Damian Guzek

Jak katoliccy tradycjonaliści i katolicy posoborowi użytkują media i platformy medialne?



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Damian Guzek

Doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie nauk o komunikacji społecznej i mediach. Związany z Instytutem Dziennikarstwa i Komunikacji Medialnej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Departamentem Komunikacji Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu w Republice Czeskiej. Autor licznych międzynarodowych i krajowych publikacji poświęconych relacjom między mediami, platformami cyfrowymi, religią i polityką. Członek Komitetu Nauk o Komunikacji Społecznej i Mediach Polskiej Akademii Nauk oraz Rady Doradczej Network for New Media, Religion and Digital Culture Studies.

Jak katoliccy tradycjonaliści i katolicy posoborowi użytkują media i platformy medialne?

Damian Guzek

Jak katoliccy tradycjonaliści i katolicy posoborowi użytkują media i platformy medialne?

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2025

Recenzje
Jerzy Gołuchowski
Witold Kawecki

Monografia powstała w wyniku realizacji projektu Opus 18
Narodowego Centrum Nauki
pt. „Autorytet papieski w przekształceniach komunikacji"
(nr 2019/35/B/HS2/00016).

Gratus sum iis, qui mecum iter fecerunt

Spis treści

Wstęp 11

1. Ramy pojęciowe: tożsamość, media i platformy medialne w kontekście prowadzonych badań 17
1.1. Katoliccy tradycjonaliści 17
1.2. Katolicy posoborowi 21
1.3. Użytkowanie mediów i platform medialnych 25
1.4. Specyfika mediów i platform medialnych 28
1.5. Kontekst procesu komunikacji 31

2. Metodologia badań empirycznych 37
2.1. Wybór strategii badawczej: studium polskiego typu 38
2.1.1. Uzasadnienie wyboru – polski katolicyzm 38
2.1.2. Polski katolicyzm w skrócie 40
2.2. Materiał badawczy 42
2.2.1. Dobór próby, pozyskanie i charakterystyka respondentów . . . 42
2.2.2. Dzienniczki aktywności medialnej 44
2.2.3. Indywidualne wywiady pogłębione 46
2.3. Charakterystyka badania dyskursywnego 47
2.4. Teoretyczna analiza dyskursu: założenia epistemologiczne 50
2.5. Teoretyczna analiza dyskursu: procedura badawcza 52

3. Aktorzy dyskursu medialnego 57
3.1. Sprawczość i sprawcy dyskursu 57
3.1.1. Sprawczość 57
3.1.2. Sprawca dyskursu 59
3.2. Konsumpcja mediów a zaufanie sprawców dyskursu 60
3.3. Typy konsumpcji mediów w grupie badanych aktorów dyskursu . . . 67

3.3.1. Katoliccy tradycjonaliści w Polsce użytkujący media i platformy medialne . . . 68
3.3.2. Katolicy posoborowi w Polsce użytkujący media i platformy medialne 70
3.4. Stopnie artykulacji . . . 71
3.4.1. Puste znaczące . . . 72
3.4.2. Refleksyjność sprawców i jej stopnie . . . 73
3.5. Rezultaty artykulacji . . . 75
3.5.1. Od antagonizmu do agonistyki . . . 76
3.5.2. Łańcuch ekwiwalencji . . . 78

4. Artykulacja polskiej odmiany katolickiego tradycjonalizmu . . . 81
4.1. Msza wszechczasów . . . 81
4.1.1. Kontekst . . . 81
4.1.2. Artykulacja tradycyjnej mszy . . . 82
4.2. Katolicka doktryna w świetle przeprowadzonych badań . . . 86
4.2.1. Kontekst . . . 86
4.2.2. Artykulacja katolickości . . . 87
4.2.3. Artykulacja tożsamości katolickiej . . . 90
4.3. „My katolicy" a „oni" . . . 93
4.3.1. Kontekst . . . 93
4.3.2. Artykulacja podziału . . . 94

5. Artykulacja polskiej odmiany katolicyzmu posoborowego . . . 101
5.1. Katolicyzm w kontekście współczesności . . . 101
5.1.1. Kontekst . . . 101
5.1.2. Artykulacja katolicyzmu w kontekście współczesności . . . 102
5.2. De-ortodoksja w opinii badanych . . . 106
5.2.1. Kontekst . . . 106
5.2.2. Artykulacja de-ortodoksji . . . 106
5.3. „My" i/a „oni" w Kościele . . . 110
5.3.1. Kontekst . . . 111
5.3.2. Artykulacja podziału . . . 111

Podsumowanie . . . 117

Aneks . . . 127

Bibliografia 141

Indeks nazwisk 161

Indeks nazw rzeczowych 167

Wykaz tabel i rysunków 173

Summary 175

Wstęp

Do wnętrza kościoła św. Mikołaja, położonego nieopodal Sorbony, nie sposób wejść w krótkich spodniach. Z kolei w kaplicy św. Ducha w Bytomiu obecność w jeansach podczas mszy sprawowanej w tzw. starym rycie, czyli po łacinie, spotyka się z nieprzychylnymi spojrzeniami współuczestników liturgii. Jest to zachowanie wyraźnie odbiegające od realiów mszy dziecięcych, w czasie których obecność piłek czy innych rekwizytów mających skupiać uwagę najmłodszych na kazaniu nie budzi kontrowersji. Mamy zatem do czynienia z dwoma odmiennymi światami, którym odpowiadają dwa zróżnicowane podejścia do praktyk religijnych. Pierwszy reprezentuje rzymski katolicyzm w formie sprzed Soboru Watykańskiego II (1963–1965), drugi natomiast odnosi się do katolicyzmu posoborowego, ukształtowanego m.in. przez reformy liturgiczne Pawła VI (1963–1978) oraz zmiany wprowadzane kolejno za pontyfikatów Jana Pawła II (1978–2005), Benedykta XVI (2005–2013) i Franciszka (2013–2025).

Z perspektywy nauk o komunikacji społecznej i mediach rodzi się pytanie, czy ta dualność światów znajduje odzwierciedlenie również w sferze komunikacji, a w szczególności w sposobach użytkowania mediów w obrębie wspólnot przynależących do obu nurtów katolicyzmu oraz autoidentyfikacji badanych użytkowników jako katolików z tradycjonalistycznego lub postępowego skrzydła Kościoła. Tak zarysowany problem stanowi punkt wyjścia dla niniejszej monografii, która oparta została na materiałach jakościowych pozyskanych za pomocą dzienniczków aktywności medialnej oraz indywidualnych wywiadów pogłębionych, przeprowadzonych wśród trzydziestu katolickich użytkowników mediów i platform medialnych[1]. Respondenci reprezentowali dwa odrębne nurty codziennego praktykowania katolicyzmu – formację przedsoborową, określaną w pracy jako katolicyzm tradycjonalistyczny, oraz katolicyzm posoborowy. Biorąc pod uwagę, że terminy odnoszące się do zagadnień różnorodności

[1] Badania prowadzono za pontyfikatu papieża Franciszka, publikacja ukazała się już jednak po jego śmierci, w trakcie pontyfikatu Leona XIV.

w Kościele katolickim przysparzają sporo trudności terminologicznych, w pracy przyjęto dalszy podział wspomnianych dwóch nurtów na konkretne środowiska, np. środowisko tradycji związane z Bractwem Kapłańskim św. Piotra.

Zebrany materiał posłużył do przeprowadzenia studium dyskursywnego w wariancie teoretycznej analizy dyskursu. W ten sposób badanie skoncentrowane na katolickich użytkownikach mediów przyjęło postać charakterystyki badanych grup oraz sposobów, w jakie artykułują oni własną tożsamość i wizję katolicyzmu.

Tak określony cel pracy został rozwinięty poprzez główne pytanie badawcze oraz trzy pytania uzupełniające, których rozstrzygnięcia dokonano na podstawie danych z analizy dyskursu. Podstawowym celem stawianym w monografii była zatem odpowiedź na pytanie główne:

> P_0: Jaka jest charakterystyka katolickich tradycjonalistów oraz katolików posoborowych, rozpatrywana w ścisłym związku z ich sposobami użytkowania mediów i platform medialnych?

Towarzyszyły temu również odpowiedzi na pytania uzupełniające, których rozstrzygnięcie umożliwiło systematyczną próbę zrozumienia tych dwóch odrębnych nurtów, lecz formalnie nadal przynależących do jednego świata i katolickiego porządku.

> P_1: Jakie strategie korzystania z mediów i platform medialnych przyjmują katoliccy tradycjonaliści oraz katolicy posoborowi, a także jak uzasadniają one ich wybory komunikacyjne?
> P_2: W jaki sposób w dyskursie badanych grup artykułowane są podstawowe założenia ideologiczne oraz praktyki katolicyzmu tradycjonalistycznego i katolicyzmu posoborowego?
> P_3: Jakie mechanizmy różnicowania na „nas" i „obcych" są konstruowane w dyskursach katolickich tradycjonalistów oraz katolików posoborowych, a także jakie pełnią one funkcje tożsamościowe?

Postawionym pytaniom badawczym nie towarzyszyły hipotezy. Zgodnie z przyjętym we wcześniejszych projektach podejściem metodologicznym unikano formułowania hipotez w projektach jakościowych, kierując się dwoma głównymi przesłankami. Po pierwsze, w badaniu tym zasadnicze znaczenie miały

treści artykułowane przez respondentów[2], a brakowało możliwości ustalania ilościowej siły zależności między badanymi zmiennymi. Po drugie, ze względu na ograniczony stan literatury przedmiotu brakowało podstaw do budowania wystarczająco dobrze osadzonych w ustaleniach nauki hipotez badawczych.

Niniejsze studium dyskursywne wypełnia istotną lukę na rynku wydawniczym, prezentując charakterystykę porównawczą komunikacji użytkowników sieci należących do dwóch zróżnicowanych nurtów katolickich. Dotychczas stosunkowo dużo uwagi poświęcano dokumentom Kościoła dotyczącym mediów[3] oraz jego dyskursom medialnym, zwłaszcza w kontekście wydarzeń o dużej doniosłości społecznej[4]. Relatywnie niewiele natomiast opublikowano na temat samego korzystania z mediów przez katolików reprezentujących odmienne podejścia religijne. Katolicyzm w ujęciu globalnym doczekał się kilku interesujących opracowań, zwracających uwagę na kompetencje komunikacyjne poszczególnych grup, w tym zwłaszcza na technologiczną biegłość tzw. tradycjonalistów[5]. Ich specyfika w relacji do świata cyfrowego pozostaje jednak wciąż słabo eksplorowana. Podobnie, refleksja nad katolikami posoborowymi jako użytkownikami przestrzeni medialnej jest nadal ograniczona. Istniejące prace koncentrują się głównie na problematyce recepcji mediów, analizując m.in. procesy refleksyjnej internalizacji zjawisk takich jak przywództwo papieża[6],

---

2 Joachim Cohen, „Afterword: The Social Construction of Death: Reflections from a Quantitative Public Health Researcher", w *The Social Construction of Death. Interdisciplinary Perspectives*, eds. Leen Van Brussel, Nico Carpentier (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 259–270.

3 Katarzyna Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów. Historia – Dokumenty – Dylematy* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002).

4 Jerzy Olędzki, Teresa Sasińska-Klas, red., *Wielkość czy autorytet? Jan Paweł II w przekazach polskich mediów podczas jego kanonizacji* (Warszawa: Stowarzyszenie Absolwentów Dzieło, 2016); Leon Dyczewski, Antoni Lewek, Jerzy Olędzki, red., *Odchodzenie Jana Pawła II do Domu Ojca w polskich mediach* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2008); Damian Guzek, Patrycja Szostok, Dagmara Głuszek-Szafraniec, *Medialna abdykacja. Od ustąpienia Benedykta XVI do wyboru papieża Franciszka. Analiza wydarzeń medialnych w publikacjach prasy niemieckiej, polskiej i rosyjskiej* (Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk, 2015).

5 Bryan T. Froehle, Massimo Faggioli, *Global Catholicism* (Leiden Boston: Brill, 2024); Andrew P. Lynch, *Global Catholicism in the Twenty-first Century* (Singapore: Springer, 2018); Andrew P. Lynch, „Digital Catholicism: Internet, the Church, and the Vatican Website", w *Religion and Internet*, eds. Daniel Enstedt, Göran Larsson, Enzo Pace (Leiden Boston: Brill, 2015), 97–113, https://doi.org/10.1163/9789004302549_008.

6 Agnieszka Łukasik-Turecka, Agnieszka Magdalena Zaręba, *Społeczne postrzeganie przywództwa Jana Pawła II* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020).

reklama religijna[7] czy kicz religijny[8]. Opracowania dotyczące aktywnego wejścia katolików w przestrzeń cyfrową są wciąż nieliczne i dopiero się kształtują[9]. Próbę odpowiedzi na tę potrzebę stanowi również niniejsza monografia.

Monografia składa się z pięciu rozdziałów, których celem jest zrozumienie tożsamości katolickich tradycjonalistów i katolików posoborowych jako użytkowników mediów i platform medialnych. Rozdział pierwszy stanowi wprowadzenie do analizy poprzez operacjonalizację podstawowych terminów stosowanych w pracy. Na początku wyjaśnione zostają używane nazwy dwóch badanych grup katolickich użytkowników mediów, czyli tradycjonalistów katolickich oraz katolików posoborowych. Następnie uwaga zostaje skoncentrowana na rozróżnieniu środków komunikacji zapośredniczonej na media oraz platformy medialne. Uzupełnieniem tego poziomu analizy jest charakterystyka elementów mediosfery, przedstawiona w kontekście podziału na media i platformy. Rozdział zamyka próba osadzenia podjętej analizy w kontekście przemian mediów od komunikacji masowej do masowej komunikacji zindywidualizowanej.

Rozdział drugi przedstawia zastosowaną metodologię badań, na których oparto niniejszą monografię. W pierwszej kolejności uzasadniono wybór strategii badawczej, ograniczonej do polskiego kontekstu społeczno-kulturowego. Następnie zaprezentowano sposób doboru próby oraz charakterystykę zebranego materiału badawczego. Kolejna część rozdziału poświęcona została charakterystyce badania dyskursywnego oraz wyjaśnieniu przyjętego podejścia analitycznego. Ponieważ monografia opiera się na teoretycznej analizie dyskursu, przyjęto makrotekstualne i makrokontekstualne ramy analizy. Zaprezentowano główne założenia tego podejścia, osadzając je w kontekście prowadzonych badań.

---

7 Krzysztof Stępniak, *Fenomen reklamy religijnej* (Warszawa-Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2017); Krzysztof Stępniak, „Advertising in Communication of the Catholic Church. The Case of Poland", *Central European Journal of Communication*, vol. 13, nr 27 (2020): 409–425, https://doi.org/10.51480/1899-5101.13.3(27).6.

8 Krzysztof Stępniak, *O kiczu religijnym jako fenomenie w perspektywie komunikologicznej i medioznawczej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2024).

9 Marta Kołodziejska, *Online Catholic Communities: Community, Authority, and Religious Individualization* (London and New York: Routledge, 2018); Dorota Hall, Marta Kołodziejska, Kerstin Radde-Antweiler, *Minority Churches as Media Settlers: Negotiating Deep Mediatization* (London and New York: Routledge, 2023); Damian Guzek, *Mediatizing Secular State: Media, Religion and Politics in Contemporary Poland* (Berlin: Peter Lang, 2019), https://doi.org/10.3726/b15404.

Na zakończenie omówiono procedurę badawczą oraz przedstawiono podstawowe ustalenia dotyczące struktury badanych schematów dyskursywnych.

Trzeci rozdział monografii rozpoczyna część badawczą i stanowi pierwszy z trzech rozdziałów empirycznych. Charakteryzuje się próbą całościowego ujęcia aktorów analizowanego dyskursu, określanych – zgodnie z przyjętą nomenklaturą – jako sprawcy dyskursu. Na początku wyjaśniona zostaje specyfika kluczowych pojęć, takich jak sprawczość i sprawcy dyskursu. Następnie zaprezentowana zostaje charakterystyka sprawców jako konsumentów treści medialnych i użytkowników platform medialnych. W tej części rozdziału omówiono kwestie zaufanych źródeł informacji, źródeł uznawanych za niewiarygodne oraz tych postrzeganych jako stronnicze. Kolejna część przedstawia sześć wyodrębnionych typów konsumpcji mediów. Charakterystyki te zostają uzupełnione analizą jakości artykulacji dyskursywnych, zarówno w odniesieniu do stopnia ich głębokości, jak i skutków społecznych, takich jak przejście od agonistyki do antagonistycznych form społecznych oraz tworzenie tzw. łańcuchów ekwiwalencji.

Rozdział czwarty poświęcony jest analizie środowiska katolickich tradycjonalistów. Charakterystyka dyskursywna badanej grupy rozwija się wokół trzech głównych wątków analitycznych. W pierwszej kolejności omówiona zostaje msza w starym rycie przedsoborowym wraz ze specyficznymi sposobami jej rozumienia i artykulacji w obrębie tożsamości katolickich tradycjonalistów. Następnie przedstawiona zostaje analiza sposobu pojmowania doktryny katolickiej i jej konsekwencji przez badaną grupę. Rozdział zamyka próba uchwycenia mechanizmów konstruowania opozycji „naszych" i „obcych", które stanowią istotny element strategii tożsamościowej katolickich tradycjonalistów.

Piąty rozdział poświęcony jest analogicznej analizie środowiska katolików posoborowych. Otwiera go charakterystyka dyskursywna katolicyzmu zakorzenionego w codziennym życiu wierzących. Następnie rozwinięte zostaje autorskie ujęcie zjawiska de-ortodoksji, ujawniającej się w analizowanych dyskursach. Całość zamyka prezentacja schematów różnicowania na „nas" i „obcych" w ramach tradycji kształtującej tożsamość katolików posoborowych.

W Podsumowaniu dokonana zostaje systematyzacja przedstawionej refleksji na temat sposobów, w jakie katoliccy tradycjonaliści oraz katolicy posoborowi wykorzystują media i platformy medialne. Sformułowane zostają odpowiedzi na pytania podstawowe i pomocnicze. Zaobserwowane zjawiska poddane są dyskusji w odniesieniu do aktualnej literatury badawczej oraz nowej sytuacji,

po śmierci Franciszka i wyborze nowego papieża. Całość monografii umożliwia udzielenie odpowiedzi na pytania badawcze sformułowane we wstępie.

Monografię zamykają zawierający narzędzia badawcze Aneks, Wykaz tabel i rysunków, a także Bibliografia oraz dodatkowe indeksy. Na etapie pisania autor wykorzystywał w korekcie i drobnej redakcji językowej sporządzonego przez siebie tekstu GPT4.

1. Ramy pojęciowe: tożsamość, media i platformy medialne w kontekście prowadzonych badań

Przyjęty tytuł koncentruje uwagę czytelników na trzech podstawowych terminach wymagających wyjaśnienia w kontekście prowadzonych badań. Chodzi oczywiście o pojęcia katolickich tradycjonalistów, katolików posoborowych oraz użytkowania mediów i platform medialnych. Zręby mapy konceptualnej, która stanowi podstawę terminologiczną monografii, opierają się zatem na identyfikacji jednostkowej, identyfikacji zbiorowej oraz procesie recepcji środków komunikacji. Struktura ta zostaje uzupełniona zestawem pojęć pokrewnych, umożliwiających osadzenie analizowanych zjawisk w szerszym kontekście społeczeństwa ery cyfrowej.

1.1. Katoliccy tradycjonaliści

Gdy mowa o *katolickich tradycjonalistach*, chodzi o rzymskich katolików, którzy utożsamiają się z formą, rytuałami i doktryną Kościoła sprzed Soboru Watykańskiego II. Ich wizję rzeczywistości kształtuje wyraźna dychotomia między światem a Kościołem. Ten ostatni postrzegany jest jako wspólnota idealna, składająca się z trzech porządków: Kościoła walczącego (wierzących żyjących na ziemi), Kościoła cierpiącego (dusz oczyszczających się w czyśćcu) oraz Kościoła triumfującego (świętych przebywających w niebie). O ile Kościół cierpiący i Kościół triumfujący dotyczą wymiaru pozaziemskiego, o tyle Kościół walczący stanowi widzialną formę wspólnoty, która obejmuje wszystkich katolików żyjących w świecie.

Katoliccy tradycjonaliści postrzegają swoją wspólnotę jako formację ekskluzywną, do której można przystąpić wyłącznie poprzez sakramenty udzielane w Kościele katolickim. Warunkiem przynależności jest praktykowanie wiary katolickiej oraz uczestnictwo w życiu sakramentalnym, którego szczytowy wyraz stanowi tzw. msza wszechczasów – liturgia sprawowana w języku łacińskim według rytu zatwierdzonego przez papieża Piusa V w 1570 roku,

będącego odpowiedzią na uchwały Soboru Trydenckiego (1545–1563). Ryt ten, w zasadniczej formie, funkcjonował nieprzerwanie aż do reform liturgicznych Piusa XII z 1955 roku oraz ostatniego wydania *Mszału rzymskiego* ogłoszonego przez Jana XXIII w 1962 roku.

Mimo wspólnego odniesienia do przedsoborowej tradycji liturgicznej katoliccy tradycjonaliści nie tworzą jednolitej, wewnętrznie spójnej zbiorowości[1]. Termin „tradycjonaliści" obejmuje heterogeniczne środowiska katolickie, które różnią się zarówno duchowością, jak i stopniem formalnego powiązania ze Stolicą Apostolską. Wśród nich wymienia się obecnie trzy główne środowiska: Bractwo Kapłańskie św. Piusa X, Bractwo Kapłańskie św. Piotra oraz katolików tradycji po *motu proprio* (tzn. z własnej inicjatywy) *Summorum Pontificum.*

Bractwo Kapłańskie św. Piusa X, znane pod nazwą łacińską *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X* (FSSPX), powstało w dwóch etapach. We wrześniu 1970 roku arcybiskup Marcel Lefebvre otworzył w szwajcarskim Écône seminarium duchowne, które miało kształcić kleryków zgodnie z tradycyjną, przedsoborową formacją. W listopadzie tego samego roku powołana została formalna struktura Bractwa, erygowana przez biskupa diecezji Lozanny, Genewy i Fryburga. Bractwo bardzo szybko znalazło się w centrum zainteresowania Stolicy Apostolskiej. Jego struktura służyła promowaniu integralnej wizji katolicyzmu sprzed Soboru Watykańskiego II. Sam abp Lefebvre wyraźnie odrzucał podporządkowanie się przemianom zachodzącym w Kościele po soborze, uznając je za przejaw tendencji modernistycznych i protestantyzujących[2].

Z historią Bractwa wiąże się wiele wydarzeń, które ukształtowały jego obecną formę. W czerwcu 1988 roku arcybiskup Lefebvre, wraz z biskupem Antoniem de Castro Mayerem, bez zgody Stolicy Apostolskiej udzielił sakry biskupiej czterem kapłanom Bractwa. W reakcji na to w lipcu 1988 roku Watykan ogłosił ekskomunikę, która objęła zarówno arcybiskupa, jak i wyświęconych duchownych. Ekskomunika pozostawała w mocy aż do śmierci Lefebvre'a w 1991 roku.

Status kanoniczny Bractwa nie został do dziś uregulowany w sposób formalny przez Watykan. W wyjątkowych okolicznościach kolejni papieże – Benedykt XVI oraz Franciszek – zezwalali na udzielanie sakramentów w ramach

---

[1] Irena Borowik, „O zróżnicowaniu katolików w Polsce", *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, nr 2 (6) (2008): 23–27.

[2] Marcel Lefebvre, *Oskarżam Sobór!*, red. Adam Małaszewski (Warszawa: Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej, 2003); Marcel Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, tłum. Krystyna de Rouge (Chorzów–Poznań: Canon-Wers, 1995).

działalności Bractwa, co wskazuje na pewną otwartość mimo braku pełnej jedności jurysdykcyjnej. Bractwo pozostaje do dziś punktem odniesienia dla katolickich tradycjonalistów sprzeciwiających się modernizującym tendencjom w Kościele[3].

Bractwo Kapłańskie Świętego Piotra, łac. *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* (FSSP), zostało założone w lipcu 1988 roku w opactwie cysterskim Hauterive w Szwajcarii przez kapłanów wywodzących się z Bractwa Świętego Piusa X, którzy nie pozostali w jedności z ekskomunikowanym abp Lefebvrem. Ich znakiem rozpoznawczym jest celebrowanie mszy świętej w klasycznym rycie rzymskim według mszału z 1962 roku – czyli po reformach wprowadzonych przez Jana XXIII, ale przed reformą liturgiczną Pawła VI – przy jednoczesnym pełnym funkcjonowaniu w strukturach kanonicznych Kościoła rzymskokatolickiego. Główna siedziba Bractwa mieści się we Fryburgu w Szwajcarii.

FSSP pozostaje w pełnej jedności ze Stolicą Apostolską i działa jako stowarzyszenie życia apostolskiego – zatwierdzona przez Watykan wspólnota kapłańska posiadająca własne reguły i działająca na prawie papieskim. W ostatnich latach Bractwo zyskało nowych wiernych, oferując tradycyjne celebracje liturgiczne, które, jak miało to miejsce m.in. w Austrii podczas pandemii COVID-19, nie zawsze podlegały tym samym restrykcjom, co liturgia sprawowana w parafiach głównego nurtu[4].

Katolicy tradycji po motu proprio *Summorum Pontificum* to środowisko wiernych przywiązanych do tradycyjnej liturgii, które zaczęło dynamicznie się rozwijać po zniesieniu restrykcji dotyczących jej sprawowania przez Benedykta XVI w 2007 roku. W dokumencie *Summorum Pontificum* Benedykt XVI[5] przywrócił szeroki dostęp do mszy wszechczasów, określanej również jako

---

3 María Bargo, „Traditionalist Catholicism: The Case of the Society of Saint Pius X in Argentina", *Studies in World Christianity*, vol. 30, iss. 3 (2024): 358–375, https://doi.org/10.3366/swc.2024.0483; Mark Weitzman, „Every Sane Thinker Must Be an Anti-Semite": Antisemitism and Holocaust Denial in the Theology of Radical Catholic Traditionalists", w *Antisemitism Before and Since the Holocaust: Altered Contexts and Recent Perspectives*, eds. Anthony McElligott, Jeffrey Herf (Cham: Springer, 2017), 83–113, https://doi.org/10.1007/978-3-319-48866-0_5.

4 Thomas Schmidinger, „Profiting from Crisis? Catholic Traditionalism during the COVID-19 Pandemic", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, vol. 8, iss. 2 (2022): 466–486, https://doi.org/10.30965/23642807-bja10056.

5 Benedykt XVI, „List Apostolski «Summorum Pontificum» o stosowaniu liturgii rzymskiej sprzed reformy z 1970 r.", 7 lipiec 2007, https://vademecumliturgiczne.pl/2016/03/30/list-apostolski-motu-proprio-benedykta-xvi-summorum-pontificum/.

nadzwyczajna forma rytu rzymskiego – sprawowana według mszału z 1962 roku. Wcześniej jej celebracja wymagała specjalnego pozwolenia (indultu) udzielanego przez lokalnego biskupa, co skutecznie ograniczało jej rozpowszechnienie.

Dzięki wejściu w życie *Summorum Pontificum* każdy kapłan rzymskokatolicki zyskał prawo do sprawowania liturgii w klasycznym rycie bez konieczności uzyskiwania dodatkowej zgody. Z czasem rosło zainteresowanie tą formą liturgii zarówno wśród duchowieństwa, jak i wiernych. Coraz więcej diecezji decydowało się – z własnej inicjatywy lub na prośby wiernych – na wyznaczanie kapłanów odpowiedzialnych za duszpasterstwo środowisk tradycji. W ramach przestrzeni ukształtowanej przez *Summorum Pontificum* zaczęła też wyraźnie rozwijać się troska o liturgię w jej klasycznym wymiarze, czemu wyraz daje m.in. coroczna międzynarodowa pielgrzymka Populus Summorum Pontificum do Rzymu.

W lipcu 2021 roku papież Franciszek ogłosił własne *motu proprio Traditionis custodes*, które znacząco ograniczyło możliwość sprawowania mszy św. w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Dokument ten wprowadził restrykcje zarówno wobec samej celebracji liturgii, jak i formacji kapłanów pragnących ją kontynuować. Franciszek[6] podkreślił jednocześnie, że to liturgia zreformowana po Soborze Watykańskim II, wprowadzona w 1970 roku, stanowi jedyny wyraz modlitewnego życia Kościoła, zgodnie ze starożytną chrześcijańską maksymą *lex orandi, lex credendi,* mówiącą, że sposób praktykowania modlitwy wyraża sposób praktykowania wiary[7]. Część badaczy dostrzegała w tym posunięciu próbę scalenia coraz bardziej rozwarstwiającego się rzymskiego katolicyzmu[8]. Natomiast przeciwnicy tego podejścia widzieli w *Traditionis custodes* regres polegający na ograniczaniu różnorodności w sposobach wyrażania kościelnej tradycji[9].

---

6 Franciszek, „List Apostolski «Traditionis custodes» w sprawie sosowania liturgii rzymskiej sprzed reformy z 1970 r.", tłum. Stanisław Tasiemski, 16 lipiec 2021, https://www.gosc.pl/doc/6981637.List-apostolski-Traditionis-custodes-o-uzywaniu-rytu.

7 Mariusz Link, „Znaczenie i historia sentencji lex orandi, lex credendi", *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr 10 (2001): 241–248.

8 Jan Słomka, „Kościół to nie muzeum. Franciszek o Tradycji", *Więź*, 22 czerwiec 2023, https://wiez.pl/2023/06/22/kosciol-to-nie-muzeum-franciszek-o-tradycji/.

9 Vincent Woo, „Does «Traditionis custodes» Pass the Juridical Rationality Test? A Canonical-Theological Study by Réginald-Marie Rivoire (review)", *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry*, vol. 79, no. 1 (2023): 276–277, https://doi.org/10.1353/jur.2023.a913455; Peter Kwasniewski, ed., *From Benedict's Peace to Francis's War: Catholics Respond to the Motu Proprio Traditionis Custodes on the Latin Mass* (Brooklyn, NY: Angelico Press, 2021).

Gdy mowa o katolickich tradycjonalistach, istotna wydaje się również liczebność zwolenników tego nurtu. Ze względu na jego specyfikę trudno przeprowadzić dokładne szacunki. Niemniej jednak, w przybliżeniu liczba ta wynosi mniej niż jeden procent, co pozwala uznać nurt za mniejszość globalnej wspólnoty katolickiej.

1.2. Katolicy posoborowi

Gdy mowa o katolikach posoborowych, istotna wydaje się ich dominacja w obrębie całego globalnego katolicyzmu. Mając na uwadze, że jest to obecnie podstawowa i najbardziej rozpowszechniona forma katolicyzmu na świecie, ukształtowana w dużej mierze przez reformy Soboru Watykańskiego II, należy podkreślić, że obejmuje ona zdecydowaną większość spośród szacowanych 1,36 miliarda katolików na świecie (dane na 2023 rok).

W tym kontekście pojawiają się dwa kluczowe pojęcia – Kościół Chrystusowy oraz Kościół katolicki – których wzajemna relacja odsłania istotę posoborowego katolicyzmu. Zgodnie z nauczaniem soborowym Kościół Chrystusowy „trwa" w Kościele katolickim[10]. Jednak w duchu koncentrycznych kręgów przynależności z Kościołem Chrystusowym w sposób mniej lub bardziej istotny związani są również inni chrześcijanie, wyznawcy religii monoteistycznych, a wreszcie ludzie dobrej woli. Katolicyzm znajduje się zatem najbliżej centrum tej struktury, nie posiada jednak wyłączności na przynależność do Kościoła Chrystusowego. Tego rodzaju eklezjologiczna konstrukcja stanowi fundament tego, co Jan Paweł II[11] określił mianem „Kościoła trzeciego tysiąclecia". Ta konstrukcja jest również rezultatem przemian, które zaszły w globalnym katolicyzmie na skutek Soboru Watykańskiego II (1962–1965), zwłaszcza w zakresie zmiany stosunku Kościoła do samego siebie oraz świata zewnętrznego, otwarcia się na dialog ekumeniczny i podjęcia wyzwań związanych z różnorodnością, na przykład w sferze liturgii.

---

[10] Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»", w *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. Maria Przybył (Poznań: Pallotinum, 2002), s. 110.

[11] „List Apostolski «Novo millennio ineunte» na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000" (Libreria Editrice Vaticana, 1 czerwiec 2001), s. 1, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

Myśląc o *katolikach posoborowych* nie sposób spoglądać na ten nurt wyznaniowy jako monolit. Katolicyzm posoborowy posiada pewne cechy wspólne, jednak opiera się także na środowiskach, które niejednokrotnie podążają w przeciwstawnych kierunkach. Elementem łączącym te formacje jest definiowanie Kościoła katolickiego – na podstawie nauczania Soboru Watykańskiego II – jako wspólnoty wiernych, a zarazem jako żywej instytucji, której przewodniczy papież wraz z kolegium biskupów[12].

W przeciwieństwie do bardziej spójnego nurtu tradycjonalistycznego w obrębie katolicyzmu posoborowego funkcjonują kierunki, których nie sposób umieścić na tym samym poziomie ani pod względem doktrynalnym, ani praktycznym. Dominujące jest środowisko konserwatywno-liberalne, stanowiące niejako główną postać katolicyzmu posoborowego, ale towarzyszą mu również wyraźnie odrębne kierunki: środowisko liberalne, bardziej otwarte w kwestiach doktryny i praktyki, oraz ruchy charyzmatyczne, skoncentrowane przede wszystkim na wymiarze liturgiczno-doświadczalnym.

Środowisko konserwatywno-liberalne stanowi trzon katolicyzmu światowego, który przyjmuje umiarkowaną i refleksyjną postawę wobec innowacji teologicznych. Opiera się na wyspecjalizowanej strukturze teologów i kurialistów tworzących Urząd Nauczycielski Kościoła, którzy w imieniu papieża rozpoznają oraz autorytatywnie interpretują zjawiska z zakresu teologii i katolickiej moralności[13]. Do tej formacji należą również duchowni i świeccy funkcjonujący w ramach paradygmatów kościelnych ukształtowanych po Soborze Watykańskim II. Dotyczy to w szczególności: uznania prawa jednostki do wolności religijnej, również rozumianej jako wolność od religii[14], otwartości na dialog ekumeniczny z innymi wyznaniami chrześcijańskimi[15], braterskiego nastawie-

[12] William J. Collinge, *Historical Dictionary of Catholicism* (Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield Publishers, 2022); Gerald O'Collins, *Catholicism: A Very Short Introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008).

[13] Jan Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018).

[14] Sobór Watykański II, „Dekret o wolności religijnej «Dignitatis humanane»", w *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. Maria Przybył (Poznań: Pallottinum, 2002), 410–421.

[15] Sobór Watykański II, „Dekret o ekumenizmie «Unitatis redintegratio»", w *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. Maria Przybył (Poznań: Pallottinum, 2002), 193–208.

nia wobec Żydów oraz postawy szacunku wobec wyznawców islamu i innych religii świata[16].

W dobie zakończonego pontyfikatu Franciszka (2013–2025) formacja ta podlegała istotnym przemianom w zakresie inkulturacji doktryny moralnej. Każdy wierzący katolik należący do tak zwanego głównego nurtu staje bowiem wobec otwartego pytania o rolę, jaką katolicyzm ma odegrać we współczesnym świecie[17]. Franciszek podkreślał przy tym, że kluczowe jest zwrócenie uwagi na drugiego człowieka, zwłaszcza tego, który pozostaje na marginesie ustalonych struktur społecznych, oraz na rosnący problem migracji[18].

W konsekwencji katolicy identyfikujący się z głównym nurtem mierzą się z wyzwaniem reinterpretacji papieskiego nauczania. Dotyczy ono między innymi bezwarunkowego dialogu ze światem i religiami światowymi[19], dostępu do sakramentów dla osób znajdujących się w sytuacjach trudnych, wcześniej klasyfikowanych jako obiektywnie grzeszne[20], a także zmiany w podejściu do osób homoseksualnych. W tym ostatnim przypadku chodzi o możliwość błogosławienia osób tej samej płci, przy jednoczesnym unikaniu uznawania ich związków za małżeństwa w sensie sakramentalnym[21].

Środowisko liberalne to zbiorowość teologów i wiernych działających na rzecz dostosowania głównego nurtu katolicyzmu do radykalnych wyzwań

---

16 Sobór Watykański II, „Dekret o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate»", w *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. Maria Przybył (Poznań: Pallotinum, 2002), 333–337.

17 Bryan T. Froehle, Massimo Faggioli, *Global Catholicism* (Leiden Boston: Brill, 2024); Andrew P. Lynch, *Global Catholicism in the Twenty-first Century* (Singapore: Springer, 2018).

18 Arno Tausch, Stanislaw Obirek, *Global Catholicism, Tolerance and the Open Society: An Empirical Study of the Value Systems of Roman Catholics* (Cham: Springer, 2020); Rafał Leśniczak, *Papież Franciszek a kryzysy migracyjne w Europie. Perspektywa komunikologiczna i medioznawcza* (Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2024).

19 Franciszek, „Encyklika «Fratelli tuti» o braterstwie i przyjaźni społecznej" (Libreria Editrice Vaticana, 10 marzec 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

20 Franciszek, „Posynodalna Adhortacja Apostolska «Amoris laetitia» o miłości w rodzinie" (Libreria Editrice Vaticana, 19 marzec 2016), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

21 Dykasteria Nauki Wiary, „Deklaracja «Fiducia supplicans» o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństwa" (Libreria Editrice Vaticana, 18 grudzień 2023), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html.

współczesności. Opiera się na założeniu byłego arcybiskupa Mediolanu kardynała Carla Marii Martiniego, jednego z najgorętszych zwolenników zmian w Kościele katolickim. Według jego koncepcji Kościół powinien przejść przez fazę oświecenia, która umożliwi mu racjonalne odnalezienie się w nowoczesnym świecie[22].

W ostatnich latach kierunek ten stał się głośny, co było wynikiem znaczących zmian dyscypliny sakramentów wprowadzanych przez papieża Franciszka przy wsparciu progresywnych kardynałów, takich jak Walter Kasper[23] z Niemiec czy Víctor Manuel Fernández[24] z Argentyny. Na znaczeniu zyskał również w związku z procesem synodalnym zainicjowanym przez papieża[25], stanowiąc w praktyce odpowiedź Kościoła powszechnego na rozwój tzw. drogi synodalnej w Niemczech – cechuje się ona postulatami doktrynalnymi i etycznymi, takimi jak dopuszczenie kobiet do święceń, błogosławieństwo par jednopłciowych oraz ograniczenie bezpośredniej władzy biskupów w strukturze instytucjonalnej Kościoła[26].

Ruchy charyzmatyczne nadają pierwszorzędne znaczenie indywidualnej odpowiedzialności jednostki za głoszenie Ewangelii oraz działanie we wspólnocie, oparte na osobistej relacji z Jezusem i doświadczeniu darów Ducha Świętego, do których zalicza się między innymi rozeznanie duchowe, mówienie językami oraz uzdrawianie[27]. Ruchy te pojawiły się w Kościele katolickim w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku, na wzór wspólnot charyzmatycznych rozwijających się w Kościołach ewangelikalnych. Jednak ich rola nie jest jednoznaczna.

Z jednej strony przynależność do ruchów charyzmatycznych oznacza wejście w bardziej zaawansowaną formację duchową oraz życie wspólnotowe, realizowane w małych grupach skupionych wokół liderów ruchu, w tym zwłaszcza

---

[22] Umberto Eco, Carlo Maria Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy? Dialog epistolarny*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc, 2018).

[23] Walter Kasper, *The Message of Amoris Laetitia: Finding Common Ground* (New York: Paulist Press, 2019).

[24] Víctor Manuel Fernández, *La carità non ha mai fine. La chiesa in cammino con papa Francesco* (Bologna: EDB, 2024).

[25] Aleksander Bańka, „Jaka przyszłość Kościoła? Synodalne dylematy i perspektywy", *Studia Nauk Teologicznych PAN*, t. 19 (2024): 11–27, https://doi.org/10.24425/snt.2024.150505.

[26] Jacek Kempa, „Zrozumieć niemiecką Drogę Synodalną", *Więź*, t. LXIX, nr 694 (2023): 142–159.

[27] Andrzej Siemieniewski, Mirosław Kiwka, *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne: nowość czy kontynuacja tradycji?* (Poznań: Pallottinum, 2019).

charyzmatycznych duchownych. W takim ujęciu można dostrzec samodzielne próby dostosowania doświadczenia wiary tych wspólnot do ogólnego kierunku rozwoju katolicyzmu. Z drugiej strony działalność w ramach ruchów charyzmatycznych bywa odbierana jako nosząca cechy sekciarskie. Wewnętrzna dynamika grupy nierzadko pozostaje w opozycji do głównego nurtu Kościoła oraz praktyki wyznaczanej przez lokalnego biskupa. Zacierają się także granice pomiędzy katolicyzmem a innymi wyznaniami chrześcijańskimi[28].

1.3. Użytkowanie mediów i platform medialnych

Użytkowanie mediów i platform medialnych odnosi się do procesu korzystania z dostępnych użytkownikowi środków komunikacji, funkcjonujących w ramach współczesnego, hybrydowego systemu medialnego. Nie chodzi tu o klasyczną „teorię użytkowania i gratyfikacji", rozwijaną jeszcze przed upowszechnieniem się Internetu[29], lecz o recepcyjne ujęcie relacji użytkownika z najnowszymi formami środków komunikacji, opisywane współcześnie przede wszystkim jako „konsumpcja mediów"[30].

Metafora „konsumpcji mediów" była niegdyś marginalizowana ze względu na sposób ujmowania recepcji, który koncentrował się przede wszystkim

[28] Andrzej Kobyliński, „Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa", *Studia Philosophiae Christianae*, t. 50, nr 3 (2014): 93–130.

[29] Elihu Katz, Jay G. Blumler, Michael Gurevitch, „Uses and Gratifications Research", *The Public Opinion Quarterly*, vol. 37, iss. 4 (1973): 509–523, https://doi.org/10.2307/2747854; Elihu Katz, Jay G. Blumler, Michael Gurevitch, „Utilization of Mass Communication by the Individual", w *The Uses of Mass Communication: Current Perspectives on Gratifications Research*, eds. Jay G. Blumler, Elihu Katz (Beverly Hills, CA: SAGE Publications, 1974), 19–34; Agnieszka Turska-Kawa, *Poczucie alienacji a użytkowanie mediów. W poszukiwaniu nowych obszarów zastosowania teorii użytkowania i gratyfikacji* (Katowice: Uniwersytet Śląski, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, 2011).

[30] Andreu Casero-Ripollés, „Impact of Covid-19 on the media system. Communicative and democratic consequences of news consumption during the outbreak", *El profesional de la información*, vol. 29, iss. 2 (2020): 1–11, https://doi.org/10.3145/epi.2020.mar.23; Christian Kobbernagel, Kim Christian Schrøder, „From everyday communicative figurations to rigorous audience news repertoires: A mixed method approach to cross-media news consumption", *MedieKultur: Journal of media and communication research*, vol. 32, no. 60 (2016): 6–31, https://doi.org/10.7146/mediekultur.v32i60.21302; Samuel L. Perry, Landon Schnabel, „Seeing Is Believing: Religious Media Consumption and Public Opinion toward Same-Sex Relationships", *Social Currents*, vol. 4, nr 5 (2017): 462–481, https://doi.org/10.1177/2329496516686616.

na ekonomicznym wymiarze treści kierowanych do określonych audytoriów[31]. W tamtym czasie recepcja postrzegana była głównie jako aktywność jednostki w bezpośrednim kontakcie z przekazem medialnym[32]. W aktualnych warunkach dominacji platform medialnych[33] termin „konsumpcja mediów" okazuje się najtrafniej oddawać charakter współczesnych procesów pozyskiwania i użytkowania wiadomości medialnych[34].

W centrum uwagi znajduje się aktywne „spożycie diety" informacyjnej dostarczanej użytkownikowi przez media i platformy medialne – konsumpcja ta rozumiana jest jako zespół praktyk poznawczych, emocjonalnych i społecznych, wyrażających się w zwracaniu uwagi, selekcji treści medialnych oraz doświadczeniu ich zawartości[35]. Tak ujęte użytkowanie obejmuje zarówno komponent zaangażowania poznawczego i emocjonalnego[36], jak i zjawisko tzw. podwójnej mediacji – z jednej strony oznaczające interakcję użytkownika z treścią, z drugiej natomiast jego oddziaływanie na proces nadawania znaczenia tym treściom w postaci dyskursów funkcjonujących w sferze publicznej[37].

---

31 Kirsten Harrison, Joanne Cantor, „The relationship between media consumption and eating disorders", *Journal of Communication*, vol. 47, iss. 1 (1997): 40–67, https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1997.tb02692.x; Sonia Livingstone, Tim Markham, „The contribution of media consumption to civic participation", *The British Journal of Sociology*, vol. 59, iss. 2 (2008): 351–371, https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2008.00197.x.

32 Iwona Hofman, *„Kultura" i jej odbiór osobisty w Polsce (oprawa twarda)* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017); Tomasz Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe: teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004).

33 Joanna Paliszkiewicz et al., eds., *Privacy, Trust and Social Media* (New York and London: Routledge, 2023), https://doi.org/10.4324/9781003368700.

34 Fanni Tóth et al., „A Media Repertoires Approach to Selective Exposure: News Consumption and Political Polarization in Eastern Europe", *The International Journal of Press/Politics*, vol. 28, iss. 4 (2022): 1–25, https://doi.org/10.1177/19401612211072552; Katherine Kondor et al., „News consumption and immigration attitudes: a mixed methods approach", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 48, iss. 17 (2022): 4129–4148, https://doi.org/10.1080/1369183X.2022.2054786.

35 Volker Gehrau et al., hrsg., *Medienrezeption* (Baden-Baden: Nomos, 2025), https://doi.org/10.5771/9783748913597.

36 Annette Hill, „Media Audiences and Reception Studies", w *Reception Studies and Audiovisual Translation*, eds. Elena Di Giovanni, Yves Gambier (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2018), 3–19, https://doi.org/10.1075/btl.141.

37 Mauro Wilton de Sousa, „A Recepção Midiática e a Perspectiva da «Dupla Mediação»: Olhares em Debate", *Revista Novos Olhares*, vol. 1, núm. 1 (2012): 36–46, https://doi.org/10.11606/issn.2238-7714.no.2012.51446.

Owszem użytkowanie mediów i platform medialnych, rozumiane jako konsumpcja mediów, pozostaje bliskie takim pojęciom jak „efekt medialny" czy „praktyki medialne"[38]. Jednak w konsumpcji mediów kluczowe są sam proces oraz towarzyszące mu tworzenie znaczeń społecznych. Podczas gdy w efekcie medialnym chodzi o dostrzegalną i policzalną ilościowo zmianę w zachowaniach odbiorców wywołaną przekazem medialnym[39]. Natomiast praktyki medialne obejmują szerszy zakres, a więc nie tylko konsumpcję, lecz również aktywności związane z produkcją i dystrybucją treści medialnych[40].

Użytkowanie mediów i platform medialnych przyjmuje ostatecznie charakter procesu o zróżnicowanej jakości. Sam akt korzystania z tych środków komunikacji, wraz z towarzyszącym mu społecznym tworzeniem znaczeń, należy powiązać z różnym stopniem refleksyjności. Pojęcie refleksyjnego myślenia, zaczerpnięte z badań nad edukacją, odnosi się do aktów poznawczych, które opierają się na przetwarzaniu doświadczeń przeszłych, analizie teraźniejszości i formułowaniu przewidywań dotyczących przyszłości[41]. Refleksyjność, wyrażająca się w sądach analitycznych i syntetyzujących, występuje w różnych stopniach: płytkim, umiarkowanym oraz pogłębionym.

Tak ujęty kontekst pozwala postrzegać myślenie refleksyjne jako formę kompetencji medialnych, rozumianych nie tylko jako zdolność technicznego

---

38 Sigrid Kannengießer, „Media Reception, Media Effects and Media Practices in Sustainability Communication: State of Research and Research Gaps", w *The Sustainability Communication Reader: A Reflective Compendium*, eds. Franzisca Weder, Larissa Krainer, Matthias Karmasin (Wiesbaden: Springer, 2021), 323–338, https://doi.org/10.1007/978-3-658-31883-3_18.

39 Alan Gerber et al., „Does the Media Matter? A Field Experiment Measuring the Effect of Newspapers on Voting Behavior and Political Opinions", *Behavioral & Experimental Economics*, vol. 1, no. 2 (2009): 35–52, https://doi.org/10.1257/APP.1.2.35; Shelley Boulianne, „Twenty Years of Digital Media Effects on Civic and Political Participation", *Communication Research*, vol. 47, iss. 7 (2020): 947–966, https://doi.org/10.1177/0093650218808186.

40 Nick Couldry, „Theorising media as practice", *Social Semiotics*, vol. 14, iss. 2 (2004): 115–132, https://doi.org/10.1080/1035033042000238295; Christoph Raetzsch, „Innovation Through Practice: Journalism as a structure of public communication", *Journalism Practice*, vol. 9, iss. 1 (2015): 65–77, https://doi.org/10.1080/17512786.2014.928466.

41 Susan Anne Cake et al., „Narrative as a tool for critical reflective practice in the creative industries", *Reflective Practice*, vol. 16, iss. 4 (2015): 472–486, https://doi.org/10.1080/14623943.2015.1064384; Ayona Silva-Fletcher, *Reflective writing and a framework for analysis* (University of London PGCert LTHE course materials, 2017); David Baume, Eileen Scanlon, „Learning: What Research Can Tell Us about How and Why Learning Happens", w *Enhancing Learning and Teaching with Technology: What the Research Says*, ed. Rosemary Luckin (London: University College London, 2018).

posługiwania się mediami czy odczytywania przekazów, lecz także jako umiejętność pogłębionej, krytycznej analizy, rozpoznawania struktur władzy, identyfikowania intencji komunikacyjnych oraz aktywnego uczestnictwa w sferze publicznej[42]. Każdy użytkownik mediów i platform medialnych zyskuje tym samym możliwość takiego ich użytkowania, które – w zależności od poziomu posiadanych kompetencji poznawczych – umożliwia zarówno podstawowy opis, jak i pogłębioną, krytyczną refleksję nad mediosferą.

1.4. Specyfika mediów i platform medialnych

Rozróżnienie mediów i platform medialnych – choć stosunkowo nowe i z pozoru nieskomplikowane – ma dwa wyróżniające go aspekty. Po pierwsze, umożliwia systematyczne ujęcie całego spektrum technologicznie zapośredniczonych narzędzi komunikacyjnych w ramach dwóch wyraźnie odrębnych kategorii, opartych na różnych logikach działania i przypisanych im aktorach sprawczych. Po drugie, pozwala przezwyciężyć terminologiczny impas wynikający z nakładania się znaczeń wcześniej funkcjonujących pojęć, takich jak „stare media", „nowe media", „nowe nowe media", „media społecznościowe" czy „media cyfrowe"[43].

Podstawą tego rozróżnienia jest fragment modelu cyfrowej komunikacji politycznej zaproponowany przez Ulrike Klinger, Daniela Kreissa i Bruce'a Mutsvairo[44]. Autorzy ci proponują, by jądro współczesnego systemu medialnego ujmować jako dwa odrębne komponenty – media i platformy – różnicujące

---

42 Sonia Livingstone, „Media Literacy and the Challenge of New Information and Communication Technologies", *The Communication Review*, vol. 7, iss. 1 (2004): 3–14, https://doi.org/10.1080/10714420490280152; Renee Hobbs, *Digital and Media Literacy: A Plan of Action* (Washington, D.C.: The Aspen Institute, 2010), https://www.aspeninstitute.org/publications/digital-media-literacy-plan-action-2/; David Buckingham, *Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture* (Cambridge: Polity Press, 2003); Agnieszka Ogonowska, Agnieszka Walecka-Rynduch, *Młodzi dorośli wobec dezinformacji: katalogi i rzeczywiste profile kompetencji cyfrowych* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2024), https://doi.org/10.4467/K7518.68/23.23.18372.

43 Paul Levinson, *Nowe nowe media*, tłum. Maria Zawadzka-Strączek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010); Magdalena Szpunar, *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego* (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012).

44 Ulrike Klinger et al., *Platforms, Power, and Politics: An Introduction to Political Communication in the Digital Age* (Cambridge Hoboken: Polity Press, 2024), 29.

się w trzech kluczowych aspektach: treści, technologii oraz nadzoru (ang. *governance*). Choć propozycja ta została sformułowana w kontekście analizy cyfrowej komunikacji politycznej, trafnie oddaje również strukturę oraz logikę funkcjonowania całej mediosfery.

Różnice między mediami a platformami wynikają z asymetrii w sposobie publikacji treści. W przypadku mediów inicjatywa publikacyjna leży po stronie dziennikarzy i redakcji – to oni odpowiadają za tworzenie i udostępnianie treści. Reakcje odbiorców, takie jak tradycyjne listy do redakcji, wiadomości e-mail czy komentarze zamieszczane pod tekstami na stronach internetowych, stanowią odpowiedź na wcześniejszy akt redakcyjny, a więc mają charakter wtórny. W odróżnieniu od tej kategorii na platformach treści są wytwarzane i publikowane przez wszystkich uczestników procesu komunikacji, co obejmuje zarówno dziennikarzy oraz przedstawicieli instytucji publicznych, jak i zwykłych użytkowników.

Różnice technologiczne opierają się na dwóch odmiennych trzonach funkcjonowania mediów i platform medialnych. Media periodyczne występują obecnie w trzech wyraźnie zróżnicowanych postaciach materialnych: tradycyjnej (np. drukowanej), cyfrowej oraz hybrydowej. To zróżnicowanie formatów publikacji, charakterystyczne dla hybrydowych systemów medialnych[45], zakłada, że użytkownik migruje pomiędzy poszczególnymi formami dostępu – niekiedy korzystając z nich łącznie, innym razem naprzemiennie. Taka praktyka wpływa nie tylko na sposoby konsumpcji treści, ale również na rodzaj uczestnictwa w kulturze konwergencji[46].

Tymczasem technologia platform medialnych opiera się w pełni na kodzie binarnym i działa poprzez współzależność interfejsów oraz algorytmów. Użytkownik wchodzi w kontakt z platformą za pośrednictwem interfejsu, czyli wizualnej i funkcjonalnej warstwy pośredniczącej między człowiekiem a systemem cyfrowym. Ta swoista „twarz" technologii współistnieje z algorytmami, które jako zestawy reguł i obliczeń operujących na danych użytkownika pełnią rolę systemów decyzyjnych odpowiedzialnych za selekcję, porządkowanie i prezentację informacji.

Podczas gdy media bazują na zróżnicowanych narzędziach dostępu, które zwykło się postrzegać jako technicznie neutralne, algorytmy stanowią już

---

45 Andrew Chadwick, *The Hybrid Media System: Politics and Power* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

46 Henry Jenkins et al., *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics* (Cambridge: Polity Press, 2016).

aktywne elementy architektury władzy[47]. Selekcja dokonywana przez algorytmy pełni funkcję kontroli i nadzoru nad zjawiskami kulturowymi i politycznymi, egzekwując jednocześnie standaryzację relacji społecznych zgodnie z logiką operacyjną danej platformy[48]. W efekcie pojawiają się próby mówienia nie wprost o tym, o czym nie chce się mówić wprost, z obawy przed wyrzuceniem z systemu[49].

Mówiąc o platformach w kontekście interfejsów i algorytmów, trudno pominąć także ich afordancję, czyli specyficzne właściwości, które umożliwiają, ograniczają, a także ukierunkowują działania użytkowników funkcjonujących w ich przestrzeni[50]. Choć nie determinują bezpośrednio zachowań, potrafią przynaglić lub sprowokować do określonych praktyk, takich jak szybkie udostępnianie treści na Facebooku, nieustanne scrollowanie krótkich rolek na Instagramie czy angażowanie się w komentowanie, które w wielu przypadkach sprzyja wzrostowi zachowań grubiańskich i nieobyczajnych.

Ostatnim z wyróżnionych elementów różnicujących media i platformy medialne jest odmienna logika zarządzania nimi determinująca ład/nieład medialny. W przypadku mediów mamy do czynienia z prymatem dziennikarza oraz jasno określoną polityką redakcyjną. Treść przekazu pozostaje w gestii dziennikarza, który działa zgodnie z wytycznymi redakcji. Sama redakcja odgrywa kluczową rolę w decydowaniu o umiejscowieniu i formie prezentacji treści w ramach medium. Odmiennie sytuacja wygląda w przypadku platform medialnych. Treści publikowane na nich są tworzone przez użytkowników lub zapożyczane z mediów, jednak ich ekspozycja oraz umiejscowienie w strukturze interfejsu platformy w ograniczonym stopniu zależą od decyzji ludzkich. Dostrzegalne

---

47 Jan Kreft, *Władza platform. Za fasadą Google, Facebooka i Spotify* (Kraków: Universitas, 2022).

48 Tarleton Gillespie, *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media* (New Haven: Yale University Press, 2018).

49 Damian Guzek, „When partisan groups get access to the digital society: re-voicing religion in Poland", *Information, Communication & Society*, vol. 26 (2023): 1177–1192, https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1994628; Mathilda Åkerlund, „Dog whistling far-right code words: the case of 'culture enricher' on the Swedish web", *Information, Communication & Society*, vol. 25, iss. 12 (2021), 1–18, https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1889639.

50 Samer Faraj, Bijan Azad, „The Materiality of Technology: An Affordance Perspective", w *Materiality and Organizing*, eds. Paul M. Leonardi et al. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 237–258; Yannis Theocharis et al., „Platform affordances and political participation: how social media reshape political engagement", *West European Politics*, vol. 46, iss. 4 (2023): 788–811, https://doi.org/10.1080/01402382.2022.2087410.

jest tu rozróżnienie między prymatem sprawczości ludzkiej a dominującą rolą sprawczości maszynowej. Wiąże się ono z trzema nowymi zjawiskami.

Pierwsze ze zjawisk wynikających z napięcia między sprawczością ludzi a sprawczością „maszyn" (komputerów) ma charakter instytucjonalny. Dotyczy pojawienia się i rozwoju swoistej logiki platform[51], która przenika również do części mediów, znacząco wpływając na praktyki dziennikarskie[52]. Drugie zjawisko, powiązane z pierwszym, polega na automatyzacji komunikacji. Ta zmiana o charakterze infrastrukturalnym powoduje pogłębianie różnic w sprawczości ludzi i maszyn[53]. W efekcie prowadzi do trzeciego zjawiska, polegającego na radykalnym napięciu między logiką redakcyjną a logiką algorytmiczną. O ile algorytmy działają według warunkowej reguły „jeśli–to", o tyle człowiek raczej antycypuje możliwe scenariusze i na ich podstawie podejmuje działanie[54]. To drugie okazuje się jednak skrajnie problematyczne, jeśli wziąć pod uwagę, że technologia posiada charakter autoteliczny – rozwija się zgodnie z własną logiką i wewnętrznym celem – co prowadzi do zmierzchu *antropocenu* i nadejścia *technocenu*[55].

1.5. Kontekst procesu komunikacji

Media i platformy medialne funkcjonują w ramach złożonego i dynamicznego krajobrazu komunikacyjnego, który wymaga doprecyzowania w kontekście kluczowych aspektów proponowanego przez Klinger, Kreissa i Mutsvairo modelu

---

51 Gillespie, *Custodians of the Internet*.

52 Anna Musialik-Chmiel et al., „Trust of Journalists in Collaborating with AI: Ethical Background of Working with Generative Artificial Intelligence", w *Trust in Generative Artificial Intelligence: Human-Robot Interaction and Ethical Considerations*, eds. Joanna Paliszkiewicz et al. (New York Abingdon: Routledge, 2025), 133–143; Ewa Nowak-Teter, „How to Reconcile Water and Fire: Social Media Logic and Journalistic Independence", *Journalism & Mass Communication Quarterly*, vol. 102, iss. 1 (2024): 1–26, https://doi.org/10.1177/10776990241263005.

53 Nick Couldry, Ulises A. Mejias, *The Costs of Connection* (Redwood City: Stanford University Press, 2019), https://doi.org/10.1515/9781503609754; Nick Couldry, Andreas Hepp, *The Mediated Construction of Reality* (Cambridge: Polity Press, 2017).

54 Taina Bucher, *If...Then: Algorithmic Power and Politics* (New York: Oxford University Press, 2018).

55 Jan Kreft, *Władza misjonarzy. Zmierzch i świt świeckiej religii w Dolinie Krzemowej* (Kraków: Universitas, 2023).

cyfrowej komunikacji politycznej[56]. Procesy komunikacji następują w otoczeniu trzech zmian. Pierwsza dotyczy przejścia od komunikacji masowej do masowej komunikacji zindywidualizowanej. Druga odnosi się do przekształcenia sfery publicznej w środowisko cyfrowe, czego konsekwencją jest między innymi powstanie nieedytowanej sfery publicznej. Trzecia obejmuje rekonfigurację samych mediów i platform, opartą na hybrydowych systemach medialnych oraz różnicowaniu platform na bliskie i dalekie.

„Komunikacja masowa", dominująca w czasach sprzed Internetu, charakteryzuje się centralizacją, jednokierunkowym przepływem informacji i funkcjonowaniem pod kontrolą instytucji medialnych. Dzięki nowym technologiom (m.in. sieciom mobilnym) omawiana forma komunikacji przestała działać masowo, tj. na zasadzie przekazu skierowanego do anonimowej, szerokiej publiczności[57]. W warunkach komunikacji usieciowionej jej miejsce zajęła „masowa komunikacja zindywidualizowana", która – jak zauważa Manuel Castells[58] – „przetwarza komunikaty od wielu do wielu i może dotrzeć do licznych odbiorców", jednocześnie umożliwiając pojedynczym użytkownikom rozpowszechnianie własnych treści za pośrednictwem platform społecznościowych.

Proces komunikacji przebiega w „sferze publicznej", otoczonej przez sfery prywatne[59]. W zależności od rodzaju sfery, w jakiej się dokonuje, podlega różnym formom zarządzania i nadzoru oraz możliwości ingerencji lub jej braku. Kluczowa dla praktyk komunikowania jest zmiana, jaka zaszła w samej sferze publicznej. Jej pierwotny kształt, znany z czasów czytelnictwa prasy i towarzyszących mu dyskusji w przestrzeniach takich jak dziewiętnastowieczne kawiarnie, a więc form, które opisywał Jürgen Habermas w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*[60], od dawna przestał funkcjonować.

Wraz z usieciowieniem komunikacji oraz wzajemnym przenikaniem się doświadczeń cyfrowych i fizycznych sfera publiczna uległa transformacji, w wyniku

---

56 Klinger et al., *Platforms, Power, and Politics.*

57 Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe.*

58 Manuel Castells, *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu*, tłum. Olga Siara (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 18.

59 Jerzy Jastrzębski, *Upór poznawania. Media, tożsamość i sfera publiczna* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014).

60 Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. Wanda Lipnik, Małgorzata Łukasiewicz, Biblioteka Współczesnych Filozofów (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008).

której wyodrębniły się dwa powiązane wymiary[61]. Pierwszy wymiar, reprezentacyjny, objął zróżnicowane i rozproszone dyskusje prowadzone za pośrednictwem mediów cyfrowych i platform medialnych. Drugi wymiar, prezentacyjny, odnosił się do bardziej zinstytucjonalizowanych mediów tradycyjnych, które wciąż pozostawały istotnym ośrodkiem kształtowania opinii publicznej i debaty politycznej[62].

W ostatnim czasie, jak sam podkreśla w swoich najnowszych refleksjach Habermas[63], dominująca pozycja mediów i platform społecznościowych w sferze publicznej prowadzi do jej radykalnej fragmentaryzacji. Zjawisku temu towarzyszą dwa procesy szczególnie silnie erodujące jej strukturę. Po pierwsze, następuje rozpad przestrzeni, ta staje się niczym potrzaskane lustro, powstają półpubliczne przestrzenie komunikacyjne, które często pozbawione są zarówno otwartości, jak i gotowości do racjonalnej dyskusji. Po drugie, zwłaszcza cyfrowe platformy stają się narzędziem kapitalizmu nadzoru, w którym algorytmy zamiast promować pogłębioną argumentację, angażują użytkowników w emocjonalnie nacechowane debaty służące przede wszystkim maksymalizacji zasięgów i czasu spędzanego w sieci[64].

Wspominane półpubliczne przestrzenie komunikacyjne warto w ślad za Brucem Bimberem i Homerem Gilem de Zúñigą[65] określać mianem „pozbawionej moderacji sfery publicznej" (ang. *unedited public sphere*), ze względu na ich niefiltrowany charakter oraz często chaotyczną wymianę informacji. Tego

---

61 Terje Rasmussen, „Internet and the Political Public Sphere", *Sociology Compass*, vol. 8, iss. 12 (2014): 1315–1329, https://doi.org/10.1111/soc4.12228; Terje Rasmussen, „Internet-Based Media, Europe and the Political Public Sphere", *Media, Culture & Society*, vol. 35, iss. 1 (2013): 97–104, https://doi.org/10.1177/0163443712464563.

62 Katarzyna Brzoza-Kolorz, *„Polityka kobiet, czy kobiety polityki?" Płeć jako element obrazów medialnych kobiet* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2024), https://doi.org/10.31261/PN.4210; Tomasz Mielczarek, „Polska telewizja programowa po konwersji cyfrowej", *Zeszyty Prasoznawcze*, t. 64, nr 4 (2021): 11–24, https://doi.org/10.4467/22996362PZ.21.023.14286; Rafał Klepka et al., *Ewolucja „Wiadomości" TVP w latach 2015–2023* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2025).

63 Jürgen Habermas, „Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere", *Theory, Culture & Society*, vol. 39, iss. 4 (2022): 145–171, https://doi.org/10.1177/02632764221112341.

64 Thorsten Thiel, „A Polarizing Multiverse? Assessing Habermas' Digital Update of His Public Sphere Theory", *Constellations*, vol. 30, iss. 1 (2023): 69–76, https://doi.org/10.1111/1467-8675.12667.

65 Bruce Bimber,, Homero Gil de Zúñiga „The Unedited Public Sphere", *New Media & Society*, vol. 22, iss. 4 (2020): 700–715, https://doi.org/10.1177/1461444819893980.

typu przestrzenie wyraźnie kontrastują z dawnymi moderowanymi formami debaty publicznej, co rodzi pytania o ich wiarygodność i poziom zaufania społecznego. Kluczowym problemem staje się w tym kontekście wyzwanie epistemiczne, ponieważ w pozbawionej moderacji sferze publicznej brakuje skutecznych mechanizmów weryfikacyjnych, co znacząco utrudnia rozpoznawanie fałszywych treści i sprawia, że użytkownicy mają trudności z odróżnieniem informacji wiarygodnych od mylących lub błędnych.

Czy pozbawiona moderacji sfera publiczna to zatem „kontrsfera" (ang. *counterpublics*)? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Biorąc pod uwagę, że kontrsfera w swojej pierwotnej postaci oraz w późniejszych rozwinięciach[66] odnosiła się do alternatywnych wobec Habermasowskiej koncepcji jednej sfery publicznej przestrzeni dyskursywnych. Te alternatywne przestrzenie dyskursywne są tworzone przez grupy marginalizowane, których celem było wypracowanie własnych narracji i artykulacja postulatów politycznych – widać wyraźnie, że nieskorygowana sfera publiczna nie realizuje wprost postulatu emancypacyjnego.

Sama nazwa – pozbawiona moderacji sfera publiczna – odnosi się przede wszystkim do struktury medialno-komunikacyjnej, która pozwala na szerokie wypowiadanie się bez redakcyjnej kontroli, niezależnie od tego, czy chodzi o aktorów wykluczonych czy reprezentujących główny nurt. Pozbawiona moderacji sfera publiczna może zatem zawierać elementy kontrsfer, lecz nie jest nimi w pełni. Stanowi raczej rezultat nieskoordynowanej i poddanej logice platform architektury komunikacji, w której obecność różnorodnych głosów niekoniecznie prowadzi do deliberacji ani nie musi wynikać z polityki oporu.

Bezsprzecznie podtrzymywanie wspólnej sfery publicznej, również w jej pozbawionej moderacji formie, odbywa się za pośrednictwem platform medialnych, wśród których istotne okazuje się rozróżnienie na media i platformy bliskiego i dalekiego kontaktu[67]. Interakcje cyfrowe realizowane za pomocą

---

[66] Nancy Fraser, „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, no. 25/26 (1990): 56–80; Malin Holm, *The Rise of Online Counterpublics? The Limits of Inclusion in a Digital Age* (Uppsala: Uppsala University, 2019), http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-387426; Florian Toepfl, Eunike Piwoni, „Targeting Dominant Publics: How Counterpublic Commenters Align Their Efforts with Mainstream News", *New Media & Society*, vol. 20, iss. 5 (2018): 2011–2027, https://doi.org/10.1177/1461444817712085.

[67] Bruce Bimber et. al., „Digital Media and Political Participation: The Moderating Role of Political Interest Across Acts and Over Time", *Social Science Computer Review*, vol. 33, iss. 1 (2015): 21–42, https://doi.org/10.1177/0894439314526559; Homero Gil de Zúñiga et al., *Social Media*

mediów i platform bliskiego kontaktu umożliwiają podtrzymywanie ciągłej komunikacji, często osadzonej w trwałych relacjach społecznych istniejących także poza przestrzenią cyfrową. Odnoszą się one do poczucia bliskości, przynależności grupowej oraz wspólnej tożsamości. Do tej kategorii zaliczają się komunikatory, takie jak WhatsApp czy Messanger.

Natomiast interakcje zachodzące poprzez media i platformy medialne kontaktu zdystansowanego wiążą się z pewnym stopniem separacji. Mają mniej intensywny charakter czasowy, nie wymagają natychmiastowej odpowiedzi, choć mogą być kierowane personalnie. Ich głównym celem jest dotarcie do szerokiego grona odbiorców. Do tej kategorii zaliczają się oficjalne profile w mediach społecznościowych, blogi oraz fora internetowe.

Wątek analizy procesu komunikacji domyka kwestia umiejscowienia użytkownika w ramach masowej komunikacji zindywidualizowanej, która wyznacza podstawy funkcjonowania nowoczesnej sfery publicznej, zarówno tej poddanej nadzorowi, jak i tej nieskorygowanej. Użytkownik jest niejako „cyfrowo wrzucony" (ang. *digital thrownness*) w przestrzeń komunikacji[68]. Jego działania, kształtowane przez ten kontekst, przyjmują wymiar egzystencjalny. Z jednej strony jest podmiotem zanurzonym w specyficznym ekosystemie komunikacyjnym podporządkowanym logice algorytmicznej. Z drugiej, pozostaje uczestnikiem komunikacji, aktywnym konsumentem i producentem wartości[69], a zarazem interpretatorem treści i tożsamości generowanych w ramach całego systemu[70], które ostatecznie tworzą system odniesień umożliwiający komunikację[71].

Democracy Mirage: How Social Media News Fuels a Politically Uninformed Participatory Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 2024), https://doi.org/10.1017/97810090532 66; Shira Dvir-Gvirsman et al., „Mediated Representation in the Age of Social Media: How Connection with Politicians Contributes to Citizens' Feelings of Representation. Evidence from a Longitudinal Study", *Political Communication*, vol. 39, iss. 6 (2022): 779–800, https://doi.org/10.1080/10584609.2022.2124335.

68 Amanda Lagerkvist, „Digital existence: An introduction", w *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture*, ed. Amanda Lagerkvist (London and New York: Routledge, 2019), 1–25; Amanda Lagerkvist, „Existential Media: Toward a Theorization of Digital Thrownness", *New Media & Society*, vol. 19, iss. 1 (2017): 96–110, https://doi.org/10.1177/1461444816649921.

69 Christian Fuchs, *Digital Labour and Karl Marx* (New York: Routledge, 2014).

70 Grażyna Osika, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* (Kraków: Universitas, 2016).

71 Jan P. Hudzik, *Z genealogii medialności* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2024).

2. Metodologia badań empirycznych

Tematyka monografii, dotycząca użytkowania mediów i platform medialnych przez katolickich tradycjonalistów oraz katolików posoborowych, osadzona jest w badaniach empirycznych z zakresu tzw. cyfrowej religii[1]. Obszar ten przynależy do nauk o komunikacji społecznej i mediach, a w wielu wątkach pozostaje również powiązany z socjologią religii oraz wybranymi elementami teologii systematycznej. Tak szeroka perspektywa analizy problemu badawczego wymagała przyjęcia określonych założeń metodologicznych oraz wypracowania odpowiednich dyrektyw badawczych.

Monografia opiera się na materiale empirycznym pozyskanym w ramach indywidualnych wywiadów pogłębionych oraz towarzyszących im dzienniczków aktywności medialnej. Treść rozmów, prowadzonych z różnorodnymi grupami katolickich użytkowników mediów i platform medialnych, została poddana analizie na podstawie założeń teorii dyskursu, rozumianej szeroko[2]. W wybranych momentach analiza ta została uzupełniona o dodatkowe procedury badawcze, realizowane w ramach szerszego projektu „Autorytet papieski w przekształceniach komunikacji".

---

[1] Piotr Siuda, *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni* (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2010); Heidi A. Campbell, „Looking Backwards and Forwards at the Study of Digital Religion", *Religious Studies Review*, vol. 50, iss. 1 (2024): 83–87, https://doi.org/10.1111/rsr.17062; Heidi A. Campbell, Giulia Evolvi, „Contextualizing current digital religion research on emerging technologies", *Human Behavior and Emerging Technologies*, vol. 2, iss. 1 (2020): 5–17, https://doi.org/10.1002/hbe2.149; Heidi A. Campbell, Ruth Tsuria, eds., *Digital Religion: Understanding Religious Practices in Digital Media*, 2nd edition (London and New York: Routledge, 2022); Stewart Hoover, *Religion in the Media Age* (London, New York: Routledge, 2006); Damian Guzek, Piotr S. Bobkowski, „Piety, Religious Identity, and the Media", w *The Handbook on Religion and Communication*, eds. Yoel Cohen, Paul A. Soukup (Wiley-Blackwell, 2023), 241–255; Krzysztof Stępniak, *O kiczu religijnym jako fenomenie w perspektywie komunikologicznej i medioznawczej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2024).

[2] Pojęcie zostało wyjaśnione w części 2.2.

2.1. Wybór strategii badawczej: studium polskiego typu

2.1.1. Uzasadnienie wyboru – polski katolicyzm

Przywołane we Wstępie publikacji zasady z paryskiego kościoła św. Mikołaja, ilustrujące praktyki katolików tradycjonalistycznych, nie są przypadkowe. W dynamicznie zmieniającym się krajobrazie światowego katolicyzmu, zarówno grupy nurtu tradycjonalistycznego, jak i głównego nurtu posoborowego, przyciągają rosnącą uwagę w literaturze naukowej oraz periodykach religijnych[3]. Szczególne znaczenie zyskuje w tym kontekście Kościół we Francji. Obok tego rysu katolicyzmu wyłaniają się dwa inne, reprezentowane przez Stany Zjednoczone oraz Polskę.

Francja stanowi ośrodek intensywnej aktywności katolickiej w otoczeniu silnie zlaicyzowanego społeczeństwa. Przypadek ten można zatem traktować jako swoisty typ wśród krajów o długiej, historycznej obecności katolicyzmu, w których Kościół katolicki odegrał istotną rolę w kształtowaniu się tożsamości społecznej.

Mająca swe źródła przede wszystkim w protestantyzmie, zwłaszcza prezbiteriańskim, religia cywilna legła u podstaw Stanów Zjednoczonych, które charakteryzują się silną obecnością religii w przestrzeni publicznej[4]. Katolicyzm, choć nie jest tam wyznaniem większościowym, pozostaje jednym z kluczowych aktorów religijnych, mających rzeczywisty wpływ na sferę polityczną. Kościół katolicki w USA posiada znaczną liczbę wiernych, silną strukturę instytucjonalną oraz zasoby finansowe, które czynią go jednym z najbogatszych Kościołów narodowych. Co istotne, Stany Zjednoczone stanowią najważniejsze źródło

[3] Emma Cieslik, Robert Phillips, „Veiled Heads, Venerating Hearts: The Return of Veiling among US Catholics Post Vatican II", *International Journal of Religion and Spirituality in Society*, vol. 12, iss. 2 (2022): 43–58; Andrew P. Lynch, „Digital Catholicism: Internet, the Church, and the Vatican Website", w *Religion and Internet*, ed. Daniel Enstedt et al. (Leiden Boston: Brill, 2015), 97–113, https://doi.org/10.1163/9789004302549_008`; Diego Meza, „In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the COVID-19 in Southwestern Colombia", *International Journal of Latin American Religions*, vol. 4, iss. 2 (2020): 218–234, https://doi.org/10.1007/s41603-020-00108-0.

[4] Robert N. Bellah, Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013); Robert N. Bellah, „Civil Religion in America", *Daedalus*, vol. 96, iss. 1 (1967): 1–21, https://doi.org/10.1162/001152605774431464.

finansowania Stolicy Apostolskiej, przewyższając pod tym względem zarówno Włochy, jak i Kościół w Republice Federalnej Niemiec[5].

Trzecią, ostatnią analizowaną odmianą jest Kościół katolicki w Polsce, reprezentujący rys Kościoła dominującego, który mimo silnej pozycji w kraju ma stosunkowo niewielki wpływ na struktury globalnego katolicyzmu. Warto jednak zaznaczyć, że z uwagi na pontyfikat papieża Polaka w latach 1978–2005, w Polsce istnieje przekonanie o posiadaniu szczególnego znaczenia w obrębie Kościoła powszechnego[6]. Długotrwały wpływ modelu polskiego na funkcjonowanie Domu Papieskiego pozostawił bowiem wyraźny ślad w wyobrażeniach o relacji centrum–peryferie. W rzeczywistości jednak Polska może być traktowana jako odmiana Kościoła peryferyjnego, w rozumieniu zarówno geograficznym, jak i symbolicznym. Ten status wpisuje się w kierunek wyznaczany przez zmarłego papieża Franciszka[7], który akcentował konieczność zwrócenia uwagi Kościoła na obszary marginalizowane, zlokalizowane poza głównymi centrami decyzyjnymi świata i samego Kościoła.

Mając na względzie, że kazus polskiego katolicyzmu stanowi jeden z kluczowych wymiarów opisanych w niniejszej publikacji badań nad procesami religijnymi w perspektywie globalnej, osadzenie badania właśnie w kontekście polskim znajduje wyraźne uzasadnienie. Wynika ono z szeregu przesłanek o charakterze wspierającym. Po pierwsze, analiza opiera się na materiale empirycznym w języku polskim, co w sposób naturalny zawęża możliwości rozszerzenia kontekstu badawczego na inne obszary językowe. Po drugie, sama refleksja analityczna osadzona jest w obrębie polskojęzycznego dyskursu oraz specyfiki lokalnego kontekstu kulturowego.

Ograniczenia wynikające z braku możliwości przeprowadzenia szerszych porównań pomiędzy przypadkami Stanów Zjednoczonych, Francji i Polski, doprowadziły do koncentracji uwagi na polskiej formacji katolicyzmu. Wybór

---

5 William V. D'Antonio, James D. Davidson, Dean R. Hoge et al., *American Catholics: Gender, Generation, and Commitment* (Walnut Creek: Rowman & Littlefield Publishers, 2001); Mark M. Gray, „Catholics and the 2016 Elections", w *Catholics and US Politics After the 2016 Elections* (Palgrave Macmillan, Cham, 2018), 209–219, https://doi.org/10.1007/978-3-319-62262-0_10.

6 José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 2005).

7 Franciszek, „Adhortacja Apostolska «Evangelii Gaudium» o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie" (Libreria Editrice Vaticana, 24 październik 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Polski wydaje się racjonalny oraz metodologicznie uzasadniony także dlatego, że monografia kierowana jest do polskojęzycznego grona odbiorców, w pierwszej kolejności reprezentujących obszar nauk o komunikacji społecznej i mediach. W dalszej kolejności tekst adresowany jest do osób zainteresowanych tematyką religii i mediów, w tym aktywnych liderów oraz przedstawicieli środowisk katolickich – zarówno tradycjonalistycznych, jak i posoborowych.

2.1.2. Polski katolicyzm w skrócie

Odmiana polska katolicyzmu wymaga krótkiego opisu w sposób, który pozwala wyeksponować elementy swoiste, widoczne w dominującym dyskursie analitycznym. O jego wyjątkowości w badanym kontekście decyduje kilka kluczowych cech, które nigdy wcześniej nie ujawniały się z taką intensywnością.

Po pierwsze, katolicyzm w Polsce, wielokrotnie identyfikowany jako istotny składnik tożsamości narodowej[8], pozostaje wyznaniem dominującym w takim zakresie, że współistnieje z aparatem państwowym w formie luźnej fuzji[9]. W zależności od aktualnej sytuacji politycznej relacja między Kościołem a władzą państwową przybiera formę współdziałania, które może prowadzić do wspierania określonego modelu katolicyzmu przez instytucje państwowe[10]. Mimo że polski katolicyzm uchodzi za silnie zakorzeniony i powszechnie praktykowany, obserwuje się wyraźną tendencję erozyjną. Ostatnie dane spisowe wskazują na ubytek ponad sześciu milionów wiernych[11]. Sukcesywnie spada liczba osób regularnie uczestniczących w liturgii, co świadczy o głębszych przemianach

---

[8] Jan Kubik, *Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994); Monika Przybysz, *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce* (Tarnów: Biblos, 2008).

[9] Anna Grzymała-Busse, *Nations under God: How Churches Use Moral Authority to Influence Policy* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

[10] Irena Borowik, „The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland", *Social Compass*, vol. 49, iss. 2 (2002): 239–252, https://doi.org/10.1177/0037768602049002008; Paweł Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo–Kościół w Konstytucji RP* (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2008).

[11] Business Insider, „Prawie 4 mld zł w cztery lata. Tyle może wynieść wsparcie państwa dla TVP", ed. Business Insider (14 luty 2020), https://businessinsider.com.pl/firmy/finanse-telewizji-polskiej-i-doplaty-od-panstwa/dv2ve61.

religijności[12]. Jednocześnie struktura społeczna katolicyzmu poddana jest silnemu napięciu pokoleniowemu. Zdecydowana większość młodzieży dystansuje się od religii zinstytucjonalizowanej, w tym Kościoła katolickiego oraz jego przedstawicieli[13]. Rodzi to niepewność w funkcjonowaniu instytucji, potęgowaną przez konflikty ideologiczne, na przykład w sprawie obecności religii w systemie edukacji publicznej czy praw reprodukcyjnych[14].

Wbrew przewidywaniom opartym na analizach innych kontekstów geograficznych Kościół katolicki w Polsce nie pełni funkcji radykalizującej, lecz stabilizującą. Regularna praktyka religijna łączy się z relatywnie wyższą odpornością wiernych na populizm oraz mniejszą skłonnością do uczestnictwa w ekstremalnych kontrsferach publicznych[15]. Jednocześnie katolicyzm w Polsce nie jest wolny od powiązań z radykalną prawicą. W ostatnich latach część środowisk tradycjonalistycznych była kojarzona ze środowiskami skrajnie prawicowymi, a także z ekstremizmami politycznymi[16]. Badanie przedstawicieli tradycjonalistycznych w zestawieniu z posoborowymi, bardziej liberalnymi środowiskami katolickimi ma zatem znaczenie społeczne i poznawcze. Umożliwia bowiem krytyczne ustosunkowanie się do powszechnego stereotypu, zgodnie z którym katolik tradycjonalistyczny automatycznie identyfikowany jest jako wyznawca o skrajnych poglądach.

---

12 [Marta Bożewicz oprac.], *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach* (Warszawa: CBOS, 2024).

13 Pew Research Centre, „The Age Gap in Religion Around the World", ed. Pew Research Centre, (13 czerwiec 2018), https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/06/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf; KAI, IDMN, *Kościół w Polsce 2023* (Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, wrzesień 2023).

14 Anna Szwed, „Between Online Autonomy and Local Constraints: Spaces of Roman Catholic Women's Activity in Poland", *Sociology of Religion* 83, nr 3 (2022): 324–345, https://doi.org/10.1093/socrel/srab058; Anna Szwed, „Między reprodukcją a transformacją. Negocjowanie reguł dotyczących płci w społeczności rzymskokatolickich kobiet", *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, t. 105 (2021): 58–83, https://doi.org/10.12775/lud105.2021.03.

15 Agnieszka Turska-Kawa, Waldemar Wojtasik, „The Importance of Religiosity in the Formation of Populist Attitudes: The Case of Poland", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 19, iss. 55 (2020): 34–52.

16 Anna Mierzyńska, *Braun i katoliccy skandaliści. Kandydat skrajnej prawicy wystąpi z księżmi, od których odciął się Kościół*, *Oko.press* (29 stycznia 2025), https://oko.press/braun-i-koscielni-skandalisci-kontrowersyjny-kandydat.

2.2. Materiał badawczy

Materiał empiryczny poddany badaniom pozyskano w ramach indywidualnych wywiadów pogłębionych oraz towarzyszących im dzienniczków aktywności medialnej. Grupę badawczą stanowił zebrany celowo zbiór dorosłych Polaków – katolickich użytkowników mediów i platform medialnych reprezentujących różnorodne nurty obecne w Kościele katolickim.

Strategia badawcza opierała się na celowym doborze próby odpowiadającej wcześniej sformułowanym pytaniom badawczym oraz na konsekwentnym pozyskaniu i utrzymaniu kontaktu z wyselekcjonowanymi respondentami aż do zakończenia procesu badawczego. Przed przystąpieniem do badań uzyskano na ich przeprowadzenie pozytywną opinię Komisji Etycznej Uniwersytetu Śląskiego (nr KEUS.50/70.2020).

Każdy z uczestników prowadził dzienniczek aktywności medialnej w sposób regularny, zgodnie z ustaloną instrukcją. Dzienniczki zostały następnie poddane wstępnej analizie, która posłużyła do doprecyzowania protokołu indywidualnych wywiadów pogłębionych. Po tym etapie przeprowadzono serię wywiadów, które wraz z dzienniczkami stanowiły materiał do analizy dyskursywnej, prowadzonej w nurcie szeroko rozumianej teorii dyskursu i, szczególnie, teoretycznej analizy dyskursu. Poszczególne etapy badania wymagają jednak osobnego omówienia.

2.2.1. Dobór próby, pozyskanie i charakterystyka respondentów

W badaniu wzięło udział 30 dorosłych katolickich użytkowników mediów i platform medialnych, którzy zgodzili się na prowadzenie dzienniczków aktywności medialnej oraz na udział w wywiadzie pogłębionym. Dobór uczestników miał charakter celowy i uwzględniał zmienne socjodemograficzne, takie jak płeć, wiek oraz miejsce zamieszkania (podział miasto/wieś). Początkowo uczestnicy zostali zrekrutowani metodą kuli śnieżnej i przydzieleni do dwóch odrębnych grup, reprezentujących różne nurty wewnątrz Kościoła katolickiego.

Co warte podkreślenia, procedura rekrutacji uczestników badania została przeprowadzona z wykorzystaniem lokalnych informatorów, a także duchownych i liderów religijnych działających w środowiskach miejskich i wiejskich, w trzech zróżnicowanych rejonach Polski. Pierwszym z nich było województwo łódzkie, z miastem Łódź jako głównym ośrodkiem. Region ten reprezentował

obszar o przeszłości związanej z przemysłem tekstylnym oraz cechował się stosunkowo niskim poziomem praktyk religijnych, szczególnie widocznym w niskim wskaźniku uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej.

Drugim obszarem było województwo śląskie, obejmujące zarówno przestrzeń zurbanizowaną – z Katowicami jako centrum – jak i tereny rolnicze. Region ten charakteryzował się średnim poziomem praktyk religijnych oraz umiarkowanym udziałem wiernych w liturgii niedzielnej. Jego specyfika łączyła dziedzictwo przemysłowe z tradycyjnymi wzorcami religijności obecnymi na terenach wiejskich.

Natomiast ostatnim regionem było województwo małopolskie, ze szczególnym uwzględnieniem Krakowa, uznawanego za duchową stolicę Polski. Obszar ten łączył silnie rozwiniętą strukturę wiejską z ważnymi ośrodkami miejskimi o istotnym znaczeniu historycznym dla polskiej religijności. Charakteryzował się wysokim poziomem uczestnictwa w praktykach religijnych oraz dużym odsetkiem osób regularnie biorących udział w niedzielnej mszy.

Pierwsza grupa wyselekcjonowanych respondentów obejmowała katolickich tradycjonalistów i została dobrana na podstawie pięciu kryteriów: uczestnictwo w liturgii sprawowanej w tradycyjnym rycie rzymskim po łacinie, wyrażanie dystansu wobec Soboru Watykańskiego II, wyrażanie dystansu wobec ekumenizmu, codzienne korzystanie z mediów oraz pełnoletniość. Grupa ta pierwotnie miała obejmować 20 osób, z równym podziałem na kobiety i mężczyzn. Ostatecznie badanie ukończyło 18 osób, reprezentujących różne statusy zawodowe, m.in.: student, emeryt, pracownik fizyczny, pracownik umysłowy (np. adwokat, specjalista PR, wykładowca akademicki, duchowny), pracownik realizujący zadania o charakterze mieszanym (kierowca samochodu dostawczego).

Druga kohorta obejmowała katolików posoborowych i została dobrana według następujących kryteriów: uczestnictwo w liturgii sprawowanej w nowym rycie w języku polskim, wyrażanie poparcia wobec Soboru Watykańskiego II, wyrażanie poparcia wobec ekumenizmu, codzienne korzystanie z mediów oraz pełnoletniość. Grupa ta, również miała liczyć 20 osób (z równym podziałem płci), ostatecznie zostało w niej 12 osób. Wśród uczestników tej grupy znaleźli się: dziennikarz, duchowny, nauczyciel religii, sprzedawca, student oraz osoba na emeryturze.

W badaniu udział wzięło ostatecznie 30 z planowanych 40 uczestników, co spowodowane było pandemią COVID-19, chorobami uczestników oraz wydarzeniami losowymi w ich rodzinach. Tak znacząca strata 10 badanych

wpłynęła na strukturę próby i wymusiła dodatkowe działania mające na celu podtrzymanie kontaktu z respondentami oraz utrzymanie go do momentu zakończenia zbierania materiału empirycznego. Dane przedstawione w tab. 1 wskazują na trzy główne przesunięcia w strukturze próby: liczebna przewaga tradycjonalistów nad katolikami posoborowymi, zmniejszenie liczby uczestników w grupie wiekowej 60+ oraz przewaga respondentów z terenów miejskich nad uczestnikami z obszarów wiejskich.

Tabela 1. Struktura próby badawczej

Katolicy	**Wskaźniki demograficzne**												**Ogółem**
	Płeć	**18–34 lat**				**35–59 lat**				**60+**				
		miasto		**wieś**		**miasto**		**wieś**		**miasto**		**wieś**		
		I	**II**	**I**	**II**	**I**	**II**	**I**	**II**	**I**	**II**	**I**	**II**	
tradycjonaliści	kobieta	3	4	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	**15**
posoborowi		1	0	0	0	0	2	0	0	1	0	1	1	
tradycjonaliści	mężczyzna	2	2	2	1	1	0	1	0	0	0	0	0	**15**
posoborowi		0	1	1	0	2	2	0	0	0	0	0	0	
Razem		6	7	3	1	5	4	1	0	1	0	1	1	**30**

Objaśnienia: I – wykształcenie średnie, II – wykształcenie wyższe.

Źródło: Opracowanie własne.

2.2.2. Dzienniczki aktywności medialnej

Procedurę pozyskiwania materiału badawczego rozpoczęto od przekazania uczestnikom cyfrowego szablonu dzienniczka aktywności medialnej[17], przeznaczonego do samodzielnego wypełniania w okresie od 1 do 30 marca 2021 roku. Szablon (zob. Aneks) rozpoczynała zwięzła legenda, która wyjaśniała cel badania i podkreślała znaczenie regularnego uzupełniania dzienniczka przy zachowaniu swobody w opisie doświadczeń. Każdy z uczestników został poproszony o wypełnienie dzienniczka w dniu, w którym miał kontakt

[17] Zastosowana procedura prowadzenia dzienniczka aktywności medialnej nie była pierwszą tego typu metodą wykorzystywaną w praktyce badawczej autora monografii. Wcześniejsze badania, prowadzone na Loughborough University w Wielkiej Brytanii, dotyczyły jednak konsumpcji treści *stricte* politycznych. W analizowanym przypadku przedmiotem zainteresowania były natomiast treści religijne.

z treściami informacyjnymi dotyczącymi papieża Franciszka lub aktualnego papiestwa.

Szablon zawierał wyraźne instrukcje, umożliwiające zanotowanie kontekstu kontaktu z treścią, czasu, w jakim do niego doszło, źródła informacji oraz emocji i refleksji towarzyszących odbiorowi. W przypadku braku takiego kontaktu danego dnia pole w dzienniczku należało pozostawić puste. Opisane narzędzie miało więc pomóc w uchwyceniu kontaktu z mediami oraz uświadomieniu sobie przez uczestników zmiennych kontekstowych, które temu doświadczeniu towarzyszą[18]. Punktem wyjścia była próba[19].

Zgromadzony materiał empiryczny poddany procedurze pseudonimizacji respondentów pozwolił na identyfikację trzech kluczowych obszarów w sposobie użytkowania mediów i platform medialnych. Pierwszym z nich była nowatorska forma katalogowania i segmentowania doświadczeń związanych z konsumpcją treści medialnych. Drugim obszarem była możliwość analizy procesu tworzenia znaczeń przypisywanych kontaktowi z konkretnymi przekazami. Trzecim aspektem okazała się refleksja, która towarzyszyła użytkownikowi podczas interakcji z treścią medialną, umożliwiająca precyzyjne rozpoznanie indywidualnego stylu komunikacyjnego oraz głębokości jego przemyśleń.

Zastosowana metoda posiada dodatkowy walor operacyjny. Umożliwia jasne zróżnicowanie i uporządkowanie kolejnych narzędzi jakościowych używanych w toku badania. W analizowanym przypadku treść dzienniczków posłużyła nie tylko jako materiał empiryczny, lecz również jako źródło do dopracowania scenariusza indywidualnych wywiadów pogłębionych.

---

[18] Damian Guzek, Sabina Mihelj, Václav Štětka, „«I don't vote because I don't want to get infected»: Pandemic, polarization and public trust during the 2020 Presidential Election in Poland", w *Political Communication in the Time of Coronavirus*, eds. Peter van Aelst, Jay G. Blumler (London and New York: Routledge, 2022), 192–208; Václav Štětka, Sabina Mihelj, *The Illiberal Public Sphere: Media in Polarized Societies* (Cham: Palgrave Macmillan, 2024).

[19] Anne Kaun, „Open-Ended Online Diaries: Capturing Life as it is Narrated", *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 9, iss. 2 (2010): 133–148; Matthias Berg, Caroline Düvel, „Qualitative media diaries: An instrument for doing research from a mobile media ethnographic perspective", *Interactions: Studies in Communication & Culture*, vol. 3, iss. 1 (2012): 71–89, https://doi.org/10.1386/iscc.3.1.71_1.

2.2.3. Indywidualne wywiady pogłębione

Kolejna z zastosowanych procedur badawczych, oparta na metodzie indywidualnych wywiadów pogłębionych (ang. *in-depth interviews*, skrót: IDI), polegała na ustrukturyzowanej konwersacji pomiędzy badaczem a respondentem[20]. Jej celem było pozyskanie szczegółowych i zniuansowanych informacji dotyczących percepcji, doświadczeń oraz opinii uczestników badania w odniesieniu do analizowanej tematyki z zakresu mediów i komunikacji[21].

Ze względu na pandemię COVID-19 oraz obowiązujące w jej czasie restrykcje sanitarne wywiady zostały przeprowadzone w formie rozmów telefonicznych. Każda z rozmów została zarejestrowana i następnie poddana procesowi transkrypcji. Uzyskany materiał tekstowy opracowano zgodnie z zasadami pseudonimizacji, zapewniającymi anonimowość uczestników. Wywiady zostały zrealizowane w okresie od kwietnia do maja 2021 roku.

Wywiady miały charakter częściowo ustrukturyzowany i opierały się na scenariuszu badawczym (zob. Aneks), który składał się z pięciu powiązanych tematycznie części. Pierwsza z nich odnosiła się do doświadczenia związanego z prowadzeniem dzienniczka aktywności medialnej. Druga część, uwzględniająca fakt, że badanie stanowiło element szerszego projektu poświęconego negocjowaniu autorytetu papieskiego w kontekście konsumpcji mediów, koncentrowała się na percepcji osoby papieża Franciszka. Trzecia część scenariusza poświęcona była rozumieniu sprawczości papieża, także w kontekście obecnych w przestrzeni publicznej teorii spiskowych, z którymi respondenci mogli mieć kontakt. Czwarta część dotyczyła tożsamości religijnej samych uczestników badania. Badani byli proszeni o scharakteryzowanie swojego miejsca w Kościele katolickim, relacji ze wspólnotą oraz osobistego rozumienia wiary. Natomiast ostatnia część koncentrowała się na sposobie, w jaki uczestnicy badania korzystają z mediów i platform medialnych. Pytania dotyczyły zarówno codziennych praktyk medialnych, jak i bardziej świadomych strategii użytkowania, także w odniesieniu do treści religijnych[22].

---

[20] Steinar Kvale, *Prowadzenie wywiadów* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2020).

[21] Kay E. Cook, „In-Depth Interview", w *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, ed. Lisa M. Given (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 2008), 422–423.

[22] Wybrane fragmenty pozyskanego materiału zostały już częściowo opublikowane w ramach wcześniejszych opracowań. Jednak prezentowana w tej monografii analiza skoncentrowana na samym procesie użytkowania mediów i platform medialnych w odniesieniu do

2.3. Charakterystyka badania dyskursywnego

Przeprowadzone badania wpisują się w szereg opracowań powstałych w środowisku zrzeszającym interdyscyplinarną grupę badaczy Center for the study of Democracy, Signification and Resistance (DESIRE). Badacze ci prowadzą badania krytyczne nad procesami społecznymi, koncentrując się na ich charakterze politycznym i demokratycznym oraz sposobach tworzenia znaczenia i dyskursów społecznych. Przynależą do niej zespoły badawcze z Vrije Universiteit Brussel (Belgia), Uniwersytetu w Lublanie (Słowenia), Uniwersytetu Karola w Pradze (Czechy), Uniwersytetu w Essex (Wielka Brytania) oraz Uniwersytetu Arystotelesa w Salonikach (Grecja) oraz pojedynczy badacze z innych uczelni.

Dyskurs, badany w ramach środowiska DESIRE, rozumiany jest przede wszystkim jako „struktura, w której znaczenie jest nieustannie negocjowane i konstruowane"[23], a także jako jednostka strukturalna wyłaniająca się w procesie artykulacji znaczeń. Takie ujęcie wyraźnie różni się od podejść reprezentowanych przez inne szkoły analizy dyskursu, przede wszystkim swoją pojemnością – zarówno w aspekcie tekstowym, jak i kontekstowym.

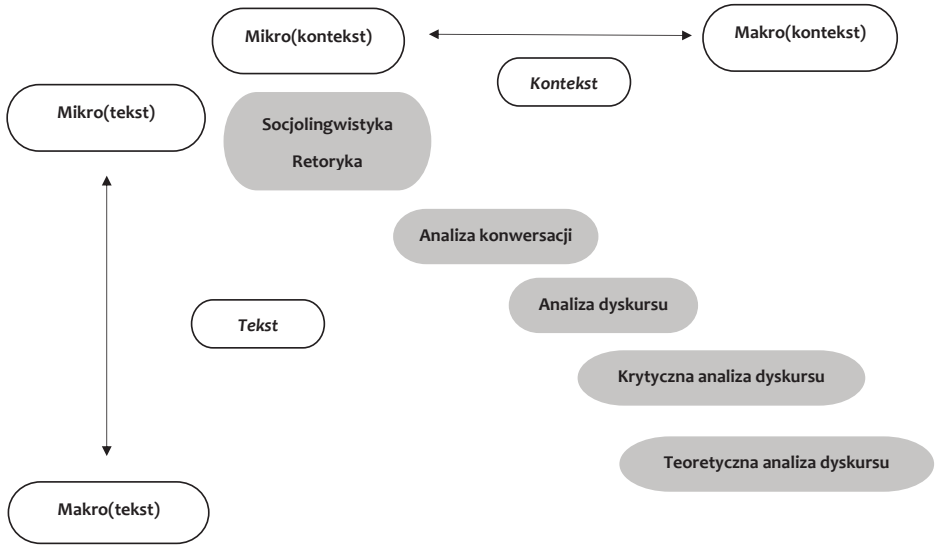
Przedstawiony na rys. 1 podział ilustruje typy analizy dyskursu w odniesieniu do dwóch osi: stosunku do tekstu (podejścia mikrotekstualne kontra makrotekstualne) oraz stosunku do kontekstu (podejścia mikrokontekstualne kontra makrokontekstualne). Układ ten pozwala zauważyć, że tam, gdzie dyskurs ujmowany jest w najwęższym sensie, traktuje się go jako tekst analizowany niezależnie od szerszego kontekstu społecznego czy politycznego.

---

tożsamości badanych respondentów stanowi zupełną nowość. Ujęcie to w sposób istotny uzupełnia dotychczasowe publikacje prezentujące niniejsze zagadnienia. Zob. Damian Guzek, *Portrayals of Pope Francis's Authority in the Digital Age: Flicks and Media Discourses, and User Perspectives* (Leiden Boston: Brill, 2024); Damian Guzek, „Podstawy dyskusji o religii i polityce. Perspektywa katolickich użytkowników mediów i platform", *Horyzonty Polityki*, t. 15, nr 53 (2024): 163–180, https://doi.org/10.35765/hp.2687.

[23] Ernesto Laclau, „Metaphor and Social Antagonisms", w *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 254.

Rysunek 1. Typy analizy dyskursu w ujęciu Nico Carpentiera i Benjamina De Cleen[24]



Źródło: Tłumaczenie własne za: Nico Carpentier, Benjamin De Cleen, „Bringing Discourse Theory into Media Studies".

Propozycja, która stała się punktem wyjścia dla inicjatywy DESIRE, nie uwzględniła wprost mediolingwistyki na osi tekst–kontekst. Tymczasem podejście to, szczególnie w jego wariancie empirycznym i funkcjonalnym, sytuuje się wyraźnie po stronie mikrokontekstu, koncentrując się na konkretnych praktykach komunikacyjnych zachodzących w środowisku medialnym[25], nawet gdy ich przedmiotem są zjawiska szersze[26]. Równocześnie mediolingwistyka zbliża się do podejść mikrotekstualnych, analizując język mediów, style wypowiedzi, gatunki komunikacyjne oraz strategie przekazu, skupiając się przy tym na poziomie konkretnych komunikatów i towarzyszących im uświadomionych

[24] Nico Carpentier, Benjamin De Cleen, „Bringing Discourse Theory into Media Studies: The applicability of Discourse Theoretical Analysis (DTA) for the Study of media practises and discourses", *Journal of Language and Politics*, vol. 6 (2007), https://doi.org/10.1075/jlp.6.2.08car.

[25] Bogusław Skowronek, *Mediolingwistyka. Dekadę później* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2024); Iwona Loewe, red., *Encyklopedia mediolingwistyki* (Kraków: Universitas, 2023).

[26] Marta Wójcicka, *Medialne dyskursy (nie)pamięci zbiorowej* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2023).

intencji nadawczych[27]. Jej miejsce w zaprezentowanym układzie należałoby zatem lokować pomiędzy socjolingwistyką a analizą konwersacyjną.

Na przeciwnym końcu tego kontinuum znajdują się dwa podejścia: krytyczna analiza dyskursu (ang. *critical discourse analysis*, CDA)[28], a w niektórych wariantach także krytyczne studia nad dyskursem (*critical discourse studies*, CDS)[29], oraz teoretyczna analiza dyskursu (*discourse-theoretical analysis*, DTA)[30]. To ostatnie podejście stanowi próbę pogłębionego osadzenia teorii dyskursu w praktyce badań medioznawczych i jest wyraźnie zakorzenione w perspektywie poststrukturalistycznej. Omawiane podejścia różnicują się zasadniczo w dwóch aspektach, które jednocześnie stanowią podstawę wyboru DTA jako głównej metodologii zastosowanej w niniejszej monografii.

Po pierwsze, z perspektywy epistemologicznej, CDA opiera się na założeniu o istnieniu dialektyki między dyskursem a wymiarami pozadyskursywnymi, które mimo wszystko mogą być analizowane w odniesieniu do języka. W przeciwieństwie do tego DTA odrzuca jakikolwiek podział na to, co dyskursywne i pozadyskursywne. W duchu radykalnych postulatów poststrukturalizmu uznaje, że wszystkie praktyki społeczne są z natury dyskursywne, ponieważ wymagają artykulacji znaczeń.

Po drugie, podejścia te różnią się w zakresie rozumienia rezultatu analizy. CDA zakłada, że analiza dyskursu niesie potencjał zmiany stosunków władzy, traktując dyskurs jako narzędzie wpływu społecznego. DTA natomiast przyjmuje, że zarówno język, jak i obiekty materialne posiadają określoną sprawczość dyskursywną. Dyskurs jest w tym ujęciu formą konstytuowania ładu społecznego, a nie jedynie potencjalnym środkiem zmiany. O ile CDA postuluje dążenie do emancypacji poprzez interwencję analityczną, o tyle DTA zakłada

---

27 Magdalena Ślawska, *Sztuka mediów. O świadomości gatunkowej dziennikarzy prasowych* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019).

28 Norman Fairclough, „Linguistic and Intertextual Analysis Within Discourse Analysis", *Discourse & Society*, vol. 3 (1992): 193–217, https://doi.org/10.1177/0957926592003002004; Norman Fairclough, „A Dialectical-Relational Approach to Critical Discourse Analysis in Social Research", w *Methods of Critical Discourse Analysis*, eds. Ruth Wodak, Michael Meyer (Los Angeles: SAGE Publications, 2017), 162–186.

29 Ruth Wodak, Michael Meyer, eds., *Methods of Critical Discourse Studies* (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington, DC: SAGE Publications, 2016).

30 Carpentier, De Cleen, „Bringing Discourse Theory into Media Studies"; Nico Carpentier, *The Discursive-Material Knot: Cyprus in Conflict and Community Media Participation* (New York: Peter Lang, 2017).

istnienie pluralizmu tożsamości oraz nieuchronnej obecności konfliktów i antagonizmów w przestrzeni społecznej.

W rezultacie, badania skoncentrowane na strukturach językowych i formach społecznej dominacji znajdują uzasadnienie w zastosowaniu CDA. Z kolei analiza tożsamości, konfliktów symbolicznych i reprezentacji politycznych skłania do przyjęcia perspektywy DTA.

2.4. Teoretyczna analiza dyskursu: założenia epistemologiczne

Zaledwie zarysowana w ujęciu porównawczym teoretyczna analiza dyskursu (DTA) wymaga doprecyzowania podstaw epistemologicznych, których fundamentem jest teoria dyskursu[31], oraz przedstawienia elementów analitycznych osadzonych w praktyce konkretnego badania[32].

W odniesieniu do kwestii epistemologicznych punktem wyjścia jest rozróżnienie Carla Schmitta między politycznością a polityką, które stanowi podstawę szerszego spojrzenia na konflikt jako konstytutywny element życia społecznego. Schmitt[33], polemizując z liberalizmem, proponuje, aby za fundament ludzkiej działalności uznać „polityczność" (niem. *Politische*), opartą na kryterium rozróżnienia między wrogiem a przyjacielem. W jego ujęciu podstawowym zadaniem wspólnoty jest nieustanne dokonywanie tego rozróżnienia, które pozwala jej zachować własny sposób życia.

Polityczność, rozumiana jako pierwotna i konfliktowa właściwość ludzkiego współbycia, poprzedzająca instytucjonalnie zorganizowaną politykę, pojawia się również w pracach innych autorów, takich jak Hannah Arendt[34] i Franciszek Ryszka[35]. Kategorie te zostały również zaadaptowane w teorii dyskursu Ernesta

---

31 Ernesto Laclau, „Metaphor and Social Antagonisms", w *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 249–257; Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005).

32 Carpentier, De Cleen, „Bringing Discourse Theory into Media Studies".

33 Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki (Warszawa: Aletheia, 2012), 253.

34 Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, red. Mieczysław Godyń (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007).

35 Franciszek Ryszka, *O pojęciu polityki* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992).

Laclau i Chantal Mouffe[36] jako ontologiczny wymiar radykalnej negatywności, który umożliwia konceptualizację dyskursu jako formy walki o znaczenie.

Dla Laclau i Mouffe[37] dyskurs stanowi integralny element życia społecznego, ponieważ jest artykułowany w warunkach potencjalnego i realnego konfliktu wynikającego z konfrontacji opinii, aspiracji, interesów i wartości. Jako praktyka artykulacyjna dyskurs staje się formą działania, które zmierza do utrzymania bądź ustanowienia określonych znaczeń i wartości w ramach wspólnoty jako ich porządku.

Laclau i Mouffe[38] postrzegają artykulację dyskursu jako proces prowadzący do konstruowania określonego porządku społecznego, co określają mianem hegemonii danego dyskursu. Jest to chwilowe rozstrzygnięcie konfliktu o znaczenia, zawsze tymczasowe i podatne na zakwestionowanie, ponieważ opiera się na stabilizacji znaczeń i relacji wokół „pustych znaczących" (ang. *empty signifiers*) – terminów kluczowych dla danego porządku, lecz zarazem otwartych na różnorodne interpretacje.

Hegemonia ma charakter głęboko polityczny, ponieważ opiera się na mechanizmie scalania rozproszonych lub przeciwstawnych postulatów wokół wspólnych pojęć – są to „łańcuchy ekwiwalencji" (ang. *chains of equivalence*). Próba ustanowienia tak rozumianej hegemonii zawsze prowadzi do ujawnienia tego, co nie może zostać włączone w dany porządek dyskursywny.

W klasycznym ujęciu teorii dyskursu pojawia się wówczas antagonizm – punkt, w którym znika możliwość osiągnięcia kompromisu. Dochodzi do radykalnej polaryzacji: tworzy się podział na „nas" i „onych", a strony zaczynają kwestionować wzajemne prawo do istnienia. Antagonizm jest zatem relacją wrogą, w której konflikt wartości nie znajduje rozwiązania. W opozycji do tak radykalnego ujęcia w późniejszych pracach Mouffe[39] rozwija koncepcję „agonistyki społecznej" (ang. *social agonism*) – oswojonej formy konfliktu, która zachodzi w warunkach demokratycznych i pełni funkcję podtrzymującą życie polityczne. Po pierwsze, przeciwni sobie aktorzy dyskursu uznają wzajemnie swoją legitymację i prawo do istnienia, przyjmując status adwersarzy, a nie wrogów

---

36 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Krolak (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2007).

37 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*.

38 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*.

39 Chantal Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

do eliminacji. Po drugie, sam konflikt podlega wyraźnej artykulacji i instytucjonalnej kanalizacji. Podstawowym dylematem demokracji staje się zatem pytanie: jak organizować przestrzeń dyskursu, aby nieuchronne konflikty nie przekształcały się w destrukcyjny antagonizm?

2.5. Teoretyczna analiza dyskursu: procedura badawcza

Zespół założeń wpisanych w nurt teorii dyskursu charakteryzuje się brakiem jednej, sztywno określonej procedury badawczej DTA. W praktyce oznacza to, że poszczególne elementy artykulacji osadzane są w konkretnych kontekstach badawczych, co przekłada się na dobór narzędzi należących do indywidualnego warsztatu badacza. W niniejszym badaniu przyjęto, że analiza dyskursu poprzez badanie praktyk artykulacyjnych będzie opierała się na materiale empirycznym silnie zakorzenionym w życiu wspólnoty badanych środowisk.

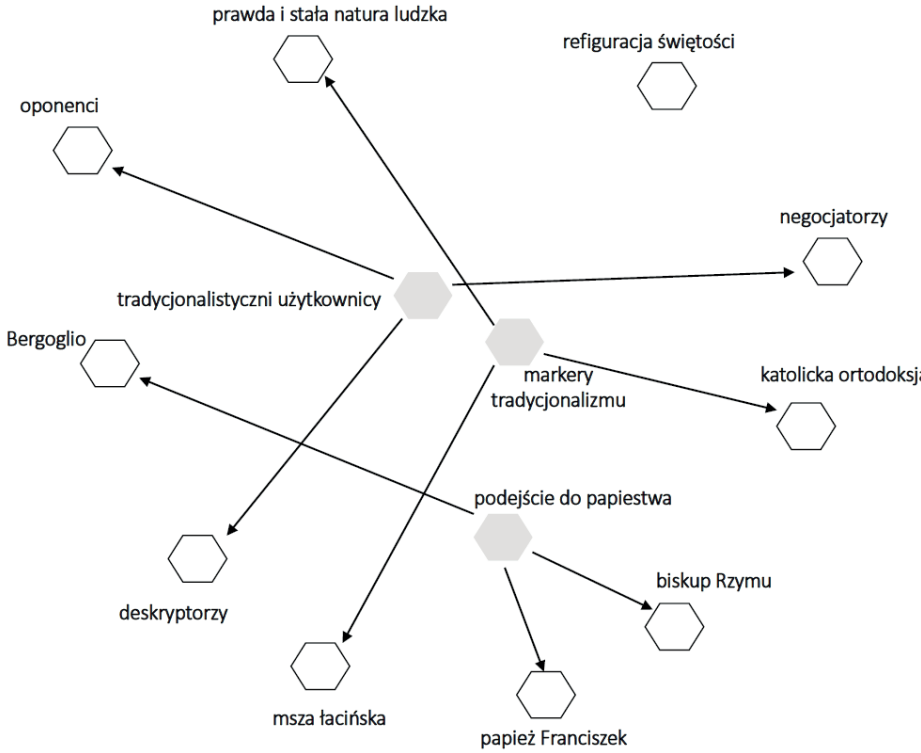
Oznacza to również zastosowanie metody „lektury bliskiej" (ang. *close reading*), czyli uważnego i precyzyjnego czytania tekstu z uwzględnieniem jego figur retorycznych, warstw znaczeniowych oraz potencjalnej wieloznaczności, przy jednoczesnym odniesieniu do kontekstu społeczno-religijnego, w jakim tekst ten funkcjonuje[40]. W przypadku niniejszej publikacji rozpoznanie wielu kontekstów analitycznych w sposób bezpośredni i jednoznaczny możliwe było dzięki połączeniu wiedzy o mediach, teologicznej i politologicznej. W sytuacjach, w których pełna interpretacja materiału nie była możliwa wyłącznie na podstawie dostępnych danych, tekst osadzony w kontekście wspólnotowym uzupełniano dodatkowymi źródłami. Należały do nich między innymi publikacje pochodzące ze środowiska Bractwa św. Piusa X, a także obserwacje uczestniczące, obejmujące udział w liturgii sprawowanej w różnych formach rytu rzymskiego.

Zebrany materiał badawczy został wprowadzony do środowiska programu MAXQDA, służącego do komputerowego wspomagania jakościowej analizy danych. Następnie poddano go lekturze bliskiej, wspartej swobodnym kodowaniem typu *in-vivo*, obejmującym poszczególne fragmenty wypowiedzi respondentów oraz ich dzienniczków. W wyniku tego procesu wyodrębniono 264 kategorie analityczne (zob. Aneks).

[40] Ivor Armstrong Richards, *Practical Criticism: A Study of Literary Judgement* (London, New York: Routledge, 2001), https://doi.org/10.4324/9781315824093; Ryszard Nycz, *Tekstowy świat. Postrukturalizm a wiedza o literaturze* (Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 1993).

Uzyskane kategorie zostały poddane dalszej ocenie pod kątem występowania obszarów tematycznych oraz strategii dyskursywnych, charakterystycznych dla podejścia DTA, takich jak np. antagonizmy czy dyskursy hegemoniczne wyrażane na podstawie tożsamości agentów dyskursu, ich pozycji w dyskursie oraz artykulacji tych dyskursów. Oznaczało to, że wykorzystano zakodowany materiał *in-vivo* do wypracowania punktów węzłowych w artykułowanym dyskursie. Punkty te nie stanowiły prostego zestawienia najczęściej występujących kategorii, lecz przyjmowały postać osiową, odzwierciedlając strukturalne napięcia i powiązania między kodami. Ich znaczenie nie wynikało zatem wyłącznie z częstotliwości występowania kodów, lecz z ich funkcji w konstrukcji znaczeń obecnych w badanym dyskursie. Następnie dokonano identyfikacji łańcuchów ekwiwalencji, co umożliwiło precyzyjne osadzenie analizy w określonym kontekście teoretycznym oraz finalnych momentów przesunięć dyskursu.

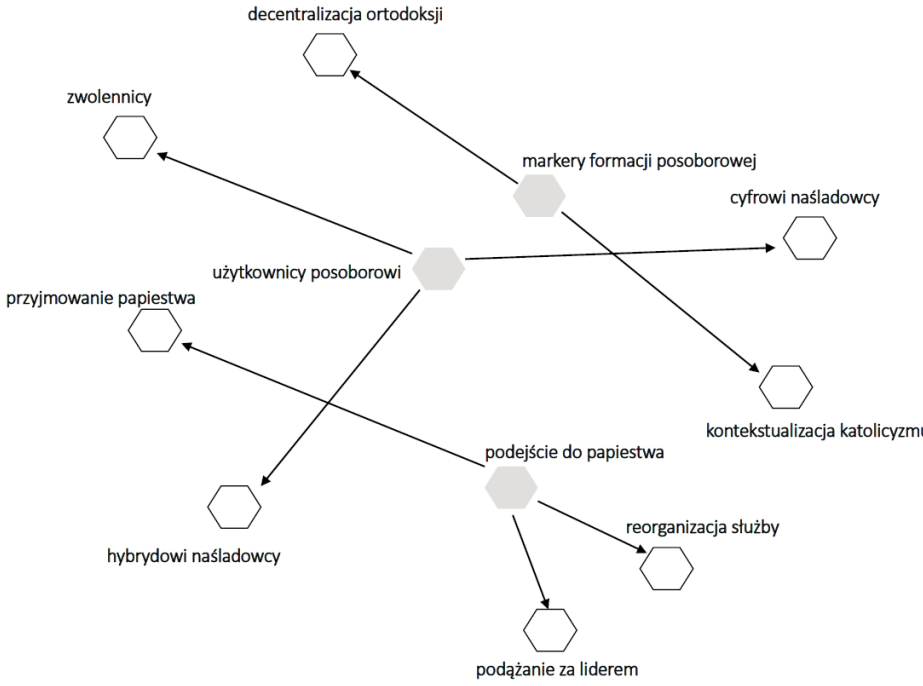
Rysunek 2. Kategorie osiowe w dyskursie katolickich tradycjonalistów



Źródło: Opracowanie własne.

W przypadku dyskursu katolickich tradycjonalistów (rys. 2) dostrzegalne są cztery zasadnicze typy kategorii osiowych, które wyznaczają całość podjętej artykulacji na podstawie przypisanych im punktów węzłowych. W pierwszej kolejności należy wskazać kategorię 1., czyli tradycjonalistyczne typy użytkowania mediów, wyrażające się poprzez trzy wyróżnione personifikacje praktyk medialnych: 1.1 negocjatorzy, 1.2 deskryptorzy oraz 1.3 oponenci. Kategoria 2. obejmuje markery tradycjonalizmu, na które składają się: 2.1 msza łacińska, 2.2 katolicka ortodoksja oraz 2.3 przekonanie o prawdziwej, obiektywnej i niezmiennej naturze ludzkiej. Kategoria 3. odnosi się do podejścia do papiestwa, ujmowanego poprzez trzy figury semantyczne: 3.1 papież Franciszek, 3.2 biskup Rzymu oraz 3.3 Bergoglio. Każda z nich odzwierciedla odmienny sposób konstruowania autorytetu papieskiego w obrębie analizowanego dyskursu. Kategoria 4., czyli refiguracja świętości, obejmuje ciąg praktyk artykulacyjnych, które nie są bezpośrednio powiązane z innymi punktami węzłowymi, lecz pełnią funkcję porządkującą i spajającą w wymiarze symbolicznym.

Rysunek 3. Kategorie osiowe w dyskursie katolików posoborowych



Źródło: Opracowanie własne.

Dyskurs artykułowany przez katolików posoborowych (rys. 3) obejmuje trzy kategorie osiowe, złożone z określonych węzłów treściowych. W pierwszej kolejności należy wskazać kategorię 1., czyli posoborowe typy użytkowania mediów, wskazujące na trzy wyróżnione personifikacje praktyk medialnych: 1.1 cyfrowi naśladowcy, 1.2 hybrydowi naśladowcy oraz 1.3 zwolennicy. Kategoria 2. obejmuje markery posoborowia w postaci: 2.1 kontekstualizacji katolicyzmu oraz 2.2 decentralizacji ortodoksji. Kategoria 3. odnosi się do podejścia do papiestwa wyrażonego poprzez trzy wyróżnione praktyki: 3.1 przyjmowanie papiestwa, 3.2 podążanie za liderem oraz 3.3 reorganizacja służby.

3. Aktorzy dyskursu medialnego

Myśląc o katolickich tradycjonalistach oraz katolikach posoborowych jako reprezentantach badanych dyskursów, należy przedstawić ich charakterystykę, która uwzględnia zarówno istotne dane dotyczące konsumpcji mediów, jak i kluczowe elementy związane z procesem artykulacji dyskursu towarzyszącego tej konsumpcji. Mając to na uwadze, niniejszy rozdział wskazuje podstawowe składniki procesu odbioru i użytkowania mediów, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii wiarygodności źródeł informacji. Dokonano w nim również wstępnej systematyzacji badanych użytkowników. Następnie skoncentrowano się na analizie samego procesu artykulacyjnego, zachodzącego w kontekście zidentyfikowanych typów użytkowników.

3.1. Sprawczość i sprawcy dyskursu

Punktem wyjścia wszelkiej charakterystyki, obejmującej studia dyskursywne w ujęciu makrotekstualnym i makrokontekstualnym, takim jak *DTA*, jest operacjonalizacja pojęcia sprawczości oraz wskazanie zarówno sprawców artykułujących dyskurs, jak i tych, którzy zostają w nim artykułowani.

3.1.1. Sprawczość

Sam termin „sprawczość" funkcjonuje w literaturze w co najmniej pięciu zróżnicowanych ujęciach, które należy uwzględnić dla jego pełnego teoretycznego opracowania. Dotyczy to podejść wywodzących się z teorii performatywności, ujęcia Foucauldiańskiego, teorii dyskursu, krytycznej analizy dyskursu oraz teoretycznej analizy dyskursu.

Sprawczość w ramach teorii performatywności. W tym ujęciu akty mowy nie tylko opisują rzeczywistość, lecz również ją konstytuują. Sprawczość nie polega zatem jedynie na reprezentowaniu określonego „ja", ale na jego konstruowaniu poprzez

dyskurs. Tożsamość jest tu nie tyle uprzednia wobec wypowiedzi, co wyłania się w samym akcie językowym jako rezultat powtarzanych praktyk semiotycznych[1].

Sprawczość w ujęciu Foucauldiańskim. Z uwagi na koncentrację uwagi Foucaulta na władzy i autorytecie jako zdolności do egzekwowania własnych postulatów z wykorzystaniem władzy, w tym ujęciu sprawczość również podlega powiązaniu z władzą. Staje się wręcz funkcją władzy, zakładając, że działanie następuje nie pomimo struktur, lecz właśnie w ich ramach, na przykład poprzez ich reinterpretację, przekształcanie, a nawet obchodzenie[2].

Sprawczość jako rezultat artykulacji (w teorii dyskursu). W ramach teorii dyskursu wszelkie działanie dokonuje się w obrębie dyskursu, a działanie poza nim nie istnieje. W tym ujęciu sprawcy zajmują określone pozycje w polu znaczeń i poprzez nie konstruują swoją sprawczość. Mówienie przyjmuje formę działania politycznego, ukierunkowanego na rozdział między tym, co własne, a tym, co obce – między „nami" a „onymi"[3].

Sprawczość w krytycznej analizie dyskursu (KAD). Ponieważ krytyczna analiza dyskursu zakłada, że język stanowi narzędzie wykorzystywane w procesie zmiany społecznej. Posiada on potencjał do podważania dominujących znaczeń, a tym samym do ich przekształcania lub paradoksalnie reprodukowania. Sprawczość w tym ujęciu utożsamiana jest z intencją, za którą podąża określona praktyka komunikacyjna[4].

Sprawczość w teoretycznej analizie dyskursu (DTA). W ramach ostatniego z omawianych podejść sprawczość przyjmuje charakter negocjacyjny. Nie wynika zatem z autonomii jednostki, lecz pojawia się w kontekście wytwarzania nowych konfiguracji znaczeń poprzez kwestionowanie dominującego porządku i podejmowanie prób artykulacji nowego układu dyskursywnego[5].

---

1 Judith Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. Adam Ostolski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010).

2 Michel Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. Michał Herer (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018); Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komendant (Warszawa: Aletheia, 2020).

3 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Krolak (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2007).

4 Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London and New York: Routledge, 2003).

5 Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1999).

Próba operacjonalizacji sprawczości, uwzględniająca specyficzne elementy wskazane w powyższych charakterystykach oraz istotne dla niniejszej monografii założenia teoretycznej analizy dyskursu (DTA), pozwala uformować autorskie ujęcie tego pojęcia. W pierwszej kolejności sprawczość zostaje zoperacjonalizowana jako zdolność uczestnika praktyki komunikacyjnej do tworzenia, przekształcania i artykułowania określonych znaczeń w ramach konkretnego porządku dyskursywnego. Nie stanowi ona cechy immanentnej wobec podmiotu, lecz jest rezultatem jego uczestnictwa w strukturach znaczenia.

Z uwagi na wyraźne odejście od perspektywy krytycznej analizy dyskursu (KAD) sprawczość nie będzie rozumiana jako wyłącznie językowe działanie ukierunkowane na zmianę społeczną. Uwzględniając jednak istotne intuicje pozostałych podejść, można ją scharakteryzować jako: 1) wynik pozycji zajmowanej przez sprawcę w obrębie porządku dyskursywnego, 2) pochodną relacji władzy w ramach określonej struktury, 3) praktykę performatywną, służącą do konstruowania tożsamości poprzez powtarzalne akty mowy.

3.1.2. Sprawca dyskursu

Uwzględniwszy składniki sprawczości, istotne staje się podjęcie operacjonalizacji terminu „sprawca", który w domyśle oznacza sprawcę artykulacji dyskursu. W myśl założeń DTA oraz ujęć wspierających nie jest on niezależnym podmiotem o trwałej sprawczości. Raczej stanowi element samej artykulacji dyskursu, który współtworzy. Należy zatem rozpatrywać go w co najmniej trzech charakterystycznych odsłonach. Po pierwsze, jest to uczestnik praktyki dyskursywnej, który poprzez swoje wypowiedzi oraz praktyki konsumpcji mediów współtworzy, a właściwie współartykułuje porządek społeczny. Nie działa przy tym poza dyskursem, lecz pozostaje w nim głęboko osadzony.

Po wtóre, to podmiot funkcjonujący w określonych konfiguracjach władzy. Jego sprawczość dokonuje się poprzez dostęp do wybranych pozycji w polu znaczeń. To właśnie przyjęcie tych pozycji umożliwia mu działanie. Po trzecie, sprawca przestaje być rozumiany wyłącznie jako „ktoś" – staje się przestrzenią działania. Należy na niego patrzeć nie tylko jako na podmiot, lecz również jako na miejsce, w którym zachodzą procesy konsumpcji mediów i platform medialnych oraz negocjowania ich treści. Jest to przestrzeń osadzona w określonej tożsamości, wytwarzająca narracje i oceny w ramach gramatyki grup i zbiorowości, do których należy. W przypadku katolickich

tradycjonalistów oznacza to dyskurs na wskroś przesiąknięty dystansem wobec posoborowości.

Tak rozumiana sprawczość pozwala z jednej strony uchwycić zdolność użytkowników mediów i platform do reprodukcji obowiązujących znaczeń, z drugiej natomiast – ich potencjał do renegocjowania i przekształcania tego porządku w obrębie codziennych praktyk medialnych. Jednak w odróżnieniu od podejść postulujących transformacyjny potencjał sprawcy, w niniejszym ujęciu nie jest on rozumiany jako inicjator zmiany poprzez reorganizację relacji znaczeniowych. Element krytyczny, ukierunkowany na realną zmianę społeczną, nie stanowi tu przedmiotu zainteresowania.

Ostatnim z elementów wymagających refleksji, zwłaszcza w kontekście postępujących debat nad sprawczością przyrody nieożywionej, jest status sprawcy. Pojawia się tu pytanie, czy kategorię tę odnosimy wyłącznie do ludzi czy też obejmuje ona również zwierzęta i obiekty materialne. Biorąc pod uwagę, że „sprawczość nie jest czymś, co się posiada, ani nie stanowi właściwości osób czy rzeczy; przeciwnie, sprawczość jest działaniem, urzeczywistnianiem – kwestią możliwości przekształcania splątanych relacji"[6], należy rozważyć również obecność sprawców nie-ludzkich: zarówno zwierzęcych, jak i materialnych[7].

Niemniej jednak ze względu na podstawowe założenie niniejszej monografii, jakim jest analiza katolickich tradycjonalistów i katolików posoborowych jako aktorów społeczno-dyskursywnych, sprawczość rozpatrywana będzie wyłącznie w odniesieniu do ludzi.

3.2. Konsumpcja mediów a zaufanie sprawców dyskursu

Wyraźne dookreślenie rozumienia sprawców dyskursu oraz sprawczości dyskursywnej pozwala skierować uwagę czytelników na charakterystykę samych uczestników, czyli właśnie charakterystykę sprawców dyskursu. W centrum analizy znajduje się tu przede wszystkim wyłaniający się z politycznego charakteru komunikacji moment wartościowania mediów jako godnych zaufania, budzących nieufność lub postrzeganych jako stronnicze. Takie ujęcie umożliwia

[6] Rick Dolphijn, Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies* (Ann Arbor: Open Humanites Press, 2013), 54, http://hdl.handle.net/2027/spo.11515701.0001.001.

[7] Tim Hutchings, Joanne McKenzie, eds., *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred* (London and New York: Routledge, 2017).

spojrzenie na uczestnika praktyki dyskursywnej przez pryzmat procesu, w którym dokonuje się konsumpcja mediów i platform medialnych oraz negocjowanie ich treści.

Tabela 2. Media i platformy medialne oceniane pod kątem zaufania przez katolickich tradycjonalistów

Respondent*	Media i platformy		
	wzbudzające zaufanie	**wzbudzające nieufność**	**stronnicze**
W001	Polonia Christiana, PCh24	TVN	TVN
W004	Vatican news	Facebook, Onet	–
W007	Vatican news	–	TVN, Gazeta Wyborcza
W008	Twitter	–	–
W013	–	Facebook, YouTube	–
W014	Polonia Christiana	Deon	–
W016	Christianitas	Deon	Deon
W019	Radio Watykańskie, PCh24	–	PCh24
W021	–	–	Deon
W025	Adeste	–	Polonia Christiana
W026	Twitter	–	Facebook, Instagram
W029	YouTube	Facebook	–
W030	Polonia Christiana	–	–

Objaśnienia: *tabela pomija użytkowników, którzy nie byli w stanie przypisać konkretnych tytułów mediów i platform medialnych do co najmniej jednej kategorii.

Źródło: Opracowanie własne.

Zaufanie tradycjonalistycznych użytkowników do mediów i platform medialnych. Tabela 2 wskazuje, że pierwsza z charakteryzowanych grup, tj. katolicy tradycjonalistyczni, jedynie w nielicznych przypadkach potrafili jednoznacznie wymienić media i platformy medialne, którym ufają. Ich zaufanie koncentrowało się wokół użytkowanych portali internetowych reprezentujących dwa odmienne podejścia. Pierwszym był portal Vatican News, dystrybuujący treści papieskie tworzone przez Biuro Prasowe Stolicy Apostolskiej. Drugim – portal PCh24 oraz związany z nim dwumiesięcznik „Polonia Christiana", będące inicjatywą katolików świeckich i reprezentujące perspektywę katolickiej kontrsfery. Zauważalna jest zatem wyraźna polaryzacja w zakresie źródeł informacji papieskiej.

Sprawcy trzykrotnie wskazali także platformy społecznościowe jako źródła godne zaufania – w tym dwukrotnie dawny Twitter (obecnie X). Może to świadczyć o tym, że media instytucjonalne i platformy społecznościowe są postrzegane jako porównywalne pod względem potencjału dostarczania wiarygodnych treści. Takie przypuszczenie okazuje się spójne z obserwowaną w badaniach przez wiele lat tendencją do erozji zaufania wobec mediów periodycznych, związaną z koncentracją uwagi użytkowników na platformach społecznościowych[8].

Tabela 3. Inne niż media periodyczne i platformy medialne źródła zaufania katolickich tradycjonalistów

Respondent	Środki komunikacji		
	wzbudzające zaufanie	**wzbudzające nieufność**	**stronnicze**
W002	*znajomi, nie media*		*portale internetowe*
W008	***Twitter**, potem rozmowy z narzeczonym*		
W013	*kazania podczas mszy*	***Facebook, YouTube***	
W017	*znajomi jak i social media*		*telewizja*
W021	*książki (zwłaszcza Bractwa św. Piusa X)*		***Deon***
W024	*portale internetowe*		*telewizja*
W028	*książki, nie dziennikarze*		*wszystkie media*
W029	***YouTube***	***Facebook***	*wszystkie media*
W030	*książki*		*wszystkie media*

Objaśnienia: kursywa wskazuje na artykulacje sprawców, bold wyróżnia konkretne tytuły mediów i platform medialnych wspominane wspólnie z bardziej generalnymi stwierdzeniami na temat środków komunikacji.

Źródło: Opracowanie własne.

W wielu przypadkach pytani o konkretne tytuły mediów i platform, którym ufają, katolicy tradycjonalistyczni pomijali nazwy źródeł lub mieszali je z szerszymi formami komunikacji, obejmującymi zarówno współczesne typy komunikacji zapośredniczonej, jak i bezpośredni kontakt. Istotną rolę

[8] Adrian JiLi Zheng et al., „The Rise of New Media: A Benefit or a Threat to Traditional Media-Based Society?", *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media* 4 (2023): 1060–1065, https://doi.org/10.54254/2753-7048/4/2022790; Nic Newman et al., *Reuters Institute Digital News Report 2020* (Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2020); Nic Newman et al., *Reuters Institute Digital News Report 2024* (Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2024), https://doi.org/10.60625/risj-vy6n-4v57.

odgrywała również materialna postać medium, szczególnie w przypadku książki, pozbawionej charakteru periodycznego. Dla jednego z respondentów książka stanowiła wręcz rękojmię wiarygodności – przeciwstawianą rezultatom pracy dziennikarzy.

Jak ukazuje tab. 3, prezentująca ten problem szerzej w kontekście zaufania i postrzeganej stronniczości, użytkownicy mieli trudność w jednoznacznym rozgraniczeniu tego, co sami określają jako wiarygodne źródła informacji. Jednak wspomniana tabela wyraźnie ilustruje, że komunikacja bezpośrednia oraz pozyskiwanie treści religijnych w ramach rytuałów kościelnych pozostają nadal charakterystycznymi formami transmisji przekazu religijnego[9]. W konsekwencji przekłada się to na kształtowanie określonych dyskursów wokół religii i jej instytucji.

Nieufność tradycjonalistycznych użytkowników wobec mediów i platform medialnych. Badani katolicy tradycjonalistyczni z reguły nie wykazywali wyraźnego braku zaufania wobec mediów i platform, które zwykle spotyka rosnący deficyt zaufania społecznego[10]. W czterech przypadkach, w których brak ten został zadeklarowany, dotyczył portali internetowych – jezuickiego Deonu oraz niekonfesyjnego Onetu, a także platform medialnych, takich jak Facebook i YouTube (tab. 2). Tak ograniczona nieufność znajduje odzwierciedlenie w dotychczasowej literaturze przedmiotu. Z zasady bowiem katoliccy tradycjonaliści pozostają na marginesie kościelnego mainstreamu, a ich poglądy i postawy docierają do zainteresowanych odbiorców głównie za pośrednictwem cyfrowej komunikacji zapośredniczonej – własnych portali informacyjnych oraz kont społecznościowych – w której pozostają też ekspertami[11].

---

[9] Damian Guzek, „Media in Shaping Knowledge about the Secular State", *Political Preferences*, no. 18 (2018): 23–36; Marian Gierula, *Polska prasa lokalna 1989–2000. Typologia i społeczne funkcjonowanie* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005); Marian Gierula, Marek Jachimowski, „Społeczny odbiór i funkcjonowanie mediów na Śląsku w okresie transformacji społeczno–ustrojowej 1989-1999", w *Polityka: przedmiot badań i forma jej przejawiania się*, red. Piotr Dobrowolski, Mieczysław Stolarczyk (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000), 295–311.

[10] Teresa Sasińska-Klas, „Zapisując świat. W dziennikarsko-literackim pejzażu form, tematów, gatunków. Prace ofiarowane dr. hab. Andrzejowi Kaliszewskiemu, prof. UJ", w *Zaufanie społeczne w oczach polskiej opinii publicznej — ceniona wartość czy jej deficyt?*, red. Edyta Żyrek-Horodyska (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, 2021), 263–285.

[11] Charlotte Blanc, „Réseaux traditionalistes catholiques et « réinformation » sur le web : mobilisations contre le « Mariage pour tous » et « pro-vie »", *tic&société*, vol. 9, no. 1–2 (2026): 1–21, https://doi.org/10.4000/ticetsociete.1919.

Jednocześnie, jako uczestnicy kontrsfery, są świadomi, że platformy medialne pokroju Facebook i YouTube'a objęte są mechanizmami moderacji, które budzą wątpliwości i komplikują swobodny przepływ treści. Z jednej strony, publikowany przez nich kontent może być traktowany jako niszowy, a w skrajnych przypadkach pozostaje narażony na usunięcie lub zablokowanie. Z drugiej strony, sytuacja ta motywuje użytkowników do stosowania określonych strategii komunikacyjnych, umożliwiających wymianę treści poprzez ukrywanie przekazów w tzw. świście psa – celowo stosowanych terminach zastępczych, które nie wywołują reakcji filtrujących algorytmów[12].

Stronniczość mediów i platform medialnych w ujęciu katolickich tradycjonalistów. Wątkiem dopełniającym charakterystykę sprawców dyskursu jest ich stosunek do stronniczości mediów i platform medialnych. O ile jeden z katolickich tradycjonalistów korzystających z mediów wskazywał na stronniczość portali Facebook i Instagram (zob. tab. 2), o tyle pozostali respondenci, którzy dostrzegali problem stronniczości, koncentrowali swoją uwagę przede wszystkim na świeckich oraz religijnie zaangażowanych portalach internetowych. W dalszej kolejności wskazywano także na stronniczość telewizji TVN oraz ogólnopolskiego dziennika „Gazeta Wyborcza".

Taka tendencja nie pokrywa się z obserwacjami w populacji ogólnopolskiej, gdzie – jak wynika z raportu *Bezstronność, wolność i zaufanie*[13] – aż 65% respondentów wyraża przekonanie, że media w Polsce nie zachowują neutralności. Co istotne, w odpowiedziach dotyczących postrzeganej stronniczości wśród badanych katolickich tradycjonalistów najczęściej pojawia się zarzut wobec „wszystkich mediów", następnie wymieniane są portale internetowe i dopiero potem telewizja.

[12] Damian Guzek, „When partisan groups get access to the digital society: re-voicing religion in Poland". *Information, Communication & Society*, vol. 26, iss. 6 (2023): 1177–1192.

[13] Demagog, *Bezstronność, wolność i zaufanie. Ocena relacji Polaków z mediami*, ed. Demagog (1 październik 2024), https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/bezstronnosc-wolnosc-i-zaufanie-relacje-polakow-z-mediami/.

Tabela 4. Media i platformy medialne ocenianie pod kątem zaufania przez katolików

Respondent*	Media i platformy		
	wzbudzające zaufanie	wzbudzające nieufność	stronnicze
W003	Vatican Insider	–	Fronda
W005	–	TVP	
W006	Tygodnik Powszechny	TVP i Polskie Radio, Gość Niedzielny	Polonia Christiana, Facebook, Twitter
W010	Vatican news	–	–
W011	Vatican news	TVN, Onet	TVN, Vatican News
W015	Gość Niedzielny	–	–
W020	Vatican Insider, Tygodnik Powszechny, czasem KAI	–	czasem KAI, Gość Niedzielny, Radio Maryja, TV Trwam
W022	Vatican News	–	TVN
W023	Gość Niedzielny	–	Gazeta Wyborcza
W027	Vatican News	Facebook	–

Objaśnienia: *tabela pomija użytkowników, którzy nie byli w stanie przypisać konkretnych tytułów mediów i platform medialnych do co najmniej jednej kategorii.

Źródło: Opracowanie własne.

Zaufanie katolików posoborowych do mediów i platform medialnych. Zagadnienie zaufania do religijnych źródeł informacji, jak wskazuje tab. 4, w przypadku katolików posoborowych koncentruje się wokół zagranicznych portali internetowych – przede wszystkim oficjalnego portalu informacyjnego Stolicy Apostolskiej Vatican News, a także należącego do włoskiej „La Stampa" portalu Vatican Insider. Skoncentrowanie uwagi na źródłach cyfrowych obejmuje również tytuły prasy religijnej, takie jak „Gość Niedzielny" oraz „Tygodnik Powszechny", przy czym nie doprecyzowano, czy chodzi o wersje drukowane czy też cyfrowe (np. w formacie PDF).

Bez wątpienia, zaufanie nie dotyczy platform medialnych jako takich. W tym sensie katolicy posoborowi uczestniczący w badaniu odzwierciedlają szerszą specyfikę polskiej populacji użytkowników mediów i platform medialnych, związaną z obserwowanym kryzysem zaufania do tych ostatnich[14].

[14] IBiMS, IBRiS, *Badanie IBiMS i IBRiS. Czy media społecznościowe w Polsce przeżywają kryzys zaufania?*, ed. IBIMS (7 czerwiec 2022), https://ibims.pl/badanie-ibims-ibris-social-media-samorzad/.

Tabela 5. Inne niż media periodyczne i platformy medialne źródła zaufania katolików posoborowych

Respondent	Środki komunikacji		
	wzbudzające zaufanie	wzbudzające nieufność	stronnicze
W005	*rozmowy bezpośrednie i dopiero potem media*	***TVP***	–
W010	*książki i* ***Vatican News***	–	–
W012	*książki*	–	–
W018	*media ogólnie*	–	–
W027	***Vatican News***	***Facebook***	*wszystkie media*

Objaśnienia: kursywa wskazuje na artykulacje sprawców, bold wyróżnia konkretne tytuły mediów i platform medialnych wspominane wspólnie z bardziej generalnymi stwierdzeniami na temat środków komunikacji.

Źródło: Opracowanie własne.

Analogicznie do katolików tradycjonalistycznych również katolicy posoborowi napotykali trudności w jednoznacznej identyfikacji mediów i platform medialnych, którym ufają. Ponieważ jednak artykułowany przez nich proces konsumpcji zaufanych źródeł informacji wykraczał poza same media i platformy, w tab. 5 przedstawiono treści uzupełniające ich dyskurs konsumpcji.

Charakterystyczne dla tej grupy analizowanych wypowiedzi jest to, że w przypadku dwóch katolików posoborowych zaufanie zostało ponownie ulokowane w książce, a nie w konkretnym, periodycznym źródle informacji. Jednocześnie w dwóch innych wypowiedziach media zostały wskazane ogólnie jako źródła wiarygodnych informacji, przy czym w jednej z nich pełniły funkcję drugorzędną wobec rozmów osobistych, które były postrzegane jako bardziej znaczące i wiarygodne.

Nieufność katolików posoborowych do mediów i platform medialnych. Katolicy posoborowi uczestniczący w badaniu na ogół nie deklarowali wyraźnego braku zaufania wobec mediów i platform medialnych. W trzech przypadkach, w których taki brak zaufania został zgłoszony, dotyczył on głównie telewizji, w tym dwukrotnie publicznej stacji TVP. Facebook był jedyną platformą medialną, która wzbudziła wyraźne zastrzeżenia wśród badanych – w jednym przypadku został wskazany jako źródło szczególnie niewiarygodne (zob. tab. 4). Tego rodzaju ograniczona nieufność znajduje potwierdzenie w literaturze

przedmiotu i wpisuje się w ogólną tendencję braku zaufania wobec tradycyjnych form przekazu, takich jak telewizja[15].

Stronniczość mediów i platform medialnych w ujęciu katolików posoborowych. Temat kategorii stronniczości mediów postrzeganej przez badanych katolików posoborowych okazał się praktycznie nieobecny. Z wyjątkiem jednego respondenta, który uznał wszystkie media za stronnicze, pozostali badani nie odnosili się do tej kategorii ani wprost – poprzez wskazanie konkretnego medium lub platformy – ani pośrednio. Może to świadczyć o wyraźnych brakach w zakresie wiedzy, zainteresowania oraz kompetencji związanych z edukacją medialną[16].

3.3. Typy konsumpcji mediów w grupie badanych aktorów dyskursu

Badani aktorzy dyskursu, określani również jako sprawcy dyskursu, okazują się przynależeć do określonych typów audytoriów mediów i platform medialnych. W ostatnich latach zauważalny jest wzrost liczby prac koncentrujących się na klasyfikacji i charakterystyce typów użytkowników mediów[17]. W ten trend wpisuje się również typologia wypracowana w ramach niniejszego badania, publikowana wcześniej w innych opracowaniach[18]. Wymaga ona jednak

---

15 Artur Ogurek et al., „Trust in the media as the main source of economic knowledge among the populations of Poland and France", w *Trust, Media and the Economy*, ed. Joanna Paliszkiewicz et al. (New York: Routledge, 2025), 30–41, https://doi.org/10.4324/9781003534280-4; Newman et al., *Reuters Institute Digital News Report 2024*.

16 Agnieszka Ogonowska, *Współczesna edukacja medialna: teoria i rzeczywistość* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2013); Grzegorz Ptaszek, Marta Lysik, „Media Literacy in Poland", w *The International Encyclopedia of Media Literacy* (Malden: Wiley, 2019), 1–7, https://doi.org/10.1002/9781118978238.ieml0160.

17 Katherine Kondor et al., „News consumption and immigration attitudes: a mixed methods approach". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 48, nr iss. 17 (2022): 4129–4148, https://doi.org/10.1080/1369183X.2022.2054786; Václav Štětka, Sabina Mihelj, *The Illiberal Public Sphere: Media in Polarized Societies* (Cham: Palgrave Macmillan, 2024); Sabina Mihelj, Simon Huxtable, *From Media Systems to Media Cultures: Understanding Socialist Television* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); Stanisław Jędrzejewski, „News repertoires in Poland", *Participations. Journal of Audience & Reception Studies*, vol. 14, iss. 2 (2017): 379–398.

18 Damian Guzek, *Portrayals of Pope Francis's Authority in the Digital Age: Flicks and Media Discourses, and User Perspectives*. Leiden Boston: Brill, 2024; Damian Guzek, „Podstawy dyskusji o religii i polityce. Perspektywa katolickich użytkowników mediów i platform", *Horyzonty Polityki*, t. 15, nr 53 (2024): 163–180, https://doi.org/10.35765/hp.2687.

ponownego przywołania ze względu na potrzebę dopełnienia medioznawczej charakterystyki sprawców dyskursu. Tego rodzaju działanie stanowi niezbędny etap przygotowawczy, umożliwiający przejście do dalszej analizy artykulacji dyskursów, dokonywanej przez przedstawicieli wyodrębnionych typów.

3.3.1. Katoliccy tradycjonaliści w Polsce użytkujący media i platformy medialne

Zanalizowane dzienniczki aktywności medialnej oraz wywiady pogłębione przeprowadzone wśród katolickich tradycjonalistów pozwalają wyodrębnić trzy charakterystyczne typy użytkowania mediów i platform medialnych: „negocjatorów", „deskryptorów" oraz „oponentów". Kluczowymi kryteriami różnicującymi przedstawicieli poszczególnych typów poza typem diety medialnej okazują się dwa aspekty. Pierwszy to wyrażany w dyskursie stosunek do narracji spiskowych, które z zasady stanowią element dezorganizujący sferę publiczną[19]. Drugi dotyczy specyficznych sposobów rozróżniania sfery *sacrum* i *profanum*, czyli tego, co święte, oraz tego, co świeckie. Należy jednak od razu zaznaczyć, że nie chodzi tu ani o kontaminację obu sfer obecną w zjawisku „świeckiej świętości" (ang. *secular sacred*)[20], ani o przypadki kiczu religijnego[21].

Negocjatorzy. Pierwszy z typów tradycjonalistycznych użytkowników mediów i platform medialnych swoją nazwę wywodzi od charakterystycznej skłonności do podejmowania refleksji i prowadzenia dyskusji nad pozyskanymi treściami, przejawiającej się w formie negocjowania własnego stanowiska

---

[19] Eirikur Bergmann, *Conspiracy & Populism: The Politics of Misinformation* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-90359-0; Franciszek Czech, *Spiskowe narracje i metanarracje* (Kraków: Nomos, 2015); Paweł Matuszewski, Michał Rams-Ługowski, „In Search of a Conspiracy a Practical Guide for Identifying Conspiracy Theories in Unstructured Textual Data", *Polish Sociological Review*, vol. 229, iss. 1 (2025): 69–88, https://doi.org/10.26412/psr229.04.

[20] Teemu Taira et al., „Religion in the British Media Today", w *Religion and the News*, eds. Jolyon Mitchell, Owen Gower (Farnham: Ashgate, 2012), 31–43; Kim Knott et al., „Christianity, Secularism and Religious Diversity in the British Media", w *Social Media and Religious Change*, ed. Marie Gillespie et al. (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), 37–58; Kim Knott et al., *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred: Representation and Change* (Farnham: Ashgate, 2013).

[21] Krzysztof Stępniak, *O kiczu religijnym jako fenomenie w perspektywie komunikologicznej i medioznawczej*, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2024).

wobec papiestwa. Choć płeć i wiek nie stanowią czynników różnicujących tych sprawców dyskursu, ich gotowość do przemyśleń oraz otwartość na zróżnicowaną dietę medialną okazują się szczególnie istotne.

W konsumpcji treści medialnych opierają się zarówno na platformach medialnych i portalach internetowych, jak i na telewizji oraz prasie drukowanej. Uzupełnieniem tej praktyki są książki specjalistyczne, odnoszące się do Kościoła w jego przedsoborowym kształcie. Charakterystyczne dla tej grupy jest wyraźne rozróżnianie sfery świeckiej i sakralnej jako wzajemnie zdeterminowanych obszarów życia. W konsekwencji stosują oni także inne fundamentalne dychotomie, takie jak: zbawienie – potępienie, ortodoksja – herezja czy sprawy ciała – sprawy duszy. Ich profil uzupełnia również świadomość obecności narracji spiskowych w dyskursie dotyczącym papiestwa. Co istotne, nie prowadzi to jednak do jednoznacznego unikania tych narracji ani ich wyraźnego odrzucenia.

Deskryptorzy. Drugi z typów tradycjonalistycznych użytkowników mediów i platform medialnych swoją nazwę wywodzi od deskrypcji, czyli charakterystycznej skłonności do pozyskiwania i przekazywania dalej określonych opisów, bez podejmowania głębszej refleksji nad ich treścią. W konsumpcji treści medialnych „deskryptorzy" opierają się przede wszystkim na Facebooku. W niektórych przypadkach korzystają również z innych platform medialnych, takich jak Twitter (obecnie X) czy Instagram. Platformy te stanowią dla nich szczególne źródło informacji religijnej, choć ich przekaz bywa uzupełniany treściami pozyskiwanymi z portali internetowych. W wybranych przypadkach odnotowano również słuchanie radia i oglądanie telewizji – w obu przypadkach w wersji analogowej.

Choć dzienniczki aktywności medialnej wskazują na obecność emocji towarzyszących konsumpcji mediów, emocje te są przez badanych przekazywane głównie w rozmowach z rodziną i przyjaciółmi. Nie wiążą się one jednak z pogłębioną refleksją nad treścią przekazów. Wręcz przeciwnie – jak zauważają negocjatorzy, brak refleksji jest niejako rekompensowany samym faktem kontaktu z informacją (uczestnik 026, dzienniczek aktywności medialnej, wpis z 31 marca 2021). Użytkownicy tego typu stosują proste rozróżnienia pomiędzy tym, co święte, a tym, co świeckie, a jednocześnie wyrażają wyraźny sprzeciw wobec narracji spiskowych.

Oponenci. Ostatni z typów tradycjonalistycznych użytkowników mediów i platform swoją nazwą wskazuje na przynależność do kontrsfery. Głębokie zaangażowanie w proces konsumpcji mediów jej przedstawicieli przekłada się

na refleksję, która prowadzi do wyrażania sprzeciwu wobec papieża i jego działalności. Oponenci regularnie korzystają z platform medialnych, przede wszystkim z Twittera (obecnie X) oraz YouTube'a. W przeciwieństwie do wcześniej opisywanej grupy negocjatorów to właśnie platformy cyfrowe stanowią dla nich główne źródło informacji, wokół którego organizują swoje praktyki medialne i refleksję. W niektórych przypadkach ich przekonania uzupełniane są również treściami z portali informacyjnych oraz literaturą specjalistyczną.

Jeśli chodzi o cechy różnicujące, oponenci – podobnie jak inne typy – stosują wyraźną dychotomię pomiędzy sferą sakralną a profaniczną. Wyróżnia ich natomiast złożony stosunek do narracji spiskowych. Z jednej strony, niektóre z tych narracji są przez nich w pełni zinternalizowane i obecne w dyskursie, zwłaszcza jeśli dotyczą zakończonego już pontyfikatu papieża Franciszka. Z drugiej strony, zapytani wprost o stosunek do teorii spiskowych, deklarują wobec nich wyraźny dystans.

3.3.2. Katolicy posoborowi w Polsce użytkujący media i platformy medialne

Poddane analizie dzienniczki aktywności medialnej oraz wywiady pogłębione przeprowadzone wśród katolików posoborowych pozwalają wyodrębnić trzy charakterystyczne typy użytkowania mediów i platform medialnych: „cyfrowych naśladowców", „hybrydowych naśladowców" oraz „zwolenników". Podstawowym kryterium różnicującym przedstawicieli poszczególnych typów okazuje się specyfika ich diety medialnej. Dodatkowym czynnikiem różnicującym jest stopień entuzjazmu wobec działań papieża Franciszka.

Cyfrowi naśladowcy. Pierwszy z typów posoborowych katolickich użytkowników mediów i platform swoją nazwę wywodzi raczej od łacińskiego *sequella* (podążanie za wzorcem) niż *imitatio* (naśladowanie poprzez odwzorowanie). Użytkownicy ci informacje na temat papiestwa pozyskują wyłącznie z mediów cyfrowych i platform internetowych. W ich praktyce informacyjnej brak jest odniesień do tradycyjnych źródeł, takich jak prasa drukowana.

Stosunek tej grupy do papieża Franciszka opiera się na admiracji oraz dostrzeganiu w jego postawie cech, które utożsamiają z własnymi wartościami i przekonaniami. Szczególnie cenią sobie połączenie sensu religijnego z łatwo dostępnymi praktykami pozyskiwania informacji o religii. Jednocześnie wyrażają dystans wobec tradycyjnych kanałów medialnych, traktując je jako mniej adekwatne lub niewystarczająco odpowiadające ich potrzebom.

Hybrydowi naśladowcy. Drugi z typów badanych posoborowych użytkowników mediów i platform wykazuje duże podobieństwo do pierwszego pod względem refleksji nad treściami dotyczącymi zmarłego w 2025 roku papieża Franciszka. Różnica polega jednak na tym, że użytkownicy ci opierają się nie tylko na mediach cyfrowych i platformach internetowych, lecz uzupełniają swoje źródła informacji również o prasę drukowaną, telewizję i radio. Ich repertuar medialny okazuje się więc zdecydowanie bardziej zróżnicowany, co wpływa na większą różnorodność perspektyw i sposobów interpretacji treści religijnych.

Zwolennicy. Ostatni z typów katolików posoborowych charakteryzuje się głębokim zaangażowaniem w użytkowanie platform medialnych, aplikacji informacyjnych oraz portali internetowych. Uzupełniająco użytkownicy ci sięgają również po tradycyjne środki komunikacji, takie jak radio, telewizja i prasa drukowana.

Inną istotną cechą tej grupy jest sposób konsumpcji informacji dotyczących papieża Franciszka, który – dzięki zróżnicowanej diecie medialnej – umożliwia im świadome podążanie za jego postawą i traktowanie jego sprawczości jako wzorca komunikacyjnego. Odwołując się do wcześniej przywołanego łacińskiego rozróżnienia między *sequella* a *imitatio*, można stwierdzić, że w tym przypadku mamy do czynienia z postawą pośrednią, wyrażającą zarazem podążanie za papieżem i podziw dla jego pontyfikatu.

3.4. Stopnie artykulacji

Do istotnych składników charakterystyki katolickich użytkowników mediów i platform medialnych, którzy w niniejszej monografii przyjmują postać sprawców badanych dyskursów, należy zjawisko jakości artykułowanych dyskursów. Choć nie stanowi ono standardowego elementu analizy w ramach DTA, okazuje się wnosić istotne intuicje w obszarze podjętej analizy dyskursu religijnego.

Myśląc o jakości dyskursu, warto odnieść się do dwóch autorskich propozycji, które dotyczą zarówno zagadnienia myślenia refleksyjnego, jak i wynikającej z niego artykulacji dyskursu. Aby lepiej zobrazować te zależności, należy rozpocząć od wyjaśnienia obu kwestii w kontekście pojęcia, które stanowi jedną z kluczowych kategorii analitycznych w DTA – mianowicie „pustego

znaczącego"[22]. Istotne staje się zatem odpowiednie rozpoznanie pustego znaczącego, którego konsekwencją jest próba określenia możliwości artykulacji dyskursu, opierając się na poziomie refleksyjności sprawców. Proces ten należy ujmować całościowo, jako stopniowalny, zależny od zróżnicowanych poziomów refleksyjności obecnych w działaniach komunikacyjnych badanych użytkowników.

3.4.1. Puste znaczące

Badanie empiryczne oparte zostało na materiale z recepcji treści dotyczących papieża Franciszka. Mając to na uwadze, w ramach podjętego badania dyskursywnego w nurcie DTA przyjęto, że to właśnie termin „papież" stanowi puste znaczące – kategorię, która uzyskuje swoje znaczenie dopiero w procesie artykulacji dyskursu, lecz równocześnie na pewien czas go stabilizuje.

W kontekście zmarłego papieża Franciszka pytanie o sposób, w jaki użytkownicy mediów odnoszą się do jego osoby – czy postrzegają go jako papieża, biskupa Rzymu, czy też operują wyłącznie jego nazwiskiem – prowadzi do rekonstrukcji charakteru ustanowionego pustego znaczącego. Wszystkie te sposoby odniesienia się współtworzą jego dyskursywną treść. Czy zatem sprawcy dyskursu, mówiąc o papieżu, mają na myśli tę samą treść, która wypełnia kategorię „papież"? Odpowiedź okazuje się dwuznaczna, co rodzi konieczność dalszych rozstrzygnięć.

Z jednej strony, sprawcy odnosząc się do postaci Franciszka za pomocą określeń, takich jak „papież", „biskup Rzymu" czy „Bergoglio", odwołują się – w sposób świadomy lub intuicyjny – do poglądów, a niekiedy także do konkretnych teologii, które sytuują go na odmiennych pozycjach ideologicznych w obrębie rzymskiego katolicyzmu. W tym sensie ich działanie wpisuje się w logikę czystej polityczności, rozumianej zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami jako zdolność do odróżnienia przyjaciela od wroga. W omawianym przypadku przyjmuje ona formę stopniowalnego odniesienia: od neutralnego określenia „biskup Rzymu", przez bardziej instytucjonalne „papież", aż po pejoratywne, dystansujące „Bergoglio".

Jednocześnie tak rozumiana sprawczość nie uwzględnia istotnych różnic w jakości samej artykulacji dokonywanej przez sprawców. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o indywidualny styl wypowiedzi – takie podejście byłoby zbyt

[22] Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1999); Nico Carpentier, *The Discursive-Material Knot: Cyprus in Conflict and Community Media Participation* (New York: Peter Lang, 2017).

redukcjonistyczne i nieprzystające do szerokiej perspektywy właściwej DTA. Rzecz dotyczy raczej różnic w głębi wypowiedzi i zawartości merytorycznej poszczególnych wypowiedzi. Przykładowo, dyskurs deskryptora nie przystaje do poziomu treści prezentowanych przez negocjatora czy oponenta.

Przezwyciężenie tego problemu możliwe jest dzięki wprowadzeniu zróżnicowania jakości artykulacji na podstawie obiektywizującego kryterium, które umożliwi ich wzajemne porównanie. W niniejszym ujęciu za takie kryterium uznaje się stopień refleksyjności.

3.4.2. Refleksyjność sprawców i jej stopnie

Punkt wyjścia w ustaleniu stopni refleksyjności stanowi sam termin „refleksyjność" lub „refleksyjne myślenie". Odwołując się do teorii i praktyki związanej z myśleniem i działaniem jednostki w procesie edukacyjnym[23], można przyjąć, że jest to proces formułowania myśli, posiadający określoną głębię – zależną od uwzględnienia wcześniejszych oraz aktualnych doświadczeń i wiedzy, a także projekcji dotyczących przyszłości[24].

Ujęcie to dobrze koresponduje z ugruntowanym postulatem kształtowania społeczeństwa refleksyjnego, które poprzez naukę i praktykę dekonstruuje obszary tabu niegdyś zarezerwowane dla religii lub przypadku[25]. Powiązane jest także z licznymi analizami dotyczącymi wzrostu lub spadku refleksyjności w środowiskach redakcyjnych – szczególnie w obliczu intensyfikacji obowiązków dziennikarskich[26]. Wreszcie, zagadnienie to znajduje odzwierciedlenie

---

[23] David Baume, Eileen Scanlon, „Learning: What Research Can Tell Us about How and Why Learning Happens", w *Enhancing Learning and Teaching with Technology: What the Research Says*, ed. Rosemary Luckin (London: University College London, 2018); Donald A. Schön, *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action* (London: Routledge, 1992), https://doi.org/10.4324/9781315237473.

[24] Ayona Silva-Fletcher, *Reflective writing and a framework for analysis* (University of London PGCert LTHE course materials, 2017); Carol Rodgers, „Defining Reflection: Another Look at John Dewey and Reflective Thinking", *Teachers College Record*, vol. 104, no. 4 (2002): 842–66.

[25] Ulrich Beck et al., *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1994).

[26] Kees Buijs, *Regiojournalistiek in spagaat: De kwaliteit van het redactieproces in de regionale journalistiek; een case-studie* (Den Haag: Boom Lemma, 2014), https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/131556; Yael de Haan, *Between Professional Autonomy and Public Responsibility: Accountability and Responsiveness in Dutch Media and Journalism* (The Amsterdam School

w badaniach dotyczących osłabienia umiejętności myślenia krytycznego w społeczeństwie[27], w tym również wśród osób religijnych[28].

Osadzenie myślenia refleksyjnego w sprawczości aktorów dyskursu opiera się na analizie praktyk konsumpcji mediów oraz zawartości rzeczowej przekazów, które przyjmują zróżnicowaną postać – odzwierciedlającą niski, umiarkowany lub wysoki poziom refleksyjności. O przynależności do danej kategorii decyduje kilka czynników. Po pierwsze, istotne jest umiejscowienie sprawcy na kontinuum od czysto sprawozdawczego opisu treści medialnych do ich pogłębionej analizy. Po drugie, należy ustalić, czy artykulacje danego sprawcy obejmują wszystkie zasadnicze komponenty refleksyjności (odniesienia do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości), czy też ograniczają się jedynie do ich wybranych aspektów. Wreszcie, kluczowy jest również stopień krytyczności podejmowanych analiz – rozumiany jako zdolność do konfrontowania się z analizowaną treścią w sposób uwzględniający różnorodne perspektywy i punkty widzenia w opozycji do postawy opierającej się wyłącznie na jednej, zamkniętej narracji.

Tabela 6. Stopień refleksyjności katolickich użytkowników mediów i platform

Poziom refleksyjności	Typ użytkowników mediów i platform	Grupa użytkowników
niski	deskryptorzy	katoliccy tradycjonaliści
niski/umiarkowany	cyfrowi naśladowcy	katolicy posoborowi
niski/umiarkowany	hybrydowi naśladowcy	katolicy posoborowi
wysoki	zwolennicy	katolicy posoborowi
wysoki	oponenci	katoliccy tradycjonaliści
wysoki	negocjatorzy	katoliccy tradycjonaliści

Źródło: Opracowanie własne.

of Communication Research ASCoR, 2012); Harmen P. Groenhart, *Van boete naar beloning: Publieksverantwoording als prille journalistieke prioriteit* (Tilburg: Fontys Hogeschool Journalistiek, 2013), https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/112291.

[27] Kathleen F. Hunter, Sherry Ann Dahlke, „Fast thinking: How unconscious bias and binary language contribute to rationing of care to older persons", *International Journal of Older People Nursing*, vol. 18, iss. 3 (2023), https://doi.org/10.1111/opn.12538; Alfredo Urzúa, Yuly Asención-Delaney, „Examining novice language teachers' reflections in an online community of practice", *Foreign Language Annals*, vol. 56, iss. 1 (2023): 53–74, https://doi.org/10.1111/flan.12672.

[28] Rita A. McNamara, Benjamin Grant Purzycki, „Minds of gods and human cognitive constraints: socio-ecological context shapes belief", *Religion, Brain and Behavior*, vol. 10, iss. 3 (2020): 223–238, https://doi.org/10.1080/2153599X.2019.1678510.

Prezentowane w tab. 6 dane wskazują, że poszczególne typy użytkowników przynależą do zróżnicowanych poziomów refleksyjności, co pociąga za sobą także różnice w ogólnym charakterze ich praktyk artykulacyjnych. Z jednej strony dostrzegalna jest wyraźna tendencja spójności wśród typów określanych jako katolicy posoborowi. Reprezentują oni zarówno umiarkowany, jak i relatywnie wysoki stopień refleksyjności. Treści, które relacjonują i poddają analizie, cechuje jasno zarysowany cel: próba powiązania nauczania i praktyki papieża Franciszka z własnym doświadczeniem religijnym oraz praktyką użytkowania mediów.

Z drugiej strony, typy użytkowników identyfikowanych jako katoliccy tradycjonaliści okazują się zdecydowanie bardziej rozwarstwione pod względem refleksyjności w konsumpcji mediów i platform medialnych. Wskazuje to na trzy istotne elementy. Po pierwsze, tradycjonaliści nie stanowią grupy jednorodnej. Nawet tak ograniczona liczebnie kohorta badanych ujawnia wewnętrzne zróżnicowanie oceny papiestwa i jego relacji z życiem religijnym. Po drugie, tradycjonaliści o wysokim stopniu refleksyjności przyjmują postawę erudytów medialnych, którzy – konsumując określone treści – podważają fundamentalny składnik swojej formacji, jakim jest postać papieża jako opoki tradycjonalistycznego katolicyzmu. Zjawisko to ujawnia wewnętrzne rozdarcie tej grupy, polegające na konieczności negocjowania, a niekiedy nawet kontestowania własnych przekonań na podstawie treści, które stanowią centrum ich religijnego uniwersum.

Po trzecie, co zostało nieznacznie wyeksponowane w tab. 6, lecz znajduje pełniejsze potwierdzenie w analizie materiału dyskursywnego, wśród tradycjonalistów o wysokiej refleksyjności to negocjatorzy, a nie oponenci, wykazują najbardziej pogłębioną, twórczą i konstruktywną formę refleksji. O ile oponenci tworzą wyrazistą kontrsferę, o tyle negocjatorzy, pozostając w jej obrzeżach, prowadzą dyskurs bardziej zniuansowany, kontynuujący dialog z treściami papieskimi, bez ich jednoznacznego odrzucenia.

3.5. Rezultaty artykulacji

Sprawcy dyskursu, użytkujący media i platformy medialne, zgodnie z założeniami teorii dyskursu oraz towarzyszącej jej teoretycznej analizy dyskursu (DTA), są jednocześnie uczestnikami i twórcami określonej hegemonii dyskursywnej –

dominujących porządków znaczeń lub, przeciwnie, prób ich przełamania. Proces ten realizuje się poprzez artykulację wątków antagonistycznych, które destabilizują obowiązujące struktury dyskursywne. Równocześnie sprawcy uczestniczą w formowaniu łańcuchów ekwiwalencji, tj. konfiguracji znaczeń scalających rozproszone postulaty wokół wspólnych punktów odniesienia, charakterystycznych dla porządków hegemonicznych.

3.5.1. Od antagonizmu do agonistyki

Kluczowym założeniem przyjętej metodologii nie jest jedynie identyfikacja samego antagonizmu, lecz raczej wskazanie, które z podejmowanych wątków przyjmują charakter antagonistyczny, a które wpisują się już w logikę agonistyki. Zastosowanie znajduje tu wcześniej omówione rozróżnienie między radykalną polaryzacją „my" kontra „oni" – definiowaną jako antagonizm[29] – a oswojoną formą konfliktu, artykułowaną przez sprawców w warunkach demokratycznych, czyli agonistyką[30].

Istotne jest przy tym, że rozróżnienie to zachodzi już na poziomie całych grup. Katoliccy tradycjonaliści funkcjonują w obrębie kontinuum rozpiętego między postawami antagonistycznymi a agonistycznymi, podczas gdy katolicy posoborowi operują głównie w obszarze dyskursu agonistycznego.

W przypadku części katolickich tradycjonalistów dochodzi do polaryzacji, która u pozostałych przedstawicieli tej grupy przyjmuje postać niechętnej tolerancji – zwłaszcza w odniesieniu do kwestii mszy świętej. Artykulacja stanowisk wobec liturgii przyjmuje cztery zasadnicze warianty. Pierwszy zakłada wyłączną godność i ważność rytu przedsoborowego, w domyśle w formie sprzed reform Piusa XII, a przynajmniej sprzed reformy Jana XXIII. Drugi uznaje ważność rytu posoborowego (*Novus Ordo*), jednocześnie podkreślając jego niegodziwość. Trzeci przyznaje ważność obu rytów, wskazując jednak na wyższość liturgii przedsoborowej ze względu na jej piękno i uroczystość. Czwarty natomiast dopuszcza równoległe istnienie obu rytów, przy czym nowy ryt traktowany jest jako zerwanie z tradycyjnym dziedzictwem Kościoła, co bywa uzasadniane jego

[29] Laclau, Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*.

[30] Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

rzekomym związkiem z działaniami abp. Anibale Bugniniego, oskarżanego o współpracę z masonerią[31].

W przypadku stanowisk antagonistycznych obserwujemy powrót do przedreformatorskich kategorii ważności i godziwości sakramentów, które – choć w szczątkowej formie – zostały uwzględnione także w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II[32]. Pojęcie „ważności" odnosi się do warunków niezbędnych do zaistnienia sakramentu – w przypadku Eucharystii dotyczy to chleba pszennego i wina gronowego. „Godziwość" z kolei oznacza, czy dana praktyka jest dopuszczalna i zgodna z praktyką Kościoła. W tym ujęciu ryt tradycyjny zawiera wszystkie elementy konieczne do prawidłowego sprawowania liturgii i uobecnienia ofiary Chrystusa. W przeciwieństwie do tego podejścia niektórzy sprawcy dyskursu utrzymują, że choć ryt nowy również uobecnia ofiarę Chrystusa, to nie czyni tego w sposób godziwy, ponieważ nie jest zgodny z rubrykami *Mszału Rzymskiego* ustanowionego przez papieża Piusa V „na zawsze" po Soborze Trydenckim.

W ujęciu agonistycznym, wyrażanym przez część sprawców dyskursu, podkreśla się przede wszystkim doświadczenie liturgiczne. Msza w rycie przedsoborowym postrzegana jest jako pełniejsza duchowo, umożliwiająca głębsze uczestnictwo w „skarbach Kościoła". Natomiast msza w rycie posoborowym uważana jest za formę zubożoną, której owoce duchowe są mniej wyraźne.

Podczas gdy dla zwolenników stanowisk antagonistycznych stary ryt jest gwarantem zachowania katolickiej tożsamości, bardziej umiarkowani sprawcy uznają nową mszę za dopuszczalną, choć mniej nośną duchowo. Różnice pomiędzy tymi stanowiskami opierają się zatem na odmiennym rozumieniu natury mszy świętej oraz jej skutków w życiu duchowym wiernych.

Spojrzenie katolików posoborowych na kwestię mszy św. przyjmuje formę prostej agonistyki, w której rozpoznawana jest obecność mniejszości odstającej od dominującego uniwersum katolickiego. Liturgia sprawowana w językach narodowych stanowi dla nich podstawowy wyraz wiary Kościoła katolickiego. Jest również naturalnym środowiskiem ich religijności – niepostrzeganym jako wymagające aktualizacji ani dostosowania do wcześniejszych form czy praktyk liturgicznych.

---

[31] Joseph Shaw, *Infiltration: The Plot to Destroy the Church from Within* (Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 2019).

[32] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tłum. Edward Sztafrowski (Poznań: Pallottinum, 1984).

Dla katolików posoborowych próby zestawiania tej formy liturgii z rytem przedsoborowym – określanym przez nich jako nadzwyczajna forma rytu rzymskiego – pozostają bezprzedmiotowe. Liturgia w języku narodowym stanowi dla nich podstawowy składnik doświadczenia religijnego. Równocześnie jednak przejawiają rezerwę, a niekiedy nawet niechęć wobec osób, które tego doświadczenia nie podzielają. Katoliccy tradycjonaliści postrzegani są w ich oczach jako swoisty „skansen".

Mimo to, uznając zasadę katolickości (gr. *katholon* – obejmującej całość)[33], posoborowi katolicy akceptują funkcjonowanie grup mniejszościowych w obrębie Kościoła. Ich obecność traktowana jest jako integralna część wspólnoty, nawet jeśli pozostaje na marginesie dominującego nurtu. Tego rodzaju postawa doskonale odpowiada modelowi społecznej agonistyki, w którym konflikt nie zostaje wyeliminowany, lecz podlega oswojeniu w ramach demokratycznego pluralizmu.

3.5.2. Łańcuch ekwiwalencji

Paradoksalnie, mimo wyraźnych różnic między podejściami katolików tradycjonalistycznych i katolików posoborowych, nie są one na tyle skrajne, by uniemożliwiać identyfikację punktów wspólnych. W praktyce okazuje się, że samo pojęcie „papież" wyznacza określoną przestrzeń hegemoniczną, która przyjmuje głęboko polityczny charakter.

Artykulacja figury papieża w ramach analizowanego studium wyłania się poprzez proces scalania rozproszonych, a niekiedy wręcz przeciwstawnych charakterystyk, obejmujących zarówno wizerunek pasterza uniwersalnego w Kościele katolickim, jak i biskupa Rzymu, będącego zarazem punktem odniesienia dla wspólnoty wiernych na całym świecie. Ta mozaika zróżnicowanych odniesień i znaczeń, konstruujących wspólny punkt ciężkości dla badanych dyskursów, staje się zarazem fundamentem najbardziej znaczącego w niniejszym studium łańcucha ekwiwalencji[34] – rozumianego jako związek pojęć odnoszących się do wspólnego rozumienia papiestwa, ale zawierających w sobie

[33] Alfons Nossol, „Teologiczne przeszkody na drodze do jedności dzisiaj", *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 14 (1993): 7–13; Gerald O'Collins, *Catholicism: A Very Short Introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008).

[34] Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*; Laclau, Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej.*

również elementy niemożliwe do pełnego włączenia w uniwersalny porządek dyskursywny.

Spoiwem łańcucha ekwiwalencji okazuje się figura papieża rozumiana jako funkcja realizowana w kilku przeciwstawnych odsłonach. Po pierwsze, papież utożsamiany jest z uniwersalnym pasterzem Kościoła katolickiego. W drugiej odsłonie jawi się jako funkcja sprawowana przez biskupa Rzymu, głowę konkretnej diecezji. W trzecim ujęciu to rola pełniona przez Jorge Mario Bergoglia, konkretnego człowieka, który sprawował urząd papieski w momencie badania.

Łańcuch oparty jest na jednej osi znaczeniowej: idei papiestwa jako namiestnictwa Chrystusa na ziemi oraz uniwersalnego zwierzchnictwa nad wspólnotą katolicką. To właśnie sprawczość tej figury staje się dla badanych aktorów dyskursu punktem odniesienia, który określa zarówno strukturę ich myślenia, jak i sposób artykulacji własnych pozycji. Papież bywa w tym ujęciu traktowany jako centrum doktrynalnego autorytetu albo jako lider, którego rolą jest przewodnictwo w indywidualnych rozpoznaniach sumienia i moralności.

Na obrzeżach tego łańcucha ekwiwalencji pojawiają się jednak elementy trudne do pełnej integracji z dominującym porządkiem znaczeniowym. Z jednej strony papieża postrzega się jako biskupa diecezji rzymskiej, czyli postać lokalną, uznawaną za „pierwszego wśród równych" w kolegium biskupów. Z drugiej strony pojawia się Jorge Mario Bergoglio, człowiek uformowany w realiach katolicyzmu Ameryki Południowej, identyfikujący się z postulatami reform zapoczątkowanych przez Sobór Watykański II. W tej perspektywie papież może być postrzegany jednocześnie jako lider światowego katolicyzmu i jako postać wywołująca opór, będąca punktem zapalnym dla szerszego sporu o tożsamość współczesnego Kościoła.

4. Artykulacja polskiej odmiany katolickiego tradycjonalizmu

Zarówno katoliccy tradycjonaliści, jak i katolicy posoborowi konstruują odrębne uniwersa dyskursu, których charakterystykę warto rozpocząć od analizy cech specyficznych, określanych mianem markerów tradycjonalizmu i posoborowia. Wypowiedzi sprawców reprezentujących katolicyzm tradycjonalistyczny organizowane są wokół kilku węzłów znaczeniowych. Szczególnie istotne dla charakterystyki badanej grupy okazują się takie węzły, jak msza łacińska czy katolicka ortodoksja rozumiana jako wierność doktrynie.

4.1. Msza wszechczasów

W monografii poruszono już wątek mszy łacińskiej jako przykładu ilustrującego przejście od antagonizmu do agonistyki społecznej. W praktyce jednak nie doprecyzowano, czym dokładnie jest artykulacja mszy łacińskiej i dlaczego stanowi centrum uniwersum dyskursu katolików tradycjonalistycznych. Uzupełnienie to pozwala wyjaśnić, na jakiej podstawie msza trydencka staje się punktem odniesienia dla różnych środowisk tradycjonalistycznych.

4.1.1. Kontekst

Wśród istotnych zmian wynikających z realizacji postulatów Soboru Trydenckiego znalazło się ujednolicenie praktyki liturgicznej w Kościele rzymskokatolickim, opartej na tradycji sięgającej okresu między IV a VII wiekiem. Za obowiązujący – z nielicznymi wyjątkami geograficznymi – uznano ryt skodyfikowany w 1570 roku przez papieża Piusa V w konstytucji apostolskiej *Quo Primum*. W praktyce aż do reformy liturgii Wielkiego Tygodnia z 1955 roku, zatwierdzonej przez Piusa XII, ryt ten pozostawał niezmieniony.

W 1969 roku papież Paweł VI, konstytucją apostolską *Missale Romanum*, wprowadził nowy porządek mszy (*Novus Ordo Missae*), opracowany pod

przewodnictwem abp Annibale Bugniniego. Zmiana ta oznaczała ustanowienie nowego rytu jako obowiązującego (zwyczajnego), podczas gdy dotychczasowy ryt zyskał status nadzwyczajnego. Choć formalnie nie przewidziano swobody wyboru, pojawiały się indulty – czyli papieskie pozwolenia na odprawianie starej mszy, zarówno indywidualne, jak w przypadku o. Pio, jak i zbiorowe, na przykład tzw. indult Agathy Christie (jego nazwa została nadana ze względu na podpisanie petycji przez znaną pisarkę), który doprowadził do uzyskania zgody na odprawianie mszy trydenckiej na terenie Anglii i Walii z uwagi na jej znaczenie jako elementu dziedzictwa kulturowego Wysp.

W 2007 roku Benedykt XVI, w motu proprio *Summorum Pontificum*, zezwolił wszystkim kapłanom na odprawianie mszy trydenckiej bez konieczności uzyskiwania zgody swojego biskupa. W 2021 roku papież Franciszek radykalnie ograniczył jednak możliwość jej sprawowania, publikując własne motu proprio *Traditionis custodes*. W 2025 roku sprawa ponownego „uwolnienia" mszy trydenckiej powróciła w momencie inauguracji pontyfikatu Leona XIV.

4.1.2. Artykulacja tradycyjnej mszy

Wychodząc od wcześniej zarysowanej specyfiki sprawczości w dyskursie, można wskazać czynniki pomocne w analizie procesu, w którym sprawcy dyskursu artykułują swoje rozumienie tradycyjnej mszy. Chodzi tu zarówno o: 1) wynik pozycji zajmowanej przez sprawcę w obrębie porządku dyskursywnego, 2) pochodną relacji władzy w ramach określonej struktury, jak i 3) praktykę performatywną artykulacji.

Pozycja sprawcy. W odniesieniu do pierwszego z tych elementów zauważalne jest, że sprawcy dyskursu traktują mszę trydencką jako szczytowy punkt katolickości – źródło piękna, zakorzenienia w tradycji, a jednocześnie przeciwni są mszy posoborowej odprawianej w językach narodowych. Sprawcy przynależący do katolickiego tradycjonalizmu artykułują zatem swoją wiarę poprzez bliskość z liturgią trydencką, w której stara msza stanowi centralny punkt odniesienia. Równocześnie ich artykulacje opierają się na zróżnicowanej gamie argumentów: godności, legalności, orientacji na Boga.

> *Jaki jest Twój stosunek do mszy trydenckiej?*
> Taki stosunek jak prawdziwego katolika. Msza trydencka jest mszą, która została uznana, że to jest msza wszechczasów. Więc msza trydencka jest legalną

mszą katolicką, taki jest mój stosunek. Natomiast ta nowa msza też jest legalną mszą katolicką, tylko niestety jest przeformatowana przez człowieka, który najprawdopodobniej, bo nie ma bezpośrednich dowodów, był członkiem jakiejś loży masońskiej, on chyba Bugnini się nazywał.
Annibale Bugnini.
I ten Bugnini, z tego co mi wiadomo, popełnił samobójstwo. Tak że z tą nową mszą jest coś nie w porządku. Najbardziej nie w porządku z nową mszą jest to, że ta msza nie jest teocentryczna tylko koncentruje się na człowieku. Czyli ksiądz jest zwrócony do ludzi i tyłem do krzyża.

W001, poz. 153

Widoczna w cytowanym fragmencie artykulacja W001 wskazuje, że podstawę jego rozumienia tradycyjnej mszy stanowi esencjalizacja. Sprawca przyjmuje rolę tego, kto definiuje, czym tradycyjna msza jest, czym nie jest oraz jaki ma status względem mszy nowej. Uzasadnienie, które przyjmuje, opiera się na argumencie teologicznym. Z jednej strony dostrzegalna jest głęboka świadomość zmiany sposobu komunikacji liturgicznej – od koncentracji na Bogu ku koncentracji na wspólnocie. Z drugiej strony brakuje mu świadomości, że każdy ryt, także tradycyjny, jest wytworem ludzkiej historii i kultury. Tymczasem jego dyskurs koncentruje się wyłącznie na zmianach i ludzkiej interwencji w obrębie nowej mszy, nadając staremu rytowi status formy ahistorycznej.

Stosunek do struktury władzy. Msza jest artykułowana w taki sposób, że ujawnia relacje władzy w strukturze Kościoła katolickiego. W odniesieniu do tego drugiego aspektu, widać, że sprawcy, podejmując temat mszy trydenckiej, ujawniają jednocześnie własne postrzeganie władzy w Kościele oraz miejsce, jakie zajmują wobec tej władzy.

Jaki jest Pani stosunek do zmiany Benedykta, który uwolnił mszę trydencką?
Bardzo pozytywny. Bardzo jestem mu za to wdzięczna, chociaż widać też, że w praktyce to nie funkcjonuje, bo na przykład mamy arcybiskupa Skworca. I chociaż jest to *motu proprio* Benedykta i żaden kapłan nie potrzebuje żadnego pozwolenia od swojego przełożonego, to jednak, jeżeli kapłani się boją swojego przełożonego, czyli w tym przypadku arcybiskupa Skworca, to nie odprawiają tej mszy. Choćby mój proboszcz, on powiedział, że on się biskupa boi po prostu.

W002, poz. 103

Przytoczona wypowiedź W002 wskazuje, że sprawczyni wyraża bardzo pozytywny stosunek do mszy trydenckiej. Równocześnie dostrzega strukturalne utrudnienia, które wynikają z obaw duchownych przed jej odprawianiem bez narażenia się na niezadowolenie biskupa. Pozycjonuje to sprawczynię, będącą świecką katoliczką, w opozycji do duchowieństwa. Przeciwstawia ona bowiem własną wolność ograniczeniom, którym podlegają duchowni na najniższym poziomie struktury kościelnej.

> *Jaki jest Twój stosunek do zmian administracji Franciszka ograniczających mszę trydencką w bazylice świętego Piotra?*
> To jest działanie bezprawne w sensie prawa kanonicznego, prawa w Rzymie. Nie można ograniczyć.
>
> W001, poz. 159–160

> *Administracja Franciszka ograniczyła możliwość sprawowania mszy w Bazylice Świętego Piotra, tylko do koncelebry, czyli Msza Trydencka de facto odpada. Jak Ksiądz się do tego odnosi?*
> Nie wiem. [Śmiech] Skoro obecnie Papież nie odprawia, no to nie będzie odprawiana. To jest jego Katedra, w sensie ołtarz i tutaj ma prawo decyzji.
>
> W018, poz. 81–82

We fragmentach wypowiedzi W001 i W018 ujawniają się odmienne postawy wobec struktury władzy w Kościele. Oba przypadki opierają się na legalności władzy oraz jej egzekwowaniu, dochodząc jednak do przeciwnych stanowisk. W przypadku W001 sprawca artykułuje pogląd, że ograniczanie przez papieża Franciszka możliwości sprawowania starej mszy w Rzymie narusza prawo Kościoła katolickiego. Z perspektywy tej narracji idea prawa wyprzedza funkcję osoby sprawującej władzę, czyli papieża.

Natomiast W018 koncentruje się na uznaniu papieża za jednoznaczny i jedyny podmiot władzy. Skoro nie odprawia mszy w starym rycie i zakazuje tego innym, oznacza to, że w pełni egzekwuje swoje uprawnienia. Tak rozbieżne ujęcia struktury władzy stanowią fundament zróżnicowania współczesnych dyskursów wewnątrzkościelnych.

Praktyka artykulacji. W artykulacji treści na temat mszy trydenckiej uwidacznia się entuzjazm sprawców wobec tego rytu. Pytani o stosunek do mszy posoborowej nabierają jednak dystansu. Badani wyrażają wówczas dyskurs

zachowawczy, zarówno w zawartości rzeczowej, jak też w samym sposobie jej artykulacji.

Czy Pani od początku była w tradycji?
Trudno mi powiedzieć to wprost. Jako małe dziecko u mnie w parafii była odprawiana msza trydencka i babcia mnie na tą mszę zabierała. Później skasowano tę mszę i był tylko nowy ryt, a mnie czegoś zawsze brakowało przez moje życie i z tej formacji posoborowej zaczęłam szukać. W ten sposób dotarłam, że kiedyś była taka msza, kiedyś to trochę wszystko inaczej wyglądało.
A jaki jest Pani stosunek do mszy posoborowej?
Na pewno jest to bardzo zmodyfikowana jednak wersja mszy. Samo tworzenie tej mszy przez tę osobę, które miały kontakty z przedstawicielami protestantyzmu, zmiana modlitw różnych.
Pani jest zdystansowana przez to?
Tak. Bardzo mi czegoś brakowało przez długi czas. Ta msza daje mi bogactwo, a tu można powiedzieć, że jest ubóstwo.
A Pani stosunek do mszy trydenckiej?
Tu jest piękno, bogactwo liturgii. Śpiewy. Różne uroczystości, zmiana szat. W mszy posoborowej nie są używane szaty czarne, bardzo rzadko. Podnosi ducha. Ja zawsze czuję się po tej mszy przepełniona pokojem, taka radosna.

W007, poz. 90–97

Przytoczony przykład ilustruje trzy elementy performatywne w artykulacji dyskursu w formule refleksji nad mszą jako taką. Po pierwsze, punktem wyjścia w artykulacji jest własne doświadczenie liturgiczne. Retrospekcja zastosowana przez sprawczynię służy przejściu od opisu osobistego przeżycia do oceny mszy. Po drugie, ocena ta, choć oparta na niedopowiedzeniu, ma wyraźnie negatywny charakter. Modyfikacje wprowadzone przez jedną osobę – domyślnie twórcę reformy, abp. Bugniniego – oraz „protestantyzacja" liturgii prowadzą, w odczuciu sprawcy, do ubóstwa nowego rytu.

Po trzecie, artykulacja kończy się esencjalizacją i funkcjonalizacją omawianego przedmiotu. Msza trydencka jawi się jako przestrzeń ekspozycji piękna i liturgicznego bogactwa. Najpierw sprawca esencjalizuje ją poprzez użycie czasownika „być" (tu *jest* piękno). Następnie przechodzi od ontologii do funkcji – podnoszenia ducha. W praktyce wymiar performatywny artykulacji stanowi

próbę połączenia entuzjazmu i dystansu wobec dwóch porównywalnych bytów. Mówiąc o jednej mszy, niezwykle łatwo przyrównać ją do drugiej.

4.2. Katolicka doktryna w świetle przeprowadzonych badań

Teoretyczna analiza dyskursu, przeprowadzona na materiale pozyskanym od katolickich tradycjonalistów, pozwoliła uchwycić sposób, w jaki odnoszą się oni do kategorii osiowej katolickiej ortodoksji. Analiza tej kategorii następuje poprzez trzy elementy: rozumienie katolicyzmu, rozumienie swojej tożsamości jako katolików oraz rozumienie doktryny, która wzmacnia tę autoidentyfikację. Analiza tego wątku wymaga jednak wcześniejszego doprecyzowania kilku kluczowych terminów, zanim zostanie przedstawione właściwe sprawozdanie z podjętej analizy.

4.2.1. Kontekst

Wśród terminów wymagających doprecyzowania znajdują się „katolicyzm" oraz „ortodoksja". Oba pojęcia są ze sobą powiązane i nierzadko traktowane jako pokrewne, co tym bardziej uzasadnia potrzebę ich rozróżnienia. Katolicyzm odnosi się do wyznania chrześcijańskiego, którego początki sięgają wspólnoty zawiązanej wokół Jezusa z Nazaretu i które aż do 1054 roku stanowiło zachodnią część Kościoła powszechnego[1]. Przymiotnik „katolicki" pochodzi od greckiego *katholikos*, oznaczającego „powszechny" lub *katholon*, czyli „obejmujący całość"[2].

Kluczowym markerem przynależności do tej wspólnoty jest uznanie zwierzchnictwa papieża, czyli biskupa Rzymu. W praktyce większość tej wspólnoty stanowi Kościół rzymskokatolicki, choć istnieją także inne obrządki katolickie, wszystkie jednak pozostają w jedności z papieżem. O ile jednak „z ust kolejnych papieży (aż po Piusa XI) padało «niemal patologiczne *Non possumus*»

[1] Eamon Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (New Haven, London: Yale University Press, 2002).

[2] Alfons Nossol, „Teologiczne przeszkody na drodze do jedności dzisiaj", *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 14 (1993); Gerald O'Collins, *Catholicism: A Very Short Introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008).

(wedle sformułowania Hansa Ursa von Balthasara)"[3]. O tyle papież Franciszek wpisywał spory dotyczące zrozumienia, interpretacji i krytyki doktryny w logikę działania Ducha św. w Kościele[4].

Wcześniej omówiono już specyfikę rozumienia Kościoła katolickiego w jego wersji tradycjonalistycznej. Uzupełnieniem tej charakterystyki jest przekonanie jego członków o przynależnej tej wspólnocie ortodoksji. Ortodoksja oznacza poglądy, które ukształtowały się w ramach chrześcijaństwa i zostały uznane za obowiązujące, i mają określone granice[5]. Jej przeciwieństwem jest herezja – pogląd jawnie sprzeczny z oficjalną doktryną[6]. Pomiędzy nimi sytuować można także heterodoksję, rozumianą jako odstępstwo od prawowierności, czyli wyznawanie poglądów odmiennych od nauczania uznanego za ortodoksyjne.

Herezja, heterodoksja i ortodoksja nie wpisują się jednak w sam dyskurs papieża Franciszka. Z jednej strony tradycyjnie pojmowana doktryna Kościoła dostrzega w papiestwie strukturę władzy, która rozsądza spory doktrynalne. Chodzi o Urząd Nauczycielski Kościoła pod przewodnictwem papieża. W przypadku papieża Franciszka nie jest to jednak działanie wertykalne. W zamian mowa jest o pewnej dialogiczności, gdzie władza decydowania spada na zgromadzenie, czyli synod, działający również na poziomie wertykalnym w skali regionalnej, lokalnej i globalnej[7].

4.2.2. Artykulacja katolickości

W analizie artykulacji tego, czym jest katolickość i szerzej katolicyzm, wykorzystano ponownie: 1) wynik pozycji zajmowanej przez sprawcę w obrębie porządku dyskursywnego, 2) schematy odniesienia do władzy, 3) manifestację dyskursu.

Pozycja sprawcy. Myśląc o pozycji, jaką przyjmują sprawcy dyskursu przynależący do katolickich tradycjonalistów, należy zwrócić uwagę na sposób, w jaki

---

3 Grzegorz Ryś, *Jeden, święty, powszechny, apostolski. Spotkania z historią Kościoła* (Kraków: Znak, 2022), 529.

4 Jan Słomka, *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017).

5 Słomka, *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła.*

6 Leszek Kołakowski, *Herezja* (Kraków: Znak, 2010).

7 Przemysław Sawa, „Synodalność Kościoła w ujęciu papieża Franciszka", *Teologia w Polsce*, t. 17, nr 2 (2023): 191–217, https://doi.org/10.31743/twp.2023.17.2.11.

identyfikują się we wnętrzu Kościoła katolickiego. Nigdy nie sytuują się poza tym Kościołem lub na jego styku. W zamian stosują schematy streszczające się w kilku odsłonach: 1) katolicyzm = religia = wiara, 2) katolicyzm = moja wiara, 3) katolicyzm = moja droga do zbawienia (drogowskaz), 4) katolicyzm = moje wyznanie.

> *Czym dla Pani jest Katolicyzm?*
> Jest dla mnie, no idealnym wyjaśnieniem wszystkiego, zarówno stworzenia sensu życia. No odpowiedzią na wszystko i takim drogowskazem. Znaczy ma jasne reguły, według których powinniśmy postępować i to jest taki drogowskaz na życie.
>
> W029, poz. 33–34

Wypowiedź W029 wskazuje na dwustopniowy charakter przyjmowanej przez sprawczynię pozycji. Na ogólnym poziomie postrzega ona katolicyzm jako drogowskaz w życiu osobistym. Na drugim poziomie artykułowane jest przez nią uzasadnienie przyjęcia tej drogi. W przypadku sprawczyni W029 opiera się ono całkowicie na przejrzystości zasad, którymi należy kierować się w życiu.

> *Czym jest dla Pana katolicyzm?*
> Jest drogą do nadziei, wiary i miłości do Boga osobowego, ale równolegle jest pewnym imaginarium, pewnym całym systemem tak naprawdę myślowo-filozoficznym, który wpływa na postrzeganie rzeczywistości, na rozumienie jej. Jakby z jednej strony to pierwsze jest bardziej duchowe i jest związane bezpośrednio z działalnością Kościoła, który ma prowadzić do zbawienia. A drugie jest raczej filozoficzne i związane z samym postrzeganiem rzeczywistości, no życiem, po prostu życiem, na co dzień.
>
> W021, poz. 49–50

Natomiast W021 prezentuje tę dwustopniowość w innym, równie charakterystycznym kontekście postrzegania rzeczywistości. Na pierwszym poziomie katolicyzm umożliwia orientację w systemie myślenia i zasadach działania. Na drugim poziomie polega na praktykowaniu tych zasad.

Stosunek do struktury władzy. Katolicyzm artykułowany jest w relacji do władzy poprzez wyraźne odwołania do wątków nauczania oraz wychowania. Część sprawców podkreśla, że katolicyzm jest dla nich siłą związaną z doświadczeniem

nauczania, co sugeruje relację podległości ucznia wobec nauczyciela. Taka relacja ujawnia nieustanne napięcia, ale również zdolność do podporządkowania się.

Czym jest dla Pana katolicyzm?
Po pierwsze to wyznanie religijne, wiara. Po drugie to taka tożsamość jakby z tym, z czym się utożsamiam. Kościół katolicki przede wszystkim to dla mnie katolicyzm, nauczanie. Tak że myślę, że tak bym mógł odpowiedzieć.

W024, poz. 47–49

Przykład W024 wskazuje, że tożsamość katolicka artykułowana jest poprzez praktykę nauczania katolickiego. Istotne nie jest zatem miejsce papieża w strukturze, lecz fakt, że struktura zakłada podział na nauczających i nauczanych. Sednem katolickości w takiej perspektywie okazuje się praktyka wykładni oraz przyjmowania nauki Kościoła katolickiego.

To teraz zapytam o troszkę inną rzecz. Czym jest dla Pani katolicyzm?
To jest moja wiara, która prowadzi do zbawienia, czyli katolicyzm. Proszę, niech Pan mówi.
Proszę dalej.
Której religia, może tak. Mojej rodziny, mojej ojczyzny, w których chciałabym wytrwać, wychować swoje dzieci, czyli następne pokolenie.

W019, poz. 53–56

Czym jest dla Pana katolicyzm?
Katolicyzm to myślę, że ja w katolicyzmie jestem od zawsze wychowywany. Zdecydowanie jest to wyznanie moje, z którym się identyfikuję.

W026, poz. 41–42

W drugim przypadku, zilustrowanym zarówno przez W019, jak i W026, chodzi natomiast o wychowanie jako proces socjalizacji do i w ramach struktury. Jest to proces kontynuowany z uwagi na model wychowania w rodzinie, któremu towarzyszy także przysposobienie do funkcjonowania w społeczeństwie.

Praktyka artykulacji. Rozumienie katolicyzmu przyjmuje charakter performatywny w artykulacjach sprawców w dwojaki sposób. Z jednej strony pojawia się operowanie poetyką biblijną pokroju „drogą, prawdą, życiem" (por. J 14,6, parafrazowany przez W028, poz. 50). Z drugiej strony następuje słaba bądź silna forma esencjalizacji, pokroju: „Trudne pytanie... jest dla mnie.../ to... jest...".

Zapytam o sam Kościół, a właściwie o katolicyzm. Czym dla Pani jest katolicyzm?
Prawdą.

W030, poz. 59–60

Fragment artykulacji W030 wskazuje na lapidarną identyfikację katolicyzmu z jedną z kluczowych kategorii obecnych w przekazie ewangelicznym, tj. prawdę[8]. Tak jednoznaczna wypowiedź ilustruje silną artykulację w kluczu poetyki biblijnej i wewnątrzkonfesyjnej. Równocześnie zastosowany zostaje mechanizm analogii, która przyjmuje charakter dyskursu okołoteologicznego, w myśl porównania: katolicyzm = prawda, przy czym prawda (w domyśle) = Chrystus.

4.2.3. Artykulacja tożsamości katolickiej

Kolejny istotny węzeł katolickiej doktryny odnosi się do autoidentyfikacji tradycjonalistycznych sprawców analizowanego dyskursu. Chodzi o wyraźne zaakcentowanie wątków tożsamościowych obecnych w prezentowanym dyskursie, które – opierając się na tej samej pozycji, co wcześniej artykułowany katolicyzm – przyjmują postać bardziej intymną, w każdym elemencie odnoszoną do własnego „ja". Wymiar ten znajduje również odzwierciedlenie w szerokim spektrum literatury poświęconej jednostce w kontekście mediów i platform medialnych[9].

Pozycja sprawcy. Intymny, jak zostało wcześniej zarysowane, wątek artykulacji samoidentyfikacji pozwala na stworzenie linii charakteryzującej tradycjonalistycznych sprawców dyskursu. Analiza wskazuje na trzy identyfikowane zbiorowości: katolik (w domyśle zwykły), „katolik gorący" oraz „katolik

[8] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Poznań: Pallottinum, 2003).

[9] Lee Humphreys, *The Qualified Self: Social Media and the Accounting of Everyday Life* (Cambridge MA: MIT Press, 2018); Magdalena Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu* (Kraków: Wydawnictwa AGH, 2016); Marta Kołodziejska, *Online Catholic Communities: Community, Authority, and Religious Individualization* (London and New York: Routledge, 2018); Heidi A. Campbell, *Exploring Religious Community Online. We are One in the Network* (New York: Peter Lang, 2005); Giulia Evolvi, *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe* (London and New York: Routledge, 2019); Andrzej Adamski, *Media w analogowym i cyfrowym świecie. Wpływ cyfrowej rewolucji na rekonfigurację komunikacji społecznej* (Warszawa: Elipsa, 2012); Anna Jupowicz-Ginalska et al., „Fear of missing out scale–a nationwide representative CAWI survey in Poland", *Central European Journal of Communication*, vol. 13, no. 3 (27) (2021): 313–332, https://doi.org/10.51480/1899-5101.13.3(27).1.

tradycyjny". Każda z przyjętych pozycji wiąże się z odrębnymi reperkusjami. Artykulacje pozycji dyskursywnej pozwalają jednocześnie dookreślić stosunek sprawców dyskursu do podejmowanej tematyki oraz ich pewność w zakresie przynależności do wspólnoty Kościoła katolickiego.

A jaka jest Pana tożsamość jako Katolika? Jakim typem Katolika się Pan może określić?
Na pewno bym się określił, można powiedzieć, tradycjonalistą, tak. Czyli kimś, kto uważa, że ta ciągłość jest bardzo istotna w tym, w co Kościół zawsze wierzył.
W004, poz. 99–100

Myśląc o pozycjonowaniu jako katolik tradycyjny (w nomenklaturze tej monografii – katolik tradycjonalistyczny), chodzi przede wszystkim o jednoznaczną identyfikację jako uczestnika grupy związanej z tradycją oraz uzasadnienie tego umiejscowienia. W przypadku tej grupy pierwszym elementem identyfikacji jest zawsze marker tradycji. Drugim elementem okazuje się doprecyzowanie owej tradycji poprzez wskazanie charakterystyki, która pozwala określić jej znaczenie. Jak wskazuje fragment dyskursu artykułowanego przez W004, chodzi tu przede wszystkim o element ciągłości, czyli spójność doktrynalną między poszczególnymi pokoleniami katolików – domyślnie załamaną po Soborze Watykańskim II.

Nie wiem, dlatego pytam, bo to Pani będzie najlepiej wiedziała, jak siebie jako katolika określić. Wcześniej Pani mówiła o letnich.
No to jeżeli mamy taką klasyfikację, to bym powiedziała, że jestem gorącym katolikiem, ponieważ wiarą żyję na co dzień i naprawdę mnie to zajmuje. A jeżeli chodzi o jakąś inną klasyfikację, to powiedziałabym, być może, że jestem katolikiem niedoskonałym, wciąż nawracającym się i wciąż dążącym do doskonałości.
Jeśli chodzi o to, co Pani powiedziała, o tej swojej przynależności, to co ona dla Pani oznacza?
Ona oznacza przede wszystkim dla mnie tożsamość. To jest moja tożsamość. To jest to, kim jestem, to jest to, w co wierzę, i katolicyzm też wyznacza ostateczny cel, do którego dążę. Mówi się, że Kościół jest pielgrzymujący, to znaczy skutek tego, że żyjemy na ziemi, to jest skutek nieposłuszeństwa Bogu. Bóg mówi „Prochem jesteś i w proch się obrócisz". To znaczy tam naprawdę chodzi o to, że z tej ziemi zostałeś ulepiony człowieku, z ziemi edeńskiej i do tej

ziemi powrócisz. Ja ci to obiecuję, ale ten skutek śmierci musi się zrealizować na ziemi. Więc ja tak naprawdę zmierzam do edenu, a ten etap ziemski to jest etap przejściowy dla mnie. Więc katolicyzm to jest dla mnie tożsamość. Ja po prostu wiem, dokąd zmierzam.
Pani wcześniej się identyfikowała, z naszego wywiadu i z dzienniczka wynika, że bardziej po tej stronie tradycyjnej.
Tak.

W002, poz. 89–94

W przytoczonym fragmencie W002 sprawczyni dyskursu identyfikuje siebie poprzez zaangażowanie, wskazując na przymiotnik „katolicyzm gorący". Tożsamość formułowana poprzez zespół skojarzeń biblijnych pozwala tej sprawczyni doprecyzować swoją tożsamość jako drogę spójną z narracją katolicyzmu tradycjonalistycznego. Mamy zatem do czynienia z pozycją sprawcy wyrażaną poprzez nieprecyzyjną identyfikację grupową, która oscyluje wokół języka biblijnego oraz języka teleologicznego, czyli wyraźnie skoncentrowanego na celu religijnym, jakim jest zbawienie.

Stosunek do struktury władzy. Podejmowana kategoria analityczna relacyjności w odniesieniu do struktur władzy okazuje się wyraźnie oddalona od dyskursów ujawniających katolicką tożsamość. Tylko jeden z analizowanych sprawców artykułuje wątki dotyczące relacji między władzą a tożsamością katolicką. Trudno zatem postrzegać te praktyki w kategoriach szerszego wzorca.

Praktyka artykulacji. Ekspozycja własnego katolicyzmu realizowana jest poprzez akcentowanie przywiązania do podejścia tradycyjnego lub związków z tradycjonalizmem. Większość sprawców identyfikuje się wprost jako tradycjonaliści, nie przypisując temu szczególnego nacechowania emocjonalnego. Część natomiast wprowadza element niepewności, niejednoznaczności i ambiwalencji.

A jakim typem katolika się Pani określa?
No takiego katolika na początku drogi do dojścia do świętości.

W030, poz. 61–62

Jak widać w dyskursie W030, autoidentyfikacja przyjmuje formę określonych etapów drogi. Z jednej strony uczestniczka wskazuje, że znajduje się dopiero na jej początku. Z drugiej – dostrzega, że jednoznacznym celem tej drogi jest świętość. W efekcie brakuje tu charakterystycznej dla papieża

Franciszka niejednoznaczności – cel pozostaje jasno określony i nie budzi wątpliwości.

4.3. „My katolicy" a „oni"

Dopełnieniem artykulacji katolickiego tradycjonalizmu, który łączy kategorie osiowe mszy trydenckiej oraz katolickiej doktryny, okazuje się węzłowa artykulacja pozycji własnej grupy względem innych. Z jednej strony mowa o charakterystycznej kategorii „polityczności", opierającej się na zdolności rozróżnienia swojego i wroga[10]. Z drugiej strony chodzi jednak również o sam sposób podejścia do kategorii „innego", który w aktualnym kontekście społecznym wiąże się zarówno z potrzebą transgresji, jak i z postulatami etycznymi[11].

4.3.1. Kontekst

Zarysowana w rozdziale pierwszym charakterystyka katolickich tradycjonalistów ukazywała zróżnicowanie tej formacji oraz jej główne składowe. W prezentowanej analizie nie poruszono jednak kwestii autoidentyfikacji w relacji do pozostałych grup. W praktyce każde ze środowisk tradycjonalistycznych pozycjonuje się w mniejszym lub większym oddaleniu od katolickiego mainstreamu. Wspólnoty wyrosłe wokół *Summorum Pontificum* zachowują dystans wobec tych, którzy „nie rozumieją [ich] potrzeb". W odniesieniu do Bractwa św. Piotra dystans dotyczy środowisk posoborowych, postrzeganych jako deformujące teocentryczny charakter liturgii. Natomiast w skrajnym przypadku, jaki stanowi Bractwo św. Piusa X, problem dotyczy głębokiej niezgody na rozstrzygnięcia Soboru Watykańskiego II w kwestiach takich, jak ekumenizm czy wolność sumienia. Katolicy określani niejednokrotnie jako lefebryści pozostają w wyraźnej opozycji wobec aktualnej formuły życia katolickiego, postulując ciągłość, którą ich zdaniem Sobór Watykański II zerwał.

---

[10] Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki (Warszawa: Aletheia, 2012); Chantal Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

[11] Zygmunt Bauman, *Obcy u naszych drzwi*, tłum. Weronika Mincer (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016).

4.3.2. Artykulacja podziału

Bodaj najciekawszy fragment identyfikacji katolickich tradycjonalistów znajduje wyraźne odzwierciedlenie w badanych dyskursach. Ponownie, wychodząc od pozycji sprawców dyskursu, poprzez uwzględnienie kategorii władzy, należy dojść do performatywnego charakteru artykulacji podziału. Całość wyraźnie uzupełnia dotychczasowe spojrzenie na sprawców dyskursu, ukazując ich nie tylko jako uczestników, lecz także aktywnych twórców porządku znaczeń, w których podział nie jest jedynie rozpoznaniem różnicy, lecz działaniem ją utrwalającym i legitymizującym.

Pozycja sprawcy. Artykulacja podziału opiera się w tym przypadku na klasycznym schemacie rozróżnienia „my" kontra „oni". Pozycjonowanie sprawców względem owych „onych" nie przyjmuje jednak formy całkowitej separacji czy izolacji, lecz raczej wskazuje na obecność wyraźnego dystansu. Nieobecna jest tu pełna negacja relacji, a raczej ich problematyzacja i ograniczenie. Taka proksemika – symboliczna odległość – pomiędzy dyskursami wymaga dokładniejszego omówienia, ponieważ nie oznacza całkowitego braku kontaktu, lecz stan napięcia. Kluczowe staje się zatem wskazanie, w jaki sposób sprawcy artykułują różnicę oraz czy dopuszczają możliwość relacyjności.

> Rozbawiło mnie to zestawienie, jednakże oczywiście sprawa swego czasu głośna i problematyczna. Wielu katolików oburzonych, wielu niekatolików i antykatolików zachwyconych. Pamiętam – znów trzeba było tłumaczyć własnego papieża, że nie miał na myśli zrywania z wiekowym nauczaniem Kościoła... (mam nadzieję).
>
> DM028, wpis z 24 marca 2021, poz. 48

Opierając się na wskazanym fragmencie DM028, widać, jak dystans może być wyrażony poprzez mechanizmy segregacji i kontrastu („Wielu katolików oburzonych, wielu niekatolików i antykatolików zachwyconych"), którym towarzyszy autoprzypisanie do jednej z grup. Zwroty takie jak „własny papież" czy „wiekowe nauczanie Kościoła" wpisują się w dyskurs formułowany z wnętrza opisywanej wspólnoty, budując symboliczną granicę tożsamościową. Wyraźne różnicowanie ma zatem miejsce na styku artykułowanych zbiorowości, a finalna forma wypowiedzi przyjmuje postać poetyki tożsamościowej charakterystycznej dla wspólnoty tradycjonalistycznej.

Franciszek wzbudza kontrowersje. Jak Pani myśli, dlaczego?
Ja myślę, że głównym problemem tutaj jest to, że jeżeli są gorliwi katolicy, którzy gdzieś tam przez całe życie idąc z tym Kościołem, nie mają wrażenia takiego wsparcia ze strony Franciszka. Natomiast z mojego doświadczenia na przykład. Wiele osób z moich znajomych, bo mam dużo dużą liczbę znajomych, którzy nie są związani z Kościołem, niestety, to były osoby, które bardzo lubiły się powoływać na mojego własnego Papieża, że tak powiem. I tak jakby one czuły, że on jest po ich stronie. W ten sposób.

W028, poz. 19–20

Jak pokazuje wypowiedź W028, pozycja sprawczyni może przyjmować wyraźnie relacyjny charakter w kontekście artykulacji różnicującej przynależność grupową. Sprawczyni dyskursu identyfikuje siebie jako „gorliwą katoliczkę", a jednocześnie osadza się w relacji wobec tych, którzy pozostają poza wspólnotą Kościoła katolickiego. Osoba papieża nabiera tu cech wspólnego punktu odniesienia, jednak zamiast integracji powoduje napięcie – sprawczyni odczuwa brak wsparcia ze strony Franciszka, wyrażając obawę przed jego symbolicznym zawłaszczeniem przez grupy zewnętrzne. W rezultacie ma miejsce narracja, w której kontekst wymusza dualistyczną referencyjność „nas" i „onych", wzmacniając polaryzację.

Stosunek do struktury władzy. Fragmenty dyskursu ilustrujące pozycję sprawców (DM028, poz. 48; W028, poz. 19–20) zawierały również wyraźne odwołania do kategorii władzy. Papież, rozpatrywany funkcyjnie jako zwornik ortodoksji, staje się argumentem w ramach artykulacji dualistycznej referencyjności. Charakterystyczne dla tej dynamiki podziału jest to, że sama postać papieża Franciszka – zarówno jako osoby, jak i jako urzędu – stanowił przedmiot kontrowersji. Osobowość oraz styl sprawowania funkcji władzy w Kościele zostały wpisane w podział „my" kontra „oni", ujawniając napięcia nie tylko wobec jego działań, ale też wobec symbolicznego znaczenia urzędu papieskiego.

Tabela 7. Nastawienie tradycjonalistów katolickich do papieża Franciszka

Liczba (*n*)	**Stosunek respondentów**		
	pozytywny	**negatywny**	**neutralny**
18	2	8	8

Źródło: Opracowanie własne.

Proste wyliczenie z tab. 7 ilustruje niejednoznaczne deklaracje badanych tradycjonalistów względem papieża Franciszka, które rzutują też na ich stosunek do struktury władzy. W teorii papież sprawuje funkcję rządcy Kościoła, zwykli wierni podlegają zatem obowiązkowi czci i posłuszeństwa wobec jego osoby. W praktyce jednak wierni różnicują między posługą następcy św. Piotra a sprawującym ją do niedawna papieżem Franciszkiem. Widać to w trzech wymiarach.

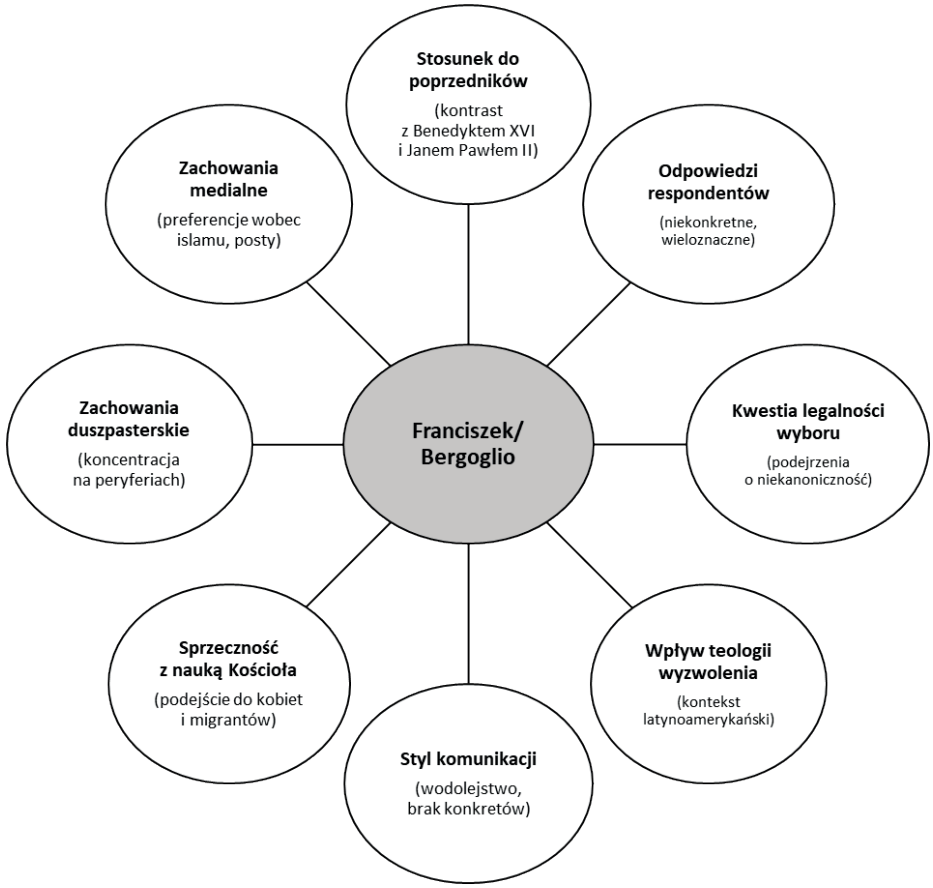
> Myślę, że jest na swój sposób trochę inny niż reszta papieży była. Taki jest bardziej jakby ludzki, mi się wydaje.
>
> W026, poz. 18

Pozytywne podejście ukazane w dyskursie W026 opiera się na aspekcie sympatii wynikającej z ludzkiej strony papieża Franciszka. Nie ma w tym jednak wątków, które odwoływałyby się do struktury.

> *Dlaczego Franciszek wzbudza tak duże kontrowersje?*
> Nie jest postacią jednoznaczną. Jest moim zdaniem tajemniczy, nieprzewidywalny. Raz się skłania na prawo, raz na lewo. Nie potrafię go jednoznacznie określić.
>
> W007, poz. 37–38
>
> *Jaki ma Pani stosunek do papieża Franciszka? Zdecydowanie pozytywny, pozytywny, neutralny, negatywny, zdecydowanie negatywny?*
> Raczej neutralny. Nie odczuwam żadnych skrajnych emocji, myśląc o nim. Momentami jakieś kontrowersje może budzić, ale u mnie raczej nie występują.
>
> W008, poz. 15–16

Tymczasem fragmenty dyskursów W007 i W008 wskazują, że neutralny stosunek do papieża wynika ze sprawczości, która wzbudza kontrowersje z uwagi na swoją niejednoznaczność (cytując W007: „raz się skłania na prawo, raz na lewo"). Widać zatem, że struktura nie jest tu uwidoczniona wprost. Sprawczość, gdy zestawić ją z egzekwowaniem władzy, buduje problem w postaci braku przewidywalności papieża. Mowa zatem nie tylko o chwiejności osoby, lecz również o labilności instytucji, którą ta osoba reprezentuje.

Rysunek 4. Negatywne dyskursy na temat papieża Franciszka w kontekście sprawowania przez niego władzy



Źródło: Opracowanie własne.

W odróżnieniu od stanowisk pozytywnych i neutralnych negatywna pozycja katolickich tradycjonalistów względem papieża Franciszka, widoczna na rys. 4, wskazuje na jeden z wątków powiązanych z kategorią władzy – mianowicie legalność jego wyboru. Z jednej strony sprawcy dyskursu operują argumentami odnoszącymi się do zawartości rzeczowej, która buduje sprawczość papieża. Dotyczy to przede wszystkim stylu komunikacji, treści swobodnych wywiadów, gestów medialnych, a także działań postrzeganych jako sprzeczne

z praktyką duszpasterską lub dotychczasowym sposobem funkcjonowania Kościoła katolickiego.

Z drugiej strony, podważając legalność wyboru Franciszka, analizowani sprawcy dyskursu ryzykują zanegowanie jego legitymacji jako takiej. Papież podejrzewany o niekanoniczny wybór traci bowiem autorytet i sprawuje swój urząd niejako nielegalnie. Tego rodzaju negatywna artykulacja, odnosząca się bezpośrednio do struktury władzy, dotyka fundamentalnej dla katolickiej tradycji zasady ciągłości i stabilności sukcesji apostolskiej – zasady, która dotąd nie była w kręgach tradycjonalistycznych kwestionowana, natomiast stanowiła przedmiot krytyki w kręgach postępowych[12].

Praktyka artykulacji. Performatywny wymiar artykulacji podziału przestawia myślenie o tradycjonalistycznych sprawcach na nowe tory. O ile w przypadku wywiadów pogłębionych ich artykulacje opierają się na wysokiej kulturze słowa oraz panowania nad stosowaną argumentacją. O tyle też, gdy idzie o miejsca w dzienniczkach aktywności medialnej, a także w wywiadach pogłębionych, świadczące o artykulacji podziału, sprawcy przyjmują zaskakujące pozycje: nominalizacji, wielkich kwantyfikatorów oraz uzasadnienia deprecjacji.

> Rozmawiałam dzisiaj ze znajomymi o tym, że kościół w Niemczech wypowie posłuszeństwo względem Watykanu, który nie chce błogosławić par homoseksualnych. Zauważyliśmy, że to zawsze zaczyna się w Niemczech, że jest to naród butny i nieposłuszny. Nie jest przypadkiem, że wszelkie nieszczęścia wychodzą stamtąd – tam się dokonała okropna schizma, której dokonał Martin Luter, a którego konsekwencje trwają niestety po dziś dzień. Duży plus dla Franciszka za to, że się nie ugina i twierdzi, że nie można błogosławić związków homoseksualistów.
>
> DM002, wpis z 18 marca 2021, poz. 35–36

Wpis DM002 ilustruje połączenie dwóch form ekspresji dyskursywnej charakterystycznych dla strategii podziału. Narracja rozpoczyna się od wskazania kontekstu (w tym przypadku Niemiec), który staje się tłem dla dalszej artykulacji. Następnie formułowane jest uogólnienie („naród butny

[12] Nicolas Senèze, *Lo scisma americano. Come l'America vuole cambiare papa* (Milano: Mondadori, 2019); Hans Küng, *nieomylny?*, tłum. Tadeusz Zatorski (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 1995).

i nieposłuszny"), zawierające element stereotypizacji i wyolbrzymienia. Kulminacją tego fragmentu jest nominalizacja w postaci określenia „okropna schizma", która zamyka wypowiedź w retoryce radykalnego osądu. Warto zauważyć, że sprawczyni lokuje siebie poza ocenianym kontekstem, co wzmacnia dystans i podkreśla opozycyjność pozycji mówiącej względem przywoływanego „innego".

> I stwierdziliśmy, że obie msze są ważne, bo obie zostały ustanowione przez odpowiednią władzę. Natomiast pytanie, które sobie trzeba zadać, to pytanie o owoce tej mszy. I zgodnie stwierdziliśmy, że owoce mszy trydenckiej są o wiele większe, bo to jest msza przede wszystkim, bym powiedziała, duchowa. To znaczy człowiek się skupia na tym elemencie duchowym. A *Novus Ordo* nie dość, że rozprasza to jeszcze jest bardzo okrojony. Tak że nie stygmatyzowałabym nikogo, kto chodzi na *Novus Ordo*, bo też mi się zdarza. Natomiast owoce są większe i trzeba sobie zadać pytanie, co się bardziej opłaca w takim duchowym sensie.
>
> W002, poz. 102

Przywołany fragment dyskursu W002 ilustruje praktykę uzasadniania deprecjacji poprzez zastosowanie strategii porównawczej. Sprawczyni dyskursu operuje logiką zysku i strat, zestawiając uczestnictwo we mszy wszechczasów (tzw. trydenckiej) z nowym rytem mszy posoborowej (*Novus Ordo*). Choć deklaruje brak intencji stygmatyzacji, ostatecznie dochodzi do jednoznacznej konkluzji – różnica w „owocach" obu form celebracji jest dla niej oczywista. Taka konstrukcja wypowiedzi pozwala sprawczyni na reprodukcję opozycyjnego podziału bez konieczności wchodzenia w konflikt z własną autoidentyfikacją – deprecjacja odbywa się bowiem przy jednoczesnym utrzymaniu retoryki pozornej neutralności i „zdroworozsądkowego" osądu.

5. Artykulacja polskiej odmiany katolicyzmu posoborowego

Podobnie jak katoliccy tradycjonaliści, katolicy posoborowi artykułują dyskurs, opierając się na specyficznych dla siebie markerach posoborowych, do których zaliczają się kontekstualizacja katolicyzmu oraz decentralizacja ortodoksji. W przypadku pierwszego z nich rozumienie posoborowych sprawców dyskursu dotyczy sposobu, w jaki prezentują kontekst swojego życia jako katolicy. Natomiast decentralizacja ortodoksji odnosi się do charakterystycznego sposobu myślenia o wierze katolickiej, który zasadza się na indywidualizacji decyzji zamiast ich podporządkowania zewnętrznym autorytetom kościelnym.

5.1. Katolicyzm w kontekście współczesności

Charakterystyka poddanych badaniu katolików posoborowych prowadzi do swoistej dychotomii. O ile w przypadku katolików tradycjonalistycznych esencję tożsamości stanowiła artykulacja siebie jako katolików pozostających w łączności z tradycją Kościoła, o tyle w przypadku reprezentantów formacji posoborowej dyskurs opiera się na głębokim zanurzeniu sprawców w kontekście, w którym aktualizuje się codzienne życie katolika.

5.1.1. Kontekst

Odnośnie do kontekstu. W opozycji do katolicyzmu przedsoborowego, którego identyfikacja koncentrowała się na widzialnej wspólnocie Kościoła uczestniczącej w doskonałej wspólnocie niebiańskiej, katolicyzm posoborowy przedstawia Kościół katolicki jako sposób trwania Kościoła Chrystusowego w świecie[1]. Po Soborze Watykańskim II Kościół katolicki zyskuje przymioty, które

[1] Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»", w *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, red. Maria Przybył, 104–166 (Poznań: Pallottinum, 2002).

ukierunkowują go na aktualną komunikację ze światem[2]. W praktyce funkcjonuje jako instytucja religijna przekazująca swoje przesłanie współczesnemu światu, jako wspólnota wierzących identyfikujących się z obrazem Kościoła pielgrzymującego w nowym tysiącleciu oraz jako przestrzeń podejmowania dyskusji synodalnych.

5.1.2. Artykulacja katolicyzmu w kontekście współczesności

Biorąc za podstawę zaprezentowany wcześniej podział na sprawcę i sprawczość, także w kontekście artykulacji dyskursu katolików posoborowych, można sformułować dyrektywy analityczne wsparte na trzech kryteriach: 1) pozycji zajmowanej przez sprawcę w badanym porządku dyskursywnym, 2) związku artykulacji z kontekstem struktury władzy, oraz 3) warstwie performatywnej artykulacji.

Pozycja sprawcy. Katolicy posoborowi zajmują specyficzną pozycję w próbach zrozumienia kontekstu życia Kościoła. W pierwszej kolejności koncentrują się na refleksji nad światem jako przestrzenią formułowania i negocjowania światopoglądów. Świat, traktowany jako zasadniczy punkt odniesienia, wobec którego definiują zarówno Kościół katolicki, jak i własne miejsce w jego strukturze, odgrywa kluczową rolę w procesie pozycjonowania się uczestników dyskursu.

> Widzę to na tej zasadzie, że jeśli ktoś ma jakiś pogląd na świat, to ja szanuję ten pogląd. Dokładnie to, co powiedziałem o tych butach. Każdy do czegoś dochodzi i to jest jego. Ktoś dochodzi do takiego rozumienia, że Boga nie ma, Boga nie widzi. To OK, to jest jego życie. To jest jego sposób widzenia świata. Jeden mówi, nie da się Boga poznać, jest niepoznawalny. OK. Ktoś rozpoznaje Boga w islamie i to jest dla niego Allah. Nie mam z tym żadnego problemu. To jest dla mnie kwestia osobistego, osobowego doświadczenia, które każdy z nas ma inne.
>
> W003, poz. 108–109

[2] Veronika Müllerová, Jaroslav Franc, „What is changing in papal communication with the rise of social media?", *Church, Communication and Culture*, vol. 8, no. 2 (2023): 205–226, https://doi.org/10.1080/23753234.2023.2244011; Juan Narbona, „Digital leadership, Twitter and Pope Francis", *Church, Communication and Culture*, vol. 1, no. 1 (2016): 90–109, https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181307.

> Na przykład wszelkiego typu środowiska homoseksualne, czy nazwijmy to LGBT, czy w jakikolwiek inny sposób można określić, on ma do nich stosunek bardzo pozytywny. Nie znaczy to, że on po prostu akceptuje oczywiście pewne zachowania, czy pewne ich poglądy. Natomiast wcześniej dominowała taka narracja, że skoro my tego nie akceptujemy, to jest wrogie, albo to w ogóle przestaje istnieć [w] społeczności, nie funkcjonuje to w szerszej społeczności. Nie ma tego problemu generalnie. Natomiast dla niego ten problem istnieje, on nam chce pokazać, że najważniejszy jest jednak człowiek jako całość i że każdy człowiek jest dzieckiem Boga.
>
> W005, poz. 55–56

W wypowiedzi W003 cudzy pogląd na świat stanowi punkt odniesienia, pozostając w pierwszej kolejności czymś zewnętrznym wobec sprawcy dyskursu. Jednocześnie jest to doświadczenie, którego ważności nie sposób zakwestionować. Z kolei werbalizacja W005 rozwija tę optykę, wprowadzając perspektywę, wedle której „inny" nie jest automatycznie utożsamiany z „obcym". W tym ujęciu artykułowana jest pozycja wyraźnie odmienna od dotychczasowych wariantów – „inny" jawi się jako figura agogiczna, a nie antagonistyczna.

Stosunek do struktury władzy. Katolicyzm w analizowanym kontekście jest artykułowany w taki sposób, że ujawnia stosunek sprawców dyskursu do władzy. Chodzi o typ artykulacji, który nie opiera się na zarządzaniu czy narzucaniu określonych norm, lecz na władzy rozumianej poprzez dwa kluczowe elementy. Pierwszym z nich jest świadectwo i autentyczność. Drugim, władza jako performatywna troska o wspólnotę.

> Jego determinacja, do zjednoczenia chrześcijan, do niesienia Dobrej Nowiny w miejsca czasami trudne jest najlepszym przykładem na to, że jest prawdziwym apostołem Jezusa na ziemi.
>
> DM012, wpis z 5 marca 2021, poz. 10

> Myślę, że w moim przypadku głównie ze względu na jego autentyczność, która wyraża się w harmonii doświadczenia życiowego, tego, co do tej pory robił, z tym, co dzisiaj głosi jako przywódca kościoła, jako lider kościoła. Po drugie zdecydowanie pozytywny charakter też jest związany z tym, że papież jest człowiekiem niezwykle otwartym na innych, nie przekreśla nawet tych, którzy mają całkowicie odmienne zdanie, całkowicie podważają czasem naukę czy pewne zasady,

które głosi papież albo którym jest wierny, które uważa za niepodważalne. On zawsze do nich wyciąga rękę. I kolejna sprawa to jest to, że ma pewną odwagę także wyrażać czy przyznawać rację poglądom, które do tej pory w kościele nie były specjalnie obecne albo nie były podkreślane. I na przykład jego lewicowa wręcz wrażliwość, jego przekonanie o potrzebie budowania porządku świata, poprzez trochę przekreślenie, nie mówię, że unieważnienie, ale przekreślenie dotychczasowych podziałów, prawica, lewica i tak dalej. To mi się niezwykle w papieżu podoba i czyni z niego człowieka, któremu zwyczajnie ufam.

W020, poz. 21–22

We wskazanych fragmentach wypowiedzi DM012 i W020 Franciszek oceniany jest przez pryzmat życia i spójności osobowościowej. Przyznawane mu cechy charakteru umożliwiają artykulację wzorca lidera i pasterza, który stanowi punkt odniesienia dla codziennego życia katolików. Franciszek zaczyna być przedstawiany jako model życia w kontekście współczesnych starć ideologicznych.

Gdybyś stosunek do Franciszka miał określić na skali, czy to jest możliwe, żeby gdzieś się umiejscowić na takiej linii – zdecydowanie pozytywny, pozytywny, neutralny, negatywny, zdecydowanie negatywny?
Pozytywny.
Dlaczego?
Właśnie z racji tego, że on nie tworzy przekazów dla hierarchów czy dla specjalistów, dla teologów, że tak powiem, tylko mówi do zwykłych ludzi. Mówi o ich zwykłych problemach, zwykłym życiu. Stara się znaleźć, zastosować, przełożyć jego rozumienie Ewangelii.

W003, poz. 23–26

Zilustrowany w dyskursie W003 element sprawczości, który pozwala identyfikować Franciszka jako burzyciela murów i budowniczego otwartości Kościoła, pokazuje, że kontekstualizacja katolicyzmu znajduje odbicie w sprawczości papieża. Codzienne życie katolików wchodzi bowiem w obszar zainteresowania ojca świętego, który operuje dyskursem codzienności.

Praktyka artykulacji. Praktyka artykulacji odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości katolików posoborowych. Szczególnie istotna okazuje się strona performatywna wyrażania tej tożsamości. W pierwszej kolejności chodzi

o ekspresję związaną z własną praktyką katolicyzmu i towarzyszącym jej zaangażowaniem. W dalszej kolejności – o sposób odnoszenia się do tych, którzy takie zaangażowanie deprecjonują.

W przywołanym dalej fragmencie sprawca dyskursu wskazuje na napięcie między osobami świeckimi a duchowieństwem reprezentującym przedsoborowy model Kościoła:

> Nie, chodzi o to, że nie mówiło się, przynajmniej tak jak teraz patrzę na to, jak to jest. Mam w parafii księdza, który jest taki troszeczkę przedsoborowy i dla niego wszystko to, co było w Piśmie Świętym, to, co było w Dziejach Apostolskich, i to, co teraz my próbujemy wprowadzić w życie, co powinno od zawsze być, to jest dla niego po prostu takie szokujące wręcz. Takie niezrozumiałe, że jak my możemy, jak my ludzie świeccy w ogóle możemy tak ewangelizować, możemy się angażować. To tak jakby to było tylko zaangażowane dla osób duchownych. Guzik prawda, wszyscy jesteśmy powołani do tego.
>
> W012, poz. 72

W tym dyskursie wyraźnie pojawia się praktyka artykulacji oparta na negacji formacji utożsamianej z duchownym przedstawicielem modelu przedsoborowego. Sprawca porównuje swoje zaangażowanie i entuzjazm do okresu początków chrześcijaństwa, argumentując, że działalność ewangelizacyjna nie jest i nie powinna być domeną wyłącznie duchowieństwa.

W innym fragmencie dyskursu sprawczyni wypowiedzi dodatkowo wzmacnia ten opozycyjny obraz:

> Ja jestem członkiem grupy odnowy, więc jestem, że tak powiem, posoborowa. Przedsoborowy taki był sztywny, ostry, taki zamknięty dla mnie. Zamknięty w tym sensie, że taki zgubiony.
>
> W012, poz. 70

Tutaj praktyka artykulacji opiera się na wyrazistych porównaniach i ostrej opozycji: „my" – otwarci i zaangażowani – wobec „onych" – sztywnych, zamkniętych i zagubionych. Tym samym mamy do czynienia z praktyką ekspozycji własnej tożsamości przez deprecjację innej formacji.

5.2. De-ortodoksja w opinii badanych

Badanie dyskursu katolików posoborowych z wykorzystaniem teoretycznej analizy dyskursu pozwoliło uchwycić, w jaki sposób odnajdują się oni w kategorii decentralizacji ortodoksji. Z uwagi na jej kluczowy charakter dla postępujących aktualnie zmian w Kościele katolickim, zarówno na poziomie lokalnych episkopatów, jak i globalnego katolicyzmu i towarzyszącym mu wyzwaniom społecznym[3], w podjętej analizie wykorzystano ukuty przez autora niniejszej publikacji termin „de-ortodoksji", którego odsłony stanowią esencję artykulacji tożsamości badanych katolików posoborowych.

5.2.1. Kontekst

Pontyfikat papieża Franciszka (2013–2025) wprowadził formułę, od której dotychczas katolicyzm uciekał – wspomnianą „de-ortodoksję", która okazuje się kształtować dyskurs tożsamościowy badanych posoborowych sprawców dyskursu. W pierwszej kolejności „de-ortodoksja" to dynamiczna perspektywa rozluźniania sztywnych ram doktrynalnych pozostających dotąd pod zarządem Stolicy Apostolskiej na rzecz kontekstualnego, dialogicznego i partycypacyjnego rozumienia podstaw wiary katolickiej. Recepcja *Fiducia supplicans*[4], dopuszczającej błogosławienie par jednopłciowych, oddaje esencję de-ortodoksji: w Holandii i Belgii dokument stał się podstawą do udzielania błogosławieństw, podczas gdy w Polsce oraz krajach afrykańskich nie został przyjęty w praktyce.

5.2.2. Artykulacja de-ortodoksji

W badaniu artykulacji tego, czym charakteryzuje się de-ortodoksja, kluczowe okazują się formuły ortodoksji uwzględniające kontekstualne, dialogiczne

[3] Jacek Kempa, „Znaki czasu w dokumentach drogi synodalnej", *Teologia w Polsce*, t. 17, nr 2 (2023): 235–244, https://opus.us.edu.pl/info/article/USL0f0e7c27974f48c78f0fa40679ce7f2e/; Rafał Cekiera, Mateusz Stefan Włosek, „The Catholic Church and Its Approach towards Refugees and Migrants: An Analysis of the Presence of Migration Issues in the Synod's Syntheses on Synodality", *Religions*, vol. 15, iss. 10 (2024): 1–14, https://doi.org/10.3390/rel15101237.

[4] Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja „Fiducia supplicans" o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństwa*, ed. Libreria Editrice Vaticana (18 grudzień 2023), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html.

i partycypacyjne rozumienie trzonu doświadczenia wiary katolickiej. A zatem kluczowe stają się ponownie: 1) element pozycjonowania sprawcy w dyskursie, 2) schematy odniesienia do władzy oraz 3) ekspresja dyskursu.

Pozycja sprawcy. Z uwagi na to, że de-ortodoksja postrzegana jest jako proces szerszy, zachodzący na styku obowiązywania doktryny i praktyki jej stosowania, poszukiwanie śladów tego zjawiska w artykulacji sprawców (czyli na poziomie mikro) przybiera formę ich samoidentyfikacji jako uczestników procesu de-ortodoksji. W praktyce przyjmowana przez nich pozycja ma najczęściej charakter obserwatora.

> Mogę wypowiadać się tylko i wyłącznie z mojej perspektywy. Wydaje mi się, że przez te metody, które ma. Przez patrzenie, przez pogląd do takiej czystej ewangelii. On może być nie wygodny dla tych, nie chcę nikogo obrazić, ale czasami jest tak, że jak ktoś siedzi w jakichś zbyt skostniałych strukturach, i jest dobrze, jak jest, i po co zmieniać różne rzeczy. I on przychodzi z takim powiewem nowości, świeżości. I bardzo często rozbija pewne struktury, które są właśnie zbyt skostniałe, zbyt zinstytucjonalizowane. I on chce jakby dostosować, jak tak patrzę, do tego, co się teraz dzieje. I wielu się może to nie podobać. Dlatego właśnie, że są pewne takie rzeczy, zawsze tak było, po co to zmieniać. A on patrzy inaczej. Patrzy na człowieka, na potrzeby, na współczesny świat [...]. Mówię [że] przez jego działalność jest wiele spraw wyciąganych na światło dzienne, które były zamiecione pod dywan. Więc mi się wydaje, że tym też może nie pasować.
>
> W027, poz. 12

W przytoczonym fragmencie dyskursu W027 rozpoczyna od zaznaczenia, że artykułowana jest wyłącznie jego własna perspektywa. Jest to charakterystyczne dla całej badanej grupy i wyraża brak tendencji uniwersalistycznych. Ten sposób artykulacji zostaje następnie wzmocniony kolejnymi przypomnieniami, które ponownie eksponują indywidualny punkt widzenia. W zależności od typu sprawcy mamy do czynienia albo z perspektywą własną, niezwiązaną z ekspozycją przynależności do Kościoła, jak w przypadku W027, albo z artykulacją własnego głosu jako członka wspólnoty kościelnej.

Stosunek do struktury władzy. Dyskurs, wchodząc w obszar władzy, okazuje się zorientowany na walkę z zasiedziałymi strukturami Kościoła oraz recepcję zmian doktrynalnych. W praktyce artykulacja stosunku do władzy opiera się

na dwóch odmianach tych samych strategii dyskursywnych. Pierwsza obejmuje przedstawienie postaci Franciszka w procesie konfrontacji ze skostniałą strukturą Kościoła powszechnego, obudowanego instytucjami. Druga dotyczy artykulacji papieża dążącego do zmian doktrynalnych.

> *A Franciszek? Dlaczego papież Franciszek wzbudza kontrowersje?*
> Dlaczego wzbudza kontrowersje? No, myślę, że, to znaczy we mnie on kontrowersji nie wzbudza. I właśnie ja dziwię się, że wzbudza w hierarchach. Myślę, że trochę może kościół jest bardzo zmaterializowany również. I ta hierarchia kościelna, dla mnie to jest na przykład, według mnie to za dużo jest biskupów. Za dużo tych różnych takich organizacji narosłych na kościele i tak jakby nikomu się nie chce ruszyć, żeby cokolwiek zmienić, bo można stworzyć jakieś struktury, ale należy je oceniać, czy one są funkcjonalne, czy one służą wiernym, czy one służą kościołowi. I jeśli nie, no to powinno się to zmienić. I mnie się wydaje, że papież Franciszek w tej chwili robi to.
>
> W010, poz. 26–27

Jak wskazuje wypowiedź W010, papież przedstawiany jest w opozycji do zmaterializowanej hierarchii kościelnej. Przerośnięta struktura Kościoła podlega zmianie pod wpływem jego sprawczości. Widać wyraźnie, że struktura władzy biskupiej postrzegana jest w kategoriach negatywnych. Stosowane są bowiem zwroty akcentujące przerost administracji. W opozycji do niej stawiany jest najwyższy podmiot władzy, który dąży do przekształcenia tej struktury na lepszą. Taka formuła dyskursywna odzwierciedla schemat „dobry car, źli bojarzy", często spotykany w tego rodzaju narracjach.

> [...] Wielkimi krokami dokonuje się także rekonstrukcja rozumienia kapłaństwa, bo o ile celibat nie został zniesiony (wbrew temu, czego się spodziewano), o tyle posynodalna adhortacja apostolska *Querida Amazonia* idzie pod pewnymi względami jeszcze dalej. Sugeruje bowiem, że władza kapłańska może zostać ograniczona tylko do sfery sakramentalnej, a władza nauczania i zarządzania w Kościele – dotąd właściwa tylko duchownym – może zostać rozszerzona na świeckich.
> Intrygujące wiadomości. Jednak nie wierzę, że osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach, często nieformalnych będą mogły przyjmować komunię. Co do kapłaństwa, zapytani znajomi są jak najbardziej ZA. Uważają, że ksiądz

> powinien zajmować się tylko sprawami duchowymi, a od pozostałych spraw mieć ludzi np. świeckich specjalistów od ekonomii itp.
>
> DM011, wpis z 14 marca 2021, poz. 27–28

Przywołany fragment dzienniczka aktywności medialnej DM011 wskazuje na działania papieża, które zmieniają sposób myślenia i działania Kościoła katolickiego, lecz w opinii sprawcy dyskursu pozostają one równocześnie dalekie od realnych możliwości implementacji. Mamy tu do czynienia z dwoma schematami. Pierwszy obejmuje sprawozdawczość zakończoną odniesieniem się do refleksji w towarzystwie znajomych, co tworzy łańcuch praktyk komunikacyjnych. Drugi polega na odwoływaniu się do utartych schematów myślenia o Kościele, widocznych w dyskursie normatywnym, operującym zwrotami typu „ksiądz powinien" i podobnymi.

Praktyka artykulacji. De-ortodoksja propagowana przez papieża Franciszka artykułowana jest w konwencji podziału na dobrych i złych. Papież przedstawiany jest jako dobry sprawca, którego działania napotykają opór ze strony złych adwersarzy. Wariant adwersarzy przybiera jednak dwie formy: mogą to być jasno zidentyfikowani źli sprawcy, w tym media.

> 14:00, portal RZECZPOSPOLITA – informacja o treści wywiadu z papieżem emerytem, Benedyktem XVI, przeprowadzonego przez CORRIERE DELLA SERA. Benedykt gani konserwatywnych katolików, którzy po dziś dzień nie zaakceptowali jego rezygnacji i nie uważają pap. Franciszka za głowę Kościoła. Papież emeryt uważa, że takie podejście to pielęgnowanie teorii spiskowych i podkreśla, że jest tylko jeden papież i jest nim Franciszek.
>
> Osobiście temat jest mi bliski. Z każdego portalu katolickiego wyzierają co pewien czas głosy o błędnym nauczaniu/zachowaniu papieża Franciszka, że jest nieprawomocnie wybraną głową Kościoła, jednym słowem podważanie autorytetu papieża. Nie pomaga to Kościołowi, a przyczynia się do śmielszych ataków, konsternacji młodych osób, które wciąż szukają. Głos Benedykta XVI powinien zostać potraktowany jako przysłowiowa kropka nad i, zamknięcie tematu. Szkoda, że nie został on bardziej wyeksponowany.
>
> DM011, wpis z 2 marca 2021, poz. 3–4

Wypowiedź DM011 ilustruje osobiste zaangażowanie oraz próbę rekonstrukcji kontekstu, w którym media zostają naznaczone rolą złych

sprawców zamieszania wokół papieża Franciszka. Artykulacji towarzyszy sprawozdanie zarzutów kierowanych wobec Franciszka oraz przedstawienie reperkusji wynikających z takich praktyk. Sprawca dyskursu dokonuje więc stygmatyzacji, opierając się na określonym sposobie dowodzenia własnych racji.

> Nagle pojawia się pewien inny sposób patrzenia. Z drugiej strony część jego wypowiedzi, na przykład takich wypowiedzi na temat chociażby komunii dla osób po rozwodach, i w ogóle sam fakt, że można prowadzić jakiś taki element rozeznawania. On oczywiście podchwytywany jest przez media bardziej liberalne i jakoś tak rozdmuchiwany, prawda. Więc automatycznie tworzą się też w wokół tego jakieś tam takie kontrowersje.
>
> W023, poz. 30

Natomiast dyskurs W023, pokazuje, że strategie papieża są kontrowane i wypaczane przez media liberalne. W praktyce ilustruje to schemat nieosobowego adwersarza, który zniekształca właściwe intencje ojca świętego. Może to również prowadzić do sytuacji, w której de-ortodoksja traci swój pierwotny kontekst i staje się prostym rozmyciem doktryny, pozostającym w opozycji do dotychczasowego nauczania.

5.3. „My" i/a „oni" w Kościele

Artykulacja katolików posoborowych również wymaga doprecyzowania poprzez analizę sposobu, w jaki własna grupa odnosi się do tych, którzy reprezentują kategorię innego – rozumianego nie tylko jako konstrukt etyczny[5], lecz raczej jako uosobienie obcego: kogoś, kto formalnie przynależy do grupy, może ją jednak w każdej chwili opuścić bądź pozostaje jej częścią, choć z wyraźnym dystansem[6].

[5] Zygmunt Bauman, *Obcy u naszych drzwi*, tłum. Weronika Mincer (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016).

[6] Georg Simmel, *Socjologia*, tłum. Stefan Nowak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005).

5.3.1. Kontekst

Charakterystyka katolików posoborowych podjęta w rozdziale pierwszym tej monografii dotyczyła środowisk konserwatywno-liberalnego, liberalnego oraz ruchów charyzmatycznych. Wśród przedstawionych opisów brakowało jednak odniesienia do ich relacji względem mniejszościowych środowisk tradycjonalistycznych. W przypadku obu środowisk stosunek do tradycji jest pochodną aktualnych dokumentów Kościoła, w tym oczekiwania papieża Franciszka, wyrażonego w *Traditionis custodes*, aby nowy ryt rzymski stanowił formę wyrazu wiary i praktyki modlitewnej Kościoła. Środowiska tradycjonalistyczne są z zasady traktowane jako coś wyjątkowego – przeznaczonego do kruchty lub specjalnych okoliczności.

W przypadku ruchów charyzmatycznych mowa o zdecydowanie innym podejściu do tradycjonalistów. U podstaw charyzmatyczności leży bowiem różnorodność. Ponieważ jednak środowiska tradycjonalistyczne zarzucają charyzmatykom sekciarstwo oraz emocjonalny paradygmat w podejściu do wiary, ci drudzy z reguły milczą na temat tradycjonalistów, traktując ich jako niewidocznych. Sami określają się natomiast jako emisariusze tradycji, która pozostaje „żywa".

5.3.2. Artykulacja podziału

Podobnie jak w przypadku badanych tradycjonalistów również u katolików posoborowych kluczowy fragment identyfikacji znajduje wyraźne odzwierciedlenie w analizowanych dyskursach, szczególnie w odniesieniu do pozycji sprawców, ich stosunku do struktur władzy oraz samego performatywnego charakteru artykulacji.

Pozycja sprawcy. Artykulacja podziału w badanej grupie katolików posoborowych odstaje od klasycznego schematu „my" kontra „oni". Pozycjonowanie sprawców przyjmuje tu dwa warianty. Pierwszy zakłada sprawcę jako członka wspólnoty Kościoła, który przyjmuje rolę pozytywnego recenzenta papieża. Drugi wariant powiela schemat pozytywnej oceny papieża, ale jednocześnie wprowadza rozróżnienie, w którym negatywnie oceniana jest kuria lub struktura Kościoła instytucjonalnego.

> Jest to jeden z, nie ujmując nic poprzednim papieżom, papieży, który w dosłowny sposób odzwierciedla rolę pasterza Kościoła, czyli rolę sługi, i mnie to w nim ujmuje. Jego skromność, jego taka skromność i pokora. To są cechy, które u przywódców, jest przywódcą Kościoła, jakby nie patrzył, są rzadkością tak naprawdę. Fakt, że to jest przywódca grupy osób, chrześcijan, katolików, więc ubiegając się też w pewien sposób, może nie ubiegając się, skoro był wybrany do konklawe, więc powinien się z tym liczyć, że zostanie wybrany, ale tak naprawdę jest to dla mnie postać taka bardzo pozytywna, ciepła i tak sobie zawsze bym wyobrażała zwierzchnika Kościoła.
>
> W012, poz. 22

Fragment W012 ilustruje, w jaki sposób dyskurs wewnątrzwspólnotowy („pasterz Kościoła", „sługa") służy do wyrażenia własnych emocji, pozwalając sprawcy dyskursu na artykulację zaskoczenia wobec możliwości łączenia pozytywnego obrazu ze zwierzchnikiem instytucji, która, choć nie wprost, pozostaje dla niego istotna.

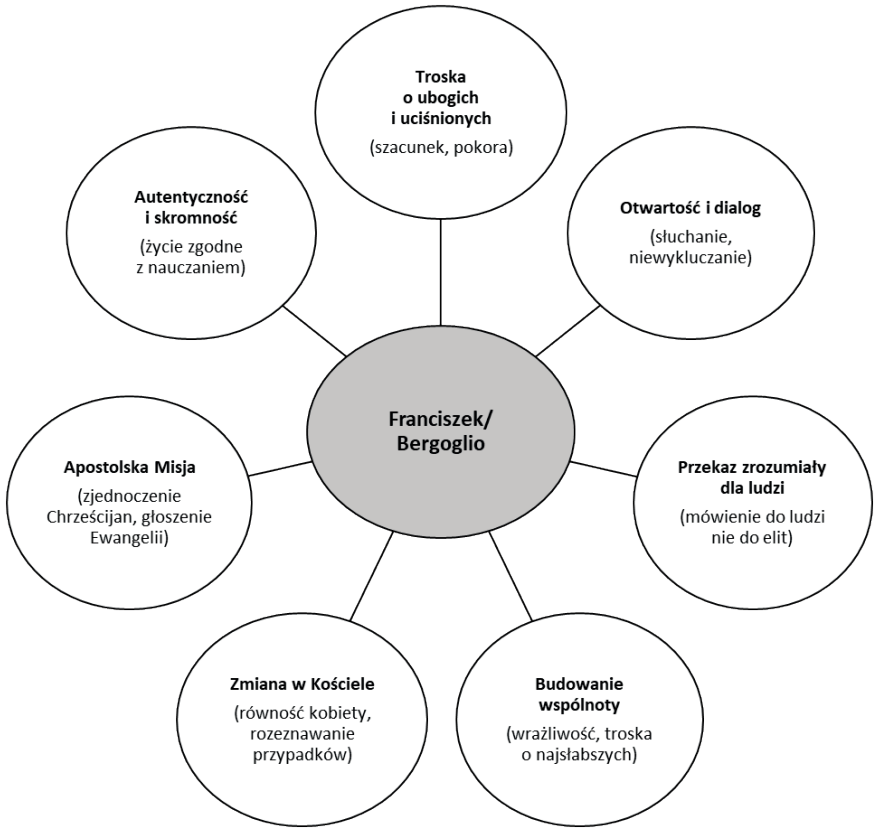
> *Jaki masz stosunek do papieża Franciszka?*
> Powiedziałabym, że pozytywny ze wskazaniem na zdecydowanie pozytywny.
> *Dlaczego właśnie tak?*
> Dlaczego właśnie tak? Wydaje mi się, że przyjął sobie pewną zasadę, kiedy wszedł na tron papieski i tak, jak obserwuję, to jest konsekwentny. I myślę, że miał dużo wcześniej sygnał, powiedzmy, negatywnych na temat na przykład funkcjonowania kurii biskupiej, ale myślę również, że też jest takim człowiekiem, który patrzy szeroko, jak choćby teraz głośno są komentowane, że wprowadza tam kobiety do tych, powiedzmy, funkcji administracyjnych. Ja nie wiedziałam, że to było aż tak hermetyczne męskie środowisko. I po prostu tak jakby, no, trochę jakby idzie z duchem czasu. No, widzi zmiany, które się dokonują w świecie i po prostu tak jakby troszeczkę takie odhermetyzowanie Kościoła.
>
> W010, poz. 17–21

Fragment dyskursu W010 koncentruje się zdecydowanie mocniej na pozycji sprawcy w opozycji do negatywnie postrzeganej instytucji, jaką jest kuria biskupia (w domyśle: Kuria Rzymska). Równocześnie w tak zarysowanej polaryzacji papież zostaje ulokowany po stronie sprawcy dyskursu, który zakłada, że dzięki swojej konsekwencji Franciszek jest w stanie skutecznie przeciwstawić

się strukturom kurialnym. Dodatkowo własne spostrzeżenia respondentki na temat już poczynionych działań papieża pokazują realną zmianę w instytucji (jak w przytoczonym „odhermetyzowaniu Kościoła").

Stosunek do struktury władzy. Myśląc o katolikach posoborowych w relacji do struktur władzy, nie sposób nie zwrócić uwagi na ich pozytywne spojrzenie na osobę sprawującą tę władzę, czyli papieża Franciszka. Odnoszenie się do jego sprawczości w praktyce rozmywa element poddaństwa i przemocy, zazwyczaj obecny w dyskursie dotyczącym władzy[7].

Rysunek 5. Pozytywne dyskursy na temat papieża Franciszka w kontekście sprawowania przez niego władzy



Źródło: Opracowanie własne.

[7] Michel Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. Michał Herer (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018); Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komendant (Warszawa: Aletheia, 2020).

Pozytywna pozycja katolików posoborowych względem papieża Franciszka, zilustrowana na rys. 5, wskazuje na jeden z wątków powiązanych z kategorią władzy, przejawiający się w postaci węzła poświęconego zmianom w strukturze zarządzania Kościołem. Po pierwsze, artykułowana jest aprobata dla idei równości oraz zwiększenia roli kobiet w strukturach kościelnych. Po drugie, pojawia się kategoria rozeznawania, czyli dostrzegania indywidualnych zdolności i predyspozycji osób do pełnienia powierzonych im funkcji.

Stanowi to wyraźne odejście od utrwalonego w Kościele modelu, zgodnie z którym kompetencje wynikają automatycznie z przyjęcia święceń oraz dekretu biskupiego. Tego rodzaju pozytywna artykulacja bezsprzecznie wiąże się z działaniami synodu o synodalności oraz szerszą refleksją nad naturą i charakterem sprawowania władzy w Kościele, zapoczątkowaną przez papieża Franciszka.

Praktyka artykulacji. Z perspektywy performatywnej artykulacja dyskursu katolików posoborowych pozwala doprecyzować charakter tej grupy, ukazując niejednoznaczność podziału na „nas" i „onych". Z jednej strony kluczowym mechanizmem okazuje się praktyka inkluzywności, w której troska obejmuje wszystkie strony zaangażowane w dyskurs. Z drugiej strony mowa jest o dyskursie deprecjacji względem odstających od mainstreamu. W celu pełniejszego zobrazowania tej polaryzacji warto prześledzić dwa szczególne przypadki. Pierwszym z nich jest ekspresja emocjonalna towarzysząca wątkom modlitwy za papieża, odzwierciedlająca głęboką identyfikację z całym Kościołem. Drugim natomiast jest sposób artykulacji stosunku do postaw tradycjonalistycznych, w którym krytyka ekstrawagancji prowadzi do wykluczenia.

> *To ja zapytam o papieża Franciszka bardzo intymnie, o intymną rzecz, czy Pani się za niego modli?*
> Tak.
> *A o co?*
> O to, żeby doprowadził do końca to, co zamierzał, swoją taką misję. Przede wszystkim Kościół zjednoczyć, wszystkie te rozłamy. Ja zdaję sobie sprawę, że to jest bardzo ciężka posługa, to jest presja z całego świata, bo do czynienia ma nie tylko z osobami wierzącymi, tam są i głowy państwa, i są dyktatorzy, i o takie rozumne sprawowanie tej posługi, żeby gdzieś tam się nie pogubił, bo świat, jego wszystkie te błyskotki, to wszystko może człowieka omamić, ogłupić. Takie rzeczy, żeby wytrwał, żeby się nie poddawał w każdym bądź razie.
>
> W012, poz. 37–40

Gdy spojrzeć na badany dyskurs W012 w kluczu performatywnym, widoczna staje się charakterystyczna struktura: odpowiedź – uzasadnienie – życzenie/przewidywanie. Wspomniany fragment ilustruje typowe dla tego rodzaju dyskursów natychmiastowe udzielanie odpowiedzi. W tym przypadku dotyczy ono delikatnego wątku modlitwy, przy czym sprawca dyskursu nie zachowuje dystansu wobec pytania o tak intymną kwestię, jaką jest modlitwa. Następnie pojawia się argumentacja decyzji, która w zależności od typu sprawcy dotyczy skali mikro (papież tego potrzebuje) lub skali makro (świat tego potrzebuje). Całość artykulacji kończy się wątkiem dobrych życzeń lub oczekiwań. W tego typu konstrukcji wyraźnie dostrzegalne jest odejście od klasycznej artykulacji podziału.

> *Jaki jest Pana stosunek do różnych form katolicyzmu? Mamy posoborową, mamy trydencką, mamy przedsoborową.*
> No to już mam niestety nie tak łagodne zdanie. Znaczy uważam, że te wszystkie odmiany, tak zwane przedsoborowe, trydenckie, są godne pożałowania [...]. Tak, to jest mi zdecydowanie najbliższe takie myślenie. Natomiast najczęściej, przynajmniej z tych ludzi, z których ja widzę, bo ja nie znam osobiście osób, które są w jakikolwiek sposób zaangażowane w te kwestie związane z trydenckością, nazwijmy to, no to nie jest to jakoś wyszukanie intelektualna forma katolicyzmu, powiedzmy sobie wprost. Natomiast jest tam głównie akcentowany pewnego rodzaju rytualizm jeszcze bardziej spionowana i skostniała hierarchia. W zasadzie taka, to mi trochę przypomina taką islamizację katolicyzmu, może tak.
>
> W005, poz. 84–85, 93–94

Na przeciwległym biegunie znajduje się przytoczony dyskurs W005. W tego typu konstrukcji widoczna jest niezwykle silna opozycja na „nas" i „onych", artykułowana poprzez deprecjację drugiej strony. Co charakterystyczne dla sprawców posoborowych, i wyraźnie dostrzegalne w tym fragmencie, to brak świadomości, jak prezentuje się typowy wierny nurtu tradycjonalistycznego. W dyskursie tym stosowane są zwroty mówiące o braku wykształcenia intelektualnego wśród zwolenników opcji trydenckiej oraz o rytualizmie, który przyjmuje postać głęboko stygmatyzującej analogii islamizacji katolicyzmu, opartej na niedopowiedzeniu, iż wsteczność, schematyczność i brak oświecenia równa się islamowi.

Gdy porówna się oba przypadki, widać wyraźnie, że w artykulacjach dyskursu katolików posoborowych współistnieje praktyka inkluzywności z tendencjami do podkreślania podziałów, zwłaszcza gdy konieczne jest odniesienie się do nurtów przedsoborowych. Daje to podstawy do twierdzenia, że posoborowiec dostrzega tradycjonalistę, lecz jego obraz jest ambiwalentny. Zarysowany wcześniej agonistyczny charakter myślenia o rzeczywistości kościelnej w tej grupie również posiada potencjał zmiany w kierunku antagonizmów.

Podsumowanie

W maju 2021 roku kontrowersyjny niegdyś publicysta katolicki Tomasz Terlikowski skomentował niemiecką drogę synodalną słowami: „rozchodzą się dwa rozumienia katolicyzmu"[1]. Tymczasem po pogrzebie papieża Franciszka 26 kwietnia 2025 roku w mediosferze zaistniał pogląd, że jednego katolicyzmu już nie ma[2]. W ostatnich latach zmiana w Kościele rzymskokatolickim oraz dynamika dwóch wspomnianych głównych nurtów tej wspólnoty wyraźnie przyspieszyły, o czym świadczą między innymi przywołane wyimki z portali internetowych.

Jednak czy aby na pewno jedność rzymskiego katolicyzmu została bezpowrotnie utracona? Wybrany po śmierci Franciszka papież Leon XIV w inauguracyjnym wystąpieniu zaakcentował oczekiwanie jedności Kościoła w słowach „pokój Wam". Niniejsza monografia stanowi próbę zrozumienia tożsamości katolickich tradycjonalistów oraz katolików posoborowych jako użytkowników mediów i platform medialnych. Wyznaczony cel pracy umożliwia zarazem udzielenie szerszej odpowiedzi na pytanie o obecność wielu odmian katolicyzmu. Uzyskane wyniki pozwalają na refleksję, która uwzględnia obraz rozdarcia Kościoła w badanej grupie w sposób bardziej zniuansowany, bazując na analizie konsumpcji mediów i korzystania z platform medialnych.

Odpowiadając na postawione w monografii główne pytanie badawcze, należy najpierw odnieść się do pytań szczegółowych oraz powiązać udzielane odpowiedzi z wcześniejszymi ustaleniami naukowymi dotyczącymi badanych nurtów katolicyzmu tradycjonalistycznego i posoborowego.

---

[1] Tomasz Terlikowski, „Rozchodzą się dwa rozumienia katolicyzmu. Ten proces będzie się pogłębiał", *stacja7* (12 maj 2021), 1, https://stacja7.pl/rozmowy/terlikowski-rozchodza-sie-dwa-rozumienia-katolicyzmu-ten-proces-bedzie-sie-poglebial/.

[2] Wojciech Grzywacz, „[Jestem w Kościele] Jaki Kościół zostawił papież Franciszek?", *RadioMaryja.pl* (27 kwiecień 2025), https://www.radiomaryja.pl/informacje/jestem-w-kosciele-jaki-kosciol-zostawil-papiez-franciszek/.

Punktem wyjścia w charakterystyce obu grup była próba zrozumienia kontekstu ich aktywności poprzez udzielenie odpowiedzi na pytanie szczegółowe P_1: Jakie strategie korzystania z mediów i platform medialnych przyjmują katoliccy tradycjonaliści oraz katolicy posoborowi, a także jak uzasadniają one ich wybory komunikacyjne?

Odpowiedź na to pytanie uwzględnia dwie powiązane zależności. Po pierwsze, badani sprawcy dyskursów w obu grupach charakteryzowali się przynależnością do odrębnych typów użytkowania mediów i platform medialnych. Konsumowane przez nich treści pochodziły z różnych zespołów komunikatów papieskich i podlegały zróżnicowanej internacjonalizacji, której jakość można oceniać na skali od powierzchownej do głębokiej. Badani tradycjonaliści katoliccy bazowali zarówno na bogatej hybrydowej diecie medialnej (łączącej platformy medialne, media cyfrowe i tradycyjne), jak i na diecie medialnej opartej głównie na mediach cyfrowych. W dwóch spośród trzech zidentyfikowanych grup (negocjatorzy i oponenci) wyrażali oni także głęboki poziom refleksyjności. Dodatkowo współtworzący kontrsferę komunikacyjną oponenci zajmowali w dyskursie pozycje wyraźnie opozycyjne wobec papiestwa, które paradoksalnie pozostaje centralnym elementem ich katolickiej tożsamości[3].

Jest to strategia dostrzegalna już we wcześniejszych analizach dotyczących kontrsfery medialnej i recepcji pontyfikatu papieża Franciszka, świadcząca o tym, że ten pontyfikat podlegał pełnemu zastosowaniu schematów charakterystycznych dla „niepoddanej moderacji sfery publicznej"[4], w tym zwłaszcza miażdżącej krytyce[5]. Równocześnie zidentyfikowane w badaniu typy użytkowników tradycjonalistycznych wykazywały liczne cechy wspólne z zaangażowanymi i refleksyjnymi użytkownikami platform społecznościowych w ogóle,

[3] Marcel Lefebvre, *Oskarżam Sobór!*, red. Adam Małaszewski (Warszawa: Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej, 2003); Dominique Bourmaud, *Sto lat modernizmu. Źródła II Soboru Watykańskiego*, tłum. Marcin Beściak (Warszawa: DeReggio, 2021); Ralph M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. Aleksandra Słowik (Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra, 2022).

[4] Bruce Bimber, Homero Gil de Zúñiga, „The Unedited Public Sphere", *New Media & Society*, vol. 22, iss. 4 (2020): 700–715. https://doi.org/10.1177/1461444819893980.

[5] Damian Guzek, Jan Słomka, Emma Cieslik, „Exploring Twenty-First-Century Catholic Traditionalist Resistance Movement through Digital Cartoons of Pope Francis", *Open Theology*, vol. 9, iss. 1 (1 styczeń 2023): 1–17, https://doi.org/10.1515/opth-2022-0231.

zwłaszcza w zakresie zróżnicowanej diety medialnej oraz przełożenia refleksji na praktykę działania[6].

W przypadku badanych w Polsce katolików posoborowych ich zróżnicowana dieta medialna przekładała się na umiarkowany poziom refleksyjności, któremu towarzyszyła próba integracji własnego światopoglądu z narracją i sprawczością papieża Franciszka. Tego rodzaju sposób negocjowania treści należy uznać za zjawisko nowe w kontekście badania recepcji papiestwa[7]. W dotychczasowej praktyce Kościoła katolickiego tego typu mechanizmy negocjowania treści były raczej rezultatem prób definiowania własnej pozycji jako wiernego[8] lub odnajdywania siebie w roli lidera wspólnot religijnych[9].

Drugim istotnym czynnikiem kształtującym zarówno konsumpcję mediów, jak i artykulację postaw był stosunek do źródeł informacji. Wśród badanych tradycjonalistów można było zaobserwować dystans oraz brak zaufania wobec portali internetowych prezentujących neutralne bądź posoborowe podejście do papiestwa. Jednocześnie wśród źródeł uznawanych przez nich za wiarygodne znaczącą rolę odgrywały platformy społecznościowe. Badani tradycjonalistyczni uczestnicy dyskursu szczególnie dostrzegali narastający problem ograniczania swobody wypowiedzi, próbując obejść mechanizmy cenzurujące poprzez techniki dezorientacji algorytmów. W ich modelu sprawczości znaczenie utrzymywały także media nieperiodyczne, takie jak książki, oraz bezpośrednia komunikacja – rozmowy i wysłuchiwane kazania[10].

---

6 Jin-Young Kim, „A study of social media users' perceptional typologies and relationships to self-identity and personality", *Internet Research*, vol. 28, iss. 3 (2018): 767–84, https://doi.org/10.1108/IntR-05-2017-0194.

7 Damian Guzek, *Portrayals of Pope Francis's Authority in the Digital Age: Flicks and Media Discourses, and User Perspectives* (Leiden Boston: Brill, 2024); Damian Guzek, „Discovering the Digital Authority: Twitter as Reporting Tool for Papal Activities", *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 9 (2015): 63–80; Rafał Leśniczak, *Papież Franciszek a kryzysy migracyjne w Europie. Perspektywa komunikologiczna i medioznawcza* (Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2024).

8 Marta Kołodziejska, *Online Catholic Communities: Community, Authority, and Religious Individualization*; Evolvi, *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe* (London and New York: Routledge, 2018).

9 Heidi A. Campbell, *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority* (London and New York: Routledge, 2021).

10 Marian Gierula, Marek Jachimowski, „Społeczny odbiór i funkcjonowanie mediów na Śląsku w okresie transformacji społeczno-ustrojowej 1989-1999", w *Polityka: przedmiot badań*

O ile badani reprezentanci nurtu tradycjonalistycznego wykazywali głębsze zanurzenie w środowisku cyfrowym oraz bardziej złożoną refleksyjność opartą na źródłach mieszanych, o tyle badanych katolików posoborowych cechował średni poziom refleksji oraz wyraźne utożsamienie z przekazami wywodzącymi się z głównych platform medialnych. Entuzjazm wobec papieża Franciszka przejawiał się w dwóch podstawowych typach postaw. Z jednej strony istnieli uczestnicy relacjonujący zmiany, których papież był autorem, traktując go jako pozytywną figurę, lecz czynili to w sposób stosunkowo powierzchowny. Z drugiej strony znajdowały się osoby podejmujące głęboką refleksję nad sprawczością papieża, oceniające jego działania z perspektywy „za i przeciw", i traktujące go jako inicjatora nowego paradygmatu dla kolejnych pokoleń. To drugie podejście współgrało z opisywanym w literaturze tzw. efektem Franciszka[11].

W tym kontekście badania wyłonił się nowy aspekt dyskusji o Kościele posoborowym: dysputy o roli papieża w rozmowach prywatnych oraz w sferze publicznej na kształt negocjowania założeń Ewangelii w innych wyznaniach chrześcijańskich[12]. Procesowi temu towarzyszył wyraźny dystans wobec platform medialnych jako źródeł informacji, skutkujący ponownym zwróceniem się ku książce jako medium uznawanemu za bardziej wiarygodne i autorytatywne.

Gdy idzie o odpowiedź na pytanie szczegółowe P_2: W jaki sposób w dyskursie badanych grup artykułowane są podstawowe założenia ideologiczne oraz praktyki katolicyzmu tadycjonalistycznego i katolicyzmu posoborowego? – dostrzegalna jest różnica między obiema badanymi grupami. Przebadani katoliccy tradycjonaliści, w kontekście możliwości ujawnienia swojej tożsamości, skupili się przede wszystkim na kategorii mszy trydenckiej oraz na podtrzymywaniu doktryny i praktyk zgodnych z nauczaniem Kościoła katolickiego sprzed reform

i forma jej przejawiania się, red. Piotr Dobrowolski, Mieczysław Stolarczyk, 295–311. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.

11 John Gehring, *The Francis Effect: A Radical Pope's Challenge to the American Catholic Church* (Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield, 2015); Arkadiusz Gaweł et al., „Effects of Pope Francis' Religious Authority and Media Coverage on Twitter User's Attitudes toward COVID-19 Vaccination", *Vaccines*, vol. 9, iss. 12 (2021): 1–25, https://doi.org/10.3390/vaccines9121487; John A. Gallagher, „Pope Francis' Potential Impact on American Bioethics", *Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality*, vol. 21, iss. 1 (2015): 11–34, https://doi.org/10.1093/cb/cbu048.

12 Heidi A. Campbell, „Religious Authority and the Blogosphere", *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 15, iss. 2 (2010): 251–276, https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2010.01519.x; Heidi A. Campbell, *When Religion Meets New Media* (New York: Routledge, 2010).

Soboru Watykańskiego II. Natomiast katolicy posoborowi koncentrowali się na funkcjonowaniu Kościoła w codziennym życiu wiernych oraz na procesie rozluźniania więzi doktrynalnych, określonych wcześniej w monografii jako de-ortodoksja.

O ile poczynione ustalenia wskazują, zgodnie z dotychczasowymi opisami, że sednem artykulacji badanych tradycjonalistów katolickich było trwanie w zgodzie z tradycją oraz praktykowanie mszy w dawnym rycie[13], o tyle niniejsze ustalenie zwraca uwagę na dodatkowy aspekt. Całość tej artykulacji, chcąc nie chcąc, odbywała się w pewnym dystansie do Kościoła posoborowego i nowej formy liturgii.

Na pierwszym poziomie badany katolicyzm tradycjonalistyczny umożliwiał orientację w systemie myślenia oraz w zasadach działania. Na drugim poziomie polegał na praktykowaniu tych zasad, przy czym kluczowe było tu zachowanie dystansu wobec nowej mszy. Zjawisko to należy rozpatrywać wzdłuż kontinuum od postawy antagonistycznej do postawy agogicznej[14].

Tymczasem model kontekstowy, oparty na badanych praktykach artykulacji katolików posoborowych, chociaż nie był bezpośrednio formułowany w opozycji do tradycjonalizmu katolickiego, w praktyce realizował postawę dystansu lub obojętności. Koncentrował się on na sprawcach traktowania świeckiego i kapłana w kategorii równorzędnych podmiotów oraz na kategorii autentyczności w myśleniu o papieżu, jako podmiocie władzy. Z jednej strony odzwierciedla to Heideggerowską kategorię „autentyczności"[15] jako formułę bliższą aktualnemu kontekstowi działania sprawców. Wzmacnia to obraz użytkownika mediów, który, zanurzając się w świecie platform medialnych, buduje własną wizję Kościoła katolickiego.

Istotną nową formułą okazuje się dyskurs wokół de-ortodoksji. Podejmując próbę opisu procesu zmiękczania doktryny przez papieża, sprawcy stosowali schematy de-ortodoksyjne. Co ciekawe, schematy te zawierają wyraźną identyfikację mediów jako „złych" sprawców dyskursu. O ile we wcześniejszych

---

13 Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, tłum. Krystyna de Rouge (Chorzów–Poznań: Canon-Wers, 1995).

14 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Krolak (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2007); Chantal Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

15 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994).

badaniach negatywna sprawczość była przypisywana papieżowi Franciszkowi[16], o tyle w obecnym studium dyskurs o takim charakterze koncentruje się przede wszystkim wokół mediów głównego nurtu. Świadczy to o wyraźnym spadku zaufania badanych do mediów jako takich[17].

Ostatnie z pytań pomocniczych P_3 brzmiało następująco: Jakie mechanizmy różnicowania na „nas" i „obcych" są konstruowane w dyskursach katolickich tradycjonalistów oraz katolików posoborowych, a także jakie pełnią one funkcje tożsamościowe? Odpowiadając na to pytanie, należy rozpocząć od obecności pewnego antagonizmu między tymi dwoma podejściami. W obu przypadkach przyjmuje on podobną formę ze względu na wykorzystywanie analogicznych schematów konstruowania pola znaczeniowego, w którym następuje rozróżnienie na „nas" i „obcych"[18].

W przypadku badanych katolickich tradycjonalistów różnicowanie opiera się na ocenie według rachunku zysków i strat: „my" inwestujemy właściwie w prawdy wiary, podczas gdy „oni" inwestują niewłaściwie, prowadząc do deformacji przekazu religijnego. Ten model oceny odwołuje się do rynkowej teorii religii, według której większa „opłacalność" duchowa praktyk i przekonań przekłada się na ich wyższą wartość w obrębie wspólnoty[19].

Natomiast w badanym dyskursie katolików posoborowych podział opiera się na schemacie oceny wyznaczonej przez różnice kulturowe i społeczne: „my" reprezentujemy inteligencję, nowoczesność oraz otwartość, natomiast „oni" reprezentują przywiązanie do skansenu i zamknięcie na zmieniającą się

---

16 Guzek, Słomka, Cieslik, „Exploring Twenty-First-Century Catholic Traditionalist Resistance Movement through Digital Cartoons of Pope Francis"; Damian Guzek, „When partisan groups get access to the digital society: re-voicing religion in Poland", *Information, Communication & Society*, vol. 26, iss. 6 (2023): 1177–1192. https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1994628.

17 Nic Newman et al., *Reuters Institute Digital News Report 2020* (Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2020); Nic Newman et al., *Reuters Institute Digital News Report 2024* (Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2024). https://doi.org/10.60625/risj-vy6n-4v57

18 Georg Simmel, *Socjologia*, tłum. Stefan Nowak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005); Bauman, *Obcy u naszych drzwi*; Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, w *Methods of Critical Discourse Analysis*, eds. Ruth Wodak, Michael Meyer (Los Angeles: SAGE Publications, 2017): 162–186.

19 Rodney Stark, William Sims Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. Tomasz Kunz (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 2007), https://lubimyczytac.pl/ksiazka/259034/teoria-religii; Rodney Stark, „Why religious movements succeed or fail: A revised general model", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 11, iss. 2 (1996): 133–46, https://doi.org/10.1080/13537909608580764.

rzeczywistość. W tym przypadku mechanizm oceny eksponuje cechy osób („jacy oni są"), a nie sprawczość ich działań („co oni robią"), co jest klasycznym sposobem deprecjonowania grup, szeroko opisywanym w literaturze przedmiotu[20].

W obu przypadkach dyskursy te pełnią istotną funkcję tożsamościową: wzmacniają więzi wewnątrz grupy, jednocześnie umożliwiając konsolidację tożsamości w dynamicznych warunkach komunikacji cyfrowej. Media i platformy medialne, będące nie tylko kanałami przekazu, lecz także środowiskami komunikacyjnymi, intensyfikują te procesy poprzez szybkie i szerokie rozpowszechnianie symbolicznych reprezentacji „nas" i „obcych". W rezultacie różnicowanie to staje się nie tylko sposobem samoidentyfikacji, ale też narzędziem adaptacji grupy do zmieniającego się kontekstu medialnego i społecznego[21].

Zebranie wypowiedzi uczestników badania pomaga w odnalezieniu odpowiedzi na P_o: Jaka jest charakterystyka katolickich tradycjonalistów oraz katolików posoborowych, rozpatrywana w ścisłym związku z ich sposobami użytkowania mediów i platform medialnych?

Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie, należy odnieść się do kilku zasadniczych kwestii. W świetle wyników przeprowadzonych badań katoliccy tradycjonaliści oraz katolicy posoborowi, formułując dyskurs o sobie i o Kościele, w sytuacji konfrontacji z innymi nurtami często zastępują dyskurs inkluzywny dyskursem wykluczenia. Badani tradycjonaliści wykluczają katolików posoborowych jako tych, którzy naruszyli ortodoksyjną integralność wiary. Natomiast katolicy posoborowi traktują tradycjonalistów z wyraźną oziębłością, postrzegając ich jako niezdolnych do adaptacji w zmieniającej się rzeczywistości społeczno-religijnej. Proces ten zachodzi w ścisłym związku z obserwowanym w tej pracy dynamicznym zjawiskiem codziennej konsumpcji treści medialnych na platformach cyfrowych. Konsumpcja ta przebiega często bez wyraźnego rozpoznania stopnia stronniczości samych mediów, ale uwzględnia subiektywne poczucie zaufania użytkowników do określonych źródeł.

---

[20] Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Erik Bleich, „Where do Muslims stand on ethno-racial hierarchies in Britain and France? Evidence from public opinion surveys, 1988–2008", *Patterns of Prejudice*, vol. 43, iss. 3–4 (2009): 379–400, https://doi.org/10.1080/00313220903109326; Gill Valentine et al., „Mapping the Meaning of 'Difference' in Europe: A Social Topography of Prejudice", *Ethnicities*, vol. 15, iss. 4 (2015): 568–585, https://doi.org/10.1177/1468796815577982.

[21] Marta Wójcicka, „Tożsamość w procesie komunikacji", *Artes Humanae*, vol. 1 (2016): 1–14, https://doi.org/10.17951/arte.2016.1.55.

W dodatku kilka podstawowych mitów dotyczących badanych należy poddać w wątpliwość. Po pierwsze, w świetle przeprowadzonych badań tradycjonalistyczny katolik nie jest jedynie bezrefleksyjnym reproduktorem dogmatów. Wręcz przeciwnie, często wykazuje się erudycją i umiejętnością głębokiego namysłu nad treściami, nawet jeśli jego podstawowym zasobem informacyjnym pozostają media cyfrowe. Na tej podstawie można zatem przypuszczać, że obecność w przestrzeni cyfrowej nie jest wyznacznikiem obniżonej jakości refleksji czy cyfrowej demencji.

Po drugie, choć badani tradycjonalistyczni katolicy przez długi czas dominowali w sprawnym użytkowaniu sieci, aktualnie ich pozycja jest stopniowo doganiana przez przedstawicieli katolicyzmu posoborowego. Transformacja sfery publicznej, w tym szczególnie jej cyfrowej odmiany, otworzyła bowiem przestrzeń dla wszystkich środowisk katolickich, oferując pluralistyczne miejsce na debatę. Jednocześnie warto zauważyć, że tradycjonaliści pozostają głównymi uczestnikami katolickiej kontrsfery medialnej, skupionej wokół narracji antagonistycznych wobec zmarłego papieża Franciszka i jego wizji Kościoła. Katolicy posoborowi natomiast, pomimo sporów i wątpliwości, częściej podejmują wysiłek konstruktywnej deliberacji, prowadzącej do internalizacji treści papieskiego nauczania.

Po trzecie, przeprowadzone badania wskazują, że wątpliwy okazuje się zestaw stereotypów złego tradycjonalisty oraz inkluzywnego posoborowca obecny w mediach. Obie badane formacje są względem siebie zdystansowane i wyczekujące, lecz nie agonistyczne – świadome znaczenia sfery rządzenia w Kościele potrafią identyfikować grupy przeciwników i tworzyć wokół nich w miarę spójne narracje.

Wreszcie po czwarte, badana dynamika przemian wewnątrzkościelnych może prowadzić do pewnego rozdarcia. Z jednej strony mamy koncentrację na zasadach katolickiej ortodoksji sprzed Soboru Watykańskiego II, z drugiej otwartość katolicyzmu de-ortodoksyjnego, który dopuszcza kontekstualizację doktryny moralnej. Te dwa nurty generują zasadniczo odmienny charakter korzystania z mediów i platform cyfrowych, co znajduje odbicie w stylach komunikacji, strategiach konsumpcji treści i budowie tożsamości medialnej użytkowników.

Pisząc w przededniu wyboru papieża Leona XIV, następcy Franciszka, warto przyjąć, że obserwowane zmiany we wzorcach konsumpcji mediów i korzystania z platform medialnych, a także w dyskursywnych artykulacjach zagadnień

katolickości i tożsamości katolicyzmu, nie zapowiadają kontynuacji dotychczasowych narracji dotyczących papiestwa. Nowy papież rozpoczął bowiem swój pontyfikat od apelu o pokój w rodzinie chrześcijańskiej i na świecie, słowami „pokój Wam". W praktyce jednak jego słowa należy odczytywać jako próbę złagodzenia napięć i ostrych stanowisk, które towarzyszyły pontyfikatowi jego poprzednika. Dla Leona XIV pokój chrześcijański oznacza przede wszystkim spokojną koegzystencję tak różnych środowisk katolickich, jak katoliccy tradycjonaliści i katolicy posoborowi. Na ile to zadanie okaże się wykonalne, pozostaje niewiadome. Ojciec Święty, choć odwołuje się do papieskiej tradycji zarówno w swoim działaniu, jak i poprzez symboliczne gesty – na przykład noszenie tradycyjnego stroju papieskiego – równocześnie jednoznacznie wiąże swój pontyfikat z kierunkiem wyznaczonym przez Sobór Watykański II.

Aneks

Załącznik 1. Szablon dzienniczka aktywności medialnej

Proszę podać opis **wszystkich momentów zetknięcia się z informacjami na temat papieża Franciszka i papiestwa**, osobno dla każdego dnia kontaktu w okresie prowadzenia dzienniczka. W przypadku gdy w danym dniu zabrakło takich informacji, wystarczy pozostawić puste pole. Ważne, aby uwzględnić wszystkie przypadki informacji o papieżu, niezależnie od rodzaju ich źródła. Na przykład, mogła Pani/mógł Pan dowiedzieć się czegoś nowego o Franciszku z informacji przeczytanej na smartfonie, z omawiania spraw Kościoła z członkiem rodziny lub obejrzenia serialu o papieżu na Netflixie.

Proszę zanotować **(przybliżony) czas, lokalizację oraz (w stosownych przypadkach) nośnik i źródło mediów** dla wszystkich kontaktów z informacjami na temat papieża i papiestwa, a następnie opisać te momenty. **Opis powinien obejmować następujące elementy**, ale można dodać wszystko, co istotne:

- rodzaj informacji / napotkanego w każdym przypadku problemu, tj. krótki opis poruszonych tematów,
- dlaczego skorzystała Pani/skorzystał Pan z określonego źródła (np. dlaczego rozmawiała Pani/rozmawiał Pan z członkiem rodziny, użyła/użył określonej aplikacji z wiadomościami, kanału społecznościowego),
- czy miała Pani/miał Pan jakieś przemyślenia lub reakcje na omawiany temat (np. zmieszanie, frustracja),
- czy zrobiła Pani/zrobił Pan coś na zasadzie kontynuacji (np. rozmowa z rodziną na ten temat po uzyskaniu informacji),
- jeśli dotyczy: proszę również wspomnieć o wszelkich znaczących ogólnych zmianach w zaangażowaniu w śledzenie treści związanych z papieżem Franciszkiem.

Można użyć dowolnego stylu lub struktury. Napisać tyle, ile uważa się za stosowne.

Dodatkowe wyjaśnienia w trakcie wypełniania dzienniczka można uzyskać pod mailem [...]

Uczestnik numer: 006

Okres dzienniczka: od 1 do 31 marca 2021 r.

Dzień 1, data: poniedziałek, 1 marca 2021 r.

Dzień 2, data: wtorek, 2 marca 2021 r.

Dzień 3, data: środa, 3 marca 2021 r.

Dzień 4, data: czwartek, 4 marca 2021 r.

Załącznik 2. Scenariusz wywiadu pogłębionego w wersji pierwotnej w języku polskim

Krótkie wprowadzenie do projektu, wyjaśnienie specyfiki wywiadu oraz potwierdzenie przez respondenta zgody na jego przeprowadzenie.

Wypełnianie dzienniczka

1. Na wstępie porozmawiajmy o samym dzienniczku:
   a. Jak przebiegało pisanie? Czy były jakieś znaczące przerwy w jego wypełnianiu?
   b. Czy dzienniczek oferuje dość dokładny zapis korzystania z informacji o papieżu w tym okresie?
   c. Czy coś pominąłeś(-aś), ale warto teraz o tym wspomnieć?
   d. Czy śledziłbyś(-abyś) informacje o papieżu w ten sam sposób, gdyby nie dzienniczek? I czy śledziłeś(-aś) więcej informacji z powodu dzienniczka?
   e. Czy coś zmieniłeś(-aś) w kolejnych dniach pisania? Jakie zmiany wprowadziłeś(-aś) i dlaczego?
2. Jak zmieniło się Twoje korzystanie z informacji o papieżu w ciągu spisywania dzienniczka?

Tożsamość papieża Franciszka

3. W jaki sposób najlepiej określić Franciszka?
   a. Papież? Dlaczego?
   b. Biskup Rzymu? Dlaczego?
   c. Bergoglio? Dlaczego?
4. Skąd to wiesz?
5. Czy słyszałeś(-aś) o kard. Bergoglio, zanim został papieżem?
6. Jaki masz stosunek do papieża Franciszka? Zdecydowanie pozytywny, pozytywny, neutralny, negatywny, zdecydowanie negatywny? Dlaczego?
7. Czy zmienił się on w wyniku wypełniania dzienniczka?
8. Czy porównujesz Franciszka do wcześniejszych papieży Benedykta XVI i Jana Pawła II? Dlaczego?
9. Jak myślisz, dlaczego papież wzbudza tak duże kontrowersje?
   a. Dla kogo Franciszek jest niewygodny?
   b. Jaki masz stosunek do tych podmiotów?
10. Czy modlisz się za papieża Franciszka? Jeśli tak, czy można wiedzieć, o co?

Sprawczość Franciszka i teorie spiskowe

11. Jaką rolę powinien pełnić Twoim zdaniem papież? (Nie chodzi tylko o Franciszka).
12. Jaką rolę pełni Twoim zdaniem papież Franciszek? (Pytanie otwarte o jego tożsamość i sprawowane funkcje w Kościele).
    a. Czy jest liderem duchowym Kościoła katolickiego lub całego chrześcijaństwa? Jeśli tak, co to oznacza? Jeśli nie, dlaczego?
    b. Czy jest aktorem politycznym? Jeśli tak, co to oznacza? Jeśli nie, dlaczego?
13. Czy działalność papieża Franciszka wzbudza Twoją reakcję emocjonalną? Jeśli tak, jaką?
    a. Czy jego działalność religijna wzbudza Twoje emocje? Ewentualnie jakie?
    b. Czy jego działalność polityczna wzbudza Twoje emocje? Ewentualnie jakie?
14. Czy możesz wymienić jakieś działania papieża, które szczególnie popierasz?
15. Czy możesz wymienić jakieś działania, z którymi się nie zgadzasz?
16. Czy słyszałeś(-aś) o teoriach spiskowych związanych z papieżem?
    a. Podasz przykład i krótko wyjaśnisz, np. kto pomaga papieżowi w spisku?
    b. Skąd je pozyskałeś(-aś)?
    c. Czy byłbyś(-abyś) w stanie dostarczyć kilka materiałów na ten temat?
    d. Czy znasz też jakieś przepowiednie na temat Franciszka i papiestwa?

Tożsamość badanego

17. Czym jest dla ciebie katolicyzm?
18. Jaka jest Twoja tożsamość jako katolika – jakim typem katolika się określisz?
19. Co dla Ciebie oznacza przynależność do Kościoła katolickiego?
20. Czy jesteś zaangażowany(-ana) w życie Kościoła?
21. Jaki jest Twój stosunek do innych form katolicyzmu (posoborowy/trydencki)?
22. Czy ten stosunek ewoluował? Jeśli tak, czy możesz opisać to w 1–3 zdaniach?
23. Jaki jest Twój stosunek do mszy trydenckiej?
24. Jaki jest Twój stosunek do mszy posoborowej (tzw. *novus ordo*)?
    a. Jaki jest Twój stosunek do zmian Benedykta XVI uwalniających mszę trydencką?
    b. Jaki jest Twój stosunek do zmian Franciszka ograniczających mszę trydencką w Bazylice św. Piotra?
25. Jaki jest Twój stosunek do Soboru Watykańskiego II? Czy jesteś zwolennikiem(-czką) czy przeciwnikiem(-czką) tego Soboru?
    a. Co uważasz za największy sukces Soboru?

b. Co w Soborze sprawia Ci największą trudność? Co Twoim zdaniem jest największą porażką Soboru?

26. Jaki jest Twój stosunek do innych wyznań chrześcijańskich? Czy jesteś zwolennikiem(-czką) czy przeciwnikiem(-czką) dialogu ekumenicznego? Dlaczego?
27. Jaki jest Twój stosunek do Żydów? Jaki masz stosunek do relacji katolicko-żydowskich?
    a. Jak reagujesz na przyjaźń papieża z rabinem?
28. Jaki jest Twój stosunek do wyznawców innych religii? Jak widzisz też inne religie?
    a. Jak reagujesz na przyjaźń papieża z duchownym islamskim?
29. Jaki jest Twój stosunek do uchodźców?
    a. Jak reagujesz na pozytywny stosunek papieża do uchodźców?
30. Jaki jest Twój stosunek do mniejszości seksualnych (gejów, lesbijek itp.)?
    a. Jak reagujesz na pozytywny stosunek papieża do mniejszości seksualnych?
31. Jakie masz poglądy na społeczeństwo i kulturę (mocno konserwatywne/umiarkowanie konserwatywne/centrowe/umiarkowanie liberalne/skrajnie liberalne)?

Konsumpcja mediów przez badanego

32. Skąd czerpiesz generalnie wiedzę na temat katolicyzmu i życia Kościoła? (Podaj maksymalnie 3 źródła).
    a. (Jeśli nie pojawiły się media): dlaczego nie było tam mediów?
33. Skąd czerpiesz generalnie wiedzę na temat Franciszka i Watykanu? (Podaj maksymalnie 3 źródła).
34. Które z tych źródeł wzbudza Twoje największe zaufanie?
35. Któremu z generalnych źródeł oferujących informację na temat papieża nie ufasz i dlaczego?
36. Z jakiego typu mediów czerpiesz najczęściej wiedzę na temat papieża Franciszka? Czy podasz najważniejsze nazwy mediów lub aplikacji medialnych?
37. W którym medium znajdujesz najbardziej zaufane informacje na temat papieża? Dlaczego warto ufać temu źródłu informacji?
38. (Jeśli nie wspomniałeś o stronach internetowych): czy korzystasz ze stron internetowych, aby pozyskiwać informacje o Franciszku? Jakie? Czy przypominasz sobie jakąś kontrowersyjną informację? (Podaj jedną).
39. Czy śledząc informacje na temat papieża ze stron internetowych, komentujesz je lub udostępniasz? Jeśli udostępniasz, to gdzie?

40. (Jeśli nie wspomniałeś o mediach społecznościowych): czy korzystasz z mediów społecznościowych, aby pozyskiwać informacje o Franciszku? Jakich? Czy przypominasz sobie jakąś kontrowersyjną informację? (Podaj jedną).
41. Czy śledząc informacje z mediów społecznościowych na temat papieża, komentujesz je lub udostępniasz? Jeśli udostępniasz, to gdzie?
42. Któremu z mediów dostarczających informacje na temat papieża nie ufasz i dlaczego? Które media informujące o działalności papieża są stronnicze?
43. Czy korzystasz z bezpłatnych informacji czy też płacisz za dostęp?
44. Czy wspomagasz materialnie dostawców tych informacji, np. małą telewizję internetową, publicystów z YouTube'a?
45. Z jakiego urządzenia najczęściej korzystasz, aby uzyskać informacje o papieżu (TV, radioodbiornik, smartphone/iphone, tablet, komputer, a może egzemplarz gazety)?
46. Czy miałeś(-aś) okazję zobaczyć produkcje platform filmowych (np. Netflix, HBO) na temat współczesnego papiestwa? Jeśli tak, jakie tytuły znasz?
47. Czy możesz podzielić się refleksją, co wyniosłeś(-aś) z tych produkcji?
48. Czy zmieniły Twój sposób patrzenia na papieża i Watykan?
49. Czy w czasie wypełniania dzienniczka:
    a. Słuchałeś(-aś) na żywo wystąpień papieża? Kiedy i za pośrednictwem jakiego medium?
    b. Wchodziłeś(-aś) na oficjalną stronę Watykanu? W jakim kontekście?
    c. Sprawdzałeś(-aś) inne strony internetowe, np. świeckie lub kościelne?
    d. Korzystałeś(-aś) z oficjalnych mediów społecznościowych papieża, np. czytałeś(-aś) papieskie twitty?
        i. Czy robiłeś(-aś) to wprost czy za pośrednictwem innych mediów, np. przez udostępnienie treści?
        ii. Czy regularnie śledzisz konta papieża w mediach społecznościowych?
    e. Słuchałeś(-aś) ekspertów na tematy kościelne lub wypowiedzi watykanistów? Jeśli tak, to jakich i gdzie? Czy byli ze strony kościelnej?
        i. Czy bardziej ufasz wypowiedziom papieża czy jego komentatorów ze strony Kościoła lub ze strony świeckich mediów?
        ii. Czy któryś z komentatorów jest dla Ciebie autorytetem? Który i dlaczego?
    f. Podejmowałeś(-aś) z rodziną temat papieża Franciszka? Jeśli tak, czy powodował kłótnie?
    g. Podejmowałeś(-aś) ze znajomymi temat papieża Franciszka? Jeśli tak, czy powodował kłótnie?

50. Czy w czasie wypełniania dzienniczka:
    a. zmieniał się Twój sposób patrzenia na papieża Franciszka? W którą stronę (pozytywną/negatywną) i dlaczego? Co wywołało tę zmianę, co ją przyspieszyło?
    b. zmieniało się Twoje podejście do instytucji papiestwa w ogóle? Czy pandemia COVID-19 miała jakiś związek z tą zmianą? Na czym to polegało?
    c. dostrzegłeś(-aś) zmianę w samym papiestwie – mianowicie, że papiestwo dostosowywało się do zmian w technologiach mediów. Czy powiesz coś więcej na ten temat?
51. Czy w czasie wypełniania dzienniczka zmienił się kontekst Twojego codziennego życia? Jak?
    a. Czy poczułeś(-aś) się przeciążony dzienniczkiem? Kiedy?
    b. Czy zacząłeś(-ęłaś) częściej śledzić informacje na temat papieża, zacząłeś(-ęłaś) unikać tych informacji?
    c. Czy zacząłeś(-ęłaś) korzystać z różnych źródeł lub z większej liczby źródeł niż zwykle?
    d. Czy zacząłeś(-ęłaś) bardziej omawiać te informacje z rodziną?
    e. Czy zacząłeś(-ęłaś) bardziej omawiać te informacje ze znajomymi?
52. Czy zdarzało Ci się porównywać te same informacje o papieżu, ale w różnych źródłach?
    a. Jeśli tak, podaj przykład.
    b. Dlaczego dokonałeś(-aś) porównania?
    c. Dlaczego wybrałeś(-aś) te konkretne źródła do porównania?
    d. Czy porównanie zakwestionowało Twoje początkowe poglądy na ten temat czy je wzmocniło?
    e. Czy często porównujesz kilka źródeł lub może częściej porównywałeś(-aś) podczas epidemii?
53. Widzę, że odnotowałeś(-aś) informację o _____ z _____ (data). Czy możesz mi powiedzieć coś więcej na ten temat?
    a. Za pomocą jakiego urządzenia pozyskałeś(-aś) tę informację? Jakie to było medium?
    b. Dlaczego zainteresowałeś(-aś) się tym faktem?
    c. Co zrobiłeś(-aś) z tą informacją (np. udostępniłeś/skomentowałeś)?
54. Czy znasz inne poza papieżem Franciszkiem autorytety religijne?
55. Które z nich są mocno zaangażowane w nowe technologie?

Załącznik 3. Charakterystyka kodowanych dzienniczków aktywności medialnej i wywiadów pogłębionych

Nazwa dokumentu*	Zakodowane segmenty	Mema	Płeć	Wiek	Grupa
W001	98	0	mężczyzna	35–59	tradycjonalistyczna
DM001	48	1	mężczyzna	35–59	tradycjonalistyczna
W002	102	1	kobieta	35–59	tradycjonalistyczna
DM002	68	1	kobieta	35–59	tradycjonalistyczna
W003	60	0	mężczyzna	35–59	posoborowa
DM003	16	1	mężczyzna	35–59	posoborowa
W004	68	0	mężczyzna	35–59	tradycjonalistyczna
DM004	31	1	mężczyzna	35–59	tradycjonalistyczna
W005	61	0	mężczyzna	35–59	posoborowa
DM005	32	1	mężczyzna	35–59	posoborowa
W006	66	0	mężczyzna	18–34	posoborowa
DM006	35	2	mężczyzna	18–34	posoborowa
W007	63	0	kobieta	35–59	tradycjonalistyczna
DM007	26	2	kobieta	35–59	tradycjonalistyczna
W008	62	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM008	26	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
W009	65	0	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM009	31	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
W010	59	0	kobieta	65+	posoborowa
DM010	124	5	kobieta	65+	posoborowa
W011	63	0	kobieta	35–59	posoborowa
DM011	55	1	kobieta	35–59	posoborowa
W012	55	0	kobieta	65+	posoborowa
DM012	14	1	kobieta	65+	posoborowa
W013	69	0	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM013	22	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
W014	64	0	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM014	31	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
W015	34	1	kobieta	65+	posoborowa
DM015	19	1	kobieta	65+	posoborowa
W016	72	0	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM016	33	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
W017	48	0	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM017	23	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna

W018	49	0	mężczyzna	35–59	posoborowa/ tradycjonalistyczna
DM018	27	1	mężczyzna	35–59	posoborowa/ tradycjonalistyczna
W019	58	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM019	11	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
W020	55	0	mężczyzna	35–59	posoborowa
DM020	54	2	mężczyzna	35–59	posoborowa
W021	70	4	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM021	56	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
W022	50	1	mężczyzna	18–34	posoborowa
DM022	23	3	mężczyzna	18–34	posoborowa
W023	57	0	kobieta	35–59	posoborowa
DM023	41	3	kobieta	35–59	posoborowa
W024	66	0	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM024	29	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
W025	56	0	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM025	34	2	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
W026	43	0	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
DM026	29	1	mężczyzna	18–34	tradycjonalistyczna
W027	45	2	kobieta	18–34	posoborowa
DM027	63	2	kobieta	18–34	posoborowa
W028	60	0	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM028	36	5	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
W029	51	0	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM029	44	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
W030	60	0	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna
DM030	48	1	kobieta	18–34	tradycjonalistyczna

Objaśnienia: *W – wywiad, DM – dzienniczek aktywności medialnej.

Źródło: Badania własne.

Załącznik 4. Kategorie analityczne wyłonione z dzienniczków aktywności medialnej i wywiadów pogłębionych

Kod grupy	Kody wyłonione z kodów *in-vivo*
01 Tożsamość papieża	Celowe nieokreślanie
	Określanie funkcją biskup Rzymu
	Określanie funkcją papież
	Określanie imieniem Franciszek
	Określanie nazwiskiem Bergoglio
	Określanie nietypowo
	Posiadanie wiedzy o kard. Bergoglio zanim został papieżem
02 Źródło tożsamości papieża (skąd określenie)	Inne źródła
	Media elektroniczne (niesprecyzowane)
	Rodzina
	Social media (w tym komunikatory)
	Strony internetowe
	Telewizja
	Znajomi
03 Stosunek do papieża Franciszka	Brak podejścia
	Modlenie się za papieża i powody
	Negatywny
	Neutralny
	Nie modlenie się za papieża i powody
	Porównywanie papieża z poprzednikami
	Pozytywny
04 Rola papieża	Rozumienie roli Franciszka
	Rozumienie roli papieża w ogólności
05 Sprawczość papieża Franciszka	Nie traktowanie go jako aktora politycznego
	Nie traktowanie go jako lidera Kościoła
	Nie traktowanie go jako lidera chrześcijaństwa
	Niszczenie Kościoła lub/i wiary
	Obecność emocji w związku z działaniami politycznymi Franciszka
	Obecność emocji w związku z działaniami religijnymi Franciszka
	Promowanie spraw ziemskich
	Traktowanie go jako aktora politycznego
	Traktowanie go jako lidera Kościoła
	Traktowanie go jako lidera chrześcijaństwa
	Wspominanie działań papieża, które się popiera
	Wspominanie działań papieża, z którymi się nie zgadza

06 Teorie spiskowe	Ujawnianie źródeł teorii spiskowych i przepowiedni
	Wspominanie teorii spiskowych i przepowiedni o papiestwie
	Wspominanie teorii spiskowych oraz przepowiedni o Franciszku
07 Katolicyzm	Definiowanie katolicyzmu
	Definiowanie siebie jako katolika
	Wyrażanie stosunku do katolicyzmu posoborowego
	Wyrażanie stosunku do katolicyzmu przedsoborowego
08 Sobór Watykański II	Artykułowanie ewolucji podejścia do Kościoła i/lub Soboru
	Artykułowanie negatywnego stosunku do Soboru
	Artykułowanie pozytywnego stosunku do Soboru
	Wskazywanie największego sukcesu Soboru
	Wskazywanie największej porażki Soboru
09 Zaangażowanie w życie Kościoła	Artykułowanie braku zaangażowania w życie Kościoła
	Artykułowanie zaangażowania w życie Kościoła
10 Różne ryty mszy	Podejście do mszy posoborowej
	Podejście do mszy trydenckiej
	Podejście do ograniczeń mszy trydenckiej w Watykanie przez Franciszka
	Stosunek do uwolnienia mszy trydenckiej przez Benedykta XVI
11 Ekumenizm i dialog międzyreligijny	Rozumienie ekumenizmu
	Stosunek do ekumenizmu
	Stosunek do innych religii
	Stosunek do relacji katolicko-żydowskich
12 Kwestie społeczne	Reagowanie na pozytywny stosunek papieża do mniejszości seksualnych
	Reagowanie na pozytywny stosunek papieża do uchodźców
	Rozróżnianie osób z mniejszości od grup reprezentujących mniejszości
	Rozróżnianie uchodźców od migrantów
	Stosunek do mniejszości seksualnych
	Stosunek do uchodźców
13 Poglądy na społeczeństwo i kulturę	Poglądy centrowe
	Skrajny konserwatyzm
	Skrajny liberalizm
	Umiarkowany konserwatyzm
	Umiarkowany liberalizm

14 Źródła wiedzy	Kontrowersyjna informacja z poruszanych źródeł
	Media społecznościowe jako źródła wiedzy
	Najbardziej zaufane źródło wiedzy o Franciszku
	Podstawowe źródła wiedzy o Franciszku
	Zaufane źródła wiedzy
	Źródła wiedzy na temat Franciszka i Watykanu
	Źródła wiedzy na temat katolicyzmu i życia Kościoła
	Źródła, które są stronnicze
	Źródła, którym się nie ufa
15 Stosunek do źródeł wiedzy o papieżu	Komentowanie
	Porównywanie wielu źródeł
	Udostępnianie
	Śledzenie większej liczby źródeł
16 Finansowanie informacji	Korzystanie ze źródeł bezpłatnych
	Wspomaganie dostawców informacji
17 Urządzenia odbioru informacji	Odbiornik telewizyjny
	PC/laptop/tablet
	Smart phone
18 Produkcje Netfilx i HBO o papiestwie	Kojarzenie produkcji o papiestwie
	Oglądanie produkcji o papiestwie
19 Okres wypełniania dzienniczka	Dyskutowanie z rodziną o Franciszku
	Dyskutowanie ze znajomymi o Franciszku
	Korzystanie z innych stron na temat papieża
	Korzystanie z oficjalnej strony Watykanu
	Korzystanie z oficjalnych mediów społecznościowych papieża
	Pozyskiwanie informacji podczas wypełniania dzienniczka
	Słuchanie/oglądanie wystąpień papieża na żywo
	Zaufanie względem wypowiedzi papieża
	Zmiana podejścia do Franciszka w toku spisywania dzienniczka
	Śledzenie papieża w mediach społecznościowych
20 Eksperci	Słuchanie ekspertów kościelnych lub watykanistów
	Wskazywanie autorytetów wśród ekspertów
	Zaufanie względem wypowiedzi ekspertów
21 Papiestwo i technologia	Dostrzeganie innych autorytetów religijnych niż Franciszek
	Dostrzeganie zmian w papiestwie wymuszanych przez technologię

22 Varia	Artykułowanie konfliktu doktrynalnego
	Dzielenie na „my" i „oni"
	Nazywanie kogoś heretykiem
	Negocjowanie autorytetu papieskiego
	Określanie czegoś herezją
	Protestantyzowanie Kościoła
	Stosowanie kategorii człowieka w kontekście
	Stosowanie kategorii natury człowieka
	Stosowanie kategorii prawdy obiektywnej
	Stosowanie kategorii prawdy w kontekście
	Zmienianie struktury funkcjonowania Kościoła

Źródło: Badania własne.

Bibliografia

Adamski, Andrzej. *Media w analogowym i cyfrowym świecie. Wpływ cyfrowej rewolucji na rekonfigurację komunikacji społecznej*. Warszawa: Elipsa, 2012.

Åkerlund, Mathilda. „Dog whistling far-right code words: the case of 'culture enricher' on the Swedish web". *Information, Communication & Society*, vol. 25, iss. 12 (2021), 1–18. https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1889639.

Arendt, Hannah. *Polityka jako obietnica*. Przetłumaczone przez Mieczysław Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007.

Bańka, Aleksander. „Jaka przyszłość Kościoła? Synodalne dylematy i perspektywy". *Studia Nauk Teologicznych PAN*, t. 19 (2024): 11–27. https://doi.org/10.24425/snt.2024.150505.

Bargo, María. „Traditionalist Catholicism: The Case of the Society of Saint Pius X in Argentina". *Studies in World Christianity*, vol. 30, iss. 3 (2024): 358–375. https://doi.org/10.3366/swc.2024.0483.

Bauman, Zygmunt. *Obcy u naszych drzwi*. Przetłumaczone przez Weronika Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016.

Baume, David, Eileen Scanlon. „Learning: What Research Can Tell Us about How and Why Learning Happens". W *Enhancing Learning and Teaching with Technology: What the Research Says*, edited by Rosemary Luckin. London: University College London, 2018.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens, Scott Lash. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Bellah, Robert N. „Civil Religion in America". *Daedalus*, vol. 96, iss. 1 (1967): 1–21. https://doi.org/10.1162/00115260577443146 4.

Bellah, Robert N., Phillip E. Hammond. *Varieties of Civil Religion*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013.

Benedykt XVI. „List Apostolski «Summorum Pontificum» o stosowaniu liturgii rzymskiej sprzed reformy z 1970 r.", 7 lipiec 2007. https://vademecumliturgiczne.pl/2016/03/30/list-apostolski-motu-proprio-benedykta-xvi-summorum-pontificum/.

Berg, Matthias, Caroline Düvel. „Qualitative media diaries: An instrument for doing research from a mobile media ethnographic perspective". *Interactions: Studies in Communication & Culture*, vol. 3, iss. 1 (2012): 71–89. https://doi.org/10.1386/iscc.3.1.71_1.

Bergmann, Eirikur. *Conspiracy & Populism: The Politics of Misinformation*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-90359-0.

Bimber, Bruce, Marta Cantijoch Cunill, Lauren Copeland, Rachel Gibson. „Digital Media and Political Participation: The Moderating Role of Political Interest Across Acts and Over Time". *Social Science Computer Review*, vol. 33, iss. 1 (2015): 21–42. https://doi.org/10.1177/0894439314526559.

Bimber, Bruce, Homero Gil de Zúñiga. „The Unedited Public Sphere". *New Media & Society*, vol. 22, iss. 4 (2020): 700–715. https://doi.org/10.1177/1461444819893980.

Blanc, Charlotte. Réseaux traditionalistes catholiques et « réinformation » sur le web : mobilisations contre le « Mariage pour tous » et « pro-vie »". *tic&société*, vol. 9, no. 1–2 (2026): 1–21. https://doi.org/10.4000/ticetsociete.1919.

Bleich, Erik. „Where do Muslims stand on ethno-racial hierarchies in Britain and France? Evidence from public opinion surveys, 1988–2008". *Patterns of Prejudice*, vol. 43, iss. 3–4 (2009): 379–400. https://doi.org/10.1080/00313220903109326.

Borecki, Paweł. *Geneza modelu stosunków państwo–Kościół w Konstytucji RP*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2008.

Borowik, Irena. „O zróżnicowaniu katolików w Polsce". *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, nr 2 (6) (2008): 23–27.

Borowik, Irena. „The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland". *Social Compass*, vol. 49, iss. 2 (2002): 239–252. https://doi.org/10.1177/0037768602049002008.

Boulianne, Shelley. „Twenty Years of Digital Media Effects on Civic and Political Participation". *Communication Research*, vol. 47, iss. 7 (2020): 947–966. https://doi.org/10.1177/0093650218808186.

Bourmaud, Dominique. *Sto lat modernizmu. Źródła II Soboru Watykańskiego*. Przetłumaczone przez Marcin Beściak. Warszawa: DeReggio, 2021.

[Bożewicz, Marta, oprac.]. *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach*. Warszawa: CBOS, maj 2024.

Brzoza-Kolorz, Katarzyna. *„Polityka kobiet, czy kobiety polityki?" Płeć jako element obrazów medialnych kobiet*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2024. https://doi.org/10.31261/PN.4210.

Bucher, Taina. *If...Then: Algorithmic Power and Politics*. New York: Oxford University Press, 2018.

Buckingham, David. *Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture.* Cambridge: Polity Press, 2003.

Buijs, Kees. *Regiojournalistiek in spagaat: De kwaliteit van het redactieproces in de regionale journalistiek; een case-studie.* Den Haag: Boom Lemma, 2014. https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/131556.

Butler, Judith. *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu.* Przetłumaczone przez Adam Ostolski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.

Cake, Susan Anne, Lauren Solomon, Grant McLay, Kate O'Sullivan, Colin Robert Schumacher. „Narrative as a tool for critical reflective practice in the creative industries". *Reflective Practice*, vol. 16, iss. 4 (2015): 472–486. https://doi.org/10.1080/14623943.2015.1064384.

Campbell, Heidi A. *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority.* London and New York: Routledge, 2021.

Campbell, Heidi A. *Exploring Religious Community Online. We are One in the Network.* New York: Peter Lang, 2005.

Campbell, Heidi A. „Looking Backwards and Forwards at the Study of Digital Religion". *Religious Studies Review*, vol. 50, iss. 1 (2024): 83–87. https://doi.org/10.1111/rsr.17062.

Campbell, Heidi A. „Religious Authority and the Blogosphere". *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 15, iss. 2 (2010): 251–276. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2010.01519.x.

Campbell, Heidi A. *When Religion Meets New Media.* New York: Routledge, 2010.

Campbell, Heidi A., Giulia Evolvi. „Contextualizing current digital religion research on emerging technologies". *Human Behavior and Emerging Technologies*, vol. 2, iss. 1 (2020): 5–17. https://doi.org/10.1002/hbe2.149.

Campbell, Heidi A., Ruth Tsuria, eds. *Digital Religion: Understanding Religious Practices in Digital Media.* London and New York: Routledge, 2022.

Carpentier, Nico. *The Discursive-Material Knot: Cyprus in Conflict and Community Media Participation.* New York: Peter Lang, 2017.

Carpentier, Nico, Benjamin De Cleen. „Bringing Discourse Theory into Media Studies: The applicability of Discourse Theoretical Analysis (DTA) for the Study of media practises and discourses". *Journal of Language and Politics*, vol. 6, iss. 2 (2007). https://doi.org/10.1075/jlp.6.2.08car.

Casanova, José. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie.* Przetłumaczone przez Tomasz Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 2005.

Casero-Ripollés, Andreu. „Impact of Covid-19 on the media system. Communicative and democratic consequences of news consumption during the outbreak". *El profesional de la información*, vol. 29, iss. 2 (2020): 1–11. https://doi.org/10.3145/epi.2020.mar.23.

Castells, Manuel. *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu*. Przetłumaczone przez Olga Siara. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.

Cekiera, Rafał, Mateusz Stefan Włosek. „The Catholic Church and Its Approach towards Refugees and Migrants: An Analysis of the Presence of Migration Issues in the Synod's Syntheses on Synodality". *Religions*, vol. 15, iss. 10 (2024): 1–14. https://doi.org/10.3390/rel15101237.

Chadwick, Andrew. *The Hybrid Media System: Politics and Power*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Cieslik, Emma, Robert Phillips. „Veiled Heads, Venerating Hearts: The Return of Veiling among US Catholics Post Vatican II". *International Journal of Religion and Spirituality in Society*, vol. 12, iss. 2 (2022): 43–58.

Cohen, Joachim. „Afterword: The Social Construction of Death: Reflections from a Quantitative Public Health Researcher". W *The Social Construction of Death. Interdisciplinary Perspectives*, edited by Leen Van Brussel, Nico Carpentier, 259–270. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Collinge, William J. *Historical Dictionary of Catholicism*. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield Publishers, 2022.

Cook, Kay E. „In-Depth Interview". W *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, edited by Lisa M. Given, 422–423. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 2008.

Couldry, Nick. „Theorising media as practice". *Social Semiotics*, vol. 14, iss. 2 (2004): 115–132. https://doi.org/10.1080/1035033042000238295.

Couldry, Nick, Andreas Hepp. *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press, 2017.

Couldry, Nick, Ulises A. Mejias. *The Costs of Connection*. Redwood City: Stanford University Press, 2019. https://doi.org/10.1515/9781503609754.

Czech, Franciszek. *Spiskowe narracje i metanarracje*. Kraków: Nomos, 2015.

D'Antonio, William V., James D. Davidson, Dean R. Hoge, Katherine Meyer, William B. Friend. *American Catholics: Gender, Generation, and Commitment*. Walnut Creek: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Demagog. „Bezstronność, wolność i zaufanie. Ocena relacji Polaków z mediami", zredagowane przez Demagog, 1 październik 2024. https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/bezstronnosc-wolnosc-i-zaufanie-relacje-polakow-z-mediami/.

Dolphijn, Rick, Iris van der Tuin. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanites Press, 2013. http://hdl.handle.net/2027/spo.11515701.0001.001.

Duffy, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*. New Haven, London: Yale University Press, 2002.

Dvir-Gvirsman, Shira, Keren Tsuriel, Tamir Sheafer, Shaul Shenhav, Alon Zoizner, Liron Lavi, Michal Shamir, Israel Waismel-Manor. „Mediated Representation in the Age of Social Media: How Connection with Politicians Contributes to Citizens' Feelings of Representation. Evidence from a Longitudinal Study". *Political Communication*, vol. 39, iss. 6 (2022): 779–800. https://doi.org/10.1080/10584609.2022.2124335.

Dyczewski, Leon, Antoni Lewek, Jerzy Olędzki, red. *Odchodzenie Jana Pawła II do Domu Ojca w polskich mediach*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2008.

Dykasteria Nauki Wiary. *Deklaracja „Fiducia supplicans" o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństwa*. Libreria Editrice Vaticana, 18 grudzień 2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html.

Eco, Umberto, Carlo Maria Martini. *W co wierzy ten, kto nie wierzy? Dialog epistolarny*. Przetłumaczone przez Ireneusz Kania. Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc, 2018.

Evolvi, Giulia. *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*. London and New York: Routledge, 2019.

Fairclough, Norman. „A Dialectical-Relational Approach to Critical Discourse Analysis in Social Research". W *Methods of Critical Discourse Analysis*, edited by Ruth Wodak, Michael Meyer, 162–186. Los Angeles: SAGE Publications, 2017.

Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London and New York: Routledge, 2003.

Fairclough, Norman. „Linguistic and Intertextual Analysis Within Discourse Analysis". *Discourse & Society*, vol. 3 (1992): 193–217. https://doi.org/10.1177/0957926592003002004.

Faraj, Samer, Bijan Azad. „The Materiality of Technology: An Affordance Perspective". W *Materiality and Organizing*, edited by Paul M. Leonardi, Bonnie A. Nardi, Jannis Kallinikos, 237–258. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Fernández, Víctor Manuel. *La carità non ha mai fine. La chiesa in cammino con papa Francesco*. Bologna: EDB, 2024.

Foucault, Michel. *Nadzorować i karać.* Przetłumaczone przez Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 2020.

Foucault, Michel. *Rządzenie sobą i innymi.* Przetłumaczone przez Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.

Franciszek. *Adhortacja Apostolska „Evangelii Gaudium" o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie.* Libreria Editrice Vaticana, 24 październik 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Franciszek. *Encyklika „Fratelli tuti" o braterstwie i przyjaźni społecznej.* Libreria Editrice Vaticana, 10 marzec 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

Franciszek. *List Apostolski „Traditionis custodes" w sprawie sosowania liturgii rzymskiej sprzed reformy z 1970 r.* Przetłumaczone przez Stanisław Tasiemski, D. Ostrowski, Biuro ds. Komunikacji Zagranicznej KEP, 16 lipiec 2021. https://episkopat.pl/doc/212954.list-ojca-swietego-do-biskupow-swiata-ws-motu-proprio-traditionis-custodes-2.

Franciszek. *Posynodalna Adhortacja Apostolska «Amoris laetitia» o miłości w rodzinie.* Libreria Editrice Vaticana, 19 marzec 2016. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

Fraser, Nancy. „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text*, vol. 25/26 (1990): 56–80.

Froehle, Bryan T., Massimo Faggioli. *Global Catholicism.* Leiden Boston: Brill, 2024.

Fuchs, Christian. *Digital Labour and Karl Marx.* New York: Routledge, 2014.

Gallagher, John A. „Pope Francis' Potential Impact on American Bioethics". *Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality*, vol. 21, iss. 1 (2015): 11–34. https://doi.org/10.1093/cb/cbu048.

Gaweł, Arkadiusz, Marzena Mańdziuk, Marek Żmudziński, Małgorzata Gosek, Marlena Krawczyk-Suszek, Mariusz Pisarski, Andrzej Adamski, Weronika Cyganik. „Effects of Pope Francis' Religious Authority and Media Coverage on Twitter User's Attitudes toward COVID-19 Vaccination". *Vaccines*, vol. 9, iss. 12 (2021): 1–25. https://doi.org/10.3390/vaccines9121487.

Gehrau, Volker, Helena Bilandzic, Holger Schramm, Carsten Wünsch, hrsg. *Medienrezeption.* NomosHandbuch. Baden-Baden: Nomos, 2025. https://doi.org/10.5771/9783748913597.

Gehring, John. *The Francis Effect: A Radical Pope's Challenge to the American Catholic Church.* Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield, 2015.

Gerber, Alan, Dean S. Karlan, Daniel Bergan. „Does the Media Matter? A Field Experiment Measuring the Effect of Newspapers on Voting Behavior and Political Opinions". *Behavioral & Experimental Economics*, vol. 1, no. 2 (2009): 35–52. https://doi.org/10.1257/APP.1.2.35.

Gierula, Marian. *Polska prasa lokalna 1989-2000. Typologia i społeczne funkcjonowanie.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005.

Gierula, Marian, Marek Jachimowski. „Społeczny odbiór i funkcjonowanie mediów na Śląsku w okresie transformacji społeczno-ustrojowej 1989–1999". W *Polityka: przedmiot badań i forma jej przejawiania się*, zredagowane przez Piotr Dobrowolski, Mieczysław Stolarczyk, 295–311. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.

Gil de Zúñiga, Homero, Hugo Marcos-Marné, Manuel Goyanes, Rebecca Scheffauer. *Social Media Democracy Mirage: How Social Media News Fuels a Politically Uninformed Participatory Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. https://doi.org/10.1017/9781009053266.

Gillespie, Tarleton. *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media.* New Haven: Yale University Press, 2018.

Goban-Klas, Tomasz. *Media i komunikowanie masowe: teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.

Gray, Mark M. „Catholics and the 2016 Elections". W *Catholics and US Politics After the 2016 Elections*, edited by Marie Gayte, Blandine Chelini-Pont, Mark J. Rozell, 209–219. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-62262-0_10.

Groenhart, Harmen P. *Van boete naar beloning: Publieksverantwoording als prille journalistieke prioriteit.* Tilburg: Fontys Hogeschool Journalistiek, 2013. https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/112291.

Grzymała-Busse, Anna. *Nations under God: How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Grzywacz, Wojciech. „[Jestem w Kościele] Jaki Kościół zostawił papież Franciszek?", *RadioMaryja.pl*, 27 kwiecień 2025. https://www.radiomaryja.pl/informacje/jestem-w-kosciele-jaki-kosciol-zostawil-papiez-franciszek/.

Guzek, Damian. „Discovering the Digital Authority: Twitter as Reporting Tool for Papal Activities". *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 9 (2015): 63–80.

Guzek, Damian. „Media in Shaping Knowledge about the Secular State". *Political Preferences*, vol. 18 (2018): 23–36.

Guzek, Damian. *Mediatizing Secular State: Media, Religion and Politics in Contemporary Poland*. Berlin: Peter Lang, 2019. https://doi.org/10.3726/b15404.

Guzek, Damian. „Podstawy dyskusji o religii i polityce. Perspektywa katolickich użytkowników mediów i platform". *Horyzonty Polityki*, t. 15, nr 53 (2024): 163–180. https://doi.org/10.35765/hp.2687.

Guzek, Damian. *Portrayals of Pope Francis's Authority in the Digital Age: Flicks and Media Discourses, and User Perspectives*. Leiden Boston: Brill, 2024.

Guzek, Damian. „When partisan groups get access to the digital society: re-voicing religion in Poland". *Information, Communication & Society*, vol. 26, iss. 6 (2023): 1177–1192. https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1994628.

Guzek, Damian, Piotr S. Bobkowski. „Piety, Religious Identity, and the Media". W *The Handbook on Religion and Communication*, edited by Yoel Cohen, Paul A. Soukup, 241–255. Wiley-Blackwell, 2023.

Guzek, Damian, Sabina Mihelj, Václav Štětka. „«I don't vote because I don't want to get infected»: Pandemic, polarization and public trust during the 2020 Presidential Election in Poland". W *Political Communication in the Time of Coronavirus*, edited by Peter van Aelst, Jay G. Blumler, 192–208. London and New York: Routledge, 2022.

Guzek, Damian, Jan Słomka, Emma Cieslik. „Exploring Twenty-First-Century Catholic Traditionalist Resistance Movement through Digital Cartoons of Pope Francis". *Open Theology*, vol. 9, iss. 1 (2023): 1–17. https://doi.org/10.1515/opth-2022-0231.

Guzek, Damian, Patrycja Szostok, Dagmara Głuszek-Szafraniec. *Medialna abdykacja. Od ustąpienia Benedykta XVI do wyboru papieża Franciszka. Analiza wydarzeń medialnych w publikacjach prasy niemieckiej, polskiej i rosyjskiej*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk, 2015.

Haan, Yael de. *Between Professional Autonomy and Public Responsibility: Accountability and Responsiveness in Dutch Media and Journalism*. The Amsterdam School of Communication Research ASCoR, 2012.

Habermas, Jürgen. „Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere". *Theory, Culture & Society*, vol. 39, iss. 4 (2022): 145–171. https://doi.org/10.1177/02632764221112341.

Habermas, Jürgen. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Przetłumaczone przez Wanda Lipnik i Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.

Hall, Dorota, Marta Kołodziejska, Kerstin Radde-Antweiler. *Minority Churches as Media Settlers: Negotiating Deep Mediatization*. London and New York: Routledge, 2023.

Harrison, Kirsten, Joanne Cantor. „The relationship between media consumption and eating disorders". *Journal of Communication*, vol. 47, iss. 1 (1997): 40–67. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1997.tb02692.x.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Przetłumaczone przez Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

Hill, Annette. „Media Audiences and Reception Studies". W *Reception Studies and Audiovisual Translation*, edited by Elena Di Giovanni, Yves Gambier, 3–19. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2018. https://doi.org/10.1075/btl.141.

Hobbs, Renee. *Digital and Media Literacy: A Plan of Action*. Washington, D.C.: The Aspen Institute, 2010. https://www.aspeninstitute.org/publications/digital-media-literacy-plan-action-2/.

Hofman, Iwona. *„Kultura" i jej odbiór osobisty w Polsce (oprawa twarda)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017.

Holm, Malin. *The Rise of Online Counterpublics? The Limits of Inclusion in a Digital Age*. Uppsala: Uppsala University, 2019. http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-387426.

Hoover, Stewart. *Religion in the Media Age*. London New York: Routledge, 2006.

Hudzik, Jan P. *Z genealogii medialności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2024.

Humphreys, Lee. *The Qualified Self: Social Media and the Accounting of Everyday Life*. Cambridge MA: MIT Press, 2018.

Hunter, Kathleen F., Sherry Ann Dahlke. „Fast thinking: How unconscious bias and binary language contribute to rationing of care to older persons". *International Journal of Older People Nursing*, vol. 18, iss. 3 (2023). https://doi.org/10.1111/opn.12538.

Hutchings, Tim, Joanne McKenzie, eds. *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*. London and New York: Routledge, 2017.

IBiMS, IBRiS. *Badanie IBiMS i IBRiS. Czy media społecznościowe w Polsce przeżywają kryzys zaufania?"*, edited by IBIMS, 7 czerwiec 2022. https://ibims.pl/badanie-ibims-ibris-social-media-samorzad/.

Jan Paweł II. *List Apostolski „Novo millennio ineunte" na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*. Libreria Editrice Vaticana, 1 czerwiec 2001. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

Jastrzębski, Jerzy. *Upór poznawania. Media, tożsamość i sfera publiczna*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2014.

Jenkins, Henry, Mizuko Ito, Danah Boyd. *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics*. Cambridge: Polity Press, 2016.

Jędrzejewski, Stanisław. „News repertoires in Poland". *Participations. Journal of Audience & Reception Studies*, vol. 14, iss. 2 (2017): 379–398.

Jupowicz-Ginalska, Anna, Małgorzata Kisilowska, Tomasz Baran, Aleksander Wysocki, Justyna Jasiewicz. „Fear of missing out scale–a nationwide representative CAWI survey in Poland". *Central European Journal of Communication*, vol. 13, no. 3(27) (2021): 313–332. https://doi.org/10.51480/1899-5101.13.3(27).1.

KAI, IDMN. *Kościół w Polsce 2023*. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, wrzesień 2023.

Kannengießer, Sigrid. „Media Reception, Media Effects and Media Practices in Sustainability Communication: State of Research and Research Gaps". W *The Sustainability Communication Reader: A Reflective Compendium*, edited by Franzisca Weder, Larissa Krainer, Matthias Karmasin, 323–338. Wiesbaden: Springer, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31883-3_18.

Kasper, Walter. *The Message of Amoris Laetitia: Finding Common Ground*. New York: Paulist Press, 2019.

Katz, Elihu, Jay G. Blumler, Michael Gurevitch. „Utilization of Mass Communication by the Individual". W *The Uses of Mass Communication: Current Perspectives on Gratifications Research*, edited by Jay G. Blumler and Elihu Katz, 19–34. Beverly Hills, CA: SAGE Publications, 1974.

Katz, Elihu, Jay G. Blumler, Michael Gurevitch. „Uses and Gratifications Research". *The Public Opinion Quarterly*, vol. 37, iss. 4 (1973): 509–523. https://doi.org/10.2307/2747854.

Kaun, Anne. „Open-Ended Online Diaries: Capturing Life as it is Narrated". *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 9, no. 2 (2010): 133–148.

Kempa, Jacek. „Znaki czasu w dokumentach drogi synodalnej". *Teologia w Polsce*, t. 17, nr 2 (2023): 235–244. https://opus.us.edu.pl/info/article/USL0f0e7c27974f48c78f0fa40679ce7f2e/.

Kempa, Jacek. „Zrozumieć niemiecką Drogę Synodalną". *Więź*, t. LXIX, nr 694 (2023): 142–159.

Kim, Jin-Young. „A study of social media users' perceptional typologies and relationships to self-identity and personality". *Internet Research*, vol. 28, iss. 3 (2018): 767–784. https://doi.org/10.1108/IntR-05-2017-0194.

Klepka, Rafał, Wojciech Kułaga, Wojciech Maguś. *Ewolucja „Wiadomości" TVP w latach 2015–2023*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2025.

Klinger, Ulrike, Daniel Kreiss, Bruce Mutsvairo. *Platforms, Power, and Politics: An Introduction to Political Communication in the Digital Age*. Cambridge Hoboken: Polity Press, 2024.

Knott, Kim, Elizabeth Poole, Teemu Taira. „Christianity, Secularism and Religious Diversity in the British Media". W *Social Media and Religious Change*, edited by Marie Gillespie, David Eric John Herbert, Anita Greenhill, 37–58. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

Knott, Kim, Elizabeth Poole, Teemu Taira. *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred: Representation and Change*. Farnham: Ashgate, 2013.

Kobbernagel, Christian, Kim Christian Schrøder. „From everyday communicative figurations to rigorous audience news repertoires: A mixed method approach to cross-media news consumption". *MedieKultur: Journal of media and communication research*, vol. 32, no. 60 (2016): 6–31. https://doi.org/10.7146/mediekultur.v32i60.21302.

Kobyliński, Andrzej. „Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa". *Studia Philosophiae Christianae*, vol. 50, iss. 3 (2014): 93–130.

Kodeks Prawa Kanonicznego. Przetłumaczone przez Edward Sztafrowski. Poznań: Pallotinum, 1984.

Kołakowski, Leszek. *Herezja*. Kraków: Znak, 2010.

Kołodziejska, Marta. *Online Catholic Communities: Community, Authority, and Religious Individualization*. London and New York: Routledge, 2018.

Kondor, Katherine, Sabina Mihelj, Václav Štětka, Fanni Tóth. „News consumption and immigration attitudes: a mixed methods approach". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 48, iss. 17 (2022): 4129–4148. https://doi.org/10.1080/1369183X.2022.2054786.

Kreft, Jan. *Władza misjonarzy. Zmierzch i świt świeckiej religii w Dolinie Krzemowej*. Kraków: Universitas, 2023.

Kreft, Jan. *Władza platform. Za fasadą Google, Facebooka i Spotify*. Kraków: Universitas, 2022.

Kubik, Jan. *Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

Küng, Hans. *Nieomylny?* Przetłumaczone przez Tadeusz Zatorski. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 1995.

Kvale, Steinar. *Prowadzenie wywiadów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2020.

Kwasniewski, Peter, ed. *From Benedict's Peace to Francis's War: Catholics Respond to the Motu Proprio Traditionis Custodes on the Latin Mass.* Brooklyn, NY: Angelico Press, 2021.

Laclau, Ernesto. „Metaphor and Social Antagonisms". W *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson i Lawrence Grossberg, 249–257. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Laclau, Ernesto. „Metaphor and Social Antagonisms". W *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson, Lawrence Grossberg, 249–257. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej.* Przetłumaczone przez Sławomir Krolak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2007.

Lagerkvist, Amanda. „Digital existence: An introduction". W *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture*, edited by Amanda Lagerkvist, 1–25. London and New York: Routledge, 2019.

Lagerkvist, Amanda. „Existential Media: Toward a Theorization of Digital Thrownness". *New Media & Society*, vol. 19, iss. 1 (2017): 96–110. https://doi.org/10.1177/1461444816649921.

Lefebvre, Marcel. *Kościół przesiąknięty modernizmem.* Przetłumaczone przez Krystyna de Rouge. Chorzów–Poznań: Canon-Wers, 1995.

Lefebvre, Marcel. *Oskarżam Sobór!* Zredagowane przez Adam Małaszewski. Warszawa: Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej, 2003.

Leśniczak, Rafał. *Papież Franciszek a kryzysy migracyjne w Europie. Perspektywa komunikologiczna i medioznawcza.* Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2024.

Levinson, Paul. *Nowe nowe media.* Przetłumaczone przez Maria Zawadzka-Strączek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.

Link, Mariusz. „Znaczenie i historia sentencji lex orandi, lex credendi". *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr 10 (2001): 241–248.

Livingstone, Sonia. „Media Literacy and the Challenge of New Information and Communication Technologies". *The Communication Review*, vol. 7, iss. 1 (2004): 3–14. https://doi.org/10.1080/10714420490280152.

Livingstone, Sonia, Tim Markham. „The contribution of media consumption to civic participation". *The British Journal of Sociology*, vol. 59, iss. 2 (2008): 351–371. https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2008.00197.x.

Loewe, Iwona, red. *Encyklopedia mediolingwistyki.* Kraków: Universitas, 2023.

Lynch, Andrew P. *Global Catholicism in the Twenty-first Century*. Singapore: Springer, 2018.

Lynch, Andrew P. „Digital Catholicism: Internet, the Church, and the Vatican Website". W *Religion and Internet*, edited by Daniel Enstedt, Göran Larsson, Enzo Pace, 97–113. Leiden Boston: Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/9789004302549_008.

Lynch, Andrew P. *Global Catholicism in the Twenty-first Century*. Singapore: Springer, 2018.

Łukasik-Turecka, Agnieszka, Agnieszka Magdalena Zaręba. *Społeczne postrzeganie przywództwa Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.

Matuszewski, Paweł, Michał Rams-Ługowski. „In Search of a Conspiracy a Practical Guide for Identifying Conspiracy Theories in Unstructured Textual Data". *Polish Sociological Review*, vol. 229, iss. 1 (2025): 69–88. https://doi.org/10.26412/psr229.04.

McNamara, Rita A., Benjamin Grant Purzycki. „Minds of gods and human cognitive constraints: socio-ecological context shapes belief". *Religion, Brain and Behavior*, vol. 10, iss. 3 (2020): 223–238. https://doi.org/10.1080/2153599X.2019.1678510.

Meza, Diego. „In a Pandemic Are We More Religious? Traditional Practices of Catholics and the COVID-19 in Southwestern Colombia". *International Journal of Latin American Religions*, vol. 4, iss. 2 (2020): 218–234. https://doi.org/10.1007/s41603-020-00108-0.

Mielczarek, Tomasz. „Polska telewizja programowa po konwersji cyfrowej". *Zeszyty Prasoznawcze*, t. 64, nr 4 (2021): 11–24. https://doi.org/10.4467/22996362PZ.21.023.14286.

Mierzyńska, Anna. „Braun i katoliccy skandaliści. Kandydat skrajnej prawicy wystąpi z księżmi, od których odciął się Kościół". *Oko.press*, 29 styczeń 2025. https://oko.press/braun-i-koscielni-skandalisci-kontrowersyjny-kandydat.

Mihelj, Sabina, Simon Huxtable. *From Media Systems to Media Cultures: Understanding Socialist Television.* Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Mouffe, Chantal. *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie.* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

Mouffe, Chantal. *On the Political.* London: Routledge, 2005.

Müllerová, Veronika, Jaroslav Franc. „What is changing in papal communication with the rise of social media?". *Church, Communication and Culture*, vol. 8, iss. 2 (2023): 205–226. https://doi.org/10.1080/23753234.2023.2244011.

Musialik-Chmiel, Anna, Jerzy Gołuchowski, Agata Berdowska. „Trust of Journalists in Collaborating with AI: Ethical Background of Working with Generative Artificial Intelligence". W *Trust in Generative Artificial Intelligence: Human-Robot Interaction and Ethical Considerations*, edited by Joanna Paliszkiewicz, Ireneusz Dąbrowski, Leila Halawi, 133–143. New York, Abingdon: Routledge, 2025.

Narbona, Juan. „Digital leadership, Twitter and Pope Francis". *Church, Communication and Culture*, vol. 1, no. 1 (2016): 90–109. https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181307.

Newman, Nic, Richard Fletcher, Craig T. Robertson, Amy Ross Arguedas, Rasmus Kleis Nielsen. *Reuters Institute Digital News Report 2024*. Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2024. https://doi.org/0.60625/risj-vy6n-4v57.

Newman, Nic, Richard Fletcher, Anne Schulz, Simge Andi, Rasmus Kleis Nielsen. *Reuters Institute Digital News Report 2020*. Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2020.

Nossol, Alfons. „Teologiczne przeszkody na drodze do jedności dzisiaj". *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 14 (1993): 7–13.

Nowak-Teter, Ewa. „How to Reconcile Water and Fire: Social Media Logic and Journalistic Independence". *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 2024, 1–26. https://doi.org/10.1177/10776990241263005.

Nycz, Ryszard. *Tekstowy świat. Postrukturalizm a wiedza o literaturze*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 1993.

O'Collins, Gerald. *Catholicism: A Very Short Introduction*. Oxford New York: Oxford University Press, 2008.

Ogonowska, Agnieszka. *Współczesna edukacja medialna: teoria i rzeczywistość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2013.

Ogonowska, Agnieszka, Agnieszka Walecka-Rynduch. *Młodzi dorośli wobec dezinformacji: katalogi i rzeczywiste profile kompetencji cyfrowych*. Dziennikarstwo, Media i Komunikacja Społeczna. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2024. https://doi.org/10.4467/K7518.68/23.23.18372.

Ogurek, Artur, Katarzyna Wiktoria Syrytczyk, Marek Bugdol. „Trust in the media as the main source of economic knowledge among the populations of Poland and France". W *Trust, Media and the Economy*, edited by Joanna Paliszkiewicz, Jerzy Gołuchowski, Katarzyna Zdanowicz-Cyganiak, Kuanchin Chen, 30–41. New York: Routledge, 2025. https://doi.org/10.4324/9781003534280-4.

Olędzki, Jerzy, Teresa Sasińska-Klas, red., *Wielkość czy autorytet? Jan Paweł II w przekazach polskich mediów podczas jego kanonizacji*. Warszawa: Stowarzyszenie Absolwentów Dzieło, 2016.

Osika, Grażyna. *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*. Kraków: Universitas, 2016.

Paliszkiewicz, Joanna, Kuanchin Chen, Jerzy Gołuchowski, eds., *Privacy, Trust and Social Media*. New York and London: Routledge, 2023. https://doi.org/10.4324/9781003368700.

Perry, Samuel L., Landon Schnabel. „Seeing Is Believing: Religious Media Consumption and Public Opinion toward Same-Sex Relationships". *Social Currents*, vol. 4, iss. 5 (2017): 462–481. https://doi.org/10.1177/2329496516686616.

Pew Research Centre. „The Age Gap in Religion Around the World", edited by Pew Research Centre, 13 czerwiec 2018. https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/06/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań: Pallottinum, 2003.

Pokorna-Ignatowicz, Katarzyna. *Kościół w świecie mediów. Historia – Dokumenty – Dylematy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002.

„Prawie 4 mld zł w cztery lata. Tyle może wynieść wsparcie państwa dla TVP". *Business Insider*, 14 luty 2020. https://businessinsider.com.pl/firmy/finanse-telewizji-polskiej-i-doplaty-od-panstwa/dv2ve61.

Przybysz, Monika. *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*. Tarnów: Biblos, 2008.

Ptaszek, Grzegorz, Marta Lysik. „Media Literacy in Poland". W *The International Encyclopedia of Media Literacy*, edited by Renee Hobbs, Paul Mihailidis. Malden: Wiley, 2019. https://doi.org/10.1002/9781118978238.ieml0160.

Raetzsch, Christoph. „Innovation Through Practice: Journalism as a structure of public communication". *Journalism Practice*, vol. 9, no. 1 (2015): 65–77. https://doi.org/10.1080/17512786.2014.928466.

Rasmussen, Terje. „Internet and the Political Public Sphere". *Sociology Compass*, vol. 8, iss. 12 (2014): 1315–1329. https://doi.org/10.1111/soc4.12228.

Rasmussen, Terje. „Internet-Based Media, Europe and the Political Public Sphere". *Media, Culture & Society*, vol. 35, iss. 1 (2013): 97–104. https://doi.org/10.1177/0163443712464563.

Richards, Ivor Armstrong. *Practical Criticism: A Study of Literary Judgement*, edited by John Constable. New York: Routledge, 2001. https://doi.org/10.4324/9781315824093.

Rodgers, Carol. „Defining Reflection: Another Look at John Dewey and Reflective Thinking". *Teachers College Record*, vol. 104, no. 4 (2002): 842–866.

Ryszka, Franciszek. *O pojęciu polityki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.

Ryś, Grzegorz. *Jeden, święty, powszechny, apostolski. Spotkania z historią Kościoła*. Kraków: Znak, 2022.

Sasińska-Klas, Teresa. „Zaufanie społeczne w oczach polskiej opinii publicznej – cenionа wartość czy jej deficyt?". W *Zapisując świat. W dziennikarsko-literackim pejzażu form, tematów, gatunków. Prace ofiarowane dr. hab. Andrzejowi Kaliszewskiemu, prof. UJ*, zredagowane przez Edyta Żyrek-Horodyska, 263–285. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, 2021.

Sawa, Przemysław. „Synodalność Kościoła w ujęciu papieża Franciszka". *Teologia w Polsce*, t. 17, nr 2 (2023): 191–217. https://doi.org/10.31743/twp.2023.17.2.11.

Schmidinger, Thomas. „Profiting from Crisis? Catholic Traditionalism during the COVID-19 Pandemic". *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, vol. 8, iss. 2 (2022): 466–486. https://doi.org/10.30965/23642807-bja10056.

Schmitt, Carl. *Teologia polityczna i inne pisma*. Przetłumaczone przez Marek A. Cichocki. Warszawa: Aletheia, 2012.

Schön, Donald A. *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. London: Routledge, 1992. https://doi.org/10.4324/9781315237473.

Senèze, Nicolas. *Lo scisma americano. Come l'America vuole cambiare papa*. Milano: Mondadori, 2019.

Shaw, Joseph. *Infiltration: The Plot to Destroy the Church from Within*. Manchester, New Hampshire: Sophia Institute Press, 2019.

Siemieniewski, Andrzej, Mirosław Kiwka. *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne: nowość czy kontynuacja tradycji?* Poznań: Pallottinum, 2019.

Silva-Fletcher, Ayona. *Reflective writing and a framework for analysis*. University of London PGCert LTHE course materials, 2017.

Simmel, Georg. *Socjologia*. Przetłumaczone przez Stefan Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.

Siuda, Piotr. *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2010.

Skowronek, Bogusław. *Mediolingwistyka. Dekadę później*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2024.

Słomka, Jan. *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.

Słomka, Jan. „Kościół to nie muzeum. Franciszek o Tradycji". *Więź*, 22 czerwiec 2023. https://wiez.pl/2023/06/22/kosciol-to-nie-muzeum-franciszek-o-tradycji/.

Słomka, Jan. *Wprowadzenie do teologii katolickiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.

Sobór Watykański II. „Dekret o ekumenizmie «Unitatis redintegratio»". W *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, zredagowane przez Maria Przybył, 193–208. Poznań: Pallottinum, 2002.

Sobór Watykański II. „Dekret o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate»". W *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, zredagowane przez Maria Przybył, 333–337. Poznań: Pallottinum, 2002.

Sobór Watykański II. „Dekret o wolności religijnej «Dignitatis humanane»". W *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, zredagowane przez Maria Przybył, 410–421. Poznań: Pallottinum, 2002.

Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»". W *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, zredagowane przez Maria Przybył, 104–166. Poznań: Pallottinum, 2002.

Sousa, Mauro Wilton de. „A Recepção Midiática e a Perspectiva da "Dupla Mediação": Olhares em Debate". *Revista Novos Olhares*, vol. 1, núm. 1 (2012): 36–46. https://doi.org/10.11606/issn.2238-7714.no.2012.51446.

Stark, Rodney. „Why religious movements succeed or fail: A revised general model". *Journal of Contemporary Religion*, vol. 11, iss. 2 (1996): 133–146. https://doi.org/10.1080/13537909608580764.

Stark, Rodney, William Sims Bainbridge. *Teoria religii*. Przetłumaczone przez Tomasz Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos", 2007. https://lubimyczytac.pl/ksiazka/259034/teoria-religii.

Štětka, Václav, Sabina Mihelj. *The Illiberal Public Sphere: Media in Polarized Societies*. Cham: Palgrave Macmillan, 2024.

Stępniak, Krzysztof. „Advertising in Communication of the Catholic Church. The Case of Poland". *Central European Journal of Communication*, vol. 13, no. 27 (2020): 409–425. https://doi.org/10.51480/1899-5101.13.3(27).6.

Stępniak, Krzysztof. *Fenomen reklamy religijnej*. Warszawa–Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, 2017.

Stępniak, Krzysztof. *O kiczu religijnym jako fenomenie w perspektywie komunikologicznej i medioznawczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2024.

Szpunar, Magdalena. *Kultura cyfrowego narcyzmu*. Kraków: Wydawnictwa AGH, 2016.

Szpunar, Magdalena. *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiSPAN, 2012.

Szwed, Anna. „Between Online Autonomy and Local Constraints: Spaces of Roman Catholic Women's Activity in Poland". *Sociology of Religion*, vol. 83, iss. 3 (2022): 324–345. https://doi.org/10.1093/socrel/srab058.

Szwed, Anna. „Między reprodukcją a transformacją. Negocjowanie reguł dotyczących płci w społeczności rzymskokatolickich kobiet". *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, t. 105 (2021): 58–83. https://doi.org/10.12775/lud105.2021.03.

Ślawska, Magdalena. *Sztuka mediów. O świadomości gatunkowej dziennikarzy prasowych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.

Taira, Teemu, Elizabeth Poole, Kim Knott. „Religion in the British Media Today". W *Religion and the News*, zredagowane przez Jolyon Mitchell, Owen Gower, 31–43. Farnham: Ashgate, 2012.

Tajfel, Henri. *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Tausch, Arno, Stanislaw Obirek. *Global Catholicism, Tolerance and the Open Society: An Empirical Study of the Value Systems of Roman Catholics*. Cham: Springer, 2020.

Terlikowski, Tomasz. „Rozchodzą się dwa rozumienia katolicyzmu. Ten proces będzie się pogłębiał". *stacja7*, 12 maj 2021. https://stacja7.pl/rozmowy/terlikowski-rozchodza-sie-dwa-rozumienia-katolicyzmu-ten-proces-bedzie-sie-poglebial/.

Theocharis, Yannis, Shelley Boulianne, Karolina Koc-Michalska, Bruce Bimber. „Platform affordances and political participation: how social media reshape political engagement". *West European Politics*, vol. 46, iss. 4 (2023): 788–811. https://doi.org/10.1080/01402382.2022.2087410.

Thiel, Thorsten. „A Polarizing Multiverse? Assessing Habermas' Digital Update of His Public Sphere Theory". *Constellations*, vol. 30, iss. 1 (2023): 69–76. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12667.

Toepfl, Florian, Eunike Piwoni. „Targeting Dominant Publics: How Counterpublic Commenters Align Their Efforts with Mainstream News". *New Media & Society*, vol. 20, iss. 5 (2018): 2011–2027. https://doi.org/10.1177/1461444817712085.

Torfing, Jacob. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1999.

Tóth, Fanni, Sabina Mihelj, Václav Štětka, Katherine Kondor. „A Media Repertoires Approach to Selective Exposure: News Consumption and Political Polarization in Eastern Europe". *The International Journal of Press/Politics*, vol. 28, iss. 4 (2022): 1–25. https://doi.org/10.1177/19401612211072552.

Turska-Kawa, Agnieszka, Waldemar Wojtasik. „The Importance of Religiosity in the Formation of Populist Attitudes: The Case of Poland". *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 19, no. 55 (2020): 34–52.

Turska-Kawa, Agnieszka. *Poczucie alienacji a użytkowanie mediów. W poszukiwaniu nowych obszarów zastosowania teorii użytkowania i gratyfikacji*. Katowice: Uniwersytet Śląski, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, 2011.

Urzúa, Alfredo, Yuly Asención-Delaney. „Examining novice language teachers' reflections in an online community of practice". *Foreign Language Annals*, vol. 56, iss. 1 (2023): 53–74. https://doi.org/10.1111/flan.12672.

Valentine, Gill, Aneta Piekut, Aleksandra Winiarska, Catherine Harris, Lucy Jackson. „Mapping the Meaning of 'Difference' in Europe: A Social Topography of Prejudice". *Ethnicities*, vol. 15, iss. 4 (2015): 568–585. https://doi.org/10.1177/1468796815577982.

Weitzman, Mark. „Every Sane Thinker Must Be an Anti-Semite": Antisemitism and Holocaust Denial in the Theology of Radical Catholic Traditionalists". W *Antisemitism Before and Since the Holocaust: Altered Contexts and Recent Perspectives*, edited by Anthony McElligott, Jeffrey Herf, 83–113. Cham: Springer, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-48866-0_5.

Wiltgen, Ralph M. *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*. Przetłumaczone przez Aleksandra Słowik. Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra, 2022.

Wodak, Ruth, Michael Meyer, ed. *Methods of Critical Discourse Studies*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington, DC: SAGE Publications, 2016.

Woo, Vincent. „Does «Traditionis custodes» Pass the Juridical Rationality Test? A Canonical-Theological Study by Réginald-Marie Rivoire (review)". *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry*, vol. 79, no. 1 (2023): 276–277. https://doi.org/10.1353/jur.2023.a913455.

Wójcicka, Marta. *Medialne dyskursy (nie)pamięci zbiorowej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2023.

Wójcicka, Marta. „Tożsamość w procesie komunikacji". *Artes Humanae*, vol. 1 (2016): 1–14. https://doi.org/10.17951/arte.2016.1.55.

Zheng, Adrian JiLi, Fangzhou He, Tianchen Xiong, Jiahe Bian. „The Rise of New Media: A Benefit or a Threat to Traditional Media-Based Society?". *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media*, vol. 4 (2023): 1060–1065. https://doi.org/10.54254/2753-7048/4/2022790.

Indeks nazwisk

Aelst Peter van 45
Adamski Andrzej 90
Åkerlund Mathilda 30
Arendt Hannah 50
Asención-Delaney Yuly 74
Azad Bijan 30, 145

Bainbridge William Sims 122
Balthasar Hans Urs von 87
Bańka Aleksander 24
Baran Bogdan 121
Bargo María 19
Bauman Zygmunt 93, 110, 122
Baume David 27, 73
Beck Ulrich 73
Bellah Robert N. 38
Benedykt XVI, papież 11, 18–19, 82, 83, 109, 129, 130, 137
Berg Matthias 45
Bergmann Eirikur 68
Bergoglio Jorge Mario zob. Franciszek, papież
Beściak Marcin 118
Bimber Bruce 33–34, 118
Blanc Charlotte 24, 63
Bleich Erik 123
Blumler Jay G. 25, 45
Bobkowski Piotr S. 37
Borecki Paweł 40
Borowik Irena 18, 40
Boulianne Shelley 27
Bourmaud Dominique 118
Brussel Leen Van 13, 47
Brzoza-Kolorz Katarzyna 33
Bucher Taina 31
Buckingham David 28
Bugnini Annibale 77, 82, 83, 85
Buijs Kees 73

Cake Susan Anne 27
Campbell Heidi A. 37, 90, 119, 120
Cantor Joanne 25
Carpentier Nico 48–50, 72
Casanova José 39
Casero-Ripollés Andreu 25
Castells Manuel 32
Castro Mayer Antonion de 18
Cekiera Rafał 106
Chadwick Andrew 29
Christie Agatha 82
Cichocki Marek A. 50, 93
Cieslik Emma 38, 118, 122
Cohen Joachim 13
Cohen Yoel 37
Collinge William J. 22
Cook Kay E. 46
Couldry Nick 27, 31
Czech Franciszek 68

Dahlke Sherry Ann 74
Davidson James D. 39
D'Antonio William V. 29
De Cleen Benjamin 48, 50
Di Giovanni Elena 26
Dobrowolski Piotr 63, 120
Dolphijn Rick 60
Duffy Eamon 86
Düvel Caroline 45
Dvir-Gvirsman Shira 34
Dyczewski Leon 13

Eco Umberto 24
Enstedt Daniel 13, 38
Evolvi Giulia 37, 90, 119

Faggioli Massimo 13, 23
Fairclough Norman 49, 58, 122
Faraj Samer 30
Fernández Víctor Manuel 24
Foucault Michel 58, 113
Franc Jaroslav 102
Franciszek, papież 11, 13, 16, 18, 20, 23, 24, 39, 45, 46, 50, 54, 70–72, 75, 79, 82, 84, 87, 93, 95–98, 104, 106, 108–114, 117–120, 122, 124, 127, 129–133, 136–138
Fraser Nancy 34
Froehle Bryan T. 13, 23
Fuchs Christian 35

Gallagher John A. 120
Gambier Yves 26
Gaweł Arkadiusz 120
Gehrau Volker 26
Gehring John 120
Gerber Alan 27
Gierula Marian 63, 119
Gil de Zúñiga Homero 33–34, 118
Gillespie Marie 68
Gillespie Tarleton 30–31
Given Lisa M. 46
Głuszek-Szafraniec Dagmara 13
Goban-Klas Tomasz 26, 32
Godyń Mieczysław 50
Gower Owen 68
Gray Mark M. 39
Groenhart Harmen P. 74
Grossberg Lawrence 47, 50
Grzymała-Busse Anna 40
Grzywacz Wojciech 117
Gurevitch Michael 25
Guzek Damian 13, 14, 30, 37, 45, 47, 63, 64, 67, 118, 119, 122

Haan Yael de 73
Habermas Jürgen 32–34
Hall Dorota 14
Hammond Phillip E. 38
Harrison Kirsten 25
Heidegger Martin 121
Hepp Andreas 31
Herer Michał 58, 113
Herf Jeffrey 19
Hill Annette 26
Hobbs Renee 28
Hofman Iwona 26
Hoge Dean R. 39
Holm Malin 34
Hoover Stewart 37
Hudzik Jan P. 35
Humphreys Lee 90
Hunter Kathleen F. 74

Hutchings Tim 60
Huxtable Simon 67

Jachimowski Marek 63, 119
Jan Paweł II, papież, św. 11, 13, 19, 129
Jan XXIII, papież, św. 18, 19, 76
Jastrzębski Jerzy 32
Jenkins Henry 29
Jędrzejewski Stanisław 67
Jupowicz-Ginalska Anna 90

Kania Ireneusz 24
Kannengießer Sigrid 27
Karmasin Matthias 27
Kasper Walter 24
Katz Elihu 25
Kaun Anne 45
Kempa Jacek 24, 106
Kim Jin-Young 119
Kiwka Mirosław 24
Klepka Rafał 33
Klinger Ulrike 28, 31
Knott Kim 68
Kobbernagel Christian 25
Kobyliński Andrzej 25
Kołakowski Leszek 87
Kołodziejska Marta 14, 90, 119
Komendant Tadeusz 58, 113
Kondor Katherine 26, 67
Krainer Larissa 27
Kreft Jan 29, 31
Kreiss Daniel 28, 31
Krolak Sławomir 51, 58, 121
Kubik Jan 40
Kunz Tomasz 39, 122
Küng Hans 98
Kvale Steinar 46
Kwasniewski Peter 20

Laclau Ernesto 47, 50–51, 58, 72, 76, 78, 121
Lagerkvist Amanda 35
Larsson Göran 13
Lefebvre Marcel 18, 118, 121
Leon XIV, papież 11, 117
Leonardi Paul M. 30
Leśniczak Rafał 23, 119
Levinson Paul 28
Lewek Antoni 13
Link Mariusz 20
Lipnik Wanda 32
Livingstone Sonia 26, 28
Loewe Iwona 48
Lynch Andrew P. 13, 23, 38
Lysik Marta 67

Łukasiewicz Małgorzata 32
Łukasik-Turecka Agnieszka 13

Małaszewski Adam 18, 118
Markham Tim 26
Martini Carlo Maria 24
Matuszewski Paweł 68
McElligott Anthony 19
McKenzie Joanne 60
McNamara Rita A. 74
Mihelj Sabina 45, 67
Mejias Ulises A. 31
Meyer Michael 49, 122
Meza Diego 38
Mielczarek Tomasz 33
Mierzyńska Anna 41

Mitchell Jolyon 68
Mouffe Chantal 50–51, 58, 72, 76, 78, 93, 121
Musialik-Chmiel Anna 31
Mutsvairo Bruce 28, 31
Müllerová Veronika 102

Narbona Juan 102
Nelson Cary 47, 50
Newman Nic 62, 67, 122
Nossol Alfons 78, 86
Nowak Stefan 110, 122
Nowak-Teter Ewa 31
Nycz Ryszard 52

O'Collins Gerald 22, 78, 86
Obirek Stanislaw 23
Ogonowska Agnieszka 28, 67
Ogurek Artur 67
Olędzki Jerzy 13
Osika Grażyna 35
Ostolski Adam 58

Pace Enzo 13, 153
Paliszkiewicz Joanna 26, 31, 67
Paweł VI, papież, św. 11, 19, 81
Perry Samuel L. 25
Phillips Robert 38
ojciec Pio (właśc. Francesco Forgione), św. 82
Pius V, papież, św. 17, 77, 81
Pius X, papież, św. 18, 19, 52, 62, 93
Pius XI, papież 86
Pius XII, papież 18, 76, 81
Piwoni Eunike 34
Pokorna-Ignatowicz Katarzyna 13
Przybył Maria 21–23, 101
Przybysz Monika 40
Ptaszek Grzegorz 67
Purzycki Benjamin Grant 74

Radde-Antweiler Kerstin 14
Raetzsch Christoph 27
Rams-Ługowski Michał 68
Rasmussen Terje 32
Richards Ivor 52
Rivoire Réginald-Marie 20
Rodgers Carol 73
Ryszka Franciszek 50
Ryś Grzegorz 87

Sasińska-Klas Teresa 13, 63
Sawa Przemysław 87
Scanlon Eileen 27, 73
Schmidinger Thomas 19
Schmitt Carl 50, 93
Schnabel Landon 25
Schön Donald A. 73
Schrøder Kim Christian 25
Senèze Nicolas 98
Shaw Joseph 77
Siara Olga 32
Siemieniewski Andrzej 24
Silva-Fletcher Ayona 27, 73
Simmel Georg 110, 122
Siuda Piotr 37
Skowronek Bogusław 25
Słomka Jan 20, 22, 87, 118
Soukup Paul A. 37
Sousa Mauro Wilton de 26
Stark Rodney 122
Stępniak Krzysztof 14, 37, 68

Stolarczyk Mieczysław 63, 120
Szostok Patrycja 13
Szpunar Magdalena 28, 90
Sztafrowski Edward 77
Szwed Anna 41

Ślawska Magdalena 49

Štětka Václav 45, 67

Taira Teemu 68
Tajfel Henri 123
Tasiemski Stanisław 20
Tausch Arno 23
Terlikowski Tomasz 117
Theocharis Yannis 30
Thiel Thorsten 33
Toepfl Florian 34
Torfing Jacob 58, 72, 78
Tóth Fanni 26
Tsuria Ruth 3
Tuin Iris van der 60
Turska-Kawa Agnieszka 25, 41

Urzúa Alfredo 74

Valentine Gill 123

Walecka-Rynduch Agnieszka 28
Weder Franzisca 27
Weitzman Mark 19
Wiltgen Ralph M. 118
Włosek Mateusz Stefan 106
Wodak Ruth 49, 122
Wojtasik Waldemar 41
Woo Vincent 20
Wójcicka Marta 48, 123

Zaręba Agnieszka Magdalena 13
Zatorski Tadeusz 98
Zawadzka-Strączek Maria 28

Żyrek-Horodyska Edyta 63

Indeks nazw rzeczowych

Adeste 61
afordancje 30
agonistyka społeczna 15, 51, 76–78, 81, 93, 121
algorytm 29–31, 33, 119
antagonizm 50–52, 76, 81, 116, 122
antropocen 31
audytoria 25, 67
autorytet 13, 37, 46, 54, 58, 79, 98, 109, 138–139
biskup Rzymu 54, 72, 78–79, 86, 129, 136
„Christianitas" 61
chrześcijanie 21, 103, 112
„Corriere della Sera" 109
cyfrowa komunikacja polityczna 28–29, 31
cyfrowa religia 37
cyfrowe wrzucenie 35
czytelnictwo 32
de-ortodoksja 15, 106–107, 109–110, 121
dialog
  ~ ekumeniczny 21–22, 131, 137
  ~ ze światem 23
Deon 61–63
dyskurs
  artykulacja dyskursu 57, 59, 71–72, 85, 102, 114
  łańcuch ekwiwalencji 15, 53, 76, 78–79
  pozycja sprawcy 58, 82, 87, 90, 92, 94–95, 97–98, 102–103, 107, 111, 114, 118, 124
  porządek dyskursywny 51, 58–59, 76, 79, 82, 87, 94, 102
  praktyka artykulacyjna 52, 54, 75, 84, 89, 92, 98, 104–105, 109, 114
  punkty węzłowe 53–54, 81, 93
  puste znaczące 71–72
dzienniczki aktywności medialnej 42, 44, 46, 68–70, 92, 109, 127–129, 132–133, 138
dziennikarze 29–30, 43, 49, 62–63
efekt medialny 26
ekskomunika 18–19
ekumenizm 22, 43, 93, 137
Facebook 29, 61–66
Fiducia supplicans 23, 106
Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri (FSSP) → środowiska tradycjonalistyczne: Bractwo Kapłańskie św. Piotra
Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X (FSSPX) → środowiska tradycjonalistyczne: Bractwo Kapłańskie św. Piusa X
„Gazeta Wyborcza" 61, 64, 65
godziwość 77

„Gość Niedzielny" 65
governance 28
hybrydowe systemy medialne 29, 32
imitatio 70–71
indult 20, 82
informacje 15, 29, 32–34, 45–46, 57, 61, 63, 65–66, 69–71, 117, 119–120, 127, 129, 131–133, 138
Instagram 30, 61, 64, 69
interfejs 29–30
internet 13, 26, 28, 30–32, 37–38, 119
KAI = Katolicka Agencja Informacyjna 41, 65
kategoria *autentyczności* 121
kategoria *innego* 93, 99, 110
katolicyzm
~ globalny 13, 21, 39, 106
~ gorący 90–92
~ posoborowy 11, 22, 101, 130
~ w ujęciu globalnym 13
artykulacja katolickości 87, 102, 110
kontekstualizacja katolicyzmu 55, 101, 104
wizja katolicyzmu 18, 124
katolicy
~ katoliccy tradycjonaliści 12, 14, 15, 17–19, 21, 27, 40, 43–44, 53–54, 57, 59–64, 66, 68, 74–76, 78, 81–83, 86–87, 92–95, 97–98, 101, 111, 116–125
~ katolicy posoborowi 12, 14–15, 17, 21–23, 37, 40, 43–44, 54–55, 57, 60, 65–67, 70–71, 74–78, 81, 101–102, 104, 106, 110–111, 113–115, 117–125
kicz religijny 14, 37, 68
Kodeks Prawa Kanonicznego 77
kodowanie
~ *in-vivo* 52–53, 136
kategorie 50, 52–55, 93, 136
kody 53, 136
kolegium biskupów 22, 79
kompetencje medialne 27–28, 67
komunikacja
~ masowa 14, 32
masowa komunikacja zindywidualizowana 14, 32, 35
narzędzia komunikacji 28
proces komunikacji 29, 31–32, 35
przestrzeń komunikacji 13, 35
technologie 28–29, 35
komunikatory 35, 136
Messanger 35
WhatsApp 35
Kościoły ewangelikalne 24
Kościół katolicki 19, 22, 38–29, 41–42, 77, 79, 83–84, 87–89, 91, 95, 98, 101–102, 109, 119–121, 130
Kościół trzeciego tysiąclecia 21
struktura instytucjonalna 111, 113, 139
Urząd Nauczycielski Kościoła 22, 87
Kościół Chrystusowy 21
Kościół Powszechny 24, 39, 86, 108
kultura konwergencji 29
lex orandi, lex credendi 20
liturgia = msza 11, 17, 19–21, 40, 43, 52, 76–78, 81–82, 85, 93, 121
logika algorytmiczna 31
logika redakcyjna 31
lektura bliska 52
media

~ cyfrowe 28, 65, 118, 124
~ hybrydowe 29, 118
~ periodyczne 29, 62, 66
~ wszystkie media 62, 66–67
konsumpcja mediów 15, 25–27, 29, 44–46, 57, 59, 60–61, 66–67, 69, 71, 74–75, 117, 119, 123, 124, 131
książki 62, 66, 69, 119–120
portale internetowe 35, 61–65, 69–71, 117, 119
recepcja mediów 13, 17, 25–26, 72
stare media 28, 158
strony internetowe 29, 131–132, 136
telewizja 33, 62, 64, 74, 136
tradycyjne 71, 118
użytkowanie mediów 11–12, 17, 25–28, 37, 45–46, 54–55, 57, 68, 70, 75, 118, 123
mediosfera 14, 28–29
MAXQDA (oprogramowanie do jakościowej analizy danych) 52
migracja 23
msza
~ łacińska 54, 81
~ po łacinie 11, 43
~ święta 19–20, 43, 76–77
~ trydencka 82–85, 93, 99, 120, 130
~ wszechczasów 17, 19, 81–82, 99
~ w rycie przedsoborowym 11, 84
mszał
Mszał rzymski 18, 77
mszał z 1962 roku 18–20
Novus Ordo 76, 99, 130
Novus Ordo Missae 81
motu proprio
Summorum Pontificum 18–20, 82, 93
Traditionis custodes 20, 82, 111
nieufność 60–63, 65–66
nurt
tradycjonalistyczny 22, 38, 115, 120
posoborowy 23, 25, 38, 122
Onet 61, 63, 65
opinia publiczna 33, 63
ortodoksja 55, 69, 81, 86–87, 95, 101, 106, 124
pandemia COVID-19 19, 25, 38, 43, 46, 120, 133
papież 11, 13, 16, 17, 20, 22, 24, 39, 45, 46, 54, 70–72, 75, 77–79, 81–82, 84, 86–87, 89, 92, 94–98, 103–104, 106, 108–115, 117–121, 124–125, 127, 129–133, 136–138
~ przywództwo papieża 13
PCh24 → „Polonia Christiana"

pielgrzymka *Populus Summorum Pontificum* 20
platformy 14, 17, 25, 28–61, 30, 33, 60–63, 66–71, 74, 123, 124
~ bliskie 32, 34
~ dalekie 32, 34
~ cyfrowe 33, 70
~ medialne 11–12, 14–15, 25–31, 33–35, 37, 42, 45–46, 59, 61–71, 75, 90, 117–118, 120–121, 123–124
~ społecznościowe 28, 32, 62, 118, 119
logika operacyjna platform 30
logika platform 31

nowe media 28, 152
nowe nowe media 28
social media 31, 34, 62, 65, 68, 90, 102, 119, 136
podwójna mediacja 26
polityczność 50, 72, 93,
polaryzacja 51, 61, 76, 95, 112, 114
„Polonia Christiana" 61, 65
Polskie Radio 65
populizm 41
praktyki dziennikarskie 29, 31, 63, 73
praktyki medialne 70
praktyki religijne 11, 43
profanum 68, 70
przekaz medialny 27, 69, 74
przestrzeń cyfrowa 14, 124
publiczność 32
Radio Maryja 65, 117
Radio Watykańskie 61
referencyjność „nas" i „onych" 12, 15, 51, 95, 114, 115, 122, 123
refleksyjność
refleksyjne myślenie 73–75
stopnie refleksyjności 27, 73
reklama religijna 14
religie
~ inne religie świata 23, 39, 131
~ monoteistyczne 21
islam 102, 115
Żydzi 23, 131, 137
ryt 17–18, 20, 52, 76–78, 81–85, 99, 111
Rzeczpospolita 109
sacrum 68, 70
sakramenty
błogosławienie par jednopłciowych 23–24, 98, 106
dopuszczenie kobiet do święceń 24
sequella 70–71
sfera publiczna 26, 28, 32, 34–35, 68, 118, 120, 124
fragmentaryzacja 33
kontrsfera 34, 41, 61, 64, 69, 118, 124
pozbawiona moderacji sfera publiczna
wymiar prezentacyjny 33
wymiar reprezentacyjny 33
sobór
Sobór Watykański II 11, 17, 18, 20–23, 43, 79, 91, 93, 101, 118, 121, 124–125, 130, 137
Sobór Trydencki 18, 81
sprawczość
~ jako rezultat artykulacji 58
~ w krytycznej analizie dyskursu 58–59
~ w teoretycznej analizie dyskursu 5–59
~ w ujęciu Foucauldiańskim 57–58
Stolica Apostolska 18, 39, 61, 65, 106
Stereotypizacja 99, 124
stronniczość 15, 60–67, 123, 132
synodlaność
droga synodalna 24, 106, 117
środki komunikacji 14, 17, 25, 27, 62, 66, 71
środowiska posoborowe
ruchy charyzmatyczne 22, 24–25, 111
wspólnoty charyzmatyczne 24
środowisko konserwatywno–liberalne 22
środowisko liberalne 22–23

środowiska tradycjonalistyczne
Bractwo Kapłańskie św. Piotra 12, 18–19, 93
Bractwo Kapłańskie św. Piusa X 18, 19, 52, 62, 93
świst psa 64
technocen 31
tendencje modernistyczne 18–19, 118, 121
tendencje protestantyzujace 85
teoria performatywności 57
teoria użytkowania i gratyfikacji 25
treść mediów
produkcja 27
selekcja 26, 29
wiadomości medialne 29, 126–127
tożsamość
~ narodowa 40
~ religijna 14, 15, 46, 47, 86, 89–92, 101, 104–106, 117, 120, 130
TVN 61, 64, 65
TVP 33, 40, 65, 66
TV Trwam 65
Twitter → X
twitty 132
tworzenie znaczeń 27
„Tygodnik Powszechny" 65
typy analizy dyskursu
~ analiza dyskursu 48
~ analiza konwersacji 48–49
~ krytyczna analiza dyskursu 48–50
~ krytyczne studia nad dyskursem 48
~ mediolingwistyka 48
~ retoryka 48
~ socjolingwistyka 48–49
~ teoretyczna analiza dyskursu 12, 14, 42, 48–50, 57–58, 75, 106
typy katolickich użytkowników
cyfrowi naśladowcy 55, 70, 74
deskryptorzy 54, 69, 73–74
hybrydowi naśladowcy 55, 70–71, 74
negocjatorzy 54, 68–70, 73–75, 118
oponenci 54, 68–70, 73–75, 118
zwolennicy 55, 70–71, 74
Vatican Insider 65
Vatican News 61, 65, 66
wiara 17, 24, 46, 77, 88, 89, 91, 106–107, 111, 122, 123, 136
władza
architektura władzy 29
odniesienia do władzy 87, 88, 107
stosunek do struktury władzy 103, 107
wolność religijna 22, 97
wyolbrzymianie 99
wywiady pogłębione 11, 37, 42, 45–46, 68, 70, 98, 134, 136
X 61, 62, 65, 69, 70, 102, 119, 120
YouTube 61–64, 70
zawartość mediów 26, 74

Wykaz tabel i rysunków

Tabela 1. Struktura próby badawczej 44
Tabela 2. Media i platformy medialne ocenianie pod kątem zaufania przez katolickich tradycjonalistów 61
Tabela 3. Inne niż media periodyczne i platformy medialne źródła zaufania katolickich tradycjonalistów 62
Tabela 4. Media i platformy medialne ocenianie pod kątem zaufania przez katolików 65
Tabela 5. Inne niż media periodyczne i platformy medialne źródła zaufania katolików posoborowych 66
Tabela 6. Stopień refleksyjności katolickich użytkowników mediów i platform 74
Tabela 7. Nastawienie tradycjonalistów katolickich do papieża Franciszka . . 95

Rysunek 1. Typy analizy dyskursu w ujęciu Nico Carpentiera i Benjamina De Cleen 48
Rysunek 2. Kategorie osiowe w dyskursie katolickich tradycjonalistów . . . 53
Rysunek 3. Kategorie osiowe w dyskursie katolików posoborowych 54
Rysunek 4. Negatywne dyskursy na temat papieża Franciszka w kontekście sprawowania przez niego władzy 97
Rysunek 5. Pozytywne dyskursy na temat papieża Franciszka w kontekście sprawowania przez niego władzy 113

Damian Guzek

How do traditionalist Catholics and post-conciliar Catholics use media and media platforms?

Summary

The book addresses the issue of changing relationships between Catholic identity and the use of media and media platforms in the contemporary digital landscape. It demonstrates a comparative study of traditionalist Catholics and post-conciliar Catholics, showing how both groups use media and media platforms to build, express, and defend their identities. It presents a comparative analysis of traditionalist Catholics and post-conciliar Catholics, showing how both groups use media and media platforms to build, express and sustain their religious and social worlds. By placing media practices in a broader cultural and theological context, the author reveals the tensions and continuities that shape Catholic discourse in an era of dynamic technological change. The publication is an important contribution to research on digital religion and media.

The research conducted in the monograph has been based on qualitative materials obtained through media activity diaries and in-depth individual interviews conducted among thirty Catholic users of media and media platforms. The respondents represent two distinct trends in the daily practice of Catholicism – pre-conciliar formation, referred to in the study as Catholic traditionalists, and post-conciliar Catholicism. The collected material is used to conduct a discursive study in the form of a macrotextual and macrocontextual discourse theoretical analysis. In this way, the study focuses on Catholic media users took the form of a characterisation of the groups studied and the ways in which they articulate their own identity and vision of Catholicism.

The publication consists of five chapters, beginning with an introduction in which key terms used in the work are operationalised. Chapter 1 explains the terms used in the work to describe the two analysed groups of Catholic media users: traditionalist Catholics and post-conciliar Catholics. This is followed by a discussion of the distinction between media and media platforms as separate means of mediated communication in the current form of digital society and hybrid media space. This stage of the analysis is supplemented by a description of the elements of the mediasphere, in particular the new form of the public sphere, considered from the perspective of the division between media and media platforms. The chapter concludes by placing the analysis in the context of the shift from mass communication to mass individualised communication.

The second chapter presents the methodological assumptions of the research forming the basis of the monograph. First, the choice of research strategy, limited to the Polish socio-cultural context, is justified. Next, the method of sample selection is presented, along with a description of the collected research material and its limitations resulting from sample erosion during the study. The next part of the chapter covers the characteristics of discursive research and the adopted analytical framework, referring to macrotextual and macrocontextual approaches to discourse analysis. The basic assumptions of this perspective are presented, placing them in the context of the specific nature of the research. The chapter concludes with a description of the research procedure and preliminary findings regarding the structure of the analysed discursive patterns.

Chapter Three initiates the empirical part of the monograph. It focuses on the comprehensive characterisation of the actors of the analysed discourse, referred to as discourse agents. It begins with an explanation of key concepts, such as agency and discourse agents, followed by an analysis of media users as consumers of media and platform content. Particular attention is paid to sources of information considered credible, unreliable and biased. Next, six types of media consumption are discussed, and a qualitative analysis of discursive articulations is performed, both in terms of their quality and social impact, including the transition from agonistic to antagonistic forms of interaction and the creation of so-called chains of equivocation.

Chapter Four is devoted to the Catholic traditionalist community. The discursive characterisation of the studied group has been developed around three main themes: the Mass in the old pre-conciliar rite, along with specific ways of interpreting it; the understanding and consequences of Catholic doctrine; and the mechanisms of constructing a division between 'us' and 'them' as a key element of group identity.

The fifth chapter presents a parallel analysis of the post-conciliar Catholic environment. It begins with a discursive characterisation of Catholicism integrated into the everyday lives of believers. It then develops the author's concept of de-orthodoxy, identified in the analysed discourses. The chapter concludes with an analysis of the mechanisms of demarcating 'us' and 'them' in the identity tradition of post-Vatican II Catholics.

The summary systematises the reflections presented on the ways in which Catholic traditionalists and post-conciliar Catholics use the media and media platforms. The research results were compared with the current state of the literature on the subject, providing answers to the research questions formulated in the introduction.

Keywords: Catholic traditionalists, traditional Catholics, post-conciliar Catholics, media usage, media and media platform

Redakcja
Magdalena Kopeć

Projekt okładki z wykorzystaniem fotografii autorstwa Damiana Guzka: Instalacja w kościele św. Lamberta w Münster (Niemcy)
Tomasz Tomczuk

Korekta
Marzena Marczyk

Łamanie
Marek Zagniński

Redaktor inicjujący
Przemysław Pieniążek

Nota copyrightowa obowiązująca do 31.10.2026
Copyright © 2025 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzyjamy otwartej nauce. Od 1.11.2026 publikacja dostępna na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



https://orcid.org/0000-0002-8138-8128
Damian Guzek
Jak katoliccy tradycjonaliści i katolicy posoborowi użytkują media i platformy medialne? / Damian Guzek. – Wydanie I. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2025

https://doi.org/10.31261/PN.4303
ISBN 978-83-226-4585-7
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-4586-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
https://wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa:
volumina.pl Sp. z o.o.
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 11,25. Ark. wyd. 10,5. Papier Munken Pure 100 g, vol. 1.13. PN 4303. Cena 39,90 zł (w tym VAT)

„Materiał badawczy pozyskano za pomocą dzienniczków aktywności medialnej oraz indywidualnych wywiadów pogłębionych, przeprowadzonych wśród trzydziestu katolickich użytkowników mediów i platform medialnych [...]. Pracę warto skierować do wszystkich, którzy zainteresują się problematyką religijną, zwłaszcza dialogiem doktrynalnym w Kościele, a także tych, których interesuje korzystanie z mediów przez wybrane grupy użytkowników".

Z recenzji wydawniczej prof. dr. hab. Jerzego Gołuchowskiego,
Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

* * *

„Podoba mi się konstatacja autora, że należy obalić mity, jak choćby ten, że tradycyjny katolik nie jest jedynie bezrefleksyjnym reproduktorem dogmatów, ale wykazuje się erudycją i umiejętnością głębokiego namysłu nad treściami, nawet jeśli jego podstawowym zasobem informacyjnym pozostają media cyfrowe [...]. Publikacja z całą pewnością dobrze lokuje się w przestrzeni badaczy medialnych, ale może też być interesująca dla środowisk eklezjalnych".

Z recenzji wydawniczej ks. prof. dr. hab. Witolda Kaweckiego,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Więcej informacji
Cena 39,90 zł (w tym VAT)
ISBN 978-83-226-4586-4
9 788322 645864