

**Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: remitc@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0672-8660

DOI: 10.34813/ptr2.2021.10

## **Oblicza prywatyzacji religijności w czasie pandemii**

Aspects of the privatization of religiosity during a pandemic

---

**Abstract.** The text presents the reaction of Catholics to the decisions of Polish bishops regarding the provisions of state law in the face of the pandemic. Using the results of his research, the author includes these behaviours in secularization and privatization of religion. He calls the results of his research the privatization of religiosity.

**Keywords:** pandemic, secularization, privatization of religion, liturgy, ritual

**P**andemia nie stała się być może tematem modnym, ale z pewnością często podejmowanym w dzisiejszej humanistyce. Jest ona także w istocie wpisana w przestrzeń nieznanego, co tym bardziej skłania humanistów do bacznego przeglądania się zjawiskom, jakie wywołuje. W sensie historycznym jesteśmy teraz w momencie zbierania danych, które mają zweryfikować stawiane przez nas hipotezy badawcze. Trudno nam jednak oddzielić te dane od mód, które kierują uwagę badacza na wybrane tory interpretacyjne. Roztropny osąd zebranego materiału przeszkadza czasem w stawianiu hipotez, które za kilka lat będą oczywistym sposobem rozważania problemów związanych z badaniem pandemii.

## Konteksty sekularyzacji

Problem wpisania badań religioznawczych w objaśnianie bieżących zjawisk przedstawił Peter L. Berger w 2000 r. w wystąpieniu poświęconym sekularyzacji, wygłoszonym w ramach serii wykładów im. Paula Hanly'ego Furfeya (Berger, 2019). „Pojęcie to [sekularyzacji – R.T.C.] było oczywiście w nieskończoność rozważane, modyfikowane i od czasu do czasu odrzucane. Jednak dla większości celów może być ono zdefiniowane całkiem prosto – jako proces, w którym religia traci na znaczeniu zarówno w społeczeństwie, jak i w świadomości jednostek. Większość socjologów przyglądających się zjawisku sekularyzacji podzielała pogląd, że stanowi ona bezpośredni rezultat modernizacji. Mówiąc wprost, idea była taka, że relacja pomiędzy religią a nowoczesnością polega na czymś w rodzaju proporcjonalności odwrotnej: im więcej pierwszej, tym mniej drugiej. Podawano różne przyczyny takiego kształtu tego związku. Najczęściej upatrywano ich w dominacji nowożytnego myślenia naukowego, które czyniąc świat racjonalnie bardziej zrozumiałym i sterowalnym, pozostawiało ponoć coraz mniej przestrzeni dla tego, co nadprzyrodzone. Taką interpretację dobitnie wyraża weberowskie hasło «odczarowania świata». Inne względy, jakie wspomiano, to: postępujące zróżnicowanie nowożytnych instytucji (to ulubiony paradygmat Parsonsa); zerwanie połączenia państwa i Kościoła w nowożytnych reżimach demokratycznych, które uczyniły z przynależności religijnej kwestię dobrowolną; i ostatni, lecz nie mniej ważny powód – szeroko zakrojone nowoczesne procesy migracji, urbanizacji oraz rozwoju komunikacji masowej, które podkopały tradycyjne sposoby życia” (Berger, 2019). Wydawało się, że w ogólnej postaci proces sekularyzacji jest silnie związany z racjonalnością i przemianami demokratycznymi. Właściwie na tych dwóch współrzędnych można było znaleźć wystarczające dane, które nie tylko podbudowywały taki obraz kategorii sekularyzacji, ale także pozwalały na stawianie takich hipotez, które były na tych współrzędnych oparte. Moim celem nie jest krytykowanie takiego stanu rzeczy, ale wykazanie, że danych uzyskiwanych w trakcie procesu nie można łatwo klasyfikować jako tych, które jednoznacznie weryfikują stawiane hipotezy.

Warto więc uważnie spojrzeć na historię znaczenia sekularyzacji, która wyłania się z doświadczeń badawczych Bergera. W przywoływanym wykładzie, bez zbędnych ozdóbek, stwierdza on: „Jeśli chodzi o moje zapatrywania na socjologię współczesnej religii, to sądzę, że główna zmiana w sposobie myślenia, polegająca dokładnie na porzuceniu starej teorii sekularyzacji, dokonała się – jak chciałbym podkreślić – nie z uwagi na jakąś przemianę filozoficzną czy teologiczną, lecz ze względu na to, że była coraz mniej zdolna do wy-

jaśnienia danych empirycznych dotyczących różnych części świata (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych). Jak lubię powtarzać moim studentom, jedną z zalet bycia socjologiem (w przeciwieństwie do bycia powiedzmy filozofem czy teologiem) jest to, że można mieć równie dobrą zabawę wtedy, gdy czyjeś teorie są wysane z palca, jak i gdy są potwierdzane empirycznie! Jest dla mnie oczywiste, że świat z pewnymi godnymi uwagi wyjątkami [...] jest tak samo religijny, jak zawsze, a gdziekolwiek nawet bardziej niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, iż nie istnieje coś takiego jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności. Ważnym zadaniem socjologii religii staje się zatem sporządzenie mapy zjawiska sekularyzacji – w ujęciu tak geograficznym, jak i socjologicznym – nie jako modelowej sytuacji religii w świecie współczesnym, lecz jako jednej z wielu sytuacji. Nie mogę tu nakreślić tej mapy szczegółowo. Wydaje się jasne, że w przeważającej części świata następuje niezwykle silny wzrost ruchów religijnych, nierzadko o daleko sięgających konsekwencjach społecznych i politycznych” (Berger, 2019). Berger mówi wprost, że zmiana jego sposobu rozumienia sekularyzacji nie jest oparta na zmianie sposobu myślenia, oświeceniu czy odrzuceniu jakiegoś systemu myślowego, ale na nowym katalogu danych. Dane te nie pozwalają utrzymać dotychczasowego zakresu znaczeniowego kategorii sekularyzacja, co nie oznacza, że gdy zakres tej kategorii był tworzony, nie był zbiorem pozwalającym na rozumienie i wyjaśnianie współczesnych zjawisk społeczno-religijnych. Dopiero z czasem okazało się, że wyjaśnienia bazujące na tym zbiorze nie są zbieżne z przemianami, które można zaobserwować w zmieniającym się świecie.

Sekularyzacja nie jest tu pierwszym lepszym przykładem nietrafności hipotez stawianych w czasie zmian zachodzących w społeczeństwie. Stanowi ona kategorię, z której wynika zjawisko prywatyzacji religii, i to – z uwagi na pandemię – rozumianej w odmienny niż dotychczasowy sposób.

## Mechanizmy prywatyzacji religii

Thomas Luckmann rozumie prywatyzację religii jako przemieszczenie *sacrum* z przestrzeni instytucjonalnej do przestrzeni indywidualnej. W efekcie tego przemieszczenia religia instytucjonalna staje się jedną z wielu form religii praktykowanych w społecznościach. Luckmann rozgranicza sposoby postrzegania problemu prywatyzacji religii, która według niego może być opisywana bądź jako zjawisko, bądź jako proces. W pierwszym podejściu badawczym istotne jest opisanie rozproszenia *sacrum*, w drugim zaś – specjalizacja religii, prowadząca do modelu oficjalnego, którego immanentną częścią jest pry-

watyżacja. Ważny jest tu wskazywany przez Luckmanna proces socjalizacji religijnej. W sytuacji zmian społecznych, jakie zachodzą w Polsce od 2005 r., można zauważyć nieskuteczność wychowania religijnego, które nie jest zbieżne z założeniami oficjalnego modelu religijności. Nieadekwatność pomiędzy treściami religii oficjalnej a codziennymi doświadczeniami nie tyle pogłębia tę rozbieżność, ile powoduje poczucie nieprzystawalności zasad religii oficjalnej do emocji życia codziennego. Socjalizacja religijna jest zatem przykładem socjologicznej nieprzystawalności wartości wyznawanych przez jednostkę do wartości przez nią realizowanych (Knoblauch, 1996, s. 24). „Zmniejszająca się rola religii zinstytucjonalizowanej nie oznacza jednak ani zaniku religii, ani nawet zaniku religii zinstytucjonalizowanej. Jednostkowa potrzeba konstruowania własnej tożsamości i znaczeń ostatecznych jest niezbywalnym elementem ludzkiej i społecznej kondycji. W scharakteryzowanych przez Luckmanna warunkach jednostka, wyposażona we własne doświadczenia i refleksję, kształtuje własną religijność, podczas gdy model oficjalny staje się dla większości nie mającą ostatecznego znaczenia retoryką. Ostateczne znaczenie, priorytety wartości i integracja sensu zakorzenia się, jego zdaniem, w sferze prywatnej i nie nabiera owego oficjalnego statusu. Współcześnie «święty kosmos» stracił swoją jednoznaczną strukturę i hierarchię. Jest zasobem znaczeń, które mogą być wybrane jako ostateczne. Człowiek jest, według Luckmanna, konsumentem, wybierającym z tej oferty treści, które internalizuje jako ostateczne. Ów «święty kosmos» jest bezpośrednio dostępny i instytucje religijne nie odgrywają roli pośrednika. Prywatyzacja religii stanowi swoistą sakralizację ludzkiej subiektywności. Wybór tematów religijnych jako form, w których jest dostępny «święty kosmos», odwołuje się do emocji i potrzeb jednostki, zakorzenionych w sferze prywatnej. W tej sytuacji system znaczeń, czyli światopogląd, jest nietrwały, niestabilny, elastyczny, powstaje głównie na podstawie biografii i doświadczeń rodzinnych” (Borowik, 2006, s. 285–286).

Indywidualne praktykowanie religijności zostało więc w wyniku procesów sekularyzacyjnych wyłączone z zasobu *disciplina arcani* w kulturze polskiego katolicyzmu. Stało się raczej metodą radzenia sobie z problemami natury psychicznej bądź narzędziem wspomagającym skupienie lub wyciszenie. Religijność indywidualna, ale też wspólnotowa, musi mieć kontekst pedagogiczny, który jest możliwy do uchwycenia w badaniach religioznawczych. Na takie konteksty praktykowania religijności zwraca uwagę Manilo Sodi w tekście *Wychowanie do liturgii drogą do właściwego jej przeżywania*, w którym odwołuje się do koncepcji integralnej formacji człowieka w kulturze. Autor w sposób jednoznaczny ukazuje, że wychowawcza funkcja praktykowania religijności wspólnotowej powinna być związana z przygotowaniem uczestnika takiej praktyki do bycia w pełni członkiem wspólnoty religijnej (Sodi, 2012, s. 140).

Praktykowanie religijności Sodi rozumie przede wszystkim jako udział w praktykach wspólnotowych. Autor nie rości pretensji do indywidualizowania zachowań możliwych do uchwycenia także w prywatnym praktykowaniu religii. Sposób realizacji procesu edukacyjnego dla osób uczestniczących w praktykach wspólnotowych proponowany przez Sodiego pozwala opisać powstanie splotu kultu z kulturą, w którym praktyki religijne mają miejsce. Proponuje on, by punkt styczny rytuału z miejscem i czasem jego wydarzenia został wykorzystany dzięki zwróceniu uwagi na: historyczne konteksty rozwijania się kultu chrześcijańskiego, wskazanie na relację pomiędzy Biblią, modlitwą wspólnotową a kulturą, rolę postaci historycznych przepowiadających podobne treści, pobożność ludową, warunki powstania literatury w tym kręgu kulturowym (lustro literatury), zbieżną dla modlitwy wspólnotowej i kultury terminologię oraz na konteksty estetyczne, wychowanie do piękna (Sodi, 2012, s. 147–148).

Takie rozumienie edukacyjnego wymiaru praktyk religijnych jest możliwe w trzech płaszczyznach: w postaci *disciplana arcani* – stopniowego wtajemniczenia w znaczenia ukryte w praktykowaniu religijności (Gajewski i Górka, 2015), w odczytywaniu Biblii oraz w historii i kulturze społeczności, w której mają miejsce praktyki wspólnotowe. Być może takie rozumienie edukacji, która ma źródło w modlitwie, najlepiej ukazuje oderwanie jej od chrześcijańskiego ideału wychowania, od edukacji klasycznej, wywodzącej się jeszcze z epoki hellenistycznej, a przedstawianej w powstałym w reakcji na upadek Rzymu dziele prokonsula Martianusa Cappeli *De nuptiis Philologiae et Mercuri*, omawiającym siedem sztuk wyzwolonych.

Jak zauważa Paweł Milcarek, konkurentką edukacji klasycznej stała się renesansowa edukacja humanistyczna. Jednak dopiero programy oświeceniowe i pozytywistyczne doprowadziły do prawdziwego zwrotu w rozumieniu fundamentów edukacji. Polegał on na usunięciu orientacji teologicznych i zmianie fundamentu antropologicznego. Niemal wszystko, co klasyczne, zostało wyeliminowane bądź sprowadzone do kategorii reliktu mającego za jedyny cel zabawić snobów, a wystraszyć zwykłych ludzi (Milcarek, 2014, s. 6–7). Takie rozumienie edukacji ma zwrócić uwagę na reaktywną stronę procesu edukacji, tak też moim zdaniem widzi wykorzystywanie praktyk religijności wspólnotowej w kontekście wychowawczym Sodi, co może prowadzić do nieprzemysłanych efektów edukacyjnych. Edukacja obecna w praktykach religijności wspólnotowej jako przedmiot niczym niezakłóconego procesu staje się jedynie fasadą *disciplina arcani*, gdyż jest podporządkowana swoistemu wezwaniu do spokoju w sferze przekazów wynikających z różnych procesów edukacyjnych zachodzących w przestrzeni danej wspólnoty.

Implikacje te zostały dobrze uchwycone przez Sławomira Sztajera w istotnym dla ukazania przestrzeni, w jakich działają mechanizmy prywatyzacji religii, tekście *Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulatcie prywatyzacji religii*. „Przekonania religijne są wytworem działania naturalnych mechanizmów poznawczych, tych samych, które leżą u podłoża innych – również niereligijnych – przekonań i zachowań. W argumentacji tej nie chodzi o wywodzenie powinności z tak, a nie inaczej, rozumianej natury ludzkiej według zasady, że faktyczność określa obowiązwanie, powinność zaś może być wywiedziona ze stanu faktycznego. Ten tok myślenia odwołuje się raczej do przekonania, że nie można po prostu zmarginalizować zachowań i skłonności do zachowań, które mają charakter kulturowych uniwersaliów i są uwarunkowane mechanizmami poznawczymi, właściwymi wszystkim ludziom. Ponadto argumentuje się, że religia nie jest aktywnością typowo prywatną, wymiar społeczny należy do jej podstawowych wymiarów. Religia jest wyznawana we wspólnocie, a jej nauki mają moralne i polityczne konsekwencje” (Sztajer, 2012, s. 49–50). Autor wskazuje na ważny aspekt opisywania prywatyzacji religii jako kategorii tak czy inaczej zakorzenionej w religijności zbiorowej. Dlatego chcąc opisywać zjawisko prywatyzacji religii, nie należy pomijać opisu zbiorowości, w jakiej kategoria ta zostaje uchwycona.

## Przemiany religijności – doświadczenia polskie

W tekście tym odnoszę się do zjawiska prywatyzacji religii opisywanego w okresie pandemii COVID-19 w Polsce. Istotne jest zatem dookreślenie środowiska, w którym badamy polską religijność. W 2018 r. została opublikowana monografia autorstwa badaczki polskiej religijności Mirosławy Grabowskiej *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Autorka przekonująco dowodzi, dlaczego przyglądanie się sytuacji religijności w Polsce jest tak istotne dla zrozumienia, czym jest teoria sekularyzacji. „Wspomniałam o przypadku Polski, ponieważ dla teorii sekularyzacji i dla jej krytyków miał on i ma nadal istotne znaczenie. Co najmniej do końca lat 90. stanowił jeden z argumentów przeciwko tej teorii. Także i dzisiaj badania socjologiczne i rozwój sytuacji w Polsce są pilnie śledzone: jedni wypatrują oznak słabnięcia religijności społeczeństwa polskiego, drudzy – jeśli nie stabilności, to jakichś form rozwoju. W każdym razie to, co dzieje się i będzie się działo w Polsce, wpłynie nie tylko na tożsamość naszego społeczeństwa, ale także na kondycję teorii sekularyzacji” (Grabowska, 2018, s. 84). Grabowska stara się uchwycić w swoich badaniach kondycję religijności w Polsce. W ważnym dla osób prowadzących badania nad prywatyzacją religii w kulturze współczesnej wywia-

dzie udzielonym „Teologii Politycznej” stara się ukazać silne punkty polskiej religijności. „Bardzo mocno trzyma się obyczajowość związana z kalendarzem katolickim. Wzory celebrowania najważniejszych świąt wciąż są dla nas wiążące. Socjologowie traktują je nieco lekceważąco, jako powierzchowny rytuał. Jednak te wzory nasycone są treściami religijnymi. W tym lekceważeniu widać skłonność socjologów do łatwego ferowania oceniania, że jeśli na przykład w Wielką Sobotę ktoś idzie święcić pokarm, to tylko ze względu na opinię sąsiadów. Ja tak nie sądzę – udział w tych, nawet obyczajowych, zwyczajach świątecznych niesie ze sobą pewną wartość, jakieś znaczenie religijne. Jeśli patrzę na przyszłość religijności w Polsce, to wydaje mi się ona niewiadoma. Kiedy na początku XXI wieku Peter Berger był w Polsce, przewidywał, że wstępując do Unii Europejskiej, kupiliśmy sobie w pakiecie proces sekularyzacji. I dodał, że byłby zdziwiony, gdyby udało się nam jej uniknąć, ale że byłoby to bardzo interesujące. [...] Osobiście jestem jednak przywiązana do interpretacji historycznej i podkreślania podmiotowości ludzi. Uwarunkowania historyczne już się nie zmieniają. Natomiast nie napawa optymizmem fakt, że nie mamy już takich liderów religijnych, moralnych i intelektualnych, jakich mieliśmy od lat 70. do początku XXI wieku. Byli różni, by wymienić tylko Józefa Tischnera czy Jacka Salija. No i był Jan Paweł II i jego dziewięć pielgrzymek do Polski. Mówi się o różnych pokoleniach jako o pokoleniu Jana Pawła II – ja uważam, że należę do tego pokolenia, do pokolenia, które pamięta świat przed Janem Pawłem II, które doświadczyło w niezwykle sposób jego obecności i które odczuwa jego brak. Tymczasem tak wybitnych przywódców religijnych i tak mądrych polityków nie mamy” (Grabowska, 2019).

Grabowska zwraca uwagę na dwa istotne dla oceny zjawisk religijnych w Polsce cechy polskiej religijności: tradycję mającą odzwierciedlenie w przywołanym przez nią „kalendarzu świąt” oraz pierwiastek charyzmatyczności „przywódców” religijnych. W badaniach historyków polskiego życia duchowego można znaleźć ostrzejsze cezury czasowe tych przemian, odmienne od tych przywoływanych przez Grabowską. Przyjmuje się nawet, że ostatnią ważną dla polskiej religijności osobą był kard. Stefan Wyszyński. Kryzys przywództwa religijnego przesuwają się więc na początek lat 80. XX wieku. W kontekście badań nad religijnością czasu pandemii ten kryzys „przywództwa” trwałby więc już cztery dziesięciolecia. Niewątpliwie jednak – na co wskazuje Grabowska – źródeł przemian religijności katolickiej, dominującej w społeczeństwie polskim, należy szukać w konsekwencjach Vaticanum II. Powstanie nowych ruchów religijnych, inspirowanych wrażliwością religijną rozwijającej się poza Polską, wpłynęło na przemiany tradycyjnej religijności „przedsoborowej”. Z jednej strony doprowadziło to do schyłku tradycyjnego modelu religijności, z drugiej – do pojawienia się innowacji prowadzących do



ożywienia tej religijności. „Jeśli 90% społeczeństwa deklaruje się jako wierzący katolicy, to trudno sobie wyobrazić, że wszyscy oni będą religijni na jedną modłę. Różnicowanie się typów religijności w naszym Kościele katolickim świadczy nie o uwiądzie, ale o żywotności i bogactwie tego zasobu kulturowego i religijnego” (Grabowska, 2019).

Grabowska zwraca też uwagę na ważne moim zdaniem zjawisko, choć ja interpretuję je w odmienny sposób. Charakteryzując aktywność polskiego życia parafialnego, zauważa bowiem, że oprócz powstawania w nim wspólnot czysto religijnych można zaobserwować także działalność o charakterze kulturalno-oświatowym czy pomocowym, nie zaś związanym bezpośrednio z dbałością o tzw. depozyt wiary. W parafiach podejmowane są bowiem działania przypominające „biura podróży”, a polegające na organizacji wycieczek o charakterze pielgrzymek, a także takie jak prowadzenie kawiarenki. Instytucje religijne zajmują się zaspokajaniem potrzeb społecznych i choć realizują także cele religijne, to nie są one ich głównym zadaniem. Zjawisko to zostało zarysowane przeze mnie w monografii dotyczącej współczesnej modlitwy katolickiej (Ciesielski, 2018, s. 285–335).

Autorka charakteryzuje polskie środowisko religijne uchwycone na chwilę przed pandemią. „W Polsce wiara religijna, tak jak ją ludzie deklarują, nie słabnie. Inną sprawą jest, czy ta wiara jest w pełni zgodna z nauczaniem Kościoła – wiadomo, że nie w pełni – ale kiedy była w pełni zgodna? Nie mamy wyników badań sondażowych ze średniowiecza! A na podstawie tego, co twierdzą historycy i antropologowie, można przypuszczać, że wiara religijna nigdy nie była idealna, w pełni zgodna z modelem danej religii. Jeśli chodzi o praktyki religijne, a ściślej – chodzenie do kościoła, to starsze pokolenia praktycznie się nie zmieniły przez ostatnie 30 lat. Natomiast młodsze pokolenia odchodzą od kościoła – obserwujemy spadek uczestnictwa w mszy świętej, spadek innych praktyk religijnych. A są to pokolenia wychowane po 1989 roku. Można snuć rozmaite przypuszczenia, dlaczego tak się dzieje. Wydaje mi się, że lekcje religii nie pomagają – nie przyciągają młodych do Kościoła i wiary. Przy czym nie mówimy tu o tym, czy lekcje te powinny być w szkołach, czy w parafii – ich zawartość treściowa nie porusza wewnątrz młodych ludzi. To może mieć długofalowe skutki: na razie nie dotyczą one poziomu wiary religijnej, ale z czasem i ona może ulegać erozji” (Grabowska, 2019). Zwrócenie uwagi na religijność pozaortodoksyjną, na inność religijności pokoleniowej i pewnego rodzaju słabość narzędzi ewangelizacyjnych stosowanych przez Kościół katolicki wydaje się uchwyceniem najważniejszych cech religijności polskiej końca pierwszego dwudziestolecia XXI wieku.



## Religijność sprywatyzowana

Prywatyzacja religijności – bo tak należałoby nazwać kategorię stanowiącą przedmiot tego tekstu – jest opisywana w warunkach szczególnych, związanych z okresem pandemii. Praktykowanie religijności doznało swego rodzaju wstrząsu, który dla badaczy religijności jest łatwy do uchwycenia, bo widoczny. W tekście ks. Jana Sachonia, opublikowanym 20 kwietnia 2020 r., a więc na samym początku pandemii, zawarte są tropy pozwalające ustalić współrzędne, według których można próbować opisać tę „katastrofę religijności zbiorowej”. Jak zauważa ks. Sachoń: „Okazało się, że chcąc obronić się przed rozprzestrzenianiem się COVID-19, trzeba unieruchomić w bardzo poważnym stopniu wspólnotowy wymiar życia, a co za tym idzie wydestylować niejako z religii jedną z jej cech konstytutywnych. Skoro religia w klasycznym ujęciu definicyjnym to ontyczna relacja między człowiekiem i osobowo pojętym Absolutem, w języku religijnym nazywanym Bogiem, w którym osoba ludzka uczestniczy jako w ostatecznym źródle swego istnienia i ostatecznym celu życia, to okazuje się, że ta więź człowieka z Bogiem musi być przez niego przyjęta, wyrażona w określonym kulcie oraz potwierdzona w aktywności moralnej. Czyli że w pełni może się rozwijać jedynie przy współudziale innych osób. Z tej racji społeczność religijna akceptuje pewne wzorce zachowania religijnego, ustala formy kultu, w tym liturgii itd. Trudno wyobrazić sobie religię odartą z tego rodzaju perspektywy” (Sachoń, 2020).

Konsekwencją tego, że konstytutywne części kultu zostały zawieszony, jedynym sposobem zachowania wspólnotowego wymiaru rytuału religijnego stało się transmitowanie go przez media. Ks. Sachoń zauważa, że rytuał religijny miał w czasie pandemii szczątkową postać z powodu zniwelowania w przeżywaniu religijności tajemnicy obecności Boga pośród ludu Bożego. „Chodzi głównie o Eucharystię rozpoznawaną i przyjmowaną jako skuteczny dar Boga, jednoczący z Nim oraz z innymi ludźmi, otwierający drogę ku zbawczej rzeczywistości nieba. Spostrzegamy biały opłatek wzniesiony nad ołtarzem, odczuwamy smak chleba, a realnie spotykamy samego Chrystusa” (Sachoń, 2020).

Ks. Sachoń stawia dwie tezy na temat kondycji religijności w okresie pandemii. Jeżeli czas zamknięcia świątyń dla sprawowania rytuałów religijnych będzie długi, to doprowadzi do skostnienia, a nawet powolnego wymierania życia religijnego. Taki sposób funkcjonowania religijności, związany jedynie z jej indywidualnym praktykowaniem, doprowadzi do zerwania rzeczywistej łączności z sakramentalnym wymiarem Kościoła. Autor konkluduje: „Tylko w takiego rodzaju odniesieniu, powiązany z kultem (liturgia i modlitwa,

także osobista), może spełniać się autentyczna chrześcijańska religijność. Stąd niezgoda na protestanckie przeformułowanie rozumienia Kościoła dążące do określenia jego istoty raczej w kategoriach Słowa Bożego niż relacji sakramentalnych, a w radykalnej postaci głoszące, iż prawdziwy Kościół jest ciałem niewidzialnym, ponieważ to, co decyduje o zbawieniu człowieka i jego członkostwie w Kościele, jest wewnętrznym aktem wiary. Przypuszczam, że niedogodności wiążące się z obostrzeniami dyktowanymi przez warunki powstałe na skutek śmiertelnej zarazy, mogą doprowadzać do ożywiania się eklezjalnych tendencji o posmaku protestanckim” (Sachoń, 2020).

Religijność katolicka, jeżeli traktować ją ortodoksyjnie, jest immamentnie związana z rzeczywistą relacją z Kościołem i jego sakramentami – taki jest bowiem kanoniczny wymiar wiary Kościoła katolickiego. Trudno określić konsekwencje przerwania tej prymarnej łączności zawartej w rytuale katolickim. Zostało to jednak dokonane rozporządzeniami prawa świeckiego, które zawierały zasady korzystania z przestrzeni świątyń w czasie pandemii. Episkopat musiał się wypowiedzieć w tej sytuacji i 12 marca zostało wydane zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, w którym znalazły się rekomendacje dla biskupów polskich diecezji dotyczące sposobu uczestnictwa w rytuałach katolickich (Ciesielski, 2020). „Mając na uwadze zagrożenie zdrowia oraz życia (zgodnie z kan. 87 § 1, kan. 1245 i kan. 1248 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego), rekomendujemy biskupom diecezjalnym udzielenie dyspensy od obowiązku niedzielnego uczestnictwa we Mszy Świętej do dnia 29 marca br. następującym wiernym: a. osobom w podeszłym wieku, b. osobom z objawami infekcji (np. kaszel, katar, podwyższona temperatura, itp.), c. dzieciom i młodzieży szkolnej oraz dorosłym, którzy sprawują nad nimi bezpośrednią opiekę, d. osobom, które czują obawę przed zarażeniem. Skorzystanie z dyspensy oznacza, że nieobecność na Mszy niedzielnej we wskazanym czasie nie jest grzechem. Jednocześnie zachęcamy, aby osoby korzystające z dyspensy trwały na osobistej i rodzinnej modlitwie. Zachęcamy też do duchowej łączności ze wspólnotą Kościoła poprzez transmisje radiowe, telewizyjne lub internetowe” (RS Konferencji Episkopatu Polski, 2020).

Dokument ten zawierał dyspensę ogólną od uczestniczenia w nakazanych prawem kościelnym rytuałach pod jednym, dość subiektywnie rozumianym warunkiem, określonym mianem obawy. Analizując zakres znaczeniowy tej kategorii, należałoby rozumieć wystarczający warunek dyspensy jako odczuwanie niepokoju lub – bardziej racjonalnie patrząc na zakres tego warunku – odczuwanie niepewności co do następstw ewentualnego kontaktu z wirusem. Warunek ten jest wskazywany w chwili, gdy nie mamy wiedzy o strukturze i etiologii choroby. Mówiąc wprost, każdy racjonalnie myślący człowiek z samego faktu posiadania rozumu i umiejętności logicznego formułowania na-

stępstw został włączony w krąg osób objętych dyspensą. Jest to określenie tylko pozornie odnoszące się do „emocjonalności” poprzez wyrażenie „odczuwanie obawy”. Trudno bowiem występować przeciw zdrowemu rozsądkowi i racjonalności, które nakazują obawiać się nieznanego, i określić siebie jako osobę pozbawioną obaw, czyli bliską nieracjonalnej postawie wobec zagrożenia.

Warto zwrócić uwagę, że przywoływany ustęp zarządzenia Rady Stałej Episkopatu Polski kończy zdanie, które właściwie otwiera przestrzeń do opisu funkcjonowania religijności w czasie pandemii: „zachęcamy, aby osoby korzystające z dyspensy trwały na osobistej i rodzinnej modlitwie. Zachęcamy też do duchowej łączności ze wspólnotą Kościoła poprzez transmisje radiowe, telewizyjne lub internetowe”. Postawiono więc tezę, że w katolicyzmie polskim XXI wieku powszechne jest praktykowanie modlitwy rodzinnej i że odbiorcy rozumieją pojęcie duchowej łączności nawiązywanej podczas transmisji radiowych, telewizyjnych czy internetowych. Co więcej, w przekazie Katolickiej Agencji Informacyjnej, a za nią na większości stron internetowych diecezji i parafii czy na łamach prasy, nie tylko katolickiej, pojawiła się zapomniana, a raczej pomijana dotąd, kategoria komunii duchowej.

Kategorię tę objaśnił w wywiadzie dla KAI teolog moralny i etyk ks. Ireneusz Mroczkowski. Jego wypowiedź stanowiła najlepiej przekazaną wiedzę na temat komunii duchowej w religijności katolickiej (Mroczkowski, 2020). Mroczkowski, oceniając stan faktyczny, w jakim przyszło funkcjonować Kościołowi katolickiemu w Polsce w czasie pandemii, mówi, że bez przypomnienia, czym jest komunია duchowa, trudniej będzie ochronić istotę religijności. Nie używa on pojęcia obawy, ale mówi o niepokoju. Definiując komunię duchową, wskazuje, że „jest to proces duchowy, który zachodzi między pełnym niepokoju człowiekiem i Bogiem Miłosiernym. Okoliczności, jakie stwarza stan pandemii, wraz z niemożliwością przyjmowania Komunii św. sakramentalnej, powinny pobudzić «tęsknotę eucharystyczną» u naszych wiernych. Można to też nazwać postem eucharystycznym, który powinien oczyszczać przejawy rutyny, powierzchowności czy – nie daj Boże – świętokradzkiego sposobu przystępowania do Komunii św.”. Komunię duchową łączy on ściśle z aktem adoracji Najświętszego Sakramentu, a więc także przeżywaniem rytuału Mszy św. Jest to bowiem najczęstszy sposób przeżywania komunii duchowej. Co ważne, ks. Mroczkowski wskazuje na możliwość innego niż wskazany w zarządzeniu RSEP sposobu łączności duchowej z rytuałem, czyli udział duchowy w Mszy św. odprawianej o określonej godzinie w kościele parafialnym.

W kontekście prywatyzacji religijności najważniejszym fragmentem wywiadu ks. Mroczkowskiego dla KAI jest precyzyjne zdefiniowanie warunków, w jakich możliwe jest przystąpienie do komunii duchowej poza świątynią. „Do transmisji religijnej należy przygotować się wewnątrz i zewnątrz,

czyli zadbać o wyłączenie telefonu, porządek w pokoju, nie mówiąc o znakach religijnych. Przed Mszą św. można odmówić jedną z ulubionych modlitw przed Komunią, a w chwili jej rozdawania w kościele upokorzyć się przed Panem Jezusem, wyznać Mu miłość i przyjąć do duszy. Kiedy chcemy przyjąć komunię duchową niezależnie od transmisji radiowej czy telewizyjnej, trzeba to uczynić w miejscu odosobnionym, na przykład w pokoju, gdzie aktualnie nikogo nie ma. Pomaga to w skupieniu i zapewnia intymność spotkania z Jezusem. Jeśli dysponujemy czasem, można komunię duchową włączyć w domowe nabożeństwo eucharystyczne z aktem żalu, wyznaniem wiary w obecność Jezusa w Najświętszym Sakramencie. Modlitwa «Ojcze nasz» ułatwia przyjęcie postawy dziecka Bożego i otwiera serce dla Jezusa Chrystusa. Słowa, którymi zapraszamy Pana, powinny być proste, szczere, żarliwe. Podobnymi słowami i z otwartym sercem można przyjmować Jezusa w komunii duchowej dowolną ilość razy, w dowolnym czasie i w dowolnym miejscu, zwłaszcza w czasach zarazy. Słuszną przyczyną może być zarówno zagrożenie własnego życia i zdrowia, widok cierpiących osób, jak i prośba o solidarność społeczną czy wrażliwość charytatywną katolików. Z owoców komunii duchowej skorzystać mogą wszyscy” (Mroczkowski, 2020).

## **Badania prywatyzacji religijności**

Jest to chyba najpełniejszy opis warunków koniecznych do akceptowalnego dla udzielających dyspensy biskupów sposobu przeżywania duchowej łączności z rytuałem katolickim. Po pierwszym okresie pandemii, od lipca do września 2020 r., udało mi się zrealizować ogólnopolskie badanie ankietowe dotyczące religijności czasu pandemii. Ankieta była skierowana do katolików deklarujących praktykowanie modlitwy osobistej częściej niż raz w tygodniu. Otrzymałem 358 ankiet, do badania zakwalifikowałem 307 (197 kobiet, 110 mężczyzn). Średni wiek respondentów wyniósł 47 lat (najmłodszy miał 19 lat, a najstarszy 72 lata). Jeśli chodzi o wykształcenie badanych, to aż 71% deklarowało wykształcenie wyższe (218 osób). 84% ankietowanych mieszkało z rodziną.

Spośród 27 postawionych w ankiecie pytań 8 odnosiło się wprost do materii poruszanej w rozporządzeniu RSEP i treści wywiadu udzielonego KAI przez ks. Mroczkowskiego:

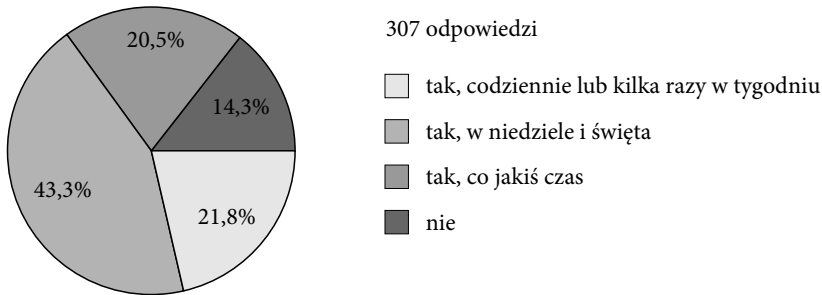
- Co odczuwałeś przy ogłoszeniu w związku z pandemią ograniczeń w uczestniczeniu w Mszy św.?
- Czy w czasie pandemii uczestniczyłeś/łaś w Mszy św. za pośrednictwem mediów (TV, Internet, radio, ...)?

- Jeżeli uczestniczyłeś/łaś w Mszy św. w środkach masowego przekazu podczas pandemii, to był to przekaz:
- Jak wyglądało Twoje uczestnictwo w transmisji Mszy św.?
- Skąd dowiedziałeś/łaś się, czym jest komunia duchowa?
- Czym według Ciebie jest komunia duchowa i jakie warunki muszą być spełnione, by ona zaistniała?
- Czy praktykowałeś komunię duchową podczas pandemii?
- Jeśli praktykowałeś/łaś komunię duchową, to jakie odczucia towarzyszyły Ci podczas tej praktyki?

Otrzymane odpowiedzi pozwalają na postawienie hipotez dotyczących sposobu praktykowania religijności w warunkach opisanych przez Episkopat. Wskaźnikiem tego, jak odbierane były wśród praktykujących katolików obostrzenia prawa cywilnego nałożone na praktyki religijne, jest subiektywna ocena odczucia tego braku. 29,6% badanych wskazało odpowiedź: „nie uczestniczyłem w Mszy św., ale odczuwałem jej brak”. Bardziej interesująca jest jednak grupa badanych, którzy negatywnie odnieśli się do obostrzeń prawnych i mimo trudności uczestniczyli w rytuale Mszy św. Aż 24,8% badanych mówiło wprost: „starłem się uczestniczyć, jeżeli tylko wpuszczono mnie do kościoła”. Pozostawiając na marginesie kwestię niewpuszczania wiernych do kościoła, warto zauważyć, że obostrzenia prawne i wezwanie Episkopatu traktowano jako możliwość, a nie nakaz, co oznacza, że wypełnianie nakazów religijnych jest przez praktykujących katolików traktowane poważnie i nie widzą oni powodów do zwolnienia ich z tego obowiązku. 18,9% badanych stwierdziło, że sytuacja pandemiczna niczego nie zmieniła w ich podejściu do praktyk religijnych, uczestniczyli bowiem w niedzielnej Mszy św. Oznacza to, że ponad 43% badanych traktowało obowiązek religijny jako nadrzędny wobec przepisów prawa cywilnego i zachęt biskupów do rezygnacji z fizycznej obecności w kościele. Warto dodać, że w badaniu zdarzały się wskazania (ponad 1,4%) respondentów, którzy starali się uczestniczyć w Mszach św. sprawowanych w ciągu tygodnia bądź w rytuale Mszy św. w kaplicach Bractwa św. Piusa X (tzw. msza trydencka), gdzie nie było ograniczeń co do liczby wiernych. Niektórzy z nich nawet w wyniku obostrzeń zaczęli wypełniać swój obowiązek religijny wyłącznie w Bractwie Piusa X. Można więc stwierdzić, że katolicy praktykujący modlitwę prywatną przyjęli zarządzenie Episkopatu z dużą rezerwą i nie czuli się adresatami tego apelu. Co więcej, wielu z nich (3,2%) wskazywało, że zaraz po transmisji internetowej Mszy św. w parafii wychodzili z domu, aby przyjąć sakrament Eucharystii w swoim kościele.

Warto zwrócić uwagę, że zdecydowana większość, nawet osoby deklarujące fizyczny udział w Mszy św., korzystała z internetowych transmisji liturgii.

Wykres 1. Czy w czasie pandemii uczestniczyłaś/łeś w Mszy św. za pośrednictwem mediów (TV, internet, radio, ...)?

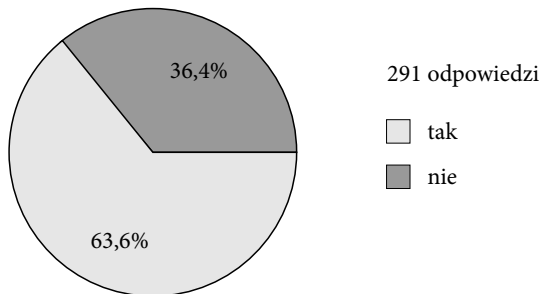


Źródło: badania własne.

Osoby, które deklarowały korzystanie z transmisji Mszy św. za pomocą mediów elektronicznych wskazywały, że starały się specjalnie przygotować do przeżywania transmisji (33,9%) i uczestniczyć w niej tak jak w rzeczywistości sprawowanej liturgii, tj. wykonywali odpowiednie gesty, śpiewali i głośno odmawiali modlitwy (aż 69,4%), ponadto wyłączali na czas transmisji telefon (32,2%) i nie wykonywali innych czynności wykraczających poza uczestnictwo w transmisji (48,9%). Warto jednak wspomnieć, że 5,5% respondentów traktowało transmisję jak każdy inny program, a 2,6% wykonywało w tym czasie inne czynności (np. 1% respondentów odpisywał wtedy na maile).

Interesujące są także dane na temat wiedzy religijnej praktykujących katolików. Jedynie 10,4% badanych przyznało, że nie wiedziało, czym jest komunika duchowa, ale nie czuło potrzeby dotarcia do tej wiedzy. Aż 38,1% respondentów wskazało, że wiedzę o komunii duchowej zaczerpnęło z publikacji internetowych związanych z pandemią. Warto podkreślić, że większość diece-

Wykres 2. Czy praktykowałeś/łaś komunię duchową podczas pandemii?



Źródło: badania własne.

zjalnych i parafialnych stron internetowych odwoływała się do wspomnianego wcześniej tekstu ks. Mroczkowskiego. Co ciekawe, respondenci przyznali, że wiedzą o tym, czy jest komunია duchowa, posiadali już wcześniej – poznali ją na kazaniach (32,2%), wynieśli z lekcji religii (18,9%), znali z domu rodzinnego (12,1%) lub była ona wynikiem ich samodzielnych studiów i lektur (21,5%).

Zdecydowana większość respondentów deklarowała, że praktykowała w czasie pandemii komunię duchową (16 respondentów nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie). Co ważne, komunია duchowa była praktykowana także przez tych, którzy deklarowali uczestnictwo w niedzielnej Mszy św.

## **Prywatyzacja religijności – konsekwencje praktyk**

Dystans, z jakim katolicy deklarujący praktyki modlitewne przyjęli decyzję biskupów w kwestii funkcjonowania życia religijnego w czasie pandemii, nie dziwi. W ich reakcjach widać obawy o status źródła praktyk modlitewnych, kiedy relacja z nim jest zapośredniczona medialnie. W uczestnictwie w rytuale Mszy św. niezbędna jest relacja, która opiera się na realnej (a nie wirtualnej) obecności. Ks. Jacek Grzybkowski w jesiennym numerze kwartalnika „Pastores” z 2019 r. przyjrzał się zjawisku adoracji online. Stawia on tam nie tylko pytania przemilczane w nauczaniu biskupów, ale także ukazuje konsekwencje możliwej prywatyzacji religijności. „Jak zatem oceniać pomysł adoracji Najświętszego Sakramentu *online*? Wydaje się, że, po pierwsze, nie spełnia ona tego, co religijna adoracja przejawia w swej istocie – realnego bycia w przestrzeni spotkania. Pośredniki, jakim są komputery czy telefony, nie czynią nas realnie obecnymi wobec obecności Chrystusa w hostii. Po drugie, modlitwa – i w ogóle klasycznie rozumiana religia – jest oddawaniem czci Bogu i konfrontowaniem swojego życia z Jego świętością, ofiarowaniem własnego czasu (nic innego w tym momencie nie robię, nie angażuje mnie nic innego), przewyciężeniem indywidualizmu/egoizmu na rzecz relacji poświęcenia, oddania i służby. Coraz mocniejszy konsumpcjonizm dzisiejszej kultury potęguje postawy indywidualizmu, roszczeniowości i różnego rodzaju wygodnictwa. Ułatwienia związane z telefonami, aplikacjami, nieustannym podłączeniem do sieci sprawiają, że nawet tak szczególną modlitwę, jaką jest adoracja, chcemy realizować w zgodzie z rosnącym roszczeniem do ułatwień – nie muszą nawet wychodzić z domu, wstawać z fotela, przybierać specjalnej pozycji ciała (klęczenie), by adorować. Czy nie pogłębia to postawy religijnego indywidualizmu, który staje się grzechem nowoczesnych społeczności – religia i liturgia skrojone na moją miarę – pozbawiając modlitwę wyjątkowości (miejsce, czas, postawa ciała)? Zarazem nowoczesna technika potrafi ułatwić to, co wcześniej było



niemożliwe” (Grzybkowski, 2019, s. 193–194). Autor mówi wprost, że adoracja online nie spełnia konstytutywnego warunku realnego bycia w przestrzeni spotkania. Co więcej, nie pozwala całkowicie zaangażować się w tę relację, a więc nie tylko poświęcić jej czas, ale także unikać wszelkich ułatwień czy uproszczeń fizycznych w akcie modlitwy (warto przypomnieć np. o czytaniu i odpisywaniu na maile czy sms-y podczas transmisji Mszy św. uwidocznionym w moich badaniach). Tego rodzaju zachowanie religijne prowadzi raczej do zindywidualizowanej (sprywatyzowanej) religijności, skrojonej na miarę oczekiwań danej osoby i jedynie według jej własnych zasad. Relacja taka jest nie tylko wyrwana z modlitwy wspólnotowej, ale także z samego aktu modlitwy, staje się jej *simulacrum*, które jest traktowane przez osobę praktykującą takie zachowania religijne jako rzeczywisty akt modlitwy.

Zagrożenia wynikające z przekazu Episkopatu starał się scharakteryzować Paweł Milcarek w zimowym numerze „Pastores” z 2021 r. Bez zbędnych metafor zauważa on, że dla polskich katolików wyrażenie przez Kościół katolicki w Polsce tezy, iż istnieje możliwość bycia w łasce bez realnego uczestnictwa w sakramentach stało się największym teologicznym odkryciem pandemii. Polscy katolicy, wychowani w przekonaniu, że komunია sakramentalna jest możliwa dopiero po sakramentalnej pokucie, poczuli się w nowej rzeczywistości tak, jakby byli przed nimi dotąd ukrywane formuły Soboru Trydenckiego czy pism św. Tomasza z Akwinu, w których komunია duchowa jest traktowana niemal na równi z komunią sakramentalną. Milcarek dodaje: „Takie bypasy łaski, jak żal doskonały i Komunია duchowa, to praktyki nadzwyczajne, które działają w ścisłym powiązaniu z tym, co zwyczajne – odsyłają do normalnej spowiedzi i Komunii świętej, gdy tylko będą możliwe. Rzecz, której wyraźnie brakuje w obu tych czysto duchowych sposobach ukrytego współdziałania z Chrystusem, jest w pełni ludzki charakter postępowania, uwzględniony w drodze sakramentalnej: z jednej strony materialny znak, z drugiej – wymiar społeczny. Biorąc to ostatnie pod uwagę, nie wydaje się dziwne, że katolicy pozbawieni swojego normalnego sposobu kościelnej modlitwy i celebracji próbują przenieść do swych zgromadzeń maksimum z celebracji sakramentalnej, kombinując to z formami duchowymi zastępującymi sam sakrament” (Milcarek, 2021, s. 36). Takie rewolucje w społecznym rozumieniu religijności muszą mieć swoje konsekwencje – czasem będzie to zachęta do zgłębiania wiedzy teologicznej, czasem poczucie, że jest to tworzenie zasad *ad hoc*, byle w jakiś sposób usankcjonować podejmowane decyzje, czasem jednak zwątpienie w dotychczasowe zasady funkcjonowania zasad życia religijnego. Nie powinno zatem dziwić ożywienie religijne, które przejawia się jako wybieranie bardziej ortodoksyjnych zasad religijnych (np. liturgii według zasad sprzed Vaticanum II), znajdowanie wystarczających uzasadnień dla tworzenia

własnego, sprywatyzowanego modelu życia religijnego. Konsekwencje na tyle oczywiste (jednak nie zakładane przez twórców), że wyraźnie dostrzegane w reakcjach Kościoła katolickiego, na obostrzenia nakładane przez prawo cywilne na zasady wolności życia religijnego w czasie pandemii.

Zagrożenia te dostrzega o. Marek Blaza i nie czyni odpowiedzialnymi za nie wiernych. Raczej przerzuca ciężar zmagania z zawinionymi zaniechaniami na Kościół hierarchiczny. „Jednak gdy w wyniku pandemii biskupi zaczęli udzielać dyspensy od uczestnictwa w niedzielnych i świątecznych Mszach świętych, wtedy wielu osobom świeckim wręcz zawałił się świat. To bowiem, co dotychczas uchodziło niemal za istotę całego życia chrześcijańskiego, czyli «chodzenie do kościoła», nagle w radykalny sposób zostało w ich mniemaniu zrelatywizowane. [...] Jeśli zatem celebrians na Mszy świętej transmitowanej on-line nie stanie się rzeczywistym nauczycielem liturgii, wówczas wierny mający być jej aktywnym uczestnikiem stanie się w najlepszym wypadku odbiorcą, a w gorszym wypadku po prostu przerwie transmisję, czyli opuści zgromadzenie eucharystyczne. A to może stać się zarówno w świecie wirtualnym, jak i w realnym” (Blaza, 2021, s. 74). Być może w tej refleksji ukryta jest wiedza o tym, co pandemia uczyniła z życiem i praktykami religijnymi. Niestety, świadomość tego, że pandemia pojawia się w atmosferze innych kryzysów, z którymi zмага się Kościół katolicki w Polsce, sprawia, że trudno będzie projektować badania nad przemianami współczesnej religijności, by uchwycić rzeczywiste źródła przemian religijności polskiego katolicyzmu u schyłku pierwszego dwudziestolecia XXI wieku.

## Bibliografia

- Berger P. (2019). Refleksje o dzisiejszej socjologii religii. *Teologia Polityczna Co Tydzień*, 158, <https://teologiapolityczna.pl/peter-l-berger-refleksje-o-dzisiejszej-socjologii-religii> [dostęp: 8.06.2021].
- Blaza M. (2021). „Dotkliwość” Mszy. *Życie Duchowe*, 106, 65–77.
- Borowik I. (2006). Prywatyzacja religii. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 8 (s. 285–286). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciesielski R.T. (2018). *Kulturowe i społeczne konteksty modlitwy katolickiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.
- Ciesielski R.T. (2020). Kościół katolicki w Polsce wobec pandemii. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 165–178.
- Gajewski W., Górka B. (red.) (2015). *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Grabowska M. (2018). *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Scholar.

- Grabowska M. (2019). Polskie społeczeństwo nie jest postsekularne. *Teologia Polityczna Co Tydzień*, 158, <https://teologiapolityczna.pl/mirosława-grabowska-polskie-społeczenstwo-nie-jest-postsekularne-1> [dostęp: 8.06.2021].
- Grzybkowski J. (2019). Adoracja online? *Pastores*, 3, 190–195.
- Knoblauch H. (1996). „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność. W: T. Luckmann. *Niewidzialna religia* (s. 7–41). Kraków: Nomos.
- Milcarek P. (2014). Tezy o edukacji klasycznej dla cywilizacji chrześcijańskiej. *Christianitas*, 58, 6–7.
- Milcarek P. (2021). Pandemia, dom i Święta Liturgia. *Pastores*, 1, 28–43.
- Mroczkowski I. (2020). *Komunia duchowa – praktyczne porady*. <https://www.ekai.pl/eucharystia-komunia-duchowa-i-pragnienie-komunii-swietej-w-czasach-pandemii/> [dostęp: 8.06.2021].
- RS Konferencji Episkopatu Polski (2020). <https://episkopat.pl/komunikat-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-4/> [dostęp: 8.06.2021].
- Sachoń J. (2020). Samotny w kościele. *Teologia Polityczna*. <https://teologiapolityczna.pl/ks-jan-sochon-samotny-w-kosciele> [dostęp: 8.06.2021].
- Sodi M. (2012). Wychowanie do liturgii drogą do właściwego jej przeżywania, opartego na integralnej formacji liturgicznej. W: A. Żądło (red.). *Wychowanie do liturgii i przez liturgię* (s. 139–153). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Sztajer S. (2012). Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 43–52.