

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA



ZANIK DEBATY? ODMIENNOŚĆ SYSTEMÓW: MEDIA – KOŚCIÓŁ – NAUKA

ABSTRACT. Agnieszka Doda-Wyszyńska, *Zanik debaty? Odmienność systemów: media – Kościół – nauka* [Disappearance of debate? Difference of systems: media – Church – science] edited by Agnieszka Doda-Wyszyńska, Sławomir Leciejewski, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIV: *Wyzwania cywilizacyjne chrześcijaństwa* [Civilization challenges of Christianity], Poznań 2022, pp. 15–32, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.54.2>.

The main question that the article poses is whether today there is still a possibility of media debate, for example on religion or the Church; or perhaps the system of mass media is governed by the logic of what Niklas Luhmann calls the thematic career. Mass media discuss various topics, but probably do not help to search for solutions for intra- and intersystem conflicts. According to Luhmann, mass media, politics, science and religion are autopoietic systems; they develop by their own rules. They are sensitive to external conditions, but primarily refer to what they have developed within themselves.

Drawing upon Niklas Luhmann's systems theory and using the analysis of the old debate (around Galileo), still without participation of mass media, and the current debate from 2012 when Richard Dawkins met Cardinal George Pell, I ask a question about its current shape. This is presented against the backdrop of the problem of how much the so-called synodality of the Catholic Church helps a given religion influence other social systems (such as science) and generally – social life. Why is it so difficult to fulfil the conditions of debate in the context of the three systems: religion (based on the example of the Catholic religion), media (mainly the Internet) and science? Perhaps it is because we deal with extremely different social systems which are mostly concerned with their own internal development. Moreover, the situation of reflection on the phenomenon of religion and social systems always becomes complicated by a specific global situation, both in the Church (e.g. synodality), and outside it (e.g. pandemic, war, new social movements).

Keywords: religion, media, science, social systems, Church

Agnieszka Doda-Wyszyńska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa UAM, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań, e-mail: adod@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-4726-5669>.

*Do nich chyba jeszcze nie dotarło,
że ta gra już się skończyła.*

(Dennett, 2019: 108)

Wprowadzenie

Według amerykańskiego filozofa Daniela Dennetta, jednego z tzw. czterech jeźdźców Apokalipsy (obok Christophera Hitchensa, Richarda Dawkinsa i Sama Harrisa), krzewicieli nowego ateizmu, nie dotarło do nas, ludzi wierzących, że gra o poszerzenie i dominację systemu religii chrześcijańskiej się zakończyła.

Systemy społeczne, takie jak religia, media czy nauka, mają zarówno punkty wspólne, jak i odrębne, ale nie przenikają się wzajemnie. Najłatwiej uchwycić specyfikę każdego z tych systemów, gdy dochodzi do debaty między przedstawicielami pochodzącymi z różnych systemów, np. naukowcami i duchownymi lub dziennikarzami, czy szerzej – ludźmi mediów. Czy jednak taka debata jest możliwa? Czy była możliwa kiedyś wcześniej?

Wykorzystując teorię systemów społecznych Niklasa Luhmanna, opiszę religię Kościoła katolickiego jako system i środowisko dla innych systemów, np. nauki i mediów masowych¹. Należy się też zastanowić, czy można refleksję Luhmanna o mediach masowych odnieść do najnowszego medium, Internetu, skoro książka o *Realności mediów masowych* wydana została po raz pierwszy w 1982 r. Internet jest bowiem platformą umożliwiającą interakcję z odbiorcami na innych zasadach niż np. telewizja i prasa. Uważam, że rozważania Luhmanna są na tyle abstrakcyjne i modelowe, iż rozróżnienie na konkretne media (telewizja, prasa, Internet itp.) nie ma tu większego znaczenia.

Zacznę od przywołania najważniejszych ustaleń teorii systemów społecznych niemieckiego socjologa, które będą najistotniejsze dla pokazania ograniczeń debaty na temat Kościoła i religii. Potem rozważę skutki debaty telewizyjnej z 2012 r. między Richardem Dawkinsem a kardynałem George'em Pellem. W jej tle pojawi się pytanie, na ile tzw. synodalność

¹ W kontekście teorii Luhmannowskiej nie ma większego znaczenia rozróżnienie na media masowe (pojęcie koncentruje się na zasięgu społecznym) i globalne (pojęcie koncentruje się na zasięgu terytorialnym, media globalne zawierają w sobie media lokalne).

Kościół katolickiego pomaga w oddziaływaniu konkretnej religii na inne systemy społeczne (takie jak nauka) i, ogólnie, na życie społeczne. Dlaczego tak trudno spełnić warunki debaty w kontekście trzech systemów: religii (na przykładzie religii katolickiej), mediów (głównie Internetu) i nauki². Może dlatego, że mamy do czynienia ze skrajnie odmiennymi systemami społecznymi, które zainteresowane są przede wszystkim własnym, wewnętrznym rozwojem? Dodatkowo namysł nad fenomenem religii i systemami społecznymi zawsze komplikuje konkretna globalna sytuacja, zarówno w Kościele (np. synodalność), jak i poza nim (np. pandemia, wojna, nowe ruchy społeczne itp.). Debata o Kościele blokowana jest z dwóch stron, inne pytania przychodzą ze świata mediów, inne z pola nauki (w tym nauk społecznych, np. socjologii).

Realność systemów a pojęcie prawdy na przykładzie mediów, religii i nauki

Realność systemu społecznego jest zawsze jego własną konstrukcją, twierdzi Luhmann (2007b). W mediach jest wypadkową operacji dokonywanej na informacji grupowanej pod jakimś sensacyjnym tematem. System religii, system nauki i mediów masowych mają, według niemieckiego socjologa, inną realność i spoistość.

Inaczej musi wyglądać debata i poszukiwanie prawdy w obrębie każdego z tych systemów. Debata (franc. *débatre* – roztrząsać; łac. *bat(t)uere* – uderzać, rozbijać na kawałki) to dyskusja przeprowadzona w sformalizowanej formie dotycząca wyboru najlepszego rozwiązania omawianego problemu lub sprawy. Jeszcze czym innym jest poszukiwanie prawdy, które w odniesieniu do religii można uznać za wewnętrzną funkcję systemu, do mediów za zewnętrzną (media zainteresowane są zarówno prawdą, jak i nieprawdą), do nauki zaś za całkowicie neutralną, naukowiec bowiem stawia hipotezy, a nie głosi prawdę³.

Luhmann opisywał funkcję religii jako zespół praktyk łączących ludzi z innymi systemami społecznymi, czyli z wszelkimi urządzeniami życia społecznego (takimi jak życie rodzinne, praca zawodowa, gospodarka, czas wolny itp.) odnoszącymi się do głównej funkcji religijnej, tj. wiary.

² Naukę ujmuję jako ścieranie się paradygmatów (Thomas S. Kuhn) w ujęciu historycznego anarchizmu metodologicznego (Paul Karl Feyerabend).

³ Jak to wygląda w praktyce, najlepiej chyba opisał przywoływany tutaj Feyerabend.

Spoistość jest podstawową funkcją religii opartej na wierze w coś poza systemem, w systemie mediów masowych spoistość zaś jest „wewnętrznym korelatem operacji systemowych” (Luhmann, 2009: 12); system mediów nie musi się więc odnosić do społecznego łała w takim stopniu jak system religii. Realność mediów wynika bardziej z samoobserwacji, a religii z „towarzyszenia”. Religia poprzez kompleksowość i zróżnicowanie społecznego łała, na którym występuje, jednoczy wierzących, a punktem odniesienia jest świat transcendentny wobec tego, co zmysłowo dostępne. Doświadczenie religijne nie uniezależnia się wprawdzie od systemu, ale jest poddawane porównaniom poprzez „specyficznie religijne opcje” (Luhmann, 2007a: 53), np. pewne doświadczenia wymagają *vita activa*, inne *vita contemplativa* (Luhmann, 2007a: 54). Tych dwóch aspektów nie można rozdzielić i uporządkować, nie można też ich wycenić, a więc stwierdzić, że np. *vita contemplativa* jest lepszą formą życia religijnego, jak często interpretuje się ewangeliczny cytat o Marii i Marcie (Łk 10,42). Z tego powodu religia jako praktyka życia wiary jest wyjątkowo trudna do badania socjologicznego (Luhmann, 2007a: 55).

Media masowe mają raczej funkcję wciągania do wewnątrz systemu, irytowania, pobudzania zmysłów do uczestnictwa w systemie bezpośrednio. Dla religii medium wewnętrznym, służącym komunikacji w obrębie systemu, jest wiara, nie jest to jednak pojęcie wystarczające, zdaniem Luhmanna, dla zrozumienia działania systemu, ponieważ mamy tu do czynienia z bezpośredniością doświadczenia, ale nie z odniesieniem go od razu do całego systemu. Religia musi zatem uwzględniać indywidualizm doświadczenia *sacrum*, poza konkretnym czasem i przestrzenią, mimo że doświadczenie jako takie ma swoje ramy czasowe i miejsce.

Realność mediów masowych powstaje niejako odwrotnie, przez konstrukcję czasu i przestrzeni jako wymiarów wewnątrz systemu, tak aby usytuować różnorodne informacje (np. spostrzeżenia czy wspomnienia) bez popadania w konflikt między nimi. Zaproszeni do debaty internetowej czy telewizyjnej goście mogą się kłócić, mogą nawet przejść do rękoczynów, jeżeli ramy programu na to pozwalają, ale nie mogą wyjść poza ramy programu, np. czasowe. Owe ramy dotyczą nie tyle trwania samego programu, ile całości związanej z tytułem. Dlatego pewne działania nie wymagają reakcji natychmiastowej. Dopiero po kilku dniach od słynnego spoliczkowania na wizji prowadzącego program przez znanego aktora⁴ agencja

⁴ 28 marca 2022 r. podczas gali rozdania Oscarów Will Smith spoliczkował Chrisa Rocka, ponieważ aktorowi nie spodobał się żart komika na temat jego żony. Potem Smith

Reutera ogłosiła, że nie weźmie on udziału w podobnych wydarzeniach przez najbliższe dziesięć lat.

Luhmann odnotowuje, w jaki sposób realność jest w medialnej komunikacji podkreślana („faktyczne” wydarzenie, „rzeczywiste” przeżycie). Zwraca się w ten sposób uwagę, że wątpliwości co do przekazywanych treści są możliwe, ale nie dotyczą omawianego przypadku, czyli pozostają niejako na zewnątrz tego, co się w mediach dzieje. To, co oglądamy, czego słuchamy, o czym czytamy w mediach masowych, jest prawdziwe dlatego, że w tym uczestniczymy jako odbiorcy informacji, i tylko dlatego. Zupełnie inaczej jest w systemie religii i nauki.

Prawda funkcjonuje w systemie nauki opartej na paradygmatach, tj. zbiorach pojęć i teorii tworzących podstawy danych nauk (Kuhn, 2001), jako punkt odniesienia – fakt. Teorii i pojęć tworzących paradygmat nie kwestionuje się dopóty, dopóki paradygmat pozostaje twórczy poznawczo. Teoria paradygmatów Thomasa Kuhna dobrze komponuje się z teorią systemów społecznych Luhmanna podkreślającą ich odmienność, lecz przede wszystkim wskazuje, że zwalczające się paradygmaty naukowe niekoniecznie całą swoją moc perswazyjną czerpią z naukowych faktów i metody je weryfikującej. Siła obserwacyjnych argumentów w nauce wynika nie tylko z ich powiązania ze zjawiskami, ale też z umiejętności ich nazywania, co z kolei podkreśla Feyerabend (2001). Paradygmaty modelują wiedzę naukową i tworzą warunki wspólnej pracy naukowców. Teorie sprawdza się i – o ile to możliwe – obala za pomocą faktów (Kuhn). Spekulacja filozoficzna, która może nakładać się na tzw. prawdy naukowe, jest zawsze tylko interpretacją faktów, ale fakty to nie to samo co prawda. Tylko hipotezy naukowe stanowią propozycję rozwoju lub zmiany paradygmatu.

Im bardziej kompleksowy staje się jakiś system społeczny, tym silniej podlega irytacjom i tym więcej odmienności świata może dopuścić. Irytacja to cecha wszystkich systemów, bo system reaguje na pobudzenia środowiska i pod ich wpływem się zmienia, ale irytacja jako dodatkowa cecha systemu samego w sobie jest charakterystyczna dla mediów masowych. Trzy cechy medialnej komunikacji masowej podane przez Luhmanna to: irytacja, zaskoczenie i nowość (Luhmann, 2009: 17).

Czy jest miejsce na debatę w mediach masowych, skoro prym wiedzie tu irytacja? Luhmann uspokaja. Błędem jest „uznawanie destabilizacji jako

wrócił na swoje miejsce i wypowiedział jeszcze kilka mocnych słów. Nikt nie zwrócił mu uwagi, że zrobił coś niewłaściwego, włącznie z samym zaatakowanym na wizji Rockiem.

takiej za dysfunkcjonalną. Systemy złożone wymagają raczej wysokiego stopnia niestabilności, aby mogły ciągle reagować na siebie oraz na swe środowisko” (Luhmann, 2007b: 344). Debata (na temat religii lub nauki) w mediach przemieszcza się, dekonstruuje, ale nie można jej nigdy całkowicie unicestwić, dopóki istnieją odrębne od mediów systemy. I to jest optymistyczny akcent tego artykułu.

Media a Kościół („gorzka pigułka tajemnicy” i polowanie na kardynała)

W celu rozwiązania problemu niedopasowania religii katolickiej do współczesnego świata w kwietniu 2012 r. w Australii zorganizowano debatę telewizyjną wokół spotkania popularnego zoologa i etnologa Richarda Dawkinsa, znanego z wydanej w 1976 r. książki *Samolubny gen*, z również popularnym arcybiskupem Sydney George’em Pellem. Nie była to pierwsza debata „brytyjskiego krzewiciela ateizmu” z duchownym. Wcześniej spotkał się w Oksfordzie z prymasem Wspólnoty Anglikańskiej abp. Rowanem Williamsem.

Debata z kardynałem Pellem miała miejsce w tym samym roku, w którym zakończyło się tzw. polowanie na kardynała (Karczewski, 2020). Pół roku po debacie z Dawkinsem, gdy ówczesna premier Australii Julia Gillard zapowiedziała utworzenie Królewskiej Komisji ds. Odpowiedzi Instytucji na Wykorzystywanie Seksualne Dzieci, jeszcze tego samego dnia publicznie wezwano kardynała Pella do „złożenia natychmiastowej rezygnacji z funkcji arcybiskupa Sydney, oskarżając go o rażące zaniedbania w ochronie dzieci przed wykorzystywaniem seksualnym przez katolickich duchownych” (Karczewski, 2020: 13). Sprawa kardynała jest o tyle ciekawa, że pozostawał on uwięziony przez kilkanaście miesięcy w zakładzie karnym o zastrzonym rygorze mimo bardzo słabych dowodów winy, a ostatecznie całkowicie go uniewinniono. Zgodnie jednak z powiedzeniem „niesmak pozostał” media nie są już w stanie odwrócić dezinformacji ludzi słabiej, niekoniecznie emocjonalnie słabiej, zainteresowanych sprawą nadużyć seksualnych duchowieństwa wobec nieletnich w Kościele. Oczywiście te skandale miały miejsce, ale nie dotyczyły wszystkich duchownych, w ogóle zaś nie dotyczyły kardynała Pella.

Wróćmy do wiosny 2012 r., gdy najwyższy rangą katolik Australii i naukowiec „ateista celebryta” mający już na koncie wiele sekularnych bojów odpowiadali na pytania publiczności dotyczące Boga, ewolucji, zmartwychwstania ciała i właściwie wszystkich zagadnień nurtujących nie tylko wierzących.

Nie bacząc na odmienność nauki od religii, chociaż niejednokrotnie obaj dyskutanci próbowali te granice jakoś zarysować, podejmowali każdy temat. Godzinna dyskusja cieszyła się wielką popularnością wśród australijskich widzów i do dzisiaj jest dostępna w Internecie. Zdaniem komentujących nie spełniła jednak pokładanych w niej nadziei: zamiast zarysowania pomostów między religią i nauką, stanowiła, jak podkreślano, „zderzenie dwóch ideologii”. Co ciekawe, na równym ideologicznym poziomie potraktowano w dyskusji obie: naukę i religię. „W tym sensie zdemaskowała ona Dawkinsa, który, jak zauważył jeden z publicystów, okazał się «utalentowanym demagogiem, ale słabym filozofem»” („Gość Niedzielny”, 12.04.2012). Uwaga ta nie znaczy, że bycie filozofem zapewnia nam możliwość opisanie fenomenu wiary w Boga i systemu religii, ale zatrzymuje rozważania nad istnieniem Boga na poziomie neutralności światopoglądowej. Najlepiej chyba wyraził tę neutralność idei Boga Immanuel Kant, a fenomen wiary jako pewien „zakład” zawierający ryzyko pomyłki Blaise Pascal.

Podczas wcześniejszej, równie słynnej i transmitowanej przez media masowe, antyreligijnej rozmowy intelektualistów z 2007 r. w Waszyngtonie jeden z tzw. czterech jeźdźców Apokalipsy – Sam Harris – trzeźwo zauważył: „Nawet jeśli rzeczywiście na koniec musimy czasem przełknąć gorzką pigułkę tajemnicy i przyznać, że prawda do pewnego poziomu jest nam poznawczo niedostępna, nie otwiera to drogi teizmowi” (Harris, 2019: 107). Sztuczny z punktu widzenia osoby pozostającej w Kościele problem debatujących w Waszyngtonie intelektualistów można sformułować jako fałszywą opozycję między ludźmi, którzy wobec spotkania z tajemnicą – myślą (ateiści), i tymi, którzy wobec takiego problemu nie myślą, zdając się całkowicie na Boga i Kościół (teiści). Uczestnicy słynnej debaty rozróżniają wprawdzie różne systemy religijne i ich wpływ na rzeczywistość⁵, ale jako „prawdziwi bojownicy o sekularyzm” (Hitchens, 2019: 170) jednoczą swoje siły i dążą do przeprowadzenia rewolucji społecznej poprzez wyeliminowanie całego systemu religii.

Głównym punktem odniesienia dla religii po Soborze Watykańskim II staje się człowiek współczesny, który „wymaga całkiem innego podejścia niż ludzie wcześniejszych pokoleń. Tak jakby w stosunku do tego człowieka dawne słowa nie miały znaczenia, jakby nie człowiek w swej naturze

⁵ „Obawiam się, że trudno nam będzie zjednać sobie przyjaciół, gdy stawiamy między religiami znak równości. To standardowa metoda mediów i jedno z ontologicznych przykazań ateizmu – zawsze mówić, że w pewnym sensie uroszczenia wszystkich religii są takie same” (Harris, 2019: 161).

był punktem odniesienia, ale jego współczesność” (Lisicki, 2020: 204). Współczesność charakteryzuje zaufanie do nauki graniczące niekiedy z traktowaniem nauki jak religii. Kościół nie ma już monopolu na prawdę, a dodatkowo sytuację debaty utrudnia wymóg politycznej poprawności, czyli skodyfikowane reguły komunikacji, która nikogo nie uraża.

Mimo konieczności codziennego przełykania „gorzkiej pigułki tajemnicy” obserwujemy dążenie – wspierane przez media masowe – w świecie zachodnim do eliminacji z pola kultury fenomenu religii wykraczającego poza prywatny światopogląd, zwłaszcza religii zorganizowanej w Kościoły i inne wspólnoty, przy czym wrzucane są do jednego worka organizacje religijne i sekty.

Nauka a religia. Przypadek Galileo Galilei

Kościółowi, a szerzej – religii, zarzuca się coraz częściej nie tylko oderwanie od rzeczywistości (nienadążanie za współczesnym światem), ale przede wszystkim nienaukowość.

Feyerabend – filozof i historyk nauki – w słynnej książce *Przeciw metodzie* (*Against Method*, pierwsze wydanie w 1975 r.) stwierdza, że Święte Oficjum w XVII w. nie popełniło błędu w ocenie Galileusza jako naukowca, gdyż nie wymagano od niego wyrzeczenia się nauki, lecz jedynie poglądu, że nauka może zastąpić religię. Na przykładzie Galileusza anarchista metodologiczny pokazuje, jak cechy charakteru słynnego astronoma przełożone na konkretne postulaty badawcze zahamowały rozwój nauki, a w szczególności rozbudowę kopernikańskiego paradygmatu heliocentrycznego o eliptyczność ruchu planet.

Święte Oficjum domagało się od Galileusza, aby wyraził świadomość ograniczeń swojej teorii, lecz ten nie był w stanie tego zrobić. Przypadek Dawkinsa wydaje się współcześnie analogiczny, gdy naukowiec rości sobie pretensje do wypowiadania „całej prawdy” o świecie i swobodnego przemieszczania się nie tylko między naukowymi paradygmatami, ale przede wszystkim między systemami społecznymi. Nie chodzi tylko o religię, lecz także o media. Naukowiec przekonany o prawdziwości swoich twierdzeń (zweryfikowanych metodą naukową) nie troszczy się w mediach o zrozumiałość i, co za tym idzie, popularyzację swoich przekonań, ponieważ fakty zdają się mówić za niego.

Prawda w nauce odkrywana jest podczas ścierania się sprzecznych ze sobą i z obserwacjami teorii. Na tym polega postulowany przez anarchistę metodologicznego kontrindukcjonizm: na wprowadzaniu i sprawdzaniu

hipotez niezgodnych z dobrze potwierdzonymi teoriami lub faktami. Postępowanie kontrindukcyjne jednak też nie może się stać regułą. Zalecenie Feyerabenda można nawet uznać za odwrotne do wcześniejszych metodologii skoncentrowanych na potwierdzaniu paradygmatu naukowego bez względu na to, czy on jeszcze spełnia swoje zadanie czy już nie (Kuhn, 2001). Paradygmaty obalane są za pomocą faktów, ale Feyerabend podkreśla, że „fakty zawierają składniki ideologiczne, dawniejsze poglądy, które zniknęły z pola widzenia lub być może nigdy nie zostały sformułowane *explicite*” (Feyerabend, 2001: 69). Składniki ideologiczne to nie są składniki dodane niejako z zewnątrz faktów, one są wbudowane w fakty i nie poddają się wyizolowaniu i osobnemu zbadaniu. W przypadku sprzeczności między nową, interesującą teorią a zbiorem ugruntowanych faktów najlepszym sposobem postępowania jest więc nie porzucanie owej teorii, ale wykorzystanie jej w celu odkrycia ukrytych zasad odpowiedzialnych za zaistnienie sprzeczności. Tak nie postępuje Galileusz. Przecenia on zwłaszcza nowe narzędzie – teleskop, przedkłada go nad teorię. Teleskop jak każde narzędzie/medium sam stanowi nowy przekaz zgodnie z odkryciem Marshalla McLuhana: *the medium is the message*, a więc teleskop nie tylko rejestruje, ale też wytwarza nowe zjawiska obserwacyjne. Galileusza wiara w niezawodność teleskopu doprowadza do zahamowania rozwoju innej interpretacji heliocentryzmu (jako np. zgodnego z Pismem Świętym), związanej z odkryciami Keplera i również jego ulepszeniem teleskopu.

Mamy tu tę samą wiarę w metodę (obserwacyjną) generowaną przez nowe narzędzie i technologię (obserwacji) – teleskop – jak w przypadku podania do publicznej wiadomości pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia wyników badań nad datowaniem powstania Całunu Turyńskiego (cudownej pamiątki po Chrystusie) metodą chronometrii radiowęglowej, przesuwających je na późniejsze wieki naszej ery⁶ (Choczyńska, 2012).

Galileusz, oprócz wiary w niezawodność metody, swoje rozumienie nauki wprowadza przez zasadę analogii, „nie przez odwołanie się do eksperymentu lub niezależnej obserwacji, lecz przez odwołanie się do tego, co wszyscy powinni już wiedzieć” (Feyerabend, 2001: 79). Włoski astronom nie tylko zmienia naturalne interpretacje obserwacji ruchu, ale kwestionuje też obserwacje, które wydają się zagrażać teorii Kopernika. Twierdzi, że unieważnił je, odwołując się do wynalazku teleskopu, zakładając, że przyrząd

⁶ 12 kwietnia 1988 r. pobrano próbki Całunu; wyniki datowania zostały ogłoszone na konferencji przez kardynała Ballestera 13 października 1988 r., a 16 lutego 1989 r. opublikowane w „Nature”.

ten przedstawia prawdziwy obraz nieba. Feyerabend pisze wprost, że to, co uprawia Galileusz, to nie nauka, ale „propaganda i odwołanie się do luźno ze sobą powiązanych, wysoce teoretycznych składników zdrowego rozsądku” (Feyerabend, 2001: 85).

Teoria Kopernika jest dla Galileusza tym samym, czym darwinizm dla Dawkinsa: już nie teorią, lecz objawioną (dosłownie, dzięki teleskopowi u Galileusza, a dzięki genowi⁷ u Dawkinsa) prawdą, którą można oczywiście rozwijać, natomiast nie można jej zaprzeczyć.

Na przykładzie procesu Galileusza Feyerabend opisuje uwarunkowania procesu naukowego, jego historyczność i względność interpretacji odkrytych praw. „W dyskusjach metodologicznych problemy wiedzy powszechnie traktuje się jak gdyby *sub specie aeternitatis*” (Feyerabend, 2001: 113). Naukowcy często nieświadomie przyjmują założenie, że można osiągnąć jakąś wiedzę niezależną od interpretacji, której elementy są wzajemnie ze sobą powiązane, i to jeszcze w sposób niezależny od zdarzeń, które je wytworzyły. Wynika to z narzucenia na naukę logicznej ponadhistorycznej siatki sądów w miejsce podlegających interpretacji twierdzeń. Feyerabend podkreśla, że nauka jest złożonym, „heterogenicznym procesem historycznym, który obok wysoce wyrafinowanych systemów teoretycznych i wiekowych, spetryfikowanych form myślenia zawiera także mgliste i niespójne antycypacje przyszłych ideologii. Niektóre składniki nauki dostępne są w postaci starannie zapisanych twierdzeń, podczas gdy inne są ukryte” (Feyerabend, 2001: 113).

Nauka według filozofów polega na tym, że tworzy ona coraz bardziej abstrakcyjne modele, które niestety laikom czy zbyt wąsko patrzącym na paradygmaty naukowe specjalistom wydają się albo oderwane od rzeczywistości, albo pozwalające zbyt wiele szybko wyjaśnić. Do tej drugiej kategorii należy Galileusz i Dawkins. Aby uratować swój paradygmat przed twórczą przemianą, a być może nawet zapomnieniem, muszą niejako dokonać uwznioślenia samej nauki, a w konsekwencji swojej metody i teorii jako szczytowej w ewolucji myślenia – o planetach w przypadku Galileusza i genomie w przypadku Dawkinsa. Najłatwiej jest uwznioślić naukę, zastępując ją religią. Również nauka staje się systemem opartym na wierze w samą naukę odkrywającą odwieczne i niezmiennie prawa natury. Człowiek współczesny czy to Galileuszowi, czy Dawkinsowi ma wierzyć w naukę, a nie praktykować religię.

⁷ Niezmiennność i przewidywalność rozwoju organizmu na podstawie badań jego kodu genetycznego zostały zakwestionowane przez nowszy paradygmat naukowy: epigenetykę.

Synod o synodalności i „dekompozycja katolicyzmu”

Greckie pojęcie „synod” pochodzi od greckiego słowa *śýnodos* (oznacza- jącego zebranie lub koniunkcję ciał niebieskich). To pojęcie znane i stosowa- ne w Kościele od początku jego istnienia, odnosiło się do „mówienia jednym głosem” w kwestii odnowy dogmatów. Dokonywała się ona na zebraniach zwoływanych i kierowanych przez biskupa dla dobra lokalnego Kościoła. W synodach brali udział najpierw tylko duchowni, nowością stało się uczestnictwo wiernych świeckich, a w przypadku aktualnego synodu zaproszeni zostali do udziału także ludzie spoza Kościoła. Jest to o tyle dziwne, że synody miały tworzyć okazję do pobudzenia wiary, pobożno- ści i gorliwości apostołskiej. Obecny Synod o synodalności nie wiadomo jakie ma zadanie, a raczej jego zadanie sformułowane jest na tyle ogólnie, że wywołuje sprzeczne komentarze nie tylko w mediach masowych, głównie katolickich, ale i w samym Kościele.

Myśl przewodnią aktualnego Synodu o synodalności stanowi „odkry- wanie woli Boga, a nie doradzanie Chrystusowi, jak ma zreorganizować swój Kościół”, powiedział w listopadzie 2022 r. w Radiu Watykańskim kardynał Francis Arinze z Nigerii. Najnowszy synod jest o tyle cieka- wym zjawiskiem w Kościele, że zdaje się pierwszą wielką wewnętrzną debatą systemu religijnego, jaki stanowi Kościół katolicki. Ojciec Święty Franciszek poprosił cały Kościół, aby podjął drogę wsłuchania się w głos wszystkich wierzących i niewierzących na temat funkcjonowania religii w XXI w. Tymczasem niektórzy komentatorzy, zwłaszcza w mediach katolickich, zwracają uwagę na autorytarność papieskiego zarządzania Kościołem. To raczej papież Benedykt XVI, ogłaszając *Summorum pontificum*, decentralizował Kościół, pozwalając na przykład biskupom kształtować kwestie liturgii łacińskiej w swoich diecezjach, własne decyzje opierając na zasadach działania Kościoła. „Franciszek, niestety, gwał- townie to naruszył, nie bacząc na fundamenty, którym wierny starał się pozostać Benedykt XVI. Teraz liczy się przede wszystkim papieska wola. Episkopaty, które dziś mogą cieszyć się z większej swobody wydawania katechizmu czy tłumaczenia tekstów liturgicznych, powinny być zatem ostrożne: skoro te zmiany jako podstawę mają jedynie decyzje papieża, mogą zostać szybko cofnięte” (Chmielewski, 2022: 233).

Synod miał stanowić wyjście z impasu porażki *aggiornamento* Kościoła, ponieważ zwołanie „nowego soboru w klasycznej formie byłoby

rzeczą nader trudną”⁸ (Chmielewski, 2022: 54), dlatego zastąpiono go powszechnym (już nie lokalnym i ograniczonym do duchowieństwa) synodem (Chmielewski, 2022: 55). Prawdziwa debata, którą oczywiście postuluje aktualnie trwający synod, jest jednak blokowana na różne sposoby, chociażby w samych wytycznych dotyczących przebiegu spotkań grup synodalnych: wyznaczone są tematy, pod które trzeba wpisywać wnioski z dyskusji, zakazuje się krytyki i przeznaczają krótki czas na wypowiedzi każdego uczestnika grupy. Ponadto efekty spotkań mają być skrupulatnie zapisywane i poddawane „ankietowaniu”. Jak w systemie demokratycznym: każdy głos się liczy i ma jednocześnie bardzo niewielką wagę.

Dużo mówi się w mediach o decentralizacji Kościoła katolickiego, zwłaszcza od początku pontyfikatu papieża Franciszka, lecz podlegający papieskiej władzy nie mają żadnej możliwości obiektywnego ustalenia, czego się od nich oczekuje i co mają robić. Nawet Katechizm przestaje mieć znaczenie. Jedyne środowisko stawiające opór papieskiej reformie Kościoła, czyli środowisko tradycjonalistyczne, zostało skutecznie przez papieża wyeliminowane z debaty na temat kształtu Kościoła za pomocą motu proprio *Traditionis custodes* (2021).

O. Louis Bouyer pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. procesy zachodzące w Kościele nazwał „dekompozycją katolicyzmu” (Rowiński, 2019). Ten katastroficzny scenariusz dla Kościoła ukazuje się w całej pełni jako scenariusz Synodu o synodalności. „Doktryna jest traktowana jako luźny punkt odniesienia, który można zależnie od okoliczności albo stosować w pełni, albo częściowo, albo ignorować, albo w ogóle całkowicie mu zaprzeczać” (Chmielewski, 2022: 233). Wszystko za pontyfikatu Franciszka staje się płynne, nie mamy żadnej twardej podstawy wiary. Synod wydaje się „zwijać” Kościół od środka, a debata na tematy ważne dla Kościoła nawet wewnątrz Kościoła wydaje się coraz bardziej karkołomna.

Religia nie jest tylko praktyką niosącą retrospektywną celowość, trzeba również spojrzeć na nią jako na system, który wchodzi w różnorakie relacje oraz reakcje z pozostałymi systemami społecznymi, i dopiero w tym znaczeniu jest praktyką oraz „znajomością reguł gry” w rozumieniu innego francuskiego socjologa Pierre’a Bourdieu. Do znajomości reguł należy zaś zarówno umiejętność krytyki, jak i zdolność jej przyjęcia.

Synod o synodalności w samej strukturze prowadzonych spotkań zamienia debatę w pozorowany dialog. Gdy przyjrzymy się wytycznym dla

⁸ Vaticanum III kosztowałyby fortunę i trudno sobie wyobrazić miejsce, które pomieściłoby dwukrotnie większą niż w czasie Soboru Watykańskiego II liczbę biskupów.

spotkań, w oczy rzuca się wiele obostrzeń służących jako tzw. procedura synodu: rozmyta jest ich tematyka i eliminuje się w zarodku każdą możliwość krytyki.

Coraz więcej jest w Kościele osób mających dobre rozeznanie w trudnych tematach, np. w zakresie wykorzystywania seksualnego zarówno świeckich, jak i duchownych, podawane są metody rozwiązywania tych problemów, wykrywania i tępienia przestępstw, lecz nie są one promowane nie tylko w samym Kościele, ale przede wszystkim w mediach, ponieważ nie wpisują się w odpowiedni temat ani medialny, ani narzucony dla spotkań grup synodalnych.

Sprzeczne interesy systemów na przykładzie debaty o skandalach seksualnych w Kościele

Interpenetracja systemów wydaje się je przynajmniej chwilowo osłabiać, bo polega na wzajemnym użyczeniu swojej złożoności. Jednakże w długotrwałym efekcie wzmacnia systemy. Owo wzajemne użyczenie złożoności to nie użyczenie informacji, które pozostają funkcjonalne w jednym systemie (np. w religii), a w innym nie mają większego znaczenia (np. w systemie nauki). Jak pisze twórca koncepcji niezależnych systemów społecznych, „interpenetrujące systemy nigdy nie mogą w pełni wykorzystać potencjału zmienności, jaki zawarty jest w złożoności drugiego systemu, czyli nie mogą przenieść go do własnego systemu” (Luhmann, 2007b: 214).

Naukowcy mogą być np. przekonani, że poznają realność świata lepiej, niż jest ona przedstawiona w zobowiązanych do „popularyzacji” wiedzy mediach, ale nie mają możliwości przekonać o tym odbiorców, sami nie popularyzując swojej wiedzy w mediach według reguł funkcjonowania tychże. Dlatego muszą być świadomi „błędnego koła” autopojetycznego systemu, który wchłania (interpenetruje) inne systemy: media w tym przypadku interpenetrują teren nauki albo religii, wzmacniając własną oraz interpenetrowanego systemu redukcję i złożoność jednocześnie (Luhmann, 2007b: 224).

Na interpenetracji oba systemy mogą niejako skorzystać, „wygrywając” własną autopojetyczność i złożoność, udostępniając informacje ze swojego systemu według reguł drugiego systemu, ale podkreślając „sztuczny” charakter tego udostępnienia. Destabilizacja nie osłabia więc systemów. Systemy złożone wymagają nawet wysokiego stopnia niestabilności, aby móc ciągle reagować na siebie wzajemnie oraz na swoje środowisko (Luhmann,

2007b: 344). Ich trudna przekładalność (w kwestii epistemologicznej) świadczy na ich korzyść, a nie niekorzyść. To, że dogmatów katolickich nie sposób przełożyć na twierdzenia naukowe, świadczy zarówno na korzyść religii, jak i na korzyść nauki.

W mediach natomiast, według Luhmanna, obowiązuje tzw. kariera tematyczna (Luhmann, 2009: 17) podtrzymująca wewnętrzną dynamikę nowoczesnych systemów medialnych. Dobór tematów medialnych zależy od tego, co zdaniem mediów interesuje w danej chwili opinię publiczną. Jakie tematy związane z religią są najczęstsze w mediach? Oczywiście skandale i rewolucje, czyli np. nagłe zmiany w wielowiekowej tradycji itp.

Tematy wiodące w mediach masowych układają się w „zespoły przynależności”, ale wymagają usunięcia tematów pobocznych, np. temat pandemii usuwa w cień zagrożenia innymi chorobami, wojna z kolei usuwa w cień pandemię. Afera pedofilska w Kościele usuwa w cień inne, czy to materialne, czy homoseksualne, mimo że może mieć z nimi bezpośredni związek. Dokonywana jest tu manipulacja statystykami, a powszechny dostęp do danych powoduje, że każdy próbuje zabrać głos w danym temacie, nie mając dostępu do szerszej perspektywy, do systemu, np. jako człowiek niewierzący czy niepraktykujący.

Dzisiaj jednym z wiodących tematów w mediach jest pedofilia w Kościele, ale w związku z promocją ruchów LGBT unika się debaty na ten temat, a nawet tworzy wrażenie, że sam Kościół sprzeciwia się wyjawieniu prawdy. Oczywiście wielu przedstawicieli Kościoła tak się zachowuje, ale równie wielu dąży do oczyszczenia go z przestępców seksualnych i do ich adekwatnego ukarania. Problem z debatą na temat nadużyć seksualnych w Kościele ściśle łączy się z tzw. karierą tematyczną LGBT.

Media ukrywają sprzeczności, które mogą się pojawiać na drodze do odkrycia prawdy, i to, że prawda zawsze jest dla kogoś niewygodna. W drugiej połowie XX w. Kościołowi praktycznie uniemożliwiono rozprawienie się z homoseksualizmem wewnątrz Kościoła, zwraca uwagę amerykański historyk Eugene Michael Jones (2019), ponieważ dominowała wówczas promocja antychrześcijańskich wartości, odmawiano przyznania, że homoseksualizm stanowi jakikolwiek problem społeczny, nie mógł go więc stanowić również w strukturach Kościoła.

Media jednocześnie twierdziły, że w homoseksualizmie nie ma niczego złego, i przedstawiały w jak najgorszym świetle homoseksualne relacje pomiędzy księżmi a ofiarami (analizy wykazały, że jest to ok. 80% przypadków pedofilii w Kościele, na co wskazują zarówno Jones, jak i Oko). Polski badacz tematyki homoseksualizmu w Kościele ks. Dariusz Oko podkreśla,

że warto zdawać sobie sprawę, iż rzadko chodzi w tych przypadkach *stricto* o pedofilię, częściej zaś o efebofilię, czyli pociąg dojrzałych, homoseksualnych mężczyzn do dorastających chłopców i młodych mężczyzn (Oko, 2021: 164). Głos w sprawie homoseksualizmu zabrał także papież emeryt Benedykt XVI, ukazując, że w tym kontekście zwłaszcza celibat traci sens jako wyrzeczenie, gdy homoseksualista trafia w całkowicie męskie towarzystwo, nie zamierzając się nigdy żenić z kobietą. To tak, jakby alkoholikowi zabronić picia alkoholu, ale nakazać mu kąpiele w spirytusie, parafrazując bardziej subtelne przykłady znawców tematu. Dlatego „homoseksualizm jest nie do pogodzenia z powołaniem kapłańskim” (Oko, 2021: 185).

Wymierzona w Kościół medialna kampania przeciw wykorzystaniu seksualnemu nieletnich zbiegła się w czasie z kampanią na rzecz legalizacji homoseksualizmu, prowadzoną przez te same media. Kościołowi „odmówiono prawa do jakichkolwiek środków obrony przeciwko własnej piątej kolumnie seksualnej, jaka zainstalowała się w nim w następstwie wcielania w życie postanowień Soboru Watykańskiego II” (Jones, 2019: 109). Tak zablokowano debatę na temat przestępstw seksualnych w środowiskach kościelnych, co zaowocowało ich ukrywaniem i późniejszym wybuchem na innym polu, już nie personalnym, ale podważającym funkcjonowanie całego systemu (w tym przypadku religii katolickiej).

Teoria Luhmanna pozwala ująć religię jako system społeczny o określonej funkcji (jest nią wiara) powodującej jego niestabilność, ale nie sprzeczność. Jedność konkretnej religii manifestowana wzajemną zależnością: funkcji, świadczenia i refleksji, wymaga wyeliminowania sprzeczności (Luhmann, 2007a: 57). Wiara daje możliwość jednoczesnego rozważania rozbieżnych tendencji: transformacji tradycji ustnej w pisaną (poziom refleksji) i świadczenia jako bardziej zindywidualizowanego opisu doświadczenia wiary, ale nie utrwała tych rozbieżności. Tak było aż do momentu powołania obecnego Synodu o synodalności, kiedy to sprzeczności zostały niejako utrwalone.

„Tam, gdzie natrafiamy na sprzeczne nastawienia, stwierdzamy często, iż różnice wewnątrz Kościołów są większe niż różnice pomiędzy Kościołami. Nie można być pewnym, czy struktura ta przetrwa dłużej niż możliwość ożywienia zainteresowań kościelno-religijnych” (Luhmann, 2007a: 67). Luhmann stwierdza, że rodzi się tu, w przełomowych momentach rozwoju systemu, a za taki możemy uznać nasze czasy, zasadnicze pytanie o relację między organizacją systemu a tym, co wobec niego zewnętrzne – wiarą. Chodzi o moment, w którym znajdujemy się dzisiaj, gdy do debaty o możliwość ożywienia zainteresowań kościelno-religijnych zostają zaproszeni

ludzie z zewnątrz systemu, niewierzący, którzy patrzą na tę organizację religijną jak na zwykłą organizację społeczną o zadaniach wyczerpujących się w życiu doczesnym.

Podsumowanie

Każdy system społeczny reprodukuje się poprzez rekonstrukcję samego siebie w reakcji na bodźce zmieniającego się środowiska, w skład którego wchodzi inne systemy. Autopoieza systemu to zdolność do samotworzenia i samoodnowy, która umożliwia nie tylko jego przetrwanie, ale przede wszystkim dalszy rozwój.

Nauka wypływająca z porównania systemów społecznych w ujęciu Luhmanna, systemów kierujących się odmiennymi funkcjami, jawi się taka, że żaden system mimo wszystko nie może zaabsorbować zbyt wielu sprzeczności, ale też nie może się mieszać z innymi systemami, czyli środowiskiem. Aby pozostać autopoietyczny, czyli samowytwarzający, wciąż odróżnia się od środowiska, czyli wszystkiego, co nie jest nim samym.

Dostęp do prawdy o funkcjonowaniu danego systemu jest o tyle trudny, że jako jednostki funkcjonujemy w wielu sprzecznych ze sobą systemach, ale mimo wszystko świat odbieramy jako dość jednolity. Zwłaszcza filozofia jako głęboki namysł nad rzeczywistością i zachęta do debaty jest, jak się zdaje, głęboko antysystemowa.

Również wszechpanujący mit postępu nie pozwala dostrzec ani różnorodności systemów społecznych, ani pewnego rodzaju ich „wieczności” opisywanej przez Luhmanna, ani tego, że jest to cecha neutralna światopoglądowo. Systemy działają mimo dużego stopnia niestabilności i przypadkowości, co pozwala im zapanować nad generowaną przez nie różnego rodzaju „nadwyżką”, nadmiarem, bez redukcji znaczeniowej tychże. „Wieczność” systemów dotyczy zarówno dogmatów religijnych, jak i zapotrzebowania na „modne” tematy w mediach masowych oraz zastępowalności opartych na hipotezach paradygmatów naukowych.

W religiach chrześcijańskich i, co za tym idzie, w systemach religijnych (np. Kościołach) sprzeczność nie spełnia natomiast funkcji rozwijającej system, stąd w Kościele katolickim rola dogmatów. Są one rodzajem wiedzy odmiennym niż hipotezy naukowe i tematy medialne. Niekompetencja medialnej informacji ma tę zaletę, niedostępną w pozostałych systemach (religii i nauce), że komunikacja nie blokuje się natychmiast z powodu jakiegoś niepowodzenia, czy nawet dużej sprzeczności (Luhmann, 2009).

Uczestnictwo w debatach jest dziś podwójnie trudne, wymaga bowiem wszechstronnego wykształcenia i dużej dojrzałości intelektualnej i psychicznej. Poza tym prawdziwa debata może być trudno dostępna dla opinii publicznej, może się toczyć na niedostępnym dla niej polu nauki. Oczywiście przyjmując, że nauki humanistyczne czy społeczne wciąż zaliczamy do tego pola.

Różnice między tak odmiennymi systemami społecznymi nie powinny być pomijane. Na przykład media wydają się nam systemem, z którego możemy w każdej chwili wyjść bez utraty czegoś więcej niż przekazywana przez nie informacja. To jest oczywiście złudzenie, bo pozostajemy nieświadomie nasiąknięci, czy nawet zaprogramowani, sposobem dystrybucji informacji charakterystycznym dla mediów. W końcu media masowe najlepiej zarządzają naszą uwagę. Co nie znaczy, że nie możemy tego trendu odwrócić i oddać uwagi np. Niklasowi Luhmannowi ukazującemu niezależność religii od walk toczonych nie tylko w mediach i nauce, ale może przede wszystkim w obrębie samej religii.

Literatura

- Chmielewski, P. (2022). *Papież Franciszek i mafia z Sankt Gallen. Kto stoi za rewolucją w Kościele?* Częstochowa: Wydawnictwo 3DOM.
- Choczyńska, I. (2012). Chemiczne datowanie Całunu Turyńskiego. *Wszechświat*, 113(7–9). <https://wszechswiat.ptpk.org/index.php/wszechswiat/article/view/545/416> (dostęp: 25.07.2022).
- Dawkins, R. (2019). W: R. Dawkins, D.C. Dennett, S. Harris, Ch. Hitchens, *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja* (ss. 13–14, 23–51, 69–171), tłum. P.J. Szwajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Dennett, D.C. (2019). W: R. Dawkins, D.C. Dennett, S. Harris, Ch. Hitchens, *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja* (ss. 13, 53–60, 69–171), tłum. P.J. Szwajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Dogmat w Kościele katolickim. Co to jest i czemu służy? *Do Rzeczy*, 7.07.2022. https://dorzeczy.pl/religia/321799/dogmat-w-kosciele-katolickim-co-to-jest-i-czemu-sluzy.html?fbclid=IwAR3Y8tqZ1CX9bnIawfTbkohdtzvUvn4jv0XPQVRa7jSR6T_cEn5K-g9yRI_M (dostęp: 25.07.2022).
- Feyerabend, P.K. (2001). *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski. Wrocław: Siedmioróg.
- Harris, S. (2019). W: R. Dawkins, D.C. Dennett, S. Harris, Ch. Hitchens, *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja* (ss. 61–65, 70–171), tłum. P.J. Szwajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Hitchens, Ch. (2019). W: R. Dawkins, D.C. Dennett, S. Harris, Ch. Hitchens, *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja* (ss. 12–14, 71–171), tłum. P.J. Szwajcer. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.

- Jones, M.E. (2019). *Rebelia. Kościół katolicki i kulturowa rewolucja*, tłum. J. Przybył. Wrocław: Wydawnictwo Wektory.
- Karczewski, S. (2020). *Polowanie na kardynała*. Warszawa: Veritatis Splendor.
- Kard. Arinze o synodzie: mamy słuchać Boga, a nie doradzać Jezusowi, ekai, <https://www.ekai.pl/kard-arinze-o-synodzie-mamy-sluchac-boga-a-nie-doradzac-jezusowi/> (dostęp: 1.11.2022).
- Kard. Pell debatował z Dawkinsem. *Gość Niedzielny*, 12.04.2012. <https://www.gosc.pl/doc/1130172.Kard-Pell-debatowal-z-Dawkinsem> (dostęp: 25.07.2022).
- Kuhn, Th.S. (2001). *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka. Warszawa: Aletheia.
- Lisicki, P. (2020). *Dogmat i tiara. Esej o upadku rzymskiego katolicyzmu*. Warszawa: Fronda PL.
- Luhmann, N. (2007a). *Funkcja religii*, tłum. D. Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Luhmann, N. (2007b). *Systemy społeczne*, tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Luhmann, N. (2009). *Realność mediów masowych*, tłum. J. Barbacka. Wrocław: Wydawnictwo GAJT.
- Oko, D. (2021). *Lawendowa mafia. Z papieżami i biskupami przeciwko homoklikom w Kościele*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Rowiński, T. (2019). Ofensywa obyczajowa. W: *Kościół po Sekielskim. „Bramy piekielne go nie przemogą”*. Biblioteka PCH24.pl, e-book.