierność chrześcijańsko-demokratycznych lub chrześcijańsko-socjalnych polityków, państwowe

[61] Do tej kategorii zaklasyfikowałem wszelkie podmioty związane z Kościołem Ewangelickim w Niemczech lub z ewangelicką denominacją.

ingerencje w życie organizacji religijnych, zasadność lockdownu, bierność instytucji religijnych w dobie pandemii, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religii, reakcje na ingerencje ze strony państwa, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje.

Za pośrednie antydrogowskazy uznać należy stosowanie nacechowanego emocjonalnie słownictwa, wywodu argumentacyjnego i obecność niepożądanych wartości: ekstremizmu, dogmatyzmu, konfrontacji, nietolerancji, destruktywności, ideologii, irracjonalności, stronniczości, nieodpowiedzialności, niesprawiedliwości, bezczynności oraz nierówności. W tekstach medialnych, w których umieszczone były cytaty zawierające elementy tej metaramy, rzadko lub wcale nie wspomniano o wyjątkach przy lockdownie podczas świąt religijnych, faryzeizmie Kościoła Rzymskokatolickiego, bierności instytucji religijnych w dobie pandemii, postulacie, że więź religijną można tak samo przeżywać metafizycznie i na dystans, że wyjątek, który daje przywileje Kościołom, nie był uzasadniony, i akcentowano, że kościoły są mimo obowiązującego w nich reżimu sanitarnego miejscami masowych zakażeń. Oprócz tego nie przytaczano lub jedynie w nieznacznej częstotliwości przytoczono wypowiedzi publicystów.

Można więc zauważyć, iż w tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy występowały bezpośrednio przedstawiano często cyfrowe alternatywy obrzędów religijnych, które zazwyczaj odbywają się stacjonarnie i z udziałem nieraz znacznej grupy wiernych, co było w trakcie pandemii ze względu na obostrzenia niemożliwe. Inną okolicznością jest częsta obecność protestantów, duchownych protestanckich i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD) w tekstach, w których występują cytaty zawierających elementy bardziej umiarkowanej niemieckiej metaramy. Może to świadczyć o tym, że protestanci częściej niż np. katolicy posługiwali się w badanym okresie schematami interpretacyjnymi proponującymi kompromisowość w czasie wymagającym dla wszystkich niezależnie od przynależności denominacyjnej.

Niemiecka **prawa metarama** została – w porównaniu z wariantem polskim – uzupełniona o dwie odmiany: rzeczową i radykalną. Odmiany prawej metaramy świadczą o znacznym zróżnicowaniu interpretacji występujących w tym nadrzędnym schemacie interpretacyjnym. Ma to miejsce choćby w kwestii denominacji chrześcijaństwa – np. zarówno katolicy, jak i ewangelicy wyznają tego samego Boga, lecz czynią to w nieco inny sposób. Odmiany prawej metaramy łączy to, że obie akcentują szczególną rolę religii i nadrzędne znaczenie możliwości jej publicznego wyznawania

również w czasie zagrożenia epidemiologicznego. Cała prawa metarama zawiera zatem ramy podkreślające znaczenie tradycyjnego praktykowania religii i znaczenie religijnej obyczajowości, zwłaszcza w trudnych czasach. Rzeczowa odmiana prawej metaramy zawiera popartą dowodami argumentację, a skłaniając się ku kompromisowi, koncentruje się na kwestii sanitarnych obostrzeń. Radykalna odmiana prawej metaramy szerzy retorykę teorii spiskowych lub myślenia fundamentalistycznego w doszukiwaniu się ukrytych powodów i złej woli po stronie władzy świeckiej, które maja stać za decyzją o wprowadzeniu ograniczeń sanitarnych.

Przy użyciu rzeczowej odmiany prawej metaramy domagano się możliwości tradycyjnego praktykowania religii i nieograniczonego działania wspólnot religijnych w dobie pandemii ze względu na pomocowe i pokrzepiające działanie praktyk religijnych na osoby wierzące i działalność pomocową podjętą przez organizacje takie jak Caritas i Diakonia, które są związane z poszczególnymi denominacjami chrześcijaństwa. Natomiast radykalna odmiana prawej metaramy głosiła ostrą krytykę władzy świeckiej i uprawianej przez nią polityki oraz osób duchownych, które z nią konstruktywnie współpracowały. Obrona wolności religijnej przy użyciu radykalnej odmiany prawej metaramy zdaje się jedynie pretekstem w walce politycznej.

Ramy przyporządkowane do prawej metaramy bez podziału na jej odmiany wyróżnia:

- akcentowanie, że instytucje religijne i wierni działają zwłaszcza w dobie pandemii jako organizacje pomocowe, np. rzymskokatolicka Caritas lub ewangelicka Diakonia –ramy *środek leczniczy* lub *państwo vs. chrześcijaństwo*;
- krytyka rządu za zbyt daleko idące ingerencje w wolność religijną, jak przy ramach *państwo vs. chrześcijaństwo* oraz *zasadnicze przemiany społeczne*;
- krytyka przedstawicieli Kościoła za ich bierność i brak oporu wobec ingerencji państwa w trakcie pandemii, jak w przypadku ram *państwo vs. chrześcijaństwo* oraz *zasadnicze przemiany społeczne*;
- sugestia, że muzułmanie są przez rząd federalny traktowani ulgowo, ponieważ podczas ich świąt nie ma tak silnych ograniczeń – rama *państwo vs. chrześcijaństwo*;
- akcentowanie, że wolność religijna jest podstawowym prawem obywatelskim, jak za pomocą ramy *ograniczenia sanitarne vs. konstytucja*;
- podkreślanie znaczenie religii, praktyk religijnych i prawdziwej współobecności jako duchowego pokrzepienia w dobie pandemii – wszystkie ramy tej metaramy.

Charakterystyczne dla prawej metaramę akcentowanie nadrzędnego znaczenia religii zwłaszcza w trakcie pandemii COVID-19 odzwierciedlają twierdzenia zawarte w tekstach medialnych takie jak np. „Wierni potrzebują Kościoła, a kościoły potrzebują otwartych drzwi”[62] [Tricarico i Wallraff 2020] oraz, że „dla kondycji dusz ludzi Boże Narodzenie ma szczególne znaczenie”[63] [Facius 2020].

Do prawej metaramy w formie bezpośredniej przyporządkowałem poniżej wymienione drogowskazy ramowe. W roli aktorów pojawiali się prezydenci krajów związkowych, muzułmanie, Żydzi oraz pracownicy telefonów zaufania. Jako antybohaterów przedstawiono tzw. mainstream medialny, hierarchów kościelnych, duchownych postępujących zgodnie z zaleceniami ekspertów oraz polityków. Bohaterami zgodnie z tym sposobem interpretacji byli zaś zwykli chrześcijanie, którzy wyróżniają się czynami potrzebnymi w danej okolicy, a nie przez posłuszeństwo prezentowane w mediach, a także duchowni, którzy są przeciwni zaleceniom ekspertów oraz ingerencji państwa, kard. Gerhard Ludwig Müller[64] i katolicki tradycjonalista abp Carlo Maria Vigano[65]. Ofiarami zgodnie z tą metaramą były osoby chore i umierające. W tekstach stosowano wywód argumentacyjny oraz nacechowane emocjonalnie słownictwo. Pisano m.in. o uroczystościach ku pamięci ofiar pandemii, telefonach zaufania, rezygnacji z powodu pandemii z istotnych elementów liturgii (jak komunia święta lub woda święcona) oraz o znaczeniu nabożeństw w praktykowaniu wiary. Wspominano o prośbach rządu spowodowanych pandemią, państwowych ingerencjach w życie organizacji religijnych, religijnych organizacjach pomocowych (np. Caritas, Diakonia), telefonie zaufania, bierności instytucji wyznaniowych w dobie pandemii oraz państwowych ingerencjach w praktykowanie religii i wolność religijnej. Ponadto skupiano się na reakcjach na ingerencje ze strony państwa, protestach przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencjach, bezprawnych ingerencjach ekspertów w liturgię, szczególnym znaczeniu Bożego Narodzenia i Wielkanocy dla kondycji

[62] „Die Gläubigen brauchen die Kirchen und die Kirchen brauchen die offene Tür“ [Tricarico i Wallraff 2020].

[63] Pośrednio cytowana wypowiedź przewodniczącego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech Heinricha Bedforda-Strohma: „für die seelische Verfassung der Menschen habe Weihnachten eine ganz besondere Bedeutung“ [Facius 2020].

[64] Niemiecki rzymskokatolicki duchowny znany z wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjne, takich jak formułowane w czasie pandemii teorie spiskowe.

[65] Włoski rzymskokatolicki duchowny znany z wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjne.

duchowej jednostek oraz na duchownych postępujących zgodnie z zaleceniami ekspertów i modyfikujących liturgię.

Za pośrednie drogowskazy tej metaramy uznać należy wywód argumentacyjny oraz obecność niepożądanej wartości – konfrontacji, natomiast za aktorów: prezydentów krajów związkowych, innych biskupów katolickich, polityków CDU/CSU, bp. Georga Bätzinga[66], Kościół Rzymskokatolicki / KEN, protestantów oraz przewodniczącego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech bp. Heinricha Bedforda-Strohma. W tekstach wykazujących bezpośrednią obecność elementów tej metaramy poruszano następujące tematy: tradycyjna wizyta w kościele w czasach pandemii, zasady sanitarne stosowane podczas nabożeństw, znaczenie nabożeństw dla praktykowania wiary, brak zakazu dla stacjonarnych nabożeństw, ale prośba, by nabożeństwa odbywały się w formie wirtualnej, prośby rządu spowodowane pandemią, państwowe ingerencje w życie organizacji religijnych, zasadność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, bierność wspólnot religijnych w dobie pandemii, brak rezygnacji ze stacjonarnych nabożeństw mimo zaleceń ze strony elit politycznych, reakcje ze strony instytucji wyznaniowych na postanowienia rządu, które ograniczają wolność religijną, wycofanie się elit politycznych ze swojego pierwotnego stanowiska, Wielkanoc / Boże Narodzenie jako oparcie dla ludzi, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religijną, reakcje na ingerencje państwa, protesty przeciwko ingerencjom państwa i ich konsekwencje, współpraca Kościoła z elitami politycznymi. Akcentowano, iż lockdown uniemożliwia praktykowanie chrześcijańskiej religijności. Przytaczano wypowiedzi duchownych oraz polityków i podkreślano, że Kościoły działają także jako siły społeczne, które mogą dać oparcie w obliczu cierpień i strachu poprzez praktykowaną solidarność, która służy ludziom. Wspominano również o politykach przeciwni zakazowi nabożeństw stacjonarnych z powodu pandemii.

Nie wspominano natomiast w artykułach, w których elementy tej ramy występowały bezpośrednio, o dostępności rozwiązań technicznych umożliwiających przeżywanie obrzędów religijnych w formie zdalnej. Nieobecne lub jedynie w małym stopniu obecne były oprócz tego emocjonalnie nienacechowane słownictwo, relacjonujący tryb wypowiedzi oraz następujące pożądane wartości: legalność, umiar,

[66] Niemiecki duchowny rzymskokatolicki, który nawoływał w trakcie pandemii COVID-19 do solidarności społecznej i przyjęcia szczepionki.

kompromis, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność i odpowiedzialność.

W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały za pośrednictwem cytatów lub odwołań, co najwyżej w nieznacznym stopniu opisywano przymusową pomysłowość i przypadki przekroczeń przeciwko rozporządzeniu o ochronie przed COVID-em. W nieznacznym stopniu lub wcale artykuły te nie wyróżniały się obecnością relacjonującego trybu wypowiedzi, ani pożądanymi wartościami kompromisu, realizmu, racjonalności oraz pracowitości.

Z analizy wynika, iż tę metaramę charakteryzuje pewnego rodzaju antysystemowość, tj. krytykowane są media głównego nurtu i duchownych i świeckich postępujących dokładnie zgodnie z zaleceniami władzy świeckiej, którym przypisana jest rola antybohaterów – zwłaszcza kiedy ta metarama występuje w bezpośredni sposób. Świadczy o tym fakt, że wtedy, kiedy ów nadrzędny schemat interpretacyjny jest w danym tekście medialnym zawarty w formie bezpośredniej, bohaterami mianowane są jednostki i podmioty, które wykazują się własnymi inicjatywami zamiast być „na pokaz" posłuszni lub tacy, którzy otwarcie przeciwstawiają się restrykcjom sanitarnym obowiązującym w trakcie pandemii. Odnotować warto, że w materiałach, w których prawa metarama występuje bezpośrednio, rzadko wspominane są alternatywy tradycyjnych celebracji liturgicznych, co może świadczyć o odrzuceniu cyfrowych alternatyw i o pielęgnowaniu tradycji. Ze względu na to, że pielęgnowanie tradycji jest jednym z głównych celów konserwatywnych partii politycznych, częsta obecność polityków chadecji w tekstach medialnych, w których elementy tej metaramy występują w zawartych w materiale cytatach stanowi praktyczne potwierdzenie owej skłonności tego obozu politycznego. Inaczej mówiąc, elementy tej metaramy znalazły się w znacznym stopniu w publicznych wypowiedziach osób duchownych i polityków CDU/CSU w badanym okresie.

W kwestii odmian cechujących prawą metaramę przy **rzeczowej** opcji wymienić można następujące ogólne jej właściwości:

- akcentowanie działalności charytatywnej instytucji religijnych w dobie pandemii;
- określanie wolności religijnej jako podstawowego prawa obywatela;
- podkreślanie znaczenia religii oraz praktyk religijnych w dobie pandemii.

W tekstach medialnych wykazujących elementy tej odmiany prawej metaramy w bezpośredniej formie w roli aktorów często występowali prezydenci krajów związkowych i Angela Merkel (CDU – ówczesna kanclerz Niemiec). Antybohaterami mianowano hierarchów kościelnych i polityków (bez zróżnicowania na przynależność partyjną). W roli bohaterów przedstawiono zaś zwykłych chrześcijan, którzy wyróżniali się czynami potrzebnymi w danej okolicy, a nie przez posłuszeństwo prezentowane w mediach. W roli ofiar występowały osoby chore i umierające. Charakterystyczną właściwość tej odmiany prawej metaramy stanowi obecność następujących niepożądanych wartości: konfrontacji, nietolerancji, irracjonalności oraz bezczynności. Poruszane były następujące wątki tematyczne: pamięć o ofiarach pandemii, telefon zaufania, rezygnacja z powodu pandemii z istotnych elementów liturgii (jak komunia święta lub woda święcona), znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, wypowiedzi publicystów, znaczenie odpowiedzialności Kościołów, prośby rządu wynikające z pandemii, odpowiedniość stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, ciągły stan nadzwyczajny z powodu COVID-u i lockdownów, Kościoły jako religijne organizacje pomocowe (np. Caritas, Diakonia) oraz Wielkanoc / Boże Narodzenie jako oparcie dla ludzi. Podkreślano również to, że inne podstawowe prawa obywatelskie w pandemii też ograniczono, że Kościół najwyraźniej już nie chce być tą instancją moralną, którą pozostawał nawet dla ateistów.

W artykułach, w których występowały cytaty zawierające elementy rzeczowej odmiany prawej metaramy, często w roli aktorów prezentowano prezydentów krajów związkowych, polityków CDU/CSU[67], bp. Georga Bätzinga, innych biskupów katolickich[68], Kościół Rzymskokatolicki / KEN, protestantów oraz przewodniczącego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech bp. Heinricha Bedforda-Strohma. Istotna jest tu również obecność wywodu argumentacyjnego i niepożądanej wartości konfrontacji. W owych tekstach medialnych poruszono następujące wątki: tradycyjna wizyta w kościele w czasach pandemii, przypadki kościołów, w których naruszono ustawę chroniącą przed COVID-em, zasady sanitarne stosowane podczas nabożeństw, znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, brak zakazu dla stacjonarnych nabożeństw, ale prośba, by nabożeństwa odbywały się w formie wirtualnej, znaczenie poczucia

[67] Do tej kategorii zaliczyłem wszystkich polityków chadecji niezależnie od pełnionej funkcji lub rozpoznawalności medialnej.

[68] Do tej kategorii zaliczyłem rzymskokatolickich duchownych, o których w niemieckich tekstach medialnych wspominano z mniejszą częstotliwością.

odpowiedzialności Kościołów, Wielkanoc / Boże Narodzenie jako oparcie dla ludzi, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religijną. Pisano o politykach, którzy są przeciwni zakazowi stacjonarnych nabożeństw z powodu pandemii, o prośbach rządu związanych z COVID-em, odpowiedniości stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, braku rezygnacji ze stacjonarnych nabożeństw mimo zaleceń elit politycznych, a także o wycofaniu się elit politycznych z pierwotnego stanowiska, pozostawaniu mimo lockdownu otwartych kościołów, protestach przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencjach, współpracy Kościoła z elitami politycznymi. Przytaczano wypowiedzi duchownych i polityków.

Jako bezpośrednie antydrogowskazy rzeczowej odmiany prawej metaramy ustaliłem następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, porządek, tolerancja, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność oraz odpowiedzialność. Wcale lub jedynie bardzo rzadko poruszano wątek dostępności rozwiązań technicznych.

Pośrednie antydrogowskazy tej odmiany prawej metaramy stanowiły pożądane wartości: realizm i racjonalność.

Odnotować trzeba, iż w obrębie rzeczowej odmiany prawej metaramy poruszane są przeważnie tematy związane z religią jako środkiem radzenia sobie z obciążeniami, zwłaszcza natury psychicznej, w trakcie pandemii COVID-19. Szczególną uwagę zwracano na los osób starszych i umierających, którzy byli w tym okresie pozbawieni współobecności innych, zwłaszcza najbliższych im osób.

Natomiast **radykalną odmianę prawej metaramy** wyróżniały:

- krytyka przedstawicieli Kościołów za ich bierność i brak oporu wobec ingerencji państwa w trakcie pandemii;
- krytyka rządu za zbyt daleko idące ingerencje w wolność religijną;
- sugerowanie, że muzułmanie są przez rząd federalny traktowani ulgowo, ponieważ podczas ich najważniejszych świąt religijnych nie ma tak silnych ograniczeń.

Jako bezpośrednie drogowskazy tej odmiany prawej metaramy odnotowałem jako aktorów Angelę Merkel, hierarchów kościelnych, duchownych postępujących zgodnie z zaleceniami ekspertów. Jako antybohaterowie pojawiali się duchowni, którzy postępowali zgodnie z zaleceniami ekspertów i państwa. Bohaterami mianowano

natomiast zwykłych chrześcijan, którzy wyróżniają się czynami potrzebnymi w danej okolicy, a nie przez posłuszeństwo prezentowane w mediach, duchownych, którzy są przeciwni zaleceniom ekspertów oraz ingerencjom państwa, kard. Gerharda Müllera i katolickiego tradycjonalistę abp. Carla Marię Vigano. Teksty te wyróżniały się obecnością nacechowanego emocjonalnie słownictwa i wywodu argumentacyjnego oraz następującymi niepożądanymi wartościami: nielegalność, ekstremizm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, niesprawiedliwość, bezczynność i nierówność. W tego typu artykułach poruszono następujące tematy: rezygnacja z istotnych elementów liturgii (jak komunia święta lub woda święcona) z powodu pandemii, znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, państwowe ingerencje w życie organizacji religijnych, ciągły stan wyjątkowy przez COVID i lockdowny, zasadność lockdownu, ograniczenia w lockdownie, zwrot ku wartościom chrześcijańskim podczas chrześcijańskich świąt, bierność wspólnot religijnych w dobie pandemii, reakcje ze strony związków wyznaniowych na postanowienia rządu ograniczające wolność religijną, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religii, reakcje na ingerencje ze strony państwa, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje oraz zalecenia ekspertów. Akcentowano też, że eksperci ingerują bezprawnie w liturgię, przez co święta Bożego Narodzenia są inne niż zazwyczaj, a przedstawiciele Kościoła bez protestu postępują zgodnie z państwowymi wytycznymi. Dlatego sugerowano, że Kościół najwyraźniej już nie chce być tą instancją moralną, którą wciąż jest nawet dla ateistów.

W tekstach medialnych, w których elementy tej odmiany prawej metaramy zawarte były w formie cytatów, często jako antybohaterów przedstawiono abp. Carla Marię Vigano, kard. Gerharda Müllera, pasawskiego biskupa Stefana Ostera, Liane Bednarz[69], Hartmuta Steeba[70], medialny mainstream, hierarchów kościelnych oraz starostów saksońskich powiatów Görlitz i Budziszyn należących do CDU. W roli bohaterów wspomniano o rzymskokatolickim biskupie Görlitz – Wolfgangu Ipolcie[71], o ewangelickim autorze książek i byłym moderatorze ZDF, który należał przez wielu lat

[69] Niemiecka publicystka i prawniczka.

[70] Niemiecki aktywista pro-life i promotor corocznego Marszu dla Życia oraz były przewodniczący ewangelickiej Deutsche Evangelische Alianz (DEA).

[71] Niemiecki rzymskokatolicki duchowny, który pod koniec 2020 roku publicznie zaprotestował przeciwko zakazowi udzielania Komunii Świętej na terenie swojej diecezji.

do synodu Kościoła Ewangelickiego w Niemczech – Peterze Hahne[72], o rzymskokatolickim kapelanie więziennym Andreasie Hornigu[73], kard. Gerhardzie Müllerze, abp. Marku Jędraszewskim[74], duchownych, którzy sprzeciwiali się zaleceniom ekspertów i ingerencjom państwa oraz o katolickim tradycjonaliście abp. Carlu Marii Vigano. Innymi właściwościami tych tekstów medialnych były: obecność nacechowanego emocjonalnie słownictwa, wywodu argumentacyjnego i następujących niepożądanych wartości: nielegalność, ekstremizm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, niesprawiedliwość oraz bezczynność. Pośrednim drogowskazem tej odmiany prawej metaramy jest także obecność następujących tematów w artykułach: wypowiedzi publicystów, państwowe ingerencje w życie organizacji religijnych, bierność związków wyznaniowych w dobie pandemii, reakcje ze strony instytucji religijnych na postanowienia rządu, które ograniczają wolność religijną, osoby negujące zagrożenie wychodzące z pandemii koronawirusa (tzw. *Querdenker*[75], tzw. nonkonformiści), np. w szeregach chrześcijańskiej prawicy, Wielkanoc / Boże Narodzenie jako oparcie dla ludzi, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religii, reakcje na ingerencje ze strony państwa, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje. Pisano o tym, że przedstawiciele Kościoła bez protestu postępują zgodnie z państwowymi ingerencjami oraz że Kościół najwyraźniej już nie chce być tą instancją moralną, którą pozostawał nawet dla ateistów, że duchowni postępują zgodnie ze zaleceniami ekspertów i modyfikują liturgię, że lockdown uniemożliwia praktykowanie chrześcijańskiej religijności i akcentowano, że święta muzułmańskie mogą się odbywać mimo COVID-u.

Odnośnie do właściwości tekstów medialnych, w których wcale lub bardzo rzadko występowała ta odmiana prawej metaramy w formie bezpośredniej, należy odnotować nacechowane emocjonalne słownictwo, relacjonujący tryb wypowiedzi oraz następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój,

[72] Niemiecki, należący do niezależnych Kościołów protestanckich moderator telewizyjny i autor krytycznie odnoszący się w trakcie pandemii COVID-19 do zakazów odbywania nabożeństw w stacjonarnej formie wykazując się wypowiedziami, które mogą być uważane za kontrowersyjne.

[73] Austriacki rzymskokatolicki duchowny krytykujący hierarchów kościelnych za zbyt staranne przestrzeganie obostrzeń pandemicznych.

[74] Polski rzymskokatolicki duchowny rozpoznawalny z powodu wypowiedzi często uważanych za kontrowersyjne.

[75] Heterogeniczny ruch w Niemczech, który zaczął pod koniec 2020 roku organizować i przeprowadzać uliczne protesty przeciwko obostrzeniom pandemicznym i polityce covidowej rządu federalnego, rozgłaszając mity i teorie spiskowe [zob. np. Pickel i in. 2022: 177].

tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność i pracowitość. Teksty, w których wspomniano o przymusowej pomysłowości i hybrydyzacji religii spowodowanej COVID-em, nie zawierały elementów tej odmiany prawej metaramy w formie bezpośredniej.

Teksty, w których nie występowały elementy tej odmiany prawej metaramy w formie cytatów bezpośrednich lub pośrednich wyróżniały się nacechowanym emocjonalnie słownictwem i następującymi pożądanymi wartościami: umiar, spokój, konstruktywność, otwartość, racjonalność oraz pracowitość.

Analiza tendencji ilościowych w odniesieniu do tej odmiany prawej metaramy wskazuje na to, że podmioty uchodzące za użytkowników charakterystycznych dla niej linii argumentacyjnych przedstawiane są w roli antybohaterów, gdy elementy tej części prawej metaramy występują w cytatach. Jak w przypadku kilku z poprzednio opisanych ram lub metaram, ta okoliczność wynikać może z krytycznego komentowania wypowiedzi tych osób w artykułach, w których dominuje lewa metarama występująca w bezpośredniej formie. Świadczy o tym też fakt, że w tych spośród analizowanych materiałów, w których elementy tej odmiany prawego nadrzędnego schematu interpretacyjnego występują w cytatach, często wspominano destrukcyjne osoby negujące zagrożenie wynikające z pandemii koronawirusa (*Querdenker*), np. w szeregach chrześcijańskiej prawicy. Wówczas cytaty wypowiedzi przedstawicieli tej grupy i ich krytykowanie mogły służyć wzmocnieniu przedstawionej argumentacji.

Dalej podrozdział poświęcony charakterystyce niemieckich ram przyjmuje identyczną strukturę jak przy analizie polskich ram w poprzednim podrozdziale.

Pierwsza z opisanych w tym podrozdziale niemieckich ram, czyli *bezwzględność Kościoła*, należy do lewej metaramy. Wyraża ona dezaprobatę wobec uprzywilejowania wspólnot religijnych przez reprezentantów władzy świeckiej w trakcie pandemii. Kluczowe było podkreślenie znaczenia sposobów spędzania wówczas czasu wolnego. Wyraz temu dało np. porównanie, że w lockdownie jak w klasztorze można będzie jedynie „pracować i się modlić". Charakterystyczny był również zarzut, iż instytucje religijne apelują do rozsądku i gotowości do wyrzeczeń wszystkich ludzi w kraju, ale domagają się wyjątków dla swoich braci i sióstr w wierze, przez co stwarzają zagrożenie

dla dobra i zdrowia całego społeczeństwa. Związkom wyznaniowym zarzucono tak jak w polskiej ramie siostrzanej[76] egoizm i dbanie jedynie o swoje interesy, którym przeważnie nadawano motywację finansową.

W formie bezpośredniej ta rama wystąpiła w tekstach opublikowanych przez „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", *taz*, „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Neues Deutschland", „Süddeutsche Zeitung" oraz „Tagesspiegel". W formie cytowanej odnotowałem ją natomiast w artykułach „Der Spiegel", *taz*, „Süddeutsche Zeitung" oraz „Tagesspiegel".

Rama		**bezwzględność Kościoła**
Metarama		**lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	pracować i się modlić; upieranie się przy stacjonarnych nabożeństwach; bądź wola Kościoła; nadal będzie wolno się modlić razem z tuzinami odwiedzających nabożeństwa; nadzwyczajne prawa wspólnot religijnych; praktykowanie religii nie jest związane z żadnym miejscem; nie ma podstawowego prawa obywatelskiego do stacjonarnych nabożeństw; kto w groźnej pandemii apeluje do rozsądku i gotowości do wyrzeczeń wszystkich ludzi w kraju, nie powinien robić wyjątków dla swoich braci i sióstr w wierze; ograniczone podstawowe prawa obywatelskie; zamknijcie kościoły!; konsekwencja; Superspreader (zakażona osoba przenosząca infekcję na wiele innych osób); interwencja policji na nabożeństwie; władza Kościołów działa. Gratulacje!; przynajmniej wezwać do zamykania; nie wszystko, co nie jest zakazane, należy robić. Musimy wreszcie dostrzec powagę sytuacji; zrezygnować z wydarzeń w formie stacjonarnej; solidarność objawia się inaczej; teatry; kina; knajpy; w obliczu globalnego kryzysu, jakim jest pandemia, stało się jeszcze bardziej wyraźne, jak mało osób nadal wierzy w opowieści o zbawieniu; wydarzenia PR-owe; efekt reklamowy; Kościół katolicki daje politykom odmowę; kościoły

[76] Ramy siostrzane występują w różnych krajach i wykazują znaczne podobieństwa pod względem *reasoning devices* i *framing devices*.

		mogły pozostać otwarte – wydaje się, jakby nie potrafili uszanować tego przywileju, kiedy teraz planują dużą bibę; ochrona przed zakażeniem jest kwestią biologiczną, a nie duchową. Gabriel domaga się, żeby „te same zasady obowiązywały dla wszystkich ludzi"; nie czuwają wsparcia ze strony polityki; znowu obroniono prawa do wolności religijnej mimo rosnącej liczby zakażeń, deficytu łóżek na oddziałach intensywnej terapii – pomimo twardego lockdownu
Reasoning devices	**definicje**	Kościoły pozostaną otwarte na życzenie hierarchów i dzięki ich wpływom, stanowiąc tym samym ryzyko zakażeń
	przyczyny	Pandemia koronawirusa i upór przeważnie Kościoła Rzymskokatolickiego, by nie zamykać świątyń
	konsekwencje	Życie obywateli podczas pandemii zostaje sprowadzone jedynie do modlitwy i pracy jak w klasztorze
	wartości moralne	sekularyzm, sprawiedliwość, dbałość o zdrowie, równość
	rozwiązania	Konsekwentna, równa i sprawiedliwa wobec wszystkich polityka, która musiałaby zlecać zamknięcie również kościołów

Zrekonstruowano następujące kluczowe wątki:

- kościoły pozostają mimo lockdownu otwarte;
- wzorowe poczucie odpowiedzialności niektórych organizacji kościelnych i państwowych, które dobrowolnie rezygnują ze stacjonarnych nabożeństw na terenach, za które są odpowiedzialne;
- niski społeczny pożytek i niebezpieczeństwo spowodowane przez instytucje religijne zwłaszcza w okresie pandemii;
- interesy PR-owe, wizerunkowe i reklamowe Kościołów;

- przedstawiciele Kościoła, którzy upierają się mimo zagrożenia epidemiologicznego przy tradycyjnych sposobach praktykowania wiary.

Ramie *bezwzględność Kościoła* przyporządkowałem następujące bezpośrednie i pośrednie drogowskazy oraz antydrogowskazy ramowe.

W artykułach, w których elementy tej ramy stwierdziłem w formie bezpośredniej, w roli aktora wymieniano nad wyraz często przewodniczącego Humanistycznego Stowarzyszenia Berlin-Brandenburg (niem. *Humanistischer Verband Berlin-Brandenburg*) Jana Gabriela[77], polityków (bez zróżnicowania na przynależność partyjną) w roli antybohaterów i artystów w roli ofiar. Te teksty medialne charakteryzowały się stosowaniem wywodu argumentacyjnego. Często odnotowałem następujące niepożądane wartości: konfrontacja, destruktywność, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość oraz nierówność. W analizowanych tekstach poruszone zostały następujące tematy: przypadki kościołów, w których naruszono ustawę chroniącą przed COVID-em, wyjątki przy lockdownie podczas świąt religijnych, zasadność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, zakażenia COVID-em podczas nabożeństw, zasadność lockdownu, faryzeuszostwo Kościoła Rzymskokatolickiego, nabożeństwa podczas świąt Bożego Narodzenia jako wydarzenia reklamowe, odpowiedzialność Kościoła Ewangelickiego, egoizm i ignorancja po stronie Kościoła Ewangelickiego, egoizm i ignorancja po stronie Kościoła Rzymskokatolickiego, bierność i brak kompetencji po stronie elit politycznych, przykłady zakażeń przy wydarzeniach religijnych. Posługiwano się stwierdzeniami, że kościoły pozostają mimo lockdownu otwarte, że zakaz nabożeństw stacjonarnych nie narusza prawa do wolności religijnej, że religijną więź można na poziomie metafizycznym i na odległość tak samo odczuwać; podkreślano brak zasadności co do uprzywilejowanej pozycji Kościoła w pandemii, jak i to, że inne podstawowe prawa obywatelskie zostały w pandemii też ograniczone, a kościoły są mimo obowiązującego w nich reżimu sanitarnego miejscami masowych zakażeń.

W tekstach, w których przytoczone były cytaty zawierające elementy tej ramy, w roli aktorów często występowali Jennifer Neumann (doradczyni w centrum informacji na

[77] Jan Gabriel krytykował, że sekularne rytuały, takie jak pogrzeby niekościelne, są bardziej obciążone restrykcjami niż uroczystości religijne

temat sekt w Berlinie)[78] i Jan Gabriel (przewodniczący Humanistycznego Stowarzyszenia Berlin-Brandenburg). Poruszano w nich kwestię braku zasadności uprzywilejowanej pozycji Kościoła w pandemii. Teksty te wyróżniał wywód argumentacyjny. Ponadto odnotowałem niezwykle częstą obecność następujących niepożądanych wartości: irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność oraz nierówność.

Jako bezpośrednie antydrogowskazy w tekstach zawierających elementy tej ramy sklasyfikowałem następujące pożądane wartości: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, konstruktywność, otwartość i odpowiedzialność oraz niepożądaną wartość dogmatyzmu. Rzadko pisano w takiego rodzaju artykułach o hybrydyzacji religii spowodowanej pandemią oraz o modyfikacjach spowodowanych pandemią. Nie ustalono żadnych pośrednich antydrogowskazów.

Tematy takie jak hybrydyzacja religii spowodowana i modyfikacje spowodowane pandemią były rzadko podejmowane w tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały bezpośrednio, co świadczyć może o tym, że osoby posługujące się tym schematem interpretacyjnym nie przypisywały praktykom religijnym szczególnego znaczenia w radzeniu sobie podczas kryzysu pandemicznego. Dodatkowe potwierdzenie tej okoliczności stanowić mogą wspominane wyżej wypowiedzi przewodniczącego Humanistycznego Stowarzyszenia. Tę ramę, jak wynika z analizy z uwzględnieniem częstości występowania cech, wyróżnia również krytyka względem polityków, gdyż ci często przedstawieni są w roli antybohaterów, kiedy ta rama w formie bezpośredniej zawarta była w tekstach medialnych.

Druga z ram lewej metaramy niemieckiej, *nabożeństwa stacjonarne mimo pandemii*, akcentowała przede wszystkim zagrożenie epidemiologiczne wynikające z decyzji o niezamykaniu świątyń i uprzywilejowania instytucji religijnych względem innych świeckich instytucji, którym z powodu zagrożenia epidemiologicznego zakazano prowadzić swoją działalność. Akcentowano również niesprawiedliwość takiej decyzji względem podmiotów świeckich, np. przedsiębiorców. Za pomocą tego schematu interpretacyjnego podkreślano równoważność wirtualnych i stacjonarnych sposobów odbywania praktyk religijnych. Poruszano problematykę ewentualnych nadużyć tzw.

[78] Ekspertka ds. religijnych sekt pracująca jako doradczyni w Centrum Informacji o Sektach (niem. *SektenInfo Berlin*) w Berlinie.

postanowień wyjątkowych[79], które nadają przywileje wydarzeniom religijnym. Jako przykład wspomniano o demonstracjach tzw. *Querdenkerów* w Norymberdze przeciwko obostrzeniom sanitarnym, którzy zamaskowali swoją nielegalną z przyczyn epidemiologicznych demonstrację jako nabożeństwo na świeżym powietrzu.

W bezpośredniej formie zrekonstruowałem tę ramę w tekstach medialnych opublikowanych przez „Der Spiegel", *taz*, „Die Zeit", „Frankfurter Rundschau", „Süddeutsche Zeitung" oraz „Tagesspiegel". Następujący nadawcy cytowali bezpośrednio lub pośrednio wypowiedzi zawierające elementy tego schematu interpretacyjnego: „Der Spiegel", *taz*, „Die Zeit" oraz „Süddeutsche Zeitung".

Rama		**nabożeństwa stacjonarne mimo pandemii**
Metarama		**Lewa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	modlić się można również w sieci; wszystko pozamykane, ale nabożeństwa dalej się odbywają; widocznie nie da się bez; czy nie wydaje się oczywiste apelować, by ten jeden raz odpalić w domu świecę i być połączonym ze współwierzącymi czysto metafizycznie?; kto chce zwiastować dobrą nowinę, znajdzie wirtualną drogę; czy przy ciągle rosnących liczbach przypadków zachorowań stacjonarne nabożeństwa naprawdę muszą się odbywać?; mutacje wirusa; redukcja wszelkiego przemieszczania się w przestrzeni publicznej; czy to w pandemii wystarczy?; absurdalne dawanie Kościołom wolnej ręki; lobbing na korzyść Kościołów
Reasoning devices	**definicje**	Wszystko zostanie zamknięte, tylko nie kościoły, choć pierwsze szpitale już przekroczyły granice wytrzymałości, a pierwsi przedsiębiorcy zbankrutowali
	przyczyny	pandemia koronawirusa i niekonsekwencja w zamykaniu miejsc zgromadzeń

[79] Restrykcje pandemiczne w Niemczech

	konsekwencje	Niezamknięcie kościołów i w konsekwencji możliwe poczucie niesprawiedliwego traktowania po stronie innych instytucji również dotkniętych pandemią
	wartości moralne	zdrowie, sekularyzacja polityczna, równość
	rozwiązania	Konsekwentne zamykanie wszelkich miejsc spotkań i praktykowanie religii w sposób zdalny przez internet i w środowisku domowym

Zrekonstruowano następujące kluczowe wątki:

- indywidualna religijność jest wystarczająca oraz jest pełnowartościowym sposobem praktykowania religii;
- cyfrowe formaty sprawdzały się przy okazji wcześniejszych świąt religijnych w dobie pandemii;
- potencjał zagrożenia – mutacja wirusa;
- znaczenie wyrzeczeń i solidarności wszystkich dla efektywnej walki z pandemią;
- problemy Kościołów przy taktycznie zręcznym postępowaniu i poprawnie strategicznym pozycjonowaniu w czasach pandemii i w postępowaniu wobec wynikających z niej wyzwań;
- zagrożenie nadużycia postanowień wyjątkowych, które obowiązują dla wydarzeń;
- ryzyko zakażenia w kościołach.

Jako b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe wyróżniłem obecność w roli aktorów ekspertów do spraw zdrowotnych, starostów powiatów i prezydentów miast oraz przewodniczącego Humanistycznego Stowarzyszenia Berlin-Brandenburg, Jana Gabriela. Antybohaterami mianowano polityków (bez zróżnicowania na przynależność partyjną), a ofiarami – artystów. Tego rodzaju artykuły charakteryzują się zastosowaniem emocjonalnie nacechowanego słownictwa i wywodem argumentacyjnym. W tekstach medialnych tej ramy odnotowałem częstą obecność następujących niepożądanych wartości: dogmatyzm, konfrontacja, destruktywność, tajność, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość oraz nierówność.

W artykułach, w których ustaliłem bezpośrednią obecność elementów tej ramy, pisano o: nabożeństwach lub mszach, które odbywają się jedynie online, zagrożeniu wynikającym z nadużycia postanowień wyjątkowych, które obowiązywały dla wydarzeń religijnych, ograniczeniach w innych obszarach życia społecznego, które były spowodowane pandemią, zaleceniach ekspertów, wyjątkach przy lockdownie podczas świąt religijnych, zakażeniach COVID-em podczas nabożeństw, funkcji symbolicznej Kościołów, ograniczeniach podczas lockdownie, faryzeuszostwie Kościoła Rzymskokatolickiego, nabożeństwach podczas świąt Bożego Narodzenia jako wydarzeniach reklamowych, rosnących liczbach zakażeń (bez podawania konkretnych liczb), egoizmie i ignorancji po stronie Kościoła Rzymskokatolickiego, kościołach, które mimo lockdownu pozostały otwarte, zamykaniu kościołów w solidarności z innymi instytucjami kultury, braku zasadności co do uprzywilejowanej pozycji Kościoła w pandemii względem innych podstawowych praw obywatelskich, które zostały też ograniczone, oraz o tym, że kościoły są mimo obowiązującego w nich reżimu sanitarnego miejscami masowych zakażeń. Podawano przykłady miast i gmin, które samodzielnie i przezornie zakazały odprawiania nabożeństw w formie stacjonarnej, przykłady bierności i braku kompetencji po stronie elit politycznych, przykłady zakażeń po wydarzeniach religijnych i rozważano stosowność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii i możliwość odczuwania więzi religijnej na poziomie metafizycznym na odległość, przyrównując to do spotkań na żywo.

Za p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe uznać można natomiast obecność w roli aktorów prezydentów krajów związkowych, polityków partii Sojuszu 90/Zielonych (*Bündnis 90/Die Grünen*) oraz profesora Huberta Wolfa[80]. Tego rodzaju artykuły cechują się stosowaniem żeńskich form, czyli np. „Künstler*innen/ Künstler_innen/ Künstler:innen". W tych tekstach medialnych pisano oprócz tego o uczestnictwie w obrzędach religijnych online, wykluczeniu cyfrowym, stosowność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, braku zasadności co do uprzywilejowanej pozycji Kościoła w pandemii, fakcie, że kościoły są mimo obowiązującego w nich reżimu sanitarnego miejscami masowych zakażeń. Przytoczone zostały do tego wypowiedzi epidemiologów.

[80] Profesor historii Kościoła na Uniwersytecie w Münster, autor bestselerów i laureat nagrody Leibniza. W trakcie debaty na temat nabożeństw stacjonarnych zakwestionował, by bazowanie na nich było zgodne z duchem czasu. Postulował także, by z okazji Świąt Bożego Narodzenia w 2020 roku zaaranżować prawdziwą „cichą noc" i tym samym zrezygnować z nabożeństw stacjonarnych.

Za b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y tej ramy w świetle uzyskanych wyników badań uznać należy następujące pożądane wartości: umiar, kompromis, współpraca, spokój, tolerancja, konstruktywność oraz otwartość. W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały w formie bezpośredniej, niezwykle rzadko poruszano kwestię modyfikacji spowodowanych pandemią.

W przypadku opisanej tu ramy nie ustaliłem żadnych p o ś r e d n i c h d r o g o w s k a z ó w ramowych.

Względem poprzedniej ramy odnotować trzeba, iż choć politycy nie występowali szczególnie często w roli antybohaterów, to za pomocą tego schematu interpretacyjnego krytykowano wyjątki dotyczące w trakcie pandemii wspólnot religijnych. Aktorami często mianowano polityków partii Zielonych w tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały w cytatach. Może to świadczyć o posługiwaniu się przez przedstawicieli tej opcji politycznej tym schematem interpretacyjnym w swoich publicznych wypowiedziach.

Pierwszy schemat interpretacyjny należący do środkowej metaramy, *nowocześnie i cyfrowo*, kierował uwagę odbiorców głównie na długotrwałe i przede wszystkim pozytywne konsekwencje pandemii w postaci unowocześniających przemian religii i religijności poprzez cyfryzację. Ograniczenia tradycyjnego odbywania się praktyk religijnych postrzegane były jako szansa do powstania nowych form praktyk religijnych, np. nabożeństw internetowych za pomocą platformy Zoom lub w grach internetowych. Wyrażono tutaj także nadzieję, iż te przemiany będą w stanie długotrwale uatrakcyjniać przede wszystkim Kościoły chrześcijańskie, zwłaszcza wśród osób młodszych. Wskazywano jednak również na przemiany w strukturach hierarchicznych i organizacji spowodowanych cyfryzacją. Podkreślano, że m.in. możliwość zdalnego udziału w rytuałach zbiorowych, takich jak nabożeństwa, może trwale zmieniać ich formę i charakter. To zagadnienie poruszane było w tym czasie również w literaturze przedmiotu [zob. np. Hall i Kołodziejska 2021: 127].

W formie bezpośredniej omawiany schemat interpretacyjny odnaleziono w artykułach „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Bild", „Die Zeit", „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt". W formie cytowanej zaś zawarty był w tekstach medialnych „Der Spiegel",

„Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Junge Freiheit", „Zuerst!", „Bild", „Focus", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt".

Rama		**nowocześnie i cyfrowo**
Metarama		**środkowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	formaty internetowe; koronawirus był dużym napędem cyfryzacji; pandemia działa jak napęd wszystkiego, co umożliwia cyfrowe przeżycie wiary; większa akceptacja dla procesów cyfryzacji; implementacja techniki w codzienności życia parafialnego; cyfryzacja Kościoła; cyfrowe nabożeństwo; gotowość do innowacji; pomysły online; kompetencje cyfrowe; krzywa uczenia się kompetencji cyfrowych jest od początku pandemii stroma; dobrze odprawione nabożeństwo online czasem jest lepsze niż źle odprawione nabożeństwo stacjonarne; cyfrowe odprawienie Eucharystii i sakramentu Wieczerzy Pańskiej; długo nie doceniano przestrzeni cyfrowej jako miejsca zwiastowania; Bomba Zoomowa wysadzi nabożeństwo wielkanocne online; cyfrowa religia; błogosławieństwo działa także za pośrednictwem internetu; połączenie pomiędzy internetem a kościołem; nabożeństwa, które są formatem zbiorowym, oddaje się do indywidualnego użytku; know-how; nabożeństwa wielkanocne w transmisji na żywo; możliwości przekazania informacji zwrotnej; wolno nam było być odważnymi; konta z treściami chrześcijańskimi na Instagramie pojawiły się jak grzyby po deszczu; Jezus na pewno też by był na Instagramie; homechurch
Reasoning devices	**definicje**	Pandemia zmusza do cyfryzacji i tym samym unowocześnienia oferty instytucji religijnych
	przyczyny	Pojawiająca się pandemia wywołuje przymus przeniesienia oferty religijnej do wirtualnej rzeczywistości

	konsekwencje	Pojawienie się nowych pomysłów i rozwiązań dostarczania obrzędów religijnych, praktykowania religii i unowocześnienia instytucji Kościoła
	wartości moralne	innowacja, odnowienie, otwartość, modernizacja, nowoczesność
	rozwiązania	Znalezienie nowych innowacyjnych form praktykowania religijności dostosowanej do wszystkich grup wiekowych, ducha czasu oraz potrzeb wiernych

Stwierdzono obecność następujących kluczowych wątków:

- gruntowne, długoterminowe i spowodowane pandemią zmiany w funkcjonowaniu Kościoła przez cyfryzację;
- zdolność medialna i internetowa Kościoła;
- różnorodność form dystrybucji wydarzeń religijnych – religijność instytucjonalna, prywatyzowana i hybrydalna;
- nowoczesny Kościół po COVID-zie;
- rozwój kultury przekazania informacji zwrotnych przez nabożeństwa internetowe.

Odnotowałem tu następujące b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe: jako aktorzy pojawiali się berliński abp Heiner Koch oraz inni mniej znani duchowni, z kolei jako bohaterów przedstawiano „kreatywnych" duchownych. Stwierdziłem obecność następujących pożądanych wartości: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, odpowiedzialność, pracowitość oraz wolność wyboru. Poruszano następujące tematy: przyszłość Kościoła po pandemii, dostępność rozwiązań technicznych, zagrożenia podczas obrzędów religijnych z pośrednictwem internetu (np. tzw. *Zoombombing*)[81], tradycyjne wizyty w kościele w czasach pandemii, opisywano nabożeństwa lub msze, które odbywają się jedynie

[81] W artykule opublikowanym na stronie internetowej magazynu „Focus" poruszono temat ataku typu *Zoom-bombing* na berlińskie nabożeństwo online, a także omówiono, jak poszkodowana wspólnota kościelna radzi sobie z tym zdarzeniem, podczas którego nieznani sprawcy zakłócili przebieg nabożeństwa wyświetlając symbol swastyki oraz filmy ośmieszające ówczesną kanclerz Niemiec, Angelę Merkel.

online, nowe linie podziału (już nie między katolikami i protestantami, lecz według stopnia cyfryzacji i rejonu), przymusową pomysłowość, przykłady hybrydyzacji religii spowodowanej COVID-em, znaczenie odpowiedzialności, jaką wykazały się Kościoły, oraz sprawdzanie się cyfrowych rozwiązań podczas innych świąt religijnych odbywających się w trakcie pandemii.

Za p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y należy uznać wystąpienia duchownych oraz edukatorów kompetencji medialnych[82] w roli aktorów, a także częstą obecność pożądanych wartości: bezstronność, równość oraz wolność wyboru. Opisano następujące tematy: przyszłość Kościoła po pandemii, dostępność rozwiązań technicznych, nabożeństwa lub msze odbywające się jedynie online, przymusowa pomysłowość, hybrydyzacja religii spowodowana COVID-em, przemiana religijności z biegiem czasu, wypowiedzi duchownych, znaczenie odpowiedzialności, jaką wykazały się Kościoły, prośby rządu spowodowane pandemią, znaczenie indywidualnej religijności, sprawdzanie się cyfrowych rozwiązań podczas różnych świąt religijnych odbywających się w trakcie pandemii oraz państwowe ingerencje w obchody Świąt Bożego Narodzenia.

Jako b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y wyłoniłem w roli aktorów prezydentów krajów związkowych oraz obecność w tekstach niepożądanej wartości: destruktywności. Niezwykle rzadko pojawiały się w tych artykułach wypowiedzi polityków i poruszono kwestie państwowych ingerencji w życie organizacji religijnych oraz odpowiedniości stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii.

Jako p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y tej ramy, potraktowałem obecność w artykułach niepożądanej wartości, jaką jest destruktywność.

Bohaterami mianowano „kreatywnych" duchownych, którzy wykazali się pomysłowością, by adaptować rytuały religijne do pandemicznej rzeczywistości. Rzadziej wspominano o podmiotach broniących obrzędów religijnych odbywających się mimo zagrożenia epidemiologicznego w stacjonarnej formie. Okoliczności te uznać można za potwierdzenie wyników analizy jakościowej ustaleniami ilościowymi, zgodnie z którymi omawiany schemat interpretacyjny akcentuje i pozytywnie ocenia pomysłowość i elastyczność przy próbach godzenia potrzeb religijnych z troską o zdrowie.

[82] Osoby zatrudnione przez związki wyznaniowe, by podnosić kompetencje medialne duchownych i uczyć ich jak w trakcie pandemii np. transmitować nabożeństwa w internecie.

Druga rama należąca do środkowej metaramy, *pole eksperymentalne*, głównie prezentuje alternatywne sposoby odbywania praktyk religijnych podczas pandemii, lecz nie dotyczy konsekwencji tych modyfikacji w popandemicznej przyszłości. Jednym z głównych obszarów tematycznych jest hybrydyzacja religijności, czyli możliwość uczestniczenia w celebracjach liturgicznych zarówno w sposób tradycyjny w kościele lub zdalnie za pomocą środków masowego przekazu bądź internetu, jak i szukając alternatywnych rozwiązań do klasycznych form obrzędów religijnych, które są tak blisko tradycji, jak to tylko możliwe. Przykłady stanowią nabożeństwa na zewnątrz, w kinach samochodowych, odprawiane z przyczep ciągniętych przez traktory oraz udzielanie komunii świętej „na wynos". Warto zaznaczyć, że niektórzy duchowni wykazali się dużą pomysłowością i elastycznością, co do rozwiązań umożliwiających wiernym, w wymagającym psychicznie i nieraz fizycznie okresie pandemii, dostęp do sacrum w sposób jak najbardziej tradycyjny, a zarazem bezpieczny.

Warto podkreślić, że pojęcie „kreatywności" jest przejawem dyskursu neoliberalnego. W ten sposób odbiorcom przekazano, że jeśli się jest wystarczająco elastycznym i pomysłowym, to odnaleźć można adekwatne sposoby zaspokojenia swoich potrzeb religijnych także bez realnej albo innej formy współobecności innych wiernych w świątyni. Jednak w tym sposobie myślenia nie są w należyty sposób brane pod uwagę ograniczenia zasobów i kompetencji określonych wspólnot ani indywidualne potrzeby np. osób starszych, dla których oparciem jest wspólne praktykowanie wiary z innymi, czy osób umierających, które potrzebują realnej współobecności twarzą w twarz, np. podczas namaszczenia chorych.

Za pomocą tej ramy akcentowano również problemy wspólnot religijnych w okresie pandemii, np. kwestie utrzymania płynności finansowej, jako że ich dochody okazywały się niższe niż w okresie poprzedzającym pandemię[83].

Zrekonstruowałem opisany schemat interpretacyjny w formie bezpośredniej w tekstach medialnych opublikowanych przez „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Bild", *taz*, „Die Zeit", „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt". W formie pośredniej, czyli w postaci cytatów,

[83] Związki wyznaniowe w Niemczech finansują się niemal wyłącznie z podatku kościelnego (niem. *Kirchensteuer*), który pracodawca przekazuje danej wspólnocie religijnej w imieniu swojego pracownika. Przy mniejszych dochodach na przykład w wyniku lockdownów składki od poszczególnych wiernych mogły być niższe.

wystąpił on na internetowych łamach „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Junge Freiheit", „Zuerst!", „Bild", *taz*, „Die Zeit", „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Süddeutsche Zeitung" oraz „Tagesspiegel".

Rama		**pole eksperymentalne**
Metarama		**Środkowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	nabożeństwa pyszne.pl[84]; z niczego nie zrezygnujemy. Zamiast tego coś wymyślimy; odwróciliśmy złą sytuację na swoją korzyść; bycie kreatywnym; duża ilość fantazji i zaangażowania; nabożeństwa konfirmacyjne w małych grupkach; namaszczenie za pomocą patyczka; na zewnątrz; częściowo online, częściowo także na zewnątrz; nabożeństwa cyfrowe, open-air lub dla zmotoryzowanych; na zewnątrz, w ruchu, online lub na siedząco w kościele; nabożeństwa na traktorach; nabożeństwa dla zmotoryzowanych, nabożeństwa w kinach samochodowych, Wieczerze Pańskie na wynos; przez telefon; Pandemia jakby zmusiła do cyfrowej formy odprawiania nabożeństw; wzmożenie cyfrowych ofert; w potrzebie Kościół działa również cyfrowo; znaleźć kreatywne sposoby, jak Ewangelia może docierać do ludzi; Amen zamiast walki o utrzymanie, błogosławieństwa zamiast rzutów karnych; brak podjęcia próby oznaczałby przestój; Boże Narodzenie się odbędzie – nieważne w jakiej formie; to jest cudowna możliwość, by kreatywnie zareagować na wyzwania pandemii koronawirusa

[84] Niem. *Lieferando Gottesdienste* – pyszne.pl jest polskim odpowiednikiem Lieferando. Duchowni na zaproszenie wiernych przychodzili pod ich miejsce zamieszkania i razem z nimi odbywali krótkie kilkuminutowe nabożeństwo.

Reasoning devices	**definicje**	Pandemia pozwala lub przymusza do eksperymentowania z nowymi formami odprawiania obrzędów religijnych, zwłaszcza za pomocą nowoczesnych rozwiązań technicznych, ale także przez analogowe alternatywy
	przyczyny	pandemia i ograniczenia w tradycyjnym praktykowaniu religii
	konsekwencje	Możliwość lub konieczność wypróbowania nowych rozwiązań odprawiania obrzędów religijnych przede wszystkim za pomocą nowych technologii
	wartości moralne	hybrydyzacja, kreatywność, odpowiedzialność, innowacyjność
	rozwiązania	Znalezienie alternatywnych form zarówno online, jak i offline do tradycyjnych celebracji liturgicznych odbywających się w świątyniach

Zrekonstruowano następujące kluczowe wątki:

- nowe podziały niezależne od denominacji (np. ze względu na rejon lub stopień cyfryzacji);
- wymuszona przez pandemię pomysłowość;
- hybrydyzacja religijności spowodowana pandemią;
- modyfikacje w obrzędach religijnych i życiu liturgicznym spowodowane pandemią;
- przemiana religijności indywidualnej przede wszystkim przez pandemię;
- szczególne wyzwania dla Kościołów;
- zmiana kultury spowodowana pandemią i wynikająca z tego obawa przed utratą autorytetu;
- potrzeba długotrwałych i zorientowanych na przyszłość strategii Kościołów, by zabezpieczać swoją płynność finansową.

Odnotowałem następujące b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe – występowanie mniej znanych duchownych i wiernych w roli aktorów oraz obecność następujących pożądanych wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność, stanowczość, pracowitość oraz wolność wyboru. W artykułach poruszano kwestie: przyszłości Kościoła po pandemii, konfirmacji[85], malejącej liczby uczestników nabożeństw stacjonarnych przy rosnącym zainteresowaniu ofertą rozwiązań cyfrowych lub hybrydowych, zdalnego uczestnictwa w obrzędach religijnych. Pisano też o: nabożeństwach lub mszach odbywających się jedynie online, ekumenicznych dniach Kościoła we Frankfurcie nad Menem w 2021 roku, przymusowej pomysłowości, hybrydyzacji religii spowodowanej COVID-em, modyfikacjach z powodu pandemii, przemianach religijności z biegiem czasu, zmianach decyzji ze strony elit politycznych oraz opisywano tradycje religijne. Przytaczano wypowiedzi duchownych, polityków i publicystów.

Jako p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y odnotowałem występowanie mniej znanych duchownych w roli aktorów oraz następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, bezstronność, odpowiedzialność, stanowczość oraz pracowitość. Poruszano kwestie przymusowej pomysłowości, hybrydyzacji religii spowodowanej COVID-em, utrudnionego kontaktu z wiernymi, modyfikacji z powodu pandemii oraz społecznego znaczenia Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocnych. Przytaczane były wypowiedzi duchownych oraz opisywane tradycje religijne.

Za b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y tej ramy należy uznać przyznawanie roli aktorów prezydentom krajów związkowych, politykom SPD i CDU/CSU oraz stosowanie nacechowanego emocjonalnie słownictwa i wywodu argumentacyjnego, jak i występowanie niepożądanych wartości: dogmatyzmu, konfrontacji, chaosu, destruktywności, irracjonalności, stronniczości, nieodpowiedzialności, niesprawiedliwości, bezczynności oraz nierówności. Niezwykle rzadko pojawiały się tu wypowiedzi polityków przeciwnych zakazowi nabożeństw stacjonarnych z powodu pandemii oraz następujące wątki: państwowe ingerencje w życie

[85] Ewangelicki rytuał świadomego wyznania wiary w konkretnym kościele, w pewnym stopniu odpowiednik katolickiego bierzmowania.

organizacji religijnych, ciągły stan wyjątkowy z powodu pandemicznych ograniczeń, bierność instytucji religijnych podczas pandemii, reakcje ze strony wspólnot wyznaniowych na postanowienia rządu, które ograniczają wolność religijną, otwarte kościoły mimo lockdownu, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religii, reakcje na ingerencje ze strony państwa, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje, przedstawiciele Kościoła bez protestu postępujący zgodnie z państwowymi ingerencjami oraz lockdown uniemożliwiający praktykowanie chrześcijańskiej religijności.

Wśród pośrednich antydrogowskazów odnotowałem: dogmatyzm, konfrontację, destruktywność, tajność oraz nieodpowiedzialność. Nad wyraz rzadko poruszano tematy państwowych ingerencji w życie organizacji religijnych oraz fakt, że kościoły pozostają otwarte mimo lockdownu.

Stawiano na pomysłowość, przede wszystkim na oferty cyfrowe i hybrydowe formy obrzędów i praktyk religijnych z troską o zdrowie obywateli. Zauważyć można, że przewodniczący krajów związkowych oraz politycy socjaldemokracji i chadecji są wspominani rzadziej, kiedy ta rama występuje bezpośrednio, co może być spowodowane tym, że również rzadziej poruszano tematy bezpośrednio związane z restrykcjami sanitarnymi i reakcjami na nie, przy których często powoływano się na opinie polityków.

Kolejna rama ze środkowej metaramy to *zarządzanie kryzysowe rządu federalnego*. Za jej pomocą akcentowano błędy rządu federalnego zwłaszcza w komunikowaniu decyzji związanych z pandemią, w głównej mierze przed Świętami Wielkanocnymi w 2021 roku, i ich konsekwencje. Punkt krytyczny stanowiła forma wspólnych obrad rządu federalnego i prezydentów krajów związkowych o pandemicznych restrykcjach. Obrady te odbywały się zazwyczaj w godzinach nocnych i kończyły się konferencjami prasowymi we wczesnych godzinach porannych.

W formie bezpośredniej ten schemat interpretacyjny występował w analizowanych przeze mnie artykułach w tekstach opublikowanych przez „Focus", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt". W formie cytowanej występował on natomiast w tekstach opublikowanych przez „Die Zeit" i „Focus".

Rama		**zarządzanie kryzysowe rządu federalnego**
Metarama		**Środkowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	przejrzystość; konferencja prezydentów krajów związkowych; Cisza Wielkanocna[86]; sprzeczka wokół Ciszy Wielkanocnej; Wielkanoc w domu; konferencja prezydentów krajów jest gremium, które obraduje za zamkniętymi drzwiami, siedzi do godziny trzeciej nad ranem, aż jest wynik, który prezentują osoby zmęczone przed kamerami; rządowi skończy się w walce z pandemią amunicja; wszystko jasne? Nie; Co się stanie, gdy [Kościoły] nie postępują zgodnie z prośbą?; postanowienie z nocy; przedłużony czas Ciszy; konfrontacja; w relacji państwa z Kościołem coś nie gra; rozwiązanie we wzajemnym porozumieniu; argumentacja Kościoła będącego w opałach
Reasoning devices	**definicje**	w trakcie nocnych i nietransparentnych posiedzeń sztabu kryzysowego rządu federalnego wraz z przedstawicielami krajów związkowych podjęto zbyt pochopne i nieprzejrzyste decyzje, stwarzając atmosferę wzajemnych pretensji i napięć w stosunkach na linii państwo–Kościół
	przyczyny	niejasności w komunikatach rządu federalnego na temat restrykcji, zwłaszcza w czasie Świąt Wielkanocnych w 2021 roku, a także niejednoznacznej komunikacji odnośnie do możliwości odbywania się w tym czasie stacjonarnych nabożeństw
	konsekwencje	wątpliwości, złość i niezadowolenie po stronie obywateli i przedstawicieli Kościołów

[86] W czasie świąt Wielkanocy 2021 r. sklepy miały być zamknięte, między innymi w celu przerwania łańcuchów infekcji. Jednak ostatecznie rozwiązanie to nie zostało wdrożone.

	wartości moralne	sprawiedliwość, przejrzystość, racjonalność, dbałość o zdrowie publiczne
	rozwiązania	jednoznaczna i przejrzysta komunikacja podjętych środków do walki z pandemią przy wcześniejszej konsultacji ze wszystkimi podmiotami, których dotyczyć będą podejmowane decyzje

Wyróżniłem następujące kluczowe wątki:

- brak przejrzystości i braki formalne przy spotkaniach rządu federalnego z rządami krajów związkowych;
- niejasność, czy nabożeństwa w Święta Wielkanocne mogą się odbywać stacjonarnie, czy tylko wirtualnie;
- Cisza Wielkanocna (*Osterruhe*);
- zakłócenia w relacji państwo–kościół w wyniku uchwał wielkanocnych (*Osterbeschlüsse*).

Zrekonstruowałem następujące b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y tej ramy: w roli aktorów dominowali politycy CDU/CSU, Żydzi, rzecznik Kościoła Rzymskokatolickiego Matthias Kopp, Angela Merkel, rząd federalny, Kościół Rzymskokatolicki/KEN oraz Markus Söder (CSU)[87]. Odnotowałem w tych artykułach nadmierną obecność niepożądanej wartości, jaką jest konfrontacja. Tematy w zakresie tej ramy dotyczyły kwestii zasad sanitarnych stosowanych podczas nabożeństw, kościołów otwartych mimo lockdownu, a także braku zakazu stacjonarnych nabożeństw, ale pojawiające się prośby, by nabożeństwa odprawiać w formie wirtualnej. Opisywano oprócz tego państwowe ingerencje w życie organizacji religijnych, zasadność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, brak rezygnacji ze stacjonarnych nabożeństw mimo próśb ze strony elit politycznych, reakcje na państwowe ingerencje, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje oraz współpracę między Kościołem i elitami politycznymi.

Za p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe uznać należy przyznanie roli aktorów prezydentom krajów związkowych, politykom SPD i lewicy (*Die Linke*) oraz

[87] Prezydent kraju związkowego Bawaria, który w trakcie pandemii COVID-19 akcentował szczególne znaczenie świąt religijnych i wypowiadał się przeciwko ostrzejszym restrykcjom pandemicznym wobec kultu religijnego ze względu na ochronę, którą zapewnia im ustawa zasadnicza.

Angeli Merkel. Zidentyfikowałem nadmierną obecność pożądanej wartości, jaką jest bezstronność, oraz niepożądanej wartości – chaosu. Tematyką były przeważnie kwestie braku zakazu stacjonarnych nabożeństw, z jednoczesną prośbą, aby nabożeństwa te odbywały się w formie wirtualnej, bierność polityków CDU lub CSU oraz współpraca między Kościołem i elitami politycznymi.

W trakcie analizy ilościowej nie zrekonstruowałem żadnych antydrogowskazów opisanej tu ramy.

Zarówno jakościowa, jak i ilościowa analiza omawianej ramy pokazuje jej zorientowanie na spór między rządem i instytucjami religijnymi. W roli aktorów występują przeważnie politycy, zwłaszcza z ówczesnego rządu federalnego oraz wysokiej rangi niemieccy duchowni Kościołów chrześcijańskich, a dominujące w przekazach zawierające elementy tej ramy tematy tyczą się głównie ustaleń między stroną rządzącą i kościelną.

Kolejna rama, *tradycja religijna*, kieruje uwagę odbiorców na sposoby godzenia potrzeb religijnych z należytą w dobie pandemii troską o zdrowie. Głównie prezentowano za jej pomocą sposoby gwarantowania bezpieczeństwa w budynkach sakralnych, np. dzięki stosowaniu zasad sanitarnych. Ważną funkcją tej ramy było również informowanie odbiorców o obecnych zasadach sanitarnych w świątyniach w danym rejonie i czasie. Funkcję tę należy uznawać za pożyteczną zwłaszcza ze względu na to, że panująca wówczas w Niemczech różnorodność regulacji określano mianem mozaiki zasad sanitarnych (*Flickenteppich*[88]). Podkreślano za pomocą tego schematu interpretacyjnego znaczenie praktyk religijnych zwłaszcza w trakcie pandemii przy jednoczesnym bezwarunkowym dostosowaniu się do restrykcji sanitarnych. Teologiczne znaczenie pandemii stanowi w tym schemacie kolejny z typowych poruszanych tematów, podobnie jak objaśnianie tradycji religijnej i jej znaczenia dla osób przynależących do danej denominacji. Takie podejście można odebrać jako próbę uwrażliwienia osób niewierzących na potrzeby wierzących współobywateli, co stanowi w pewnym sensie

[88] Pojęcie *Flickenteppich* (mozaika lub patchwork) było używane przez media w czasie obowiązywania ograniczeń sanitarnych spowodowanych pandemią, by podkreślić i zarazem skrytykować brak jednorodności zasad na terenie Republiki Federalnej lub chociażby na terenie poszczególnych krajów związkowych. Warto zaznaczyć, że zasady sanitarne różniły się nieraz na poziomie poszczególnych powiatów.

przejaw tolerancji w liberalnych, pluralistycznych społeczeństwach, w których oczekuje się również tolerancji i zrozumienia ze strony niewierzących wobec wierzących, a nie tylko ze strony wierzących wobec osób innej wiary lub wobec osób niewierzących.

W formie bezpośredniej ramę zrekonstruowałem w tekstach medialnych opublikowanych przez „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Bild", *taz*, „Die Zeit", „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt". W formie cytowanej elementy tej ramy publikowane były w tekstach „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Bild", *taz*, „Die Zeit", „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Neues Deutschland", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt".

Rama		**tradycja religijna**
Metarama		**środkowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	wyjątkowe Święta Wielkanocne; świętować Wielkanoc w kościele – czy lepiej przed ekranem?; przepisy sanitarne; zrezygnować z powodów sanitarnych; w do połowy pustym kościele z kilku tuzinami wiernych w maseczkach medycznych i bez wspólnego śpiewu; nabożeństwa stacjonarne w pandemii; nabożeństwa z dystansem i maseczką są możliwe; nabożeństwa sztafetowe; działać odpowiedzialnie; odpowiedzialność własna; dobrze rozważyć swoją wizytę na nabożeństwie stacjonarnym; podczas przestrzegania reżimu sanitarnego; zasada sanitarna; nabożeństwa stacjonarne pod surowym reżimem sanitarnym; przestrzeganie reżimu sanitarnego; móc razem odprawić nabożeństwo stacjonarnie; podczas Świąt Wielkanocnych będzie możliwość stacjonarnego uczestnictwa w nabożeństwach; zasady sanitarne, które działają bez zarzutów; duże Kościoły pokazywały, że są w stanie organizować nabożeństwa w taki sposób, że infekcja jest niemal wykluczona; żadna lekkomyślność; bolesne decyzje jak rezygnacja z komunii w tradycyjnej formie; zredukowana oferta; wyrozumiałość wiernych; szybkie testy wymazowe; warunki pandemiczne; rejestracja danych kontaktowych; uprzednia

		rejestracja; być ostrożnym; cyfrowe nabożeństwa nie stanowią alternatywy dla współobecności w stacjonarnych nabożeństwach w parafii; lepiej w bardzo ograniczonej formie, niż nie móc w ogóle odprawiać nabożeństw stacjonarnych; maseczka i dystans; ewentualne godziny policyjne; z zastrzeżeniem; zrobić co w ludzkiej mocy, by wielkanocne Msze były bezpieczne; święta noc będzie w tym roku przede wszystkim cichszą nocą!; bliskość bez ryzyka; osoby uczęszczające do kościoła nie są hazardzistami, nie są szukającymi dreszczyku emocji imprezowiczami
Reasoning devices	**definicje**	Potrzeby religijne i dbanie o bezpieczeństwo swoje i innych są w dobie pandemii tak samo ważne i muszą być ze sobą w miarę możliwości pogodzone
	przyczyny	trwająca pandemia i ograniczenia w tradycyjnym praktykowaniu religii
	konsekwencje	konieczność godzenia potrzeb religijnych z dbałością o zdrowie publiczne
	wartości moralne	potrzeby religijne, dbałość o zdrowie, sprawiedliwość
	rozwiązania	należy akceptować potrzeby religijne i umożliwić dostęp do świątyń, ale wierni i całe społeczeństwo muszą ze stuprocentową konsekwencją przestrzegać reżimu sanitarnego

Zidentyfikowałem następujące wątki:

- tradycyjna (stacjonarna) wizyta w kościele w dobie pandemii;
- zasady („*Konzepte*”) sanitarne obowiązujące podczas nabożeństw;
- znaczenie nabożeństw dla praktykowania wiary;
- przepisy w kościołach wywołane pandemią;
- ograniczenia spowodowane pandemią i wynikające z tego wyzwania;

- niejednomyślność w kwestii odprawiania stacjonarnych nabożeństw w czasach pandemii;
- opisywanie tradycji religijnych;
- problemy z płynnością finansową Kościołów spowodowane pandemią;
- odpowiedzialne zachowanie Kościołów w czasach pandemii;
- teologiczne trudności związane ze zjawiskiem pandemii.

Do schematu interpretacyjnego *tradycja religijna* przyporządkowałem następujące bezpośrednie drogowskazy ramowe: jako aktorów przedstawiano monachijskiego abp. Reinharda Marxa[89] oraz protestantów, natomiast wśród pożądanych wartości były: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, uczciwość, realizm, racjonalność i stanowczość. Artykuły charakteryzowały się do tego emocjonalnie nienacechowanym słownictwem oraz relacjonującym trybem wypowiedzi. Poruszano w nich następujące tematy: przymusowa pomysłowość, hybrydyzacja religii spowodowana COVID-em, modyfikacje z powodu pandemii, tradycyjna wizyta w kościele w czasach pandemii, zasady sanitarne stosowane podczas nabożeństw, znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, wycofanie się elit politycznych z pierwotnego stanowiska, przedstawiano tradycje religijne, opisywano sytuację w świątyniach oraz akcentowano brak możliwości praktykowania chrześcijańskiej religijności przez lockdown.

Jako pośrednie drogowskazy odnotowałem występowanie w roli aktorów prezydentów krajów związkowych, polityków CDU/CSU oraz Sojuszu 90/Zielonych (*Bündnis 90/Die Grünen*), Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD), Kościoła Rzymskokatolickiego/KEN oraz protestantów. Stosowano relacjonujący tryb wypowiedzi oraz odwołania do następujących pożądanych wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność, stanowczość i pracowitość. Poruszano następujące tematy: przymusowa pomysłowość, hybrydyzacja religii spowodowana COVID-em, modyfikacje z powodu pandemii, tradycyjna wizyta w kościele w czasach pandemii, zasady sanitarne stosowane podczas nabożeństw, znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, brak zakazu stacjonarnych nabożeństw, ale wyrażanie prośby, by wydarzenia religijne odbywały się zdalnie, otwarte kościoły

[89] Niemiecki rzymskokatolicki duchowny popierający obowiązek szczepień przeciwko COVID-19 i ostrzegający przed teoriami spiskowymi związanymi z koronawirusem.

mimo lockdownu, regulacje obowiązujące z powodu pandemii w kościołach lub podczas wydarzeń religijnych i stosowność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii. Przywoływano wypowiedzi duchownych, polityków, epidemiologów. Odwoływano się do społecznego znaczenia Bożego Narodzenia i Wielkanocy, przedstawiając je jako oparcie dla ludzi. Ponadto akcentowano współpracę pomiędzy Kościołami i państwem, a także opisywano sytuacje w świątyniach i doświadczenia z wcześniejszych okresów pandemii przemawiające za funkcjonującymi regulacjami sanitarnymi oraz podkreślano, że lockdown uniemożliwia praktykowanie chrześcijańskiej religijności.

W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały w bezpośredniej formie, niezwykle rzadko używano emocjonalnie nacechowanego słownictwa i wywodu argumentacyjnego oraz takich niepożądanych wartości, jak: ekstremizm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość oraz nierówność. Teksty medialne charakteryzowały się nadmiernie rzadkim poruszaniem następujących kwestii: znaczenie poczucia odpowiedzialności, którym wykazują się Kościoły, prośby rządu federalnego spowodowane pandemią, bierność instytucji religijnych w dobie pandemii, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religii, reakcje na ingerencje ze strony państwa, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje, postępowanie przedstawicieli Kościoła bez sprzeciwu zgadzających się z państwowymi ingerencjami, jak i wypowiadanie się na temat utraty przez Kościół rangi instancji moralnej, którą nawet dla ateistów wciąż pozostawał. Niezwykle rzadko odwoływano się przy tym do wypowiedzi innych publicystów.

W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały pośrednio, czyli w pośrednich lub bezpośrednich cytatach, nad wyraz rzadko używano emocjonalnie nacechowanego słownictwa oraz przywoływano następujące niepożądane wartości: dogmatyzm, nietolerancja, destruktywność, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość i bezczynność. Te teksty medialne wyróżniały się nadmiernie rzadkim wymienianiem wyjątków przy lockdownie podczas świąt religijnych, powoływaniem się na wypowiedzi publicystów oraz rzadką krytyką wobec państwowych ingerencji w życie organizacji religijnych i bierności instytucji religijnych w dobie pandemii.

Kompromisowość i próba pogodzenia potrzeb religijnych z konieczną troskę o zdrowie, która znamionuje ten schemat interpretacyjny potwierdza się również w analizie z uwzględnieniem częstości występowaniu uogólnionych właściwości.

Świadczy o tym np. fakt, że elementy tej ramy zawarte są w pośredniej formie w tekstach medialnych, w których aktorami mianowano zarówno polityków różnych opcji politycznych, jak i niemieckich przedstawicieli obu dużych Kościołów chrześcijańskich. Okoliczność ta może oznaczać, że te osoby przeważnie w tego rodzaju artykułach cytowano. Również przegląd drogowskazów i antydrogowskazów ramowych względem poruszonych tematów potwierdza kompromisowość jako właściwość tego schematu interpretacyjnego. Rzadziej niż przy tekstach zawierających inne ramy krytykowano obostrzenia i raczej opisywano pandemiczną rzeczywistość religijnych i niereligijnych podmiotów oraz to, i jak sobie one radzą w tym okresie.

Pierwszą ramą należącą do prawej metaramy i zarazem do rzeczowej odmiany tej metaramy jest *środek leczniczy*. Za pomocą tego schematu przede wszystkim akcentowano kojącą i pocieszającą funkcję religii oraz praktyk religijnych, a zwłaszcza świąt religijnych w dobie pandemii. Dyskutowano o działalności charytatywnej prowadzonej przez związki wyznaniowe w tej trudniej ogólnoświatowej sytuacji, szczególną koncentrację poświęcając działaniu telefonów zaufania, które również w dużej mierze prowadzone są przez wspólnoty religijne lub organizacje z nimi związane, jak np. Diakonia czy Caritas. Odnośnie do przedstawionej analizy, zwłaszcza względem omawianego schematu interpretacyjnego, potwierdziło się, że „o ile liberałowie obawiają się zagrożeń dla jednostkowej wolności i sekularnych, autonomicznych struktur, o tyle zwolennicy opcji obywatelsko-republikańskiej podkreślają wagę religii dla «wspólnego dobra», wypływającego np. z interesów narodowych oraz zaangażowania politycznego i społecznego" [Sroczyńska 2012: 337–338]. Zgodnie z tym trybem ramowania religia przyczynia się w dobie pandemii do *wspólnego dobra* przez nadawanie kryzysowi sensu i dając cierpiącym w nim w różnorodny sposób ludziom nadzieję. Tym samym uzasadnienie znajduje także żądanie prezentowane w całej prawej *metaramie*, by religii nadawać szczególne znaczenie w życiu publicznym w okresie pandemii (kryzysu).

W formie bezpośredniej zrekonstruowałem ten schemat interpretacyjny w artykułach opublikowanych przez „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Junge Freiheit", *taz*, „Compact", „Die Zeit", „Focus", „Süddeutsche Zeitung" oraz „Tagesspiegel". W formie pośredniej znalazł się on w artykułach „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Junge Freiheit", „Bild", *taz*, „Die Zeit", „Frankfurter Rundschau", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt".

Rama		**środek leczniczy**
Metarama		**prawa/rzeczowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	pocieszenie i lekarstwo dla duszy; Wielkanoc oznacza: COVID nie ma nas w swoich łapach; nabożeństwo jest w pewnym stopniu spektaklem i bez publiczności czegoś brakuje; przez noc do dnia!; wiara ułatwia według badań pandemiczną codzienność; pocieszenie w rytuałach i duchowości; pandemiczne zmartwienia; dobro duchowe; usilne życzenie, by móc otwierać drzwi kościołów; odwaga; podpora w życiu codziennym; instytucje dobroczynne; Caritas; Diakonia; telefon zaufania; nadzieja; światło; nabożeństwa są miejscami dawania siły, są duchowym pożywieniem; więź; z Bożą pomocą można z ogromnego rozczarowania naszej historii ludzkości uczynić dzieło sztuki; żadna bagatela; potrzeba; zaradzić czemuś; bezpieczeństwo w ramionach Boga; ale można także umierać śmiercią społeczną; tu nie chodzi o traktowanie w specjalny sposób lub o przywileje; Bóg jest większy niż wszelki strach
Reasoning devices	**definicje**	religia, instytucje religijne oraz święta religijne są w stanie dać ludziom w tych trudnych czasach nadzieję i z tego powodu są istotne
	Przyczyny	pandemia koronawirusa i jej konsekwencje niosące negatywne skutki dla ludzi i życia społecznego
	konsekwencje	potrzeba ludzi, zwłaszcza wierzących, odnalezienia pocieszenia i pomocy w trudnym dla nich okresie życia
	wartości moralne	potrzeby religijne, duszpasterstwo, zdrowie i dobrostan psychiczny

	rozwiązania	starania, by zapewnić potrzebującym osobom dostęp do praktyk religijnych w dowolnej dla nich formie oraz w jak największym stopniu

Rozpoznałem następujące kluczowe wątki:

- znaczenie religii i duszpasterstwa w pandemii;
- kościoły jako instytucje dające wsparcia i źródła praktykowanej solidarności;
- znaczenie chrześcijańskich świąt w pandemii;
- niepewność i rozczarowanie wiernych z powodu politycznych decyzji, które dotyczą praktykowania religii i są spowodowane pandemią.

W analizowanych artykułach, w których występowały elementy tej ramy w formie b e z p o ś r e d n i e j , niezwykle często w roli aktorów pojawiali się muzułmanie oraz pracownicy telefonów zaufania. Antybohaterami mianowano ówczesną kanclerz Niemiec Angelę Merkel (CDU), hierarchów kościelnych oraz duchownych, którzy postępują zgodnie z zaleceniami ekspertów i państwa. W roli bohaterów wymieniano natomiast zwykłych chrześcijan, którzy wyróżnili się użyteczną aktywnością społeczną, a nie posłuszeństwem prezentowanym w mediach. Jako ofiary przedstawiono osoby chore i umierające. W tych artykułach występowały nad wyraz często następujące niepożądane wartości: nietolerancja, destruktywność, irracjonalność, niesprawiedliwość oraz bezczynność. W przeważającej mierze poruszano następujące tematy: pamięć ofiarom pandemii, telefon zaufania, rezygnacja z powodu pandemii z istotnych elementów liturgii (jak komunia święta lub woda święcona), znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, regulacje obowiązujące z powodu pandemii w kościołach lub podczas wydarzeń religijnych. Przytaczano przy tym wypowiedzi publicystów[90]. Podkreślano, że panuje ciągły stan nadzwyczajny z powodu COVID-u i lockdownów, przypominano wartości chrześcijańskie przy okazji artykułów na temat chrześcijańskich świąt, przedstawiano Kościoły jako religijne organizacje pomocowe (np. dzięki działalności Caritas czy Diakonii), opisywano telefony zaufania i odwoływano się do wyników sondaży opinii.

W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występowały za pośrednictwem pośrednich lub bezpośrednich cytatów, w roli aktorów zwykle wymieniano Kościół

[90] W odniesieniu do tej kategorii – ze względu na to, że publicystów cytowano niemal wyłącznie w tekstach medialnych zawierających elementy prawej metaramy – nie rozróżniono, o jakiego rodzaju publicystów dokładnie chodzi.

Rzymskokatolicki / KEN oraz przewodniczącego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech bp. Heinricha Bedforda-Strohma. Podkreślano znaczenie nabożeństw w praktykowaniu wiary, akcentowano znaczenie odpowiedzialności Kościołów i stosowność stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, opisywano niesienie pomocy przez kościelne organizacje pomocowe np. Caritas czy Diakonię, skoncentrowano się na telefonie zaufania i przytaczano wypowiedzi polityków. Akcentowano oprócz tego, że Wielkanoc i Boże Narodzenie stanowią oparcie dla ludzi, podkreślano efekty współpracy Kościoła z elitami politycznymi i wspomniano, że elity polityczne wycofały się ze swojego pierwotnego stanowiska.

Za b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y tej ramy uznać należy natomiast relacjonujący tryb wypowiedzi oraz następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, porządek, tolerancja, konstruktywność, uczciwość, realizm, racjonalność i odpowiedzialność. Niezwykle rzadko poruszano kwestie przymusowej pomysłowości, hybrydyzacji religii z powodu COVID-u oraz odwoływano się do wypowiedzi duchownych.

Za p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y uznać należy niezwykle rzadkie przytaczanie wypowiedzi duchownych w tych artykułach. Dlatego można ostrożnie wnioskować, iż cytaty z wypowiedzi przedstawicieli kleru zdaniem autorów posługujących się tą ramą w danych okolicznościach nie były potrzebne, by wzmocnić własną linię argumentacyjną.

Pierwszą ramę prawej metaramy charakteryzuje więc, jak wykazuje też analiza o charakterze ilościowym, akcentowanie znaczenia religii i jej tradycyjnego praktykowania zwłaszcza dla dobrostanu ludzi w trakcie wymagającej psychicznie sytuacji pandemicznej. Stąd nie jest zaskakujące, że często podkreślano znaczenie stacjonarnie odbywających się obrzędów religijnych i wspominano o działalności pomocowej zorganizowanej przez podmioty związane z Kościołami chrześcijańskimi w Niemczech, takimi jak Caritas, Diakonia, a także inicjatywa telefonów zaufania. Spójności tej linii argumentacyjnej świadczy też, iż ofiarami mianowano osoby chore i umierające, które były pozbawione bliskości innych i doświadczyły choroby lub własnej śmierci w odosobnieniu, natomiast polityków decydujących o ograniczeniach pandemicznych i wysokiej rangi duchownych, którzy zgodnie z nimi postępowali mianowano antybohaterami. Mianowanie polityków i niejako posłusznych im

duchownych antybohaterami jest charakterystyczne dla wszystkich ram należących do prawej metaramy i stanowi ich cechę wspólną.

Druga rama rzeczowej odmiany tej metaramy, czyli *ograniczenia sanitarne vs. konstytucja*, akcentowała znaczenie wolności religijnej i jej ochronę przez prawo świeckie, przede wszystkim przez konstytucję Republiki Federalnej Niemiec (niem. *Grundgesetz*), i zawierała krytykę – traktowanych jako nieuzasadnione lub nadmierne – ingerencji w to podstawowe prawo. Ponadto podkreślano niezależność wspólnot religijnych od państwa świeckiego, zwracając uwagę na to, że wspólnoty religijne dobrowolnie kooperują wzorowo z organami władzy świeckiej i dlatego nie powinno się jeszcze bardziej ograniczać ich działalności.

W formie bezpośredniej ten schemat interpretacyjny znajdował się w tekstach medialnych opublikowanych przez „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Bild", „Die Zeit", „Focus" oraz „Süddeutsche Zeitung". W formie pośredniej zrekonstruowałem go natomiast w tekstach „Der Spiegel", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Junge Freiheit", „Bild", *taz*, „Focus", „Frankfurter Rundschau", „Neues Deutschland", „Süddeutsche Zeitung", „Tagesspiegel" oraz „Die Welt".

Rama		**ograniczenia sanitarne vs. konstytucja**
Metarama		**prawa/rzeczowa**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	nabożeństwa internetowe; stacjonarnie; Kościół nie jest organizacją wirtualną; Kościoły i instytucje religijne cieszą się szczególną ochroną; ustawa zasadnicza/konstytucja; wolność religijna jest podstawowym prawem obywatelskim, które jest zakotwiczone w naszej konstytucji; prośba ze strony federacji i krajów związkowych, by zrezygnować z nabożeństw stacjonarnych, była to dla Kościołów całkowitym zaskoczeniem; sprawdzone zasady sanitarne; przeciwko czysto internetowym formatom; w razie wątpliwości odrzucać prośbę elit politycznych; biskupi są zirytowani; podstawowe prawo obywatelskie do wolności religijnej; prośba, żaden zakaz; bez presji; lockdown kościelny dla Świąt Wielkanocnych; odpowiedzialność własna Kościołów;

		potrzeby religijne; przyjmowanie sakramentów; sakramentów nie da się zdigitalizować. Dopóki człowiek jeszcze będzie z krwi i kości, fizyczna obecność przy sakramentach jest konieczna; nabożeństwa są częścią wolności religijnej jako podstawowe prawo obywatelskie i są czymś innym niż wydarzenia kulturalne
Reasoning devices	**definicje**	restrykcje sanitarne w związku z pandemią ograniczają wolność religijną i niezależność i tak już kooperujących Kościołów, którą zapewnia ustawa zasadnicza
	przyczyny	ograniczenia wprowadzane przez rząd federalny w celu zwalczania pandemii
	konsekwencje	ograniczenie możliwości uczestnictwa w obrzędach religijnych w stacjonarnej formie
	wartości moralne	ustawa zasadnicza/konstytucja, wolność religijna, autonomia instytucji religijnych
	rozwiązania	obrona konstytucyjnego prawa do wolności religijnej i praktyk religijnych

Zrekonstruowałem następujące kluczowe wątki:

- podejmowane przez kraje związkowe próby ograniczania organizacji religijnych i reakcje na nie;
- reakcje polityków, którzy są przeciwni zakazowi stacjonarnych nabożeństw z powodu sytuacji epidemiologicznej;
- szczególna pozycja społeczna i prawna Kościołów.

Do tej ramy należą następujące b e z p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y ramowe. W roli aktorów pojawiali się prezydenci krajów związkowych, politycy CDU/CSU, politycy Sojuszu 90/Zielonych (*Bündnis 90/Die Grünen*), Angela Merkel (CDU), Kościół Rzymskokatolicki / KEN i Markus Söder (CSU). Jako bohaterów przedstawiano

natomiast „kreatywnych" duchownych. Przeważał wywód argumentacyjny i występowanie pożądanej wartości – równości. Pisano o zdalnym udziale w obrzędach religijnych, rezygnacji z istotnych elementów liturgii (jak komunia święta lub woda święcona) z powodu pandemii, zasadach sanitarnych stosowanych podczas nabożeństw, znaczeniu nabożeństw w praktykowaniu wiary, o politykach, którzy są przeciwni zakazowi nabożeństw stacjonarnych z powodu pandemii, prośbach rządu federalnego w związku z pandemią, stosowności stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, wycofaniu się elit politycznych z pierwotnego stanowiska oraz o tym, że kościoły pozostają mimo lockdownu otwarte. Charakterystyczne były następujące tematy: Wielkanoc / Boże Narodzenie jako oparcie dla ludzi, reakcje na ingerencje ze strony państwa, protesty przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencje, współpraca Kościoła z elitami politycznymi.

Na podstawie analizy ilościowej za p o ś r e d n i e d r o g o w s k a z y uznałem niezwykle częstą obecność w roli aktorów prezydentów krajów związkowych, polityków CDU/CSU, Żydów, Angeli Merkel (CDU), rządu federalnego, elit politycznych, Kościoła Rzymskokatolickiego / KEN, Markusa Södera (CSU), protestantów oraz przewodniczącego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech bp. Heinricha Bedforda-Strohma. Z reguły stosowano wywód argumentacyjny i odwoływano się do pożądanej wartości – bezstronności oraz niepożądanej wartości – konfrontacji. Poruszano tu kwestie: zdalnego udziału w obrzędach religijnych, tradycyjnej wizyty w kościele w czasach pandemii, zasad sanitarnych stosowanych podczas nabożeństw, znaczenia nabożeństw w praktykowaniu wiary, regulacji obowiązujących z powodu pandemii w kościołach lub podczas wydarzeń religijnych, próśb rządu federalnego w związku z pandemią, państwowych ingerencji w praktykowanie religii i wolność religijną, zasadności stacjonarnych nabożeństw w trakcie pandemii, braku rezygnacji ze stacjonarnych nabożeństw mimo próśb ze strony elit politycznych, reakcji na ingerencje ze strony państwa, wycofania się elit politycznych z pierwotnego stanowiska, protestów przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencji, współpracy Kościoła z elitami politycznymi oraz zasad sanitarnych stosowanych podczas nabożeństw. Przytaczano wypowiedzi polityków i podawano przykłady polityków, którzy byli przeciwni zakazowi nabożeństw stacjonarnych w czasie pandemii.

W tekstach medialnych, w których elementy tej ramy występują w bezpośredniej formie, w świetle wyników badań empirycznych nad wyraz rzadko występowała pożądana wartość – otwartość.

W artykułach prasowych, w których umieszczono bezpośrednie lub pośrednie cytaty zawierające elementy tej ramy, niezwykle rzadko odnajdywałem następujące pożądane wartości: legalność, porządek, spokój, otwartość, realizm, racjonalność oraz pracowitość.

Odnotować warto okoliczność, iż mimo wyrażonej za pomocą tej ramy preferencji dla stacjonarnej formy obrzędów religijnych, którą odzwierciedla preferencja poruszonych za jej pomocą tematów, „kreatywni" duchowni przy bezpośrednim użyciu tej ramy mianowani byli bohaterami. Mimo iż rama ta wyraża krytykę, brak w niej antybohaterów, znakiem charakterystycznym dla tego rodzaju schematów interpretacyjnych.

Pierwsza ze zrekonstruowanych ram radykalnej odmiany tego nadrzędnego schematu interpretacyjnego, *państwo vs. chrześcijaństwo*, przedstawiała tezę, że ograniczenia sanitarne w dobie pandemii, zwłaszcza wobec chrześcijańskich praktyk religijnych, są aktami złej woli, a nawet bezprawia ze strony władzy świeckiej. Charakterystyczny jest w przypadku tego schematu interpretacyjnego wydźwięk antymuzułmański, gdyż zwracano uwagę na fakt, iż przed muzułmańskimi świętami obostrzenia, które obowiązywały jeszcze podczas chrześcijańskich świąt, zostały z nieznanych powodów odwołane. Takiego rodzaju argumentację można zaklasyfikować jako myślenie spiskowe, którym posługują się m.in. środowiska fundamentalistyczne, ponieważ prezentowane jest przekonanie, że wszystko, co się wydarza jest rezultatem niejawnych działań podmiotów kierujących się niskimi intencjami, w związku z czym podejmowane są próby rozszyfrowania rzekomo ukrytego sensu działań i szukania ukrytych powiązań między wydarzeniami [zob. Bruce 2006: 139–140] – w tym przypadku dotyczyłoby to poluźnienia obostrzeń sanitarnych i obchodów ważnych świąt muzułmańskich. Krytykowano konformistyczne zachowanie władz kościelnych, które niemal bez sprzeciwu wykonywały polecenia władzy świeckiej, chociaż tradycje, religia i praktyki religijne mają zwłaszcza w trudnych czasach bardzo duże znaczenie.

W formie bezpośredniej zrekonstruowałem ten schemat interpretacyjny w tekstach medialnych opublikowanych przez „Junge Freiheit", „Zuerst!", „Compact" oraz „Focus".

W formie cytowanej wystąpił w artykułach opublikowanych przez „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Junge Freiheit", „Zuerst!", „Süddeutsche Zeitung".

Rama		**państwo vs. chrześcijaństwo**
Metarama		**prawa/radykalna**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	paść ofiarą „covidowej" inscenizacji; szybko postępujące posłuszeństwo; bezprawna ingerencja w prawo do swobodnego praktykowania religii; praktyki totalitarne; bezpodstawne ingerencje w wolność; sianie paniki w związku z COVID-em; koniec cierpliwości; ingerować w życie liturgiczne; islamski miesiąc postu ramadan zostaje nienaruszony; nagle; jako dni Ciszy wyznaczono takie, w których gospodarcze straty są najmniejsze; tak samo, jak sanitarnej roztropności, należałby domagać się nowego apetytu na życie; kto zniknie w kryzysie, ten nie udźwignie próby wytrzymałości; zwiastowanie jako wydarzenie rozprzestrzeniające wirus na dużą liczbę osób; ile zaufania będzie emanować z Kościoła, który ostatnio traktuje ciało Chrystusa, chleb życia, jako ryzyko zakażenia i pakuje je w sterylne torebki? Który likwiduje wodę święconą mającą przecież przynieść błogosławieństwo? Gdybym była diabłem, to bym konała ze śmiechu
Reasoning devices	**definicje**	Przed muzułmańskimi świętami z nieznanych przyczyn znoszone są lockdowny, a jedynie chrześcijańska religijność jest ograniczana
	przyczyny	Wprowadzane są lockdowny, w czego wyniku ogranicza się życie publiczne oraz prawa obywatelskie
	konsekwencje	ograniczenia wolności religijnej chrześcijan w Niemczech – niemal wszystkie chrześcijańskie święta religijne doświadczają negatywnych konsekwencji na skutek lockdownów

	wartości moralne	wolność religijna, autonomia Kościoła, wolność
	rozwiązania	domaganie się zapewnienia wolności religijnej chrześcijanom

Zrekonstruowałem następujące kluczowe wątki:

- reakcje lub brak reakcji na państwowe ingerencje w wolność praktykowania religii;
- lockdown uniemożliwia praktykowanie religijności chrześcijańskiej;
- społeczne znaczenie Kościołów w trudnych czasach.

W wyniku analizy tendencji ilościowych zrekonstruowałem następujące bezpośrednie drogowskazy ramowe. Jako antybohaterów przedstawiano Angelę Merkel (CDU), hierarchów kościelnych i duchownych, którzy postępowali zgodnie z zaleceniami ekspertów oraz państwa, natomiast jako bohaterów – duchownych, którzy sprzeciwiali się zaleceniom ekspertów oraz ingerencjom państwa w działalność związków wyznaniowych, kard. Gerharda Müllera i katolickiego tradycjonalistę abp. Carla Marię Vigano. Stosowano przy tym emocjonalnie nacechowane słownictwo i wywód argumentacyjny. Za bezpośrednie drogowskazy uznać należy też niepożądane wartości: nielegalność, ekstremizm, konfrontację, chaos, nietolerancję, destruktywność, ideologię, irracjonalność, stronniczość, niesprawiedliwość oraz bezczynność. Nad wyraz często pisano o znaczeniu nabożeństw w praktykowaniu wiary, państwowych ingerencjach w życie organizacji religijnych, ciągłych stanach wyjątkowych z powodu lockdownów, zasadności lockdownu, ograniczeniach podczas lockdownów, bierności instytucji religijnych w dobie pandemii, reakcjach ze strony wspólnot religijnych na postanowienia rządu i ingerencje ze strony państwa, które ograniczyły wolność religijną, państwowych ingerencjach w praktykowanie religii i wolność religii, protestach przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencjach, a także wspominano wartości chrześcijańskie w kontekście chrześcijańskich świąt oraz przywoływano zalecenia ekspertów. Ponadto przytaczano wypowiedzi publicystów.

Jako pośrednie drogowskazy wyłoniłem edukatorów medialnych w roli aktorów, a starostów saksońskich powiatów Görlitz i Budziszyn oraz duchownych

postępujących zgodnie z zaleceniami ekspertów w roli antybohaterów. W roli bohaterów przedstawiano natomiast ewangelickiego pisarza Petera Hahne, rzymskokatolickiego duszpasterza więziennego Andreasa Horniga oraz zwykłych chrześcijan, którzy wykazują się czynami potrzebnymi w danej okolicy, a nie przez posłuszeństwo prezentowane w mediach. Stosowano przy tym nacechowane emocjonalnie słownictwo i wywód argumentacyjny. Za pośrednie drogowskazy ramowe uznać należy także następujące niepożądane wartości: irracjonalność i stronniczość oraz następujące wątki poruszone w tekstach medialnych: Wielkanoc / Boże Narodzenie jako oparcie dla ludzi, państwowe ingerencje w praktykowanie religii i wolność religii, reakcje na ingerencje ze strony państwa.

Za bezpośrednie antydrogowskazy tej ramy uznać należy to, że niezwykle rzadko teksty zawierające bezpośrednio jej elementy charakteryzowały się emocjonalnie nienacechowanym słownictwem oraz relacjonującym trybem wypowiedzi. Nad wyraz rzadko pojawiały się następujące pożądane wartości: legalność, umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, uczciwość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność oraz pracowitość. W tego rodzaju tekstach medialnych rzadko pisano o przymusowej pomysłowości i hybrydyzacji religii z powodu COVID-u. Nie ustaliłem w związku z tym schematem interpretacyjnym żadnych pośrednich antydrogowskazów.

Odnotować warto brak informacji o alternatywach wobec stacjonarnych nabożeństw przy jednoczesnym akcentowaniu znaczenia religijności praktykowanej w tradycyjny sposób, sprzeciw wobec polityków podejmujących decyzje o restrykcje sanitarne, bohaterami mianowano duchownych sprzeciwiających się obostrzeniom sanitarnym. Zauważyć można, że przy obecności elementów tej ramy w cytatach zawierających tę ramę aktorami mianowano edukatorów medialnych. Wskazania na osoby zwiększające kompetencje cyfrowe stanowili raczej część ram środkowej metaramy. Mogło to być spowodowane tym, że w tego rodzaju ramach odnoszono się do schematów interpretacyjnych przyporządkowanych do prawej metaramy, by pokazać przydatne alternatywy, wobec krytycznych wypowiedzi na temat ograniczeń sanitarnych w miejscach sakralnych, które stanowią kluczową część ramy państwo vs. chrześcijaństwo.

Ostatnia rama prawej metaramy, czyli *zasadnicze przemiany społeczne*, powiela w znacznym stopniu poglądy, które należy uznać za teorie spiskowe. Zakładają one, że „działająca potajemnie grupa spiskowców kieruje się niskimi pobudkami i dąży do opanowania lub zniszczenia jakiejś instytucji, jakiegoś kraju lub nawet całego świata" [Butter 2022: 23]. Teorie te wychodzą też z założenia, że wydarzenia zachodzące w świecie są ze sobą powiązane i wynikają z tajnych działań nielicznych aktorów, którzy często zaliczani są do elit społecznych. Takie modele wyjaśniania rzeczywistości głoszone są często, w odróżnieniu od celowej dezinformacji, bez świadomości mówienia nieprawdy, w głębokim przekonaniu, że zaproponowany za pomocą teorii spiskowych sposób postępowania służy społeczeństwu, jeśli się tylko uda przekonać ludzi o jego słuszności [por. Schwaiger 2022: 75][91]. Główną wykładnią tej ramy jest przekonanie, iż zarówno pandemia, jak i narzędzia do walki z nią doprowadzić mają do tzw. Wielkiego Resetu[92]. Z tego powodu odrzuca się wszelkie sposoby walki z pandemią, klasyfikując je jako egzystencjalne zagrożenie dla obecnego ładu społecznego. Zastosowanie znalazła dramatyzacja, którą Nicole Haußecker, Jens Jirschitzka oraz Wolfgang Frindte [2014: 166] rozumieją jako strategię emocjonalizacji dążącą do wygenerowania napięć społecznych. Osiągnięcie takiego efektu wydaje się możliwe właśnie dzięki tezom uznawanym za teorie spiskowe oraz związanym z nimi scenariuszami o totalnym zwrocie w dziejach ludzkości.

Omawiany radykalny schemat interpretacyjny powiązać można ze zjawiskiem instrumentalizacji religii polegającym na powoływaniu się na religię w sytuacjach niemających nic wspólnego z wiarą lub czcią wobec danego sacrum [por. Kutyło 2014: 77]. W tym przypadku krytykowane są ograniczenia pandemiczne za pomocą tematyki związanej z religią, nie zawsze merytorycznie. Szerzony jest także strach przed radykalnymi przemianami społecznymi. Odwołania do tradycji religijnych wydają się tu jedynie środkiem wzmacniającym tę antymodernistyczną wykładnię. Warto tu ponownie

[91] W literaturze przedmiotu dyskutuje się, czy takiego rodzaju poglądy powinny być nazywane teoriami, gdyż teorie można uzasadniać racjonalnymi argumentami i weryfikować (lub falsyfikować) za pomocą wyników badań empirycznych, a teorii spiskowych takie procedury nie dotyczą [zob. Bartoschek 2019: 26; Spiegel 2020; Schwaiger i in. 2023: 620]. Jednak opierając się na greckim pochodzeniu słowa „teoria", które oznacza w tłumaczeniu na język polski „spekulacja" [zob. Šolc 2019: 16], powiedzieć można, że określenie „teorie spiskowe" jest uzasadnione.

[92] Popularny zwłaszcza w wyniku pandemii COVID-19 zbiór dyfuzyjnych teorii spiskowych zakładający, iż globalne elity chcą doprowadzić do wprowadzenia socjalizmu (interpretacja w USA i Kanadzie) lub do napędzania neoliberalizmu i wzbogacenia się wielkich korporacji przy równoczesnym zniszczeniu klasy średniej, dlatego też przygotowywane są na przykład fundusze, by ratować wielkie przedsiębiorstwa i zniszczyć tradycyjne wartości (wariant europejski).

wspomnieć o heterogenicznym ruchu *Querdenkerów*, który zaczął pod koniec 2020 roku organizować i przeprowadzać uliczne protesty przeciwko obostrzeniom pandemicznym i polityce covidowej rządu federalnego. Postulaty tego ruchu wyraźnie uwydatniały się w wypowiedziach głoszonych za pośrednictwem tego schematu interpretacyjnego. Tak więc zarówno członkowie tego ruchu, jak i rama *zasadnicze przemiany społeczne* powielały teorie spiskowe. Istotna jest tu różnorodność ugrupowań wchodzących w skład *Querdenkerów*. Są to zwyczajni obywatele, hippisi, ezoterycy, przeciwnicy medycyny konwencjonalnej, prawicowi ekstremiści, ale także chrześcijańscy fundamentaliści zrzeszający się wokół wspólnego celu ze wspólną otoczką ideologiczną [zob. Pickel i in. 2022: 177]. Stąd tę ramę wyróżniają tematy i poglądy, które nie są *stricte* związane z religią, praktykowaniem religii i instytucjami religijnymi. Lisa Schwaiger i in. [2023] odnotowują natomiast związek między religijnością i duchowością a wiarą w teorie spiskowe. Tak samo jak niektóre osoby w czasach kryzysów i w obliczu życiowych trudności uciekają w religię, inni zdają się uzyskiwać ten sam efekt za pomocą wiary w teorie spiskowe, by znaleźć w czasach kryzysów odpowiedzi i rozwiązania dla złożonych problemów. Z uwagi na to, że oficjalne wypowiedzi, np. przedstawicieli instytucji rządowych, w czasach wzbudzających niepokój nie zawsze odbierane są jako zadowalające, wiele osób szuka alternatywnych wyjaśnień dla obserwowanych zjawisk.

Schemat interpretacyjny *zasadnicze przemiany społeczne* występował w formie bezpośredniej jedynie na łamach magazynu „Compact", który jest związany ze środowiskiem *Querdenkerów* i znajduje się pod obserwacją niemieckiego kontrwywiadu klasyfikującego go w świetle dowodów jako skrajnie prawicowy. Elementy tej ramy zrekonstruowałem w cytatach zawartych w artykułach opublikowanych przez „Compact", ale także przez „Der Spiegel".

Rama		**zasadnicze przemiany społeczne**
Metarama		**prawa/radykalna**
Framing devices	**znaczące elementy językowe**	Wielki Reset; covidowa dyktatura; duchowni, którzy są wierni wierze; ekspertokracja; covidowa impotencja; to, czego politycy z powodu covidowej impotencji nie potrafią, to potrafi w sposób niezawodny wielka chrześcijańska nowina, która może uchodzić za impuls do założenia nowoczesnego Zachodu; wielkie przebudzenie; wielki reset; globalistyczna jednolita papka; podniosłe elity gospodarcze i finansowe, które przyjmują władzę wraz z kompleksem polityczno-medialnym; manifestacja nihilistycznego sekularyzmu i bezpośrednia droga do dechrystianizacji społeczeństwa; kulturowo marksistowska agenda demokratów w Stanach Zjednoczonych (aprobata wobec aborcji, kult transgender, wspomaganie migracji i tym podobne); „gorący kartofel"; próby sterowania; agenda migracyjna; kult klimatyczny; instrumentalizacja antyrasizmu; prawda was uwolni; żywy tradycjonalizm; ani dyktatura narodowo-socjalistyczna, ani dyktatura NRD-owska nie posiadała tyle zuchwałości, by zamykać kościoły podczas świąt Wielkiej Nocy, Merkel nie ma z tym problemu
Reasoning devices	**definicje**	Politycy zamierzają poprzez politykę antycovidową doprowadzić do „Wielkiego Resetu", który będzie wiązał się z totalną sekularyzacją, czemu większość hierarchów kościelnych się nie sprzeciwia
	przyczyny	polityka antycovidowa i ograniczenia we wszystkich sferach życia, zwłaszcza podczas ważnych świąt religijnych

	konsekwencje	radykalna przemiana społeczeństwa i wprowadzenie sekularystycznej dyktatury, w stylu nazistowskich lub komunistycznych dyktatur XX wieku oraz uciskania obywateli za pomocą plandemii i związanych z nią restrykcjami
	wartości moralne	autonomia, nacjonalizm, wolność religijna
	rozwiązania	przeciwstawienie się państwowemu uciskowi i niepoddawanie się szerzonej przez polityków panice w związku z pandemią

Zrekonstruowałem następujące kluczowe wątki:

- „Wielki Reset" powiązany z „totalną sekularyzacją";
- opór rzymskokatolickich dygnitarzy i ich sojuszników wobec „koronawirusowej dyktatury";
- organizowany przez państwo ucisk i sianie paniki.

Do tej ramy przyporządkowałem jako bezpośrednie drogowskazy ramowe mainstream medialny, duchownych, którzy postępowali zgodnie z zaleceniami ekspertów i państwa, oraz hierarchów kościelnych w roli antybohaterów. Jako bohaterów zaś przedstawiano abp. Marka Jędraszewskiego, duchownych, którzy byli przeciwni zaleceniom ekspertów oraz ingerencjom państwa, katolickiego tradycjonalistę abp. Carla Marię Vigano i kard. Gerharda Müllera. Artykuły zawierające elementy tej ramy w bezpośredniej formie wyróżniały się obecnością nacechowanego emocjonalnie słownictwa i wywodem argumentacyjnym. Charakterystyczna była obecność następujących niepożądanych wartości: ekstremizm, konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, irracjonalność, stronniczość, nieodpowiedzialność, niesprawiedliwość oraz bezczynność. Nadzwyczaj często prezentowano w tego typu tekstach medialnych porównania ograniczeń spowodowanych pandemią z ograniczeniami narzucanymi na obywateli przez totalitarne reżimy ubiegłego wieku. Pisano o państwowych ingerencjach w życie organizacji religijnych, ograniczeniach podczas lockdownu i bierności wspólnot religijnych w dobie pandemii. Twierdzono, że eksperci ingerują bezprawnie w liturgię, a Kościół najwyraźniej już nie chce być instancją

moralną, jaką pozostawał nawet dla ateistów, a duchowni postępują zgodnie z zaleceniami ekspertów i modyfikują liturgię, z kolei lockdown uniemożliwia praktykowanie chrześcijańskiej religijności.

Wśród p o ś r e d n i c h d r o g o w s k a z ó w ramowych wyłoniłem w roli antybohaterów katolickiego tradycjonalistę abp. Carla Marię Vigano, kard. Gerharda Müllera, passawskiego biskupa Stefana Ostera, Liane Bednarz[93], Hartmuta Steeba[94], hierarchów kościelnych, duchownych, którzy postępują zgodnie z zaleceniami ekspertów i państwa oraz bp. Georga Bätzinga. W roli bohaterów zaś przedstawiano abp. Marka Jędraszewskiego, duchownych, którzy byli przeciwni zaleceniom ekspertów oraz ingerencjom państwa i katolickiego tradycjonalisty abp. Carlo Marię Vigano. Artykuły zawierające elementy tej ramy w pośredniej formie charakteryzowały się obecnością emocjonalnie nacechowanego słownictwa i wywodem argumentacyjnym. Charakterystyczna była też obecność następujących niepożądanych wartości: konfrontacja, chaos, nietolerancja, destruktywność, ideologia, nieodpowiedzialność oraz bezczynność. Oprócz tego niezwykle często pisano w tego typu tekstach medialnych o państwowych ingerencjach w życie organizacji religijnych, bierności instytucji religijnych w dobie pandemii, reakcjach na ingerencje ze strony państwa, państwowych ingerencjach w praktykowanie religii i wolność religii, destruktywnych religijnych *Querdenkerach* w szeregach chrześcijańskiej prawicy, o protestach przeciwko państwowym ingerencjom i ich konsekwencjach. Podobnie jak w przypadku drogowskazów bezpośrednich, pisano też o tym, że Kościół wydaje się rezygnować z roli autorytetu moralnego, jaką pełnił nawet w oczach ateistów. Charakterystyczny element tego sposobu ramowania, o którym już wspomniano wcześniej, stanowiła uwaga, że duchowni kierują się zaleceniami ekspertów, wprowadzając zmiany w liturgii, co ogranicza chrześcijańską religijność.

Za b e z p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y , czyli elementy, którymi rzadko charakteryzowały się teksty medialne, w jakich pojawiły się elementy tej ramy w bezpośredniej formie, uznać należy relacjonujący tryb wypowiedzi. Charakterystyczna

[93] Niemiecka publicystka i prawniczka.

[94] Niemiecki aktywista pro-life i czynny uczestnik corocznego „Marszu dla Życia" oraz były przewodniczący rzeżącej niezależne kościoły protestanckie w Niemczech *Deutsche Evangelische Alianz* (DEA).

jest niezwykle rzadka obecność następujących pożądanych właściwości: umiar, konstruktywność oraz pracowitość.

Za p o ś r e d n i e a n t y d r o g o w s k a z y , czyli elementy, którymi się niezwykle rzadko cechują teksty medialne, w których pojawiają się cytaty zawierające elementy tej ramy, uznać należy obecność następujących pożądanych właściwości: umiar, konstruktywność oraz pracowitość.

W przypadku tej ramy bohaterami mianowano duchownych, którzy są przeciwni zaleceniom ekspertów oraz ingerencjom państwa w sprawy religijne. Przy tym wspominano nawet o polskim arcybiskupie Marku Jędraszewskim. Świadczy to o spójności ramy, która wyróżnia się szerzeniem poglądów prezentowanych również przez polskiego hierarchę. Przy doborze antybohaterów uwydatnia się antysystemowy charakter tej ramy, a także ideologiczna bliskość do prawicowych ugrupowań w Niemczech, gdyż zarówno w przypadku tej ramy, jak i w przypadku wspomnianych opcji politycznych antybohaterami mianowano tzw. mediów głównego nurtu, które uchodzą w tych kręgach za nadawców prorządowych i lewicowych służących zabezpieczeniu władzy rządzących i innych politycznych oponentów. O kontestacji władzy państwowej w ramach tego schematu interpretacyjnego świadczą porównania ograniczeń spowodowanych pandemią z ograniczeniami narzuconymi na obywateli przez totalitarne reżimy ubiegłego wieku, w tym reżimu narodowo-socjalistycznego.

Reasumując: analiza materiałów niemieckich doprowadziła do rekonstrukcji dziesięciu ram medialnych, które przyporządkowane zostały do trzech metaram. Lewa metarama wyróżniała się krytycznym nastawieniem wobec postępowania wspólnot religijnych w trakcie pandemii oraz wobec decyzji elit politycznych, które oceniano jako niewystarczająco konsekwentne. Lewa metarama stanowiła najwęższy nadrzędny schemat interpretacyjny na niemieckiej mapie ramowania. Oznacza to mniejsze zróżnicowanie w obrębie tej metaramy, jako że poruszana jest mniejsza liczba szczegółowych wątków.

Równą szerokością wykazały się środkowa i prawa metarama, do których przyporządkowane zostały po cztery schematy interpretacyjne. Środkowa metarama akcentowała, że potrzeby religijne oraz troska o zdrowie i życie ogółu społeczeństwa w obliczu pandemii są tak samo ważne. Przedstawiano liczne alternatywy wobec

tradycyjnych odbywających się stacjonarnie obrzędów religijnych. Chwalono w pierwszej kolejności duchownych wykazujących się pomysłowością w dziedzinie alternatywnych form obrzędów religijnych. Często modyfikacje te wiązały się z cyfryzacją, choć stacjonarne warianty przeważnie również odbiegały w znacznym stopniu od tradycyjnych wzorów. O neoliberalnym wydźwięku środkowej metaramy stanowiło przekonanie, że jeśli duchowni i wierni są wystarczająco pomysłowi i elastyczni, to są w stanie wypracować takie rozwiązania, które pozwolą im mimo restrykcji sanitarnych na zaspokojenie potrzeb religijnych, a ponadto rozwiązania te będą mogły znaleźć zastosowanie po pandemii. Ostatnia kwestia świadczy o tym, że interpretacje szerzone przy użyciu środkowej metaramy, zwłaszcza w przypadku ramy *nowocześnie i cyfrowo* i ramy *pole eksperymentalne*, nie były skupione jedynie na pandemicznej rzeczywistości.

Analiza niemieckich tekstów medialnych pozwoliła w tym sensie rozszerzyć koncepcję metaram, że w przypadku prawej metaramy zrekonstruowano dwie jej odmiany. Można zatem powiedzieć, iż ramowanie analizować można na poziomie makro za pomocą metaram, mezo za pomocą odmian metaram i mikro poprzez pojedyncze ramy. W dalszych badaniach na innych materiałach prawidłowości opisane na podstawie badań nad tym szczególnym dyskursem mogłyby zostać zweryfikowane i ewentualnie zmodyfikowane. W przypadku niemieckiej prawej metaramy, a więc na poziomie makro, akcentowano nadrzędną wartość religii i stacjonarnie odbywających się obrzędów religijnych w trakcie pandemii COVID-19. Za pośrednictwem odmiany rzeczowej akcentowano potencjał pomocowy związków wyznaniowych i pokrzepiające działanie religii. W przypadku radykalnej odmiany natomiast wyrażano krytykę podmiotów ustalających restrykcje i podmiotów religijnych stosujących się do tych regulacji. Kolejne ramy stanowiły konkretne punkty widzenia składające się na szersze perspektywy na poziomie mezo lub makro.

4. Polsko-niemiecka analiza porównawcza

Polsko-niemiecka analiza porównawcza mieści się zarówno w dziedzinie socjologii religii, jak i medioznawstwa, jako że stanowi możliwość porównania ze sobą systemów medialnych. W przypadku polskim taka analiza daje też możliwość analitycznego prześledzenia procesów zachodzących w tym zakresie po końcu PRL [zob. Jakubowicz

2008]. Warto jeszcze odnotować pracę Bogusławy Dobek-Ostrowskiej [2012: 50], która rozbudowała klasyfikację systemów medialnych dokonaną przez Daniela C. Hallina i Paola Manciniego [2007: 67–68].[95] W ramach tej rozprawy analiza ma się jednak ograniczać jedynie do podobieństw i różnic zachodzących pomiędzy polskim a niemieckim systemem medialnym. Konsekwencje i przejawy tych podobieństw i różnic zamierzam opisać na podstawie zaprezentowanych powyżej wyników badań.

Warto przypomnieć, że niemiecki krajobraz medialny można przyporządkować do modelu demokratycznego korporacjonizmu (zwanego również modelem północno- i środkowoeuropejskim). Jedną z głównych właściwości tego systemu jest zewnętrzny i umiarkowany pluralizm. Istotne są: aktywny udział mediów w życiu politycznym, silna profesjonalizacja, system autokontroli, duża swoboda dziennikarska oraz rozwój w kierunku neutralnego i komercyjnego dziennikarstwa.

Polski system medialny przejawia natomiast właściwości modelu spolaryzowanego pluralizmu (zwanego również śródziemnomorskim). Ten system charakteryzuje m.in. wysoki stopień paralelizmu politycznego, zewnętrzny i spolaryzowany pluralizm oraz dziennikarstwo komentujące. Media są podporządkowane procesowi politycznemu. Dziennikarstwo w takich krajach jest na niższym pod względem jakości poziomie [Hallin i Mancini 2007: 67–68; Dobek-Ostrowska 2012: 50].

Jak już szerzej opisano w poprzednich rozdziałach, zaletą stosowanej w tej pracy metody badawczej, tj. analizy ramowania, jest to, że umożliwia ona umiejscowienie tytułu prasowego w polu stanowisk politycznych. Dzięki temu ustalić można, jakie informacje, oceny i poglądy moralne poszczególne tytuły prasowe przedstawiają, a jakich nie. Zjawisko to związane jest m.in. z czynnikami ekonomicznymi, które oddziałują na nadawców. Poprzez ekspozycję pozycji normatywnych uwidaczniają się centralne różnice w społeczeństwie przy założeniu, że media odzwierciedlają kluczowe wydarzenia oraz główne tryby ich interpretacji. Na tej drodze media, jako jeden z głównych nośników sfery publicznej, mają kluczowy udział w kształtowaniu opinii obecnych w życiu społecznym. Wyrażane w ten sposób napięcia polityczne umożliwiają odbiorcom lokalizację politycznej pozycji aktorów medialnych, jak i obserwację ich normatywnego stanowiska w kwestii społecznej roli religii. Warto podkreślić, że osoby prezentujące

[95] Por. rozdział II, podrozdział 3.

różne zapatrywania w polu pozycji politycznych i stanowisk normatywnych, ”widzą” siebie nawzajem i komunikują się ze sobą podczas debat, w których oceniają się wzajemnie i wymieniają się komentarzami [Jarren i Fischer 2022: 190]. Tę sytuację obserwować można też w przedstawionej przeze mnie analizie. Stosunek ram i kontrram ilustruje wzajemne odnoszenie się do siebie uczestników dyskursu publicznego poświęconego ocenie postępowaniu instytucji religijnych w dobie zagrożenia epidemiologicznego w związku z pandemią COVID-19.

Podobieństwa i różnice pomiędzy polskim i niemieckim systemem medialnym starałem się zdiagnozować także na poziomie metaram. Pozwala to, oprócz analizy krajobrazu ramowego i jego konsekwencji dla dyskursu publicznego na temat danej kwestii, na określenie pozycji poszczególnych nadawców dyskursie. O ile przy bezpośrednim zastosowaniu ram należących do poszczególnych metaram można określić polityczno-światopoglądowy profil danego tytułu prasowego, to analiza cytowania przez autorów poszczególnych elementów ram użytych przez stronę przeciwną pokazuje, czy dany tytuł prasowy niejako oddaje swoje łamy poglądom przeciwnym, a jeśli tak, to w jakim stopniu. W przypadku polskim (zob. tabela 1) nadawcy w cytatach korzystali ze wszystkich metaram, co skutkowało tym, że w pewnym stopniu szerzono poglądy przeciwnika.

Tabela 2. Polskie metaramy w formie cytowanej według nadawców

	lewa metarama	środkowa metarama	prawa metarama
OKO.press			
„Gazeta Wyborcza”			
WP			
„Fakt”			
TVN24			
Polsat News			
Onet			
„Rzeczpospolita”			
„Tygodnik Powszechny”			
TVPinfo			
„Do Rzeczy”			
„Tygodnik Katolicki Niedziela”			
wPolityce			
„Nasz Dziennik”			

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

W materiałach niemieckich widać, że środkowa i lewa metarama były cytowane jedynie przez niektóre tytuły prasowe (zob. tabela 2).

Tabela 3. Niemieckie metaramy w formie cytowanej według nadawców

	lewa metarama	środkowa metarama	prawa metarama		
			rzeczowa	radykalna	ogółem
„Neues Deutschland”	0%			0%	
taz				0%	
„Der Spiegel”					
„Frankfurter Rundschau”	0%			0%	
„Tagesspiegel”				0%	
„Süddeutsche Zeitung”					
„Die Welt”	0%			0%	
„Frankfurter Allgemeine Zeitung”	0%				
„Bild”	0%			0%	
„Die Zeit”				0%	
„Focus”	0%			0%	
„Junge Freiheit”	0%				
„Compact”	0%	0%	0%		
„Zuerst!”	0%		0%		

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

Elementy lewej metaramy znalazły się przede wszystkim w cytatach artykułów opublikowanych przez nadawców uchodzących za lewicowych lub liberalnych. Środkowej metaramy nie cytował jedynie miesięcznik „Compact”, który uchodzi za organ skrajnie prawicowy, szerzący teorie spiskowe i powiązany ze środowiskiem *Querdenker*. Cytowanie elementów prawej metaramy przez wszystkie z analizowanych tytułów prasowych może zatem świadczyć o chęci wyrażenia aprobaty lub dezaprobaty wobec tego rodzaju interpretacji. Warto zauważyć fakt, że autorzy tekstów opublikowanych w uchodzącym za lewicowy dziennik „Neues Deutschland” nie posługują się w sposób pośredni lewą metaramą, a więc nie stosują cytatów zawierających elementy tej metaramy. Może to świadczyć o tym, że ten tytuł prasowy nie dostrzega potrzeby wzmacniania dostarczanych przez siebie interpretacji przychylnymi mu głosami. Niemieccy nadawcy sklasyfikowani po lewej stronie mapy ramowej nie cytowali wypowiedzi zawierających elementy radykalnej odmiany prawej metaramy. Oprócz nadawców znajdujących się po prawej stronie (co wydaje się oczywiste), również niektórzy z umiarkowanych nadawców posługiwali się pośrednio elementami należących do radykalnej odmiany metaramy. Jednak sam fakt wykluczenia

przez niemieckich nadawców niektórych schematów interpretacyjnych przez niecytowanie ich stanowi różnicę pomiędzy polskim i niemieckim systemem medialnym.

Statystyki bezpośredniego stosowania metaram wykorzystałem do opracowania grafiki stanowiącej model pokazujący pozycję danych nadawców wobec postępowania wspólnot religijnych podczas pandemii COVID-19 na spektrum poglądów politycznych. Model ten jednak nie odnosi się koniecznie do całościowej polityki redakcyjnej lub ogólnego ukierunkowania danego tytułu prasowego, lecz jedynie stanowi próbę określenia jego pozycji w danej kwestii na podstawie zanalizowanego materiału. Tabele 3 i 4 obrazują zróżnicowania lub jednolitość poglądową danych nadawców.

Tabela 4. Polskie metaramy w formie bezpośredniej według nadawców

	lewa metarama	środkowa metarama	prawa metarama
OKO.press		0%	0%
„Gazeta Wyborcza”			0%
WP			0%
„Fakt”			0%
TVN24			0%
Polsat News			0%
Onet			
„Rzeczpospolita”			
„Tygodnik Powszechny”			
TVPinfo	0%		
„Do Rzeczy”			
„Tygodnik Katolicki Niedziela”	0%		
wPolityce	0%		
„Nasz Dziennik”	0%		

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

Według częstotliwości występowania poszczególnych metaram w tekstach opublikowanych przez dany tytuł prasowy uporządkowałem następnie nadawców zgodnie z wykazanym przez nich nastawieniem do postępowania instytucji religijnych w dobie pandemii.

Rysunek 9. Polscy nadawcy według nastawienia do analizowanej kwestii

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

Tabela 5. Niemieckie metaramy w formie bezpośredniej według nadawców

	lewa metarama	środkowa metarama	prawa metarama		
			rzeczowa	radykalna	ogółem
„Neues Deutschland”		0%	0%	0%	0%
taz				0%	
„Der Spiegel”			0%	0%	0%
„Frankfurter Rundschau”			0%	0%	0%
„Tagesspiegel”				0%	
„Süddeutsche Zeitung”				0%	
„Die Welt”	0%		0%	0%	0%
„Frankfurter Allgemeine Zeitung”				0%	
„Bild”	0%			0%	
„Die Zeit”				0%	
„Focus”					
„Junge Freiheit”	0%	0%			
„Compact”	0%	0%			
„Zuerst!”	0%	0%	0%		

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

Również w przypadku niemieckim uporządkowałem nadawców zgodnie z wykazanym przez nich nastawieniem do postępowania instytucji religijnych w dobie pandemii.

Rysunek 10. Niemieccy nadawcy według nastawienia do analizowanej kwestii

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

4.1. Analiza porównawcza metaram i ram na podstawie wyników analizy jakościowej

Porównanie polsko-niemieckie najlepiej rozpocząć na poziomie metaram, które ustalone zostały jako nadrzędne kategorie na potrzeby tego rodzaju analiz porównawczych. Poniżej zamierzam szukać podobieństw i różnic głównie w odniesieniu do siostrzanych ram, czyli takich, które są do siebie podobne pod względem *reasoning devices* i *framing devices*.

Niemiecka lewa metarama charakteryzuje się, tak jak jej polski odpowiednik, krytyką postępowania instytucji religijnych w czasie pandemii. W porównaniu z polską lewą metaramą jedynie w ograniczonym stopniu krytykowano rząd. W przypadku obu metaram akcentowano równowartość praktyk religijnych odbywających się online lub za pomocą mediów, odmawiając tym samym słuszności postulatowi, zgodnie z którym realna obecność wiernych jest w praktykowaniu wiary niezbędna.

Środkowa metarama w przypadku niemieckim jest znacznie szersza, tj. zawiera więcej ram. Punktem ciężkości nie jest jedynie obecna sytuacja i sposoby na godzenie potrzeb religijnych z należytą troską o zdrowie, ale także przyszłość oraz długotrwałe konsekwencje i przemiany w wyniku pandemii np. w postaci powstania nowych form zapewniania dostępu do obrzędów religijnych oraz przemian w praktykowaniu wiary. W przeciwieństwie do polskiej metaramy wyrażano krytykę postępowania rządu. Rząd federalny negatywnie oceniano za brak przejrzystości i otwartości w komunikowaniu podjętych decyzji. W przypadku polskim rama ta prezentowała neutralność zarówno wobec władzy państwowej, jak i wobec władz Kościoła. Na uwagę zasługuje szerokość środkowej metaramy, czyli stosunek liczby ram zaliczających się do danej metaramy do ogółu zrekonstruowanych ram. Względnie mały zakres tego miejsca na mapie ramowej, które określam mianem d y s k u r s y w n e j z i e m i n i c z y j e j świadczy o polaryzacji dyskursu wynikającej ze stosunkowo dużej liczby ram wyraźnie stronniczych[96]. W polskim dyskursie wąska środkowa metarama przyczyniła się do tego, że zaledwie w niewielkim stopniu proponowano rozwiązania w kwestii godzenia potrzeb

[96] Jako dyskursywną ziemię niczyją określam metaramę, która znajduje się pomiędzy tendencyjnymi metaramami. Im mniej jest ram przyporządkowanych do środkowej metaramy, tym bardziej dany dyskurs jest spolaryzowany. W tym przypadku należy środkową metaramę traktować jako rzekomo neutralną przestrzeń. Wąska ziemia niczyja nie stanowi umiarkowanej alternatywy dla tendencyjnych metaram i nie służy również prezentacji rozwiązania problemu. Odbywa się na niej natomiast rzekome porozumienie, tak zwana c e r e m o n i a [zob. Czyżewski 2010b: 93]. Ziemia niczyja składająca się z niewielu ram stanowi rozszerzony obszar konfliktu, który oba ekstrema usiłują opanować. Dlatego należy przy wąskiej ziemi niczyjej wychodzić z założenia, że również na niej dochodzi do konfliktów.

religijnych z troską o zdrowie. Metarama ta pełniła w związku z tym jedynie funkcję elementu łagodzącego napięcia pomiędzy lewą i prawą metaramą.

Prawa metarama akcentuje z kolei w obu badanych krajach przede wszystkim pożyteczność religii i publicznego dawania wyrazu wierze w dobie pandemii. Religię i praktyki religijne pojmuje się jako lek i sposób na podtrzymanie nadziei w wymagającym psychicznie czasie. W obu krajach akcentowano los osób cierpiących, zwłaszcza psychicznie, w związku z sytuacją pandemiczną i to, że instytucje religijne oraz ich członkowie dbają o osoby cierpiące i finansują lub współfinansują inicjatywy pomocowe, jak to ma np. miejsce w przypadku niemieckich telefonów zaufania.

Różnica polega głównie na tym, że w niemieckich materiałach wyrażano za pomocą tej metaramy krytykę, a nawet pogardę wobec rządu federalnego i jego postępowania wobec Kościołów chrześcijańskich w dobie pandemii. W polskim dyskursie za pomocą prawej metaramy krytykę i pogardę wyrażano wobec (ówczesnej) opozycji i mediów o profilu lewicowo-liberalnym. Zarówno jednak w dyskursie polskim, jak i niemieckim zarzucano lewicy i osobom lub środowiskom uchodzącym za przeciwników religii, że żądając zamknięcia świątyń z przyczyn epidemiologicznych, zamierzają usunąć religię z życia publicznego i zepchnąć ją do sfery wirtualnej lub napędzać procesy sekularyzacyjne. Kolejnym podobieństwem w tej polskiej i niemieckiej prawej metaramy jest podkreślanie znaczenia praktyk religijnych i bezpośredniego kontaktu jako duchowego pokrzepienia szczególnie w czasach pandemii oraz akcentowanie pomocowej funkcji religii.

W tekstach niemieckich publikowanych przez tytuły prasowe niereprezentujące skrajnych poglądów nie cytowano wypowiedzi zawierających skrajne poglądy i teorie spiskowe. W polskich tekstach medialnych z kolei, o czym świadczą wyniki zaprezentowane w poprzednim podrozdziale, cytowano również skrajne poglądy, w tym poglądy przeciwne przekonaniom autorów danych artykułów. Może to być przejawem opisanej przez Marka Czyżewskiego [1995: 358] w innym kontekście „stereotypizacji i moralnej dyskredytacji stanowiska innych", gdyż wypowiedzi hierarchów kościelnych (przede wszystkim, gdy aprobowały stacjonarną formę obrzędów religijnych jako jedynie słuszną) były, zwłaszcza przez lewicowo-liberalne tytuły prasowe, komentowane, interpretowane stereotypowo i kategoryzowane jako moralnie niepożądane. W niemieckich artykułach takie tendencje pojawiły się sporadycznie w tekstach lewicowej gazety *taz* i skrajnie prawicowego miesięcznika „Compact".

Analizę porównawczą na poziomie poszczególnych ram przeprowadzę od ram lewej metaramy poprzez środkową do schematów interpretacyjnych przyporządkowanych prawej metaramie.

Zarówno polska, jak i niemiecka rama *bezwzględność Kościoła* cechują się przekonaniem, że instytucje religijne, a zwłaszcza Kościół Rzymskokatolicki, narażają zdrowie ogółu społeczeństwa brakiem ustępstw co do formy odprawiania obrzędów religijnych w dobie pandemii COVID-19. Twierdzi się, że władza duchowna postępuje w zgodzie tylko z własnymi celami, nie przejmując się losem innych, w tym zdrowiem własnych wiernych. Jako ofiary przedstawia się w obu przypadkach przedsiębiorców, którzy mają przez ograniczenia sanitarne problemy zarówno finansowe, jak i bytowe.

W polskich tekstach zawierających elementy tej ramy nieraz określano Kościół Rzymskokatolicki dyskredytująco jako sektę. O stygmatyzowaniu instytucji religijnych, a także ugrupowań politycznych za pomocą pejoratywnych określeń pisali między innymi Kyle A. Hammonds i Michael W. Kramer [2022], wskazując na rolę określenia „kult" (ang. *cult*). Określenie „sekta" może pełnić podobną funkcję w analizowanych tekstach medialnych w stosunku do Kościoła Rzymskokatolickiego.

W przypadku niemieckim składnikiem tej ramy był ponadto pogląd, że hierarchowie kościelni wykorzystywali swoje wpływy, by wynegocjować jak najmniej ograniczeń pandemicznych w świątyniach i jak największą swobodę w przeprowadzaniu obrzędów religijnych w formie stacjonarnej. W przypadku polskim tej kwestii poświęcony jest odrębny schemat interpretacyjny – *relacja państwo–Kościół*. Sam fakt istnienia na ten temat odrębnej ramy świadczy moim zdaniem o wadze tej kwestii w polskim dyskursie publicznym. Przemawiają za tym też inne liczne polskie debaty, w trakcie których okazji dyskutowano rolę Kościoła Rzymskokatolickiego w życiu publicznym. Pojawił się również zarzut istnienia w Polsce faktycznego państwa wyznaniowego, czyli sytuacji, w której choć w świetle prawa nie ma religii państwowej, to jednak w praktyce określone wyznanie jest traktowane przez władzę świecką w uprzywilejowany sposób [por. Burgoński 2014: 223]. O tym świadczą takie twierdzenia, jak „Rozdział państwo–kościół? W pandemii widać, jak bardzo jest teoretyczny" [Szymczak 2021]. Instytucjom państwa zarzucano wówczas, że podejmują decyzje na korzyść Kościoła Rzymskokatolickiego ze względu na nieformalne powiązania z hierarchami, ale także

w obawie przed władzą duchowną i znaczną częścią własnego elektoratu, który uchodzi za aprobujący działania tej instytucji religijnej.

Zarzut dotyczący istnienia faktycznego państwa wyznaniowego w przypadku niemieckim nie został przedstawiony, lecz krytyka Kościołów chrześcijańskich, szczególnie Kościoła Rzymskokatolickiego, nie była mniej dosadna. Ostre wypowiedzi odnośnie do postępowania państwa pod względem przywilejów dla zgromadzeń religijnych były w Niemczech wyrażone za pomocą ramy *bezwzględność Kościoła*. Przejawem tego jest choćby teza przedstawiona w jednym z artykułów gazety *taz*, że „w pandemii, jak w klasztorze, wolno jedynie się modlić i pracować" [Schwarz 2020]. Kwestia stosunku państwa i wspólnot religijnych, jak w przypadku rosnącego dorobku naukowego poświęconego tej kwestii, skupia się głównie na poziomie państw i narodów, a nie społeczności lokalnych. Mimo to warto przyglądać się w tego rodzaju analizach temu poziomowi, gdyż władze lokalne same definiują, uwzględniając takie czynniki, jak indywidualna tożsamość, przynależność organizacyjna, schematy kulturowe lub warunki lokalne, jak postępować w relacjach z organizacjami religijnymi i z religią w życiu publicznym [por. Adler i in. 2022: 218]. Zjawisko to widoczne było także w niemieckich tekstach. Ilustrację mogą stanowić różnice między częściowo arcykatolicką i konserwatywną Bawarią (gdzie nie można było sobie wyobrazić zakazu stacjonarnie odbywających się obrzędów religijnych i szukano możliwości, by w jakikolwiek sposób umożliwić odprawianie nabożeństw oraz mszy w tradycyjnej formie) i wschodnioniemieckim krajem związkowym Brandenburgia (gdzie władze powiatu Oberspreewald-Lausitz zakazały podczas świąt Bożego Narodzenia w 2020 r. organizacji stacjonarnych nabożeństw).

W polskich tekstach tak znaczące różnice regionalne nie były widoczne. Może to wynikać stąd, że poziom federalizacji i samostanowienia krajów związkowych jest w Niemczech znacznie większy, niż ma to miejsce w przypadku polskich województw. Przejawiało się to podczas szczytów pandemii tym, że w Niemczech w każdym kraju związkowym, a nieraz nawet w powiatach należących do tego samego kraju związkowego, obowiązywały inne przepisy sanitarne. Poziom decentralizacji był zatem znacznie wyższy niż w przypadku Polski, gdzie operowano wówczas żółtymi i czerwonymi strefami w skali całego kraju.

W polskich tekstach medialnych zrekonstruowałem oddzielne schematy interpretacyjne poświęcone zarówno jakości rządowych regulacji prawnych, jak

i stosunkowi przede wszystkim Kościoła Rzymskokatolickiego do (świeckiego) prawa. Za pomocą ramy *regulacje prawne* zarzucano dominującej w Polsce instytucji religijnej brak zainteresowania obowiązującym na terytorium państwa polskiego świeckim prawem oraz stałe poszukiwanie możliwości, by prawo to obejść lub bezkarnie je zignorować. W tekstach niemieckich prezentujących podobne, choć osłabione pod względem ostrości przedstawianych zarzutów poglądy, hierarchom kościelnym zarzucano, że wykorzystują swoje wpływy, by wynegocjować jak najkorzystniejsze dla siebie zasady sanitarne. W przeciwieństwie do sytuacji polskiej nie przedstawiano natomiast przypadków przekroczenia reżimu sanitarnego w świątyniach należących do dominujących w Niemczech denominacji, lecz jedynie w mniejszych odłamach jak w protestanckich kościołach niezależnych (niem. *Freikirchen*) lub serbsko-prawosławnych. W polskich tekstach medialnych natomiast przedstawiano przykłady łamania reżimu sanitarnego w rzymskokatolickich świątyniach, wysuwając nawet tezę, że są one systematyczne. Jako świadectwo wykorzystywania przez hierarchów swoich wpływów, by uzyskać najbardziej dogodne rozwiązania wskazywano na naradę ministra zdrowia z Episkopatem przed Wielkanocą w 2021 r., interpretowaną jako przejaw braku niezawisłości władzy świeckiej.

W przypadku polskim w oddzielnej ramie ujmowano zastrzeżenia wobec rządowego zarządzania kryzysowego. Głównym obiektem krytyki było podejmowanie przez rząd decyzji dotyczących regulacji sanitarnych bez konsultacji z ekspertami. Jako przyczyny takiego postępowania wskazywano obawę przed oburzeniem społecznym związanym z ograniczeniem dostępu do kościołów. Tak jak w dyskursie niemieckim zarzucano decydentom, że ich niekonsekwencja względem związków wyznaniowych prowadzi do nieefektywności działań mających na celu ochronę przed zakażeniem wirusem.

W obrębie lewej metaramy poruszana była w obu krajach kwestia wolności religijnej, której przypisywano mniejszą wartość niż ochronie zdrowia ogółu społeczeństwa. W jednym z niemieckich artykułów podkreślono, iż nie istnieje podstawowe prawo obywatelskie do stacjonarnych nabożeństw, jak i to, że zakaz stacjonarnej formy odprawiania obrzędów religijnych nie narusza gwarantowanej przez ustawę zasadniczą wolności religijnej. W podobnym stylu argumentowano w polskich tekstach medialnych, lecz ton był znacznie dosadniejszy. Choć zapewniano o braku zamiaru stygmatyzacji osób wierzących i o zrozumieniu dla ich potrzeb, to postulowano

bezwzględne zamknięcie świątyń, nie starając się zarazem zaproponować wiernym adekwatnej alternatywy, jak miało to miejsce w dyskursie niemieckim.

Ramę *konsekwencja* wyróżnia w najmniejszym stopniu (w porównaniu z innymi ramami) krytyczne nastawienie wobec kleru i rządu w kwestii troski o zdrowie ogółu społeczeństwa. Głównie żądano tu bezwyjątkowego i jednakowego zastosowania obostrzeń sanitarnych, by móc jak najlepiej i w sposób efektywny chronić całe społeczeństwo przed ryzykiem zakażenia wirusem, a przy tym nie spowodować u przedsiębiorców poczucia krzywdy, gdy muszą zamykać w wyniku lockdownów swoje interesy, podczas gdy świątynie pozostają otwarte bez większych i realnie egzekwowanych obostrzeń.

Polska lewa metarama wyróżnia się obecnością ramy zapowiadającej Kościołowi Rzymskokatolickiemu negatywną przyszłość. Według przekazu upieranie się tej instytucji religijnej przy stacjonarnej formie obrzędów religijnych ma swoje uzasadnienie w obawie o zachowanie płynności finansowej. Z tego powodu właśnie Kościołowi miałoby zależeć na uczestnictwie wiernych w nabożeństwach – ma ono bowiem zapobiegać utracie kontaktu z wiarą oraz gwarantować Kościołowi dochód. Widoczny staje się tu sekularyzm, który „w swoich skrajnych formach […] odmawia religii zdolności kształtowania spraw publicznych i losu ludzi w przyszłości" [Mariański 2020: 26]. Kościołowi Rzymskokatolickiemu przepowiada się upadek związany z brakiem wiernych, ale też trudności finansowe, które są częściowo spowodowane sytuacją pandemiczną.

W niemieckiej debacie publicznej kwestię płynności finansowej także poruszano, jednak w jednej z ram środkowej metaramy i nie w tak pejoratywny sposób. W lewej metaramie zaś wysuwano postulat, że instytucje religijne w Niemczech są przez regularne dochody z podatku kościelnego w pewnej sytuacji finansowej i powinny zrezygnować w duchu solidarności z bojącymi się o swoją egzystencję przedsiębiorcami z przywilejów i godzić się na bezwzględne zamknięcie świątyń, aby umożliwiać szybkie i skuteczne zwalczenie zagrożenia epidemiologicznego.

Przy porównywaniu polskiej i niemieckiej środkowej metaramy akcentowano powyżej kwestię jej szerokości, tj. ile ram do niej należy. W przypadku polskim są to 2 z 12 zrekonstruowanych ram (16%), a w przypadku niemieckim 4 z 10 zrekonstruowanych ram (40%). Szerokość środkowej metaramy przyczynia się

w znacznym stopniu do konstruktywności dyskursu i dążenia do konsensu. Rozpatrując konsekwencje tej sytuacji, chciałbym podkreślić, iż w tekstach niemieckich proponowano rzeczywiście przemyślane rozwiązania i nawet innowacje, jak pogodzić konieczną w pandemii troskę o zdrowie z potrzebami religijnymi. Polskie ramy przyporządkowane do metaramy środkowej nie są natomiast ze sobą spójne.

O ile rama *tradycja religijna* jest raczej apelem o przestrzeganie przepisów, by umożliwić potrzebującym dostęp do oferty instytucjonalnej religijności dystrybuowanej drogą tradycyjną, o tyle rama *przemiany unowocześniające* jedynie w małym stopniu kieruje uwagę na możliwość przemiany religijności instytucjonalnej poprzez hybrydową lub cyfrową dystrybucję ofert religijnych. Chodzi tu głównie o indywidualizację religijności i koncentrowanie się na kluczowych elementach świąt religijnych spędzanych w gronie najbliższych, wykluczając aspekty komercyjne, takie jak np. zakup prezentów. Nie przedstawiano celowej, zamierzonej i zakrojonej na szeroką skalę strategii. Znalezienie rzeczywistych rozwiązań tego dylematu, również w polskim dyskursie na ten temat, nie wydaje się więc priorytetem.

W tekstach niemieckich odnotowałem z kolei ramowanie tej sytuacji jako szansę na unowocześnienie oferty religijnej poprzez hybrydyzację lub cyfryzację – co miało miejsce w ramie *nowocześnie i cyfrowo*. Rama *pole eksperymentalne* kieruje zaś uwagę na pewnego rodzaju przymus rozwijania alternatywnych rozwiązań, które jednak mogą się okazać korzystne dla przyszłości. Inny schemat tej niemieckiej metaramy wyraża konstruktywną krytykę postępowania rządu federalnego wobec pandemii. Inaczej niż w przypadku polskich ram krytycznych wobec rządu w tym przypadku głównie krytykowano nieprzejrzystą komunikację społeczną, którą rząd niemiecki uprawiał przed Wielkanocą w 2021 r.

W niemieckich tekstach medialnych ważne funkcje pełnią ramy *nowocześnie i cyfrowo* oraz *pole eksperymentalne*. O ile pierwszy z wymienionych schematów interpretacyjnych akcentuje pozytywne i trwałe przemiany wiążące się z przymusową cyfryzacją w związkach wyznaniowych jako instytucjach oraz w sposobach praktykowania wiary spowodowanych pandemią, to za pomocą drugiego schematu wskazywano głównie na eksperymentatorskie rozwiązania, takie jak np. „komunia na

wynos" (*Abendmahl to go*)[97] lub nabożeństwa w kinie samochodowym, które są wymuszone pandemią, lecz mają potencjał dalszego istnienia po ustaniu pandemii. Główną uwagę kierowano na zmiany niezwiązane z cyfryzacją.

W polskich tekstach częściowo poruszano temat przymusowej cyfryzacji i wspominano o spotkaniach biblijnych lub kółkach różańcowych online, lecz nie dopuszczano tak daleko idących modyfikacji w odbywających się tradycyjnie stacjonarnie i we wspólnocie rytuałów religijnych, jak praktykowana częściowo w Niemczech „komunia na wynos". Pomysłowe rozwiązania pojawiły się jedynie przy regulacji dostępu do stacjonarnych obrzędów religijnych w świątyniach. Przykładami są tu cukierki rozdawane jako symboliczne wejściówki (brak cukierków w pojemniku przed wejściem do kościoła oznaczał, że limit miejsc został osiągnięty i kolejni wierni nie mogą już wejść do świątyni) lub telefoniczna rejestracja na Triduum Paschalne. Podobne do niemieckich innowacji mogą być jedynie modyfikacje podczas wizyt duszpasterskich na przełomie lat 2020 i 2021. W polskich tekstach medialnych wspomniano wówczas o możliwości odbioru w parafii wody święconej i pisemnej instrukcji, jak samemu poświęcić swój dom. Podobne założenie towarzyszyło „komunii na wynos" praktykowanej w niektórych niemieckich parafiach. Fakt ten świadczy o tym, że dyskurs dotyczący sposobów postępowania związków religijnych wobec pandemii COVID-19 w Polsce był bardziej spolaryzowany niż w Niemczech, co może być spowodowane antyklerykalnymi i sekularystycznymi postulatami głoszonymi podczas Czarnych Protestów lub ogólnym charakterem debaty publicznej w Polsce.

Tak samo jak w polskich tekstach, w niemieckich także zrekonstruowałem ramę *tradycja religijna*, która w obu krajach poświęcona była proponowaniu sposobów uczestnictwa w obrzędach religijnych podczas pandemii w tradycyjnej, stacjonarnej formie bez ryzyka zakażenia. W obu krajach komunikowano głównie aktualne zasady sanitarne dotyczące kultu religijnego i przedsięwzięć wspólnót religijnych, by zarówno dostosować się całkowicie do narzuconych im regulacji, jak i pozwolić jak największej liczbie wiernych na przeżycie obrzędów religijnych w tradycyjny, czyli stacjonarny sposób.

[97] Niektóre związki wyznaniowe rozdawały swoim wiernym chleb i wino w torebce, by mogli samodzielnie w domu przyjąć komunię świętą, której ze względu na obostrzenia pandemiczne nie można było rozdawać w świątyni.

Inną drogę objaśnienia różnic w dyskursie na ten temat stanowić mogą różnice w systemie medialnym, o których piszą Hallin i Mancini [2007: 67–68], a o których w bardziej szczegółowy sposób wspomniałem w rozdziale II. W kontekście konstruktywności debaty publicznej na rozpatrywany w tej rozprawie temat znaczące wydają mi się kwestie tolerancji. Rainer Forst [2015: 97] jako zasadniczy problem współczesnego świata widzi pytanie, jakie wspólne stanowiska rozsądek może tworzyć pomiędzy ludźmi, którzy mają zupełnie odmienny stosunek do religii. Jak już wspomniano wyżej, także relacje między religią i demokracją, zwłaszcza miejsce i rola religii we współczesnych społeczeństwach demokratycznych, o których piszą między innymi Casanova [2009a: 7–18] oraz Habermas [2012], uważam za czynniki warunkujące ten dyskurs.

Inny już wcześniej wyróżniony kluczowy przejaw różnic pomiędzy dyskursem polskim i niemieckim stanowi umiejscowienie kwestii religii w wiadomościach medialnych. W dyskursie niemieckim religia i kwestie związane z nią traktowane są w wybranych przeze mnie tytułach prasowych jako część doniesień ze świata kultury. W Polsce natomiast te zagadnienia traktowane są jako temat wiadomości z obszaru polityki codziennej. Fakt ten wpisuje się w ogólnopolski trend, że tego typu tematy stanowią część debat i sporów politycznych. Przykładem jest religijny lub sekularystyczny aspekt debaty i protestów wokół zaostrzenia regulacji prawnych w sprawie aborcji lub debaty wokół edukacji seksualnej. W Niemczech ma to jednak miejsce w znacznie mniejszym stopniu. Przedstawione powyżej przykłady i diagnoza zwłaszcza środkowej metaramy dowodzą zatem w pewnym uproszczeniu trendu, że w Polsce w kwestii obecności religii w życiu publicznym można być albo za, albo przeciw, a w Niemczech stosunek do tej kwestii jest bardziej zrównoważony i debata na ten temat jest bardziej otwarta, aktorzy zaś skłonniejsi do kompromisu.

Porównując polską i niemiecką wersję prawej metaramy warto przypomnieć, że jest ona w przypadku niemieckim szersza (obejmuje 4 spośród 10 ram) niż w przypadku polskim (4 spośród 12 ram). Istotna różnica polega tu także na opisanym już w poprzednim rozdziale podziale na odmiany metaramy rzeczową i skrajną w niemieckiej prawej metaramie. Podobna sytuacja nie istnieje w polskim krajobrazie ramowym.

Radykalna odmiana prawej metaramy niemieckiej zawiera elementy narracji spiskowych, podobne do tych zawartych w kategorii *niebezpieczeństwa wynikające z poświęcenia wolności religijnej dla walki z pandemią*, należącej do polskiej ramy *akcje*

polityczne przyporządkowanej do prawej metaramy. Przedstawiane są w tym kontekście tezy, iż obostrzenia sanitarne rzekomo prowadzą do niewolnictwa i że szczepienia mają negatywne skutki zarówno o charakterze zdrowotnym, jak i społecznym. Te wątki poruszone są w bardziej rozszerzony sposób w niemieckiej ramie *zasadnicze przemiany społeczne*. W polskie prawej *metaramie* nie występowały takie rozbieżności.

Jak objaśniono już wcześniej w tym rozdziale, w niemieckiej prawej metaramie występowały różnice, które skutkowały pojawieniem się dodatkowej kategorii analitycznej, czyli odmian metaram – rzeczowej i radykalnej. Teksty medialne z obu krajów zawierają w prawej metaramie ramę prezentującą ideały miłości bliźniego w epoce pandemii. W przypadku niemieckim za pomocą ramy *środek leczniczy* uwypuklano przede wszystkim działalność pomocową instytucji związanych ze wspólnotami religijnymi. Często przypomniano o telefonach zaufania, które w znacznym stopniu finansowane są przez Kościoły, a także o rzymskokatolickiej Caritas i ewangelickiej Diakonii, które prowadzą działalność charytatywną. Akcentowano przy tym pozytywną energię, którą dają stacjonarne obrzędy religijne i rzeczywista współobecność ludzi. Za pomocą polskiej ramy *troska o innych* uwydatniane jest znaczenie realnej współobecności ludzi i konieczność zaopiekowania się innymi. Istotna jest tutaj, podobnie do niemieckiej ramy o zbliżonym profilu, troska o chorych i cierpiących. W obu ramach duże znaczenie przypisano opiece duszpasterskiej. Polska prawa metarama za pomocą ramy *przepisy sanitarne* wskazuje, że uczestnictwo w praktykach religijnych polega, zwłaszcza w czasach pandemii, na dobrowolności. Podobnie jak w niemieckiej ramie *tradycja religijna* (środkowa metarama) akcentowana jest odpowiedzialność wiernych i gotowość do dyscyplinowania siebie oraz innych podczas pobytu w świątyniach. W jednym z polskich artykułów przedstawiono parafię, w której kościelny zadbał o to, by wszyscy wierni podczas pobytu w świątyni przestrzegali wymaganej odległości od innych osób. We wspomnianej powyżej niemieckiej ramie, należącej nie do prawej, lecz do środkowej metaramy, podkreślano, że osoby uczęszczające do kościoła nie są ani hazardzistami, ani szukającymi dreszczyku emocji imprezowiczami. Zauważyć tu trzeba, że polska rama ma na celu podważenie linii argumentacyjnej polskiej lewej metaramy o tym, że zasady sanitarne nie są w świątyniach przestrzegane, za pomocą kontrargumentu, że zasady sanitarne, które są w kościołach bezwzględnie przestrzegane, pozwalają na bezpieczne przeprowadzanie stacjonarnych obrzędów religijnych z udziałem wiernych. W Niemczech natomiast zarzut łamania

obostrzeń w świątyniach był jedynie pobocznym wątkiem, a nie jak w Polsce tematem głównym. Może to wyjaśniać obecność argumentów za odpowiedzialnością wiernych w środkowej *metaramie.*

W obu krajach zrekonstruowano ramy podkreślające znaczenie zapewnianej przez konstytucję wolności religijnej. W przypadku polskim tę funkcję pełni rama *wolność religijna*, a w niemieckim dyskursie medialnym rama *ograniczenia sanitarne vs. konstytucja*. Uwypuklano za ich pomocą zarówno prawo do praktyk religijnych, zwłaszcza stacjonarnych, jak i ich pozytywne oddziaływanie w trakcie niepokojącego okresu pandemii.

Warte odnotowania jest to, że w niemieckiej prawej metaramie rząd krytykowany jest za to, że rzekomo ogranicza jedynie praktykowanie chrześcijaństwa w trakcie pandemii, podczas gdy inne religie nie odczuwają ograniczeń sanitarnych. Jak już wskazano w dwóch poprzednich podrozdziałach, za pomocą niemieckiej ramy *państwo vs. chrześcijaństwo* przedstawiano tezę, że restrykcje sanitarne są znoszone zawsze przed ważnymi muzułmańskimi świętami religijnymi, ale podczas chrześcijańskich świąt są egzekwowane z całą surowością.

W przypadku polskim nie wspominano o innych religiach i jedynie w bardzo małym stopniu o innych denominacjach, np. w lewej metaramie o ewangelicko-reformowanej parafii w Warszawie, która zrezygnowała ze stacjonarnych nabożeństw podczas świąt Wielkanocnych w 2021 roku. Niemniej za pomocą ram polskiej prawej metaramy zarzucano rządowi Zjednoczonej Prawicy, że ten poprzez restrykcje sanitarne za bardzo ogranicza wolność religijną.

W niektórych ramach prawej metaramy przejawia się nacjonalizm religijny, czyli nacjonalizm, który jest powiązany z instrumentalizacją religii w celu stworzenia narodowych symboli o charakterze religijnym, by nadać im więcej siły skutecznie mobilizującej społeczeństwo [por. Friedland 2001: 126, 2002: 390; Zenderowski 2014: 304]. Na rzecz tej oceny przemawia między innymi podkreślenie historycznej więzi narodu polskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego oraz roli religii w przezwyciężaniu kryzysów w przeszłości. W kontekście chrześcijańskim, który jest szczególnie istotny w niniejszej dysertacji, nacjonalizm religijny jest rozumiany jako ideologia i dyskurs aprobujący połączenie tożsamości chrześcijańskiej, kulturowego konserwatyzmu oraz przynależności narodowej, jak wykazują Samuel Perry, Andrew Whitehead i Joshua

Grubbs [2021: 428] w pracy dotyczącej powiązań chrześcijańskiego nacjonalizmu z poglądami na temat pandemii COVID-19 w Stanach Zjednoczonych. Gary J. Adler i in. [2021: 404], powołując się na ustalenia Hannah Smothers, Ryana Burge'a i Paula Djupe'a [2020] oraz Samuela Perry'ego i in. [2021: 427–428], wskazują na przykładzie Stanów Zjednoczonych, że nacjonalizm religijny był w trakcie pandemii kojarzony ze sprzeciwem wobec państwowych ograniczeń sanitarnych i że osoby wyróżniające się wyższym poziomem nacjonalizmu religijnego stawiały wyżej potrzebę ochrony gospodarki przed negatywnymi konsekwencjami spowodowanymi przez lockdowny niż możliwie najlepszą ochronę przed zakażeniem. W analizowanych artykułach potwierdziła się pierwsza obserwacja, a mianowicie, że przedstawiano argumenty, które podkreślają znaczenie tradycyjnych obrzędów religijnych i brak możliwości ich modyfikacji. Zaobserwować można było niską skłonność do szukania alternatyw – np. transmisji obrzędów religijnych w telewizji lub obrzędów religijnych odbywających się za pomocą komunikatorów internetowych, jak w przypadku kółek różańcowych online.

W skrajnych przypadkach te postulaty wyrażano za pomocą narracji spiskowych, opisujących, do jakich negatywnych konsekwencji rezygnacja z obrzędów religijnych w tradycyjnej formie mogłaby doprowadzić. Te cechy spełniały w największym stopniu polska rama *akcje polityczne* oraz niemiecka rama *zasadnicze przemiany społeczne*. Jak akcentowano przy dokładnej charakterystyce wspomnianych schematów interpretacyjnych, oprócz kategorycznego odrzucenia modyfikacji form obrzędów religijnych i znacznej dezaprobaty wobec restrykcji sanitarnych, zwłaszcza tych dotyczących kultu religijnego, przedstawiono i próbowano udowodnić tezę, że za takim postępowaniem elit politycznych kryją się cele polityczne, co jest charakterystyczną właściwością mitów spiskowych [zob. Schwaiger i in. 2023: 617]. W przypadku polskim chodziło o środowiska lewicowo-liberalne, którym zarzucano, że żądając zamknięcia świątyń z przyczyn sanitarnych, zamierzają usunąć religię z życia publicznego w Polsce, chcąc ograniczyć ją do przestrzeni wirtualnej. Stąd wynikało też odrzucenie internetowych formatów odbywania praktyk religijnych. Za pomocą zaś niemieckiej ramy *zasadnicze przemiany społeczne* ograniczenia odrzucano ze względu na chęć pielęgnowania tradycji oraz z obawy przed gruntowną zmianą tzw. Wielkim Resetem. Przedstawiano wyobrażony scenariusz, zgodnie z którym godząc się na przemiany tradycji ze względu na ochronę przed konsekwencjami pandemii, siły lewicowo-liberalne otrzymują zezwolenie na tworzenie nowego, sekularystycznego społeczeństwa. Związek

między religiami i mitami spiskowymi opisałem szczegółowo dokonując charakterystyki tej niemieckiej ramy w poprzednim podrozdziale.

Podsumowując zarysowaną powyżej diagnozę warto zauważyć, że argumenty przedstawione w ramach należących do lewej i prawej metaramy były w polskich i niemieckich tekstach podobne. Różnica widoczna jest przede wszystkim w liczbie ram, czyli w szerokości, zwłaszcza środkowej metaramy, którą określam mianem dyskursywnej ziemi niczyjej.

W odniesieniu do analizowanego sporu i w świetle zaprezentowanych wyników badań najbardziej trafna wydaje się koncepcja sfery publicznej jako areny, o czym piszą m.in. Otfried Jarren i Renate Fischer. Twierdzą oni, iż sfera ta „bazuje na wizji, że tematy, które adresują aktorzy do systemu politycznego (input), zostają poddane selekcji i przetworzone tak, by były dla publiczności widoczne i dostępne (przetworzenie). W toku tego procesu powstaje opinia publiczna (output), która pomaga systemowi politycznemu w podjęciu decyzji" [Jarren i Fischer 2022: 187].

Również ogół artykułów będących częścią korpusu charakteryzuje się mniej lub bardziej bezpośrednią konfrontacją dwóch skrajnych stanowisk, której towarzyszy umiarkowane środkowe, alternatywne rozwiązanie, do którego osoby decyzyjne mają się zdaniem poszczególnych aktorów przychylić. W pewnym uproszczeniu powiedzieć można, że konkurują ze sobą trzy strategie godzenia potrzeb religijnych z troską o zdrowie w dobie pandemii:

- instytucje religijne należy traktować tak samo jak organizacje świeckie, ponieważ najważniejsze jest zdrowie ogółu → pełna wolność religijna nie jest nadrzędną wartością;
- instytucje religijne są społecznie ważne, ale zdrowie ogółu również jest priorytetowe → pełna wolność religijna ograniczona może być tylko w koniecznym stopniu;
- instytucje religijne należy traktować priorytetowo, gdyż religia i praktyki religijne wpływają pozytywnie nie tylko na zdrowie psychiczne, ale także fizyczne → pełna wolność religijna jest nadrzędną i nienaruszalną wartością.

Potwierdziły się na podstawie analizowanego materiału ustalenia Samuela L. Perry'ego, Andrewa L. Whiteheada i Joshuy B. Grubbsa [2021: 427], którzy podczas badań przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych ustalili, że lewica na ogół

zdecydowanie popierała daleko posunięte restrykcje sanitarne, takie jak lockdowny, w nadziei, że ochroni to wrażliwe grupy przed ryzykiem zakażenia się wirusem. W trakcie moich badań potwierdziło się też, że prawica na ogół – tak jak w świetle przywołanje publikacji – uważała obostrzenia pandemiczne za zbyt daleko posunięte i nieadekwatne wobec rzeczywistego zagrożenia wynikającego z sytuacji pandemicznej.

Zarówno polskie, jak i niemieckie teksty medialne zawierające elementy ram przyporządkowanych do lewej metaramy głosiły takiego rodzaju postulaty. Charakterystyczne były tu żądania, by nie przyznawać przywilejów wspólnotom wyznaniowymi i obrzędom religijnym oraz traktować wszystkie instytucje tak samo.

Do prawicowej linii argumentacyjnej należała także obawa, że gospodarka ucierpi przez lockdown, oraz krytyka znacznych ograniczeń indywidualnej wolności, a nawet nawoływanie do protestu wobec pandemicznych ograniczeń. Zgromadzony na potrzeby tej rozprawy materiał empiryczny pokazuje, że linie argumentacyjne zaproponowane przez autorów zarówno polskich, jak i niemieckich zawierały przedstawione powyżej poglądy. Kwestie gospodarcze zostały w rozpatrywanym kontekście poruszone jedynie w mniejszym stopniu. Los i straty przedsiębiorców wspominane były w przypadku obu krajów w tekstach wykazujących się obecnością elementów schematów interpretacyjnych należących do lewej metaramy. Przedsiębiorców przedstawiano jako ofiary i podkreślano fakt, że cierpią przez brak dochodów w wyniku lockdownów, podczas gdy związki wyznaniowe mają stabilne dochody, a dzięki ulgowemu traktowaniu, którego doświadczają ze strony władzy świeckiej, są w stanie dalej gromadzić dochody, a nawet w pewnym stopniu czerpać zyski materialne z pandemii. Wysuwano na tej podstawie postulat, że instytucje religijne powinny w solidarności z przedsiębiorcami zrezygnować z przywileju przeprowadzania stacjonarnych zgromadzeń w trakcie lockdownów.

W tekstach medialnych z obu krajów odnotowałem zjawisko grupizmu, które rozpatrywał Rogers Brubaker w odniesieniu do relacji zachodzących pomiędzy narodami lub grupami etnicznymi. Chodzi tu o traktowanie „grup etnicznych, narodów i ras jako substancjalnych całości, którym można przypisać interesy i sprawczość" [Brubaker 2004: 8] oraz o założenie ich wewnętrznej jednorodności. Przykładami grupizmu w analizowanych przeze mnie tekstach medialnych są tezy o tym, że osoby wierzące i uczestniczące w zbiorowych praktykach religijnych są z reguły słabo wykształcone i niechętne wobec szczepień. Podobnie nietrafne i nieraz krzywdzące uogólnienia

pojawiały się także po drugiej strony sporu w postulacie, że osoby apelujące o zamknięcie kościołów nienawidzą Boga i religii. Ta teza jest nietrafna też dlatego, że niektórzy z ekspertów wypowiadających się za zamknięciem świątyń w trakcie trzeciej fali pandemii określali się jako osoby wierzące. Oba z przywołanych przykładów świadczą o niepoprawności uogólnień, które nie uwzględniają znacznej heterogeniczności grupowej. W odniesieniu do osób wierzących, regularnie uczestniczących w zbiorowych praktykach religijnych, należy założyć, że do grupy tej zaliczają się bardzo różne jednostki o różnym stopniu wykształcenia i różnym statusie szczepienia. Grupizm wydaje się zatem w tych przypadkach stosowany celowo, by ramować pewnych zbiorowych aktorów w określony sposób, by ich dyskredytować bądź przedstawiać w pozytywnym świetle. Autorom wyrażającym krytykę, czy nawet pogardę wobec instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego z całą pewnością nie jest na rękę, by nadmiernie akcentować przypadki duchownych lub wiernych, którzy zachowali się wzorowo, gdyż osłabiałoby to ich ogólną narrację.

Podobne zabiegi miały miejsca w odniesieniu do ram należących do prawej metaramy, zwłaszcza w przypadku polskiej ramy *akcje polityczne*, za pomocą której zasugerowano, że „skrajna lewica" jest w sensie definicji grupizmu zaproponowanej przez Brubakera [2004: 8] „substancjalną całością", której jedynym celem jest zwalczanie religii publicznych, a zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego i jego nauki. Taka interpretacja pomija osoby o lewicowych poglądach, które rzeczywiście martwiły się o masowe zachorowania również wśród, celowo używając języka religijnego, wierzących i chodzących do kościoła bliźnich. W interpretacji tej pomijano apele o większe restrykcje w świątyniach sformułowane przez przedstawicieli środowisk niemających lewicowego światopoglądu.

Warto zauważyć, że zarówno najbardziej prawa rama polska *akcje polityczne,* jak i najdalej na prawo ulokowana niemiecka rama *zasadnicze przemiany społeczne* zarzucają władzom zamykającym kościoły lub znacząco ograniczającym ich działalność, że postępują gorzej niż totalitarne reżimy XX wieku, gdyż np. władza komunistyczna, która z założenia była antyreligijna, jakoby nigdy nie zamykała świątyń. Ten fakt ukazuje typowe dla dyskursu pandemiosceptycznego i antyszczepionkowego przekonanie, że środki podjęte, by ochronić ludzi przed infekcją, są w rzeczywistości celowym, podjętym w złej intencji działaniem zmierzającym do ograniczenia swobód obywatelskich. Przedstawiony przykład zawiera w oczywisty sposób fałszywą insynuację, iż działania te

są bardziej drastyczne i tym samym gorsze niż te, których dopuściły się w przeszłości totalitarne reżimy. Porównanie to jest niebezpieczne także dlatego, że przeciwnicy liberalnej demokracji, zwłaszcza po rozpoczęciu wojny w Ukrainie, a także rosyjska lub prorosyjska propaganda, używają podobnych argumentów i porównań, by wzbudzać pogardę wobec zachodnich demokracji, zwalczać je i zdobywać zwolenników, do których te narracje, szczególnie po przykrych doświadczeniach lockdownów, często chociaż w pewnym stopniu przemawiają.

4.2. Analiza porównawcza metaram i ram na podstawie elementów analizy ilościowej, czyli z uwzględnieniem częstotliwości występowania uogólnionych cech w tekstach medialnych

Na poziomie metaram przy porównaniu wyników uzyskanych za pomocą elementów metod ilościowych zauważyć należy, że w obu krajach często w tekstach, które zawierają elementy lewej metaramy w formie bezpośredniej, stosowano opisany na początku tego rozdziału wywód argumentacyjny. Natomiast zarówno lewą, jak i prawą metaramę charakteryzuje obecność klasyfikowanych przez Steve'a Chibnalla [1977: 21–22] oraz Rogera Fowlera [1991: 52 i 210–211] niepożądanych wartości dogmatyzmu, konfrontacji, destruktywności, irracjonalności oraz nieodpowiedzialności[98]. W tekstach medialnych pochodzących z obu porównywanych krajów nad wyraz często poruszano temat zakażeń COVID-em w świątyniach lub u osób duchowych.

Kolejnym wspólnym wątkiem jest akcentowanie, że wspólnoty wyznaniowe doświadczają, w przeciwieństwie do instytucji świeckich, uprzywilejowanego traktowania. Nadto podkreślano, że przedsiębiorcy musieli zamknąć swoje interesy i ponoszą straty finansowe, a dobrze usytuowany Kościół może dalej mnożyć majątek. W materiałach niemieckich z powodu braku rezygnacji z obrzędów religijnych w stacjonarnej formie krytykowane są też kościoły protestanckie. Paradoksalnie tę denominację chwali się także za odpowiedzialne postępowanie w trakcie pandemii.

Ramy należące do lewej metaramy cechują się tym, że na bohaterów mianowani byli tu eksperci z zakresu medycyny, epidemiologii lub pokrewnych dyscyplin, których wypowiedzi regularnie cytowano. Ci sami bohaterowie zostali również przy użyciu metod ilościowych przyporządkowani do nadrzędnego schematu interpretacyjnego, czyli do lewej metaramy. Fakt ten potwierdzają wyniki analizy jakościowej, świadczące też

[98] Dokładny opis tych właściwości znajduje się w rozdziale III, podrozdział 7.

o tym, że za pomocą tych schematów interpretacyjnych podkreślano szczególne znaczenie bezkompromisowej dbałości o zdrowie. Antybohaterami mianowani są w obu krajach politycy, którzy albo się wahają, albo wyrażają dezaprobatę wobec zaostrzenia zasad sanitarnych dla instytucji religijnych.

W przypadku Polski adresatami krytyki, w większym niż w tekstach niemieckich stopniu, są hierarchowie kościelni oraz niższej rangi duchowni. W pierwszej linii więc antybohaterami stają się duchowni łamiący obostrzenia sanitarne lub stanowczo je dezaprobujący. Zarówno niemiecką, jak i polską lewą metaramę cechują częste wskazania na niepożądane wartości. W obu krajach teksty sygnalizują odbieganie od ogólnie przyjętych zasad – zwłaszcza sanitarnych. Takiego rodzaju przekazy wzmocniane są poprzez cytowanie osób życia publicznego, które równie krytycznie odnoszą się do naruszeń mogących skutkować niepożądanymi następstwami dla zdrowia i życia ogółu społeczeństwa. Teksty medialne zawierające tego typu schematy interpretacyjne sugerują, że poszczególni aktorzy nie działają zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami i że konieczna jest reakcja czytelników w postaci wyrażenia dezaprobaty lub podjęcia własnych działań.

Przyglądając się tematom poruszanym w tekstach medialnych zawierających elementy ram lewej metaramy, należy zauważyć, iż podawane są tam często przykłady zakażeń podczas obrzędów religijnych odbywających się stacjonarnie. W obu krajach podkreślane jest, że pod względem wymogów sanitarnych wspólnoty wyznaniowe są traktowane w sposób uprzywilejowany i ulgowy w porównaniu z podmiotami świeckimi, takimi jak przedsiębiorcy, artyści lub świeckie instytucje i przedsiębiorstwa, które przedstawiane są jako ofiary zbyt rygorystycznego traktowania.

Podobieństwa w odniesieniu do tej metaramy i jej poszczególnych ram występują też w przypadku antydrogowskazów. W obu przypadkach nie jest akcentowane znaczenie kultu religijnego w wymagającym psychicznie okresie pandemii i nie są opisywane trudności, którym ze względu na restrykcje muszą stawić czoła organizatorzy wydarzeń religijnych.

Środkowa metarama wykazuje podobieństwa względem eksponowanych w tekstach wartości. Zarówno w polskich, jak i niemieckich artykułach nad wyraz często występują takie pożądane wartości, jak: umiar, kompromis, współpraca, porządek, spokój, tolerancja, konstruktywność, otwartość, realizm, racjonalność, odpowiedzialność

oraz wolność wyboru. Podobieństwo między polską i niemiecką środkową metaramą stanowi brak nacechowanego emocjonalnie słownictwa i wywodu argumentacyjnego.

Różnice w kwestii poruszonych tematów ustalonych za pomocą metod jakościowych potwierdzają się też na poziomie wyników uzyskanych za pomocą metod ilościowych. Mimo to można powiedzieć, że środkowa metarama w polskim dyskursie dotyczącym postępowania instytucje religijne w dobie pandemii COVID-19, gdzie stanowi rozszerzoną przestrzeń, na której toczy się konflikt, pełni inną funkcję niż w niemieckim dyskursie na ten temat, co zostało szerzej opisane w omówieniu wyników jakościowego postępowania badawczego. Podobieństwo uzyskanych za pomocą metod ilościowych rezultatów w zakresie poruszonych tematów polega jedynie na przedstawieniu zasad bezpieczeństwa mających zarówno zapobiegać zakażeniom w świątyniach, jak i pozwolić na bezpośredni udział wiernych w celebracjach liturgicznych.

Różnica w odniesieniu do środkowych metaram polega, jak już podkreślono i objaśniono w poprzednim podrozdziale, głównie na ich szerokości, czyli na liczbie ram wchodzących w jej skład. Podobne jest to, że tę metaramę i podlegające pod nią ramy cechuje w obu przypadkach zastosowanie pożądanych wartości, o których piszą Steve Chibnall [1977: 21–22] i Roger Fowler [1991: 52 i 210–211]. Wydaje się, że jednym z celów zastosowania tych elementów jest uspokojenie odbiorców i zasugerowanie im, że istnieje możliwość rozwiązania opisanego problemu i że prace nad jego rozwiązaniem są w toku. Wobec tego nie dziwi, że autorzy owych tekstów medialnych w obu krajach prezentują czytelnikom niezwykle często przykłady ilustrujące dyscyplinę wiernych i wzorowe przestrzeganie zasad sanitarnych podczas obrzędów religijnych odbywających się stacjonarnie.

Główna różnica, która z dużym prawdopodobieństwem związana jest z całokształtem krajobrazu ramowego, polega na tym, że w tekstach niemieckich przedstawia się eksperymentalne rozwiązania w celu pogodzenia potrzeb religijnych z konieczną troską o zdrowie. Świadczy o tym obecność takich tematów jak: nabożeństwa lub msze, które odbywają się jedynie online, przymusowa pomysłowość, hybrydyzacja religii spowodowana COVID-em lub modyfikacje tradycyjnych praktyk religijnych z powodu pandemii.

Warto podkreślić, co już szerzej opisano w podrozdziale 3 bieżącego rozdziału, że w roli bohaterów w związku z ramą *nowocześnie i cyfrowo* nad wyraz często występują „kreatywni" duchowni. Są nimi przede wszystkim tacy, którzy oferują wiernym dostęp do obrzędów religijnych za pomocą atrakcyjnych ofert internetowych lub stacjonarnych z bardzo minimalnym kontaktem, jak np. w przypadku nabożeństw odbywających się w kinie samochodowym. Zwłaszcza w polskich ramach tego typu niezwykle rzadko wspomina się o łamaniu obostrzeń sanitarnych podczas obrzędów religijnych.

Prawa tendencyjna metarama i należące do niej poszczególne ramy wykazują największą różnorodność, szczególnie w odniesieniu do konkretnych schematów interpretacyjnych i przede wszystkim pod względem wyżej wymienionych pożądanych i niepożądanych wartości.

Na poziomie metaram w tej sprawie nie występują znaczące różnice. W obu przypadkach przeważają niepożądane wartości, takie jak konfrontacja, nietolerancja, destruktywność, ideologia i stronniczość, kiedy dana metarama występuje w bezpośredniej formie. Wyróżnia się pod tym względem polskie ramy *troska o innych* i *przepisy sanitarne*. W przypadku pierwszej z nich występuje nawet pożądana wartość współpracy. Te okoliczności potwierdzają ustalenia jakościowe, według których szczególnie drugi z wymienionych powyżej schematów interpretacyjnych – *przepisy sanitarne* – pełnił funkcję obronną wobec zarzutów, że w świątyniach zasady sanitarne nie są przestrzegane. Można zatem przypuszczać, że celem strategicznym jest złagodzenie obaw odbiorców. To z kolei może być powodem braku przeważającej ilościowo obecności niepożądanych cech.

W przypadku *troski o innych* powodem dominującej obecności pożądanej cechy współpracy, przy jednoczesnym braku wzmożonej obecności niepożądanych cech, może być dążenie do wzmocnienia linii argumentacyjnej za pomocą charakterystycznych dla chrześcijaństwa zasad miłości bliźniego. Świadczy o tym także obecność opisów bezinteresownej pomocy świadczonej innym. Podkreślano również pocieszające działanie praktyk religijnych i zachęcano odbiorców do trwania w wierze. Przy tym schemacie interpretacyjnym w przypadku obu badanych krajów akcentowano zarówno osoby czynnie świadczące pomoc innym i wykazujące się postawą braterskiej miłości, jak i samą gotowość do niesienia pomocy.

Choć w przypadku obu krajów istnieją ramy, za pomocą których podkreśla się, że wolność religijna jest gwarantowana przez konstytucję, to oprócz podkreślenia znaczenia praktyk religijnych i stacjonarnego przyjęcia sakramentów oraz zastosowania wywodu argumentacyjnego nie wykazują one podobieństw.

Należy dodać, że niemiecki schemat interpretacyjny tego typu, tj. *ograniczenia sanitarne vs. konstytucja*, w swojej bezpośredniej formie wyróżnia się obecnością równości jako wartości pożądanej. Choć może to na pierwszy rzut oka dziwić, to biorąc pod uwagę, że za pomocą lewej metaramy przedstawiany jest zarzut, że instytucje religijne traktowane są w preferencyjny sposób, podkreślenie założenia równości i zagwarantowanych przez konstytucję swobód obywatelskich jest spójne pod względem przypuszczalnie obranej taktyki ramowania strategicznego.

Charakterystyczne jest stosowanie ram, za pomocą których osobom żądającym zaostrzenia zasad sanitarnych dotyczących kościołów lub osobom podejmującym decyzje w tej sprawie zarzuca się, że działają z pobudek politycznych bądź osobistych i dlatego chcą zmarginalizować religię oraz praktyki religijne w życiu publicznym. W przypadku polskim jest to, jak już kilkakrotnie wspominano, rama *akcje polityczne*, a w przypadku niemieckim ramy *państwo vs. chrześcijaństwo* oraz *zasadnicze przemiany społeczne*. Teksty, w których pojawiają się elementy tych ram, cechują się przewagą takich niepożądanych cech, jak: nacechowane emocjonalnie słownictwo, wywód argumentacyjny, ekstremizm, konfrontacja, nietolerancja, destruktywność, ideologia, stronniczość oraz niesprawiedliwość.

Polską ramę łączą z ramą niemiecką *państwo vs. chrześcijaństwo* tematy poruszane w tekstach medialnych, w których występują one w bezpośredniej formie. W tych artykułach nadzwyczaj często przedstawiano oceny sytuacji dokonane przez publicystów[99], podkreślano wagę stacjonarnych obrzędów religijnych dla praktykowania religii i ich znaczenie w wymagającym psychicznie okresie pandemii.

[99] W odniesieniu do tej kategorii nie rozróżniano, dla których mediów dany dziennikarz pracuje.

5. Próba adaptacji wyników badań do innych tematów (związanych z postępowaniem instytucji religijnych)

Drzewka kategorii, które opracowałem zgodnie z zasadami teorii ugruntowanej wykorzystałem do selektywnego kodowania materiałów powiązanych z przedstawieniem instytucji religijnych przy okazji innych tematów.

Wybrałem polskie doniesienia medialne odnoszące się do wizyt duszpasterskich w 2023 roku. Zdecydowałem tak, gdyż był to pierwszy raz po wybuchu pandemii, kiedy kolęda odbywała się ponownie w tradycyjny sposób. Kwestia ta była w ostatnich latach sporna, a przy okazji pozwalała obserwować konfrontację zarówno sekularystycznych, jak i fundamentalnie religijnych poglądów. Jej analiza daje także możliwość sprawdzenia, czy niektóre z prezentowanych w trakcie pandemii schematów interpretacyjnych, w tej samej lub zmodyfikowanej formie, nadal funkcjonują w dyskursie wokół roli religii, religijności i instytucji religijnych we współczesnym społeczeństwie polskim.

W niemieckim dyskursie po pandemii zjawisko podobnej wagi nie było dostrzegane. Z tego powodu zamierzam skoncentrować się jedynie na polskich materiałach. Wnioski zamierzam jednak na tyle uogólnić, żeby stanowiły one materiał wyjściowy dla dalszych badań tekstów niemieckich na tematy o podobnej wadze w czasie popandemicznym.

Pierwszym wnioskiem jest, że większość kategorii, a także niektóre nazwy ram wymagają modyfikacji lub całkowitego przemianowania, by mogły być wykorzystywane jako ramy ogólne[100] do analiz porównawczych przekazów medialnych poświęconych religii, religijności i instytucjom religijnym. Na poziomie ogólnym zauważyć można jednak obecność wszystkich trzech metaram i to, że spełniają one te same funkcje, jak w dyskursie wokół postępowania instytucji religijnych podczas pandemii COVID-19.

Całkowitego przemianowania wymagałaby rama *przepisy sanitarne* należąca do prawej metaramy. W trakcie pandemii za pomocą tego schematu interpretacyjnego broniono odbywających się mimo zagrożenia epidemiologicznego stacjonarnych obrzędów religijnych, wskazując na to, że są jasno ustalone regulacje sanitarne i ludzie się ich z własnej woli trzymają, a nawet nawzajem się pilnują. Podkreślano zasadę

[100] Ramy ogólne to uogólnione schematy interpretacyjne, które zostały zidentyfikowane podczas kodowania zgodnie z zasadami teorii ugruntowanej i ogólnymi założeniami analizy ramowania materiałów medialnych na różne tematy, przynależących do danego kompleksu tematycznego. Ta kategoria została szerzej objaśniona rozdziale III podrozdział 7.

dobrowolności uczestnictwa. Dobrowolność dotyczyła w przypadku wizyt duszpasterskich uiszczenia ofiary. Stąd zaproponowałbym przemianowanie tej ramy na *dobrowolność i samodyscyplina*.

Przemianowanie ram *akcje polityczne* (prawa metarama) oraz *bezwzględność Kościoła* (lewa metarama) nie okazuje się konieczne.

Najbardziej ogólna względem kategorii cechujących dany schemat interpretacyjny wydaje się rama *akcje polityczne*[101]. Przy tym schemacie interpretacyjnym jedynie przy kategorii *niebezpieczeństwa wynikające z poświęcenia wolności religijnej dla walki z pandemią* należałoby usunąć część poświęconą pandemii i przemianować kategorię na *niebezpieczeństwa wynikające z poświęcenia wolności religijnej dla innej wartości*. Przykłady dotyczące napaści na ministranta oraz na księdza podczas wizyt duszpasterskich w 2023 roku mogą stanowić w okresach popandemicznych wzmocnienie linii argumentacyjnej i wiarygodności tej ramy.

Obecna w dyskursie wokół wizyt duszpasterskich na początku 2023 roku rama *bezwzględność Kościoła* wymagałaby większej modyfikacji kategorii poprzez uogólnienie. Mimo to funkcjonuje ona również w debatach niezwiązanymi z pandemią COVID-19, a mianowicie dla podkreślenia, że Kościół Rzymskokatolicki w Polsce działa w sposób bezwzględny, by zrealizować swoje cele i interesy. Ten schemat interpretacyjny ma też potencjał odgrywania roli ramy ogólnej, choć w tym celu konieczne byłoby uogólnienie kategorii i wzbogacenie zasobu przyporządkowanych kodów przez kodowanie innych materiałów medialnych na inne tematy związane z religią, religijnością i instytucjami religijnymi. Istotne jest to, że podczas pandemii za pomocą tej ramy twierdzono, iż polski katolicyzm zasadza się niezmiennie na obrzędowości i folklorze religijnym. Doniesienia np. „Gazety Wyborczej" na temat wizyt duszpasterskich w 2023 roku zawierają jednak sugestie, że kulturowy katolicyzm powoli zanika. Jako świadectwo tego procesu prezentowany jest m.in. fakt, że coraz mniej dzieci uczestniczy w szkolnych lekcjach religii.

Również *przyszłość Kościoła*, należąca do lewej metaramy, została odnotowana w tekstach medialnych poświęconych wizytom duszpasterskim w 2023 roku. Za pomocą tego schematu interpretacyjnego akcentowano, że Kościół Rzymskokatolicki w wyniku

[101] Rama *akcje polityczne* i wyróżniająca ją lista kategorii została przedstawiona w ramach szczegółowego opisu w drugim podrozdziale bieżącego rozdziału.

różnych skandali oraz w rezultacie obostrzeń związanych z pojawieniem się pandemii koronawirusa stracił wiernych, wpływy i w konsekwencji także pieniądze. W przekazach na temat kolędy poruszano głównie kwestię konsekwencji dysfunkcji w Kościele Rzymskokatolickim i przekonań moralnych tej instytucji oraz problem spadku liczby wiernych.

Elementy ramy *tradycja religijna* (środkowa metarama) są też zawarte w artykułach na temat wizyt duszpasterskich. Ten schemat interpretacyjny również wymagałby modyfikacji, by stać się ramą ogólną, gdyż niektóre kategorie są ściśle związane z pandemią COVID-19. Najbardziej uniwersalna jest kategoria *objaśnienie obrzędów religijnych*. Potwierdza to wspomnianą już wcześniej obserwację powszechnie znanego faktu, iż z okazji świąt religijnych często publikowane są medialne teksty o tematyce religijnej [por. Gärtner 2012: 375]. Dlatego można zakładać, że objaśnienia rytuałów religijnych stanowić będą część tekstów medialnych w specyficznych okresach, takich jak święta religijne, albo coroczne rytuały, do których bez wątpienia należą wizyty duszpasterskie.

Podobnie jak William Gamson i Andre Modigliani [1989], porównywałem obecność zrekonstruowanych ram w dwóch różnych okresach. Różnica polega jednak na tym, że wspomniani autorzy zastosowali przy materiałach z obu analizowanych przez siebie okresów wszystkie trzy etapy kodowania według zasad teorii ugruntowanej [Strauss i Corbin 1998; Charmaz 2009; van Gorp 2010: 93]. W moim postępowaniu materiały z późniejszego okresu kodowałem jedynie selektywnie, sprawdzając tym samym obecność ram kodowanych na podstawie materiału z pierwszego okresu.

Wśród ram zastosowanych bezpośrednio zauważalna była znacząca obecność ramy *bezwzględność Kościoła*. Warto tu po pierwsze spostrzec, że kwestia kolęd została opisana w znacznie większym stopniu przez tytuły prasowe, które można zlokalizować po lewej stronie spektrum politycznego. Po drugie przyczyną wzmożonej obecności tego schematu interpretacyjnego przy relacjonowaniu wizyt duszpasterskich może być zaostrzony ton w debacie na temat religii publicznej we współczesnej Polsce. Kościół Rzymskokatolicki nierzadko przedstawiany jest jako roszczeniowy i kwestionowana jest jego rola jako instancji moralnej w życiu publicznym. Akcentowane są również tendencje sekularyzacyjne i odkościelnienia. Po trzecie doniesienia na temat kolędy w ostatnich latach pojawiały się głównie w mediach o profilu lewicowym i miały za cel przede wszystkim krytykę aspektu finansowego tych wizyt.

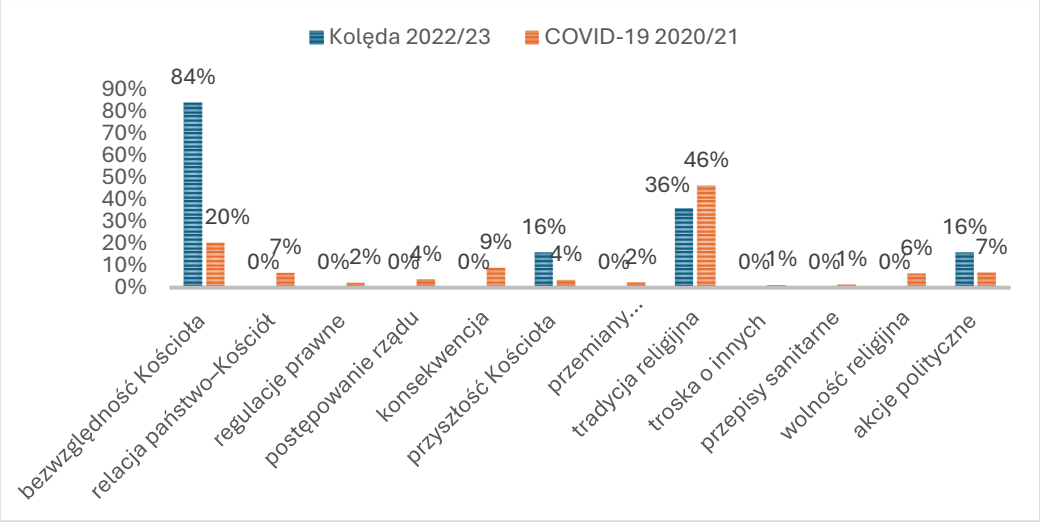
Na tym tle nie powinna zaskakiwać wzmożona obecność ramy *przyszłość Kościoła* zapowiadającej Kościołowi Rzymskokatolickiemu negatywną przyszłość, której rezultat ma stanowić upadek tej instytucji religijnej.

Warto zauważyć, że ramy te były, choć w ilościowo znacznie mniejszym stopniu, obecne w okresie pandemicznym. Ich zastosowanie w tekstach medialnych na inny temat może być albo oznaką trwałej obecności tego rodzaju schematów interpretacyjnych w dyskursie wokół roli religii, a zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego we współczesnej Polsce, albo świadczyć o ewolucji tej ramy i jej nośności w trakcie pandemii i w czasie po niej.

Obecna, choć w mniejszym stopniu niż w trakcie pandemii, była rama *tradycje religijne*, szczególnie ze względu na objaśnienia tradycji kolęd. Objaśnienia dotyczące ten element rzymskokatolickiej tradycji w Polsce zawarte były również w artykułach opublikowanych w trakcie pandemii COVID-19.

W tekstach poświęconych tematyce wizyt duszpasterskich odnotowałem większy udział schematu interpretacyjnego *akcje polityczne* niż w pierwszym okresie. Fakt ten może się wydać zaskakujący, gdyż większość artykułów na ten temat została opublikowana przez nadawców na ogół nieramujących w ten sposób.

Wykres 1. Ramy zastosowane bezpośrednio



Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

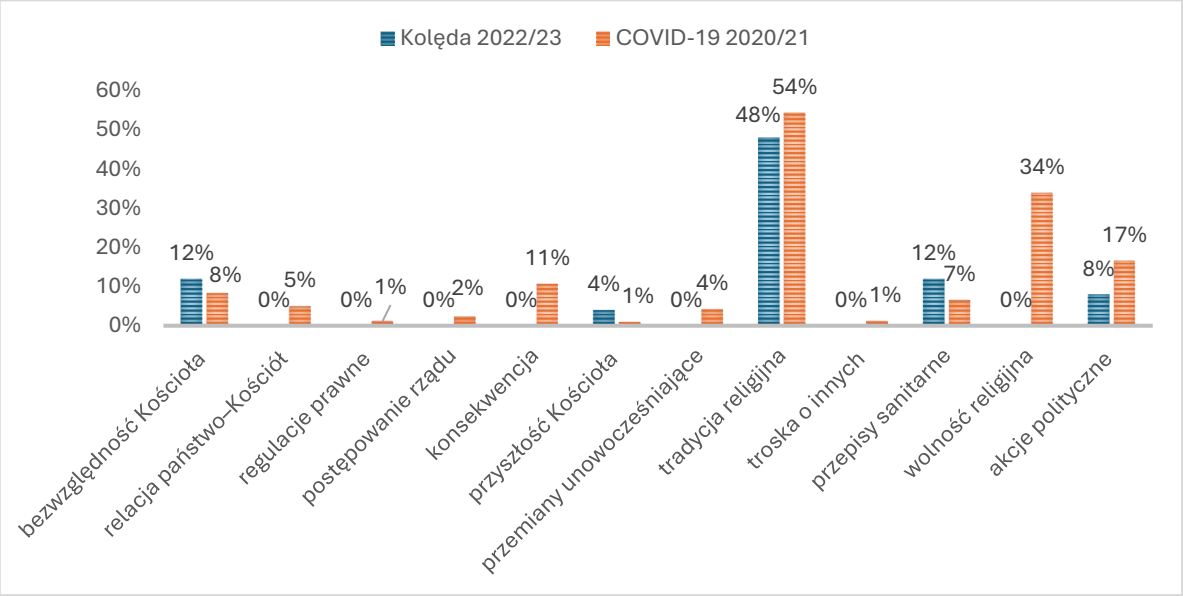
W odniesieniu do obecności ram w artykułach, które występowały w formie cytatu bezpośredniego lub pośredniego należy zauważyć, że w obu okresach dominowała rama *tradycja religijna*. Wynikać może to przede wszystkim stąd, że w materiałach

poświęconych tematyce wizyt duszpasterskich na przełomie lat 2022 i 2023 rekonstruowałem ten schemat interpretacyjny przede wszystkim w wypowiedziach duchownych, które zawierały objaśnienie tradycji kolęd. W trakcie pandemii opisy tradycji religijnej stanowiły jedną, ale niedominującą, kategorię charakteryzującą tę ramę.

W odniesieniu do lewej metaramy zidentyfikowałem w drugim etapie przeprowadzonych przeze mnie badań *bezwzględność Kościoła* oraz *przyszłość Kościoła*. O ile przy pierwszym schemacie interpretacyjnym istotną rolę odgrywały cytowane wypowiedzi internautów i wiernych dotyczące sposobu zachowania duchownych w związku z kolędą, to przy drugiej ramie dominowały wypowiedzi przede wszystkim młodzieży niechcącej brać udziału w wizytach duszpasterskich, uzasadniające odwrót od wiary i Kościoła Rzymskokatolickiego jako jej pośrednika, m.in. ze względu na skandale i reprezentowane przez tę instytucję przekonania moralne.

Natomiast *przepisy sanitarne* oraz *akcje polityczne* przejawiały się przede wszystkim w wypowiedziach duchownych, zwłaszcza tych, których sposób zachowania w trakcie kolędy zostały skrytykowane. Pierwsza z wymienionych ram akcentowała dobrowolność udziału w tej tradycji religijnej i dobrowolność przekazania darowizny. W trakcie pandemii ten schemat interpretacyjny pojawił się w cytowanych wypowiedziach duchownych. Do podkreślenia zasady dobrowolności uczestnictwa w obrzędach religijnych w czasie pandemii doszło zapewnienie, że wierni wykazują się w świątyniach odpowiedzialnością i samodzielnie pilnują przestrzegania zasad sanitarnych. Przy tematyce wizyt duszpasterskich akcentowano za pomocą *akcji politycznych*, że środowiska uchodzące za antykościelne szukają jedynie sposobności, by tę instytucję religijną publicznie zdyskredytować.

Wykres 2. Ramy zastosowane w cytatach



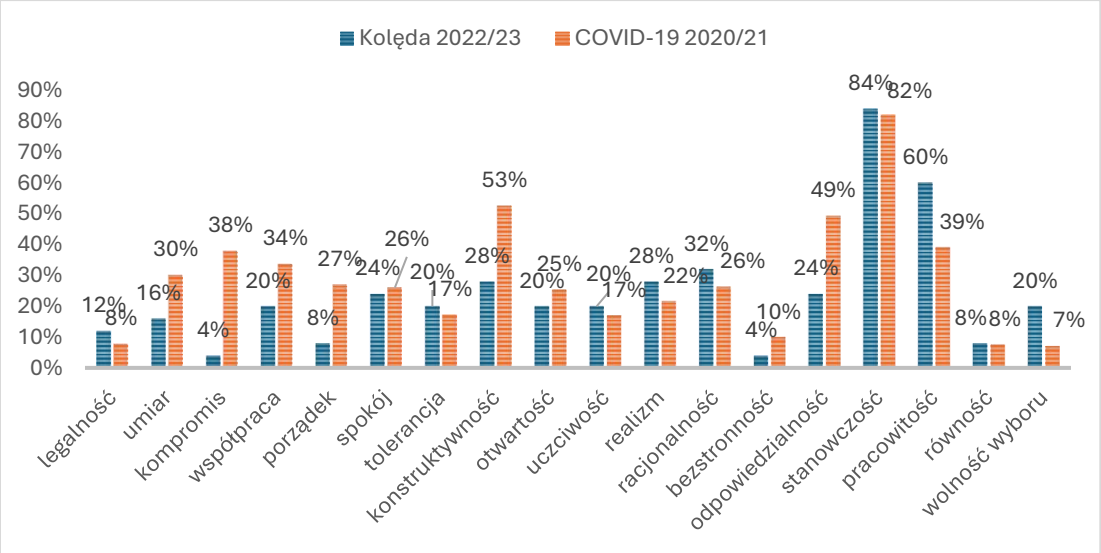
Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

W kwestii zakresu poruszanych tematów oraz podmiotów mianowanych na aktorów, bohaterów, antybohaterów lub ofiary, odnotowano zbieżność z tekstami medialnymi opublikowanymi w trakcie pandemii COVID-19. W tekstach medialnych poświęconych tematyce wizyt duszpasterskich wspomniano – w roli aktorów – o biskupie bydgoskim (w jednym z artykułów), o policji (w czterech artykułach) oraz o uczestnikach badań sondażowych (w czterech artykułach). W czterech artykułach podawano jako konsekwencję odwrócenie się ludzi od Kościoła z powodu zachowań jego duchownych. W dwóch tekstach w roli ofiar przedstawiono katolików, a w sześciu – wiernych. Poruszone zostały następujące tematy: odwracanie się ludzi od Kościoła po pandemii (2 artykuły), kolęda (wszystkie artykuły), wyzwania dla Kościoła po pandemii (2 artykuły), cytowana wypowiedź duchownego (18 artykułów), wyniki badań sondażowych (4 artykuły), problemy finansowe parafii (2 artykuły) oraz podkreślano, że Kościół stoi ponad prawem i nie interesują go ludzie, tylko własne interesy i własny zysk (1 artykuł).

Wobec tego stwierdzić można, że część zidentyfikowanych w okresie od 1.10.2020 r. do 30.09.2021 r. ram medialnych jest kompatybilna ze schematami argumentacyjnymi zastosowanymi podczas relacjonowania wizyt duszpasterskich na przełomie 2022 i 2023 roku, choć przeważnie rozważane są inne zagadnienia i w poszczególnych rolach przedstawiane są inne podmioty.

W obszarze pożądanych i niepożądanych wartości, które opisują Chibnall [1977: 21–22] i Fowler [1991: 52 i 210–211], zaznaczyły się różnice warte szerszego rozpatrzenia. Spośród wartości pożądanych w obu okresach dominuje stanowczość. O ile w czasie pandemii tuż po stanowczości największą częstotliwość wystąpień odnotowałem dla takich wartości, jak konstruktywność i odpowiedzialność, to w przekazach medialnych na temat wizyt duszpasterskich na drugim miejscu znajdowała się pracowitość, która w czasie pandemii pojawiała się często (w 39% analizowanych materiałów).

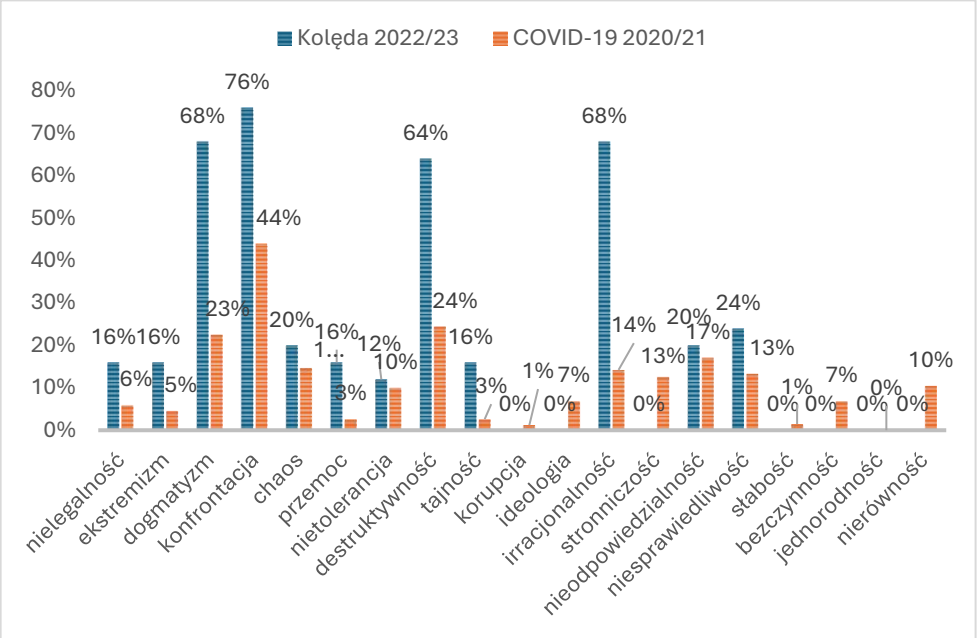
Wykres 3. Pożądane wartości



Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

W odniesieniu do niepożądanych wartości odnotowałem w tekstach medialnych na temat wizyt duszpasterskich przewagę niepożądanych wartości nad pożądanymi. W przypadku przekazów medialnych dotyczących postępowania wspólnot wyznaniowych w trakcie pandemii COVID-19 pożądane wartości miały natomiast lekką przewagę nad niepożądanymi. Może to być spowodowane tym, że artykuły na temat wizyt duszpasterskich pochodziły w większości przypadków z tytułów prasowych, które należy klasyfikować jako lewicowo-liberalne i tradycyjnie co najmniej krytycznie nastawione wobec Kościoła Rzymskokatolickiego. W trakcie pandemii dominowały przede wszystkim następujące niepożądane wartości: konfrontacja, destruktywność i dogmatyzm. Artykuły poświęcone kolędzie na przełomie lat 2022 i 2023 zawierały przede wszystkim takie wartości, jak konfrontacja, dogmatyzm, irracjonalność i destruktywność.

Wykres 4. Niepożądane wartości



Źródło: opracowanie własne na podstawie badań własnych.

W możliwie jak najszerszym ujęciu, spoglądając na doniesienia medialne poświęcone religii, religijności i instytucjom religijnym we współczesnym życiu publicznym, sformułować chciałbym w formie hipotezy opartej na zaprezentowanych w tej rozprawie danych empirycznych pochodzących zarówno z okresu pandemii jak i z czasu po całkowitym zniesieniu ograniczeń sanitarnych następujące ogólne metaramy:

- ogólna lewa metarama związana z postulatem, iż instytucje religijne należy tak samo traktować jak organizacje świeckie, ponieważ w demokratycznym kraju wszyscy są równi wobec prawa → pełna wolność religijna nie jest nadrzędną wartością;
- ogólna środkowa metarama związana z postulatem, iż instytucje religijne mają istotne znaczenie w społeczeństwie, ale zasady demokratycznego społeczeństwa są również priorytetowe → pełna wolność religijna ograniczona może być tylko w koniecznym stopniu, a instytucje religijne muszą szanować regulacje prawne;
- ogólna prawa metarama związana z postulatem, iż instytucje religijne należy traktować z należnym im szacunkiem, gdyż religia i praktyki religijne wpływają pozytywnie na zdrowie psychiczne, ale także fizyczne i są istotnym elementem kultury, społeczeństwa oraz państwa → pełna wolność religijna jest nadrzędną i nienaruszalną wartością.

Rozdział V - Rola pandemii COVID-19 w przemianie religijności i praktyk religijnych

Ze względu na umiejscowienie niniejszej dysertacji w obszarze tematycznym pandemii COVID-19 oraz dla lepszego przedstawienia kontekstu społecznego, w którym uzyskałem wyniki badań zaprezentowane w rozdziale czwartym, zdecydowałem się na syntetyczne omówienie dotychczasowych badań dotyczących przemian religijności w Polsce i w Niemczech w ciągu ostatnich lat, zwłaszcza w czasie trwania pandemii koronawirusa.

Dostępne polskie i niemieckie badania nie są w pełni kompatybilne, ponieważ podejmowano w nich w dużym stopniu odmienne wątki. Ponadto, niemieckie instytucje badawcze, inaczej niż ich polskie odpowiedniki, często publikują jedynie dane surowe, które badacze mogą opracowywać niejako na własną rękę. Dla przykładu, w niemieckich raportach badawczych nie są analizowane interesujące mnie zależności między nawykami religijnymi i zwyczajami korzystania z mediów, ale można je poddać własnej analizie właśnie na podstawie zawartych w raportach osobnych danych dotyczących obu zjawisk. Omawianie tego rodzaju zależności pozwala na przedstawienie sytuacji w danym kraju – w przypadku Niemiec również na rozważenie nieraz znaczących różnic między Niemcami wschodnimi i zachodnimi, nieuwzględnianych w badaniach międzynarodowych, lub różnic między denominacjami nierozpatrywanymi polskich raportach. Zatem, aby uwzględnić specyfikę Polski i Niemiec oraz strategii przeprowadzania badań dotyczących przemian religijności i praktyk religijnych w obu krajach zdecydowałem się na zaprezentowanie w pierwszych dwóch podrozdziałach tego rozdziału oddzielnych przeglądów badań polskich i niemieckich. W związku z tym podrozdziały te nie są w pełni wzajemnie spójne.

Natomiast aby umożliwić porównanie polsko-niemieckie z uwzględnieniem tych samych parametrów, i tym samym aby wypunktować różnice i podobieństwa na materiale empirycznym zebranym na podstawie identycznej metodologii, w podrozdziale trzecim przedstawiam przegląd międzynarodowych badań, w tym międzynarodowego badania panelowego, selekcjonując z tych opracowań dane odnoszące się do Polski i do Niemiec.

Badacze zajmujący się zagadnieniem funkcji religii oraz rolą rozwiązań oferowanych przez religie podczas pandemii, jak np. Alexander Unser i Ulrich Riegel,

akcentują, że ludzie potrzebują w czasach kryzysów i niepewności sposobów interpretacji otaczającej ich rzeczywistości. Tym samym Unser i Riegel zadają pytanie o możliwości religii w dostarczaniu jednostkom sensu i pocieszenia w obliczu cierpień i kryzysów w świeckich społeczeństwach [2022: 460-461]. Pytanie to było kluczowe także ze względu na spór o otwarte kościoły i postępowanie instytucji wyznaniowych w Polsce oraz w Niemczech. Odpowiedzi na nie udzielili w analizowanych materiałach zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy niezamykania świątyń w pandemii.

Religie potencjalnie pełnią wspomnianą funkcję, gdyż dostarczają systemu znaczeń do interpretacji takich zdarzeń jak pandemie, co zostało szeroko opisane w pierwszym rozdziale tej rozprawy. Sławomir Zaręba i Janusz Mariański zwracają uwagę na inną kwestię, a mianowicie na osłabienie więzi społecznych z parafią w wyniku obostrzeń pandemicznych [2021: 17]. To zagadnienie było podejmowane również w tekstach medialnych. W niektórych z nich sugerowano, że sytuacja pandemii doprowadzi do odwrócenia się wiernych od Kościoła i zaprzestania przez nich uczestniczenia w obrzędach religijnych, ponieważ uświadomią oni sobie, że uprzednio robili to jedynie z przyzwyczajenia. Taki pogląd przez część nadawców był ujmowany jako właściwa przyczyna domagania się przez hierarchów kościelnych otwartych świątyń mimo zagrożenia epidemiologicznego.

W celu ustalenia trafności zaprezentowanych wyżej tez szerzonych przez różnych nadawców w tym rozdziale główna uwaga ma być skierowana na badania dotyczące religijności podczas pandemii w Polsce i w Niemczech oraz związku przekonań religijnych z poglądami na temat systemu medialnego i jego poszczególnych części. Nie omijam badań, które dotykały aktualnych przemian zachowań religijnych, lecz nie koncentrowały się ściśle na roli pandemii, choć większość omawianych badań uwzględniała czynnik COVID-19.

1. Polska

Chciałbym najpierw zwrócić uwagę na problem dotyczący doboru kategorii analitycznych. Przede wszystkim mam na myśli stosowanie kategorii „wierzący praktykujący", „wierzący niepraktykujący", „niewierzący niepraktykujący" oraz (ewentualnie) „niewierzący praktykujący". W rozumieniu potocznym i Kościoła Rzymskokatolickiego, termin „praktykowanie" często jest pojmowany w znaczeniu

właściwym dla wskaźnika *dominicantes*, opisującego częstość obecności na mszach i nabożeństwach, oraz dla wskaźnika *comunicantes* odnoszącego się do częstości przyjmowania sakramentu komunii świętej.

W pierwszym rozdziale poruszyłem zagadnienie przemian religii religijności. Omawiane były tam takie procesy, jak prywatyzacja, hybrydyzacja i cyfryzacja religii, obejmujące praktyki, których nie da się jednoznacznie sklasyfikować przyjętymi i wyżej wymienionymi kategoriami. Jak się zdaje, nawet sama wiara w wyższy byt, który skądinąd nie musi koniecznie być osobowym Bogiem, w pewnym sensie wskazuje na „praktykowanie". Biorąc pod uwagę różnorodność w obrębie szeroko pojmowanych praktyk religijnych w poniższym przeglądzie wykorzystane zostaną jedynie takie dane, z których jednoznacznie wynika, jakiego rodzaju praktyk one dotyczą.

Jako pierwsze omówię badanie *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?* Zostało ono opublikowane przez Centrum Badań Opinii Społecznej w sierpniu 2022 roku. Choć nie dotyczy ściśle konsekwencji pandemii COVID-19, to jednak jeden z podawanych przez respondentów powodów rezygnacji z chodzenia do kościoła stanowiła pandemia [Grabowska 2022b: 3]. Prezentowane poniżej wyniki można odebrać jako potwierdzenie trendów przemian opisanych w pierwszym rozdziale.

W odpowiedziach na pytanie otwarte (udzielonych przez 366 spośród 417 badanych) jako powody odwrócenia się od Kościoła instytucjonalnego wskazywano m.in. na: brak potrzeby lub obojętność wobec uczestniczenia w praktykach religijnych w kościele[102] (17% zbadanych), krytykę pod adresem Kościoła (12%)[103], brak wiary (11%) oraz krytyczne nastawienie wobec zachowań księży (10%). Wyniki te ukazują dwie istotne kwestie. Po pierwsze, że pandemia nie jest głównym powodem pogłębiania się procesów „odkościelnienia" w Polsce (tylko 4% badanych podawało ją za powód rezygnacji z zinstytucjonalizowanych praktyk religijnych). Po drugie, zdaniem Mirosławy Grabowskiej [2022b: 5] tym samym potwierdzona zostaje hipoteza Steve'a Bruce'a [2002: 7], który zakładał, że cechą sekularyzacji nie jest świadoma niewiara, lecz obojętność wobec wiary. Wyniki tego przedsięwzięcia badawczego można zatem

[102] W cytowanym tu raporcie mowa jest o „praktykowaniu wiary". Z kontekstu wynika, że chodzi o uczestnictwo w praktykach religijnych zorganizowanych przez instytucje religijne. Tę tezę potwierdza także kategoria „wiara bez praktyk", do której zaliczono indywidualną modlitwę w domu oraz zapewnienie, że się wierzy w Boga, a nie w instytucję Kościoła [zob. Grabowska 2022b: 4].

[103] Nie jest jasne, o którą denominację dokładnie chodzi.

zrozumieć także jako potwierdzenie procesów sekularyzacyjnych albo – ściślej rzecz ujmując – odkościelnienia.

Warto się dokładniej przyjrzeć wymienionym w raporcie powodom rezygnacji z uczestnictwa w obrzędach religijnych zorganizowanych przez instytucje religijne. Wśród nich pojawiają się (oprócz powodów wymienionych wyżej): angażowanie się Kościoła w politykę (9%); przemoc seksualna wobec dzieci w Kościele (5%); skupienie się Kościoła na pomnażaniu swojego majątku (4%); hipokryzja przedstawicieli tej instytucji religijnej (4%) oraz przekaz Kościoła i jego niekompatybilność ze współczesnym światem (3%) [por. Grabowska 2022b: 3–5].

Wspomniane powody rezygnacji z udziału w organizowanych aktywnościach religijnych pokrywają się częściowo z tematami poruszonymi w analizowanych przeze mnie przekazach medialnych. Oczywiście na tej podstawie nie można udowodnić związku przyczynowo-skutkowego między odbieranymi treściami medialnymi i opiniami respondentów, ale może to stanowić inspirację do dalszych badań nad społecznymi konsekwencjami przekazów medialnych w procesie przemian religijności oraz znaczenia religii i jej instytucji w danym społeczeństwie.

O ile nie zauważono w powodach odwrócenia się od Kościoła instytucjonalnego zróżnicowania ze względu na płeć, to ustalono różnice ze względu na wiek respondentów. W grupach wieku 18–24 lata i 35–44 lata najczęstszą przyczyną rozstania się z Kościołem był brak potrzeby praktykowania (23% lub 24%), w grupie 25–34 lata – brak wiary (21%), w grupie 45–54 lata – krytyczne nastawienie wobec postępowania Kościoła (21%), w grupie 55–64 lata krytyczne nastawienie wobec zachowań księży (16%), a w grupie respondentów powyżej 65 roku życia problemy zdrowotne i ograniczenia (mobilności) spowodowane podeszłym wiekiem (24%). Wynika stąd, że przede wszystkim osoby młode wykazują się obojętną postawą wobec Kościoła i wiary religijnej, co stanowi potwierdzenie tezy sekularyzacyjnej i związanego z nią twierdzenia, że religijność słabnie z pokolenia na pokolenie. Natomiast osoby starsze i najstarsze nie wykazują się obojętnością. Głównymi powodami ich rezygnacji z czynnego udziału w praktykach religijnych są sytuacja panująca w danej organizacji religijnej lub osobiste ograniczenia dostępu do praktyk religijnych.

Zbadano również związek między powodami odwrócenia się od Kościoła i miejscem zamieszkania respondentów. O ile w obszarach miejskich dominowały brak

potrzeby praktyk religijnych (w miastach poniżej 500 tys. mieszkańców) i brak wiary (w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców), to na obszarach wiejskich najczęstszym powodem było krytyczne nastawienie do księdza [por. Grabowska 2022b: 7–8]. Może to świadczyć o tym, że miasta są bardziej zeświecczone albo intensywniej się zeświecczają, z kolei na obszarach wiejskich istotną rolę odgrywa lokalny kler i jego relacje z miejscową ludnością. Potwierdzeniem tego objaśnienia są dane statystyczne, w świetle których miasta są bardziej zsekularyzowane niż tereny wiejskie. Ponadto można przypuszczać, że negatywne przekazy medialne na temat duchownych i ich problematycznych zachowań mogą mieć silniejszy wpływ na decyzje mieszkańców terenów wiejskich o ewentualnym odwróceniu się od Kościoła.

Badacze CBOS-u uzyskanym odpowiedziom przyjrzeli się również pod kątem różnic w wykształceniu badanych. Najważniejszymi powodami osobistego odkościelnienia są dla osób z wykształceniem podstawowym brak potrzeby praktykowania oraz problemy zdrowotne i ograniczenia mobilności spowodowane podeszłym wiekiem (po 28%); dla osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym – krytyczna postawa wobec zachowań księży (17%); a dla respondentów z wykształceniem średnim lub wyższym brak potrzeby praktykowania lub brak wiary (obie 15% bądź obie 17%).

Zaznaczają się także różnice ze względu na sytuację materialną respondentów. Najczęstszymi powodami rezygnacji z praktykowania w Kościele wśród osób oceniających swoje dochody jako niskie były problemy zdrowotne i ograniczenia mobilności związane z podeszłym wiekiem (16%). Wśród osób ze średnimi dochodami głównym powodem opuszczenia Kościoła była krytyczna postawa wobec niego i zachowań jego przedstawicieli (14%), a wśród osób oceniających swoją sytuację materialna jako dobrą – brak potrzeby praktykowania (24%) [por. Grabowska 2022b: 9–10].

Kierując się założeniem, że obojętność wobec wiary jest główną cechą sekularyzacji, można na podstawie przytoczonych wyników uznać, iż grupami najbardziej sekularyzującymi się w badanym okresie w Polsce były osoby, które nie skończyły 45 roku życia, pochodziły z większych miejscowości, dysponowały wyższym wykształceniem i wyższymi dochodami. Wyniki te potwierdzają poglądy głoszone przez Bruce'a [2002] i założenia aksjomatu bezpieczeństwa Pippy Norris i Ronalda Ingleharta [2006: 41–46], opisane w pierwszym rozdziale tej rozprawy.

Następny istotny raport został również opublikowany przez Centrum Badań Opinii Społecznej, a poświęcono go wpływowi pandemii na religijność Polaków. Jego autorka, Marta Bożewicz [2020a], podkreśla, że w wyniku drastycznych ograniczeń wszelkiej aktywności publicznej na początku pandemii pojawiły się nowe drogi dystrybucji, np. mszy św., za pośrednictwem telewizji, internetu lub radia. Interesująca jest poruszona przez autorkę sytuacja, w której duchowni, udzielając dyspensy, prosili wiernych o pozostanie w domach i zdalne uczestnictwo w obrzędach religijnych. W czasie, z którego pochodzą teksty medialne stanowiące podstawę mojej pracy badawczej, duchowni zachęcali wiernych bowiem, co prawda już w drugim roku pandemii, by zachowując należytą ostrożność i przestrzegając zasad sanitarnych, brali stacjonarny udział w sakramentach takich jak np. sakramentu pokuty.

Na początku pandemii sformułowano tezę, że sytuacja zagrożenia mogłaby pogłębić wiarę, co też byłoby zgodne z oczekiwaniami zawartymi w literaturze przedmiotu, np. odnośnie do wspomnianego aksjomatu bezpieczeństwa Norris i Ingleharta. Fakt, że jedynie 12% spośród 1308 uczestników badania podawało, iż ich praktykowanie wiary intensyfikowało się w trakcie pandemii może w pewnym stopniu potwierdzać trend opisywany przez Bruce'a i Voasa [2016: 36] na przykładzie Wielkiej Brytanii, iż nie ma zasadniczego związku pomiędzy pojawieniem się sytuacji kryzysowych i wzrostem zainteresowania religią. Zagadnienie przemiany religijności i praktyk religijnych w wyniku pandemii także było względnie szeroko omawiane w tekstach medialnych, które analizowałem. W odniesieniu do wybranych grup społeczno-zawodowych teza o wzroście zaangażowania religijnego w czasach kryzysów mogła się jednak sprawdzić, jako że najwięcej czasu na indywidualne praktyki religijne poświęcali rolnicy (20% badanych), osoby powyżej 65 roku życia (18% badanych), mieszkańcy wsi (17% badanych) i kobiety (17%) [por. Bożewicz 2020a: 2].

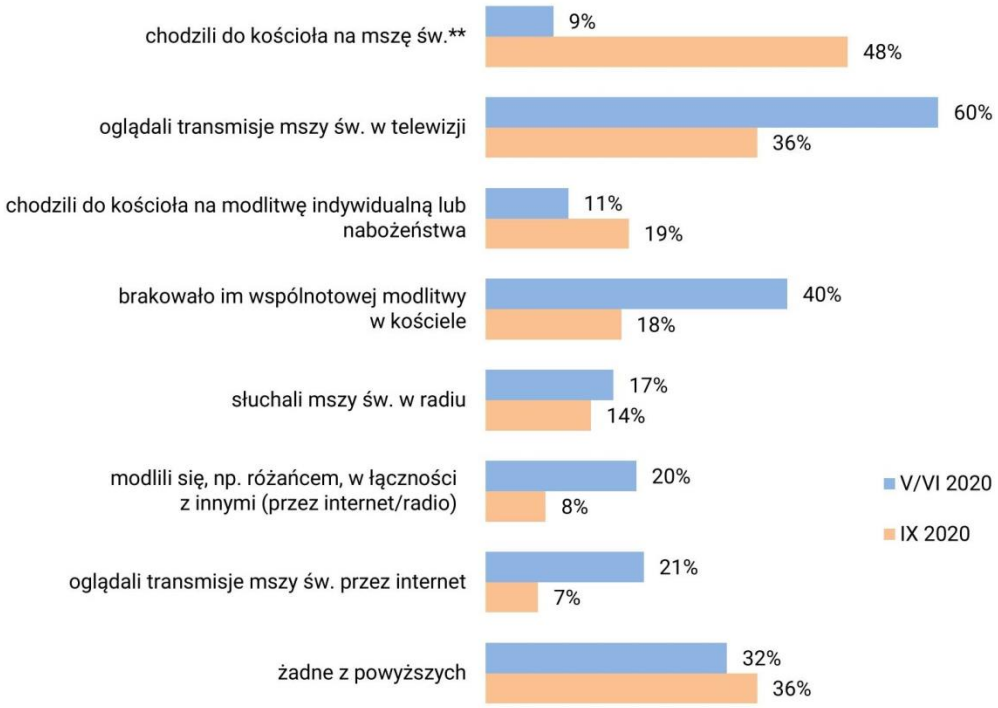
Wzrost zaangażowania religijnego w trakcie pandemii wystąpił również częściej – zgodnie z omawianymi tu badaniami – wśród badanych mających prawicowe poglądy polityczne oraz u osób regularnie uczestniczących w nabożeństwach. Z badań wynika, że 60% badanych oglądało nabożeństwa w telewizji (zwłaszcza osoby starsze, zamieszkałe w rejonach wiejskich oraz z niskimi dochodami), 21% za pośrednictwem internetu (zwłaszcza osoby młode), a 17% brało udział w celebracjach liturgicznych za pośrednictwem transmisji radiowych. Przekazy medialne o tematyce religijnej odgrywały więc w tym czasie istotną rolę. Warte podkreślenia jest również to, że ¾ badanych według

własnej deklaracji nie zmieniło swojego zaangażowania religijnego w wyniku pandemii [por. Bożewicz 2020a: 9].

Badania wpływu pandemii na religijność Polaków kontynuowano w okresie od 7 do 17 września 2020 roku na próbie liczącej 1149 osób. Zostało ono omówione przez tę samą autorkę, Martę Bożewicz [2020b]. Zgodnie ze zdroworozsądkowym wyobrażeniem okazało się, że wraz ze zmniejszaniem się zagrożenia epidemiologicznego lub, dokładniej, wraz ze złagodzeniem pandemicznych obostrzeń w miesiącach letnich, malała aktywność religijna za pośrednictwem mediów[104] (patrz rysunek 1 poniżej). Mniej osób odczuwało wtedy brak wspólnotowej modlitwy w kościele – wzrosła bowiem liczba badanych biorących udział w praktykach religijnych odbywających się stacjonarnie. We wrześniu 2020 roku względem przełomu maja i czerwca tego samego roku nieco wzrosła liczba osób w ogóle niebiorących udziału w wymienionych praktykach religijnych. Najprawdopodobniej spowodowane to było ponownymi lockdownami i ograniczeniami w świątyniach podczas najważniejszych świąt religijnych, co wymuszało kolejne zmiany przyzwyczajeń na ludziach dopiero co odbudowujących wcześniejsze nawyki religijne. Wywoływało to silne emocje w związku z tym, że kolejnych dwóch świąt nie mogli oni przeżyć tak jak zazwyczaj.

[104] W niektórych z polskich tekstów medialnych również wspominano o luźniejszym podejściu do restrykcji sanitarnych w świątyniach w okresie letnim w 2020 roku.

Wykres 5. Przemiany w obszarze podejmowania poszczególnych aktywności religijnych w czasie pandemii



* W badaniu z przełomu maja i czerwca br. pytanie dotyczyło okresu pandemii

** Na przełomie maja i czerwca br. to pytanie brzmiało: „Czy w okresie pandemii zdarzyło się, że chodził(a) Pan(i) do kościoła na mszę św., nawet gdy dozwolony limit wynosił pięć osób?"

Źródło: Bożewicz 2020b.

Odnośnie do osób deklarujących, iż nie brały udziału w żadnej z praktyk wymienionych na powyższym wykresie, nie ma niestety możliwości prześledzenia, czy przed pandemią uczestniczyły one regularnie w praktykach religijnych. Nie da się również ustalić, jakie były ewentualne przyczyny rezygnacji z udziału w tych praktykach. Dlatego dane te nie mogą posłużyć w jednoznacznym określeniu roli mediów w przemianie religijności w trakcie pandemii.

Badanie zostało uzupełnione o trzecią edycję, która miała miejsce już po zniesieniu stanu pandemii (od 2 do 12 maja 2022 roku, N = 1087) i dała możliwość porównania danych pochodzących sprzed pandemii, z czasów pandemii i z okresu jej wygaszania [zob. Bożewicz 2022]. Podobnie jak w poprzednich edycjach, wadą edycji trzeciej był brak danych o powodach rezygnacji z praktyk religijnych. Autorka podkreśla, że w porównaniu z czasem przedpandemicznym odsetek osób chodzących co niedzielę do kościoła zmniejszył się z 46% do 37% w maju 2022 roku, co zdaniem Bożewicz jest

spowodowane ograniczeniami pandemicznymi i dyspensami udzielanymi w ich wyniku przez biskupów. W odniesieniu do osób praktykujących kilka razy w tygodniu, mniej więcej raz w miesiącu lub tylko podczas świąt religijnych wartości pozostały w maju 2022 roku na tym samym poziomie jak przed pandemią. Wzrosła w tym okresie natomiast liczba osób nigdy niepraktykujących, z 11% o cztery punkty procentowe [por. Bożewicz 2022: 2].

Istotne dla tej rozprawy jest pytanie o wizerunek wspólnot wyznaniowych w oczach badanych, a dokładniej o to, co badani kojarzą z bliżej nieokreślonym Kościołem. Ważne są zwłaszcza problematyzowane w przekazach medialnych kwestie zachowań duchownych, którymi zniechęcają oni wiernych do siebie (26% badanych), oraz niedostosowanie instytucji Kościoła do współczesnego świata (20% badanych).

Podobnie, jak w omówionym wyżej przypadku, na podstawie udostępnionych w omawianym raporcie danych nie można ustalić jednoznacznej współzależności między przekazami medialnymi i poglądami respondentów na temat poszczególnych wspólnot religijnych. Mimo to znaczna obecność różnego rodzaju stanowisk w przekazach medialnych poświęconych postępowaniu instytucji religijnych w czasie pandemii i zanalizowanych na potrzeby tej pracy pozwala ostrożnie wnioskować, że media w pewnym stopniu przyczyniły się do powstania takich poglądów w czasie pandemii.

W konkluzji Bożewicz stwierdza, że pandemia COVID-19 wywarła znaczący wpływ na religijność Polaków, manifestujący się przede wszystkim wzrostem odsetka badanych rezygnujących z regularnych praktyk religijnych oraz wzrostem odsetka osób w ogóle niebiorących udziału w zbiorowych praktykach religijnych [Bożewicz 2022: 7]. Autorka zwraca uwagę, że można przypuszczać, iż na przemiany religijności w trakcie pandemii wpływ miały nie tylko zagrożenie epidemiologiczne i spowodowane nim ograniczenia m.in. życia religijnego, lecz także skandale związane z przestępstwami seksualnymi popełnianymi przez duchownych oraz poparcie Kościoła Rzymskokatolickiego dla zaostrzenia regulacji prawnych dotyczących przerywania ciąży, co dodatkowo wybrzmiało w tym okresie i zostało uwzględnione w przekazach medialnych.

Ograniczenia związane z pandemią doprowadziły do tego, że osoby, które brały regularny udział w celebracjach liturgicznych jedynie z przyzwyczajenia lub ze względów kulturowych, zmieniły swoje nawyki i po pandemii nie wróciły do kościołów.

Tym samym spełnił się w ich przypadku scenariusz prezentowany np. za pomocą ramy *przyszłość Kościoła*, w której akcentowano, że hierarchom kościelnym zależy na możliwości odbywania nabożeństw ze stacjonarnym udziałem wiernych, by ci nie odzwyczaili się od uczęszczania do Kościoła, ponieważ mogli w czasie rozłąki z tą instytucją zorientować się, że udział w celebracjach liturgicznych nie jest im potrzebny.

Inne, interesujące z perspektywy niniejszej dysertacji, polskie badanie dotyczyło pamiętników pandemii. Badacze zamierzali udokumentować życie społeczne w tym szczególnym okresie i uzyskać jak najszerszy obraz różnorakich przeżyć w trakcie pandemii. Długą polską tradycję badania pamiętników zainspirowała metoda analizy dokumentów osobistych zapoczątkowana między innymi przez Williama I. Thomasa i Floriana Znanieckiego w dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Thomas i Znaniecki zakładali, że dokumenty osobiste stanowią optymalny materiał dla badania świadomości społecznej oraz motywacji ludzkich zachowań. Gromadząc pandemiczne pamiętniki mieszkańców Polski (w tym siedmiu obcokrajowców – jeden dziennik w języku białoruskim i sześć w języku ukraińskim) oraz Polaków mieszkających za granicą (27 pamiętników) – zamierzano uzyskać jak najszersze spektrum relacji indywidualnych przeżyć i sposobów narratyzowania tego szczególnego czasu przez jednostki należące do różnych sfer społecznych. Tym samym dano możliwość wypowiedzenia się ludziom i wyrażenia ich emocji w pierwszych miesiącach pandemii, co na ogół nie jest możliwe, gdy przedmiotem badania są schematy interpretacyjne przekazane przez media lub społeczne elity. W wyniku konkursu ogłoszonego różnymi kanałami oraz w trzech wersjach językowych (polski, angielski i ukraiński) uzyskano 404 pamiętniki, z których cztery najlepsze nagrodzono. Najdłuższy nadesłany materiał zawierał 106 stron, a najkrótsze relacje stanowiły wiersze liczące zaledwie kilka linijek.

Warto zauważyć, iż kobiety stanowiły aż 81% osób uczestniczących w konkursie. Zdecydowana większość badanych (ponad 64%) była w momencie badania w wieku od 20 do 39 lat. Średni wiek osoby uczestniczącej wynosił 35 lat i we wszystkich grupach wiekowych przeważały kobiety. Pod względem miejsca zamieszkania dominowali mieszkańcy miast powyżej 500 tysięcy mieszkańców (50% badanych), a w następnej kolejności mieszkańcy wsi (15%), miast do 50 tysięcy mieszkańców (13% badanych), miast od 50 do 200 tysięcy mieszkańców (12% badanych) oraz miast od 200 do 500 tysięcy mieszkańców (10% badanych). Pod kątem wykształcenia przeważali natomiast badani z wykształceniem wyższym pełnym (ukończone studia magisterskie – 49%

badanych), następnie studenci lub osoby z wykształceniem wyższym niepełnym (30% badanych) i osoby z wykształceniem najwyżej średnim (13% badanych). Najmniejszy odsetek uczestników stanowiły osoby posiadające stopień naukowy powyżej magistra (7% badanych) lub z wykształceniem co najwyżej podstawowym (1% badanych). Uczestnikom konkursu nie podawano tematu przewodniego. Poproszono ich jedynie o to, by opisali swoje doświadczenia z co najmniej dwóch tygodni początkowych miesięcy pandemii [por. Głowacka, Helak i Kościńska 2020: 228–234; Łukianow i in. 2021a: 844–850; Głowacka i in. 2022: 11–21].

Materiał źródłowy zawierał również wątki odnoszące się do praktyk i potrzeb religijnych oraz refleksje dotyczące religii, nawyków religijnych i wspólnot wyznaniowych. Temu tematowi nie poświęcono jednak oddzielnej publikacji wśród prac powstałych w ramach tego projektu badawczego. Studiowanie dzienników pandemii, które są udostępniane poprzez Repozytorium Danych Społecznych, dało jednak możliwość wypracowania własnych wątków analitycznych [por. Łukianow i in. 2021b].

Niektórzy uczestnicy odnosili się, tak jak autorzy tekstów medialnych, do alternatywnych nawyków religijnych w dobie pandemii, które były spowodowane ograniczeniami sanitarnymi. Przede wszystkim wspomniano o zdalnym udziale w celebracjach liturgicznych (np. mszach św.) za pośrednictwem transmisji w radiu, telewizji lub internecie. Pod tym kątem należy postrzegać wypowiedzi świadczące o tęsknocie za stacjonarnym udziałem w obrzędach religijnych oraz podkreślające rolę świątyni i obecności w niej w życiu badanych. Świadczy o tym przykładowo wypowiedź jednej z autorek wspominającej indywidualną modlitwę w domu z jednoczesnym podkreśleniem odczuwanej tęsknoty za świątynią w swojej wsi, określając ją „drugim domem" [Pamiętnik 225: 6][105].

Tęsknota za tradycyjnie przeżywanymi w kościele obrzędami religijnymi zwłaszcza w trakcie szczególnie ważnego święta religijnego – Wielkanocy, pierwszego święta objętego restrykcjami epidemiologicznymi po wybuchu pandemii COVID-19 – była wyraźnie obecna w dziennikach osób poruszających wątki religijne i praktyk religijnych. Charakterystyczne są relacje takie jak: „Chcę pójść do kościoła, po mszy kupić drożdżówkę albo pączka dla siebie z Irą i wypić poranną kawę albo herbatę"

[105] Tu i przy kilku innych bezpośrednich cytatach z dzienników pandemii pisownia oryginalna została zachowana.

[Pamiętnik 117: 12], „W kościołach wprowadzono ograniczenia w uczestnictwie we mszach i nabożeństwach do pięciu osób, więc nie wybieram się, choć czuję tęsknotę za Bogiem" [Pamiętnik 225: 6] lub „Dla wielu członków naszej katolickiej rodziny to bardzo trudny i nietypowy czas. W małych miejscowościach, takich jak nasza, jeszcze do niedawna nikomu nawet nie przeszłoby przez myśl, że w Wielkanoc można nie iść do kościoła" [Pamiętnik 294: 15].

Według deklaracji uczestników badania w pierwszej fali pandemii do rezygnacji ze stacjonarnego udziału w mszach i nabożeństwach dochodziło ze względu na odgórnie narzucone ograniczenia i zakazy oraz w wyniku indywidualnych decyzji, takich jak obawy przed pandemią i związanym z nią ryzykiem zakażenia się w kościele czy troska o starszych bliskich, których nie chciano narazić w trakcie wizyt rodzinnych na zakażanie się wirusem „przeniesionym" z kościoła.

W niektórych pamiętnikach pandemii przytaczano również spory, zwłaszcza między młodszymi i starszymi członkami rodziny, wynikające z tematyzowania tęsknoty za obrzędami religijnymi w tradycyjnej formie i konieczności rezygnacji z nich. Zazwyczaj dochodziło do konfrontacji potrzeb religijnych starszych osób z troską młodszych o zdrowie fizyczne i życie starszych lub starzejących się krewnych [zob. Pamiętnik 85: 12, Pamiętnik 91: 4, Pamiętnik 162: 5]. W kontekście sporów międzypokoleniowych rozpatrywać można również spięcia między osobami, dla których religia i tradycyjne praktyki religijne mają duże znaczenie, i tymi, dla których religia ma wartość znikomą. Przypomina to przekazy medialne, w których twierdzono, że każda osoba musi się w pandemii ograniczać, zatem osoby wierzące nie mają monopolu na cierpienie oraz na narzekanie na restrykcje dotyczące ich codzienności i zaspokajania indywidualnych potrzeb. Symboliczny jest wpis jednej z uczestniczek konkursu: „Jestem w stanie zrozumieć, że dla mojej babci chodzenie do kościoła to rozrywka i jednocześnie postrzeganie, że robi się coś dobrego, porządnego. Ona, jak i reszta ludzi, ma prawo tak czuć i tęsknić za tym chodzeniem do kościoła. Tylko, że nie tylko oni. Każdy teraz za czymś tęskni" [Pamiętnik 236: 8].

Kolejnym podobieństwem do analizowanych przekazów medialnych jest obecność we wspomnieniach dwóch konkurencyjnych stanowisk: z jednej strony krytyki tego, że kościoły są w sytuacji wysokiego ryzyka epidemiologicznego otwarte, a z drugiej strony – krytyki tego, że w ogóle wprowadzono obostrzenia wobec miejsc kultu religijnego. Pierwsze z wymienionych stanowisk odzwierciedlają wpisy takie jak:

„Uważam, że kościoły i wszystkie instytucje niebędące instytucjami pierwszej potrzeby powinny zostać całkowicie zamknięte na czas kwarantanny. Ludzie wierzący mogą się modlić również w domu, nie potrzeba tworzyć do tego skupiska 50 potencjalnych osób zarażonych" [Pamiętnik 219: 3]. Drugi punkt widzenia przedstawiał praktyki religijne, również zbiorowe obrzędy stacjonarne takie jak msze, jako kluczowy element pokonania kryzysu pandemicznego. Symbolem tego punktu widzenia może być następująca wypowiedź: „Teraz mamy zakaz chodzenia, może być tylko i wyłącznie 5 osób, nie licząc kapłana i tych, którzy śpiewają. Myślą, że kościół jest bardziej niebezpieczny niż sklep, w którym może być 10 osób, oprócz pracowników. No cóż, z takim podejściem do życia i naszych głównych wartości nam jeszcze długo trzeba będzie wychodzić z tego kryzysu" [Pamiętnik 117: 22]. Konkurencyjne opinie wobec obostrzeń dotyczących kultu religijnego komentowane były, tak jak w przekazach medialnych, również w niektórych pamiętnikach. Zwracano między innymi uwagę na dalej idące obostrzenia za granicą, próbując w ten sposób odebrać polskim krytykom ograniczeń zasadność ich uwag, że polskie restrykcje wobec kościołów są zbyt surowe [zob. Pamiętnik 59: 7].

Tak jak w przypadku przekazów medialnych, kolejne ważne zagadnienie dla osób uczestniczących w konkursie stanowiła dyscyplina w respektowaniu reżimu sanitarnego. Opisana została przykładowo sytuacja, w której u ojców dominikanów skrupulatnie przestrzegano limitu osób i po wyczerpaniu miejsc uniemożliwiono kolejnym chętnym wejście do kościoła [zob. np. Pamiętnik 379: 15]. Z kolei niejasność przepisów i ich uzasadnienie odzwierciedlił jeden z wpisów, którego autorka stwierdziła, iż „modlić się można w kupie nieliczącej więcej niż 50 osób (nie wiadomo, czy ksiądz jest w to wliczony)" [Pamiętnik 254: 4]. Ta kwestia również była obecna przekazach medialnych.

Osoby uczestniczące w konkursie pamiętnikarskim dzieliły się obserwacjami w kwestii restrykcji dotyczących nadzwyczajnych celebracji liturgicznych, jak Pierwsze Komunie Święte, śluby czy pogrzeby. Pojawiały się opisy polskich procedur przewidujących wejście do świątyni podczas pogrzebu tylko najbliższej rodziny i zgromadzenie się reszty żałobników na zewnątrz przed kościołem. Wszyscy uczestnicy zakrywali wówczas usta i nos [zob. Pamiętnik 259: 39], jedna z osób opisała nawet własny zdalny udział w kościelnym pogrzebie odbywającym się w Stanach Zjednoczonych, nie mając pewności, jak w tej sytuacji należy się zachować [zob. Pamiętnik 373: 4–5]. Odnośnie do radosnych uroczystości, jak Pierwsze Komunie Święte lub śluby, wyrażana była niepewność, czy ze względu na pandemię w ogóle wydarzenia

te będą mogły się odbyć, a jeśli tak to, jakie modyfikacje trzeba będzie wprowadzić, by stosować się do reżimu sanitarnego [zob. Pamiętnik 241: 13; Pamiętnik 335: 6]. W przypadku okolicznościowych imprez religijnych utrwalono w pamiętnikach również naruszenia reżimu sanitarnego. Jedna z autorek wspomina wiejską Pierwszą Komunię Świętą w czerwcu 2020 r., podczas której – mimo prośby, by dalsza rodzina uczestniczyła w uroczystości wyłącznie zdalnie – większość krewnych uczestniczyła stacjonarnie w celebracji liturgicznej. Podając tę informację pamiętnikarka zaznaczyła, iż dwa dni przed uroczystością doszło w tej parafii do zakażenia koronawirusem wśród księży. Rażące naruszenie reżimu sanitarnego według opisu uczestniczki badania miało też miejsce podczas imprezy w domu osoby przystępującej do Pierwszej Komunii Świętej, kiedy po początkowej nieśmiałości nie zachowano odstępów i przytulano się na pożegnanie wbrew wszelkim zaleceniom sanitarnym, co wzbudziło obawy oraz dyskomfort u pamiętnikarki [por. Pamiętnik 310: 7–8].

Podobnie jak w przypadku niektórych ram należących do polskiej prawej metaramy, jedna autorka pamiętnika pandemii uznała restrykcje sanitarne wobec kultu religijnego za zagrożenie, twierdząc, że „z kościołami będzie krucho, odzwyczaimy się od nich, to doskonałe pole dla wszelkich sekt i guru" [Pamiętnik 37: 11]. Tego typu tendencje zeświecczenia lub wzmożonej utraty społecznego znaczenia religii w wyniku pandemii, polegające na odzwyczajaniu się ludzi od udziału w obrzędach religijnych, odnotowały również inne osoby uczestniczące w badaniu [zob. Pamiętnik 341: 5].

Pokrewnymi wątkami poruszanymi w pamiętnikach były zagadnienia wynikające z modyfikacji obrzędów religijnych w wyniku pandemii. Chodzi głównie o doświadczenia z obrzędami religijnymi transmitowanymi w mediach oraz wyzwania związane z odpowiednim zachowaniem się przy zdalnym udziale we mszy św. Dla przykładu, zastanawiano się, czy należałoby klękać lub śpiewać przed ekranem.

Analizowany materiał daje podstawę, by wnioskować, że niektóre z osób uczestniczących w konkursie dostrzegają również pozytywne następstwa pandemicznych ograniczeń dla ich indywidualnej religijności, zwłaszcza odnośnie do przeżywania świąt religijnych. Uwagę przyciągają takie wpisy, jak: „Ale to była świetna Wielkanoc. Oglądanie Triduum w telewizji, skrobanie jajek, brak napinki. Dawno tak dobrze duchowo nie przeżyłam tych Świąt, chyba właśnie dzięki brakowi tej całej otoczki spotkań z dalszą rodziną-ładnego ubierania się-zatłoczonego kościoła" [Pamiętnik 163: 5]. Na tego rodzaju pozytywne doświadczenia, a zwłaszcza na przesunięcie przeżyć

duchowych na pierwszy plan i skupienie się na religijnych podstawach Świąt Wielkanocnych wskazywano również w kontekście polskiej ramy *przemiany unowocześniające*, co świadczy o pewniej ciągłości tego wątku w hierarchii spraw ważnych w trakcie pandemii.

Do korzystnych dla pielęgnowania religijności skutków ograniczeń pandemicznych zaliczyć należy również przejawy indywidualnej desekularyzacji[106] w postaci wzrostu potrzeb religijnych spowodowanej tymi wyjątkowymi okolicznościami. Jedna z autorek dzienników pandemii napisała przy okazji Wielkiego Piątku (10.04.2020 r.), że wcześniej nie chodziła regularnie do kościoła, ale w dobie pandemii odczuwa większą potrzebę modlitwy, wyrażając nadzieję, że ta aktywność ukoi jej lęki [por. Pamiętnik 83: 2].

O wadze fizycznej obecności podczas celebracji liturgicznych w kościele świadczy również wpis jednej z uczestniczek konkursu, która podczas pierwszego luzowania obostrzeń pod koniec maja 2020 roku wyraziła – obok radości z powrotu możliwości chodzenia do kościoła – obawy o ponowny wzrost zakażeń ze względu na to, że w pełnym kościele tylko dziesięć osób zgodnie z przepisami sanitarnymi zakryło usta i nos [zob. Pamiętnik 206: 9]. Brak dyscypliny sanitarnej w kościołach, szczególnie w okresach luzowania obostrzeń, opisany został także w innym dzienniku [zob. Pamiętnik 210:3] i był omawiany przy okazji niektórych z analizowanych tekstów medialnych.

Pokrewny wątek z okresu luzowania obostrzeń latem 2020 r. stanowiły problemy z przystępowaniem do komunii świętej w dobie zagrożenia epidemiologicznego. Zgodnie z opisem jednej z uczestniczek badań zamiast zalecanych dwóch kolejek – jednej do przyjęcia hostii na rękę i drugiej do przyjęcia jej do ust – była jedna wspólna kolejka. Prowadziło to do sytuacji, w których kapłan po kontakcie z ręką jednej osoby kolejną osobę dotykał w okolicach ust, co naturalnie wiązało się z wyższym ryzykiem przenoszenia wirusa [zob. Pamiętnik 289: 19].

W związku z całością rozprawy i ewentualnymi dalszymi analizami dyskursu wokół religii, religijności i wspólnot religijnych należy podkreślić, że – jak pokazano wyżej – część wątków zawartych w pamiętnikach pojawiła się też w polskich tekstach

[106] By można było mówić o szerszej tendencji desekularyzacyjnej konieczny byłby wzrost witalności religijnej na dużą skalę, obejmujący przede wszystkim młodsze kohorty. Pojedynczych przypadków wzrostu znaczenia religijności nie można uznać za zmianę trendów przemian religijności.

medialnych z późniejszego okresu. Dzienniki pandemii mogłyby zatem stanowić podstawę analizy relacji między ramami wyjściowymi (ang. *source frames*) i ramami medialnymi bądź – po włączeniu do analizy materiałów medialnych z początku pandemii – również ram stosowanych przez odbiorców[107]. Mogłoby to umożliwić prześledzenie obiegu poszczególnych informacji i komunikatów dotyczących religii, religijności i zachowań wspólnot wyznaniowych w dyskursie publicznym, zwłaszcza w tak szczególnym czasie jak ogólnoświatowa pandemia.

Innym wątkiem obecnym w polskich badaniach dotyczących religii, religijności i instytucji religijnych w Polsce w dobie pandemii COVID-19 jest waga poszczególnych wartości, np. troski o zdrowie lub wolności religijnej. Były one widoczne w poszczególnych ramach, jednak szczególnie na poziomie metaram. Dlatego przydatne okazuje się uzyskanie od respondentów odpowiedzi na pytanie: „Jakie wartości były dla Polaków w dobie pandemii najważniejsze?". Raport na ten temat przygotowała na zlecenie Centrum Badań Opinii Społecznej Barbara Badora [2020]. Badanie przeprowadzono w okresie od 5 do 15 listopada 2020 roku na reprezentatywnej próbie imiennej 1052 pełnoletnich mieszkańców Polski.

Większość badanych w odpowiedzi na pytanie otwarte o to, co jest dla nich w życiu najważniejsze, wskazywało na zdrowie (47% respondentów) albo rodzinę (39%). Wartości związane z religią, takie jak np. Bóg, religia, Kościół lub zbawienie, wymieniło zaledwie 3% badanych. Dla tej samej liczby badanych znaczenie miała wolność rozumiana m.in. jako swobody obywatelskie lub te zapewnione przez konstytucję. Zakończenie pandemii COVID-19, czy też pokonanie zagrożenia epidemiologicznego wskazał jedynie 1% uczestników tych badań.

Z omawianego raportu wynika, że znaczenie zdrowia wzrosło, jako że było ono w badaniu CBOS ze stycznia 2019 roku na drugim miejscu, a najczęściej podawano wówczas szczęście rodzinne. Warto zauważyć, że badani mogli wtedy, w przeciwieństwie do późniejszego badania, podawać do pięciu najważniejszych w ich codziennym życiu wartości. Jako przyczynę przemiany wskazanych preferencji – co wydaje się oczywiste – Badora określa pandemię COVID-19. Kolejne jej szczyty zdominowały bowiem hierarchię spraw ważnych. Na postrzeganie zdrowia jako wartości wpływ ma również wiek badanych: dla osób starszych odgrywa ono ważniejszą rolę niż dla młodszych.

[107] Różne rodzaje ram zostały szerzej opisane w rozdziale III, podrozdział 2.

W świetle tych ustaleń można założyć, że ramy lewej metaramy akcentujące konieczność bezkompromisowej dbałości o zdrowia będą szczególnie nośne i najefektywniej będą oddziaływać na odbiorców starszych. Należy jednak pamiętać o pewnych zastrzeżeniach. Po pierwsze, za pomocą ram podkreślających wartość całkowitej wolności religijnej, również w dobie pandemii, akcentowano znaczenie zdrowia, twierdząc, że sakramenty i praktyki religijne przyczyniają się zarówno do zdrowia psychicznego, które ma pośredni wpływ na zdrowie fizyczne, jak i w pewnym stopniu bezpośrednio do zachowania zdrowia fizycznego. Po drugie, zdrowie stanowiło najważniejszą wartość dla mniej niż połowy badanych, zatem dla większości respondentów nie było ono aż tak istotne nawet w okresie pandemii. Wreszcie po trzecie, nie pytano w badaniach o konkretne okresy lub sytuacje. Możliwe jest więc, że niektórzy z badanych, mimo że zdrowie jest dla nich generalnie wartością najważniejszą, w okresie ważnych świąt religijnych decydują się jednak – wbrew zagrożeniu epidemiologicznemu – pójść do kościoła, gdyż w tych szczególnych dniach najważniejsza jest dla nich tradycja jako element pewności i nadziei w trudnych czasach. Podsumowując, należy zauważyć, że zdrowie odgrywało priorytetową rolę nie tylko w wypowiedziach respondentów tych badań, lecz także w tekstach medialnych niezależnie od profilu nadawcy. Warto w tym miejscu podkreślić, iż polsko-niemieckie porównanie tego zagadnienia okazało się niemożliwe, ponieważ w zestawach danych wykorzystanych w części rozprawy dotyczącej Niemiec oraz porównania polsko-niemieckiego nie została uwzględniona waga zdrowia dla badanych.

Marta Kołodziejska [2022a] opracowała z kolei raport CBOS pt. *Odwiedzanie serwisów i portali o tematyce religijnej – sytuacja w czasach pandemii*. Autorka odnotowuje, że podczas przeprowadzenia postępowania badawczego znaczna część ofert religijnych została przeniesiona do przestrzeni wirtualnej. Istotne znaczenie ma zadawane przez nią pytanie: „Czy ten proces przeniesienia w trakcie pandemii miał wpływ na praktyki religijne?”. Na podstawie deklaracji 159 respondentów[108] ustalono, że jedynie 9% z nich podczas pandemii rzadziej korzystało z internetu w celach religijnych. Tak samo często jak przed pandemią z takich usług korzystało 39% badanych, a niemal połowa ankietowanych (43%) częściej niż przed wybuchem pandemii [por. Kołodziejska 2022a: 6].

[108] Nie na wszystkie pytania w tym badaniu uzyskano 159 ważnych odpowiedzi.

Dla niniejszej rozprawy szczególnie ta ostatnia informacja ma istotne znaczenie, gdyż większa liczba osób interesujących się treściami o charakterze religijnym w internecie oznacza zwiększenie grona potencjalnych zainteresowanych przekazami medialnymi dotyczącymi postępowań wspólnot wyznaniowych w dobie pandemii oraz znaczeniem religii i praktyk religijnych w tym szczególnym czasie. Fakt ten uzasadnia również wyrażony przeze mnie postulat, że współczesna socjologia religii powinna się jeszcze intensywniej zajmować medialnymi przekazami religijnymi i ich rolą w kształtowaniu postaw wobec religii.

Dla przyszłych badań istotne jest również, czy utrzyma się odnotowana w badaniach tendencja, czyli wzrost liczby osób korzystających w internecie z treści o charakterze religijnym. Ważna jest nie tylko kwestia samego korzystania z takiej opcji, lecz również rodzaj aktywności o charakterze religijnym bądź okołoreligijnym podejmowanych przez użytkowników internetu. Najczęściej podejmowaną aktywnością było według opracowania Kołodziejskiej [2022b] oglądanie nabożeństw transmitowanych online (40% spośród 157 badanych udzielających odpowiedzi na to pytanie). Tematyka ta stanowiła istotne zagadnienie również w doniesieniach medialnych analizowanych na potrzeby mojej pracy.

Innego rodzaju cyfrowe aktywności zastępujące lub uzupełniające tradycyjne praktyki religijne stanowiły takie zachowania, jak: śledzenie profilu lokalnego kościoła w mediach społecznościowych lub jego strony internetowej (13%), uczestnictwo w spotkaniach online (np. szkoły biblijnej online) lokalnego kościoła (12%), korzystanie z religijnych aplikacji mobilnych (11%) lub dołączenie do religijnych grup na Facebooku (7%) [por. Kołodziejska 2022a: 8]. Nie cieszyły się one zatem szczególnym zainteresowaniem badanych Polek i Polaków. Nie zostały także uwzględnione w polskich artykułach prasowych wchodzących w skład korpusu moich badań.

Oprócz szczególnych danych związanych ściśle z pandemią publikacja Kołodziejskiej zawiera również informacje o cechach osób, które korzystają z ofert internetowych o charakterze religijnym. Najczęściej z tego typu treści w internecie korzystały osoby, które uczestniczyły w obrzędach religijnych kilka razy w tygodniu. Dla niemal połowy, tj. 41% z 159 badanych, treści religijne w internecie stanowiły uzupełnienie tradycyjnych aktywności religijnych. Pogląd ten jest częściowo zbieżny z często negatywnym zdaniem hierarchów kościelnych, obecnym w analizowanych przeze mnie przekazach, na temat medialnych alternatyw jako zastępstwa dla

tradycyjnych, stacjonarnych obrzędów. Wielokrotnie w wypowiedziach przedstawicieli Episkopatu Polski uwydatnia się przekonanie, iż zdalne uczestnictwo we mszy świętej nie może stanowić prawomocnej alternatywy dla stacjonarnej formy, gdyż tą drogą nie można przyjąć sakramentu komunii świętej. Ostatecznie można zatem jedynie towarzyszyć obrzędowi religijnemu, ale nie brać w nim pełnego udziału.

Jeśli chodzi natomiast o cechy metrykalne respondentów, to z omawianych badań wynika, że kobiety korzystają z treści religijnych w internecie nieco częściej niż mężczyźni (odpowiednio 21% i 16%). Osoby w wieku od 45 do 54 lat korzystają najczęściej z takiego rodzaju treści (24%), a respondenci w wieku od 18 do 24 lat najrzadziej (7%). Do najczęstszych użytkowników należą mieszkańcy miast poniżej 20 tysięcy mieszkańców (26%) oraz osoby mające wykształcenie wyższe (24%) [por. Kołodziejska 2022a].

Ta sama autorka zwraca w innym tekście uwagę, iż pandemia przyczyniła się do powstania nowych sposobów partycypacji w praktykach religijnych, np. za pośrednictwem mediów, równocześnie akcentując zagrożenie wykluczenia osób, które nie mają odpowiednich kompetencji, by posługiwać się wymaganymi narzędziami. W świetle uzyskanych przez nią wyników badań uwidoczniły się różnice w traktowaniu przez społeczeństwo oraz przez władze dużych denominacji (jak Kościół Rzymskokatolicki) i Kościołów mniejszościowych (np. opisany przez nią Kościół Adwentystów Dnia Siódmego). Jednak równocześnie przymusowa cyfryzacja dała mniejszym denominacjom możliwość większej obecności w sferze publicznej za pomocą mediów społecznościowych [por. Kołodziejska 2022b].

Nierówności wspomniane powyżej zaznaczyły się też w polskich przekazach medialnych poświęconych postępowaniu instytucji religijnych w trakcie pandemii COVID-19. Należy zauważyć, że główny przedmiot zainteresowania w tych tekstach stanowił Kościół Rzymskokatolicki. Nadawcy o profilu lewicowo-liberalnym odnieśli się (zaledwie przy jednym temacie) do warszawskiej parafii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce [zob. Malinowski 2021]. Parafia ta została przedstawiona jako wzorowy przykład redukowania zagrożeń epidemiologicznych, kiedy podczas Świąt Wielkanocnych w 2021 roku zaoferowała nabożeństwa wyłącznie w formie internetowych transmisji. W polskich przekazach medialnych w tym czasie wymienianie Kościołów mniejszościowych stało się narzędziem krytykowania Kościoła Rzymskokatolickiego. W przypadku artykułu w „Rzeczpospolitej” na ten temat

wykazano się brakiem elementarnej wiedzy na temat odmiennych związków wyznaniowych. Nabożeństwa Ewangelicko-Reformowane określono mianem mszy, mimo że obrzędy te nie posiadają kilku z istotnych cech charakterystycznych dla rzymskokatolickich mszy, np. nie ma komunii świętej w trakcie każdego nabożeństwa.

Istotne w kontekście tej rozprawy są również kolejne badania CBOS postaw wobec obecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej. Autorka raportu, Mirosława Grabowska [2022c: 103], zwraca uwagę, że stosunki między państwem (świeckim) i wspólnotami religijnymi zawsze były trudne, a debata na ten temat w Polsce prowadzona jest z różną intensywnością od początku transformacji ustrojowej. Uczestników badania panelowego, które stanowi podstawę opisanego tu raportu, pytano, czy rażą ich:

- krzyże w budynkach publicznych – w 2013 r. twierdząco na to pytanie odpowiedziało 10% badanych i 11% w latach 2015 i 2021;
- religijny charakter przysięgi wojskowej – twierdzącej odpowiedzi udzieliło 10% badanych w 2013 r., 9% w 2015 r. oraz 16% w 2021 r.;
- lekcje religii w szkole – twierdząco odpowiedziało 15% badanych w 2013 r., 16% w 2015 r. oraz 22% w 2021 r.;
- święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej – twierdząco odpowiedziało w 2013 r. 20% badanych, w 2015 r. 18% i w 2021 r. 24%;
- udział księży/biskupów w obrzędach i uroczystościach państwowych – w 2013 r. twierdząco odpowiedziało 16% badanych, 14% w 2015 r. i 25% w 2021 r.;
- księża występujący w publicznej telewizji – twierdzącej odpowiedzi udzieliło 22% badanych w 2013 r., w 2015 r. 20% i w 2021 r. 35%;
- wypowiadanie się Kościoła na tematy moralne i obyczajowe – w latach 2013 i 2015 twierdząco odpowiedziało 33%, a w 2021 r. 41% badanych;
- zajmowanie przez Kościół stanowiska wobec ustaw uchwalanych przez Sejm – w latach 2013 i 2015 twierdząco odpowiedziało 55%, a w 2021 r. 62% uczestników badań;
- księża mówiący ludziom, jak należy głosować w wyborach – twierdzącej odpowiedzi udzieliło w 2013 r. 82% badanych, w 2015 r. 84% i w 2021 r. 81%.

Oprócz ostatniej kwestii, która we wszystkich edycjach tego badania raziła dużą liczbę uczestników, wszystkie poruszone sprawy z biegiem lat raziły coraz większy

procent respondentów. Przekonujący wydaje się zatem wniosek autorki, że społeczeństwo polskie stało się w ciągu ostatnich lat coraz mniej pozytywnie nastawione wobec obecności religii i wspólnot wyznaniowych w życiu publicznym [por. Grabowska 2022c: 115].

Wydaje się, że jeszcze istotniejsze są różnice w poglądach ze względu na preferencje polityczne i wykształcenie, ważne także w odniesieniu do odbioru tekstów medialnych. Na podstawie wypowiedzi na wyżej wymienione zagadnienia utworzono indeks aprobaty. Uśredniona aprobata obecności religii w życiu publicznym była największa w przypadku respondentów o poglądach prawicowych i najniższa wśród badanych o lewicowych poglądach politycznych. W przypadku badanych z centrowymi poglądami poziom aprobaty lokował się między skrajnymi biegunami. Poziom tego wskaźnika był tym niższy, im:

- większa była miejscowość zamieszkania respondenta,
- wyższe było jego wykształcenie,
- był młodszy,
- większy był jego miesięczny dochód,
- mniejsze znaczenie przypisał wierzy,
- rzadziej brał udział w praktykach religijnych.

Można wnioskować i ostatecznie na podstawie opisanych wyników analizy ramowania również potwierdzić, że tytuły prasowe o profilu lewicowym wyrażają się bardziej krytycznie w kwestii obecności Kościoła, zwłaszcza Rzymskokatolickiego, w życiu publicznym, niż prasa prawicowa. Identycznie przedstawia się sytuacja w przypadku priorytetowego traktowania instytucji religijnych w czasie pandemii. Tendencja ta jest z dużym prawdopodobieństwem związana z preferencjami czytelników, którzy zgodnie z upodobaniem wybierają bliski im sposób ramowania spraw publicznych.

Największą dezaprobatę wobec obecności religii i instytucji religijnych w życiu publicznym wyrazić powinny, zgodnie z tym tokiem rozumowania, tytuły prasowe, których czytelnicy są przeważnie osobami dobrze wykształconymi, dobrze zarabiającymi, młodszymi, w słabym stopniu wierzącymi lub w ogóle niewierzącymi, rzadko lub wcale niebiorącymi udziału w praktykach religijnych mieszkańcami

większych miast, a także osobami o lewicowych poglądach politycznych[109]. Przykładem tytułu prasowego takiej grupy docelowej jest „Gazeta Wyborcza".

Rafał Boguszewski, Marta Makowska i Monika Podkowińska [2022] przeprowadzili począwszy od wybuchu pandemii COVID-19 i związanych z nią restrykcjami kilka edycji badania panelowego, mającego na celu analizę przemian religijności w dobie pandemii. W omawianej tu publikacji autorzy koncentrują się jednak jedynie na trzeciej edycji (24–27 listopada 2020 roku, N = 1072) i czwartej (26–28 kwietnia 2021 roku, N = 1080). W obu tych edycjach wzięło udział 185 osób. Należy sobie zdać sprawę z ograniczeń wiążących się z badaniem ankietowym przeprowadzonym za pomocą internetu, które polegają na tym, że nie ma możliwości uwzględnienia osób niemających do niego dostępu, czyli głównie osób starszych, uchodzących w świetle licznych badań za najbardziej religijne.

Główna hipoteza, którą poddawano w trakcie tego postępowania badawczego weryfikacji, brzmiała: „Jest prawdopodobne, że w czasie pandemii więcej osób zwiększyło swoje zaangażowanie religijne, wyrażające się w subiektywnej ocenie ilości czasu poświęconego na modlitwę, medytację i inne praktyki religijne, niż je zmniejszyło, ponieważ osoby w sytuacjach kryzysowych szukają ukojenia w religii" [Boguszewski, Makowska i Podkowińska 2022: 4]. W świetle uzyskanych przez badaczy wyników stwierdzono, że hipoteza ta nie została potwierdzona [por. Boguszewski, Makowska i Podkowińska 2022: 9]. Odnośnie do zaangażowania religijnego Polaków w badanym okresie należy zauważyć, iż odnotowano spadek uczestnictwa w instytucjonalnych praktykach religijnych z 31,2% przed wybuchem pandemii do 11,9% podczas trzeciej edycji tego badania. Liczba osób niebiorących udziału w celebracjach liturgicznych w świątyni wzrosła natomiast z 23,1% do 57,0%.

Ponadto ustalono, że nieco ponad 1/10 badanych w czasie pandemii częściej praktykowało modlitwę, jednak 2/10 badanych zadeklarowało, że w trakcie pandemii modliło się rzadziej niż przed jej wybuchem. U 43,5% badanych według własnej deklaracji nie zaszła żadna zmiana odnośnie do tej praktyki religijnej. Stwierdzono, że

[109] Zwraca tu uwagę zbieżność tego profilu odbiorcy z charakterystyką odbiorców elitarnej prasy w krajach zaliczających się do *modelu śródziemnomorskiego* wg typologii Hallina i Manciniego [2007: 22]. Warto przypomnieć, że Polska jako całość zaliczana jest właśnie do tego modelu. Pojawia się tu jednak pytanie o pozostałą część społeczeństwa polskiego, do którego należą osoby słabiej wykształcone, słabiej zarabiające, starsze, wierzące, często biorące udział w praktykach religijnych, mieszkające poza większymi miastami i mające prawicowe poglądy polityczne.

zaangażowanie religijne wzrasta w dobie pandemii wraz z wiekiem, zwiększeniem uczestnictwa w praktykach religijnych i stopniem zadowolenia z życia. Warto odnotować, że cechy społeczno-demograficzne, które zazwyczaj korelują ze wzrostem zaangażowania religijnego, takie jak np. edukacja, zgodnie z wynikami badań nie miały wpływu na podjęcie aktywności o charakterze religijnym. Omawiane badania wykazały też, że 42,9% badanych zintensyfikowało swoje zaangażowanie w takie praktyki religijne jak uczestnictwo w celebracjach liturgicznych. Doszło do tego w grupie osób, które przed wybuchem pandemii uczestniczyły w tego rodzaju aktywnościach kilka razy w tygodniu. Natomiast spadek podejmowania praktyk religijnych nastąpił w grupie badanych, którzy przed pandemią według własnej deklaracji uczestniczyli w nabożeństwach i podobnych zbiorowych rytuałach religijnych 1-2 razy w miesiącu (33,9%) lub raz w tygodniu (22,6%) [por. Boguszewski, Makowska i Podkowińska 2022: 6–7].

Powyższe dane pozwalają wnioskować, że tendencje sekularyzacyjne w Polsce w dobie pandemii COVID-19 zintensyfikowały się, gdyż osoby praktykujące regularnie, lecz według własnej deklaracji nie ponadprzeciętnie często, z reguły zmniejszyły częstotliwość uczestnictwa w zbiorowych praktykach religijnych.

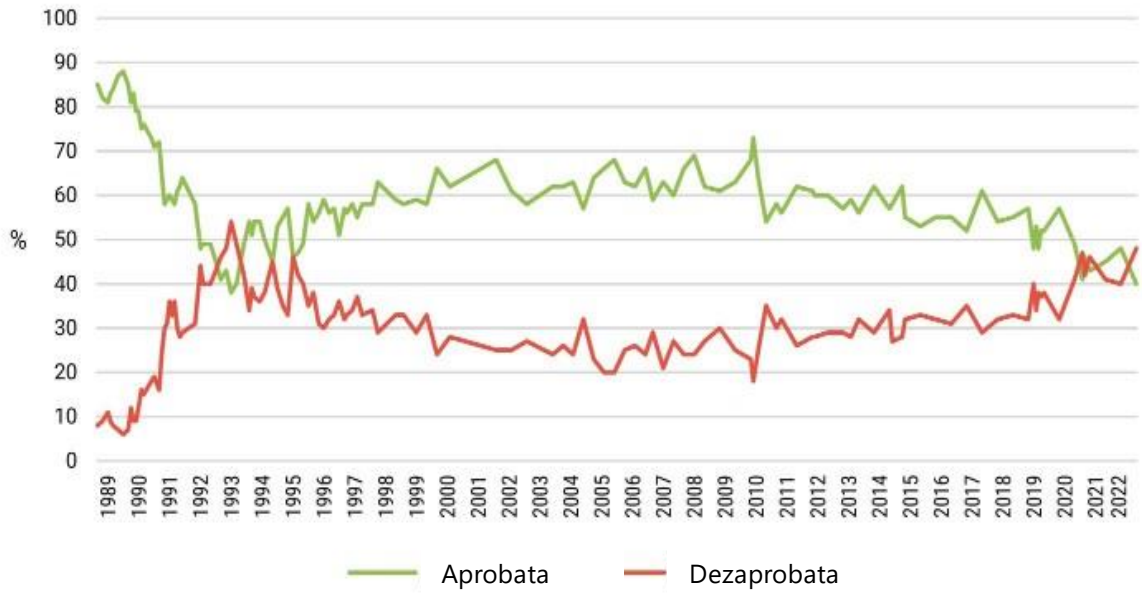
W podsumowaniu autorzy podkreślają, iż pandemia COVID-19 wpłynęła na religijność Polaków. Odnotowano ogólny spadek uczestnictwa w celebracjach liturgicznych względem czasu przed pandemią, choć obserwowano też lekkie wzrosty liczby uczestników w okresach po szczytach pandemii [por. Boguszewski, Makowska i Podkowińska 2022: 11]. Ta tendencja potwierdza zapowiedzi wyrażone w przekazach medialnych za pomocą schematu interpretacyjnego *przyszłość Kościoła*, należącego do lewej metaramy, który został szczegółowo opisany w rozdziale IV w drugim podrozdziale.

Dla wizerunku instytucji religijnych w mediach znaczący jest również autorytet, którym cieszą się wspólnoty religijne w sferze publicznej. To zagadnienie zamierzam rozważyć posiłkując się danymi z raportu, który przygotowała Beata Roguska [2022] dla Centrum Badań Opinii Społecznej. Zgodnie z powszechną opinią autorka stwierdza, że w czasach PRL-u Kościół Rzymskokatolicki cieszył się największym zaufaniem i autorytetem wśród Polek i Polaków, gdyż dbał nie tylko o ich dusze, ale pielęgnował również tożsamość narodową i kulturową oraz reprezentował interesy społeczeństwa polskiego wobec socjalistycznej władzy. Po transformacji ustrojowej ta instytucja religijna musiała jednak redefiniować swoją rolę w demokratyzującym się lub już

demokratycznym państwie. Pojawiające się spory, np. na temat prowadzenia lekcji religii w szkołach, prowadziły do pogarszania się oceny Kościoła Rzymskokatolickiego.

Ze względu problematykę niniejszej pracy istotna jest przemiana oceny Kościoła Rzymskokatolickiego w społeczeństwie polskim. Jak pokazuje to umieszczony poniżej wykres, sukcesywnie spadał udział badanych oceniających pozytywnie działalność Kościoła Rzymskokatolickiego. W trakcie pandemii, a szczególnie w okresie, z którego pochodzą analizowane na potrzeby tej pracy teksty medialne, przeważały w Polsce negatywne oceny działalności tej instytucji religijnej. Podkreślić należy, że wcześniej sytuacja taka miała miejsce tylko w 1993 roku, a potem przez 27 lat przeważały pozytywne opinie odnośnie do działalności Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce.

Wykres 6. Zmiany oceny działalności Kościoła (1989–2022)



Źródło: Roguska 2022: 87.

Można powiedzieć, że w świetle tych wyników badań w okresie od 2020 do 2021 roku miały miejsce wydarzenia, które istotnie wpłynęły na przemianę postaw Polek i Polaków wobec Kościoła Rzymskokatolickiego. Oprócz pandemii COVID-19 chodzi tu m.in. o burzliwe protesty wobec decyzji o zaostrzeniu zakazu przerywania ciąży w Polsce. Na podstawie danych oferowanych w przytaczanym tu raporcie nie ma jednak możliwości dokładnego ustalenia przyczyn tych tendencji. Fakty te potwierdzają jednakże trafność wyboru okresu, z którego pochodziły teksty medialne poddane przeze mnie analizie.

Respondenci byli w omawianym badaniu pytani również o autorytety w sprawach wiary i moralności. Autorytety z kręgów Kościoła wskazało 36% badanych. Najczęściej czyniły to osoby głęboko wierzące, praktykujące przynajmniej raz w tygodniu i respondenci mający prawicowe poglądy polityczne [por. Roguska 2022: 92].

Uczestników omawianego badania pytano również o to, co bliżej nieokreślony Kościół powinien zrobić, by wzmocnić swój autorytet w społeczeństwie polskim. Okazało się, że dla osób głęboko wierzących większe znaczenie ma pielęgnowanie tradycyjnego nauczania wiary i moralności oraz umożliwienie wiernym udziału w funkcjonowaniu danej wspólnoty wyznaniowej. Dla osób niewierzących priorytetem często jest wyjaśnienie przestępstw seksualnych popełnionych przez duchownych na osobach nieletnich. Istotną rolę grało to, by Kościół unikał polityki i nie angażował się po stronie żadnej z partii politycznych oraz by mniej zabiegał o pieniądze i dobra materialne. Przy ostatnich dwóch żądaniach warto podkreślić, że wyjątek w tej kwestii stanowiły osoby głęboko wierzące, dla których to zagadnienie nie grało znaczącej roli [por. Roguska 2022: 98]. Wyniki moich badań również uwidoczniły podział priorytetów w tej kwestii. O ile media lewicowo-liberalne zwracały uwagę na koncentrowanie się Kościoła Rzymskokatolickiego na powiększaniu majątku i wpływów bez względu na dobro wiernych oraz że konieczne jest ujawnianie nadużyć seksualnych w tej instytucji religijnej, to media o profilu prawicowo-konserwatywnym, a zwłaszcza media narodowo-katolickie, podkreślały znaczenie wiary i jej pogłębiania szczególnie w czasach zagrożenia epidemiologicznego. Fakt ten może stanowić w pewnym stopniu przejaw dopasowania się nadawców do profilu zainteresowań i oczekiwań odbiorców, którzy zapewniają im utrzymanie.

2. Niemcy

Poniższy przegląd opiera się głównie na danych surowych pochodzących z Ogólnego Sondażu Nauk Społecznych (niem. *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften*) z roku 2021 (sondaż ten przeprowadzany jest co drugi rok). Ten zestaw danych, w odróżnieniu od danych z międzynarodowych panelowych badań sondażowych, pozwala analizować różnice pomiędzy uchodzącą za przykład szybko postępujących tendencji sekularyzacyjnych wschodnią częścią Niemiec i częścią zachodnią [zob. Pickel 2010, 2012: 135; Pollack i Rosta 2015: 274–288].

Zdecydowałem się na podział na nowe (była NRD + Berlin Zachodni) i stare kraje związkowe (RFN w granicach do 3.10.1990 r. bez Berlina Zachodniego). Takiego rodzaju podział jest przyjęty we współczesnej niemieckiej socjologii religii. Poza Niemcami bywa pomijany, choć różnice między wspomnianymi częściami Niemiec są znaczące. Kolejny atut zastosowanego ujęcia stanowi możliwość badania stosunku zarówno do Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i do Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD).

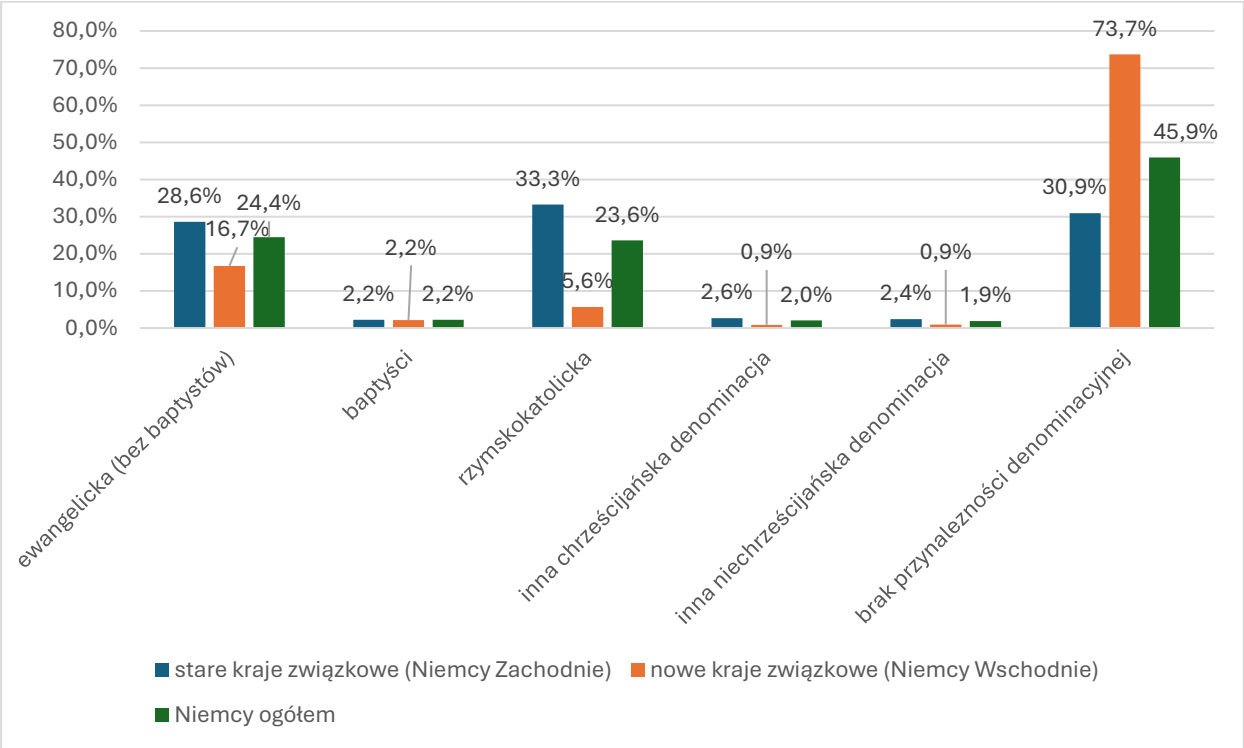
Zgodnie z zaprezentowanymi danymi wyznanie ewangelickie (24,4% badanych) i wyznanie rzymskokatolickie (23,6%) stanowiły największe grupy, jeśli analizuje się Republikę Federalną Niemiec jako całość. Zupełnie inaczej jest w Polsce, gdzie 71,3% społeczeństwa w spisie powszechnym deklarowało przynależność do Kościoła Rzymskokatolickiego, przy 1,26% należących do innych wyznań i 6,87% deklarujących brak przynależności do jakiegokolwiek związku wyznaniowego [por. Główny Urząd Statystyczny 2023][110]. W RFN nie istnieje zatem znacząca dominacja jednej wspólnoty religijnej.

W rozróżnieniu na Wschód i Zachód Niemiec należy zwrócić uwagę, że w tzw. nowych krajach związkowych największą denominację stanowią protestanci (16,7%). Na Zachodzie, czyli w tzw. starych krajach związkowych, lekką przewagę ma denominacja rzymskokatolicka (33,3%) nad denominacją ewangelicką (28,6%).

To, co Pollack i Rosta [2015: 274–288] opisali w odniesieniu do terenów byłej NRD jako konsekwencje opresji władzy komunistycznej wobec instytucji religijnych i praktyk religijnych, odzwierciedla się również w danych statystycznych, a mianowicie największą grupę w nowych krajach związkowych stanowią ludzie bez przynależności denominacyjnej (73,7% badanych). Dla porównania warto zaznaczyć, że na skali całego kraju było ich 45,9%, a w starych krajach związkowych niecała 1/3, dokładnie 30,9%.

[110] Należy zauważyć, że 20,53% uczestników spisu powszechnego nie chciało udzielić na to pytanie odpowiedzi, a w przypadku 0,04% nie było możliwości ustalenia przynależności lub braku przynależności do poszczególnej wspólnoty religijnej.

Wykres 7. Przynależność denominacyjna w Niemczech

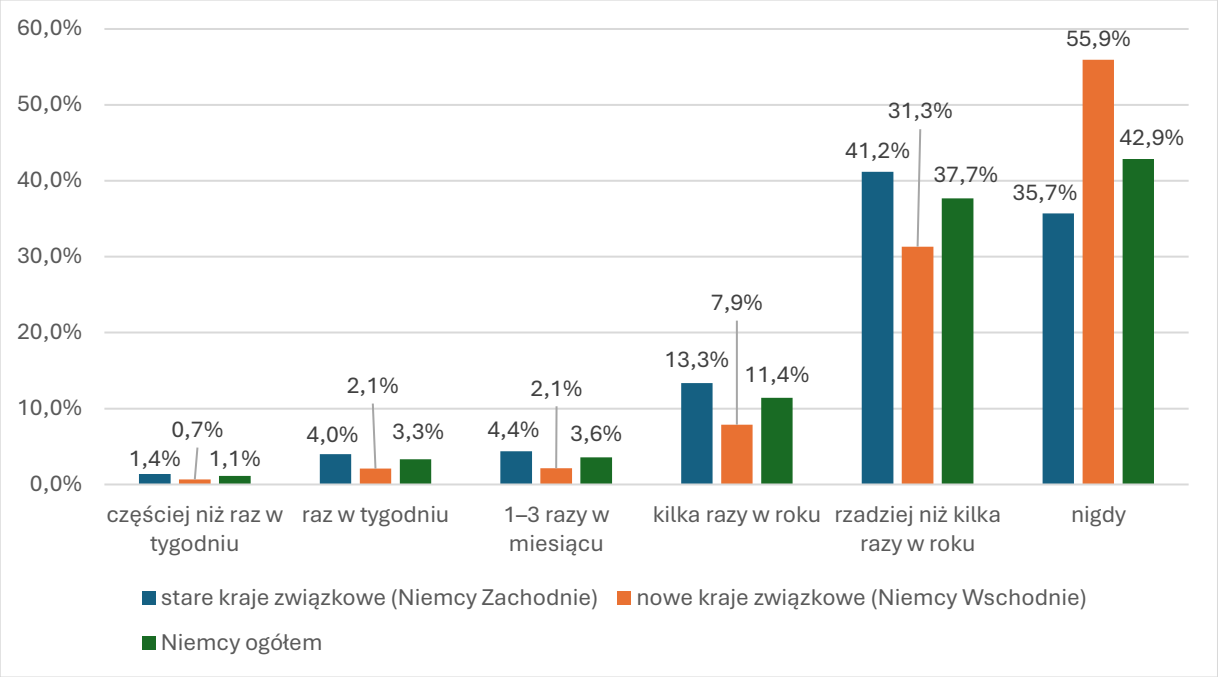


Źródło: opracowanie własne na podstawie danych z ogólnego sondażu ludności nauk społecznych 2021 (ALLBUS) [GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften 2022].

Warto podkreślić, że wskazane wyniki procentowe różnią się nieznacznie od tych, których podstawą są liczby osób należących do poszczególnych instytucji religijnych według danych portalu Statista. Zgodnie z tymi danymi do Kościoła Rzymskokatolickiego w Niemczech należało w 2021 roku 22,2 milionów ludzi (26,7% z 84,3 milionów mieszkańców Niemiec), Kościół Ewangelicki liczył 19,7 milionów wiernych (23,4% ludności), a 5,5 milionów mieszkańców wyznawało islam (6,5% ludności) [por. Rudnicka 2022].

Przyjrzałem się również częstotliwości uczestnictwa w nabożeństwach. Okazuje się, że niezależnie od podziału na nowe i stare kraje związkowe ponad ¾ badanych nie uczestniczy w nabożeństwach wcale (42,9% badanych) lub rzadziej niż raz w roku (37,7% badanych). Odsetek osób w ogóle niebiorących udziału w nabożeństwach jest w nowych krajach znacznie wyższy (55,9%) niż w starych krajach związkowych (gdzie wynosi 35,7%).

Wykres 8. Częstotliwość uczestnictwa w nabożeństwach



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych z ogólnego sondażu ludności nauk społecznych 2021 (ALLBUS) [GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften 2022].

Na podstawie wyżej opisanych danych można przypuszczać, że obostrzenia sanitarne dotyczące miejsc kultu religijnego oraz zamknięcia świątyń znacząco dotknęły zaledwie mniej niż 20% populacji.

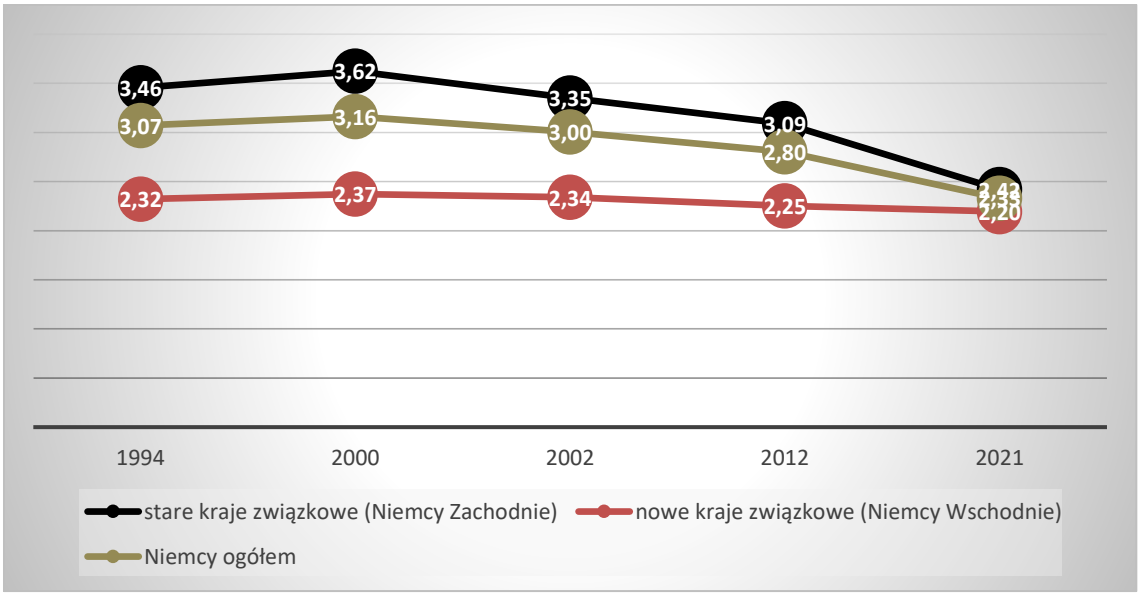
Ogólną różnicę między wschodnimi i zachodnimi krajami związkowymi potwierdzono za pomocą testu t dla prób niezależnych. Zgodnie z nim badani ze starych krajów związkowych istotnie statystycznie częściej uczęszczają na nabożeństwa niż respondenci z nowych krajów związkowych. Na tej podstawie można przypuszczać, że w nowych krajach związkowych ograniczenia dostępności do świątyń z powodu pandemii były odczuwane mniej dotkliwie i reakcje sprzeciwu wobec tych ograniczeń były mniejsze. Świadczyć o tym może np. wspomniany już w części empirycznej fakt, że decyzja o całkowitym zakazie nabożeństw stacjonarnych w trakcie świąt Bożego Narodzenia w należącym do nowego kraju związkowego Brandenburgia powiecie Oberspreewald-Lausitz nie spotkała się z większym medialnym sprzeciwem, podczas gdy debata medialna o ewentualnym zakazie stacjonarnych nabożeństw w uchodzącej za arcykatolicką Bawarię była w tym samym czasie żywa.

Podobnie jak w Polsce, także w Niemczech zbadano stosunek zarówno do Kościoła Rzymskokatolickiego, jak do Ewangelickiego. Najistotniejsza różnica polegała

na tym, że w przytaczanych uprzednio polskich badaniach przyglądano się aprobacie i dezaprobacie, a nie zaufaniu. Mimo to na podstawie obu badań istnieje możliwość prześledzenia utraty autorytetu danego Kościoła w danym społeczeństwie. Do kwestii tej powracam w podrozdziale 3.

Ogólnie można potwierdzić, że zaufanie zarówno do Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i Ewangelickiego jest w nowych krajach związkowych mniejsze niż w starych krajach, ale również z biegiem lat na Wschodzie mniej ono spadło. W Niemczech Zachodnich spadek ten był wyraźniejszy, zwłaszcza w przypadku Kościoła Rzymskokatolickiego. Zaufanie do obu Kościołów podano na skali od jednego do siedmiu, przy czym 1 oznaczało całkowity brak zaufania, a 7 maksymalnie duże zaufanie. Uwagę zwraca, że w odniesieniu do Niemiec Zachodnich i Niemiec jako całości odnotowano w okresie 2012–2021 znaczny spadek zaufania. Jedną z przyczyn może być pandemia, ale oddziaływać mogły także skandale związane z nadużyciami seksualnymi, których dopuścili się duchowni niemieckiego Kościoła Rzymskokatolickiego (ale również Ewangelickiego). Analizowany zestaw danych nie zawierał jednak informacji dotyczących wpływu tych zjawisk na spadek zaufania.

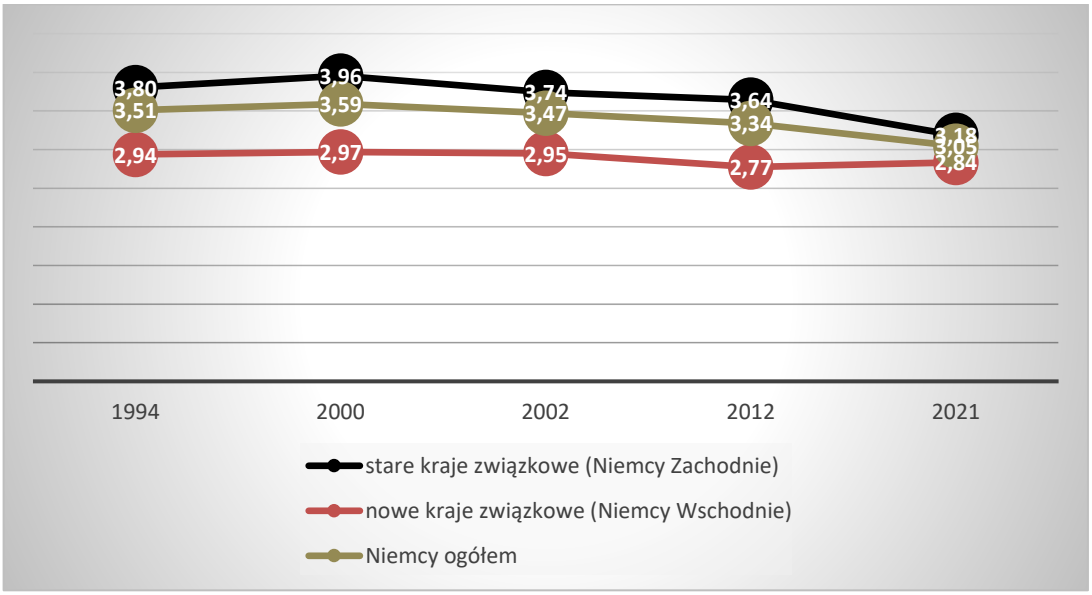
Wykres 9. Zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych z ogólnego sondażu ludności nauk społecznych 1994–2021 (ALLBUS) [GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften 2021, 2022].

Spadek zaufania do Kościoła Ewangelickiego w obu częściach Niemiec był mniejszy do Kościoła Rzymskokatolickiego. Uwagę zwraca dodatkowo niewielki wzrost zaufania do Kościoła Ewangelickiego w nowych krajach związkowych.

Wykres 10. Zaufanie do Kościoła Ewangelickiego



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych z ogólnego sondażu ludności nauk społecznych 1994–2021 (ALLBUS) [GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften 2021, 2022].

Odpowiedzi na pytanie o zaufanie do poszczególnych Kościołów sprawdziłem także pod kątem zróżnicowania ze względu na cechy społeczno-demograficzne. Odnotowałem statystycznie istotne różnice:

- edukacja → zachodzi w tej kwestii bardzo słaba ujemna korelacja, co oznacza, że im wyższe miał respondent wykształcenie, tym mniej ufał Kościołom;
- wiek → z wyjątkiem 2021 r., kiedy wraz ze wzrostem wieku wzrosło zaufanie do Kościoła Ewangelickiego (słaba korelacja Persona r = 0,083), nie odnotowano istotnie statystycznej różnicy ze względu na wiek respondentów;
- płeć → z wyjątkiem 1994 r., kiedy kobiety miały większe zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego niż mężczyźni, nie odnotowano różnicy ze względu na płeć respondentów;
- orientacja polityczna → względem zaufania do Kościoła Rzymskokatolickiego w latach 2021, 2012, 2002, 2000 i 1994 ustalono, że im bardziej poglądy polityczne respondenta są prawicowe, tym większe jest jego zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego (słaba korelacja Pearsona); Kościoła Ewangelickiego podobna sytuacja dotyczyła w latach 2012, 2002, 2000 i 1994. Ogólnie należy jednak zauważyć, że związek ten jest w odniesieniu do obu z Kościołów niski, a jego siła zmniejszyła się z biegiem lat. Można na tej podstawie ostrożnie

wnioskować, że poglądy polityczne stają się w Niemczech coraz mniej ważne w kwestii zaufania do Kościołów;

- częstotliwość udziału w nabożeństwach → zarówno w stosunku do zaufania wobec Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i Ewangelickiego odnotowano umiarkowaną dodatnią korelację Pearsona (a przy zaufaniu do Kościoła Rzymskokatolickiego w 1994 roku nawet silną korelację dodatnią), tj. im częściej respondent uczestniczy w nabożeństwach, tym większe ma zaufanie do Kościoła. Należy zauważyć, że korelacja dotycząca zaufania do Kościoła Rzymskokatolickiego była większa niż do Kościoła Ewangelickiego.

O ile wyżej opisane wyniki pozwalają przypuszczać, który rodzaj odbiorców może wykazać pozytywną przyjmującą lub negatywną odrzucającą reakcję na przekazy medialne krytykujące postępowanie wspólnot wyznaniowych, to w tej rozprawie szczególnie interesujący jest związek między korzystaniem z poszczególnych ofert medialnych i zaufaniem, którym dany respondent obdarza wybrany Kościół.

Uwzględniając na Niemcy jako całość i biorąc za podstawę na zestaw danych z 2021 roku [zob. GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften 2022] ustaliłem bardzo słabą ujemną korelację między zaufaniem do Kościołów i czasem spędzonym na oglądaniu telewizji czy częstotliwością korzystania z mediów społecznościowych jako źródła informacji. Można zatem ostrożnie wnioskować, że im krócej respondenci oglądali codziennie telewizję lub im rzadziej korzystali z mediów społecznościowych jako źródła informacji, tym większe mogli mieć zaufanie zarówno do Kościoła Rzymskokatolickiego, jak i Ewangelickiego.

Szczególnie istotna w związku z tą rozprawą jest zależność (mimo że jest ona słaba) polegająca na tym, że im mocniej respondenci ufają Kościołowi (Rzymskokatolickiemu bądź Ewangelickiemu), tym mniej wiarygodne są dla nich przekazy zarówno publicznych, jak i prywatnych kanałów telewizyjnych, gazet oraz mediów społecznościowych (w tym ostatnim przypadku zależność jest znikoma) poświęconych przestępczości. Pozwala to na ostrożny wniosek, że osoby ufające Kościołom są mniej skłonne ufać mediom i ich przekazom. W konsekwencji można sugerować, że przekazy medialne o wykroczeniach instytucji religijnych w obszarze łamania reżimu sanitarnego w dobie pandemii COVID-19 będą w mniejszym stopniu w stanie zmienić zaufanie do Kościoła tych, którzy je już mają. Ta interpretacja znajduje szerokie oparcie w literaturze dotyczącej stereotypów i uprzedzeń, zgodnej w tej kwestii

z przekonaniami potocznymi, iż ludzie wykazują się raczej tendencją do niezmieniania swoich poglądów w wyniku nowych informacji, które zaprzeczają ich poglądom.

Pozytywnie na zaufanie do Kościołów wpływa w świetle analizowanych danych (choć tu też korelacja jest bardzo słaba) codzienne oglądanie telewizji i codzienne czytanie gazet. Negatywny wpływ natomiast wywiera w świetle tych danych codzienne oglądanie wiadomości w prywatnych kanałach telewizyjnych. Należy podkreślić, że korelacja Pearsona była na tyle słaba ($p < 0,1$), iż mogła być przypadkowa i nie powinna być podstawą do wyciągania ogólnie obowiązujących wniosków.

Istnieją również słabe korelacje, które dotyczą tylko zaufania wobec jednego z Kościołów. Odnośnie do zaufania do Kościoła Rzymskokatolickiego: im jest ono większe, tym mniej dany respondent wierzy w informacje publikowane w mediach społecznościowych. Wraz ze wzrostem częstotliwości korzystania z internetu wzrasta zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego. Również tutaj należy podkreślić, że siła tej zależności jest znikomo mała. Z kolei na zaufanie do Kościoła Ewangelickiego pozytywnie wpływają codzienne oglądanie telewizji i codzienne oglądanie wiadomości emitowanych przez telewizję publiczną. Zaufanie spada natomiast (podobnie jak w odniesieniu do Kościoła Rzymskokatolickiego) przy codziennym korzystaniu z mediów społecznościowych. Również w tych przypadkach siła związku jest jednak na tyle niska, że nie można wykluczać przypadkowej zbieżności.[111]

Ponadto, osoby identyfikujące się z inną niż rzymskiego katolicyzm i protestantyzmu (w różnych odłamach) denominacją chrześcijańską im bardziej uważają się za religijne, tym mniej są skłonne zaakceptować zamknięcie granic spowodowane pandemią (korelacja umiarkowana $r = -0,396$). Również wysokie zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego przyczynia się wśród tych badanych do dezaprobaty wobec zamknięcia granic spowodowanego pandemią (korelacja umiarkowana $r = -0,439$).

Ogólny Sondaż Nauk Społecznych zawierał również pytania dotyczące nawyków korzystania z różnych rodzajów mediów i ich przekazów. Pierwszym zagadnieniem z tego zakresu było oglądanie wiadomości transmitowanych przez telewizję publiczną.

[111] W tej kwestii, podobnie jak w odniesieniu do szeregu innych zagadnień podjętych w niemieckich raportach, nie dotarłem do odpowiednich danych dotyczących Polski. W polskich opracowaniach nie ma surowych danych, w przypadku Niemiec nie ma chociażby zestawu pamiętników. Dlatego właśnie badania polskie i niemieckie, jako nie w pełni kompatybilne, omawiam osobno, a porównanie polsko-niemieckie przeprowadzam na podstawie badań międzynarodowych w dodatkowym podrozdziale 3 (por. uwagi we wprowadzeniu do tego rozdziału).

Respondenci mogli podawać, że oglądają wiadomości w telewizji publicznej lub że ich nie oglądają – nie odnoszono się do częstotliwości. Analiza danych za pomocą tabeli kontyngencji wykazywała różnice ze względu na przynależność denominacyjną (wynik testu Chi-kwadrat Pearsona jest istotny statystycznie), że zgodnie z wynikami testu Bonferoniego protestanci częściej podawali, że oglądają wiadomości wyemitowane przez telewizję publiczną niż osoby deklarujące przynależność do innej denominacji chrześcijańskiej, do denominacji niechrześcijańskiej lub deklarujące brak przynależności do żadnej denominacji.

Różnice pomiędzy poszczególnymi wyznaniami dotyczyły także częstotliwości oglądania wiadomości nadawanych przez kanały publiczne. Zmienna ta przyjmowała wartości od 0 (nigdy) do 7 (7 dni w tygodniu). Należy zauważyć, że rzadszej niż raz w tygodniu przypisano wartość 0,5. Za pomocą testu jednoczynnikowej Anovy wykazałem, że respondenci należący do Kościoła Ewangelickiego istotnie statystycznie częściej oglądają wiadomości nadawane przez telewizję publiczną niż osoby należące do innych denominacji chrześcijańskich lub nienależących do żadnej wspólnoty religijnej. Wyznawcy rzymskiego katolicyzmu i baptyści istotnie statystycznie częściej odbierają wiadomości nadawane przez publiczne kanały telewizyjne niż osoby wyznające inne niż chrześcijaństwo religie, a wyznawcy innych niż chrześcijaństwo religii istotnie statystycznie częściej oglądają wiadomości w telewizji publicznej niż respondenci nienależący do żadnego wyznania. Na tej podstawie można przypuszczać, że przekazy medialne dotyczące zachowania wspólnot wyznaniowych w dobie pandemii COVID-19, transmitowane przez niemiecką telewizję publiczną, były w Niemczech częściej odbierane przez protestantów, rzymskich katolików i baptystów. W przypadku wyznawców innych odłamów chrześcijaństwa lub innych religii rzadsze oglądanie programów informacyjnych niemieckiej telewizji publicznej spowodowane może być, chociażby ze względu na duży udział migrantów np. wśród muzułmanów, niedostateczną do tego znajomością języka niemieckiego.

Oprócz tego rozpatrywałem różnice częstotliwości korzystania z prasy pod kątem przynależności denominacyjnej. Analiza za pomocą jednoczynnikowej Anovy wykazała, że ewangelicy i rzymscy katolicy częściej sięgają po gazetę niż wyznawcy innych denominacji chrześcijańskich, innych religii lub osoby nienależące do żadnej wspólnoty wyznaniowej. Zatem powiedzieć można, że teksty medialne należące do mojego korpusu statystycznie częściej trafiły do wyznawców tych dwóch dominujących w Niemczech

denominacji chrześcijańskich. Stąd też, jak się zdaje, szczególna uwaga badawcza powinna być poświęcona przedstawianiu tych Kościołów i ich postępowania w dobie pandemii w przekazach medialnych.

Wyłoniłem dodatkowo różnicę istotną statystycznie w grupie najrzadziej korzystającej z internetu między ewangelikami i rzymskimi katolikami oraz osobami wyznającymi inną niż chrześcijaństwo religię. Ustaliłem, że z mediów społecznościowych jako źródła wiadomości najczęściej korzystają wyznawcy innych niż chrześcijaństwo religii. Dlatego można założyć, iż osoby te są, po pierwsze, bardziej skonfrontowane z procesami zachodzącymi w internecie, takimi jak algorytmy, boty lub trolle, a po drugie, zgodnie z ustaleniami przedstawionymi powyżej również rzadziej będą one miały do czynienia z treściami opublikowanymi w mediach tradycyjnych bądź w nowych mediach. Natomiast nie ustaliłem istotnej statystycznie różnicy między denominacjami zarówno jeśli chodzi o częstotliwość konsumu, jak i odnośnie do pytania, czy dany respondent w ogóle korzysta z tego źródła, jeśli pytanie dotyczyło wiadomości nadawanych przez prywatne kanały telewizyjne.

Zestaw danych uzyskanych w wyniku przeprowadzonego w 2021 roku Ogólnego Sondażu Nauk Społecznych przeanalizowałem także pod kątem ewentualnej współzależności identyfikacji religijnej i częstotliwości uczestnictwa w nabożeństwach jednej strony, i – z drugiej strony – z nawykami korzystania z mediów i ich przekazami. W ten sposób ustaliłem, że im częściej respondent chodzi na nabożeństwa do kościoła, tym:

- częściej ogląda wiadomości w telewizji publicznej (korelacja słaba 0,065);
- częściej czyta gazety ukazujące się codziennie (korelacja słaba 0,139);
- częściej korzysta prywatnie z internetu (korelacja słaba 0,056);
- rzadziej ogląda wiadomości emitowane przez prywatne kanały telewizyjne (korelacja słaba −0,119);
- rzadziej wykorzystuje media społecznościowe jako źródło informacji (korelacja słaba −0,067).

Odnośnie do znaczenia religii w życiu respondenta, które zostało wyrażone na skali od 1 (niereligijny) do 10 (bardzo religijny), ustalono, że im bardziej ktoś określa siebie jako osobę religijną, tym:

- częściej ogląda wiadomości w telewizji publicznej (korelacja słaba 0,077);

- rzadszej ogląda wiadomości emitowane przez prywatne kanały telewizyjne (korelacja słaba −0,069);
- częściej czyta gazety ukazujące się codziennie (korelacja słaba 0,114);
- częściej korzysta prywatnie z internetu (korelacja słaba 0,086);
- rzadziej wykorzystuje media społecznościowe jako źródło informacji (korelacja słaba −0,038).

Dane te oznaczać mogą, że zwłaszcza przekazy medialne szerzone przez telewizję publiczną i gazety codzienne na temat postępowania instytucji religijnych w dobie pandemii COVID-19 mogły wpływać na postawę wierzących Niemców wobec swoich wspólnot religijnych.

Kluczowe znaczenie dla tej dysertacji ma stosunek do pandemii i wprowadzonych w związku z nią ograniczeń. Na podstawie zestawu danych uzyskanych z Ogólnego Sondażu Nauk Społecznych z 2021 roku ustalono słabą korelację między tymi zmiennymi i zaufaniem do Kościołów. Pozwala to ostrożnie wnioskować, iż im większe jest zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego, tym skłonniejsi są badani zaakceptować cyfrowy nadzór przeprowadzony przez państwo (r = 0,073), nakaz noszenia zakrycia ust i nosa (maseczki) (r = 0,059) i państwowe zakazy zgromadzeń (r = 0,061). Badani mający duże zaufanie do Kościoła Ewangelickiego okazali się zaś bardziej skłonni, by w związku z walką z pandemią zaakceptować wprowadzenie godziny policyjnej (r = 0,136), zamknięcie zakładów pracy (r = 0,111), nadzór cyfrowy (r = 0,126), izolację chorych (r = 0,078), nakaz zakrywania ust i nosa (r = 0,147), zamknięcia szkół (r = 0,123) i zakazy zgromadzeń (r = 0,128). Z analizy tego zestawu danych wynika, że badani, którzy definiują się jako bardziej religijni, są skłonniejsi zaakceptować wprowadzenie w czasie pandemii godziny policyjnej (r = 0,131), tymczasowe zamknięcia zakładów pracy (r = 0,081), nadzór cyfrowy (r = 0,095), izolację chorych (r = 0,057), nakazanie zakrywania ust i nosa (r = 0,119), zamknięcie szkół przez państwo (r = 0,090) oraz zakaz zgromadzeń (r = 0,121). Jeśli natomiast chodzi o częstotliwość udziału w nabożeństwach, to badani biorący często udział w nabożeństwach są skłonniejsi zgodzić się dla walki z pandemią na wprowadzenie godziny policyjnej (r = 0,075), tymczasowe zamknięcie zakładów (r = 0,035), nadzór cyfrowy (r = 0,065), nakaz zakrywania usta i nosa (r = 0,083) oraz zakaz zgromadzeń (r = 0,063).

Zbadałem także różnice w korelacjach ze względu na to, czy respondent pochodził ze starych, czy nowych krajów związkowych. Odnośnie do korelacji między zaufaniem do

Kościoła Rzymskokatolickiego i nastawieniem wobec środków zwalczania pandemii ustaliłem, że im większe jest zaufanie do tej instytucji religijnej, tym respondenci są skłonniejsi zgodzić się w czasie pandemii na cyfrowy nadzór (r = 0,066), nakaz zakrywania ust i nosa (r = 0,076) oraz zakaz gromadzenia się (r = 0,092). Oprócz tego, że nie ma korelacji wspólnej dla badanych w starych i w nowych krajach związkowych, należy zauważyć, że badani należący do drugiej z wymienionych powyżej grup są mniej skłonni zgodzić się na zamknięcie przez państwo granic z przyczyn epidemiologicznych (r = 0,092), im wykazują się większym zaufaniem do Kościoła Rzymskokatolickiego. Odnośnie do zaufania do Kościoła Ewangelickiego odnotowałem w obu częściach Niemiec słabą dodatnią korelację między zaufaniem do tego Kościoła i skłonnością do akceptowania godzin policyjnych, zamknięcia zakładów pracy, nadzoru cyfrowego, nakazu zakrycia ust i nosa, zamknięcia szkół i zakazu zgromadzeń. W przypadku starych krajów związkowych większe zaufanie do Kościoła Ewangelickiego oznacza na podstawie tego zestawu danych również większą skłonność do zaakceptowania zamknięcia granic (r = 0,1) i izolacji chorych (r = 0,081) z powodu pandemii.

Różnice między nowymi i starymi krajami związkowymi wobec ograniczeń spowodowanych pandemią COVID-19 wiążą się też z tym, za jak bardzo religijnego badany się uważa. W obu częściach Niemiec wraz ze wzrostem samoidentyfikacji religijnej wzrasta również akceptacja dla wprowadzenia godzin policyjnych, nakazu zakrywania ust i nosa i zakazu zgromadzeń. W starych krajach związkowych ustaliłem też słabą dodatnią korelację dotyczącą zamknięcia zakładów pracy, nadzoru cyfrowego i zamknięcia szkół. Nowe kraje związkowe różnią się od starych również tym, że wraz ze wzrostem samoidentyfikacji religijnej wzrasta akceptacja dla izolacji chorych. Odnośnie do częstotliwości udziału w nabożeństwach jedyna różnica ze względu na rozróżnienie starych i nowych krajów związkowych polega na tym, iż badani ze starych krajów związkowych, którzy uczestniczą często w nabożeństwach, są bardziej skłonni na rzecz walki z pandemią zaakceptować zakazy zgromadzeń.

Z przytoczonych wyżej wyników można zatem wnosić, zachowując pewną ostrożność we wnioskowaniu z powodu słabej korelacji, że osoby obdarzające Kościoły większym zaufaniem i będące według własnej deklaracji bardziej religijne oraz regularnie uczęszczające na nabożeństwa są bardziej skłonne, by zaakceptować ograniczenia związane z walką z pandemią. Główne zastrzeżenie do tego zestawu danych polega na tym, że badanych nie proszono wprost o zadeklarowanie ich stosunku do zamknięcia

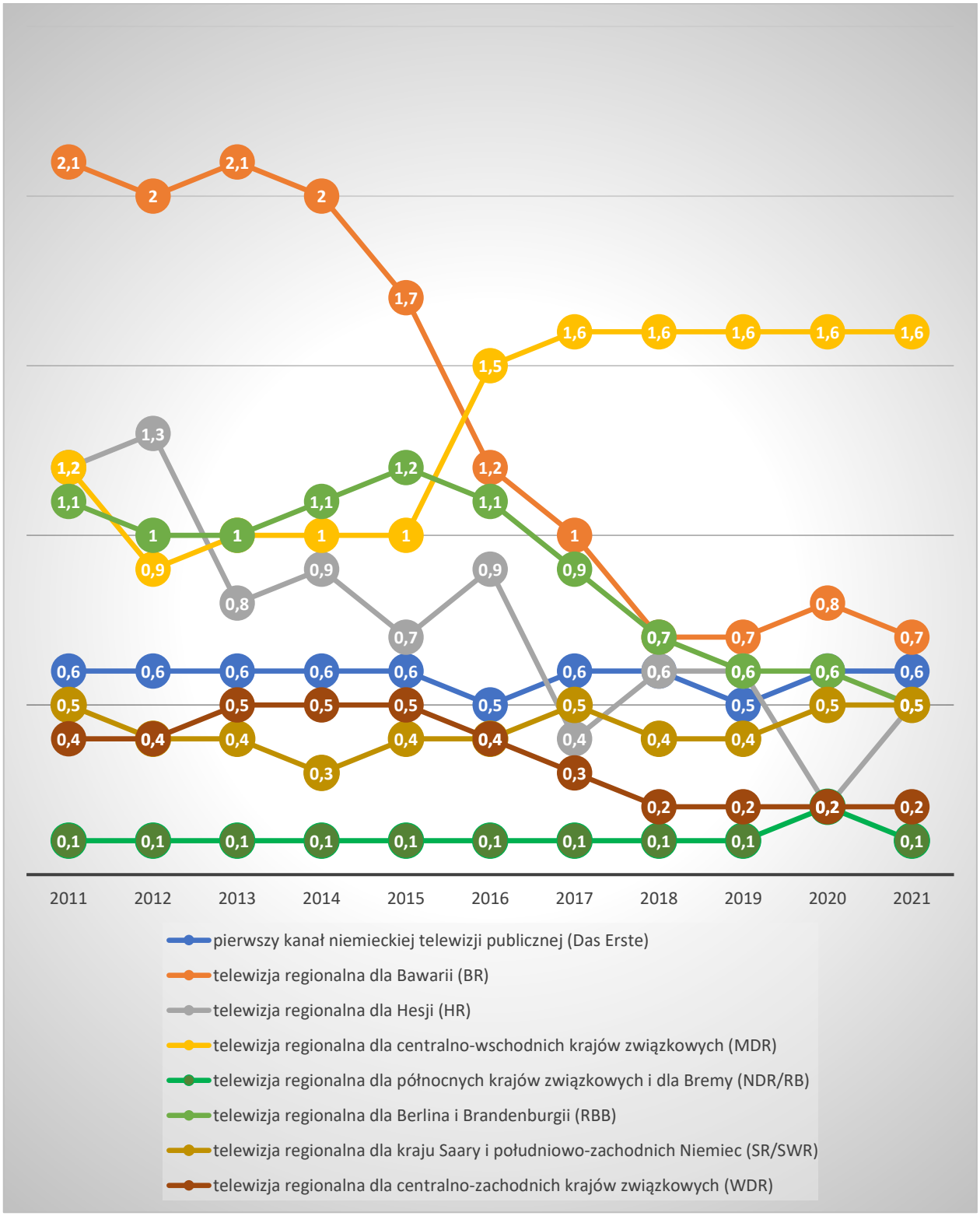
świątyń z przyczyn epidemiologicznych. Rzecz jasna, nabożeństwa są zgromadzeniami, jednak można przypuszczać, że wierni przypisują demonstracjom, wydarzeniom kulturowym czy religijnymi różne znaczenia. Dlatego można się ogólnie zgadzać na ograniczenia, ale wyrazić dezaprobatę, jeśli konkretnie chodzi o stacjonarne nabożeństwa, zwłaszcza podczas ważnych świąt religijnych.

Poniżej omawiam statystykę pochodzącą z zasobów danych Federalnego Urzędu Statystycznego (niem. *Statistisches Bundesamt*), poświęconą udziałowi treści religijnych w całości przekazów medialnych wyemitowanych przez pierwszą niemiecką telewizję publiczną (Das Erste) i podlegające jej regionalne kanały telewizyjne [por. Statistisches Bundesamt 2023].

W 2021 roku najwięcej programów o charakterze religijnym wyemitowała telewizja regionalna dla Saksonii, Saksonii-Anhalt i Turyngii (MDR), gdzie 1,6% całości wyemitowanych w tym czasie przez tę stację programów miało charakter religijny. Najmniej tego typu treści (0,1%) wyemitowała natomiast w tym samym roku telewizja regionalna dla Hamburga, Szlezwik-Holsztynu, Dolnej Saksonii, Meklemburgii-Pomorza Przedniego i Bremy (NDR). W samej pierwszej niemieckiej telewizji publicznej (Das Erste) 0,6% wyemitowanych programów miało charakter religijny. Należy zwrócić uwagę, że nawet zredukowany blok reklam wyemitowanych przez tę stację miał większy czas antenowy (1,1%).

W okresie od 2011 roku do 2021 roku w ujęciu ogólnym zmniejszył się czas antenowy dla treści religijnych. Wyjątkami są stacje, w których czas ten pozostał niemal na tym samym poziomie, jak w przypadku Das Erste, SR/SWR i NDR/RB oraz MDR, które poświęciły treściom religijnym w 2021 roku więcej czasu antenowego niż w 2011 roku. We wspomnianym 2011 roku liderem ze względu na ilość czasu antenowego poświęconego treściom religijnym była telewizja bawarska (BR), a najmniej tego typu treści wyemitowała, tak jak w 2021 roku, północnoniemiecka telewizja (NDR). W związku z niniejszą rozprawą szczególnie interesujący jest okres pandemiczny, czyli dane głównie z 2020 roku, ale też z roku 2021. Na antenach Das Erste, BR, SR/SWR oraz NDR/RB odnotowano w pierwszym roku pandemii (2020 r.) zwiększenie czasu antenowego o 0,1 punktu procentowego względem 2019 roku. Telewizja regionalna Hesji (HR) stanowiła wyjątek, gdyż czas antenowy przeznaczony dla treści religijnych spadł z 0,6% w 2019 rok na 0,2% w roku 2020, by w 2021 roku znowu wzrosnąć na 0,5%.

Wykres 11. Procentowy udział czasu antenowego treści religijnych w niemieckiej telewizji publicznej w latach 2011−2021 (w %)



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych Statistisches Bundesamt 2023.

Jeśli sekularyzacja rozumiana jest ogólnie jako utrata społecznego znaczenia religii, to utrata znaczenia treści związanych z religią w mediach zaproponuję określać mianem s e k u l a r y z a c j i m e d i a l n e j lub z e ś w i e c c z e n i a p r z e k a z ó w m e d i a l n y c h. W świetle powyżej przedstawionych wyników można uznać, że ze względu na ogólną tendencję spadającego udziału treści religijnych w przekazach medialnych telewizji publicznej w tym obszarze ma miejsce sekularyzacja medialna.

Zagadnieniem czasu antenowego poświęconego w niemieckiej telewizji publicznej zajmowali się na przykładzie wiadomości pierwszej telewizji niemieckiej *Tagesschau* Hannah Thielmann i Markus Schäfer [2021]. Autorzy badali za pomocą ilościowej analizy zawartości zmiany w dziedzinie prezentacji Kościoła Rzymskokatolickiego oraz Ewangelickiego na podstawie 514 przekazów medialnych pochodzących z trzech okresów: 1998/1999, 2008/2009 oraz 2018/2019. Ustalili, iż Kościoły odgrywają w przekazach medialnych w ciągu dwóch zbadanych dekad małą, ale stałą rolę, choć sposób ramowania zwłaszcza Kościoła Rzymskokatolickiego miał charakter krytyczny i dominował tu wydźwięk negatywny. Autorzy odwołują się do przepisów prawnych zarówno na poziomie federalnym, jak i poszczególnych krajów związkowych, zgodnie z którymi publiczni nadawcy są zobligowani, by informować odbiorców o sprawach kościelnych jako elemencie dystrybucji podstawowych informacji [por. Thielmann i Schäfer 2021: 517–518]. Odnosząc się do zanalizowanych przeze mnie niemieckich materiałów medialnych warto odnotować, że także prywatni nadawcy mimo braku prawnego obowiązku starają się poruszać w emitowanych przekazach kwestie związane z religią w szerokim tego słowa znaczeniu.

3. Polsko-niemiecka analiza porównawcza

Jeden z głównych raportów badawczych dotyczących przemian religijności pod wpływem pandemii w kilku krajach, m.in. w Polsce i w Niemczech, został opublikowany przez fundację Bertelsmanna [zob. Hillenbrand, Pollack i El-Menouar 2023]. Udział w tym badaniu brało 10 657 respondentów pochodzących z Niemiec, Polski, Holandii, Francji, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii oraz Stanów Zjednoczonych. Ogólny wniosek z tych badań jest następujący: „Kryzys covidowy spowodował, że wiele osób niezależnie od ich przynależności wyznaniowej lub narodowej stawiało sobie pytania egzystencjalne”

[El-Menouar 2023: 9]. Współautorka tego raportu, Yasemin El-Menouar [2023], podkreśliła, że żyjemy w czasie wielu kryzysów, spośród których szczególnie wyróżnia się początek pandemii COVID-19, kiedy osoby decyzyjne nie były w stanie zaprezentować jednoznacznej i pewnej strategii walki z wirusem. Główna kwestia, jaką rozpatrują autorzy wspomnianego raportu brzmi: jak ludzie doświadczali religii i postrzegali instytucje religijne w tej wyjątkowej sytuacji i czy religia może wspierać w pokonywaniu takiego kryzysu. Ważny w kontekście moich badań jest fakt, że w czasie pandemii zadawano także podstawowe pytanie o to, czy religia w ogóle jest jeszcze istotna dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Dokładne przyjrzenie się pandemii COVID-19 i temu, jak się wobec niej zachowywano, daje zdaniem współautorki omawianego tu raportu możliwość zgłębienia tematu społecznego postrzegania religii i religijności w dobie pandemii w zestawieniu z innymi obszarami społecznymi, takimi jak nauka czy polityka. Tym samym można rozważyć, które z nich mają w tak ekstremalnej sytuacji kluczowe znaczenie.

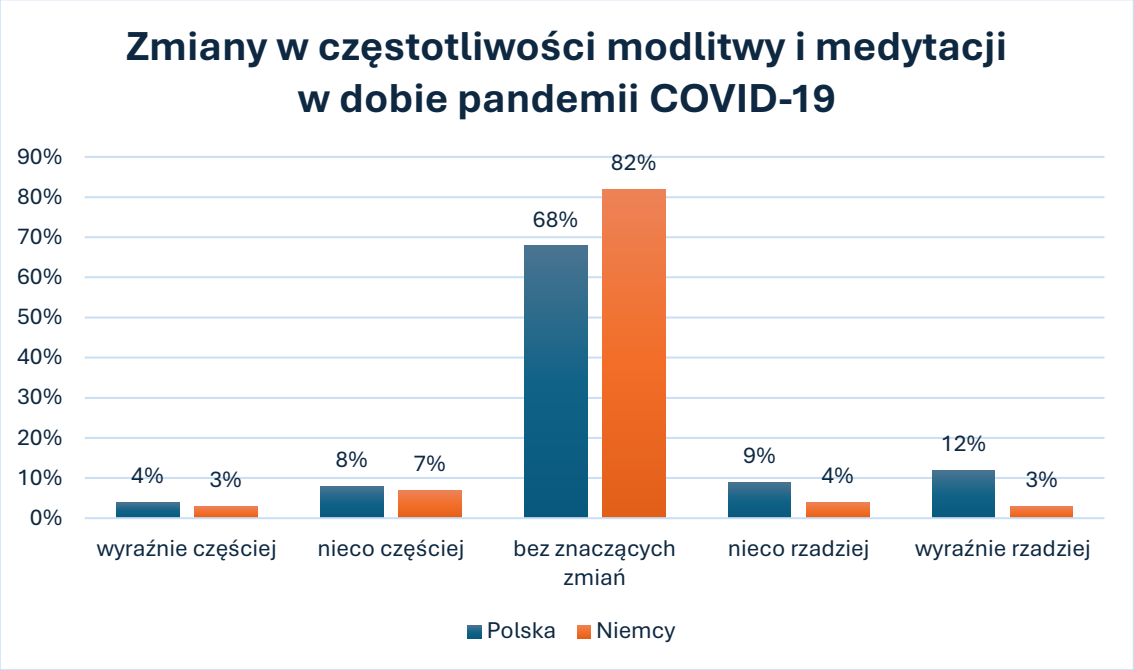
Zgodnie z wynikami omawianych badań empirycznych okazało się, że na początku pandemii wzrosło zainteresowanie religią jako źródłem sensu i pewności w budzących niepokój czasach. Świadectwem tego zjawiska był chociażby wzrost liczby zapytań w wyszukiwarce Google o modlitwy, o czym wspomina El-Menouar [2023: 7], powołując się na ustalenia Jeanet S. Bentzen [2020: 52]. Warto dodać, że zbliżonej problematyki dotyczyły dwa inne badania. Pierwsze, austriackie, z którego wynikało, iż osoby religijne reagowały na konsekwencje pandemii aktywniej niż osoby niereligijne, skupiając się na problemie oraz wypracowaniu metody, by go rozwiązać. Osoby religijne przejawiały większe zadowolenie z własnego życia niż osoby niereligijne [Aschauer, Höllinger i Herbst 2020]. Z kolei wyniki drugiego badania, uzyskane przez Francesco Rigoli [2020], odnoszące się w zasadzie do Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, wskazywały, że w efekcie pandemii wiara osób wierzących umocniła się, a u osób niewierzących wzrastał sceptycyzm względem pożyteczności wierzeń religijnych. Natomiast według raportu fundacji Bertelsmanna w Niemczech nie powiększyły się jednak wskaźniki religijności w odniesieniu do całej populacji, takie jak częstotliwość praktyk lub znaczenie religii w życiu. Jednak należy zauważyć, że zarówno w Polsce, jak i w Niemczech odnotowano wśród osób deklarujących się jako wierzące wzrost częstotliwości takich praktyk religijnych, jak np. modlitwa [El-Menouar 2023].

Do raportu fundacji Bertelsmanna należy również analiza Carolin Hillenbrand i Detlefa Pollacka [2023]. Zwracają oni uwagę, że ze względu na ograniczony zakres przeprowadzonego badania, pozwala ono jedynie w niepełnym stopniu na udzielenie odpowiedzi na pytanie badawcze, w jakim zakresie w warunkach pandemicznych zmieniły się duchowość i religijność ludzi w rejonach objętych badaniem. Inny centralny element tej analizy stanowiło prześledzenie przemian częstotliwości podejmowania praktyk religijnych lub *quasi*-religijnych (np. medytacji). Badacze przyjrzeli się wykorzystaniu religii jako siły sensotwórczej oraz relacji religijnych i niereligijnych sposobów radzenia sobie z sytuacją kryzysową wywołaną pandemią COVID-19 [Hillenbrand i Pollack 2023: 16]. Wprowadzono też koncepcję radzenia sobie z trudnymi sytuacjami za pomocą religii (ang. *religious coping*), stworzoną przez Kennetha I. Pargamenta [1997], czyli sposobów rozumienia i pokonywania sytuacji kryzysowych przez odniesienie do *sacrum*. Zjawisko to może przyjąć dwie formy – może mieć charakter pozytywny albo negatywny. W wersji pozytywnej bóstwo lub siła wyższa obdarzona czcią cieszy się zaufaniem wiernych i jest dla nich źródłem pewności. Wariant negatywny cechuje się natomiast niepewnością i wątpliwościami wobec danego bóstwa, z czym wiąże się u danej jednostki poczucie opuszczenia w kryzysowej sytuacji [Pargament i in. 2011: 51–57]. We wspomnianym badaniu ustalono, że wśród niemieckich jego uczestników dominował wariant pozytywny, co zostało zweryfikowane za pomocą prośby o wyrażenie aprobaty lub dezaprobaty wobec twierdzenia, że respondent wierzy, iż Bóg jest z nim podczas pandemii (64% badanych twierdziło, że „raczej" lub „całkowicie się zgadza"). Odmianę negatywną potwierdzono u 12% badanych, prosząc respondentów o wyrażenie aprobaty bądź dezaprobaty wobec twierdzenia, czy badany odnosi w trakcie pandemii wrażenie, że Bóg go opuścił (odpowiedzi „raczej tak" lub „całkowicie się z tym zgadzam").

W omawianym badaniu poddano również analizie przemiany częstotliwości odbywania indywidualnej modlitwy lub medytacji w czasie pandemii w porównaniu okresem poprzedzającym (zob. wykres 12 poniżej). Okazało się, że ponad połowa badanych Polaków i ponad ¾ badanych Niemców nie podejmowało takich aktywności podczas pandemii ani częściej, ani rzadziej. Hillenbrand i Pollack [2023: 25–26] zwracają jednak uwagę na to, że w Polsce udział osób, które rzadziej podejmowały takiego rodzaju praktyki (21% badanych Polaków), jest względem innych krajów objętych badaniem najwyższy. Można to interpretować między innymi jako efekt postępującej w Polsce

sekularyzacji, ale również jako reakcję na ujawnianie w Polsce przestępstw seksualnych popełnionych przez rzymskokatolickich duchownych, zwłaszcza na nieletnich. Zdaniem badaczy zrodziło to antyklerykalne nastawienie, co doprowadziło w znacznej części społeczeństwa polskiego do odrzucenia wszystkiego, co jest związane z Kościołem Rzymskokatolickim lub nawet ogólnie z religią. Przy swej interpretacji nie brali jednak pod uwagę protestów i antyklerykalnych nastrojów po zaostrzeniu regulacji prawnych dotyczących przerywania ciąży oraz zarzutów dotyczących Polski jako państwa wyznaniowego.

Wykres 12. Zmiany w częstotliwości modlitwy i medytacji w Niemczech i Polsce

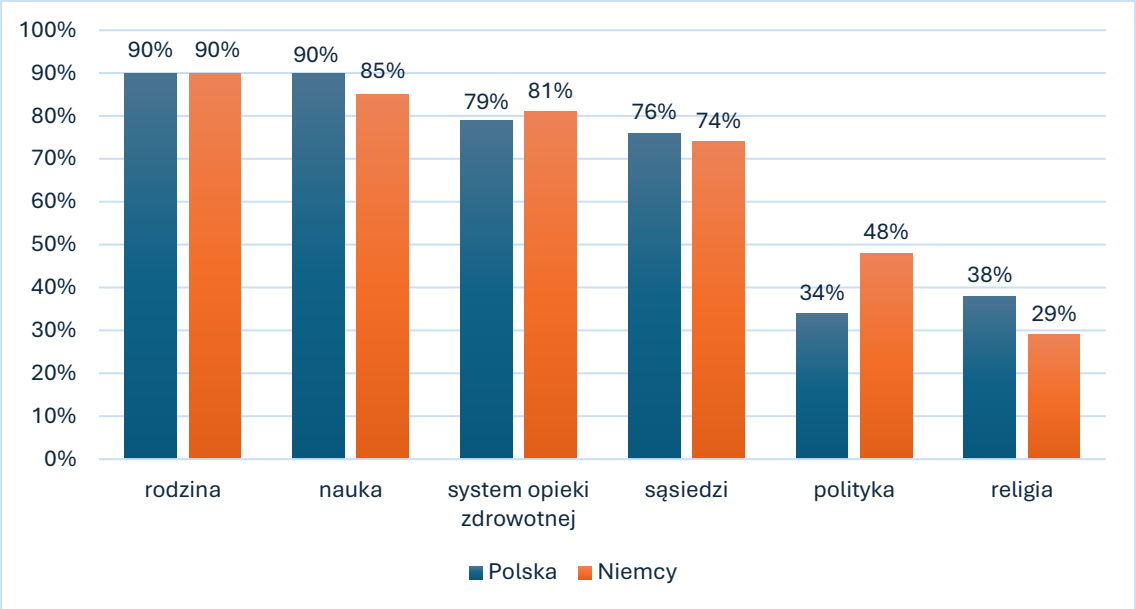


Źródło: opracowanie własne na podstawie danych opublikowanych przez Hillenbrand i Pollack 2023: 26. N ważnych obserwacji = 10 657.

Inne zagadnienie rozpatrywane w omawianym tu raporcie stanowiła kwestia, jaki sposób radzenia sobie z różnego rodzaju kryzysami jest w danym kraju uważany za przydatny (zob. wykres 13 poniżej). Zarówno w Polsce, jak i w Niemczech największym zaufaniem obdarzano instytucję rodziny. Choć inne wartości były w obu krajach na porównywalnym poziomie, uwagę zwraca to, że w Polsce religię, jako sposób radzenia sobie z kryzysami, obdarzono większym zaufaniem niż politykę. W Niemczech sytuacja przedstawiała się odwrotnie. Dane te mogą na pierwszy rzut oka, stanowić zaskoczenie, gdyż – jak wskazano wyżej – w Polsce, w przeciwieństwie do Niemiec, więcej osób podejmowało indywidualną modlitwę lub medytację w czasie pandemii rzadziej niż

w okresie poprzedzającym pandemię. Zgodnie jednak z danymi *Światowego Badania Wartości*, które rozpatrywałem wcześniej w tym podrozdziale, religia dla badanych Polaków odgrywa w życiu większą rolę niż u badanych Niemców. Po drugie, niedokładnie zdefiniowano w tym badaniu religię, w związku z czym mogło dochodzić do sytuacji, że choć dana osoba była krytycznie nastawiona wobec Kościoła instytucjonalnego, to religię jako system wierzeń uważała za przydatną.

Wykres 13. Znaczenie poszczególnych systemów radzenia sobie z kryzysem w dobie pandemii COVID-19



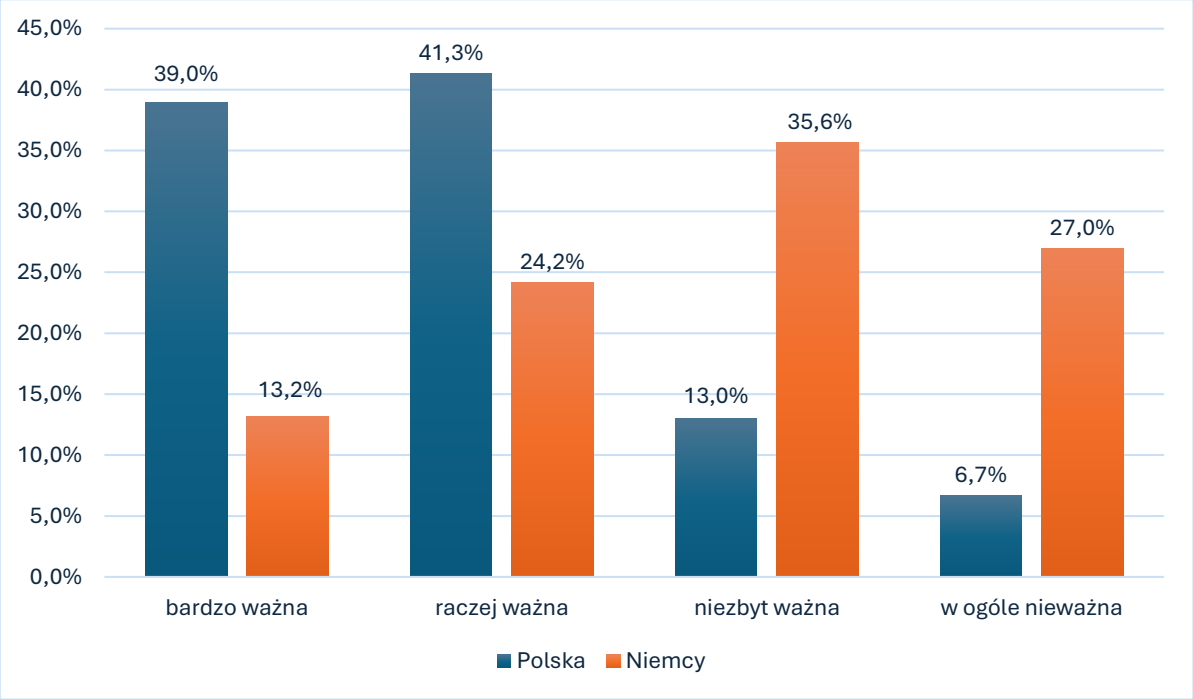
Źródło: opracowanie własne na podstawie danych opublikowanych przez Hillenbrand i Pollack 2023: 31. N ważnych obserwacji = 10 657.

Znaczenie religii i praktyk religijnych w dobie pandemii w Polsce i w Niemczech, przedstawionych m.in. w analizie Hillenbrand i Pollacka [2023], z której wynikać też mogło zainteresowanie różnorodnych odbiorców treściami poświęconymi postępowaniu wspólnot wyznaniowych w dobie pandemii oraz regulacjami sanitarnymi dotyczącymi świątyń, analizuję poniżej dokładniej na podstawie danych surowych pochodzących ze *Światowego Badania Wartości* opublikowanego w 2022 roku [zob. Haerpfer i in. 2022].

Pierwsze z interesujących, poruszanych tam zagadnień stanowi kwestia znaczenia religii w życiu badanych Polaków i Niemców (zob. wykres 14 poniżej). Ukazują się tu zdecydowane różnice między Polską i Niemcami, gdyż ponad 80% (N = 1340) badanych w Polsce twierdziło, że religia odgrywa w ich życiu ważną lub nawet bardzo ważną rolę. Takie samo zdanie wyrażało jedynie 37,4% Niemców (N = 3646). Wynik może być

konsekwencją kulturowego wzoru Polaka-katolika, który był przez długi okres obecny w polskim życiu społecznym, a w niektórych jego częściach nadal jest żywy. Chodzi o powiązanie polskości z byciem wiernym Kościołowi Rzymskokatolickiego. Ten aksjomat powstał w przeszłości w wyniku zaangażowania Kościoła Rzymskokatolickiego w przetrwanie narodu polskiego podczas zaborów i udział Kościoła w dążeniach do odzyskania przez Polskę niepodległości. Do dziś ten rodzaj kulturowego katolicyzmu przetrwał głównie na terenach wiejskich. W Niemczech podobne powiązanie narodowości z wyznaniem religijnym nie istnieje ani w starych, ani w nowych krajach związkowych.

Wykres 14. Znaczenie religii w życiu



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych Haerpfer i in. 2022.

Szczególnie ważne jest tu podkreślenie, iż chodzi tu ogólnie o religię, a nie tylko o religię związaną lub kojarzoną z konkretną instytucją wyznaniową. Badania potwierdzają, że choć zachodzą wyraźne tendencje odkościelnienia w Polsce, to jednak indywidualna religijność pozostaje w polskim społeczeństwie na wysokim poziomie, podczas gdy społeczeństwo niemieckie w świetle pozyskanych danych jest znacznie bardziej zeświecczone. Tendencje przemian w tym obszarze przedstawię za pomocą porównania badania panelowego z 2022 r. (WSV7) z wynikami z poprzednich jego edycji. Na tej podstawie można zauważyć, że na przestrzeni lat 1989–2022 dochodzi do

systematycznego spadku znaczenia religii w życiu objętych badaniem Polaków i lekkiego wzrostu u Niemców. Dane prezentuje umieszczona poniżej tabela 6.

Tabela 6. Procent badanych, w których życiu religia odgrywa ważną lub bardzo ważną rolę

Edycje badania panelowego	Polska	Niemcy
1989–1993 (EVS/WVS2)	88,5%	34,1%
1999–2004 (EVS3, WVS4)	83,9%	28,2%
2005–2010 (EVS4, WVS5)	75,1%	27,0%
2017–2022 (EVS5, WVS7)	80,3%	36,5%

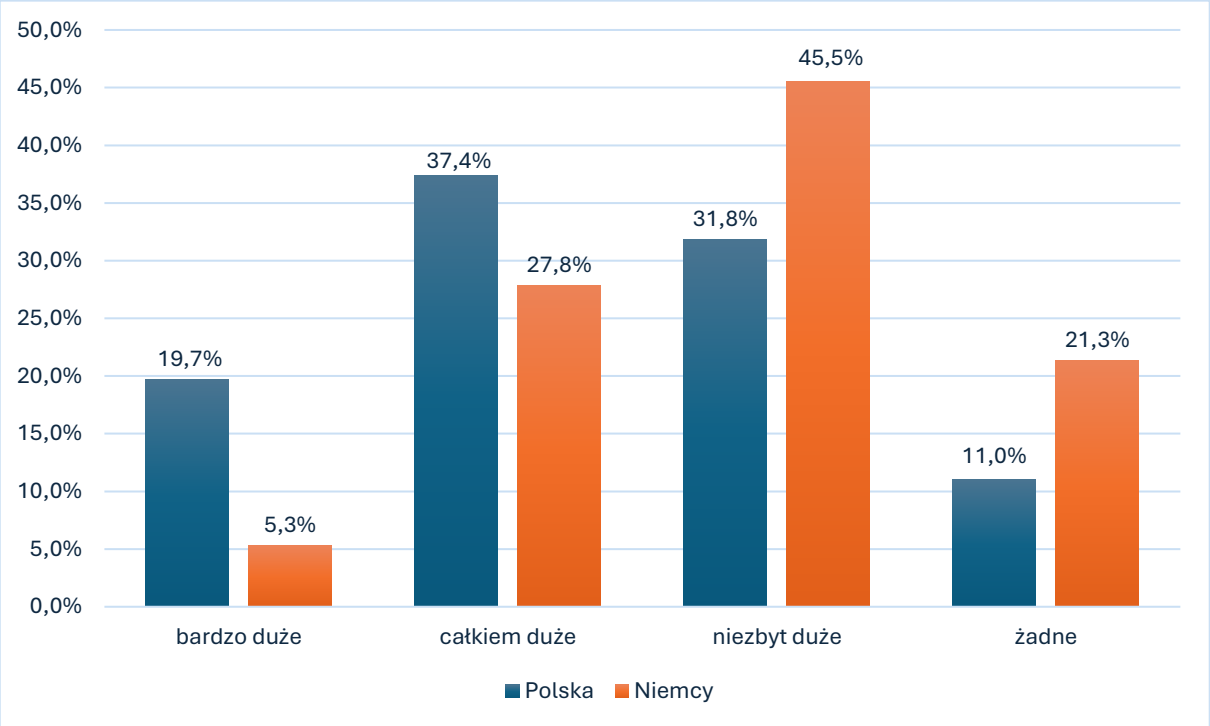
Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych EVS 2022.

Należy zwrócić uwagę, że zgodnie z tymi danymi zarówno w Polsce, jak i w Niemczech znaczenie religii w czasie między edycją badania z lat 2005–2010 a tą z lat 2017–2022 wzrosło – w Polsce o ponad 5 punktów procentowych, a w Niemczech o niemal 10 punktów procentowych. Oczywiście ten wzrost nie może być jeszcze interpretowany jako tendencja desekularyzacyjna, niemniej dowodzić może przynajmniej zahamowania tendencji sekularyzacyjnych, jako że znaczenie religii w tych społeczeństwach nie uległo dalszemu osłabieniu. Kwestią otwartą pozostają natomiast przyczyny tego zjawiska. Można przypuszczać, że w Niemczech może ono być spowodowane np. napływem migrantów z krajów arabskich, które charakteryzują się nadal witalną religijnością publiczną. Innym powodem może być brak odgraniczenia przez respondentów religii i duchowości niereligijnej podczas udzielenia odpowiedzi. To, czy rzeczywiście od 2017 roku można mówić o tendencji desekularyzacyjnej, czyli o wzroście znaczenia religii w danym społeczeństwie, rozstrzygnąć będzie można dopiero na podstawie danych pochodzących z kolejnych edycji tego badania panelowego. Warto się również przyjrzeć dominancie w poszczególnych edycjach i krajach realizacji tego badania. W Polsce dominowała w pierwszych dwóch edycjach odpowiedź, że religia jest bardzo ważna; w dwóch kolejnych edycjach natomiast przewagę uzyskało stanowisko, że religia jest w życiu raczej ważna. W przypadku Niemiec uwagę zwraca to, że w pierwszej i czwartej edycji badania dominowało przekonanie, że religia jest raczej nieważna, a w drugiej i trzeciej edycji, że jest bardzo nieważna. Świadczy to o tym, że religia odgrywa w Polsce zgodnie z tymi danymi większą rolę w życiu badanych, a w Niemczech mniejszą. Odnośnie do Niemiec można jednak ostrożnie wnioskować

o wzroście znaczenia religii, która nadal jest w życiu Niemców raczej nieważna, a w przypadku Polaków natomiast raczej ważna. Dane pokazują większe znaczenie religii w Polsce niż w Niemczech, co też odzwierciedla agenda spraw ważnych przekazów medialnych. Dokładnie rzecz ujmując, chodzi o większą uwagę poświęconą szeroko pojętej tematyce religii przez polskie niż przez niemieckie media w analizowanym przeze mnie okresie.

Również zaufanie do instytucji Kościoła (zob. wykres 15 poniżej) jest w Polsce większe niż w Niemczech, co może na pierwszy rzut oka zaskakiwać. Warto jednak zdawać sobie sprawę chociażby z tego, że wypowiedzi polskich respondentów mogą pochodzić z czasu przed protestami wynikającymi z zaostrzenia prawa aborcyjnego. Trzeba zauważyć, iż w tym zestawie danych zaufanie do Kościoła mierzone było inną skalą niż w przypadku danych użytych w poprzednim podrozdziale. Fakt, że ponad połowa badanych w Polsce, i nieco ponad 1/3 badanych w Niemczech, miała co najmniej całkiem duże zaufanie do Kościoła, świadczyć może o większej roli, jaką Kościół nadal odgrywa w społeczeństwie polskim w porównaniu ze społeczeństwem niemieckim.

Wykres 15. Zaufanie do Kościołów



Źródło: opracowanie własne na podstawie danych Haerpfer i in. 2022.

Z danych wynika, że zaufanie do Kościołów jest w Polsce większe niż w Niemczech. Ilustrują to powyższy wykres i fakt, że mediana w przypadku Polski lokuje się przy odpowiedzi „całkiem duże", a dla Niemiec przy „niezbyt duże".

Tabela 7. Udział badanych, którzy ufają Kościołowi w dużym lub umiarkowanym stopniu

Edycje badania panelowego	Polska	Niemcy
1989−1993 (EVS/WVS2)	83,8%	40,4%
1999−2004 (EVS3, WVS4)	68,4%	35,3%
2005–2010 (EVS4, WVS5)	64,0%	32,4%
2017–2022 (EVS5, WVS7)	57,1%	30,9%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych EVS 2022.

Inaczej niż w odniesieniu do znaczenia religii w życiu badanych zaufanie do instytucji Kościoła (bez konkretyzacji, o który Kościół chodzi) systematycznie spada. Dane te mogą stanowić potwierdzenie trendu odkościelnienia, czyli odchodzenia od religii zinstytucjonalizowanej. Utrata zaufania do Kościoła w danym społeczeństwie nie musi jednak, jak pokazują przytoczone wyżej badania, doprowadzić do spadku znaczenia religii w życiu poszczególnych osób. Fakt ten równocześnie potwierdzają dane empiryczne i obserwacje m.in. Janusza Mariańskiego [2019: 104–105], który zauważa, że duchowość, zwłaszcza jeśli jest niezwiązana z żadną religią, w zglobalizowanym świecie musi być dopasowana do potrzeb i poziomu intelektualnego swoich wyznawców. Instytucja Kościoła najwyraźniej nie jest dla większości badanych Niemców i znacznej części badanych Polaków odpowiednim oparciem. Mimo to zaufanie do Kościoła jest w Polsce nadal większe niż w Niemczech, co może być spowodowane m.in. rolą Kościoła Rzymskokatolickiego podczas odzyskiwania przez Polskę niepodległości i w działaniach opozycji demokratycznej w latach 80. ubiegłego wieku. Opisana powyżej tendencja spadkowa zaufania odzwierciedla w Polsce zmianę dominujących w ostatnich latach wartości. O ile w czasie pierwszej z przytoczonych edycji omawianego badania panelowego dominowało bardzo duże zaufanie do Kościoła, to w następnych edycjach największa liczba badanych miała jedynie „całkiem duże" zaufanie do tej instytucji.

Wśród niemieckich uczestników dominowało we wszystkich dotychczasowych edycjach „niezbyt duże” zaufanie do Kościoła.

W trakcie analizy danych dotyczących polskich respondentów ustaliłem, że zaufanie do Kościołów rośnie wśród nich wraz:

- ze wzrostem znaczenia religii w życiu badanych (silna korelacja r = 0,634);
- z częstotliwością udziału w nabożeństwach (silna korelacja r = 0,561);
- z wiekiem – starsi respondenci mają większe zaufanie do Kościołów niż młodsi (słaba korelacja r = 0,184);
- z malejącym dochodem – badani z mniejszymi dochodami obdarzają Kościoły większym zaufaniem niż osoby z większymi dochodami (ujemna korelacja z dochodem r = −0,134).

Należy zauważyć, że ujemna korelacja między dochodami i zaufaniem do Kościoła pojawiła się po raz pierwszy w zestawie danych pochodzącym z 2017 roku. W Polsce rolę odgrywało również wykształcenie badanych. Ustalono, że im wyższe wykształcenie posiadał respondent, tym mniejsze miał zaufanie do Kościołów (słaba korelacja r = −0,201). W Niemczech ujawniła się silna dodatnia korelacja między zaufaniem do Kościołów i: znaczeniem religii w życiu (0,552), częstotliwością udziału w nabożeństwach (r = 0,492) oraz częstotliwością indywidualnej modlitwy (r = 0,413). Zaufanie wobec Kościoła było tym większe, im starszy był respondent (korelacja słaba r = 0,075). Zatem osoby mające częstszy kontakt z religią i instytucjami religijnymi w roli wiernego mają większe zaufanie do instytucji. Wyniki te potwierdzają dotychczasowy stan wiedzy współczesnej socjologii religii. Z danych wynika, iż w obu krajach kobiety obdarzają Kościoły nieco większym zaufaniem niż mężczyźni.

Omawiany zestaw danych rozpatrywałem dodatkowo pod względem zależności zaufania do Kościołów od zaufania do prasy. W odniesieniu do obu krajów ustalono, że im większe badani mają zaufanie do Kościołów, tym większe mają również zaufanie do prasy. W materiałach polskich zależność ta była jednak na poziomie słabym (r = 0,110), tak samo w materiałach niemieckich (r = 0,192). Na podstawie tych danych nie można ustalić, do jakiego rodzaju tytułów prasowych badani mają zaufanie, a do jakich go nie mają. Należy zauważyć, że mediana przy zaufaniu do prasy znajduje się w obu krajach przy wartości „niezbyt duże”, co oznacza, że przeważają osoby mające małe lub żadne zaufanie do prasy. Z tego powodu niemożliwe jest sformułowanie tez odnośnie do

ewentualnej korelacji zaproponowanych przez media interpretacji z poglądami poszczególnych odbiorców. Przez cały okres, z którego pochodzą dane stanowiące podstawę tej analizy, nie odnotowano w tej kwestii istotnych zmian. W Polsce mediana zaufania do Kościołów lokuje się konsekwentnie przy wartości „całkiem duże", a w przypadku zaufania do prasy przy wartości „niezbyt duże". Z danych niemieckich wynika, że u tamtejszych respondentów mediana odnosząca się do obu zagadnień znajdowała się przy wartości „niezbyt duże". Również korelacja zaufania prasie z zaufaniem Kościołowi pozostała bez znaczącej zmiany słaba i dodatnia. Na zaufanie do prasy pozytywny wpływ, choć minimalny, wywiera w Niemczech częstotliwość udziału w nabożeństwach (r = 0,085) i większe znaczenie religii w życiu respondenta (r = 0,048).

W Polsce i w Niemczech ma miejsce zbieżność między hierarchią spraw ważnych dużej liczby indywidualnych osób i tzw. porządkiem dnia mediów. Dokładniej rzecz ujmując, w wykazującej się w świetle danych wyższym znaczeniem religii i religijności Polsce w badanym okresie ukazało się znacznie więcej artykułów poświęconych religii, religijności i postepowaniu instytucji religijnych (N=422) niż w wykazujących znacznie mniej witalność religijną Niemczech (N=168), o czym wspomniano już w rozdziale IV.

Istotną rolę odgrywało w literaturze przedmiotu zagadnienie przemiany religijności w wyniku pandemii COVID-19. Ściślej rzecz ujmując chodziło o to, czy i w jakim stopniu pandemia przyczyniła się do wzrostu religijności na danym obszarze, w danym społeczeństwie lub w danej grupie. Eylemem Kanolem i Ines Michalowski [2023] zajmowali się tą kwestią głównie w kontekście prac Pippy Norris i Ronalda Ingleharta [2006, 2015], które omawiałem w pierwszym rozdziale tej rozprawy. Ustalili oni na podstawie 7500 ankiet internetowych z 2020 roku, że w Niemczech większy wskaźnik infekcji koronawirusem nie przyczynił się do wzrostu religijności na danym obszarze. Badanie wykazało jednak wzrost religijności u osób, które były ze względu na pandemię bezpośrednio skonfrontowane z zagrożeniami dla zdrowia, np. w wyniku infekcji własnej lub bliskich. Tę samą prawidłowość dostrzeżono u osób bezpośrednio skonfrontowanych z niepewnością zatrudnienia z powodu pandemii [Kanol i Michalowski 2023: 16]. Nieco w opozycji do wyników dotyczących sytuacji w Niemczech i również do zaprezentowanych powyżej ustaleń CBOS-u mieszczą się ustalenia Rafała Boguszewskiego i in. [2020] uzyskane w ankiecie przeprowadzonej wśród 1001 polskich respondentów w kwietniu 2020 roku, dotyczącej sytuacji w Polsce.

Polskie badanie pokazało, że nawet osoby, które zrezygnowały z praktyk religijnych, stały się w trakcie pandemii bardziej religijne.

Przyglądając się zagadnieniu, czy niepewność ekonomiczna skutkuje większą religijnością lub obdarzaniem instytucji religijnych i bóstw większym zaufaniem, analizie poddałem również dane pochodzące ze Światowego Sondażu Wartości (WVS) z 2022 roku. O ile polskie dane wskazują na istnienie słabej korelacji ujemnej między wysokością dochodów z jednej strony i, z drugiej strony, zaufaniem do Kościoła ($p = -0{,}134$), częstotliwością udziału w nabożeństwach ($p = -0{,}079$) oraz znaczeniem religii w życiu ($p = -0{,}135$), o tyle odnośnie do Niemiec ustalono słabą dodatnią korelację wysokości dochodów z częstotliwością udziału w nabożeństwach ($p = 0{,}069$). Oznacza to, że w Polsce, w odróżnieniu od Niemiec, osoby uzyskujące większe dochody wykazują się mniejszym zaufaniem do instytucji Kościoła, rzadziej uczestniczą w nabożeństwach i mniejsze znaczenie w swoim życiu przypisują religii. Wynik polskiego badania potwierdza w pewnym stopniu ustalenia m.in. Norris i Ingleharta [2006], że osoby doświadczające zagrożenia, np. bytu i zdrowia, są bardziej religijne, jako że według tych badaczy osoby o mniejszych dochodach (jak to ma miejsce w Polsce) przejawiają większą przychylność wobec instytucji religijnych i praktyk religijnych. Z kolei to, że osoby o wyższych dochodach w Niemczech w świetle tego zestawu danych częściej uczestniczą w praktykach religijnych, stanowi argument w pewnym stopniu podważający tę tezę.

Podsumowanie

Przemiany religijności, a zwłaszcza jej przyczyny i konsekwencje interesowały już klasyków socjologii, takich jak Max Weber, Georg Simmel i Émile Durkheim, jak również wielu autorów późniejszych ogólnych koncepcji teoretycznych. Są też stałym przedmiotem specjalistycznych badań w obszarze socjologii religii od powstania tej subdyscypliny. Niniejsza rozprawa podejmuje próbę wpisania się w tradycję socjologii religii poprzez analizę polskich i niemieckich przekazów medialnych dotyczących religii i religijności. Taki sposób postępowania uzasadniam społeczną rolą mediów – zwłaszcza mediów masowych – jako jednych z głównych nośników sfery publicznej wpływających na kształt sporów publicznych, a także na opinie odbiorców i uczestników publicznego komunikowania. Natomiast zaproponowana analiza porównawcza pozwala na formułowanie wniosków odnośnie do podobieństw i różnic między Polską i Niemcami pod względem sporów publicznych oraz nastawień dotyczących religii, religijności, praktyk religijnych i instytucji religijnych w obu krajach.

Przedstawiony w rozdziale pierwszym przegląd polskiej, niemieckiej i międzynarodowej literatury przedmiotu potwierdził zróżnicowanie stanowisk na temat przemian religijności. Wskazane tam zostały cztery główne paradygmaty teoretyczne.

Po pierwsze wymienić należy tzw. tezę sekularyzacyjną, która – w uproszczeniu rzecz ujmując – zakłada, iż wraz z modernizacją maleje społeczne znaczenie religii. Jednym z punktów spornych wśród zwolenników tej koncepcji jest pytanie, czy sekularyzacja może osiągnąć punkt końcowy i co się wtedy wydarzy. Pod koniec XX wieku, z uwagi na wzmożoną witalną religijność poza granicami Europy, pojawiły się wątpliwości co do trafności tezy sekularyzacyjnej. W związku z tym Peter L. Berger [2013], pierwotnie zwolennik teorii sekularyzacji, doszedł do wniosku, że pluralizacja, uważana za jeden z przejawów sekularyzacji, nie zawsze prowadzi do utraty znaczenia religii w danym społeczeństwie.

Pod wpływem tych wątpliwości powstały dwa alternatywne paradygmaty. Pierwszym z nich jest teoria rynkowa, zwana również modelem rynkowym, która podkreśla adaptację procesu przemian religii i religijności do mechanizmów rynkowych. Jej kluczowym założeniem jest przekonanie, że im bardziej rośnie konkurencja i różnorodność ofert religijnych na danym rynku, tym bardziej witalna jest religijność na

tym obszarze. Drugi z alternatywnych wobec tezy sekularyzacyjnej paradygmatów stanowi teoria indywidualizacji lub prywatyzacji religii. Łączy ona wskazanie na tendencję odkościelnienia (podkreślaną także w paradygmacie sekularyzacji) z cechującym także teorię rynkową postrzeganiem religijności jako antropologicznej stałej. Podejście to zakłada spadek religijności instytucjonalnej przy jednoczesnej witalności indywidualnych potrzeb i praktyk religijnych.

Jako czwarty paradygmat wyróżnić można tezę desekularyzacyjną, bezpośrednio przeciwstawiającą się tezie sekularyzacyjnej. Zdaniem jej zwolenników obserwować można w niektórych rejonach świata zahamowanie stopniowej utraty albo nawet wzrost społecznego znaczenia religii. Niektórzy badacze odnotowują utratę społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanej religii, lecz twierdzą, iż znaczenie indywidualnych praktyk religijnych i indywidualnej religijności pozostaje na podobnym poziomie bądź rośnie.

Także w rozdziale pierwszym, na podstawie literatury przedmiotu przedstawiłem prognozy dotyczące przemian religii i religijności, odnosząc się do czterech doniosłych zjawisk i procesów. Po pierwsze, w kwestii globalizacji uznałem, że może ona stanowić zarówno wadę, jak i zaletę dla witalności religii we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Globalizacja przyczynia się bowiem zarówno do ogólnoświatowej popularności i rozpoznawalności autorytetów religijnych. Prowadzi ponadto do wzajemnego wzbogacania się wielkich religii świata. Skutkuje jednak też nie zawsze korzystnymi przemianami wspólnot, praktyk i wierzeń religijnych, a ponadto wiąże się z powstaniem powszechnego systemu oceny i poglądów na temat religii.

Drugie z rozpatrywanych zjawisk – popkultura – znajduje się z religią w relacji wzajemnego inspirowania i korygowania. Niemniej poprzez dysponowanie medialnym monopolem popkultura wydaje się mieć przewagę nad religią w dostarczaniu odpowiedzi na egzystencjalne pytania, z którymi borykają się poszczególne jednostki.

Natomiast fenomen nowej duchowości można rozpatrywać w kategoriach sekularnego suplementu zastępującego religię, religijności i praktyki religijne, tym samym przyjmującego na siebie ich funkcje, np. sensotwórczą. Trzeba wszakże zauważyć, iż zjawisko to – zwłaszcza zdaniem zwolenników tezy sekularyzacyjnej – nie wiąże się z tendencjami desekularyzacyjnymi.

Wreszcie, u podstaw koncepcji *cultural defense* leży przekonanie, iż w celu ochrony własnej tożsamości kulturowej dochodzi do chwilowego wzrostu religijności i społecznego znaczenia religii. Zjawisko to ma mieć jedynie charakter przejściowy i nie stanowić zasadniczej zmiany w trendach sekularyzacyjnych.

Rozdział drugi poświęcony został problematyce relacji między religią i komunikacją społeczną. Służył tym samym zarówno uzasadnieniu znaczenia badań socjologicznych w tej dziedzinie, jak i objaśnieniu procesów przemian zachodzących w sferze mediów. Kluczowym punktem odniesienia dla analiz dotyczących drugiego z wymienionych wątków jest nadal koncepcja przeobrażeń sfery publicznej Jürgena Habermasa. W panoramicznej wersji tego ujęcia głównymi, historycznymi etapami procesu przeobrażeń sfery publicznej były: najpierw przejście od tzw. reprezentacyjnej sfery publicznej do mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, a następnie stopniowy rozpad tej ostatniej, w dużej mierze pod wpływem rozpowszechnienia mediów masowych oraz ich komercyjnego charakteru (w tym drugim etapie Mark Eisenegger rozróżnia dwie fazy; por. rozdział II, podrozdział 1). Współczesna socjologia religii, jak się zdaje, powinna poświęcić większą uwagę współczesnemu przeobrażeniu sfery publicznej, na którym skupia się m.in. Eisenegger [2017 i 2021]. Przemiana ta, spowodowana cyfryzacją, a zwłaszcza platformizacją, prowadzi do powstania tzw. sfery publicznej długiego ogona, składającej się z ogromnej liczby nadawców, z których duża część ma bardzo ograniczony zasięg odbioru, a małe grono dysponuje znacznym zasięgiem. Zagadnienie to wiąże się z rosnącą rolą internetu, w którego obszarze mogą być kształtowane także przekazy na tematy związane z religią i religijnością. Chodzi tu m.in. o oddziaływania polityczne, ale także o *quasi*-rządową władzę podmiotów zarządzających platformami takimi jak Facebook, na których regularnie udostępniane są odsyłacze do treści medialnych opublikowanych np. przez gazety lub portale informacyjne. Kluczowa jest działalność algorytmów, które wpływają na to, jakie treści docierają do poszczególnych odbiorców. Przegląd literatury prezentowany w tym rozdziale nie jest związany wyłącznie z polem problemowym socjologii religii i dlatego może być przydatny w innych subdyscyplinach socjologii lub ogólnie w obszarze badań nad komunikacją społeczną.

W rozdziale trzecim przedstawiam zastosowaną w rozprawie metodologię analizy ramowania. W obszarze tym istnieje duża różnorodność podejść badawczych. Dominuje podejście kognitywistyczne, zakładające bezpośrednią zależność pomiędzy świadomie

nadawanym komunikatem, trafiającym za pomocą mediów do odbiorcy, który rozumie go zgodnie z intencją nadawcy i niekiedy podejmuje nawet zakładane przez nadawcę działanie. W odróżnieniu od tego podejścia moją pracę należy lokować w dziedzinie badań nad dyskursem. Funkcje zrekonstruowanych przeze mnie schematów interpretacyjnych („ram") określałem wyłącznie na podstawie tekstu komunikatu, unikając założeń dotyczących intencji nadawcy, ani ewentualnego wpływu komunikatu na odbiorcę. Decyzję tę podjąłem ze względu na to, że, po pierwsze, nie dysponowałem narzędziami, które umożliwiłyby mi ustalenie intencji nadawcy oraz wpływu komunikatu na odbiorcę, a po drugie, moim celem było wykonanie analizy dyskursu, a nie procesów poznawczych. Tak sprofilowane badanie wypełnia lukę w literaturze przedmiotu, gdyż istnieje stosunkowo mało prac z zakresu analizy ramowania nastawionych na badanie dyskursu.

Materiał poddawany analizie kodowałem zgodnie z zasadami teorii ugruntowanej poprzez kodowanie otwarte, aksjologiczne i selektywne. W fazie kodowania selektywnego korzystałem z tzw. matrycy ramowej, czyli tabeli do kodowania *framing devices* (zawartych w komunikacie metafor i kluczowych wyrazów, sugerujących, jak odbiorca ma o danej sprawie myśleć) oraz *reasoning devices* (które sugerują czytelnikowi lub słuchaczowi, jak należy wobec omawianej kwestii postępować i obejmują definicje, przyczyny, konsekwencje i rozwiązania omawianego problemu).

Jedna z autorskich modyfikacji wybranego podejścia badawczego polegała na skorzystaniu z elementów metod ilościowych, uwzględniających częstotliwość występowania uogólnionych cech tekstów medialnych wraz z daną ramą, co skutkowało przeprowadzeniem postępowania badawczego za pomocą metod mieszanych. W tym celu na poziomie nominalnym kodowałem poszczególne cechy tekstów medialnych, takie jak: aktorzy, bohaterowie, antybohaterowie, ofiary, tematy, rozwiązania, konsekwencje oraz zmienne stanowiące informacje o tonie i emocjonalności poszczególnych tekstów medialnych. Ilościowe narzędzie badawcze, które nazwałem ankietą ramową, umożliwiło odnotowanie obecności poszczególnych ram w formie bezpośredniej lub pośredniej, czyli w postaci bezpośrednich lub pośrednich cytatów zawierających elementy danej ramy medialnej. Ten krok został podjęty, by zminimalizować ryzyko rekonstrukcji tzw. ram badacza zamiast ram medialnych i obronić się przed ewentualnym zarzutem nadmiernej subiektywności w trakcie realizacji przedsięwzięcia badawczego. Oprócz tego upatrywałem w tym rozwiązaniu możliwość przyporządkowania na

pierwszy rzut oka nieznaczących i neutralnych cech tekstów medialnych, takich jak np. liczba dziennych zakażeń COVID-19, do poszczególnych ram, co może mieć szczególne znaczenie w przypadku krótszych wypowiedzi pisemnych, np. komentarzy w mediach społecznościowych. Rozwiązanie to może okazać się przydatne w projektach badawczych niezwiązanych ze socjologią religią, jako że tego rodzaju krótkie treści publikowane są na niemal każdy temat.

Obszerny, empiryczny rozdział czwarty zawiera analizę oraz analizę dyskursu wokół szeroko pojętej tematyki religii i religijności w specyficznym okresie ogólnoświatowej pandemii COVID-19, która wiązała się między innymi ze stanami anomii i lęków wynikających z poczucia niepewności oraz obawy o utratę zdrowia, a nawet życia. Był to również okres daleko idącej cyfryzacji życia społecznego, w tym religijnego. Wyniki przeprowadzonych badań oferują punkt wyjścia dla analiz dotyczących współzależności między sposobem medialnego relacjonowania i przemianami religijnymi zwłaszcza w Polsce i w Niemczech. Taka perspektywa stanowić mogłaby zachętę dla socjologów religii, by w większym niż dotąd stopniu zainteresowali się rolą nieustannie unowocześniających się mediów w kształtowaniu społecznego znaczenia religii. Warto podkreślić, że media i ich przekazy w obrębie współczesnej socjologii religii są do tej pory traktowane raczej jako nowa przestrzeń podejmowania zbiorowych lub indywidualnych praktyk religijnych. Natomiast jeśli przeprowadzano analizy przekazów informacyjnych, to skupiano się przede wszystkim na mediach tradycyjnych, tj. telewizji lub (papierowych) gazetach. Takie postępowanie nie uwzględnia ewentualnych bądź rzeczywistych konsekwencji mechanizmów działających w obszarze dystrybucji nowych i tzw. nowych nowych mediów, między innymi (w moim badaniu także nieuwzględnionych) algorytmów czy botów.

Analizę ramowania aplikowałem, jak wspomniano wyżej, w autorskiej wersji, polegającej na kombinacji metod jakościowych z uwzględnieniem częstotliwości uogólnionych cech tekstów medialnych. W ten sposób zrekonstruowałem dwanaście polskich i dziesięć niemieckich ram medialnych oraz wyróżniłem trzy nadrzędne schematy interpretacyjne, które określiłem mianem metaram. Te ostatnie są kategoriami analitycznymi, których zastosowanie mogłoby ułatwić międzynarodowe porównania dyskursów, jako że pojedyncze ramy przyporządkować można do grup ram (czyli do metaram), które charakteryzują cechy bardziej ogólne i mniej związane z materiałem źródłowym. Zaproponowany model metaram, ze względu na swój uniwersalny charakter,

może okazać się przydatny również w badaniach niezwiązanych ze socjologią religii. Ponadto, zastosowanie tego modelu do innych zakresów tematycznych przyczynić się może do dalszego rozwoju tej siatki pojęciowej, gdyż można przypuszczać, iż inne dyskursy mogą okazać się bardziej różnorodne i zawierać np. więcej niż trzy metaramy.

Zarówno w dyskursie polskim, jak i niemieckim zrekonstruowałem dwie metaramy tendencyjne, lewą i prawą, oraz umiarkowaną metaramę środkową. Lewa metarama wyróżniała się w obu krajach postulatem równego traktowania instytucji wyznaniowych i świeckich oraz dezaprobatą wobec wyjątkowego traktowania kościołów, które mimo znacznego zagrożenia epidemiologicznego mogły z pewnymi ograniczeniami kontynuować swoją działalność, podczas gdy np. przedsiębiorcy musieli ją przerwać, co skutkowało zagrożeniem ich bytu. Jednym z głównych elementów tego nadrzędnego schematu interpretacyjnego było akcentowanie równoważności stacjonarnych obrzędów religijnych i ich zdalnych odpowiedników, jak np. mszy czy nabożeństw transmitowanych za pomocą środków masowego przekazu, w tym internetu. W dyskursie polskim metaramę tę charakteryzowała również nieraz dosadna i nie zawsze konstruktywna krytyka ówczesnego rządu Zjednoczonej Prawicy.

Prawa metarama akcentowała natomiast szczególną rolę religii i tradycyjnych praktyk polegających na rzeczywistej obecności wiernych w świątyni zwłaszcza w szczególnie wymagającym czasie, którym była ogólnoświatowa pandemia. W niemieckich materiałach zrekonstruowałem dwie odmiany prawej metaramy. Rzeczowa odmiana akcentowała znaczenie tradycyjnych praktyk religijnych w tym specyficznym czasie i konieczność priorytetowego ich traktowania. Radykalna odmiana sugerowała ponadto, że osoby wprowadzające ograniczenia sanitarne lub ich żądające ukrywają inne, własne cele, np. o charakterze politycznym. W tym kontekście często pojawiało się także myślenie spiskowe. Choć polska prawa metarama nie była tak wyraźnie zróżnicowana jak niemiecka, to jednak w polskich materiałach także zrekonstruowałem ramy o bardziej umiarkowanych i bardziej radykalnych cechach (w drugim wariancie łącznie z atrybutami myślenia spiskowego).

Największe różnice polsko-niemieckie odnotowałem w związku ze środkową metaramą i w konsekwencji również w odniesieniu do całościowego krajobrazu ramowego w obu krajach. Otóż polski dyskurs wokół postępowania instytucji religijnych podczas drugiej i trzeciej fali pandemii COVID-19 był znacznie bardziej spolaryzowany niż niemiecki. Świadczy o tym to, środkowa metarama, która z założenia prezentuje

bardziej umiarkowane poglądy zarówno wobec instytucji religijnych, jak i wobec władzy świeckiej i jej decyzji, stanowiła w polskim dyskursie jedynie strefę buforową między tendencyjnymi schematami interpretacyjnymi. Ponadto, inaczej niż jej niemiecki odpowiednik, nie była przestrzenią prezentacji konstruktywnych sposobów godzenia potrzeb religijnych z konieczną w czasach zagrożenia epidemiologicznego troską o zdrowie. Można powiedzieć, że polska środkowa metarama była swoistą ziemię niczyją, do której prawa rościły obie metaramy tendencyjne, co przejawiało się regularnym współwystępowaniem elementów środkowej metaramy w tekstach, w których dominowała jedna z tendencyjnych metaram.

Polaryzacji dyskursu towarzyszyły dwa destrukcyjne mechanizmy dyskursowe, ceremonia i rytualny chaos [zob. Czyżewski 2010b: 100–105] oraz tendencja do „stereotypizacji i moralnej dyskredytacji stanowiska innych" [Czyżewski 1995: 358]. Ostatnie z wymienionych zjawisk miało miejsce przede wszystkim w dyskursie polskim i przejawiało się tym, że w artykułach zdominowanych elementami lewej metaramy umieszczano regularnie cytaty zawierające elementy przeciwnego nadrzędnego schematu interpretacyjnego, poddając je krytyce lub szydząc z nich. Paradoksalnym efektem tej praktyki, w dyskursie niemieckim niezwykle rzadko odnotowanej, było promowanie poglądów przeciwnych wobec stanowiska prezentowanego w tekście. Niepokojącym następstwem stawało się wówczas pośrednie promowanie interpretacji zawierających myślenie spiskowe lub fundamentalistyczne. W dyskursie niemieckim większość nadawców – z wyjątkiem tytułów prasowych o politycznie skrajnym profilu i nie licząc kilku wyjątków – nie publikowała za pomocą cytatów interpretacji, które byłyby sprzeczne z własną linią argumentacyjną. Dalsze badania porównawcze dotyczące innych obszarów tematycznych mogłyby odpowiedzieć na pytanie, czy mamy tu do czynienia z ogólnymi cechami polskich i niemieckich sporów publicznych czy też wspomniana prawidłowość występuje tylko w kontekście wybranych, szczególnie kontrowersyjnych tematów.

W celu sprawdzenia stosowalności opracowanej siatki pojęciowej do badania zbliżonej problematyki przeprowadziłem analizę ramowania w odniesieniu do tekstów medialnych dotyczących wizyt duszpasterskich, tzw. kolędy, na przełomie lat 2022 i 2023. Tematyka ta co roku wywoływała kontrowersję w polskiej sferze publicznej, dlatego zakładałem, że sytuacja pandemiczna i argumentacje szerzone w tym szczególnym okresie mogą odgrywać znaczącą rolę również w relacjonowaniu tego

wydarzenia. W czasie następującym po przeprowadzeniu głównego postępowania badawczego w dyskursie niemieckim nie pojawiło się podobnej wagi wydarzenie odnoszące się do religii i religijności, które umożliwiałoby przeprowadzenia analogicznej analizy. Wiązało się to również z tym, że w niemieckiej sferze publicznej, w przeciwieństwie do Polski, nie traktowano religii i religijności jako tematu polityki codziennej.

We wspomnianym, drugim badaniu analizie poddałem 25 polskich artykułów prasowych opublikowanych przez tych samych nadawców jak w przypadku głównego badania. Umożliwiało to weryfikację, czy i w jakim zakresie ramy zawarte w tekstach „pandemicznych" obecne są – w tej samej lub zmodyfikowanej formie – w pokrewnym obszarze dyskursu. Okazało się, że liczne kategorie, a także niektóre nazwy ram, wymagały modyfikacji lub całkowitego przemianowania. Jednak na poziomie ogólnym ustalono te same trzy metaramy, pełniące te same funkcje jak w dyskursie „pandemicznym".

Zatem badania dotyczące innych tematów religijnych i okołoreligijnych pozwoliłyby na uogólnienie proponowanej siatki pojęciowej. Mogłyby się także przyczynić do większego uwrażliwienia socjologów religii na rolę dyskursu publicznego dotyczącego religii, religijności i postępowania związków wyznaniowych. Tak więc niniejsza rozprawa doktorska nie tylko zawiera analizę szczególnego, względnie krótkiego okresu dyskursu wokół religii, religijności i wspólnot religijnych oraz zagadnień związanych z godzeniem przekonań religijnych z zasadami liberalnej demokracji, lecz dostarcza również impulsów do dalszych badań problematyki religijnej i okołoreligijnej w zmieniającej się sferze publicznej i w wymiarze porównawczym.

Ostatni rozdział pracy poświęcony został analizie danych zastanych i wyników innych badań na temat ewentualnych związków przemian religijności z działaniami mediów oraz pandemią COVID-19 w Polsce i w Niemczech. Sytuację w obu krajach rozpatrzyłem najpierw w osobnych podrozdziałach – ze względu na zamiar przedstawienia specyfiki sytuacji w Polsce i w Niemczech i z uwagi na odmienne obu krajach strategie badawcze. Natomiast w podrozdziale trzecim dokonałem przeglądu międzynarodowych badań zawierających dane empiryczne dotyczące zarówno Polski, jak i Niemiec.

Polskie badania dowodziły spadku zaangażowania religijnego i znaczenia religii oraz praktyk religijnych. Jednocześnie można było wykluczyć, że pandemia była główną przyczyną odchodzenia Polaków od praktyk i instytucji religijnych. Ponadto, za pomocą analizy (zebranych jedynie w Polsce) pamiętników pochodzących z pierwszej fali pandemii w 2020 roku ustalono pewną zbieżność hierarchii spraw ważnych w przekazach medialnych i u osób, które sporządziły pamiętniki, czyli potencjalnych odbiorców przekazów medialnych. W podrozdziale poświęconym badaniom niemieckim skupiłem się na własnej analizie (niedostępnych w odniesieniu do Polski) danych surowych dotyczących nawyków konsumpcji przekazów medialnych ze względu na przynależność denominacyjną oraz znaczenia religii i praktyk religijnych. Z kolei omawiane w trzecim podrozdziale zestawy danych pozwalające na bezpośrednie porównanie polsko-niemieckie wykazały, iż w dobie pandemii częstotliwość podejmowania indywidualnych praktyk religijnych u większości badanych – zarówno Niemców, jak i Polaków – pozostała na tym samym poziomie. Religia miała jednak dla Polaków w tym okresie większe znaczenie niż dla badanych Niemców. Tendencje spadkowe odnośnie do znaczenia religii uwydatniały się zarówno w Polsce, jak i w Niemczech w różnych badaniach, potwierdzając tym samym empirycznie główne założenia paradygmatu sekularyzacyjnego.

Jednym z motywów przygotowania tej pracy była nadzieja, że problematyce dyskursu publicznego przypadnie w socjologii religii większa niż dotąd uwaga. Przeprowadzone analizy, a szczególnie ich wyniki, dają możliwość projektowania dalszych, dokładniejszych badań dotyczących roli przekazów na temat religii, religijności i wspólnot wyznaniowych oraz przemian w tym względzie. Okres pandemii COVID-19 wydaje się być tu dobrym punktem wyjścia. Nie tylko dlatego, że okres ten był – głównie Polsce – kamieniem milowym na drodze upowszechnienia transmisji celebracji liturgicznych [zob. Grotowska 2022: 23]. Wiązało się to również z uwydatnieniem podziałów i konfliktów między osobami religijnymi i niereligijnymi oraz niepewnością odbiorców przekazów, jak należy się zachowywać np. podczas zdalnego uczestnictwa w transmitowanej celebracji liturgicznej. Wątpliwości dotyczyły również kwestii, jak wybierać treści religijne spośród wielu nagle pojawiających się opcji.

Ponadto, samo narzędzie badawcze, tj. analiza ramowania, w szczególności przy użyciu metod mieszanych, mogłoby się okazać przydatne również w innych obszarach

badawczych. Badania tego typu ułatwić mogą analizę pozornie neutralnych bądź krótkich treści medialnych. Przykładowo, zrekonstruować w ten sposób można byłoby ramy i sposoby ramowania w relacjonowaniu wojny Rosji przeciwko Ukrainie. Podstawowe postępowanie badawcze, które polegałoby na rekonstrukcji i możliwie dokładnej charakterystyce ram zawartych w materiałach prasowych rozszerzyć można byłoby o analizę krótkich komunikatów medialnych, takich jak posty w mediach społecznościowych. Dałoby to możliwość prześledzenia obiegu komunikatów będących potencjalnie częścią strategii komunikacyjnych oraz ustalenia źródeł i sposobów zdobywania popleczników dla swojej wersji wydarzeń.

W odniesieniu zaś do socjologii religii oraz innych obszarów badań społecznych warto wskazać na to, że dalsze analizy ram ogólnych mogą okazać się przydatne w badaniach relacji między ramami medialnymi i ramami stosowanymi przez wybranych aktorów życia publicznego (np. polityków) oraz ramami stosowanymi przez odbiorców mediów (np. w nieformalnych rozmowach codziennych). Dalszy krok mógłby polegać na badaniu wpływu komunikacji publicznej, w tym medialnej, na opinie i nastawienia aktorów życia publicznego oraz „zwykłych" odbiorców mediów. Wiedza ta mogłaby być z kolei wykorzystywana w opracowaniu społecznie bardziej korzystnych strategii komunikacyjnych oraz sposobów łagodzenia społecznych konfliktów. Jak rozważam w innych, częściowo jeszcze nieopublikowanych pracach, które powstały w trakcie przygotowania rozprawy doktorskiej i bazują na jej wynikach [m.in. Körber 2024], rekonstrukcja ram może się odbywać na podstawie nagrań z rozmów na tematy religijne i okołoreligijne lub wywiadów swobodnych bądź zogniskowanych wywiadach grupowych, w których rozmówcy są skonfrontowani z interpretacjami szerzonymi za pośrednictwem ram ogólnych i analizowana jest ich reakcja.

Bibliografia

Adler Gary J., Selena E. Ortiz, Eric Plutzer, Damon Mayrl, Jonathan S. Coley, Rebecca Sager. 2021. Religion at the Frontline: How Religion Influenced the Response of Local Government Officials to the COVID-19 Pandemic. *Sociology of Religion* 82(4): 397–425. https://doi.org/10.1093/socrel/srab029.

Adler Gary J., Damon Mayrl, Jonathan S. Coley, Rebecca Sager, Eric Plutzer. 2022. Religion-State Interaction at the Local Level: Key Findings from a Survey of Religion and Local Elected Officials. *Journal for the Scientific Study of Religion* 61(1): 217–229. https://doi.org/10.1111/jssr.12758.

Agnosiewicz Mariusz. 2010. Kościół, Partia, współżycie., W: *PRL bez uprzedzeń,* J. Majmurek, P. Szumlewicz (red.), 137–165. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa".

Allen JR. John L. 2015. *Globalna wojna z chrześcijanami: Wstrząsający obraz współczesnych prześladowań*. tłum. T. Mucha. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Altenried Moritz. 2021. Was ist eine Plattform? Politische Ökonomie und Arbeit im Plattformkapitalismus., W: *Plattformkapitalismus und die Krise der sozialen Reproduktion,* M. Altenried, J. Dück, M. Wallis (red.), 50–69. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Altermatt Urs. 1979. Volksreligion - neuer Mythos oder neues Konzept?: Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus., W: *Wiederentdeckung der Volksreligiosität,* J. Baumgartner (red.), 105–125. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Altier Mary B., **John V. Kane**. 2022. Framing States: Unitary Actor Language and Public Support for Coercive Foreign Policy. *International Studies Quarterly* 67(1): 1–15. https://doi.org/10.1093/isq/sqac080.

An-Na'im Abdullahi A. 2005. The Politics of Religion and the Morality of Globalization., W: *Religion in Global Civil Society*, M. Juergensmeyer (red.), 23–48. New York, NY: Oxford University Press.

Araujo Luiz B. L. 2015. Religion und Öffentlichkeit: Taylor, Rawls, Habermas. tłum. I. Koebel, W: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs,* M. Lutz-Bachmann (red.), 135–158. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Arugute Natalia, Ernesto Calvo, Tiago Ventura. 2023. Network Activated Frames: Content Sharing and Perceived Polarization in Social Media. *Journal of Communication* 73(1): 14–24. https://doi.org/10.1093/joc/jqac035.

Aschauer, Wolfgang, Franz Höllinger, Claudia Herbst. 2020. Religiosität in Zeiten der Corona-Krise. https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-. [dostęp: 22.02.2023].

Baden Christian, **Keren Tenenboim-Weinblatt**. 2018. Viewpoint, Testimony, Action. *Journalism Studies* 19(1): 143–161. https://doi.org/10.1080/1461670X.2016.1161495.

Baden Christian. 2020. Framing the News., W: *The Handbook of Journalism Studies*, K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch (red.), 229–245. New York, NY, London: Routledge/Taylor & Francis Group.

Badora Barbara. 2020. *Wartości w czasach zarazy*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Barber Benjamin R. 2013. *Dżihad kontra McŚwiat*. tłum. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.

Barbieri William A. 2014. The Post-Secular Problematic., W: *At the Limits of the Secular: Reflections on Faith and Public Life,* W. A. Barbieri (red.), 129–161. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Barker Eileen. 2004. The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality?, W: *Religion and Patterns of Social Transformation,* D. Marinović Jerolimov, S. Zrinščak, I. Borowik (red.), 23–47. Zagreb: ISR.

Bartoschek Sebastian. 2019. Angst und Verschwörungstheorien., W: *Nerven kitzeln,* A. Beniermann, M. C. Bauer (red.), 25–33. Berlin, Heidelberg: Springer.

Beckford James A. 2006. *Teoria społeczna a religia*. tłum. T. Kunz; M. Kunz. Kraków: Nomos.

Beck Ulrich. 2004. *Społeczeństwo ryzyka: W drodze do innej nowoczesności*. tłum. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Beck Ulrich. 2012. *Społeczeństwo światowego ryzyka: W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*. tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Bell Emily. 2021. Do Technology Companies Care About Journalism?, W: *Media Capture: How Money, Digital Platforms and Governments Control the News,* A. Schiffrin (red.), 291-296. New York: Columbia University Press.

Bentzen Jeanet S. 2020. In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic. *Covid Economics, Vetted and Real-Time Papers* 21: 52–108.

Berger Peter L. 2005. *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*. tłum. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.

Berger Peter L. 2013. Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. tłum. M. Westphal, W: *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie,* D. Pollack (red.), 1–9. Münster: Centrum für Religion und Moderne.

Beuerbach Jan, Silke Gülker, Uta Karstein. (red.). 2022. *Covid-19: Sinn in der Krise: Kulturwissenschaftliche Analysen der Corona-Pandemie*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Beyer Peter. 2005. *Religia i globalizacja*. tłum. T. Kunz. Kraków: Nomos.

Bhargava Rajeev. 2011. Rehabilitating Secularism., W: *Rethinking Secularism,* C. J. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (red.), 92–113. Oxford: Oxford University Press.

Boguszewski Rafał, Marta Makowska, Marta Bożewicz, Monika Podkowińska. 2020. The COVID-19 Pandemic's Impact on Religiosity in Poland. *Religions* 11(12): 1–14. https://doi.org/10.3390/rel11120646.

Boguszewski Rafał, Marta Makowska, Monika Podkowińska. 2022. Changes in Intensification of Religious InvolvementDduring the COVID-19 Pandemic in Poland. *PLOS ONE* 17(6)1-15. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0269015.

Bohman James. 2015. Eine postsäkulare Weltordnung?: Der Pluralismus von Lebensformen und kommunikative Freiheit. tłum. U. Johannsen, W: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs,* M. Lutz-Bachmann (red.), 159–193. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Borowik Irena. 2004. Religijność., W: *Leksykon socjologii religii: Praca zbiorowa,* M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), 334–335. Warszawa: „Verbinum".

Borowik Irena. 2017. Religion, Politics, and Social Attitudes in Transforming Poland: A Conclusion., W: *Religion, Politics, and Values in Poland,* S. P. Ramet, I. Borowik (red.), 313–324. New York, NY: Palgrave Macmillan US.

Boudana Sandrine, Akiba A. Cohen, Paul Frosh. 2023. How Iconic News Images Travel: Republishing and reframing historic photographs in Israeli newspapers. *Journal of Communication* 73(1): 49–59. https://doi.org/10.1093/joc/jqac036.

Boyer Ming M., Sophie Lecheler, Loes Aaldering. 2022. Don't Throw the Frame out With the Bathwater: How Episodic News Frames Can Prevent Identity-Motivated Reasoning. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 1-22. https://doi.org/10.1177/10776990221097057.

Bożewicz Marta. 2020a. *Wpływ pandemii na religijność Polaków*. [dostęp: 17.03.2023] https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_074_20.PDF.

Bożewicz Marta. 2020b. *Religijność Polaków w warunkach pandemii*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej. [dostęp: 17.03.2023] https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_137_20.PDF.

Bożewicz Marta. 2022. *Zmiany religijności Polaków po pandemii*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej. [dostęp: 17.03.2023] https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_085_22.PDF.

Brettschneider Frank. 2002. Die Medienwahl 2002: Themenmanagement und Berichterstattung. *Aus Politik und Zeitgeschichte*: 36–47.

Brosius Hans-Bernd. 1994. Agenda-Setting nach einem Vierteljahrhundert Forschung: Methodischer und theoretischer Stillstand? *Publizistik* 39(3): 269–288. https://doi.org/10.1007/BF03654364.

Brown Davis. 2019. Measuring Long-Term Patterns of Political Secularization and Desecularization: Did They Happen or Not? *Journal for the Scientific Study of Religion* 58(3): 1–21. https://doi.org/10.1111/jssr.12610.

Brubaker Rogers. 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.

Brubaker Rogers. 2015. *Grounds For Difference*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bruce Steve, **David Voas**. 2016. Do Social Crises Cause Religious Revivals? What British Church Adherence Rates Show. *Journal of Religion in Europe* 9(1): 26–43. https://doi.org/10.1163/18748929-00901001.

Bruce Steve, **David Voas**. 2023. Secularization Vindicated. *Religions* 14(3): 1–13. https://doi.org/10.3390/rel14030301.

Bruce Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford, UK: Blackwell.

Bruce Steve. 2006. *Fundamentalizm*. tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Bruce Steve. 2010. Secularization., W: *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, B. S. Turner (red.), 123–140. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Bruce Steve. 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford, UK, New York, NY: Oxford University Press.

Bruce Steve. 2013. Amerika ist keine Ausnahme. tłum. N. G. Schneider, W: *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung ; [… basiert auf der Ringvorlesung und dem Forschungskolloquium „Moderne - Religion - Politik. Konzepte Befunde und Perspektiven" … an der Universität Münster im Sommersemester 2009]*, U. Willems, D. Pollack, H. Basu, T. Gutmann, U. Spohn (red.), 331–354. Bielefeld: transcript Verlag.

Buckley David T. 2017. *Faithful to Secularism: The Religious Politics of Democracy in Ireland Senegal and the Philippines*. New York, NY: Columbia University Press.

Bulisch Jens. 2006. *Evangelische Presse in der DDR: „Die Zeichen der Zeit" (1947 –1990)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Burgoński Piotr. 2014. Modele relacji między religią i polityką., W: *Religia i polityka: Zarys problematyki*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), 216–239. Warszawa: Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Dom Wydawniczy Elipsa.

Butter Michael. 2022. *Teorie spiskowe: Nic nie jest takie, na jakie wygląda*. tłum. J. Gilewicz. Kraków: Bo wiem.

Cacciatore Michael A., Dietram A. Scheufele, Shanto Iyengar. 2016. The End of Framing as we Know it … and the Future of Media Effects. *Mass Communication and Society* 19(1): 7–23. https://doi.org/10.1080/15205436.2015.1068811.

Campbell Heidi A. 2016. Framing the Human-Technology Relationship: How Religious Digital Creatives Engage Posthuman Narratives. *Social Compass* 63(3): 302–318.

Casanova José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. tłum. T. Kunz. Kraków: Nomos.

Casanova José. 2009a. *Europas Angst vor der Religion*. tłum. R. Schieder. Berlin: Berlin University Press.

Casanova José. 2009b. The Secular and Secularisms. *Social Research: An International Quarterly* 76(4): 1049–1066.

Casanova José. 2009-2010. Sekularyzacja przemyślana na nowo: Globalna perspektywa porównawcza. *Teologia Polityczna* (5): 101–114.

Casanova José. 2010. A Secular Age: Dawn or Twilight?, W: *Varieties of Secularism in a Secular Age*, M. Warner, J. VanAntwerpen, C. J. Calhoun (red.), 264–281. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Casanova José. 2011. The Secular, Secularizations, Secularisms., W: *Rethinking Secularism,* C. J. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (red.), 54–74. Oxford, NY: Oxford University Press.

Casanova José. 2015. Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von »säkular« und deren mögliche Transzendenz. tłum. V. Friemert, W: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs,* M. Lutz-Bachmann (red.), 9–39. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Catto Rebecca, James Riley, Fern Elsdon-Baker, Stephen H. Jones, Carola Leicht. 2023. Science, Religion, and Nonreligion: Engaging Subdisciplines to Move Further Beyond Mythbusting. *Acta Sociologica* 66(1): 96–110. https://doi.org/10.1177/00016993221116248.

Charmaz Kathy. 2009. *Teoria ugruntowana: Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. tłum. B. Komorowska. Warszawa: PWN.

Chen Bin, **Gyo H. Koo**. 2022. Journalistic Roles and News Framing: A Comparative Framing Analysis of COVID-19 Pandemic Across China, South Korea, and the United States. *International Journal of Communication* 16: 4254–4274.

Chibnall Steve. 1977. *Law-and-Order News*. New York, NY: Routledge.

Chong Dennis, **James N. Druckman**. 2007. Framing Theory. *Annual Review of Political Science* 10(1): 103–126.

Chong Dennis. 2000. *Rational Lives: Norms and Values in Politics and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Cipriani Roberto, **Paweł Prüfer**. 2021. *Socjologia religii: Ujęcie systematyczno-historyczne*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.

Cohen Bernard C. 1963. *The Press and Foreign Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Copeman Jacob, Mascha Schulz. (red.). 2022. *Global Sceptical Publics: From Nonreligious Print Media to Digital Atheism*. London: UCL PRESS.

Czapliński Przemysław, Joanna B. Bednarek. (red.). 2022, *To wróci: Przeszłość i przyszłość pandemii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

Czyżewski Marek. 1995. man muss diese jugend rEtten und nIcht hassen: Auseinandersetzungen mit dem Rechtsextremismus in deutschen und polnischen Massenmedien., W: *Nationale Selbst- und Fremdbilder im Gespräch,*

M. Czyżewski, E. Gülich, H. Hausendorf, M. Kastner (red.), 348–375. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Czyżewski Marek. 2005. *Öffentliche Kommunikation und Rechtsextremismus*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Czyżewski Marek. 2006. Dyskursy pro- i antyeuropejskie: Polaryzacja i „praca pośrednicząca", (Zarys problematyki badawczej)., W: *Europa w polskich dyskursach,* A. Horolets (red.), 117–135. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
Czyżewski Marek. 2010a. Analiza Ramowa, Czyli „Co Tu Się Dzieje"., W: *Analiza ramowa: Esej Z Organizacji Doświadczenia* VII–XLVII. Kraków: Nomos.
Czyżewski Marek. 2010b. W stronę teorii dyskursu publicznego., W: *Rytualny chaos: Studium dyskursu publicznego,* M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), 49–120. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
Czyżewski Marek. 2014. Praca pośrednicząca w debatach publicznych., W: *Dyskurs elit symbolicznych: Próba diagnozy,* M. Czyżewski, K. Franczak, M. Nowicka, J. Stachowiak (red.), 380–409. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.
Dąbrowska Zuzanna. 2021. „MZ: Kościoły są otwarte tak jak sklepy, kontrole wszędzie takie same." *Do Rzeczy*, 20 marca. [dostęp: 20.03.2021] https://dorzeczy.pl/kraj/176579/niedzielski-zapytal-o-funkcjonowanie-kosciolow-w-pandemii.html?.
D'Angelo Paul, Jack Lule, W. R. Neuman, Lulu Rodriguez, Daniela V. Dimitrova, Kevin M. Carragee. 2019. Beyond Framing: A Forum for Framing Researchers. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 96(1): 12–30. https://doi.org/10.1177/1077699018825004.
Dahler-Larsen Peter. 2023. The Practical Utility of Mixed Methods: An Empirical Study. *Journal of Mixed Methods Research* 17(2): 187–208. https://doi.org/10.1177/15586898211057359.
Davie Grace. 2010a. Resacralization., W: *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion,* B. S. Turner (red.), 160–177. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
Davie Grace. 2010b. *Socjologia religii*. tłum. R. Babińska. Kraków: Nomos.
Davie Grace. 2018. Thinking Theoretically about Religiosity, Secularity and Pluralism in the Global East. *Religions* 9(11): 337–350.
Deszczyńska Martyna. 2015. Uwagi o teorii sekularyzacji i sekularyzmie w naukach humanistycznych. *Kwartalnik Historyczny* 122(4): 749–757. https://doi.org/10.12775/KH.2015.122.4.06.
Detweiler Craig. (red.). 2010. *Halos and Avatars: Playing Video Games with God*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.
Dębski Maciej. 2004. Religijność kościelna., W: *Leksykon socjologii religii,* M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), 342–344. Warszawa: Verbinum.
Dimitrova Daniela V., **Jesper Strömbäck**. 2012. Election News in Sweden and the United States: A Comparative Study of Sources and Media Frames. *Journalism* 13(5): 604–619. https://doi.org/10.1177/1464884911431546.
Dimitrova Daniela V. 2018. Comparative News Framing Analysis., W: *Doing News Framing Analysis II: Empirical and Theoretical Perspectives,* P. D'Angelo (red.), 274–292. New York, NY: Routledge.
Dobbelaere Karel. 1981. Résumé sécularisation: Un concept à plusleurs dimensions. *Current Sociology* 29(2): 155–159. https://doi.org/10.1177/001139218102900204.
Dobek-Ostrowska Bogusława. 2012. Italianization (or Mediterraneanization) of the Polish Media System?: Reality and Perspective., W: *Comparing Media Systems Beyond the Western World,* D. C. Hallin, P. Mancini (red.), 26–50. Cambridge, New York, NY: Cambridge University Press.

Dolata Ulrich. 2019. Plattform-Regulierung. Koordination von Märkten und Kuratierung von Sozialität im Internet. *Berliner Journal für Soziologie* 29(3-4): 179–206. https://doi.org/10.1007/s11609-020-00403-9.

Dolata Ulrich, **Jan-Felix Schrape**. 2022. Plattform-Architekturen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 74(S1): 11–34. https://doi.org/10.1007/s11577-022-00826-7.

Domsgen Michael. 2017. Jenseits vertrauter Eindeutigkeiten: Religion als Diskurs: Überlegungen in praktisch-theologischem Interesse., W: *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche,* D. Pollack, G. Wegner (red.), 111–121: Ergon Verlag.

Dovbysh Olga, Mariëlle Wijermars, Mykola Makhortykh. 2022. How to Reach Nirvana: Yandex, News Personalisation, and the Future of Russian Journalistic Media. *Digital Journalism* 10(10): 1855–1874. https://doi.org/10.1080/21670811.2021.2024080.

Dudek Anna J. 2021. „Spokojnie, wprawdzie padają rekordy zakażeń, ale kościoły będą otwarte. Trzecia fala je ominie." *Gazeta Wyborcza,* 20 marca. [dostęp: 20.03.2021] https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,100865,26902015,spokojnie-wprawdzie-padaja-rekordy-zakazen-ale-koscioly-beda.html?utm_source=facebook.com&utm_medium=SM&utm_campaign=FB_Gazeta_Wyborcza&fbclid=IwAR2_9OkGexQwjcjpIsBFKlZ4sGUCHfTaV3eLbsmy5m-PFwOxGWBs3c0O0ws.

Durkheim Émile. 1983. Elementarne formy życia religijnego. tłum. J. Swolkień, W: *Socjologia religii: Wybór tekstów*, F. Adamski (red.), 9–13. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

Dybciak Krzysztof. 2014. Pokolenie Jana Pawła II: Zjawisko religijne czy medialno-popkulturowe?, W: *Religijność w dobie popkultury,* T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), 182–190. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Ebertz Michael N. 2005. »Spiritualität« im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13(2): 193–208. https://doi.org/10.1515/zfr.2005.13.2.193.

Eisenegger Mark, Marlis Prinzing, Patrik Ettinger, Roger Blum. (red.). 2021. *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Eisenegger Mark. 2017. Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit – professionelle Informationsmedien nötiger denn je., W: *Jahrbuch Qualität der Medien – Schweiz – Suisse – Svizzera,* Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft (red.), 7–16. Basel: Schwabe Verlag.

Eisenegger Mark. 2021. Dritter Strukturwandel der Öffentlichkeit., W: *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit,* M. Eisenegger, M. Prinzing, P. Ettinger, R. Blum (red.), 18-39. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Eisenstadt Shmuel N. 2006. *Nowoczesności zwielokrotnione: podstawowy układ odniesienia i problematyka*. tłum. A. Manterys, *Studia Socjologiczne* 180(1): 27–59.

Eisenstadt Shmuel N. 2013. Die neuen religiösen Konstellationen im Rahmen gegenwärtiger Globalisierung und kultureller Transformation. tłum. M. Westphal, W: *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung; […basiert auf der Ringvorlesung und dem Forschungskolloquium „Moderne - Religion - Politik. Konzepte Befunde und Perspektiven" … an der Universität Münster im Sommersemester 2009],* U. Willems, D. Pollack, H. Basu, T. Gutmann, U. Spohn (red.), 355–377. Bielefeld: transcript Verlag.

El-Menouar Yasemin. 2023. Religion in Zeiten der Krise – und warum sich die Auseinandersetzung damit lohnt., W: *Religion als Ressource der Krisenbewältigung?: Analysen am Beispiel der Coronapandemie,* C. Hillenbrand, D. Pollack, Y. El-Menouar (red.), 6–14. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Elias Norbert. 2010. *Czym jest socjologia?* tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.

Ełbakian Jekatierina S. 2021. Dinamika socyalnych funkcyj rieligii i rieligioznosti w pieriod pandiemii. *Rieligiowiedienije* (3): 104–117. https://doi.org/10.22250/2072-8662.2021.3.104-117.

Endtricht Rebecca. 2023. Die ambivalente Rolle der Spiritualität für die Erklärung von Verschwörungsglauben und Demonstrationsbereitschaft im Kontext der COVID-19-Pandemie. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7(2): 639–667. https://doi.org/10.1007/s41682-022-00134-z.

Enstedt Daniel, Göran Larrson, Teemu T. Mantsinen. (red.). 2019, *Handbook of Leaving Religion*. Leiden, Boston: Brill.

Entman Robert M., Jörg Matthes, Lynn Pellicano. 2009. Nature, Sources, and Effects of News Framing., W: *The Handbook of Journalism Studies,* K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch (red.), 175–190. New York, NY: Routledge.

Entman Robert M. 1993. Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication* 43(4): 51–58. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x.

Entman Robert M. 2007. Framing Bias: Media in the Distribution of Power. *Journal of Communication* 57(1): 163–173. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2006.00336.x.

EVS. 2022. *EVS Trend File 1981-2017*.

Facius Gernot. 2020. „Weihnachten unter Corona-Beschränkungen: „Nicht singen!“.” *JUNGE FREIHEIT*, 23 grudnia. [dostęp: 17.05.2023] https://jungefreiheit.de/kultur/gesellschaft/2020/kirche-und-corona/.

Falkenburg Brigitte. 2013. Technikdeterminismus., W: *Handbuch Technikethik*, A. Grunwald, M. Simonidis-Puschmann (red.), 123–128. Stuttgart: J.B. Metzler.

Ferree Myra M., William A. Gamson, Jürgen Gerhards, Dieter Rucht. 2002. *Shaping Abortion Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Forst Rainer. 2015. Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas., W: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, M. Lutz-Bachmann (red.), 97-134. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Fowler Roger. 1991. *Language in the News*. London: Routledge.

Franczak Karol. 2014. Perspektywa framing analysis - oferta analityczna dla badań nad dyskursem? *Przegląd Socjologiczny* 63(3): 135–156.

Franczak Karol. 2017. Analiza ramowania., W: *Analiza dyskursu publicznego: Przegląd metod i perspektyw badawczych*, M. Czyżewski, T. Piekot, J. Stachowiak, M. Otrocki (red.), 145–173. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.

Friedland Roger. 2001. Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation. *Annual Review of Sociology* 27(1): 125–152. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.125.

Friedland Roger. 2002. Money, Sex, and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism. *Sociological Theory* 20(3): 381–425. https://doi.org/10.1111/0735-2751.00169.

Gabriel Karl. 2006. Rückkehr der Religionen oder fortschreitende Säkularisierung.

Gabriel Karl. 2015. Der lange Abschied von der Säkulariserungsthese - und was kommt danach?, W: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs,* M. Lutz-Bachmann (red.), 211–236. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Gamson William A., **Andre Modigliani**. 1987. The Changing Culture of Affirmative Action., W: *Research in Political Sociology*, R. G. Braungart, M. M. Braungart (red.), 137–177. Greenwich, CT: Jai Press, Inc.

Gamson William A., **Andre Modigliani**. 1989. Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach. *American Journal of Sociology* 95(1): 1–37.

Gärtner Christel, Karl Gabriel, Hans-Richard Reuter. (red.). 2012, *Religion bei Meinungsmachern: Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gärtner Christel. 2012. Religia i media w Niemczech. Jak elita dziennikarska rozumie religię. tłum. K. Jakubów, W: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem: Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech,* G. Pickel, M. Libiszowska-Żółtkowska, E. Firlit, M. Hainz, D. Pollack (red.), 371–380. Kraków: Akademia Ignatianum.

GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. 2021. *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS - Kumulation 1980-2018*.

GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. 2022. *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2021*.

Giddens Anthony, **Philip W. Sutton**. 2012. *Socjologia*. tłum. O. Siara, A. Szulzycka, P. Tomanek. Warszawa: PWN.

Gierech Paweł, **Agnieszka Dobrzyńska**. 2009. Poles on the Catholic Church., W: *Values of Poles and the Heritage of John Paul II: A Social Research Study,* T. Żukowski, P. Gierech (red.), 169–204. Warsaw: Centre for Thought of John Paul II.

Gierek Bożena. 2010. Duchowość Celtycka: Pomiędzy tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age., W: Religijność i duchowość - dawne i nowe reformy, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), 307–319. Kraków: Nomos.

Głowacka Maja, Monika Helak, Justyna Kościńska. 2020. Konkurs „Pamiętniki Pandemii": Założenia, wyniki, wstępne refleksje. *Autobiografia Literatura Kultura Media* 15(2): 227–242. https://doi.org/10.18276/au.2020.2.15-17.

Głowacka Maja, Monika Helak, Mateusz Mazzini, Justyna Orchowska. 2022. *Pamiętniki pandemii*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Główny Urząd Statystyczny. 2023. Tablice z ostatecznymi danymi w zakresie przynależności narodowo-etnicznej, języka używanego w domu oraz przynależności do wyznania religijnego. https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/6536/10/1/1/wyniki_ostateczne_nsp2021_narodowsc_jezyk_wyznanie_2023_11_29.xlsx. [dostęp: 29.01.2024].

Goffman Erving. 2010. *Analiza ramowa: Esej z organizacji doświadczenia*. Kraków: Nomos.

Gowin Jarosław. 2000. Kościół, religia, demokracja: Wstęp., W: *Spór o Polskę 1989 - 99: Wybór tekstów prasowych,* P. Śpiewak (red.), 365–367. Warszawa: PWN.

Grabowska Mirosława. (red.). 2022a. *Sekularyzacja po polsku*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Grabowska Mirosława. 2022b. *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?* Komunikat z badań. nr. 105. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Grabowska Mirosława. 2022c. Postawy wobec obecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej., W: *Sekularyzacja po polsku*, M. Grabowska (red.), 103-116. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Grassmuck Volker, **Barbara Thomass**. 2023. The Media in Northwestern Europe in the Last Three Decades., W: *The Media Systems in Europe*, S. Papathanassopoulos, A. Miconi (red.), 69–97. Cham: Springer International Publishing.

Groot Kormelink Tim. 2023. How People Integrate News into Their Everyday Routines: A Context-Centered Approach to News Habits. *Digital Journalism* 11(1): 19–38. https://doi.org/10.1080/21670811.2022.2112519.

Grotowska Stella. 2022. „Śmiercionośne kościoły i bezużyteczny Bóg": Religia w dyskursie medialnym w pierwszych miesiącach pandemii COVID-19 w Polsce - kilka socjologicznych refleksji. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review* 284(2): 17–30. https://doi.org/10.34813/ptr2.2022.2.

Guo Lei, Chao Su, Sejin Paik, Vibhu Bhatia, Vidya P. Akavoor, Ge Gao, Margrit Betke, Derry Wijaya. 2023. Proposing an Open-Sourced Tool for Computational Framing Analysis of Multilingual Data. *Digital Journalism* 11(2): 276–297. https://doi.org/10.1080/21670811.2022.2031241.

Guzek Damian. 2016. *Media katolickie w polskim systemie medialnym*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Guzek Damian, **Piotr S. Bobkowski**. 2023. Piety, Religious Identity, and the Media., W: *The Handbook on Religion and Communication*, Y. Cohen, P. A. Soukup (red.), 241–255. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd.

Guzik Paulina. 2020. An Unfinished Story of Conversion: Clerical Sexual Abuse in Poland. *Church, Communication and Culture* 5(3): 417–455. https://doi.org/10.1080/23753234.2020.1827963.

Habermas Jürgen. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie: Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. tłum. A. Romaniuk; R. Marszałek. Warszawa: Scholar.

Habermas Jürgen. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. tłum. W. Lipnik; M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.

Habermas Jürgen. 2012. *Między naturalizmem a religią: Rozprawy filozoficzne*. tłum. M. Pańków. Warszawa: PWN.

Haerpfer Christian, Ronald Inglehart, Alejandro Moreno, Christian Welzel, Kseniya Kizilova, Jaime Diez-Medrano, Marta Lagos, Pippa Norris, Eduard Ponarin, Bi Puranen. 2022. *World Values Survey Wave 7 (2017-2022) Cross-National Data-Set*.

Hafenbrack Hans. 2010. Protestantischer Journalismus und kirchliche Öffentlichkeitsarbeit., W: *Journalismus und Öffentlichkeit: Eine Profession und ihr gesellschaftlicher Auftrag*, T. Eberwein, D. Müller (red.), 129–141. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Haken Meike, **Hubert Knoblauch**. 2019. Thomas Luckmann: The Invisible Religion (1967)., W: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie,* C. Gärtner, G. Pickel (red.), 255–264. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Hall Dorota, **Marta Kołodziejska**. 2021. COVID-19 Pandemic, Mediatization and the Polish Sociology of Religion. *Polish Sociological Review* 213(1): 123–138. https://doi.org/10.26412/psr213.07.

Hallin Daniel C., **Paolo Mancini**. 2007. *Systemy medialne: Trzy modele mediów i polityki w ujęciu porównawczym*. tłum. M. Lorek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hallin Daniel C., **Paolo Mancini**. 2012. Comparing Media Systems: A Response to Critics., W: *Handbook of comparative communication research,* F. Esser, T. Hanitzsch (red.), 207–220. New York, NY: Routledge.

Hall Stuart. 1987. Kodowanie i dekodowanie. tłum. W. Lipnik; I. Siwiński *Przekazy i Opinie* (1-2): 58–71.

Hammonds Kyle A., **Michael W. Kramer**. 2022. Communicating Cultism in the Media: Discursive Sense-Giving of Cult Status. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 1 –18. https://doi.org/10.1177/10776990221088762.

Hasebrink Uwe, **Andreas Hepp**. 2017. How to Research Cross-Media Practices? Investigating Media Repertoires and Media Ensembles. *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 23(4): 362–377. https://doi.org/10.1177/1354856517700384.

Haußecker Nicole, Jens Jirschitzka, Wolfgang Frindte. 2014. Framing in der Terrorismusberichterstattung in Fernsehnachrichten., W: *Framing als politischer Prozess,* F. Marcinkowski (red.), 163–176. Baden-Baden: Nomos.

Hepp Andreas. 2013. The Communicative Figurations of Mediatized Worlds: Mediatization Research in Times of the 'Mediation of Everything'. *European Journal of Communication* 28(6): 615–629. https://doi.org/10.1177/0267323113501148.

Hepp Andreas, **Uwe Hasebrink**. 2014. Human Interaction and Communicative Figurations: The Transformation of Mediatized Cultures and Societies., W: *Mediatization of Communication,* K. Lundby (red.), 249–271. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton.

Hillenbrand Carolin, Detlef Pollack, Yasemin El-Menouar. (red.). 2023. *Religion als Ressource der Krisenbewältigung?: Analysen am Beispiel der Coronapandemie*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Hillenbrand Carolin, **Detlef Pollack**. 2023. Religiöse und spirituelle Ressourcen, Deutungsmuster und Bewältigungsstrategien., W: *Religion als Ressource der Krisenbewältigung?: Analysen am Beispiel der Coronapandemie,* C. Hillenbrand, D. Pollack, Y. El-Menouar (red.), 15–49. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Hoover Stewart M. 1998. *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.

Ho Shirley S., **Douglas M. McLeod**. 2008. Social-Psychological Influences on Opinion Expression in Face-to-Face and Computer-Mediated Communication. *Communication Research* 35(2): 190–207. https://doi.org/10.1177/0093650207313159.

Iannaccone Laurence R. 1992. Religious Markets and the Economics of Religion. *Social Compass* 39(1): 123–131. https://doi.org/10.1177/003776892039001012.

Iyengar Shanto. 1991. *Is Anyone Responsible?* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Jabłońska Marta R. 2023. *Slavic Witches and Social Media*. London: Routledge.

Jakubowicz Karol. 2008. Riviera on the Baltic?: Public Service Broadcasting in Post-Communist Countries., W: *Comparing Media Systems in Central Europe: Between Commercialization and Politicization,* B. Dobek-Ostrowska, M. Głowacki (red.), 41–54. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Jarren Otfried. 2021. Öffentlichkeitswandel durch Social Media – Auswirkungen der Plattformisierung auf die gesellschaftliche Vermittlungsstruktur., W: *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit,* M. Eisenegger, M. Prinzing, P. Ettinger, R. Blum (red.), 41–63. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Jarren Otfried, **Renate Fischer**. 2022. Transformation der politischen Öffentlichkeit? Der Einfluss von Plattformen auf das gesellschaftliche Vermittlungssystem. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 74(Suppl 1): 183–207. https://doi.org/10.1007/s11577-022-00833-8.

Jetzkowitz Jens, **Oliver Schmidtke**. 2023. Von der Kritik an der Säkularisierungsthese zur Rekonfiguration zeitgenössischer Gesellschaftsverständnisse., W: *(Un)verfügbar - Kulturen des Heiligen,* M. Egidi, L. Peters, J. Schmidt (red.), 37–60. Bielefeld: Bielefeld University Press.

Kalniuk Tomasz. 2019. *Drogi i miejsca religijności ludowej: Antropologiczne studium nowych ośrodków kultu we współczesnej Polsce (Strachocina, Stryszawa, Sokółka i Legnica)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kamiński Tadeusz. 2014. Religia a społeczeństwo obywatelski., W: *Religia i polityka: Zarys problematyki,* P. Burgoński, M. Gierycz (red.), 284–301. Warszawa: Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Dom Wydawniczy Elipsa.

Kanol Eylem, **Ines Michalowski**. 2023. Impact of the COVID-19 Pandemic on Religiosity: Evidence from Germany. *Journal for the Scientific Study of Religion* 62(2): 293–311. https://doi.org/10.1111/jssr.12834.

Kelle Udo. 2014. Mixed Methods., W: *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung,* N. Baur, J. Blasius (red.), 153–166. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Kepplinger Hans M. 2016. Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut., W: *Schlüsselwerke der Medienwirkungsforschung,* M. Potthoff (red.), 173–182. Wiesbaden: Springer VS.

Kindziuk Milena. 2021. Problemy użycia języka religijnego we współczesnych mediach. *Roczniki Nauk Społecznych* 48(2): 67–83. https://doi.org/10.18290/rns20482-4.

Kitcher Philip. 2015. Secularism as a Positive Position., W: *Global Secularisms in a Post-Secular Age,* M. Rectenwald, R. Almeida, G. Levine (red.), 65–69. Berlin, Boston: De Gruyter.

Klenk Christian. 2013. *Zustand und Zukunft katholischer Medien: Prämissen Probleme Prognosen*. Münster: LIT Verlag.

Klimski Wojciech. 2023. Religijność głęboko wierzącej młodzieży. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II* 66(3): 47–62. https://doi.org/10.31743/znkul.16391.

Knoblauch Hubert. 1989. Das unsichtbare neue Zeitalter: 'New Age', privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 504–525.

Knoblauch Hubert. 2009. *Populäre Religion*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

Knoblauch Hubert. 2011. „Niewidzialna religia" Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność., W: *Niewidzialna religia: Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie* 37–74. Kraków: Nomos.

Knüpfer Curd B., **Robert M. Entman**. 2018. Framing Conflicts in Digital and Transnational Media Environments. *Media, War & Conflict* 11(4): 476–488. https://doi.org/10.1177/1750635218796381.

Knüpfer Curd B., Matthias Hoffmann, Vadim Voskresenskii. 2022. Hijacking MeToo: Transnational Dynamics and Networked Frame Contestation on the Far Right in the Case of the '120 Decibels' Campaign. *Information, Communication & Society* 25(7): 1010–1028. https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1822904.

Koehler Krzysztof. 2014. Uwiedzeni własną perswazją: Współczesna kultura chrześcijańska a popkultura., W: *Religijność w dobie popkultury,* T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), 25–35. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Kołodziejska Marta. 2022a. *Odwiedzanie serwisów i portali o tematyce religijnej – sytuacja w czasach pandemii*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Kołodziejska Marta. 2022b. What Can the COVID-19 Pandemic Tell Us About the Connection Between Media and Religion? the Case of the Seventh-Day Adventist Church in Poland. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(1): 27–41. https://doi.org/10.1007/s41682-021-00091-z.

Konkes Claire, **Libby Lester**. 2015. Incomplete Knowledge, Rumour and Truth Seeking. *Journalism Studies* 18(7): 826–844. https://doi.org/10.1080/1461670X.2015.1089182.

Körber Andy C. 2023. Polaryzacja wokół kwestii związanych z religią i religijnością na przykładzie nowomedialnego sporu o otwarte kościoły podczas świąt wielkanocnych w 2021 r., W: *Badania problemów społecznych w (przed)pandemicznej rzeczywistości,* P. Bunio-Mroczek, A. Kacprzak (red.), 117–136. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Körber Andy C. 2024. Medialny obraz Kościoła rzymskokatolickiego w czasie pandemii COVID-19. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review* 293(3): 141-155. https://doi.org/10.34813/ptr3.2024.9.

Kościelniak Marcin. 2023. Ochrona uczuć religijnych w PRL. Archiwum transformacji. *Teksty Drugie* 2: 23–43. https://doi.org/10.18318/td.2023.2.2.

Kowalczyk Oliwia, Krzysztof Roszkowski, Xavier Montane, Wojciech Pawliszak, Bartosz Tylkowski, Anna Bajek. 2020. Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID-19. *Journal of religion and health* 59(6): 2671–2677. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01088-3.

Kruk Jessica. 2024. Framing Shared Knowledge: The Chronotopic Organisation of Meaning. *Language & Communication* 94: 13–27. https://doi.org/10.1016/j.langcom.2023.11.001.

Krzemiński Ireneusz. 2017. Radio Maryja and Fr. Rydzyk as a Creator of the National-Catholic Ideology., W: *Religion, Politics, and Values in Poland,* S. P. Ramet, I. Borowik (red.), 85–112. New York, NY: Palgrave Macmillan US.

Kunda Ziva. 1990. The Case for Motivated Reasoning. *Psychological Bulletin* 108(3): 480–498. https://doi.org/10.1037/0033-2909.108.3.480.

Kusztal Aleksandra. 2015. Instytucjonalizacja ruchu laickiego w Polsce – wczoraj i dziś., W: *Religia i Kościoły w polskiej przestrzeni publicznej,* A. Kusztal, S. Czapnik (red.), 231–248. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Kutyło Łukasz. 2014. Religijne odniesienia w propagandzie wojennej: Analiza zjawiska., W: *Wojna, obraz, propaganda: Socjologiczna analiza plakatów wojennych.* zbiór tekstów, T. Ferenc, P. Chomczyński, W. Dymarczyk (red.), 74–105. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kutyło Łukasz. 2022. Tęsknota za głębszym życiem w świecie dobrobytu. Syndrom „człowieka zbędnego". *Władza Sądzenia* (23): 136–149. https://doi.org/10.18778/2300-1690.23.08.

Kutyło Łukasz. 2024. „Wyszedłem z Domu Niewoli…": O drodze do duchowego nomadyzmu na przykładzie mężczyzny poszukującego „swojego miejsca" w świecie. *Przegląd Socjologiczny* 73(2): 75–96. https://doi.org/10.26485/PS/2024/73.2/4.

Lang Annie, **Michael D. Basil**. 1998. Attention, Resource Allocation, and Communication Research: What Do Secondary Task Reaction Times Measure Anyway?, W: *Communication Yearbook,* M. E. Roloff (red.), 443–473. London: SAGE.

Lang Annie. 1995. Defining Audio/Video Redundancy From a Limited- Capacity Information Processing Perspective. *Communication Research* 22(1): 86–115. https://doi.org/10.1177/009365095022001004.

Lang Annie. 2000. The Limited Capacity Model of Mediated Message Processing. *Journal of Communication* 50(1): 46–70.

Lehming Malte. 2020. „Sollen im Lockdown Gottesdienste gefeiert werden?: Die Kirchen müssen Nein sagen - auch an Heiligabend." *Der Tagesspiegel,* 14 grudnia. [dostęp: 06.08.2022] https://www.tagesspiegel.de/politik/die-kirchen-mussen-nein-sagen--auch-an-heiligabend-4217413.html.

Leśniczak Rafał. 2020a. Komunikowanie polityczne Konferencji Episkopatu Polski podczas kampanii parlamentarnej 2019 roku w kontekście procesów mediatyzacji., W: *Teorie i praktyki komunikacji,* G. Habrajska (red.), 499–524. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Leśniczak Rafał. 2020b. Komunikowanie polskich biskupów w kontekście kryzysu pedofilii: W trosce o zasady skutecznej komunikacji. *Kultura - Media - Teologia* 42(3): 53–73. https://doi.org/10.21697/kmt.42.4.

Leśniczak Rafał. 2022a. Mediatyzacja religii w czasach globalizacji i neoglobalizacji. Wybrane refleksje medioznawcze. *Studia Medioznawcze* 23(4): 1312–1321. https://doi.org/10.33077/uw.24511617.sm.2022.4.712.

Leśniczak Rafał. 2022b. News Coverage of Christian Churches and Other Religious Bodies Dealing With the Covid-19 Pandemic: An Analysis of Newspapers in German and English. *Church, Communication and Culture* 7(1): 175–195. https://doi.org/10.1080/23753234.2022.2030242.

Leśniczak Rafał. 2023. Wartości polityczne w komunikowaniu polskich biskupów w kontekście kryzysu migracyjnego na granicy Białorusi z Unią Europejską., W: *Teorie i praktyki komunikacji 2,* A. Barańska-Szmitko, A. Filipczak-Białkowska (red.), 605–616. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Leśniczak Rafał. 2024. Komunikowanie instytucjonalne Kościoła katolickiego – kilka uwag w kontekście teorii figuracji komunikacyjnych. *Studia Medioznawcze* 25(1): 24–34. https://doi.org/10.33077/uw.24511617.sm.2024.1.769.

Levinson Paul. 2010. *Nowe nowe media*. tłum. M. Zawadzka. Kraków: WAM.

Lewandowski Piotr. 2022. *Potęga narracji: Narodowe mity (geo)polityczne Rosji w kontekście bezpieczeństwa informacyjnego*. Kraków: universitas.

Libiszowska-Żółtkowska Maria. 2018. Resakralizacja w ponowoczesnej scenerii. Nowe odsłony religii i duchowości., W: *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych,* I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.), 195–212. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Liedhegener Antonius. 2019. Detlef Pollack und Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (2015)., W: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie,* C. Gärtner, G. Pickel (red.), 657–669. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Lijphart Arend. 1968. *The Politics of Accommodation*. Berkeley, CA: University of California Press.

Luckmann Thomas. 2002. Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa. *Berliner Journal für Soziologie* 12(3): 285–293. https://doi.org/10.1007/BF03204058.

Luckmann Thomas. 2011. *Niewidzialna religia: Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*. tłum. L. Bluszcz. Kraków: Nomos.

Ludwig Katharina, Alexander Grote, Andreea Iana, Mehwish Alam, Heiko Paulheim, Harald Sack, Christof Weinhardt, Philipp Müller. 2023. Divided by the Algorithm? The (Limited) Effects of Content- and Sentiment-Based News Recommendation on Affective, Ideological, and Perceived Polarization. *Social Science Computer Review* 41(6): 2188–2210. https://doi.org/10.1177/08944393221149290.

Lutz-Bachmann Matthias. 2015. Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft., W: *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs,* M. Lutz-Bachmann (red.), 79-96. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Łukianow Małgorzata, Maja Głowacka, Monika Helak, Justyna Kościńska, Mateusz Mazzini. 2021a. Poles in the Face of Forced Isolation: A Study of the Polish Society During the Covid-19 Pandemic Based on 'Pandemic Diaries' Competition. *European Societies* 23(sup1): 844-858. https://doi.org/10.1080/14616696.2020.1841264.

Łukianow Małgorzata, Maja Głowacka, Monika Helak, Justyna Kościńska, Mateusz Mazzini. 2021b. *Pamiętniki Pandemii*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Archiwum Danych Jakościowych, Repozytorium Danych Społecznych. [dostęp: 23.05.2024] https://rds.icm.edu.pl/dataset.xhtml?persistentId=doi:10.18150/DILXSB.

Mariański Janusz. 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Mariański Janusz. 2012. Europa między sekularyzacją i desekularyzacją., W: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany: Religia w perspektywie socjologicznej,* I. Borowik (red.), 95–115. Kraków: Nomos.

Mariański Janusz. 2016. *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych: Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Mariański Janusz. 2017. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim: Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Mariański Janusz. 2018. Duchowość religijna i niereligijna - analiza pojęć., W: *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych,* I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.), 175–193. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Mariański Janusz. 2019. *Nowa religijność i duchowość: Mit czy rzeczywistość?* Studium socjologiczne. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne; Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z Siedzibą w Lublinie.

Mariański Janusz. 2020. *Desekularyzacja we współczesnym świecie: Mit czy rzeczywistość?* Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.

Mariański Janusz. 2021. *Indywidualizacja religijna i moralna jako megatrend społeczno-kulturowy: studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Martinsen Renate. 2009. Öffentlichkeit in der „Mediendemokratie" aus der Perspektive konkurrierender Demokratietheorien., W: *Politik in der Mediendemokratie,* F. Marcinkowski, B. Pfetsch (red.), 37–69. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Marx Karl, Arnold Ruge. 1844. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Paris: Pariser Zeitschrift.

Matthes Jörg, **Matthias Kohring**. 2004. Die empirische Erfassung von Medien-Frames. *Medien & Kommunikationswissenschaft* 52(1): 56–75. https://doi.org/10.5771/1615-634x-2004--56.

Matthes Jörg, **Matthias Kohring**. 2008. The Content Analysis of Media Frames: Toward Improving Reliability and Validity. *Journal of Communication* 58(2): 258–279. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2008.00384.x.

Matthes Jörg. 2014a. *Framing*. Baden-Baden: Nomos.

Matthes Jörg. 2014b. Zum Gehalt der Framing-Forschung: Eine kritische Bestandsaufnahme., W: *Framing als politischer Prozess,* F. Marcinkowski (red.), 17–28. Baden-Baden: Nomos.

Matysek Ksymena. 2021. Węzłowe elementy relacji polsko-amerykańskich w świetle analizy ramowania. *Historia i Polityka* 35(42): 77–94. https://doi.org/10.12775/HiP.2021.005.

McCombs Maxwell E., **Donald L. Shaw**. 1972. The Agenda-Setting Function of Mass Media. *The Public Opinion Quarterly* 36(2): 176–187.

McCombs Maxwell E., **Donald L. Shaw**. 1993. The Evolution of Agenda-Setting Research: Twenty-Five Years in the Marketplace of Ideas. *Journal of Communication* 43(2): 58–67. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01262.x.

McCombs Maxwell E., **Salma I. Ghanem**. 2001. The Convergence of Agenda Setting and Framing., W: *Framing Public Life: Perspectives on Media and Our Understanding of the Social World,* S. D. Reese, O. H. Gandy Jr., A. E. Grant (red.), 67-81. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

McCombs Maxwell E. 1992. Explorers and Surveyors: Expanding Strategies for Agenda-Setting Research. *Journalism Quarterly* 69(4): 813–824. https://doi.org/10.1177/107769909206900402.

McCombs Maxwell E. 2008. *Ustanawianie agendy: Media masowe i opinia publiczna*. tłum. B. Radwan. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

McDevitt Michael., Spiro Kiousis, Karin Wahl-Jorgensen. 2003. Spiral of Moderation: Opinion Expression in Computer-Mediated Discussion. *International Journal of Public Opinion Research* 15(4): 454–470. https://doi.org/10.1093/ijpor/15.4.454.

McGuire Meredith B. 2012. *Religia w kontekście społecznym*. tłum. S. Burdziej. Kraków: Nomos.

Mendonça Ricardo F., **Paula G. Simões**. 2022. Frame Analysis., W: *Research Methods in Deliberative Democracy,* S. A. Ercan, H. Asenbaum, N. Curato, R. F. Mendonça (red.), 345–355. Oxford, UK: Oxford University Press.

Meulemann Heiner. 2019a. *Ohne Kirche leben: Säkularisierung als Tendenz und Theorie in Deutschland, Europa und anderswo*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Meulemann Heiner. 2019b. Steve Bruce: God is Dead. Secularization in the West (2002)., W: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie,* C. Gärtner, G. Pickel (red.), Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Michalik Eliza. 2021. „Kościół nawet w pandemii stoi ponad prawem." *Gazeta Wyborcza,* 22 marca. [dostęp: 22.03.2021] https://wyborcza.pl/7,75968,26905746,kosciol-nawet-w-pandemii-stoi-ponad-prawem.html.

Mikulski, Jakub. 2021. „Bp Ignacy Dec: Nonsensem jest w okresie epidemii zamykanie źródła uzdrowień duchowych i fizycznych." *Rzeczpospolita*, 26 marca. [dostęp: 31.05.2022] https://www.rp.pl/swiat/art8635351-bp-ignacy-dec-nonsensem-jest-w-okresie-epidemii-zamykanie-zrodla-uzdrowien-duchowych-i-fizycznych.

Mittlmeier Annalena. 2023. Säkulare Konversionserzählungen. Eine gattungsanalytische Untersuchung von Weblogeinträgen., W: *Kommunikative Gattungen und Events. Zur empirischen Analyse realweltlicher sozialer Situationen in der Kommunikationsgesellschaft,* H. Knoblauch, A. Singh (red), 221–240. Wiesbaden: Springer VS.

Moskal Piotr. 2014. *Traktat o religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Mrozowski Maciej. 2020. *Przenikanie mediów: Ewolucja mediów a przemiany ładu społecznego*. Warszawa: PWN.

Nagel Alexander-Kenneth. 2013. Differenzierung und Interpenetration von Religion und Politik – soziologisch., W: *Im Dialog: Systematische Theologie und Religionssoziologie,* A. Kreutzer, F. Gruber (red.), 345–355. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Nassehi Armin. 2019. *Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft*. München: C.H. Beck.

Noelle-Neumann Elisabeth. 1989. Die Theorie der Schweigespirale als Instrument der Medienwirkungsforschung., W: *Massenkommunikation*, F. Neidhardt, M. R. Lepsius, H. Esser, M. Kaase, W. Schulz (red.), 418–440. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Noelle-Neumann Elisabeth. 2004. *Spirala milczenia: Opinia publiczna - nasza skóra społeczna*. tłum. J. Gilewicz. Poznań: Zysk i S-ka.

Norris Pippa, **Ronald Inglehart**. 2006. *Sacrum i profanum: Religia i polityka na świecie*. tłum. R. Babińska. Kraków: Nomos.

Norris Pippa, **Ronald Inglehart**. 2015. Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics., W: *The Changing World Religion Map*, S. D. Brunn (red.), 3389–3408. Dordrecht: Springer Netherlands.

Nowicka-Franczak Magdalena. 2022. Polska debata publiczna w dobie polaryzacji. Świadomość dyskursowa elit symbolicznych. *Studia Socjologiczne* 247(4): 99-128. https://doi.org/10.24425/sts.2022.143584.

Oswald Michael. 2019. *Strategisches Framing: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.

Panagiotopoulos Anastasios, **Eugenia Roussou**. 2022. We Have Always Been Transreligious: An Introduction to Transreligiosity. *Social Compass* 1-17. https://doi.org/10.1177/00377686221103713.

Pan Zhongdang, **Gerald Kosicki**. 1993. Framing Analysis: An Approach to News Discourse. *Political Communication* 10(1): 55–75. https://doi.org/10.1080/10584609.1993.9962963.

Pargament Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.

Pariser Eli. 2011. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. London: Viking.

Parsons Talcott. 1983. Religia jako źródło innowacji twórczej. tłum. B. Leś, W: *Socjologia religii: Wybór tekstów*, F. Adamski (red.), 153–157. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

Patterson Thomas E., Wolfgang Donsbach. 1993. *Press-Party Parallelism: A Cross-National Comparison.*

Perry Samuel L., Andrew L. Whitehead, Joshua B. Grubbs. 2021. Save the Economy, Liberty, and Yourself: Christian Nationalism and Americans' Views on

Government COVID-19 Restrictions. *Sociology of Religion* 82(4): 426–446. https://doi.org/10.1093/socrel/sraa047.

Pew Research Center. 2022. *Modeling the Future of Religion in America*. [dostęp: 16.08.2024] https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2022/09/US-Religious-Projections_FOR-PRODUCTION-9.13.22.pdf.

Piasecki Stefan. 2016. *Erlösung durch Vernichtung?! Religion und Weltanschauung im Videospiel - Eine explorative Studie zu religiösen und weltanschaulichen Ansichten junger Spieleentwickler*. Kassel: Kassel University Press GmbH.

Piasecki Stefan. 2020. Christlicher Glaube heute: Ein Spiegel der Popkultur?, W: *Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur* V–XIV. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Pickel Gert. 2010. Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62(2): 219–245. https://doi.org/10.1007/s11577-010-0102-5.

Pickel Gert. 2011. *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pickel Gert. 2012. Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii. tłum. K. Jakubów, W: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem: podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech*, G. Pickel, M. Libiszowska-Żółtkowska, E. Firlit, M. Hainz, D. Pollack (red.), 135–151. Kraków: Akademia Ignatianum.

Pickel Gert, **Kornelia Sammet**. 2014. Methoden der Religionsforschung und der Religionssoziologie., W: *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*, G. Pickel, K. Sammet (red.), 11–29. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Pickel Gert. 2017. Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1(1): 37–74.

Pickel Gert. 2019. Pippa Norris und Ronald Inglehart: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide (2004)., W: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie,* C. Gärtner, G. Pickel (red.), 575–584. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Pickel Gert, Cemal Öztürk, Verena Schneider, Susanne Pickel, Oliver Decker. 2022. Covid-19-Related Conspiracy Myths, Beliefs, and Democracy-Endangering Consequences. *Politics and Governance* 10(4): 177–191. https://doi.org/10.17645/pag.v10i4.5798.

Pickel Gert, **Susanne Pickel**. 2024. Religiosity, Non-Denominationalism, and Their Political Consequences in East and West Germany After the Upheaval of 1989., W: *Thirty Years After the Berlin Wall: German Unification and Transformation*, A. Heller, P. Schmidt (red.), 153–178. London: Routledge.

Pietzsch Henning. 2010. Die Evangelische „Kirche im Sozialismus“: Christliche Botschaft versus ideologische Gleichschaltung?, W: *Kirche in der DDR: Zeitsprung Sonderheft*, H. Schluss (red.), 1–3. Berlin: Amt für kirchliche Dienste.

Piwowarski Władysław. 1983. Wprowadzenie., W: *Religijność ludowa,* W. Piwowarski (red.), 5–19. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Platt Kristin. 2022. Das „Wuhan-Virus“: Benennungen einer Pandemie als Deutungszuweisung., W: *Covid-19: Sinn in der Krise: Kulturwissenschaftliche Analysen der Corona-Pandemie,* J. Beuerbach, S. Gülker, U. Karstein (red.), 51–71. Berlin, Boston: De Gruyter.

Pohle Julia, **Daniel Voelsen**. 2022. Das Netz und die Netze. Vom Wandel des Internets und der globalen digitalen Ordnung. *Berliner Journal für Soziologie* 32(3): 455–487. https://doi.org/10.1007/s11609-022-00478-6.

Political and Economic Planning. 1938. *Report on the British Press: A Survey of Its Current Operations and Problems With Special Reference to National Newspapers and Their Part in Public Affairs. April 1938.* London: PEP.

Pollack Detlef, **Gergely L. Rosta**. 2015. *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Pollack Detlef. 2010. Rekonstruktion statt Dekonstruktion: Für eine Historisierung der Säkularisierungsthese. *Zeithistorische Forschungen* 7(3): 433-439. https://doi.org/10.14765/zzf.dok-1686.

Pollack Detlef. 2011. Historische Analyse statt Ideologiekritik. *Geschichte und Gesellschaft* 37(4): 482–522. https://doi.org/10.13109/gege.2011.37.4.482.

Pollack Detlef. 2017. Die Vielfalt der Säkularisierungstheorien und ihr unverzichtbarer Kern., W: *Religion soziologisch denken*, H. Winkel, K. Sammet (red.), 21–43. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Porter-Szűcs Brian. 2011. *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity and Poland*. Oxford: Oxford University Press.

Price Vincent, **David Tewksbury**. 1997. News Values and Public Opinion: a Theoretical Account of Media Priming and Framing., W: *Advances in Persuasion*, G. A. Barnett, F. J. Boster (red.), 173–212. Greenwich, Connecticut: Ablex Publishing Corporation.

Price Vincent, David Tewksbury, Elizabeth Powers. 1997. Switching Trains of Thought. *Communication Research* 24(5): 481–506. https://doi.org/10.1177/009365097024005002.

Prößer Claudius. 2020. „Es geht anscheinend nicht ohne: Weihnachtsgottesdienst trotz Lockdown?" *taz*, 24 grudnia: 42. [dostęp: 20.07.2021] https://taz.de/!5735862/.

Przybysz Monika. 2018. Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklezjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej. *Kultura - Media - Teologia* (35): 140–166. https://doi.org/10.21697/kmt.35.9.

Purser Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.

Quandt Thorsten, **Karin Wahl-Jorgensen**. 2021. The Coronavirus Pandemic as a Critical Moment for Digital Journalism. *Digital Journalism* 9(9): 1199–1207. https://doi.org/10.1080/21670811.2021.1996253.

Quandt Thorsten, **Karin Wahl-Jorgensen**. 2022. The Coronavirus Pandemic and the Transformation of (Digital) Journalism. *Digital Journalism* 10(6): 923–929. https://doi.org/10.1080/21670811.2022.2090018.

Raupp Juliana, **Daniel Völker**. 2014. Was ist strategisch am strategischen Framing? Eine Untersuchung zur Gestaltung von Frame-Elementen am Beispiel der Regierungskommunikation in der Finanzkrise., W: *Framing als politischer Prozess*, F. Marcinkowski (red.), 127–143. Baden-Baden: Nomos.

Reese Stephen D. 2010. Finding Frames in a Web of Culture: The Case of the War on Terror., W: *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*, P. D'Angelo, J. A. Kuypers (red.), 17–42. New York, NY: Routledge.

Reiter Franz, **Jörg Matthes**. 2023. Correctives of the Mainstream Media? A Panel Study on Mainstream Media Use, Alternative Digital Media Use, and the Erosion of Political Interest as Well as Political Knowledge. *Digital Journalism* 11(5): 813–832. https://doi.org/10.1080/21670811.2021.1974916.

Reuter Ingo. 2020. *Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Rigoli, Francesco. 2020. The Link Between Coronavirus, Anxiety, and Religious Beliefs in the United States and United Kingdom. https://psyarxiv.com/wykeq/. [dostęp: 16.03.2023]. https://doi.org/10.31234/osf.io/wykeq.

Roguska Beata. 2022. O społecznym autorytecie Kościoła., W: *Sekularyzacja po polsku*, M. Grabowska (red.), 84–102. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Rössler Patrick. 2016. The Agenda-Setting Function of Mass Media., W: *Schlüsselwerke der Medienwirkungsforschung*, M. Potthoff (red.), 121–134. Wiesbaden: Springer VS.

Rudnicka J. 2022. "Religion in Deutschland und weltweit." *Statista*, 15 grudnia. [dostęp: 15.03.2023] https://de.statista.com/themen/125/religion/#topicHeader__wrapper.

Saxer Ulrich. 1999. Der Forschungsgegenstand der Medienwissenschaft., W: *Medienwissenschaft: Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen. 1. Teilband*, J.-F. Leonhardt, H. W. Ludwig, D. Schwarz, E. Strassner (red.), 1–14. Berlin, New York: De Gruyter.

Schaefer Robert. 2021. Secular Justifications of the World. A Neo-Weberian Typology of Cosmodicies. *Social Compass* 68(1): 81–97. https://doi.org/10.1177/0037768620971207.

Schenk Michael. 2007. *Medienwirkungsforschung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Scheufele Bertram T., **Dietram A. Scheufele**. 2010. Of Spreading Activation, Applicability, and Schemas: Conceptual Distinctions and Their Operational Implications for Measuring Frames and Framing Effects., W: *Doing news framing analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*, P. D'Angelo, J. A. Kuypers (red.), 110–134. New York, NY: Routledge.

Scheufele Bertram T., **Dietram A. Scheufele**. 2012. Framing and Priming Effects., W: *The International Encyclopedia of Media Studies*, E. Scharrer (red.), 89–107. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Scheufele Bertram T. 2003. *Frames — Framing — Framing-Effekte*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Scheufele Bertram T. 2004a. Framing-Effects Approach: a Theoretical and Methodological Critique. *Communications* 29(4): 401–428. https://doi.org/10.1515/comm.2004.29.4.401.

Scheufele Bertram T. 2004b. Framing-Effekte auf dem Prüfstand: Eine theoretische, methodische und empirische Auseinandersetzung mit der Wirkungsperspektive des Framing-Ansatzes. *Medien & Kommunikationswissenschaft* 52(1): 30–55.

Scheufele Bertram T. 2006. Frames, Schemata, and News Reporting. *Communications* 31(1): 65–83. https://doi.org/10.1515/COMMUN.2006.005.

Scheufele Dietram A. 1999. Framing as a Theory of Media Effects. *Journal of Communication* 49(1): 103–122. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1999.tb02784.x.

Scheufele Dietram A. 2000. Agenda-Setting, Priming, and Framing Revisited: Another Look at Cognitive Effects of Political Communication. *Mass Communication and Society* 3(2-3): 297–316. https://doi.org/10.1207/S15327825MCS0323_07.

Scheufele Dietram A., **David Tewksbury**. 2007. Framing, Agenda Setting, and Priming: The Evolution of Three Media Effects Models. *Journal of Communication* 57(1): 9–20. https://doi.org/10.1111/j.0021-9916.2007.00326.x.

Schnabel Annette. 2019. Rodney Stark und William Sims Bainbridge: A Theory of Religion (1987)., W: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie,* C. Gärtner, G. Pickel (red.), 385–392. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Schrape Jan-Felix. 2015. Social Media, Massenmedien und Öffentlichkeit – Eine soziologische Einordnung., W: *Demokratisierung durch Social Media?*, K. Imhof, R. Blum, H. Bonfadelli, O. Jarren, V. Wyss (red.), 199–211. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Schulz Anne, **Patrick Rössler**. 2013. *Schweigespirale Online: Die Theorie der öffentlichen Meinung und das Internet*. Baden-Baden: Nomos.

Schulz Anne, Richard Fletcher, Rasmus K. Nielsen. 2022. The Role of News Media Knowledge For How People Use Social Media For News in Five Countries. *New Media & Society* 1-22. https://doi.org/10.1177/14614448221108957.

Schulz Wolfgang, **Kevin Dankert**. 2016. *Die Macht der Informationsintermediäre: Erscheinungsformen, Strukturen und Regulierungsoptionen*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung Politische Akademie Medienpolitik.

Schwaiger Lisa, Jörg Schneider, Mark Eisenegger, Camille Nchakga. 2023. Verschwörung als Ersatzreligion? Religiosität, Spiritualität und Verschwörungsaffinität in Zeiten gesellschaftlicher Krisen. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7(2): 617–638. https://doi.org/10.1007/s41682-022-00136-x.

Schwaiger Lisa. 2022. *Gegen die Öffentlichkeit: Alternative Nachrichtenmedien im deutschsprachigen Raum*. Bielefeld: transcript.

Schwarz Carolina. 2020. „Superspreader Gottesdienst: Beten und arbeiten." *taz*, 30 października. [dostęp: 17.05.2023] https://taz.de/Superspreader-Gottesdienst/!5722070/.

Shaw Donald L., **Maxwell E. McCombs**. 1977. *The Emergence of American Political Issues: The Agenda-Setting Function of the Press*. St. Paul, MN: West.

Siegers Pascal. 2014. Spiritualität - Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept. *Analyse & Kritik* 36(1): 5–30.

Simmel Georg. 1989. *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.

Smothers Hannah, Ryan Burge, Paul Djupe. 2020. The Gendered Religious Response to State Action on the Coronavirus Pandemic. *Politics & Gender* 16(4): 1063–1074. https://doi.org/10.1017/S1743923X20000306.

Sobczak Katarzyna N. 2017. Facebook jako źródło wykluczenia społecznego ery Web 2.0. *Adeptus* 10: 1–17. https://doi.org/10.11649/a.1500.

Šolc Vladislav. 2019. Dark Religion and Conspiracy Theories. *Jung Journal* 13(4): 14–34. https://doi.org/10.1080/19342039.2019.1676142.

Spiegel Simon. 2020. Phantastische Verschwörer. *Zeitschrift für Fantastikforschung* 8(1): 1–49. https://doi.org/10.16995/zff.3415.

Sroczyńska Maria. 2012. „Katolicki głos w Twoim domu" - fenomen Radia Maryja w społeczeństwie polskim., W: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem: Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech,* G. Pickel, M. Libiszowska-Żółtkowska, E. Firlit, M. Hainz, D. Pollack (red.), 335–349. Kraków: Akademia Ignatianum.

Stachowska Ewa. 2012. Religia i media w warunkach polskich., W: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem: Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech,* G. Pickel, M. Libiszowska-Żółtkowska, E. Firlit, M. Hainz, D. Pollack (red.), 351–369. Kraków: Akademia Ignatianum.

Stark Rodney, **Laurence R. Iannaccone**. 1994. A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 230–252.

Stark Rodney, **Williams S. Bainbridge**. 2007. *Teoria religii*. tłum. T. Kunz. Kraków: Nomos.

Statistisches Bundesamt. 2023. Sendezeit (Fernsehen): Deutschland, Jahre, ARD und Landesrundfunkanstalten, Ressorts. https://www-genesis.destatis.de/genesis//online?operation=table&code=21611-0010&bypass=true&levelindex=0&levelid=1678893605462#abreadcrumb. [dostęp: 01.03.2023].

Stefaniak Janusz. 1998. *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945-1953*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Stefaniuk Rafał. 2021. „Lewica chce zamknąć kościoły." *Nasz Dziennik*, 20 marca. [dostęp: 17.05.2023] https://wp.naszdziennik.pl/2021-03-20/350108,lewica-chce-zamknac-koscioly.html.

Stolz Jörg, **David Voas**. 2023. Explaining Religious Revival in the Context of Long-Term Secularization. *Religions* 14(6): 1–16. https://doi.org/10.3390/rel14060723.

Stout Daniel A., **Judith M. Buddenbaum**. 2003. Media, Religion, and "Framing". *Journal of Media and Religion* 2(1): 1–3. https://doi.org/10.1207/S15328415JMR0201_1.

Strauss Anselm L., **Juliet M. Corbin**. 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: SAGE.

Strömbäck Jesper, **Daniela V. Dimitrova**. 2006. Political and Media Systems Matter. *Harvard International Journal of Press/Politics* 11(4): 131–147. https://doi.org/10.1177/1081180X06293549.

Szczepański Marek S., Anna Śliz, Joanna Wojtkun. 2019. Teoria wymiany społecznej., W: *Współczesne teorie społeczne: W kręgu ujęć paradygmatycznych,* M. S. Szczepański, A. Śliz (red.), 165–198. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Szlachcicowa Irena. 2010. Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych: Refleksje metodologiczne., W: *Religijność i duchowość: Dawne i nowe formy,* M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), 217–230. Kraków: Nomos.

Szymczak Jakub. 2021. „Rozdział państwo - kościół? W pandemii widać, jak bardzo jest teoretyczny." *OKO.press*, 30 marca. [dostęp: 30.03.2021] https://oko.press/koscioly-pandemia-obostrzenia.

Taira Teemu. 2019. Media and Communication Approaches to Leaving Religion., W: *Handbook of Leaving Religion,* D. Enstedt, G. Larrson, T. T. Mantsinen (red.), 335–348. Leiden, Boston: Brill.

Takeshita Toshio. 2006. Current Critical Problems in Agenda-Setting Research. *International Journal of Public Opinion Research* 18(3): 275–296. https://doi.org/10.1093/ijpor/edh104.

Taylor Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Thielmann Hannah, **Markus Schäfer**. 2021. Die Darstellung der katholischen und evangelischen Kirche in der Tagesschau. *Publizistik* 66(3-4): 513–536. https://doi.org/10.1007/s11616-021-00687-8.

Treibel Annette. 2009. Figurations- und Prozesstheorie., W: *Handbuch Soziologische Theorien,* G. Kneer, M. Schroer (red.), 133–160. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Tricarico Tanja, **Lukas Wallraff**. 2020. „Pro und Contra Gottesdienste in Pandemie: Lockdown für alle – außer Gott?" *taz*, 10 grudnia. [dostęp: 20.07.2021] https://taz.de/Pro-und-Contra-Gottesdienste-in-Pandemie/!5730427/.

Tricarico Tanja. 2021. „Gottesdienste an Ostern: Beten geht doch auch im Netz." *taz,* 26 marca. [dostęp: 26.03.2021] https://taz.de/Gottesdienste-an-Ostern/!5758622/.

Trzebiatowska Marta. 2021. Presuming Religious Congruence? The Nonreligious and Catholicism in Poland. *Social Compass* 68(4): 653–670. https://doi.org/10.1177/0037768621994746.

Turner Victor W. 2005. *Gry społeczne, pola i metafory: Symboliczne działanie w społeczeństwie*. tłum. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tversky Amos, **Daniel Kahneman**. 1981. The Framing of Decisions and the Psychology of Choice. *Science* 211(4481): 453–458. https://doi.org/10.1126/science.7455683.

Tyrell Hartmann. 1995. Von der „Soziologie statt Religion" zur Religionssoziologie., W: *Religionssoziologie um 1900*, V. Krech, H. Tyrell (red.), 79–125. Würzburg: Ergon Verlag.

Unser Alexander, **Ulrich Riegel**. 2022. Making Sense of the Crisis: How Religion Shapes the Attribution of Meaning During the Corona Pandemic. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7(2): 459–482. https://doi.org/10.1007/s41682-022-00135-y.

van den Bogaert Lawrence, David Geerts, Jaron Harambam. 2022. Putting a Human Face on the Algorithm: Co-Designing Recommender Personae to Democratize News Recommender Systems. *Digital Journalism*: 1–21. https://doi.org/10.1080/21670811.2022.2097101.

van Gorp Baldwin. 2010. Strategies to Take Subjectivity Out of Framing Analysis., W: *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*, P. D'Angelo, J. A. Kuypers (red.), 84–109. New York, NY: Routledge.

Vermeulen Judith. 2022. To Nudge or Not to Nudge: News Recommendation as a Tool to Achieve Online Media Pluralism. *Digital Journalism* 10(10): 1671–1690. https://doi.org/10.1080/21670811.2022.2026796.

Voas David, Mark Chaves. 2016. Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? *American Journal of Sociology* 121(5): 1517–1556. https://doi.org/10.1086/684202.

Voas D. 2009. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review* 25(2): 155–168. https://doi.org/10.1093/esr/jcn044.

Vreese Claes H. de, **Jochen Peter, Holli A. Semetko**. 2001. Framing Politics at the Launch of the Euro: A Cross-National Comparative Study of Frames in the News. *Political Communication* 18(2): 107–122. https://doi.org/10.1080/10584600175032293 4.

Walczak Grzegorz. 2020. „Boże Narodzenie w czasach koronawirusa. Będą dodatkowe msze, a nawet dwie pasterki." *Gazeta Wyborcza,* 24 grudnia. [dostęp: 06.08.2021] https://kielce.wyborcza.pl/kielce/7,47262,26635951,boze-narodzenie-w-czasach-koronawirusa-beda-dodatkowe-msze.html.

Wallis Roy, **Steve Bruce**. 1995. Secularization: The Orthodox Model., W: *The Sociology of Religion.*, S. Bruce (red.), 693–715. Aldershot: Elgar.

Warchala Michał. 2015. Sekularyzacyjne paradoksy. *Kwartalnik Historyczny* 122(4): 847-854. https://doi.org/10.12775/KH.2015.122.4.18.

Ward Graham. 2019. Secularism: the Golden Lie., W: *Fundamentalism or Tradition: Christianity After Secularism*, G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (red.), 21–35. New York, NY: Fordham University Press.

Weber Max. 2006. Dygresja: Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata. tłum. T. Zatorski; G. Sowinski; D. Motak, W: *Socjologia religii: Dzieła zebrane*. *Etyka gospodarcza religii światowych* 199–224. Kraków: Nomos.

Weber Max. 2018. Etyka gospodarcza religii światowych. tłum. J. Prokopiuk; H. Wandowski, W: *Szkice z socjologii religii* 81–123. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda.

White Harrison C. 1997. Can Mathematics Be Social? Flexible Representations for Interaction Process and Its Sociocultural Constructions. *Sociological Forum* 12(1): 53–71. https://doi.org/10.1023/A:1024604606367.

Więczkowska Małgorzata. 2021. "Joga zagrożeniem duchowym." *Nasz Dziennik*, 17 lipca, M4.

Wiesenberg Markus. 2019. *Strategische Kommunikation deutscher Großkirchen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Wiktorowicz Justyna, Maria M. Grzelak, Katarzyna Grzeszkiewicz-Radulska. 2020. *Analiza statystyczna z IBM SPSS Statistics*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Wohlrab-Sahr Monika, **Tom Kaden**. 2013. Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65(S1): 183–209. https://doi.org/10.1007/s11577-013-0223-8.

Wohlrab-Sahr Monika. 2013. Entwicklungstendenzen des Okkulten. *Historische Anthropologie* 21(3): 456–463. https://doi.org/10.7788/ha.2013.21.3.456.

Woroniecka Grażyna. 2007. Medialne obrazy religii a globalizacja kulturowa., W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji,* M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), 394–403. Kraków: Nomos.

Woźniak Sylwester, **Antoni Czeluskin**. 2023. Rosyjska Cerkiew Prawosławna a imperialna polityka Kremla. *Przegląd Geopolityczny* (43): 29–48.

Wysocka Ewa. 2019. Religijność młodzieży studenckiej – przypisywane religii znaczenia w życiu codziennym (dwie dekady zmian). *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review* 274(4): 105–120.

Yinger J. M. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York, NY: Macmillan.

Yun Gi W., **Sung-Yeon Park**. 2011. Selective Posting: Willingness to Post a Message Online. *Journal of Computer-Mediated Communication* 16(2): 201–227. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2010.01533.x.

Zaręba Sławomir, **Janusz Mariański**. 2021. Religia jako wartość w czasie pandemii: Analizy socjologiczne. *Journal of Modern Science* 46(1): 13–40.

Zenderowski Radosław. 2014. Religia i nacjonalizm., W: *Religia i polityka: Zarys problematyki,* P. Burgoński, M. Gierycz (red.), 302–317. Warszawa: Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Dom Wydawniczy Elipsa.

Zespół wPolityce.pl. 2021. „Abp Gądecki pisze do premiera: Ograniczanie prawa wiernych." *wpolityce.pl*, 7 czerwca. [dostęp: 07.06.2021] https://wpolityce.pl/kosciol/553904-abp-gadecki-pisze-do-premiera-ograniczanie-prawa-wiernych.

Zhao Xinyan, **Xiaohui Wang**. 2023. Dynamics of Networked Framing: Automated Frame Analysis of Government Media and the Public on Weibo with Pandemic Big Data. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 100(1): 100–122. https://doi.org/10.1177/10776990211072508.

Zielińska Katarzyna. 2009. *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Nomos.

Zielińska Katarzyna. 2019. W poszukiwaniu inspiracji badawczych: Religia w sferze publicznej w perspektywie teorii dyskursu. *Studia Socjologiczne* 233(2): 179–204. https://doi.org/10.24425/sts.2019.126144.

Zwoliński Andrzej. 2019. *Joga: Zagrożenie dla chrześcijan*. Poznań: Wydawnictwo Monumen.

Spis wykresów

Wykres 1. Ramy zastosowane bezpośrednio 299

Wykres 2. Ramy zastosowane w cytatach 301

Wykres 3. Pożądane wartości 302

Wykres 4. Niepożądane wartości 303

Wykres 5. Przemiany w obszarze podejmowania poszczególnych aktywności religijnych w czasie pandemii 311

Wykres 6. Zmiany oceny działalności Kościoła (1989–2022) 327

Wykres 7. Przynależność denominacyjna w Niemczech 330

Wykres 8. Częstotliwość uczestnictwa w nabożeństwach 331

Wykres 9. Zaufanie do Kościoła Rzymskokatolickiego 332

Wykres 10. Zaufanie do Kościoła Ewangelickiego 333

Wykres 11. Procentowy udział czasu antenowego treści religijnych w niemieckiej telewizji publicznej w latach 2011−2021 (w %) 341

Wykres 12. Zmiany w częstotliwości modlitwy i medytacji w Niemczech i Polsce 345

Wykres 13. Znaczenie poszczególnych systemów radzenia sobie z kryzysem w dobie pandemii COVID-19 346

Wykres 14. Znaczenie religii w życiu 347

Wykres 15. Zaufanie do Kościołów 349

Spis rysunków

Rysunek 1: Paradygmat sekularyzacyjny wg. Bruce'a 45

Rysunek 2. Splatformizowana sfera publiczna 84

Rysunek 3. Relacje między analizą ramowania i pokrewnymi koncepcjami 116

Rysunek 4. Nurty badań nad ramowaniem 117

Rysunek 5. Model obiegu ram 125

Rysunek 6. Model kodowania i dekodowania Stuarta Halla.....128

Rysunek 7. Mapa polskich ram 148

Rysunek 8. Mapa niemieckich ram 215

Rysunek 9. Polscy nadawcy według nastawienia do analizowanej kwestii.....275

Rysunek 10. Niemieccy nadawcy według nastawienia do analizowanej kwestii 275

Spis tabel

Tabela 1. Zestawienie głównych paradygmatów współczesnej socjologii religii 62

Tabela 2. Polskie metaramy w formie cytowanej według nadawców 272

Tabela 3. Niemieckie metaramy w formie cytowanej według nadawców 273

Tabela 4. Polskie metaramy w formie bezpośredniej według nadawców 274

Tabela 5. Niemieckie metaramy w formie bezpośredniej według nadawców..... 275

Tabela 6. Procent badanych, w których życiu religia odgrywa ważną lub bardzo ważną rolę 348

Tabela 7. Udział badanych, którzy ufają Kościołowi w dużym lub umiarkowanym stopniu..... 350