

WSTĘP

ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE BADAŃ EMPIRYCZNYCH

1. Małżeństwo i rodzina jako przedmiot badań naukowych

Problematyka badawcza małżeństwa i rodziny jest rozległa, ujmowana w wielu różnych aspektach i wymiarach. Zakres ten najtrafniej oddają pytania wskazujące na istotność tej problematyki, a zarazem będące komponentami problemu głównego. Takie podejście do problemu przyjętego w założeniach badawczych zastosowano także w tej monografii socjologicznej, ujmując je w następujących pytaniach (problemach) szczegółowych: Jakie jest obecnie nastawienie ludzi do religijnego modelu małżeństwa i rodziny propagowanego przez Kościół rzymskokatolicki oraz do modelu laickiego? Czy polscy katolicy akceptują i stosują w swoim życiu małżeńskim i rodzinnym zasady katolickiej moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej? Jaka jest trwałość małżeństw, a jaki ich odsetek kończy się rozwodem? Czy małżeństwo i rodzina nadal są podstawowym środowiskiem dla biologicznych i duchowych narodzin człowieka? Jak wielkie zainteresowanie małżeństwem i rodziną przejawia dzisiejsza młodzież polska – ucząca się i studiująca lub pracująca zawodowo? Jakie jest nastawienie małżonków i młodzieży do wierności i zdrady małżeńskiej? Jakie jest nastawienie osób dorosłych i młodzieży do doktryny moralnej Kościoła rzymskokatolickiego dotyczącej etosu małżeńskiego, rodzinnego i seksualności? Czy małżeństwo rodziców stanowi wzór do naśladowania dla dzieci planujących zakładanie własnych wspólnot małżeńsko-rodzinnych? Czy rodzicielstwo dla dzisiejszych małżeństw stanowi cel, czy trudny problem do rozwiązania? Czy konkubinaty i inne alternatywne formy życia rodzinnego są „konkurencyjne” dla legalnie założonych wspólnot małżeńskich i rodzinnych? Czy młodzież polska jest

zainteresowana alternatywnymi formami życia rodzinnego? Jak wielki odsetek małżeństw cierpi na bezpłodność, a jednocześnie pragnie posiadać własne potomstwo, niekiedy za wszelką cenę, wykorzystując także metodę zapłodnienia *in vitro*? Czy seks stanowi dla ludzi, w tym dla młodzieży, wartość wyłączną, realizowaną poza małżeństwem i rodziną, z pominięciem prokreacji i miłości?

Pytania takie można by mnożyć, chcąc dokładnie opisać kondycję dzisiejszych małżeństw i rodzin polskich. Wiele z nich stanowi podłoże problematyki ukazanej w tej publikacji, w której próbuję wziąć pod uwagę wyobrażenia i oceny młodzieży licealnej i akademickiej dotyczące moralnych i egzystencjalnych dylematów małżeństw i rodzin polskich. Czy w ocenie respondentów wszystkie małżeństwa i rodziny są w stanie samodzielnie poradzić sobie z tymi dylematami, czy też niektóre liczą w tym zakresie na pomoc z zewnątrz: państwa, Kościoła, władz lokalnych, własnych rodzin pochodzenia, przyjaciół, służby zdrowia, szkoły itp.? Na te pytania w znacznym zakresie odpowiem na łamach tej książki, w kolejnych jej rozdziałach.

Na małżeństwo i rodzinę można patrzeć z wielu punktów widzenia: religijnego i świeckiego, aksjologicznego i ontologicznego, filozoficznego i psychologicznego, pedagogicznego i wychowawczego, kulturowego i socjologicznego, teologicznego i etycznego lub moralnego. Zbigniew Tyszka uważa, że najważniejszy jest ich wymiar instytucjonalny i wspólnotowy, ponieważ spełniają one wszelkie kryteria stawiane przez teoretyków takich kategorii socjologicznych, jakimi są właśnie te instytucje i wspólnoty ludzkie (Tyszka 1976: 8). W socjologii rodzinę ujmuje się jako grupę pierwotną i podstawową, ponieważ odgrywa ona zasadniczą rolę w rozwoju wszelkich form życia społecznego i biografii jednostki, a zarazem zawsze stanowiła elementarną jednostkę organizacyjną każdego historycznego społeczeństwa (Turowski 1998: 11). Janusz Mariański uważa, że rodzina „odgrywa pierwszoplanową rolę w procesie wychowania i socjalizacji, w tym w sferze religijnej i moralnej, w zaspokajaniu podstawowych potrzeb ludzkich: miłości i przyjaźni, uznania i szacunku, poczucia stabilności i równowagi psychicznej i emocjonalnej (funkcja psychiczno-higieniczna). W procesie socjalizacji rodzice wprowadzają swoje dzieci najpierw we wspólnotę rodzinną, a następnie do struktury społeczeństwa” (Mariański 2003: 399). Rodzina jest więc wspólnotą wyjątkową i oryginalną, której nie jest w stanie zastąpić żadna inna instytucja czy wspólnota ludzka, ani świecka, ani religijna/kościelna, gdyż u podstaw rodziny leży bezinteresowna miłość małżeńska i rodzicielska oraz miłość łącząca wszystkich jej członków; bez tej miłości rodzina, a wcześniej związek małżeński, nie miałyby szansy na dożgonne trwanie i funkcjonowanie (Baniak 2007: 285-306). Tę wyjątkową atmosferę emocjonalną rodziny trafnie opisuje Ewa Budzyńska: „Wyjątkowość rodziny w oddziaływaniu na dziecko polega na tym, iż jest ona najważniejszym elementem społecznych więzi dziecka,

gdyż jej członkowie, tworząc najbliższe otoczenie dziecka, są osobami najbardziej znaczącymi w pierwszych latach jego życia. Na podłożu kontaktów z członkami rodziny rozwijają się postawy dziecka w stosunku do ludzi, rzeczy i życia w ogóle. Kontakty te decydują o przyszłych wzorach przystosowania i uczą dziecko myśleć o sobie tak, jak myślą o nim członkowie rodziny. [...] To, czego dziecko uczy się w rodzinie, utrwała się w jednostce na całe jej życie” (Budzyńska 2000: 257).

Rodzina swoją wyjątkowością wpływa na każdą sferę życia własnych członków. Wojciech Świątkiewicz twierdzi, że od rodzin zależy to, czy makrospołeczne cele społeczeństwa zostaną urzeczywistnione, czy też odrzucone lub będą częściowo realizowane (Świątkiewicz 1996: 119). Zdaniem Petera L. Bergera rodzina integruje jednostkę ze społeczeństwem i w różnym stopniu umożliwia jej wyodrębnienie się ze społeczeństwa, a niekiedy także izolację od jej struktur i wpływów. Rodzina tworzy zespół wartości, które eksponują dom jako miejsce schronienia jednostki przed napięciami świata i przestrzeni, w której ona sama realizuje się w każdej sferze swego życia, własnej biografii (Berger 1988: 84). Józef Rembowski dodaje, że w rodzinie pochodzenia jako grupie macierzystej dojrzewają dzieci i młodzież, tu są kształtowane ich postawy życiowe, nastawienie do innych ludzi, tu też uczą się współżycia z ludźmi w każdych okolicznościach życia (Rembowski 1979: 127). Badacz problemów rodziny Leon Dyczewski pisze zaś: „Rodzina i dom są instytucjami, w których przede wszystkim i na pierwszym miejscu szuka się pomocy w sytuacji kryzysowej i w okolicznościach trudnych, a nie w instytucjach do tego wyspecjalizowanych. Rodzina też przed innymi instytucjami pośredniczy w poszukiwaniu mieszkania, pracy, w zmianie środowiska. Pokolenia w rodzinie czują się nadal silnie związane” (Dyczewski 2001: 35). Z tego płynie wniosek, że poza rodziną i bez jej pomocy, stale świadczonej bezinteresownie, rozwój dziecka byłby utrudniony i narażony na różne patologie, jeśli w ogóle byłby możliwy. W życiu każdej jednostki rodzina macierzysta odgrywa rolę podstawową i nie do zastąpienia przez nikogo innego – zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym.

Socjologowie niemieccy zaznaczają, że rodzina jako wspólnota kształtuje się poprzez społeczne komunikowanie, dlatego jest traktowana jako specyficzny ośrodek skupienia jednostek, które łączy dialog, wymiana informacji i dóbr, wspólne obchodzenie świąt i różnych uroczystości rodzinnych, stosowanie różnych środków społecznego komunikowania (Kepler-Seel i Knoblauch 1998: 50). Polscy socjologowie twierdzą, że system komunikowania wspólnotowego w rodzinie jest inny od systemów komunikowania społecznego. W zasadzie każda rodzina wytwarza własną, oryginalną atmosferę życia domowego, na którą wpływ mają wzajemne stosunki członków rodziny, kultywowanie tradycji oraz uznane i realizowane wartości (Auleytner i Gębicka 2001: 185). Problem ten wyjaśnia też Leon Dyczewski, pisząc: „»Bycie w domu« należy do podsta-

wowych form zakorzeniaenia społecznego. Mówi się nawet o »specyfic« domu rodzinnego» (Dyczewski 2001: 32-33). W innej pracy Dyczewski pisze: „Rodzina to archetyp życia społecznego. Stopniowo z kręgów pokrewieństwa kształtowały się społeczności lokalne, z nich powstało społeczeństwo. Coraz wyraźniej dostrzega się obecnie znaczenie tych więzi, kształtujących wzajemne zaufanie, współpracę i pomoc. W rodzinie rodzi się umiejętność bycia razem, wspólnego spędzania czasu wolnego, praktykowania wspólnych rytuałów, uczestniczenia w różnych wydarzeniach. Tutaj rozładowuje się napięcia przeżywane w środowisku kształcenia, pracy, zabawy itp. Rodzina decyduje o kierunku, formach i poziomie edukacji, ma wpływ na karierę zawodową oraz modeluje przyszłe życie rodzinne, zapewnia swoim członkom bezpieczeństwo socjalne. Wszystko, czego jednostka doświadcza w rodzinie, ma przełożenie na życie społeczne. Cele rodziny i społeczeństwa są bowiem takie same: harmonijny rozwój osoby ludzkiej i tworzenie do tego najlepszych warunków” (Dyczewski 2007: 9-10).

W życiu każdego człowieka, zwłaszcza w dzieciństwie i w okresie adolescencji, główną rolę odgrywa dom rodzinny, zbudowany w każdym wymiarze przez jego rodziców. Elżbieta Hałas zaznacza, że wyrażenie „czuć się jak w domu” oznacza rodzaj specyficznych stosunków społecznych między ludźmi, który wyraża się w doświadczeniach osobistych i bezpośrednich, a także odznacza swoistą intymnością wspólnego życia codziennego. Taki dom jest miejscem, do którego wraca się w myślach i do którego chce się powracać nawet po wielu latach oddalenia (Hałas 1998: 35-36). Maria Ogryzko-Wiewiórska dodaje, że dom rodzinny, jako wartość symboliczną, tworzą codzienne interakcje między małżonkami, relacje rodziców i dzieci oraz relacje pomiędzy rodzeństwem (tzw. atmosfera rodzinna). Dom rodzinny stanowi swoistą oazę, obiekt identyfikacji, małą ojczyznę (Ogryzko-Wiewiórska 1999: 117). Rolę domu rodzinnego w rozwoju i codziennym życiu człowieka podkreślał papież Jan Paweł II w orędziu na Wielki Post w 1997 r., pisząc: „Dom jest siedzibą rodzinnej wspólnoty, jest środowiskiem, w którym z wzajemnej miłości żony i męża rodzą się dzieci i gdzie uczą się zasad życia oraz poznają podstawowe wartości moralne i duchowe, które w przyszłości uczynią z nich członków społeczeństwa i chrześcijan. W domu ludzie starzy i chorzy doświadczają tej atmosfery troski i serdeczności, która pomaga im przeżyć także czas cierpienia i zaniku sił fizycznych” (Jan Paweł II 1997a: 4).

Znaczenie domu rodzinnego we własnym rozwoju i życiu docenia też młodzież szkół średnich pytana o to w badaniach socjologicznych przez Janusza Mariańskiego. Młodzi ludzie na pytanie: „Czym jest dla Ciebie dom rodzinny?” udzielili następujących wypowiedzi: „a) miejsce, w którym czują się kochani i rozumiani, gdzie jest im najlepiej (54,1% – 64,3%); b) miejsce, w którym są kochani, ale nie są rozumiani (19,5% – 29,0%); c) miejsce, w którym nie są kochani

i rozumiani (0,4% – 2,3%); d) miejsce, w którym tylko są spożywane posiłki i się śpi (3,5% – 11,7%); e) inne określenia domu rodzinnego (4,1% – 11,6%). Atmosferę domu rodzinnego respondenci określają najczęściej w kategoriach: wzajemnego szacunku (16,9% – 39,8%), umiejętności przebaczenia (16,0% – 37,7%), przyjaźni (12,1% – 33,4%), wyrozumiałości (10,4% – 29,7%). Młodzież ta mówi też o nieporozumieniach wewnątrzrodzinnych: sami żyją w atmosferze napięć i konfliktów (17,2% – 25,0%), relacje z rodzeństwem regulują nakazy i zakazy (10,4% – 13,0%), a własną odpowiedzialność za rodzinę uznaje znikomym ich odsetek: 3,5% – 21,1%” (Mariański 2003: 403).

Zdaniem Janusza Mariańskiego dziecko w rodzinie poznaje otaczający je świat, uczy się nazywać i klasyfikować rzeczy, przygotowuje się do odgrywania ról społecznych w życiu dorosłym. W kontekście doświadczeń rodzinnych wybiera własne cele i metody ich osiągnięcia, a także kształtuje swój system wartości i znaczeń (Mariański 2007: 205). Zbigniew Tyszka i Anna Wachowiak zaznaczają: „Prawidłowo ukształtowana rodzina jest dla normalnej jednostki tzw. grupą odniesienia, z którą świadomie i mocno ona się identyfikuje jako jej członek i reprezentant, współtworzy i przyjmuje kultywowane poglądy, postawy, obyczaje, wzory zachowania i postępowania” (Tyszka i Wachowiak 1997: 56). Rodzina odgrywa główną rolę w kształtowaniu osobowości społecznej dzieci i młodzieży, jest też podstawowym środowiskiem wychowawczym. W rodzinie stosowane są różne style wychowania, a badacze zaznaczają, że nie ma „czystych” stylów, z reguły są one „mieszane”, uwzględniające elementy różnych sposobów oddziaływania na dzieci i młodzież. Często mówi się więc o stylu nieokreślonym w wychowaniu, wskazując na brak konsekwencji w oddziaływaniach wychowawczych rodziców. Danuta Borecka-Biernat i Krystyna Węglowska-Rzepa wskazują na dwa wadliwe środowiska rodzinne, wywołujące agresję u dzieci: „rodzina zimna pobłażliwa, cechująca się bezwarunkową nieakceptacją dziecka, brakiem sprecyzowanych nakazów i oczekiwań oraz częstymi i surowymi karami, oraz rodzina zimna ograniczająca, charakteryzująca się wrogością, brakiem akceptacji dziecka, wysokimi wymaganiami i karaniem, jako głównym sposobem wpływania na zachowania dziecka” (Borecka-Biernat i Węglowska-Rzepa 2000: 43). Stosując określone style wychowania, rodzina wywiera wpływ na swoich członków i dostarcza im aprobowanych społecznie wzorów zachowań i celów zasługujących na realizację.

Ścisłe powiązania istnieją też między rodziną i społeczeństwem, gdyż obie te rzeczywistości społeczne oddziałują na siebie wzajemnie i warunkują swoje funkcjonowanie w państwie. Mając na uwadze te zależności, Leon Dyczewski zaznacza: „Małżeństwo i rodzina są trwałymi instytucjami i środowiskami życia człowieka. To, jak one funkcjonują, jak są rozumiane, w dużym stopniu zależy od społeczeństwa, od czasów, w jakich żyjemy. Obecnie życie małżeńskie

i rodzinne jest inne niż 100 lat temu. Jego postać zależy od kręgu kulturowego, odmienna będzie w społeczeństwie chińskim niż w polskim. Społeczeństwo zmienia się tak jak formy życia małżeńskiego i rodzinnego, struktura i funkcje rodziny, charakter wzajemnych relacji małżeńskich, rodziców i dzieci, zasady podziału obowiązków, typ autorytetu. To, co dzieje się w rodzinie, jak przebiega w niej proces socjalizacji, ma wpływ na bliższe i dalsze środowisko społeczne. Współzależność zmian społeczeństwa i rodziny jest dzisiaj bezdyskusyjnie przyjmowaną tezą” (Dyczewski 2007: 11). Autor twierdzi też, że zarówno życie małżeńskie i rodzinne, jak i postawy ludzi wobec nich jako wzorów życia wspólnego istotnie zależą od następujących zjawisk kulturowych: wielość ujęć wartości, norm i wzorów zachowań; laicyzacja świadomości i osłabienie motywacji religijnej w myśleniu i działaniu; rozluźnienie związku życia prywatnego i publicznego z prawami natury i z prawem boskim, z wyraźną dominacją prawa pozytywnego, w wyniku czego zasady są relatywne; łatwość życia, preferencja szczęścia osobistego i samorealizacji, upowszechnianie przeżywania przyjemności, łączenie rodziny przede wszystkim z jednostką, dużo słabiej niż dawniej ze społecznością lokalną i rodzinną, ze społeczeństwem i narodem, państwem, religią. Małżeństwo i rodzinę postrzega się przede wszystkim jako jeden ze sposobów osiągnięcia osobistego szczęścia, jako jedną z dróg samorealizacji (Dyczewski 2007: 12).

Życie małżeńskie i rodzinne w dość krytyczny sposób ocenia młodzież polska, pytana o to w badaniach międzynarodowych. Młodzi Polacy twierdzą, że małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie mają: a) coraz większe znaczenie (18,5%); b) takie samo znaczenie jak w przeszłości (30,6%); c) coraz mniejsze znaczenie (42,8%); brak rozeznania (8,0%). Uwagę należy zwrócić na stosunkowo duży odsetek respondentów uważających, że w przyszłości życie małżeńskie i rodzinne straci na znaczeniu, a nawet w większym stopniu będzie zastępowane alternatywnymi formami życia rodzinnego. Leon Dyczewski, analizując wyniki tych badań, dodaje, że ocena życia rodzinnego „dokonywana przez polską młodzież zależy także od oceny par żyjących bez ślubu kościelnego, zrównania związków bez ślubu z małżeństwem, praw homoseksualistów do zawarcia związku małżeńskiego, od stosunku do aborcji. Kierunek zależności jest tutaj następujący: liberalne poglądy w wymienianych wyżej sprawach sprzyjają opinii, że życie rodzinne/rodzina ma coraz mniejsze znaczenie. Jest to zależność statystycznie istotna, choć o słabej sile związku zależności. Najmocniej oddziałuje czynnik religijny. Osoby wysoko oceniające swoją religijność najczęściej też uważają, że rodzina/życie rodzinne ma coraz większe znaczenie. [...] Zdecydowanie korzystniej niż życie rodzinne i rodzinę młodzież ta ocenia małżeństwo. Zdecydowana większość młodego pokolenia w pięciu krajach objętych tymi badaniami uważa, że ma ono i będzie miało duże znaczenie w nowoczesnym

społeczeństwie. [...] Wybór małżeństwa przed rodziną można interpretować jako przejaw tendencji do jego wyodrębniania się, bowiem niedawno było ono w nią wszechstronnie wtopione, niemal niedostrzegalne. Dzisiaj, kiedy dzieci przychodzą na świat nieco później niż po zawarciu ślubu i dość szybko usamodzielniają się, kiedy małżonkowie przez wiele lat żyją wspólnie bez dzieci, małżeństwo stało się instytucją bardziej widoczną. Sami je tworzący mają większą świadomość potrzeby troszczenia się o więź małżeńską. Uprzywilejowanie małżeństwa (przed rodziną) może też wynikać z wieku respondentów. Młodzi ludzie są bardziej zainteresowani małżeństwem niż rodziną, bo stają przed jego zawarciem, a własna rodzina pojawia się w dalszej perspektywie czasowej” (Dyczewski 2007: 17-18).

Wielu badaczy zaznacza, że małżeństwo jest powszechnie akceptowaną formą wspólnego życia kobiety i mężczyzny, a także najczęściej wybieranym sposobem budowania wspólnoty rodzinnej. Małżeństwo jako jedyne gwarantuje stabilność życia we dwoje i w rodzinie, zabezpiecza interesy małżonków i ich potomstwa. Z tego względu opowiadają się za nim licznie młodzi ludzie, chociaż mają też do wyboru alternatywne formy życia we dwoje. Małżeństwo i rodzina są wartościami najbardziej pożądanymi przez polską młodzież (Baniak 2010). W przekonaniu Leona Dyczewskiego: „Wybory, jakich dokonuje młodzież, potwierdzają upowszechniający się wzór udanego życia małżeńskiego, oparte go przede wszystkim na tzw. więzi osobowej. Dla współczesnego małżeństwa ważne są: wzajemny szacunek, wierność emocjonalna i seksualna, wzajemna tolerancja. Na drugim miejscu plasują się elementy tworzące więź strukturalno-funkcjonalną, a więc: odpowiednie dochody, dobre warunki mieszkaniowe, wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego. [...] Na trzecim miejscu młodzież wymienia czynniki, które kształtują więź kulturową, a więc: wspólne zainteresowania, przekonania religijne, takie samo pochodzenie społeczne, zgodność poglądów politycznych” (Dyczewski 2007: 23-24).

Rozwody w nowoczesnym społeczeństwie to zjawisko powszechne, nikogo już nie zadziwiający, co więcej, spadek ich wskaźników w jakimś kraju wywołuje zdziwienie i pytanie, jakie czynniki spowodowały tu wzrost demograficzny? Barbara Dafoe Whitehead jest zdania, że współcześnie mamy do czynienia z tzw. kulturą rozwodu (Whitehead 1997: 26), czyli z czymś, co mocno zakotwiczyło się w świadomości ludzi egoistycznie dążących do własnego szczęścia, często za wszelką cenę, a więc kosztem małżeństwa (bo istnieje możliwość zawarcia go z kimś innym, kto może takie szczęście zagwarantować w większym stopniu bardziej niż poprzedni partner lub partnerka), a nawet kosztem dzieci, których losu często rodzice nie biorą pod uwagę podczas planowania swoich nowych związków małżeńskich i rodzinnych. W świetle tych zdarzeń socjologowie twierdzą, że obecnie zwiększa się akceptacja tzw. sukcesywnej poligamii lub monogamii

wielokrotnej (Dyczewski 2007: 25). Władysław Majkowski trafnie określa istotę i skutki rozwodu, pisząc: „Niewiele jest w życiu człowieka takich zdarzeń, które miałyby dla niego, jak i dla społeczeństwa, tak wielorakie konsekwencje, jak rozwód. Rozwód jest anihilacją rodziny, która stanowi najbliższe środowisko życia człowieka, jest rozpadem grupy podstawowej, jest przejściem do kategorii ludzi społecznie nisko ocenianych, a nawet stygmatyzowanych, ma głęboki wymiar moralny ze względu na swą istotę, jak i jego konsekwencje. Rozwód to trudne przeżycie, należy do najbardziej traumatycznych zdarzeń, jakie mogą zaistnieć w życiu człowieka. Rozwód bowiem nie tylko znacząco zmienia konstelację życia człowieka, ale stwarza w nim poczucie klęski, społecznie go stygmatyzuje, zwykle głęboko rani jego samego i innych: współmałżonka i dzieci, jest niedochowaniem przysięgi czy małżeńskiej umowy” (Majkowski 2009b: 299). W innej rozprawie autor ten dodaje: „Rozwód nie może być żadną miarą traktowany jako powrót do sytuacji wyjściowej, to jest sprzed zawarcia związku małżeńskiego. Zaistniałe fakty nie mogą zapaść w nicłość, nie można uczynić ich niebyłymi. Jest tak szczególnie w odniesieniu do ich skutków” (Majkowski 1997: 11).

Nie ulega wątpliwości, że rozwód jest bolesnym doświadczeniem dla małżonków nawet wtedy, gdy decyzję o nim podjęli wspólnie, poprzedzając ją dłuższą refleksją. Zdarzają się jednak odmienne sytuacje, w których decyzja o rozwodzie podejmowana jest w stanie agresji i nienawiści małżonków do siebie w poczuciu „zmarowanego życia”, a zarazem z nadzieją wyjścia z tego „koszmaru” czy dylematu życiowego. Wówczas rozwód traktowany jest jako swoiste „wybawienie” z opresji i trudnego pożycia. Taką sytuację rozwodową przedstawia Lechosław Gapik, pisząc: „Ile trzeba przeżyć, aby od miłości, przysięg, wspólnych planów i wspólnej części życia dojść do obojętności, niekiedy wrogości, pogardy, a zawsze żalu i ostatecznej decyzji o rozstaniu” (Gapik 1989: 24). W przekonaniu Władysława Majkowskiego: „Rozwód jest anihilacją podjętych wcześniej wszelkich decyzji, końcem wspólnej drogi życiowej, rozczarowaniem. Stąd nie mogą dziwić dane, że dla 28,0% respondentów, którzy przeżyli rozwód, stanowił on dramatyczne przeżycie; bardzo trudnym zdarzeniem był dla 38,0%; trudnym – dla 19,0%. Jedyne 10,0% respondentów wyraziło przekonanie, że rozwód był dla nich stosunkowo łatwy, a tylko dla 5,0% – całkiem łatwy. Jednak i w tych ostatnich dwóch kategoriach respondentów nie tyle sam rozwód był oceniany jako łatwy, ile raczej pozytywnie oceniano jego bezpośredni skutek – uwolnienie się od problemów rodzinnej patologii” (Majkowski 1997: 112). Autor ten, oceniając moralnie rozwód i jego skutki, zaznacza: „rozwód będzie tym, czym jest, to znaczy dezintegracją, końcem rodziny, nigdy nie będzie moralnie obojętny, aksjologicznie sterylny. Na gruncie prawa naturalnego jest niedotrzymaniem umowy i to w kwestii ogromnej wagi, na forum religii uderza w sacrum rodziny, nawet wtedy, gdy małżeństwo nie ma atrybutu sakramentu, jak to ma miejsce

w religiach protestanckich. Jego aksjologiczność wyrasta również w kontekście następstw: dla poszkodowanego małżonka, dla dzieci pozbawionych środowiska rodzinnego i dla społeczeństwa obarczonego kosztami związanymi z opieką społecznych sierot. Kryzys rodziny jest zawsze odzwierciedleniem kryzysu społeczeństwa” (Majkowski 2009b: 306).

Zdecydowana większość małżeństw pragnie mieć własne dzieci, choć wiele z nich decyduje się na opóźnienie poczęcia dziecka albo tylko na jedno dziecko. Model rodziny z jednym dzieckiem staje się dziś popularny w środowisku młodych małżeństw, a także w środowiskach młodzieżowych, dopiero planujących swoje przyszłe życie małżeńskie i rodzinne. Pragnienie posiadania własnego dziecka nasila się szczególnie u małżonków dotkniętych niepłodnością jednego z nich, choć częściej dotyczy ona kobiet – żon. Takie pragnienie zmusza te małżeństwa do długoletniego często leczenia bezpłodności albo skorzystania z metody zapłodnienia *in vitro*, nierzadko wbrew własnym przekonaniom religijnym i etyce rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego (Przybył 2000). Dzieci pojawiają się też często w planach małżeńsko-rodzinnych młodzieży. Problem ten ukazuje Leon Dyczewski w świetle badań międzynarodowych, z których wynika, że „ogromna większość młodzieży, w każdym kraju badanym, chce mieć własne dzieci, a ta postawa dotyczy też polskiej młodzieży. W Polsce dzieci chce mieć 81,8% badanej młodzieży, a w Niemczech – 76,3%, w Hiszpanii – 85,0%, na Litwie – 90,0%, w Korei Południowej – 74,0%. Brak takiej chęci dostrzeżono odpowiednio u 10,0%, 17,8%, 6,7%, 16,0% badanych. Natomiast zdecydowanie nie chcą mieć własnych dzieci następujące ich odsetki: 2,2%, 5,9%, 3,0%, 3,3%, 10,0%” (Dyczewski 2007: 26-27). Z jakich powodów badana młodzież chce mieć własne dzieci? Leon Dyczewski zaznacza, że powody te są nieco inne w poszczególnych krajach badanych. Natomiast „młodzież polska chce mieć dzieci, ponieważ one nadają sens mojemu życiu – 57,0%; dzieci sprawiają, że rodzina jest prawdziwa – 43,0%; bo dzieci wzbogacają moje życie – 42,4%; dzieci wzmacniają więź między rodzicami – 26,2%; bo podoba mi się rodzina z dzieckiem – 19,2%; bo chcę, żeby moje dziecko nie zaginęło – 14,3%; bo małżeństwa z dziećmi są szczęśliwe – 12,1%; dzieci należą do małżeństwa – 6,6%; posiadanie dzieci podoba się Bogu – 4,6%; bo taki jest mój społeczny obowiązek – 2,1%; małżonkowie z dziećmi więcej znaczą społecznie – 1,9%” (Dyczewski 2007: 26-28). Autor ten twierdzi, że u badanej młodzieży dostrzegalne jest indywidualne widzenie dziecka – pragnie ona dziecka, ponieważ przyczynia się ono do rozwoju więzi małżonków, nadaje sens ich życiu osobistemu i wspólnemu, jest głównym elementem życia rodzinnego. Rzadko młodzież uzasadnia swą chęć posiadania dziecka w przyszłym małżeństwie motywami religijnymi czy społecznymi. W środowisku polskiej młodzieży wybór motywów posiadania dziecka istotnie różnicują dwie zmienne: płeć i religijność – częściej chcą mieć

dzieci kobiety i osoby bardziej religijne niż mężczyźni i osoby mniej religijne lub niereligijne. Postawy religijne w ogóle wzmacniają, twierdzi autor, nastawienie prokreacyjne znacznej części badanej młodzieży. Natomiast brak umiejętności w odgrywaniu ról rodzicielskich (matki i ojca) to najczęściej podawany motyw przez tych młodych respondentów, którzy zdecydowanie rezygnują z posiadania własnych dzieci (Dyczewski 2007: 28).

W nowoczesnym społeczeństwie małżeństwo coraz częściej napotyka alternatywne formy życia w społeczeństwie, które ukazywane są jako równorzędne lub odmienne od tradycyjnie rozumianego życia małżeńsko-rodzinnego. Badacze tego zagadnienia wskazują na następujące alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego: a) single – osoby żyjące w samotności z wyboru lub ze zrządzenia losu, widzące w tym styl własnego indywidualnego życia; to osoby dorosłe, ekonomicznie niezależne, które nie wchodzą w trwałe związki, współżyjące seksualnie z wybranym partnerem/partnerką (Żurek 2008; Tymicki 2001; Heath i Cleaver 2003); b) związek DINK [„dual (double) income – no kids” – „podwójny dochód – żadnych dzieci”] – dwie dorosłe osoby tworzą trwałe związki, lecz postanawiają, że nie będą mieć w nim dzieci, gdyż wolą wygodne życie czy własną karierę zawodową (Biernat i Sobierajski 2007: 18); c) związek LAT („living apart together” – „żyjąc razem oddzielnie”) – to dwoje dorosłych ludzi, którzy nie prowadzą wspólnego gospodarstwa domowego, lecz żyją oddzielnie, choć postrzegają siebie jako parę żyjącą w związku, i podobnie widzi ich najbliższe otoczenie; ludzi tych łączy stała więź seksualna, zaś ich miłość nie ogranicza w niczym ich osobistej wolności i swobody decydowania o sobie samych (Biernat i Sobierajski 2007: 20); d) kohabitacja – tworzą ją dwie dorosłe osoby bezdzietne lub z dziećmi, które żyją ze sobą w związku nieformalnym, bez ślubu cywilnego lub religijnego (konkubenci). W takim związku żyją ludzie z różnych powodów, bo nie chcą lub nie mogą sformalizować swojego związku lub traktują konkubinaty jako próbę przed zawarciem formalnego związku małżeńskiego (Slany 2001: 134-200; Kwak 1995a: 3-4; Kwak 1995b: 5; Rindfuss i Vandenheuvel 1990: 16; Janicka 2006; Ćwiek 2002; Gizicka 2008: 416-427; Gizicka 2008b: 197-216; Jedynek 2007: 87-96; Piątek 2007: 249-255; Szukalski 2004: 49-73; Szumilas-Prasek 2008: 337-347); e) monoparentalność – samotne rodzicielstwo lub samotni rodzice, forma obejmująca matki i ojców. Krystyna Slany pisze: „Rodziny monoparentalne to niejednorodne zjawisko, różnicują się one w zależności od przyczyny ich powstania i głowy rodziny. Rodziny tego rodzaju mogą być tworzone przez samotne matki lub przez samotnych ojców. Głównymi przyczynami ich powstania są śmierć rodzica, rozwód lub separacja oraz urodzenie dziecka przez samotną kobietę poza małżeństwem. Samotnymi rodzicami mogą być także osoby kohabitujące, pomimo iż dzieci wychowują się w gospodarstwie dwuosobowym. Potocznie pojęcie »samotny rodzic« jest

przypisane najczęściej, co znamienne, kobietom ponoszącym odpowiedzialność za wychowanie dzieci. [...] Według potocznego wizerunku najkorzystniej przedstawia się sytuacja wdów, które są uważane za dzielne ofiary losu, zasługujące na pomoc społeczną i współczucie ludzi. [...] Mężczyźni samotnie wychowujący dzieci nie należą do rzadkości” (Slany 2002: 124-128).

Anna Dudak przedstawia własny pogląd na ten temat, pisząc: „Samotne ojcostwo jest problemem społecznym, również z powodu zmiany pozycji, ról i obowiązków wewnątrz rodziny. Ojciec, po uzyskaniu prawa do bezpośredniej pieczy nad dzieckiem, musi sprostać, zazwyczaj nowym dla niego, zadaniom. Po pewnym czasie zdąży się już nauczyć wykonywania pewnych czynności związanych z prowadzeniem domu i z codzienną troską o dziecko, jeśli tego rodzaju obowiązki do niego przedtem nie należały. [...] We współczesnym świecie rośnie zainteresowanie specyfiką roli ojca w rodzinie i jego kompetencjami wychowawczymi. Częściej niż do tej pory są stawiane pytania o możliwość wychowania dziecka przez samotnego ojca. [...] Ojciec jednak ma małe szanse na przyznanie mu przez sąd opieki nad dzieckiem, nawet wtedy, kiedy jest to zgodne z interesem dziecka” (Dudak 2006: 60). Maria Braun-Gałkowska uważa, że obecność ojca w rodzinie wpływa na naturalny sposób bycia dziecka w grupie społecznej. Ojciec rozszerza kontakty dziecka ze światem zewnętrznym, uczy je zachowań w grupie, oswaja z dyscypliną, niweluje egoizm z jego postaw i zachowań, a zarazem wskazuje na rolę empatii w relacjach z innymi ludźmi (Braun-Gałkowska 1992: 69). W przekonaniu Jerzego Witczaka „obecność ojca w procesie wychowania jest nie tylko ważna i konieczna, ale niemożliwa do zastąpienia. Ojciec bowiem dostarcza dziecku tych bodźców i wzorów w jego rozwoju społecznym i moralnym, których matka nie może zupełnie lub w tak szerokim zakresie mu ofiarować” (Witczak 1987: 131).

Związki homoseksualne tworzą osoby tej samej płci: mężczyźni – geje i kobiety – lesbijki. Małżeństwa homoseksualne są dziś zawierane w Holandii, Belgii, Hiszpanii, Szwecji, Kanadzie i RPA. Natomiast w Polsce są one zwalczane w różny sposób, m.in. przez radykalnych fundamentalistów katolickich i prawosławnych oraz przez duchowieństwo tych wyznań (Slany 2002: 128-131). Wielu badaczy pyta, czy wszystkie te alternatywne formy są w jakimś stopniu „konkurencyjne” dla małżeństwa i rodziny w ponowoczesnym świecie. Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie jest trudna, ponieważ z jednej strony znaczący odsetek osób dorosłych i młodych lokuje swoje szczęście i plany życiowe właśnie we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej, z drugiej zaś wzrasta zainteresowanie, zwłaszcza wśród młodzieży, niektórymi formami alternatywnymi, jak choćby konkubinatem czy samotnością z wyboru.

Przywoływane tu badania ukazują, w jaki sposób Polacy, dorośli i młodzi, odnoszą się do małżeństwa i rodziny jako związku dwojga ludzi i jako wspólnoty

naturalnej czy też jako wartości mającej podstawowe znaczenie w życiu ludzi, której pragną niemal wszyscy właściwie rozumiejący to ich znaczenie egzystencjalne. Bez małżeństwa, w ocenie większości badanych Polaków, trudno byłoby wyobrazić sobie powstanie i właściwe funkcjonowanie rodziny, a także rozwój młodych jednostek. Nadal niewielki jest odsetek osób dorosłych i młodych, według których życie ludzkie można powoływać i rozwijać także w innych formach życia rodzinnego, jako alternatywie dla możliwości małżeństwa i rodziny w tej sferze ich funkcjonowania społecznego.

2. Małżeństwo i rodzina w doktrynie rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego

Małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny odmiennym od innych związków i układów ludzkich, a świadomość jego odmienności i specyfiki mają zarówno osoby dorosłe, jak i osoby młode, te, które same już żyją w związkach małżeńskich, i te, które dopiero planują małżeństwo. Opinię tę podzielają również osoby, które bez zastrzeżeń akceptują istotę małżeństwa monogamicznego, oraz te, które krytycznie odnoszą się do niego. Odmiennosc związku małżeńskiego każe szukać jego podstaw wśród wielu różnych czynników, które warunkują wspólne życie kobiety i mężczyzny w małżeństwie. Od najdawniejszych czasów wiadomo, że podstawą szczęśliwego małżeństwa, dającego jego twórcom osobiste poczucie szczęścia, jest ich wzajemna i bezinteresowna miłość, wspomagana wieloma innymi czynnikami. Bez miłości związek małżeński kobiety i mężczyzny traci swój sens i podstawowy cel, staje się podobny do innych układów ludzkich w wymiarze społecznym, o ile w ogóle przetrwa trudną próbę czasu i nie ulegnie rozpadowi. Miłość to czynnik, który rozpoczyna, scala i utrwala związek małżeński, jest więc traktowana jako fundament i źródło, z którego małżonkowie czerpią siły do pokonywania trudności pojawiających się w jego trwaniu w określonych warunkach czasu i przestrzeni, kultury i religii, cywilizacji i obyczajowości. Bez miłości trudno sobie wyobrazić szczęśliwą wspólnotę małżeńsko-rodzinną (Baniak 2007a: 285-306).

Dzisiejsze warunki życia ludzi każą widzieć w miłości czynnik sprawczy związku małżeńskiego i rodziny, chociaż Anthony Giddens nazywa ją „emocjonalnym indywidualizmem” (Giddens 2004: 200-201). Małżeństwo wynikające z wzajemnej miłości małżonków i oparte na jej fundamencie stanowi też grunt dla szczęśliwej rodziny, która jest wspólnotą ludzką niemającą odpowiednika kulturowego. Tomasz Szlendak pisze: „Rodzina założona w wyniku emocjonalnego współ-wyboru partnerów przestaje być wspólnotą pracy czy wspólnotą potrzeb ekonomicznych, a staje się wspólnotą zaspokajającą potrzeby zupełnie

innego rodzaju: potrzeby ciepła, troski, opieki, miłości i – co najistotniejsze – intymności. Intymność w stosunkach rodzinnych jest zatem wynalazkiem stosunkowo świeżej daty [...]. Wraz z podniesieniem miłości do rangi czynnika konstytutywnego w małżeństwie społeczeństwa zachodnie kończą wędrówkę od nierozzerwalności sfery publicznej i prywatnej w tradycyjnych rodzinach rozszerzonych do intymności w zaciszu nuklearnego domostwa. Odtąd ośrodek życia przenosi się do małych wspólnot rodzinnych, zbudowanych na bazie uczuć” (Szlendak 2000: 317).

Pojęcie „miłość małżeńska” ma wiele znaczeń, które ukazują jej istotę i podstawowe przeznaczenie. Zróżnicowanie to wpływa zarówno na postawy ludzi dotyczące miłości małżeńskiej, jak i samego małżeństwa na niej opartego. Należy jednak zaznaczyć, że badacze małżeństwa i rodziny wskazują dwa zasadnicze znaczenia pojęcia „miłość”: *eros* – czyli pożądanie dobra i pragnienie wartości oraz *agape* – czyli akt życzliwego oddawania się osób we wzajemnych relacjach, wzajemny dar z siebie, który zmierza do rozwoju i ubogacenia osobowości małżonków kochających się we wzajemności (Baniak 2007a: 317). W ocenie psychologów rodziny pragnienie miłości – kochania i bycia kochanym – należy do najgłębszych pragnień każdego człowieka: dorosłego i młodego, kobiety i mężczyzny, osoby świeckiej i duchownej. Bez miłości człowiek usycha jak roślina bez wody, zatracza poczucie sensu i celu swego życia, dezintegruje się jego osobowość. Miłość fizyczna jest w pełni widoczna w małżeństwie i rodzinie, będąc jednocześnie dla małżonków podłożem i źródłem, z którego czerpią oni swą moc i odrębność gatunkową (Ryś 1977: 30-34; Wiśniewska-Roszkowska 1990: 28-30; Rostowski 1987: 121-126; Levis 1993; Fijałkowski 1977).

Miłość – jako *eros* i *agape* – jest widoczna także w doktrynie rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego, a obejmując miłość małżeńską, tworzy chrześcijański model miłości. Miłość nadaje sens życiu człowieka, wpływa na jego perspektywę egzystencjalną – codzienną i odległą w czasie, na bazie relacji z innymi ludźmi, w tym specyficznych relacji małżeńskich i rodzinnych. Władysław Szewczyk twierdzi: „Człowiek dopiero przez miłość dochodzi do tego, że istnieje w pełni i jest zadomowiony w świecie. Bez tego doświadczenia czuje się – jak w powieści tragicznej francuskiego egzystencjalisty A. Camusa – po prostu »obcy« i »wyalienowany«” (Szewczyk 1977a: 145-146). Joseph Pieper dodaje: „Zdolność do miłości, dzięki której egzystencja ludzka osiąga swój szczyt, wymaga doświadczenia miłości ze strony innej osoby” (Pieper 1975: 38). Bez wątpienia warunek ten dotyczy miłości małżeńskiej i miłości rodzinnej, w relacjach żona i mąż we wzajemności, rodzice i dzieci oraz dzieci i rodzice. Maria Grzywak-Kaczyńska twierdzi, że „przeżywanie miłości i przyjaźni od początku życia kształtuje człowieka – jego postawy i system wartości. Dlatego miłość oznacza swoiste »upodobanie« sobie w swoim »obiekcie« miłości, do-

strzeżenie w nim wartości najważniejszej i podstawowej. W efekcie miłość jest silnym dążeniem do tego obiektu, aż do stadium zjednoczenia się, utożsamienia i całkowitego zespolenia się z nim, albo mniej lub bardziej ujawniającym się czynnikiem altruistycznym, który organizuje miłość” (Grzywak-Kaczyńska 1977: 127-133). Taką sytuację w pełni widać w miłości małżeńskiej w różnych jej wymiarach: seksualnym, psychicznym, emocjonalnym, duchowym, moralnym i religijnym, ponieważ miłość ta obejmuje całego człowieka, całą jego istotę, we wzajemności interpersonalnej, jako typowej dla małżeństwa (Półtawska 1978: 46-47; Szewczyk 1997a: 88-89).

Kościół rzymskokatolicki naucza, że źródłem miłości ludzkiej jest sam Bóg, zaś papież Jan Paweł II dopowiada w adhortacji *Familiaris Consortio*: „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii. Stwarzając człowieka na swój obraz, nieustannie podtrzymuje go w istnieniu, wpisuje w człowieczeństwo kobiety i mężczyzny powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość zatem jest podstawowym i wrodzonym powołaniem istoty ludzkiej” (Jan Paweł II 1998: 11).

Miłość małżeńska jest „pełną” miłością, obejmuje bowiem całego człowieka, we wszystkich wymiarach jego osobowości, zaś małżonkowie dzielą się wszystkim ze sobą, czyli tym, czym sami są, jak i tym, co oboje posiadają (Baniak 2007a: 287), w dodatku – jak twierdzi papież Paweł VI – „bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub” (Paweł VI 1968: 9). Taka postawa rodzi empatię i oznacza całkowite otwarcie się na współmałżonka, oddanie się mu we wzajemności. Sobór Watykański II uczy: „Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, lecz dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem samego siebie” (KDK 1968: 48). Na tle tej konstytucji soborowej Wanda Półtawska twierdzi, że miłość pełna w małżeństwie oznacza gotowość do podjęcia trudu wyrzeczeń dla żony i dla męża we wzajemności, z myślą o pełni jej/jego szczęścia i dobra (Półtawska 1978: 47). Papież Paweł VI zaś dodaje: „Prócz tego miłość małżeńska jest wierna i wyłączna, aż do końca życia” (Paweł VI 1968: 9), a to oznacza jedność i nierozzerwalność małżeństwa, a zarazem wykluczenie jakiegokolwiek związku małżonków z innymi osobami. Małżonkowie dzięki szczerzej i głębokiej miłości są zobowiązani do wzajemnej wierności sobie. Papież Jan Paweł II twierdzi, że wierność małżeńska wynika nie tylko z samej natury małżeństwa, lecz jest „źródłem, z którego płynie głębokie i trwałe szczęście” (Jan Paweł II 1998: 9). Miłość małżeńska jest miłością płodną, czyli z natury nastawioną na zrodzenie nowego życia ludzkiego. Jan Paweł II zaznacza, że „jest to wreszcie miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia” (Jan Paweł II 1998: 9). Polski teolog rodziny Bronisław Mierzwiński dodaje w tym kontekście, iż miłość małżeńska

jest zawsze otwarta na przekazywanie życia, gotowa do współpracy z Bogiem w tworzeniu i formowaniu nowego człowieka, inicjuje, a następnie realizuje ideę zaistnienia nowego człowieka (Mierzwiński 1989: 248-251).

Zaistnienie małżeństwa nie jest bynajmniej sprawą prostą, wręcz przeciwnie, wymaga spełnienia wielu warunków, zarówno przez narzeczonych, jak i ich najbliższe rodziny. Mieczysław Polak zaznacza, że zawarcie małżeństwa i założenie rodziny należy do „sytuacji granicznych”, czyli „momentów przejścia” w życiu kandydatów na małżonków. Towarzyszy temu wiele różnych, często sprzecznych odczuć emocjonalnych, radości i trosk, pewności i zwątpienia, pełnego zaufania i zaniku ufności, nadziei i obaw. Decyzję o małżeństwie podejmują – twierdzi dalej autor – nie tylko sami narzeczeni, lecz w dużym stopniu ich rodzice i najbliżsi krewni, choćby w doradzaniu czy odradzaniu w jej podjęciu lub odroczeniu. Obecnie motywacje skłaniające młodych ludzi do zawarcia małżeństwa zatracają ekonomiczny i społeczny wymiar, natomiast zaczynają dominować uzasadnienia emocjonalne – miłość, przyjaźń, empatia, czyli uczucia pozytywne. Inne są także dziś oczekiwania nupturientów wobec małżeństwa, które można ująć w formie dewizy: znalezienie szczęścia i bezpieczeństwa życiowego, spełnienie emocjonalne i seksualne, dobra komunikacja we wszystkich sferach życia małżeńskiego i rodzinnego (Polak 2001: 104-123).

W ten sposób dochodzimy do zagadnienia modelu małżeństwa i jego podstawowych cech. Z wielu badań wiadomo, że obecnie nie można już mówić o jednym modelu małżeństwa i rodziny, bo w wyniku zmian społeczno-kulturowych i obyczajowych pojawiły się nowe modele i wzory życia małżeńskiego i rodzinnego, często odbiegające od standardów moralnych katolicyzmu. Socjologowie rodziny są zdania, że wyobrażenia małżeństwa są ważnym czynnikiem, który wpływa na dalszy styl życia młodego człowieka, na jego postrzeganie małżeństwa i rodziny, na role odgrywane przez kobietę i mężczyznę we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej, na dietność rodziny, a także na kulturę pożycia erotycznego i seksualnego małżonków. Nie ulega też wątpliwości, że preferowane cechy modelu małżeństwa i rodziny ulegną z czasem różnym modyfikacjom, a wartości rodzinne zmienią swoje znaczenie, gdy młodzi ludzie sami będą organizować własne życie małżeńskie i rodzinne (Dodziuk-Lityńska i Markowska 1975; Dyczewski 1981; 2002; 2007; Erler 1996; Frątczak 2001: 45-60). Paul Neysters przestrzega, że dynamiczne przemiany społeczne, kulturowe i obyczajowe, a także w systemach aksjologicznych i moralnych znacznie utrudniają tworzenie spójnych modeli małżeństwa i rodziny, oddziałując destrukcyjnie na wyobrażenia i postawy młodzieży wobec małżeństwa i rodziny. W jego przekonaniu tak zwane „małe światy» życia małżeństwa i rodziny bez większego trudu ulegają procesom »idealizacji» lub »romantyzacji». W rezultacie ich oddziaływania na świadomość ludzi obraz szczęśliwego małżeństwa i harmonijnej rodziny często

odbiega znacznie od rzeczywistości społecznej, która jest bardzo zróżnicowana i zmienna. Wartości składające się na model deklarowany nierzadko nie są realizowane przez ludzi zawierających własne związki małżeńskie i budujących własne wspólnoty rodzinne” (Neysters 1999: 85-87).

We współczesnych warunkach życia, a w konsekwencji zmian cywilizacyjnych i obyczajowych, formalny związek małżeński i tradycyjna rodzina napotyka coraz częściej na „konkurencję” w postaci alternatywnych form życia rodzinnego. Klasyczne formy nieformalnych związków heteroseksualnych – kohabitacja niezamężna i konkubinaty (Kwak 1995b: 141-156; Slany 1990: 28-32; Baniak 1997: 119-138; Szlęzak 1987: 177-219; Trost 1977: 8-19) – zostały uzupełnione o jeszcze inne sposoby zawierania związków emocjonalnych i seksualnych, które obecnie stają się atrakcyjną formą życia „we dwoje” lub „w pojedynkę” w środowiskach młodzieżowych i wśród osób dorosłych. Te dodatkowe formy, coraz bardziej popularne i wypierające związek małżeński, to życie w samotności z własnego wyboru, samotne rodzicielstwo z własnego wyboru lub losowe, męskie i żeńskie związki homoseksualne, małżeństwa z wyboru bezdzietne (wolne od dziecka). W przekonaniu socjologów rodziny i demografów wszystkie te alternatywne formy życia rodzinnego, jak i wywodzące się z nich style życia ludzi w samotności lub w związku z drugą osobą tej samej lub odmiennej płci stanowią realne zagrożenie dla formalnego związku małżeńskiego, niezależnie od jego sfery obrzędowej, gdyż własną odmiennością i zakresem praw i przywilejów odciągają wiele osób, zwłaszcza młodych, od zawierania małżeństw i zakładania legalnych rodzin. Skala tego zjawiska jest obecnie na tyle duża, że różne czynniki społeczne, polityczne i religijne zwiększają siły i środki, by osłabić dynamikę alternatywnych form rodziny, a zarazem na nowo zainteresować młodzież życiem małżeńskim i rodzinnym. Kryzys demograficzny w Polsce przemawia za nasileniem polityki prorodzinnej, jak i za rewitalizacją wartości prorodzinnych w środowiskach młodzieżowych. Przywrócenie dawnej, wysokiej i znaczącej, dziś już utraconej czy zapomnianej pozycji małżeństwu i rodzinie w systemie wartości społeczeństwa i znaczeń egzystencjalnych ludzi jest podstawowym celem władz świeckich i kościelnych, który starają się realizować na miarę swoich kompetencji i możliwości oddziaływania na jednostki i zbiorowości społeczne (Slany 2002: 116-132).

Na tle tych spostrzeżeń, analiz teoretycznych i danych empirycznych rodzi się wiele ważnych pytań dotyczących nastawienia badanej młodzieży licealnej i akademickiej do małżeństwa i rodziny jako instytucji społecznych oraz do alternatywnych form życia małżeńskiego i rodzinnego. Pytania, które postawiłem moim respondentom w tej kwestii, są następujące: Czy sami bardziej opowiadają się za formalnym związkiem małżeńskim i tradycyjnym modelem rodziny, czy też za bardziej nieformalnymi, wolnymi związkami emocjonalno-seksualnymi

oraz modelami życia rodzinnego opartymi wyłącznie lub w szczególności na dobrej woli partnerów tych związków, lecz jednocześnie ustalonymi bez formalnej przysięgi małżeńskiej i bez legalizacji związku? Czy badani licealiści i studenci opowiadają się za religijnym (kościelnym) obrzędem ślubu małżeńskiego, czy też wolą typowo świecki (cywilny) jego rytuał?

Na istotną i wyłączną rolę małżeństwa i rodziny wskazuje papież Jan Paweł II w swoim *Liście do rodzin*, w którym zaznacza: „aby człowiek pojął, jak wielkim dobrem jest małżeństwo, rodzina i życie, jak wielkim niebezpieczeństwem jest brak poszanowania dla tych rzeczywistości, bagatelizowanie tych największych wartości, które składają się na życie rodziny i stanowią o godności człowieka” (Jan Paweł II 2001: 23). Znając wielość i różnorodność zagrożeń dla współczesnej rodziny, jakie są widoczne w świecie ponowoczesnym, papież ten dał w 1997 r. następujące ostrzeżenie: „W ostatnich latach obserwujemy z głębokim niepokojem, że rodzina jest przedmiotem nieustannych ataków, uderzających w trwałe wartości, które stanowią fundament tej instytucji naturalnej. Pod pozorem troski o rodzinę i jej ochrony lekceważy się jej wzorzec ukształtowany i pobłogosławiony przez Boga. Neguje się szczególny charakter przymierza małżeńskiego między kobietą a mężczyzną, umniejszając wartość tego nierozrwalnego związku. Czasem próbuje się też wprowadzić inne formy wspólnoty dwóch osób, sprzeczne z pierwotnym zamysłem Boga wobec rodzaju ludzkiego. W ten sposób podważa się lub osłabia prawa rodziny, naruszając tym samym najgłębsze fundamenty społeczeństwa i przekreślając jego przyszłość. W rzeczywistości bowiem małżeństwo, czyli małżeńskie przymierze kobiety i mężczyzny, wyrażające się we wzajemnym darze z samego siebie i w przekazywaniu życia, to podstawowa wartość społeczna, której prawodawstwo państwowe nie może ignorować ani zwalczać. [...] Sprawą o zasadniczym znaczeniu jest niewątpliwie to wszystko, co wiąże się z podstawowymi prawami dzieci: z ich prawem do posiadania prawdziwego domu rodzinnego, do akceptacji, do miłości, do wychowania i do dobrego przykładu rodziców. Dzieci są najbardziej wrażliwe wtedy, kiedy brakuje im miłości, opieki i rodzinnego ciepła” (Jan Paweł II 1997a: 27).

Pryncypialne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec małżeństwa i rodziny jest zdecydowanie odmienne od stanowiska laickiego, jako konkurencyjnego wobec spojrzenia religijnego, widocznego w doktrynie rodzinnej tego Kościoła. Z zasadami i wymogami Kościoła dotyczącymi etosu małżeńskiego i rodzinnego oraz istoty i podstawowego celu małżeństwa i rodziny nie zgadzają się reprezentanci środowiska laickiego, uzasadniający te cechy i funkcje małżeńskie i rodzinne innymi czynnikami i warunkami. Krytyczne stanowisko wobec modelu małżeństwa i rodziny, ich zadań i ról zajmują też członkowie tego Kościoła, zwłaszcza młodzież ucząca się w szkołach średnich i studiująca na uczelniach wyższych, o czym informują cytowane badania socjologiczne.

3. Młodość i młodzież – wyjaśnienie znaczenia pojęć

Określenie kategorii „młodzież” przysparza socjologom pewnych trudności, stąd jest ona różnie definiowana w zależności od wielu czynników. Edward Ciupak zaznacza: „W badaniach empirycznych, a także w praktyce wychowawczej, posługujemy się często zamiennie dwoma terminami: »młodzież« i »młode pokolenie«. Pierwszy z wymienionych terminów stosujemy wobec kategorii młodzieży uczącej się lub pracującej, drugi zaś wobec znacznie szerszej zbiorowości osobników – niekoniecznie młodych wiekiem, takich, którzy zewnętrznie, na przykład stylem życia, zachowaniem, strojem wyróżniają się od pokolenia starszych. [...] W jakim znaczeniu termin »młode pokolenie« bywa stosowany w badaniach naukowych i w praktyce wychowawczej? W pierwszym znaczeniu podział na dwa pokolenia: rodzice – dzieci wyznacza obiektywnie różne role społeczno-kulturowe w obrębie rodziny, służy także jako sposób organizowania życia w małych grupach. W drugim znaczeniu młode pokolenie wyróżniamy ze względu na potrzebę zmierzenia czasu w ramach jednego stulecia oraz potrzeby wyodrębnienia w tym okresie co najmniej trzech pokoleń żyjących jednocześnie. [...] W trzecim znaczeniu młode pokolenie jest wyróżniane na podstawie społecznych przodków i potomków, stosowanym w celu określenia czystości kultury i procesu jej dziedziczenia. [...] Otóż w tym rozumieniu młodym pokoleniem będą zawsze, niezależnie od wieku, potomkowie [...], którzy korzystają z nagromadzonego przez przodków dorobku kulturowego. W znaczeniu czwartym młode pokolenie wyróżniamy wówczas, gdy zajmujemy się konfliktem, występującym między »młodymi« i »starymi«, rozpatrywanym w dwóch układach stosunków. Po pierwsze, jako konflikt między rodzicami a dziećmi oraz, po drugie, jako konflikt osobników w dwóch różnych formach biografii życiowej. [...] W piątym znaczeniu młode pokolenie wyodrębnia się na podstawie kryteriów historycznych, na przykład mówimy wówczas, że każde pokolenie jest związane z określonymi datami procesu dziejowego” (Ciupak 1984:13-17). Dalej autor pisze, że innego określenia wymaga kategoria osobników nazywanych „młodzieżą”, gdyż jest ona uwarunkowana wiekiem i miejscem zajmowanym w społeczeństwie globalnym oraz swoistą cechą kulturową zwaną „młodością”. Jego zdaniem „Młodzież traktujemy jako kategorię ludności dojrzewającej i dorastającej w oznaczonych granicach wieku, przy czym liczba lat przypadająca na ten okres jest zmienna i zależna od epoki historycznej, od typu społeczeństwa i jego struktury. [...] Młodość zaś – interpretując socjologicznie – to nie jest naturalny stan fizjologiczny i hormonalny, lecz zespół cech składających się na wzór kulturowy, zorganizowany zewnętrznie w postaci społecznej instytucji

młodości. W tej interpretacji młodość [...] jest społecznym wyobrażeniem i społeczną wartością w tym znaczeniu, że kształtuje się rozmaicie w świadomości danego społeczeństwa, zgodnie z przyjętym systemem wartości odnoszących się do oceny poszczególnych fragmentów biografii jednostki” (Ciupak 1984: 17-18).

Jakie szczególne cechy charakteryzują młodzież współczesną, a jakie nadzieje pokłada w niej pokolenie jej rodziców i całe społeczeństwo? Czego młodzież zawsze oczekuje od pokolenia starszego, życiowo doświadczonego, mądrzejszego w swych wyborach i decyzjach życiowych, w swoich planach egzystencjalnych? Może rację ma Hanna Świda-Ziemba, twierdząc, że „każde pokolenie ma własne nadzieje i własne dramaty” (Świda-Ziemba 2005: 297), a jeśli jest to prawdą, to z pewnością takie nadzieje ma młodzież w każdym czasie, nadzieje, które sama próbuje spełniać, nadawać im realny wymiar, nadzieje, które nadają cel i sens jej życiu osobistemu i społecznemu, w które wchodzi ona stopniowo z różnym powodzeniem, także w okolicznościach dramatycznych. Nadzieje młodzieży są też odzwierciedleniem nadziei społeczeństwa, w którym ona wzrasta, rozwija się, kształtuje własną tożsamość, realizuje swoje marzenia i cele życiowe. Młodzież była też zawsze obiektem zainteresowań ludzi nauki, którzy poświęcali jej własne badania, nie pomijając żadnej sfery życia, w tym także życia religijnego. Badacze młodzieży „przyglądali się jej z ciekawością, stosując różnorodne miary i formując tezy odzwierciedlające jej znaczenie dla odtwarzania tkanki społecznej i żywotności kulturowej” (Sroczyńska 2010: 11). Hanna Świda-Ziemba w innej pracy naukowej dodaje, że „młody człowiek powinien być pogodny, zawsze dawać sobie radę. Załamanie go dyskwalifikuje. Każdy powinien iść do przodu. [...] Można w nich zaobserwować połączenie indywidualizmu i tolerancji z tęsknotą za wspólnotą i więzią z innymi [...]” (Świda-Ziemba 1998: 292). Teresa Giza, charakteryzując dzisiejszą młodzież polską, zaznacza: „Szkoła dla tego pokolenia jest »terenem walki«. Młodzi obawiają się, że nie sprostają wymaganiom szkoły, co będzie skutkowało ich gorszą sytuacją życiową. Wśród cenionych wartości znalazły się w kolejności: miłość, dobre kontakty z ludźmi, posiadanie dzieci oraz sukces finansowy. W hierarchii dążeń i aspiracji życiowych młodego pokolenia najważniejsze miejsca zajmuje rodzina, wykształcenie i ciekawa praca” (Giza 2010: 121-122). Wartości religijne znajdują się na zdecydowanie dalszych pozycjach w ich hierarchii wartości, a ponadto rzadko stymulują cele życiowe dzisiejszej młodzieży, mimo że przyznaje się ona częściej do wiary chrześcijańskiej (Młodzież 2008: 138).

Na życie osobiste i rozwój młodych jednostek bezpośrednio wpływają zmiany społeczne, nie zawsze dla nich korzystnie. Teresa Giza pisze, że w przestrzeni tych zmian „zachodzą procesy dorastania dzieci i młodzieży, odbywa się socjalizacja oraz wychowanie i kształcenie. Indywidualna historia życia przedstawicieli młodego pokolenia przecina się z historią społeczną. Warunkiem asymilowania

zmian zewnętrznych są przekształcenia w subiektywnej wizji rzeczywistości. Znaczącą rolę odgrywają tu procesy poznawcze i emocjonalne. Aby świadomie uczestniczyć w zmianach, niezbędny jest dojrzały poziom rozwoju społecznego, poznawczego oraz emocjonalnego” (Giza 2010: 115). Erik H. Erikson uważa, że to właśnie dzieci i młodzież w pokonywaniu trudów tych zmian oczekują pomocy od ludzi dorosłych, zwłaszcza od znaczących krewnych, a brak takiego wsparcia z ich strony staje się główną przyczyną zaburzeń rozwojowych. Bez wątpienia dzieci i młodzież są, jego zdaniem, obciążone ryzykiem i kosztami doświadczania tych zmian, najbardziej odczuwają ich skutki, nie rozumiejąc przy tym ich celu i sensu. Ryzyko płynące z tych transformacji cywilizacyjnych powoduje załamywanie się młodzieży, wywołuje kryzysy tożsamości osobowej i relacji interpersonalnych (Erikson 2004: 68-70). Jednocześnie – jak twierdzi Barbara Fatyga – młodzieży przypisuje się trybalizm i postrzega się ją jako uosobienie metafory „dzikiego” osobnika w relacji do ludzi dorosłych i normalnie funkcjonujących (Fatyga 2002: 302-326; 1999). Autorka ta, przypominając koncepcję Margaret Mead dotyczącą dystansu w stosunkach międzypokoleniowych i problemów w komunikacji pokoleniowej (Mead 2000), zaznacza, że prefiguratywność (wpływ dzieci na rodziców) bardzo często wchodzi w konflikt z pozostałymi elementami przekazu kultury, przede wszystkim z postfiguratywnością, zaś jej oddziaływanie na konstruktywność współczesnych społeczeństw łączy się z unieważnieniem naturalnych wspólnot bazowych, które są źródłem wartości i norm (Fatyga 2008: 197-208). Krystyna Szafraniec dodaje, że różnicowanie środowiskowe młodzieży, postrzegane przez pryzmat zasadniczych celów życiowych i sposobów zachowań, jest widoczne w różnych postaciach elit pragmatycznych („szybkobieżne szczeniaki”), prorodzinnych konformistów („normalsi”), rozpaczliwego buntu przeciwko wykluczeniu („dresiarze”), wycofania się („nieudacznicy”), agresywnej adaptacji („debeściaki”) i łagodnej kontestacji misjonarskiej (Szafraniec 2007: 207-235).

W świetle tych ustaleń można przyjąć stwierdzenie Władysława Adamskiego, że młodzież jest taką kategorią osób, które znajdują się w przejściowym stadium między okresem dzieciństwa a dorosłością, przygotowującym ją do przyjęcia pełnej odpowiedzialności oraz samodzielności ekonomicznej i społecznej (Adamski 1993: 380). Ewa Wysocka, idąc tym tropem myślenia, zaznacza: „Dziś już nikt nie kwestionuje też, iż młodzież stanowi odrębną grupę społeczną o specyficznej mentalności, odróżniającą ją od innych grup społecznych, wyodrębnionych wedle kryterium wieku [...], której cechą dominującą zdaje się być kontestacja wobec świata dorosłych, polegająca na prostej negacji, częstokroć pozbawionej argumentów ją uzasadniających. Zagrożeniem, z jakim musimy się w tym zakresie zmierzyć, jest nie tyle opozycja wobec propozycji dorosłych, będąca czymś naturalnym, ile opozycja wobec wszystkiego – jakiegokolwiek

wzoru, czyli bezideowość [...], a także pojawiająca się dosyć groźna tendencja do identyfikowania się z opozycyjnymi grupami podkulturowymi” (Wysocka 2010: 58). Powołując się na refleksje innych badaczy życia młodego pokolenia Polaków (Melosik 1998), autorka ta dodaje: „Młode pokolenie zaczyna charakteryzować wielokulturowa i nie uporządkowana żadnym kryterium zmienność, co wiąże się z hołdowaniem wciąż nowym »idolom« i »ideologiom«, zależnie od tego, co aktualnie dominuje na rynku kulturowym, wybijając się zewnętrznymi atrybutami atrakcyjności, a przeniknęło »zewsząd«, choć najczęściej z metaforycznie ujętego Zachodu” (Wysocka 2010: 58-59).

Te różne spojrzenia na młodość i kategorie młodzieży ułatwią zrozumienie krytycznych postaw i negatywnych ocen moich respondentów – młodzieży licealnej i akademickiej – wobec zasad moralności katolickiej stanowiących składniki ich kontestacji zastanej rzeczywistości religijnej i kościelnej w kraju, ingerencji Kościoła rzymskokatolickiego w moralność ludzi, dotyczącą wprost życia małżeńskiego i rodzinnego oraz seksualnego.

4. Formy kontestowania przez młodzież zasad katolickiego etosu małżeńskiego, rodzinnego i seksualnego

Czym jest opór, sprzeciw i bunt – w czym wyrażają się one w życiu młodej jednostki? Opór i bunt są przejawami zdecydowanego sprzeciwu człowieka lub grupy ludzi wobec postępowania i działania kogoś, niezgodnego z przyjętymi zasadami czy prawami, rażąco odbiegającego od ich oczekiwań, a także wobec niestosownych okoliczności lub sytuacji szkodzących interesowi jednostki lub interesowi grupy ludzi. Opór i bunt może mieć dwa wymiary lub przebiegać na dwóch płaszczyznach: zewnętrznej – bunt konstruktywny lub destruktywny, i wewnętrznej (emocjonalno-przeżyciowej) – bunt aktywny lub bierny. Bunt zawsze ma ścisły związek z kształtowaniem się tożsamości jednostki, dlatego przejawia się w silnych emocjach negatywnych, w formułowaniu opinii dotyczących jej własnych praw. W tym kontekście Ewa Wysocka pisze: „Bunt młodzieńczy kojarzy się głównie z zewnętrzną reakcją na otaczającą rzeczywistość, poczynając od buntowniczych zachowań w domu, w szkole, a skończywszy na antyfaszystowskich, pacyfistycznych manifestacjach w niektórych społeczeństwach, niestety, profaszystowskich i antypacyfistycznych. Zachowania tego typu stanowią symptomy buntu zewnętrznego” (Wysocka 2010: 94).

Obie formy buntu lub oporu mogą dotyczyć też religii, moralności i Kościoła jako wyraz sprzeciwu aktywnego lub biernego wobec ich nakazów i zakazów moralnych, rytualnych, ideologicznych czy nieakceptowanych sposobów po-

stępowania i form działania. W sytuacji buntu i oporu jednostka, zwłaszcza młoda, może kontestować wskazania, zalecenia moralne i działania instytucji religijnych i kościelnych związane z normami moralnymi, odsuwać je od własnych wyborów życiowych, znaczeń i wartości, w tym norm dotyczących etosu małżeńskiego i rodzinnego oraz seksualności. Ewa Wysocka zaznacza: „Bunt i opór, jako zjawiska wpisywane w kontestację, stanowią w pewnym stopniu efekt doświadczanych konfliktów, zaś konfliktowość jest wpisana w specyfikę okresu dorastania. Wrastanie w świat społeczny, reprezentowany przez dorosłych, ma charakter konfliktowy, gdyż poszukiwanie miejsca w świecie społecznym jest powiązane z próbą jego zmiany w kierunku dopasowania do własnych potrzeb” (Wysocka 2010: 95). W wymiarze moralnym wrastanie to jest szczególnie trudne, towarzyszy mu napięcie w relacjach pokoleniowych, wywołuje często sytuacje konfliktowe, staje się często podłożem kontestacji świata „starego”, które przejawia się w różnych formach: od sprzeciwu, przez opór, do jawnego lub ukrytego buntu młodych przeciw stosowanym w Kościele i społeczeństwie zasadom etyczno-religijnym i normom moralnym, usiłującym regulować ich życie osobiste i społeczne.

Takim światem społecznym, uzasadnianym religijnie i moralnie, jak wskazuje Andrzej Potocki, jest też instytucjonalny i wspólnotowy Kościół, reprezentowany, kierowany i zarządzany przez dorosłych. Sytuacja ta zaś ma charakter konfliktowy, gdyż utrudnia młodym wpływanie na zmiany w doktrynie religijno-moralnej, strukturach i funkcjonowaniu Kościoła, w dostosowaniu jego nieaktualnych reguł religijnych i norm moralnych do oczekiwań ludzi młodych, którzy próbują odnaleźć miejsce dla siebie w „starym” Kościele, a napotykają często na opór z jego strony. Sami starają się być potrzebni Kościołowi, a on nie umie ich „zagospodarować” i wywołuje w nich lęk, więc boją się go i buntują się, kontestują jego formalną istotę, moralność i sposoby działania (Potocki 2005: 183-200). W takim Kościele młodzi nie chcą być, bo nie widzą w nim miejsca dla siebie, zrywają z nim więzi i odchodzą – co socjologowie religii określają jako „wymarsz” lub „emigrację” młodzieży z Kościoła (Mariański 2005: 167-182). Emigracja ta oznacza właśnie kontestowanie Kościoła, opór wobec jego doktryny religijno-moralnej i narzucania jej norm bez zgody, a także bunt wobec jego politycznej ekspresji, często sprzecznej z zasadami moralności społecznej (Baniak 2007b: 7-11).

Ewa Wysocka twierdzi: „Młodzieży pozostają zatem do wyboru dwa sposoby adaptacji do świata: aktywny bunt, noszący często znamiona przemocy i agresji wobec innych, o charakterze grupowym (sekty, podkultury) lub indywidualnym, oraz bunt wycofania, pasywny, gdzie w sensie psychologicznym postawa agresywna zamienia się w autodestrukcję” (Wysocka 2010: 95). Anna Oleszkowicz trafnie ujmuje rolę buntu młodzieńczego, pisząc, że jest on bezpośrednio i ściśle

powiązany z dylematami życiowymi młodych ludzi, których rozwiązanie jest dla nich koniecznością w procesie kreowania ich tożsamości osobowej, dlatego poszukują konotacji dla określenia własnej indywidualności i odrębności, wynikających z dążeń emancypacyjnych zmierzających do uniezależnienia się od „starych” autorytetów ulokowanych w świecie dorosłych. Dążność ta dotyczy niemal wszystkich autorytetów – od rodzinnych, przez świeckie, do opartych na religii, czyli kościelnych, od których wpływu młodzież chce się uwolnić, a przynajmniej ograniczyć zasięg ich oddziaływania na własne życie. Bunt oznacza tu, pisze autorka, mechanizm obrony lub określenia własnej pozycji społecznej, a może obejmować też ochronę wartości uniwersalnych, które młodzi cenią i akceptują, uważając zarazem, że są one dewaluowane przez autorytety ze świata dorosłych (Oleszkowicz 2001: 383-398; 1996: 384-402).

Problem stanowi odnalezienie źródeł buntu i oporu. Tadeusz Paleczny widzi to źródło w analizach socjologicznego zjawiska kontestacji skierowanej przeciw systemowi społeczno-kulturowemu (Paleczny 1998: 58-59). Bunt jest, jego zdaniem, jedną z form tej kontestacji, która może mieć profil polityczny, gospodarczy, społeczny, kulturowy, religijny, moralny czy też może być totalna – anarchizująca lub nihilistyczna. Kontestacja ogólnie pojęta miewa dwie główne formy: bierną – oznaczającą wyłączenie z różnych sfer życia społecznego, ucieczkę, rezygnację, izolację, wchodzenie w struktury grup nieformalnych, budowanie „własnego” świata znaczeń i działań, oraz czynną – oznaczającą aktywny sprzeciw wobec systemu społecznego, próbę dokonywania zmian czy reform w jego funkcjonowaniu (Paleczny 1997: 44-46). Janusz Kwaśniewski zaznacza, że bunt bywa z reguły łączony z aktywną formą kontestacji, a wtedy widzimy u jednostki poczucie niezadowolenia, dyskomfortu, skrzywdzenia, ograniczenia możliwości, bariery i dysproporcji dostępu do wartości czy innych znaczeń w społecznym statusie (np. pomijanie w awansie, lekceważenie postulatów). Tu bunt oznacza, twierdzi autor, świadomą niezgodę na istniejący porządek społeczny i moralny lub na jego brak oraz dążenie do jego zmiany, często radykalne i zdecydowane. Bunt taki wywołuje konfliktowość ze strony tych, wobec których został skierowany, chociaż niekiedy może być on konstruktywny i twórczy, czego przykładem jest dewiacja pozytywna (Kwaśniewski 1976: 215-233).

Socjologiczną interpretację buntu, widzianego jako reakcję adaptacyjną na krzywdzące społecznie sytuacje, najlepiej ujął Robert K. Merton w teorii anomii lub redukcji napięcia motywacyjnego, u podłoża którego znajdują się niewłaściwe warunki strukturalne utrudniające rozwój jednostki, jak również warunki kulturowe obejmujące motywacje ludzkiej aktywności (Merton 1982). Zjawisko buntu, w tym młodzieńczego, wyjaśnia też teoria oporu, której autorami są Henry A. Giroux i Peter Mc Larsen (Giroux 1991: 13-37; Mc Larsen 1991: 38-56; 66-79). Opór ukazują oni w związku z sytuacją edukacyjną młodzieży,

lecz dodają, że można go również dostrzec w innych sytuacjach funkcjonowania większych systemów społecznych czy też odnieść go do relacji międzypokoleniowych. E. Wysocka zaś twierdzi, że młodzież, buntując się przeciwko zastanemu porządkowi społecznemu, moralnemu lub religijnemu, może ujawniać swoją reakcję w różnych formach oporu: biernego – kiedy ukrywa swoje reakcje i próbuje się wycofywać z życia społecznego; ambiwalentnego – kiedy lokuje swoją reakcję między konformizmem a opozycją, o czym często decyduje przedmiot jej buntu; agresywnego – kiedy reakcja ma charakter emocjonalny i niekontrolowany, adresowana jest na zewnątrz, z pragnieniem zniszczenia źródeł oporu; transformatywnego – kiedy opór jest przemyślany, świadomie podejmowany, z myślą o przeprowadzeniu „pokojoyej” transformacji i dialogu czy kompromisu w relacji do przedmiotu buntu (Wysocka 2010: 97). Skala czy zakres oporu młodzieńczego jest więc niemal nieograniczona i może mieć wymiar ujemny, destrukcyjny oraz pozytywny, dialogiczno-kompromisowy, zmierzający do sensownych zmian w zastanym systemie znaczeń moralnych i społecznych. W pełni dotyczy ona również oporu młodzieży wobec instytucji religijnych i kościelnych, narzucających jej własne systemy wartości moralnych i norm etycznych, których ona nie akceptuje.

Anna Oleszkowicz zauważa, że bunt młodzieńczy łączy się silnie ze światopoglądem i ideologią, jaką młodzież wyznaje w danym czasie, stanowiąc skutek dysonansu poznawczego, który wynika z zetknięcia się z rzeczywistością przez nią kontestowaną i odrzucaną jako niezgodną z jej oczekiwaniami i żądaniami. Bunt dla młodych ludzi oznacza więc walkę o realizację swojej tożsamości i koncepcji życia, pomagającą im w odnalezieniu celu i sensu własnego życia. Bunt młodzieńczy, jej zdaniem, jest wyrazem uzyskania świadomości indywidualnego prawa do samostanowienia, mieści w sobie intencjonalną negację, która prowadzi do destrukcji odrzuconych elementów rzeczywistości, a jednocześnie zakłada intencjonalną dążność do rekonstrukcji tej rzeczywistości (Oleszkowicz 2006: 60-72). W warunkach buntu kształtuje się tożsamość młodej jednostki – każdy jej aspekt czy wymiar, w tym jej świadomość moralna, religijna i kościelna. Autorka ta sprowadza bunt do dwóch ogólnych form: zewnętrznej – jawnej i aktywnej oraz wewnętrznej – ukrytej i pasywnej. Obie formy buntu mogą spełniać różne funkcje w rozwoju tożsamości i adaptacji społecznej młodej jednostki. Przedmiotem buntu młodzieńczego mogą być różne zjawiska, wobec których młodzi ludzie ujawniają swój sprzeciw. Przedmiot buntu można ustalić według różnych kryteriów, np. jakościowego i ukierunkowania. Autorka, biorąc pod uwagę kryterium jakościowe, pisze, że przedmiotem buntu mogą ogólnie być: ludzie – bliscy i obcy młodzieży; rzeczywistość społeczna – stosunki międzyludzkie, normy i tradycje, zło świata; państwo – jego polityka, instytucje; moralność i religia – jej normy; Kościół – jego doktryna religijno-moralna

i instytucje; los człowieka – codzienne życie ludzi; warunki życia – różne jego zagrożenia. Mamy tu zatem do czynienia z buntem: religijnym, moralnym, instytucjonalnym, ideologicznym i egzystencjalnym. Z kolei według kryterium ukierunkowania autorka wskazuje następujące formy buntu: egocentryczny – którego celem jest ochrona własnych praw, a podłożem silna koncentracja jednostki na sobie samej; altruistyczny – którego celem jest obrona praw i interesów innych ludzi, z możliwością odstąpienia od własnych praw i oczekiwań; egzystencjalny – którego celem jest ustalenie sensu własnego istnienia i sprzeciw wobec jego absurdalności; instytucjonalny – którego celem jest obrona przed ograniczeniami i zagrożeniami zewnętrznymi ze strony różnych struktur, np. państwa; wychowania i nauczania – którego celem jest walka z patologiami w instytucjach edukacyjnych; przeciwko sytuacjom wymuszania i wykorzystywania słabszych – walka z różnymi formami niesprawiedliwości społecznej (Oleszkowicz 2006: 75). Autorka pisze też, że bunt młodzieńczy bywa wielorako ukierunkowany ze względu na jego lokalizację na różnych poziomach dorastania młodej jednostki, poziomy te zaś spełniają różne funkcje w tym procesie i w samym jej buncie (Oleszkowicz 1996: 394).

Funkcje buntu młodzieńczego autorka dzieli na dwie ogólne grupy: specyficzne – ekspansja własnej osoby, obrona własnego ego, odwet, twórcza autokreacja, oraz niespecyficzne, które wiążą się z radzeniem sobie w życiu i z emocjonalnością – chęć pozyskania uwagi otoczenia („wołanie o pomoc”), nastawienie hedonistyczne. Specyficzna jest też funkcja katarska buntu, np. w zachowaniach agresywnych – chęć odreagowania przykrych emocji i zmniejszenia napięcia psychicznego; zadowolenia z dekonstrukcji. Bunt może spełniać też funkcję autoteliczną – jako osiągnięcie gratyfikacji wynikających z ujawnienia swoich negatywnych stanów tożsamości (bunt sam w sobie). W sytuacjach awangardowych bunt może przybrać postać kontestacji twórczo-innowacyjnej, zmierzającej do pozytywnej zmiany krytykowanej rzeczywistości z myślą o innej jej przyszłości (Oleszkowicz 2006: 103). Można wyróżnić cztery mechanizmy buntu, pamiętając, że rozwojowo następują one po sobie: a) spostrzeganie ograniczeń i pierwotna dyfuzja tożsamości; b) spostrzeganie zagrożeń dla własnego „ja” i tożsamość lustrzana; c) spostrzeganie rozbieżności informacyjnej między wyznawanymi ideałami a rzeczywistością; d) przyjęcie i autonomizacja tożsamości negatywnej (Oleszkowicz 2006: 87-100). Mechanizmy buntu młodzieńczego są zatem różne i mają rozwojowy charakter, obejmują kolejne etapy wzrastania i rozwoju osobowego jednostki, fazy konstruowania jej tożsamości w wielu sferach życia, w tym w sferze moralnej, religijnej i kościelnej.

Janusz Mariański, powołując się na wyniki badań własnych i innych socjologów religii, twierdzi, że młodzież polska jest wewnętrznie zróżnicowana w sferze moralności oraz nastawienia do Kościoła instytucjonalnego. W moralności

młodych Polaków zauważa znaczne niespójności postaw dotyczących norm moralnych: „Młodzi ludzie dokonują często swoistej reinterpretacji doktryny religijnej i moralnej. [...] Laicyzacja wkracza w środowiska młodzieżowe jakby »tylnymi drzwiami«, chociaż w dalszym ciągu religia zinstytucjonalizowana odgrywa bardzo znaczącą rolę w świadomości zbiorowej młodych Polaków” (Mariański 1991: 85). W przekonaniu Mariańskiego młodzież polska ujawnia bunt i opór wobec Kościoła instytucjonalnego, coraz liczniej i odważniej kwestionuje jego standardy etyczne i moralne, obejmujące moralność osobistą i społeczną, a w szczególności odrzuca wpływ etyki Kościoła na sferę seksualności i na moralność małżeńsko-rodzinną. Młodzież buntująca się kwestionuje autorytet moralny Kościoła w tych sferach życia i nie chce dyktatu Kościoła i księży w sferze moralności, nie życzy sobie także, by Kościół pouczał ją, w jaki sposób ma żyć etycznie czy układać własne relacje z Bogiem i z innymi ludźmi. Kościelna „diagnoza” moralności i jego „recepta” na szczęście napotyka wyraźny opór młodzieży, nie odpowiada znacznemu odsetkowi młodzieży polskiej, zwłaszcza akademickiej. Badania socjologiczne, jak zaznacza Mariański, wskazują wyraźnie na daleko posuniętą dowolność młodzieży przynajmniej do katolicyzmu w stosowaniu etycznych i moralnych zaleceń i wskazań kościelnych, obejmujących te właśnie sfery życia. Słaba religijność i zanikanie wiary z reguły sprzyjają relatywizmowi moralnemu tej młodzieży (Mariański 1995; 1998; 2005; 2011).

Sławomir H. Zaręba w podobnym tonie i przeświadczeniu ocenia zmiany w świadomości moralnej młodzieży polskiej z XX wieku, zaznaczając: „Wraz z nowym łaodem społecznym w Polsce zmniejsza się świadomość młodych Polaków, uczących się i studiujących, na temat roli religii i Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. [...] Młody człowiek lat osiemdziesiątych a jego odpowiednik z końca lat dziewięćdziesiątych to jakby dwie osobowości, o podobnych cechach społeczno-demograficznych, ale już o nieco innej mentalności religijnej i moralnej. Dowodzą tego zwłaszcza obniżające się wskaźniki procentowe deklarujących religijność, przy równoczesnym odrzucaniu norm moralnych” (Zaręba 2003: 296-297).

Pod wpływem buntu, oporu i sprzeciwu wobec Kościoła, jego nakazów i zakazów moralnych, znaczny odsetek młodzieży polskiej odsuwa się od struktur kościelnych, zrywa więzi z nimi, „emigruje” – używając sformułowania J. Mariańskiego – z Kościoła i wymyka się spod jego wpływu moralnego, a swoje problemy moralne próbuje rozwiązywać samodzielnie. Nie brakuje także takich osób, które zrywają kontakt z moralnością katolicką, deklarując zarazem akceptację etyki humanistycznej i kultury świeckiej czy duchowości ateistycznej.

5. Metodologiczne założenia własnych badań socjologicznych

Z dotychczasowych badań socjologicznych wynika, że w społeczeństwie polskim dokonuje się obecnie rozłam spowodowany zarówno stosunkiem do katolickiego systemu aksjonormatywnego, jak również nasilaniem się dwóch procesów: z jednej strony wzmacniania religijności i moralności kościelnej u katolików „pogłębianych”, z drugiej strony – kwestionowania religijności i moralności u katolików selektywnych i „niekościelnych”. Taką sytuację socjologowie moralności dostrzegają także w środowiskach młodzieżowych: odrzucanie przez młodzież wielu etycznych wymagań stawianych przez Kościół, ale i identyfikację z nauczaniem Kościoła i przestrzeganiem głoszonych przez niego zasad etycznych i wskazań moralnych dotyczących etosu małżeńskiego i rodzinnego oraz seksualności. W ocenie socjologów mamy tu do czynienia z ciągłością postaw: od pozytywnych, poprzez obojętne, po negatywne i krytyczne (Mariański 2009: 269).

Przedmiotem tego studium socjologicznego jest szeroko rozumiane, czyli uwzględniające wspomnianą wyżej ciągłość postaw, nastawienie badanej młodzieży licealnej i akademickiej do zasad moralności katolickiej obejmującej życie małżeńskie i rodzinne oraz seksualność ludzi, widoczne w jej postawach pozytywnych i negatywnych, konformistycznych i kontestacyjnych. Jego celem jest natomiast wieloaspektowa analiza nastawienia respondentów do norm etosu małżeńskiego, rodzinnego i seksualnego, wdrażanych w życie katolików przez Kościół rzymskokatolicki. Nie lekceważąc i nie pomijając w analizie wskaźników postaw pozytywnych i obojętnych, szczególną uwagę poświęcę nastawieniu krytycznemu respondentów, które będzie widoczne w przyjętych formach kontestowania przez nich norm katolickiej moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej, czyli w ich sprzeciwie, oporze i buncie wobec tych norm moralnych. Tę ekspozycję nastawienia krytycznego postrzegam w badaniach jako istotną w ich założeniach. Postawy krytyczne i negatywne pozwolą jednocześnie na lepsze dostrzeżenie odsetków respondentów pozytywnie nastawionych do norm moralności kościelnej obejmującej etos małżeński i rodzinny oraz seksualność, jak również respondentów nastawionych do nich obojętnie, w których życiu i podejściu do tych sfer moralności innych ludzi moralność katolicka nie odgrywa większej roli. Widząc w tych normach zakazy i nakazy ustalane dla wiernych przez Kościół instytucjonalny, badani krytycznie nastawieni kontestują i odrzucają je w różnym stopniu, a jednocześnie opowiadają się za swobodnym wyborem przez wiernych tych zasad moralnych i religijnych, które sami uważają za potrzebne w codziennym życiu jednostkowym i społecznym. Ten postulat respondenci odnoszą także do własnej sytuacji życiowej, w której

nie chcą kierować się sankcjami kościelnymi, lecz chcą mieć osobisty wpływ na własne życie, moralność i religijność. Moralne i religijne standardy Kościoła kwestionują jako zbędne lub nieadekwatne do własnej wizji życia i moralności obejmującej małżeństwo i rodzinę oraz seksualność. Z kolei nastawienie pozytywne i konformistyczne pozostałego odsetka licealistów i studentów będzie widoczne w pełnej lub częściowej akceptacji tych norm moralnych i sposobów wdrażania ich przez Kościół w życie ludzi, a zarazem w ich życie osobiste, uwzględniające perspektywicznie własne małżeństwo i rodzinę czy też realizację potrzeby seksualnej. Te pozytywne postawy respondentów będą także ukazane w analizach w kolejnych rozdziałach książki.

Stefan Nowak uważa, że problemem badawczym jest określone zagadnienie, które badacz naukowy musi rozwiązać za pomocą stosowanych w danej dziedzinie wiedzy procedur i metod. Zagadnienie to może przybrać postać jednego pytania ogólnego lub zespołu pytań uszczegółowionych, na które badacz (socjolog) ma znaleźć adekwatną odpowiedź zgodnie z przedmiotem uprawianej dyscypliny naukowej (Nowak 1970: 220). W myśl tego założenia podstawowy problem badawczy, na którym chcę się skoncentrować w tym studium socjologicznym, mieści się w ogólnym pytaniu: jak wielki odsetek badanych licealistów i studentów stawia opór i buntuje się, wyrażając w ten sposób swój sprzeciw wobec zasad moralności katolickiej dotyczącej seksualności, małżeństwa i rodziny, a także sposobów sprawowania władzy moralnej przez Kościół w społeczeństwie oraz ingerowania duchowieństwa w tę moralność jednostek i grup społecznych, w zestawieniu z odsetkiem tych, którzy odnoszą się konformistycznie, pozytywnie do norm tej moralności i metod wprowadzania ich w czyn stosowanych w Kościele? Czy krytyczne nastawienie lub kontestacja części badanej młodzieży wobec moralności katolickiej i Kościoła instytucjonalnego ją upowszechniającego stanowi tendencję stałą, czy też oznacza jej postępowanie przejściowe i tymczasowe, wywołane specyficznymi sytuacjami i okolicznościami związanymi z jej moralnymi doświadczeniami osobistymi o negatywnym charakterze w strukturach kościelnych i kontaktami o podobnym profilu z księżmi parafialnymi? Nastawienie badanej młodzieży do norm tej moralności można umieścić w schemacie „między konformizmem a kontestacją”, które znajduje również swój wyraz w zakresie ich akceptacji i kontestacji. Jak duży odsetek respondentów kwestionuje nakazy moralne Kościoła dotyczące etosu małżeńsko-rodzinnego i seksualnego i je kontestuje, a jednocześnie dokonuje samodzielnie wolnego wyboru tych norm moralnych, które sami uznają za adekwatne do własnych potrzeb, oczekiwań i wartości egzystencjalnych czy dylematów moralnych, a jaki odsetek badanych osób akceptuje katolicką moralność małżeńską, rodzinną i seksualną, jej nakazy i zakazy, a także metody wdrażania ich przez Kościół instytucjonalny?

Z problemu głównego wynikają problemy szczegółowe, które będą zaprezentowane w kolejnych rozdziałach książki. Pytania te są podstawą hipotez obejmujących sferę świadomości moralnej badanych licealistów i studentów, które sformułowałam na etapie konceptualizacji badań (Pytkowski 1985: 155-163). Hipotezy szczegółowe są następujące:

1. Przyjmuję, że niektórzy badani licealiści i studenci mogą być liberalnie nastawieni do norm etycznych z zakresu moralności małżeńskiej i rodzinnej, a zwłaszcza dotyczących moralności seksualnej. Znaczny ich odsetek może kwestionować sens i cel etosu małżeńskiego i rodzinnego, który upowszechnia Kościół rzymskokatolicki, a jednocześnie może opowiedzieć się za sensem etosu świeckiego z tej sfery życia. Przypuszczam, że ci respondenci najbardziej krytycznie mogą odnieść się do norm etycznych ograniczających życie seksualne w życiu małżeńskim, a jednocześnie opowiedzieć się za swobodną realizacją potrzeby seksualnej poza małżeństwem. Wśród respondentów w obu grupach środowiskowych mogą znajdować się i tacy, którzy w seksie będą dostrzegać wartość samodzielną i niezależną od małżeństwa. Jeszcze inni być może nie będą łączyć seksu z prokreacją i z miłością interpersonalną.

2. Przyjmuję, że badani licealiści i studenci w większości będą mieli dostateczną wiedzę na temat alternatywnych form życia rodzinnego, którą czerpią z różnych źródeł, zwłaszcza z mediów elektronicznych i publicznych: radia, prasy, książek, telewizji, filmów, Internetu. Niektórzy z nich mogą akceptować poszczególne alternatywne formy życia rodzinnego, a być może sami chcą w nich trwać z różnych powodów. Akceptacja związków alternatywnych może też mieć związek z kryzysem ich moralności i tożsamości religijnej – ostry kryzys w obu tych sferach może sprzyjać akceptacji przez nich form alternatywnych życia rodzinnego.

3. Przyjmuję, że badani licealiści i studenci w większości będą znali podstawowe cechy małżeństwa sakramentalnego (konkordatowego), a wiedzę tę wynoszą z katechezy szkolnej, rzadziej z wychowania rodzinnego. Znajomość cech małżeństwa konkordatowego nie zawsze będzie miała związek z jego akceptacją u pewnego odsetka respondentów, zwłaszcza u studentów. Przypuszczam więc, że spośród cech małżeństwa sakramentalnego większość respondentów najwyżej będzie oceniać miłość i wierność małżeńską u obojga partnerów, a zarazem będzie odrzucać zdradę małżeńską. Równie wysoko będą oni oceniać uczciwość małżeńską. Natomiast trwałość i nierozzerwalność małżeństwa będzie już znacznie niżej oceniana, z tendencją do akceptacji rozwodów. Kryzys religijności i moralności respondentów może zaś sprzyjać ich krytycznym ocenom i kontestowaniu poszczególnych cech małżeństwa sakramentalnego.

4. Przyjmuję, że niektórzy badani licealiści i studenci będą słabo orientować się w sferze antykoncepcji i naturalnych metod sterowania płodnością. Jednak

głębszą wiedzę niektórzy mogą posiadać w zakresie antykoncepcji, a przynajmniej mogą znać niektóre techniki zapobiegania ciąży, z wyraźną preferencją prezerwatywy i stosunku przerywanego. Jednocześnie ci respondenci mogą bardzo krytycznie odnosić się do wstrzemięźliwości seksualnej w małżeństwie i w związkach nieformalnych. Zainteresowanie seksem może bardziej sprzyjać ich zainteresowaniu antykoncepcją, a mniej naturalnymi metodami poczęć. Skala kontestacji w tej kwestii może być maksymalnie duża, widoczna w ich sprzeciwie i buncie wobec norm moralnych ograniczających swobodną realizację potrzeby seksualnej.

5. Przyjmuję, że dla większości badanych licealistów i studentów seks może oznaczać wartość niezależną od małżeństwa i prokreacji, a jeszcze inni mogą oddzielać go od miłości. Dla nich seks być może to wartość ważna, mogąca uszczęśliwić ludzi – kobietę i mężczyznę – bez wchodzenia w związki interpersonalne. W efekcie mogą się oni opowiadać za możliwością swobodnego współżycia seksualnego z pominięciem warunków etycznych i rodzinnych, także pozostawania w samotności, o ile partnerzy wyrażą na to wspólną zgodę. Jednocześnie mogą oni sprzeciwiać się wszelkim ograniczeniom współżycia seksualnego ludzi, także młodzieży, narzucanymi przez normy moralne Kościoła rzymskokatolickiego.

6. Przyjmuję, że niektórzy badani licealiści i studenci mogą dobrze orientować się w tym, czym jest aborcja i jakie skutki wywołuje ona w świadomości matki i ojca poczętego dziecka. Dlatego zdecydowana większość z nich może odrzucić aborcję i opowiedzieć się za urodzeniem każdego dziecka poczętego, bez względu na warunki, w jakich doszło do jego poczęcia. Przypuszczam też, że niektórzy respondenci w obu grupach mogą opowiedzieć się za aborcją w tzw. koniecznych okolicznościach życia kobiety lub jej rodziny, którą mogą usprawiedliwiać moralnie, a tym samym deklarować akceptację etyki głoszonej przez Kościół rzymskokatolicki.

7. Przyjmuję, że nieznaczne odsetki badanych licealistów i studentów mogą opowiedzieć się za całkowitą wstrzemięźliwością seksualną kobiet i mężczyzn (narzeczonych) do momentu zawarcia małżeństwa. Taki warunek mogą oni postawić też swoim partnerom przed zawarciem małżeństwa, biorąc pod uwagę normy moralności katolickiej. Jednak dla większego odsetka respondentów dziewictwo kobiety i mężczyzny do czasu ślubu może być czymś zbędnym, a nawet anachronicznym i śmiesznym w obecnym czasie, nie mieć żadnej wartości. Dlatego mogą oni nie wymagać od swoich partnerów czystości jako warunku zawarcia małżeństwa. W ten sposób mogą kontestować zasady katolickiego etosu małżeńskiego i rodzinnego, a także sprzeciwiać się zakazowi Kościoła dotyczącemu kontaktów seksualnych przed ślubem.

8. Przyjmuję, uwzględniając aktualne wyniki badań naukowych, że zdecydowana większość badanych licealistów i studentów może opowiedzieć się świadomie za niezbędną metodą zapłodnienia *in vitro* w dążeniu nieplodnych małżeństw i osób tworzących inne związki heteroseksualne do własnego rodzicielstwa, a także za finansowaniem jej stosowania przez budżet państwa. Tym samym mogą oni kontestować negatywne stanowisko w tej kwestii Kościoła rzymskokatolickiego, który podważa sens tej metody rodzicielstwa i zakazuje jej stosowania.

9. Przyjmuję, że zdecydowana większość badanych licealistów i studentów może uznać wzajemną miłość narzeczonych za podstawę zawarcia małżeństwa i gwarancję jego trwałości i szczęścia. Większość z nich może znać również katolicką koncepcję miłości małżeńskiej i rodzinnej oraz preferować jej cechy i funkcje.

10. Przyjmuję, że spośród zmiennych niezależnych, przyjętych w założeniach badawczych, wiara religijna i brak tej wiary, typ rodziny pochodzenia i poziom wykształcenia mogą najsilniej korelować z nastawieniem badanych licealistów i studentów do norm moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej, jak i z ich ocenami metod wdrażania tych norm moralnych przez Kościół rzymskokatolicki w życie katolików.

Hipotezy te zostaną poddane weryfikacji w kolejnych rozdziałach książki. W analizach koncentruję się na korelatach dotyczących zależności między cechami demograficzno-społecznymi respondentów, które w założeniach przyjąłem jako zmienne niezależne, a składnikami ich świadomości moralnej, obejmującej postawy, oceny i przekonania z zakresu moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej.

W hipotezie głównej natomiast przyjmuję na podstawie danych empirycznych, że w środowisku młodzieży licealnej i akademickiej uczestniczącej w moich badaniach systematycznie wzrastał w minionym okresie zasadniczych zmian w Polsce odsetek jej reprezentantów krytycznie nastawionych do zasad moralności katolickiej i do Kościoła instytucjonalnego, wyraźnie kontestujących jego doktrynę religijną i moralną dotyczącą etosu małżeńskiego, rodzinnego i seksualnego, sprzeciwiających się dominacji moralnej księży nad świeckimi katolikami w tych sferach ich życia, a w konsekwencji stawiających siebie poza zasięgiem wpływów norm moralnych i religijnych Kościoła. Przyjmuję zarazem, że wśród tych „zbuntowanych” i „kontestatorów” krytykujących religię i moralność katolicką większość mogą stanowić osoby obojętne religijnie, zaniedbujące praktyki religijne i niewierzące, stojące z dala od Kościoła. Takich osób może być zaś znacznie mniej wśród respondentów wierzących i religijnych, utrzymujących w miarę stałe kontakty z parafią i księżmi, akceptujących zasady moralności

katolickiej. Z hipotezy tej wynikają hipotezy szczegółowe, empiryczne, które zostały już wyżej przedstawione. Stanowią one gwarancję niepopelnienia błędu jednolitego i niezróżnicowanego traktowania respondentów.

Konceptualizacja prezentowanych tu studiów i wyników badań empirycznych nie była sprawą prostą i łatwą do zrealizowania. Jednak prawdziwa trudność miała pojawić się dopiero podczas badań, zwłaszcza wywiadów swobodnych, w obu środowiskach młodzieżowych. Wyjaśnienie problemu głównego i sprawdzenie zasadności hipotez empirycznych wymagało uwzględnienia i zastosowania w badaniach wielu wzajemnie dopełniających się metod i technik znanych w naukach społecznych, właściwych też socjologii (McKinney 1957: 174-195; Frankfort-Nachmias i Nachmias 2001: 220-249). Zgromadzenie wartościowych poznawczo materiałów źródłowych, które ułatwiły mi udzielenie odpowiedzi na postawione pytania badawcze, wymagało przyjęcia złożonej procedury, czyli takiego sposobu postępowania, aby planowany sukces można było osiągnąć, a zarazem usunąć liczne trudności z drogi prowadzącej do niego bezpośrednio. W tym celu należało przyjąć i zastosować adekwatne metody, techniki i narzędzia badań, zarówno na etapie ich konceptualizacji i realizacji, jak i na etapie opisu i analizy ich wyników. Badania wśród młodzieży nie należą do łatwych zadań empirycznych, jeśli chce się zyskać jej zaufanie i pewność co do wiarygodności odpowiedzi na pytania i problemy zamieszczone w kwestionariuszu wywiadu i ankiety. Z tego powodu w badaniach zastosowałem takie metody i techniki, które umożliwiły mi wgląd w rzeczywisty obraz poglądów, postaw, przekonań i zachowań krytycznych młodzieży związanych wprost z tematem badań (Szulc 1968: 190-253; Lisowski 1968: 58-70; Białock 1977: 24-26). W obu badaniach zastosowałem znaną w socjologii metodę kompleksową, w skład której wchodzi następujące metody szczegółowe: sondaż diagnostyczny, metoda monograficzna, korelacji zmiennych, opisowa, porównawcza, socjotechniczna, statystyczna – tabel problemowych (Nowak 1970: 259-327; Szostkiewicz 1965: 58-63). Szczególną wagę przywiązuję tu do metody korelacji zmiennych, gdyż pozwala ona ustalić, czy i jak istotne statystycznie zależności zachodzą między przejawami konformizmu i kontestacji respondentów wobec zasad moralności katolickiej dotyczącej małżeństwa, rodziny i seksualności oraz metod wdrażania tych norm przez Kościół instytucjonalny w życie ludzi a ich cechami demograficznymi i społecznymi oraz innymi jeszcze zmiennymi niezależnymi (Gostkowski 1964: 146-163). W analizach korelacyjnych uwzględniłem związki o współczynniku przewyższającym znacznie próg istotności statystycznej (Klaus i Ebner 1972: 289-296). W analizach statystycznych związków i siły zależności stosuję miernik Kendalla Q mający odniesienie wyłącznie do tablic 2×2, który przyjmuje formę wzoru:

$$Q = \frac{d - b}{d + b}$$

Istotna statystycznie zależność występuje wtedy, kiedy $Q = +<0,200 - 0,999$ albo $Q = ->0,200 - 0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ brak istotnej zależności (Blalock 1977: 260; Lutyński 1968: 264). Miernik Kendalla jest też określany w statystyce jako współczynnik zbieżności Yule'a (Pociecha 1974: 64). Statystyki są obliczone z pominięciem współczynnika kontyngencji C , pokazującego siłę zależności, bez jej kierunku. Metody te, jak i wyżej wskazane, umożliwiły wyjaśnienie trafności hipotez i ustalenie stopnia zależności między przyjętymi zmiennymi zależnymi i niezależnymi. Jednocześnie podczas badań zastosowałem następujące techniki szczegółowe: ankietę środowiskową, obserwację zwykłą, wywiad swobodny, analizę dokumentów i analizę statystyczną, gdyż uznałem, że wszystkie one, wraz z metodami, pomogą mi w wyjaśnieniu głównego problemu badań i w zweryfikowaniu zasadności hipotez empirycznych. Narzędzie badawcze stanowił kwestionariusz ankiety pt. „Małżeństwo, rodzina i seksualność w wyobrażeniach i ocenach młodzieży polskiej. Między konformizmem a kontestacją”. Konformizm oznacza tu stan utożsamiania się jednostki wierzącej z instytucjonalnymi nakazami moralnymi Kościoła, a kontestacja – sprzeciw wobec tych nakazów i brak ich akceptacji oraz wdrażania w życie małżeńskie i rodzinne. Kwestionariusz ten został zamieszczony na końcu książki.

Wywiad swobodny stosuje się od dawna w badaniach religijności i moralności oraz związków ludzi z Kościołem, ponieważ – jak zaznacza Mirosława Grabowska – „subiektywne sposoby ujmowania wiary, jako dynamicznej całości w życiu indywidualnym i społecznym, nie są znane badaczowi, a ta technika badań ułatwia ich odkrycie. W efekcie dostarcza takich informacji, których nie zdobyłby on w badaniu ilościowym, a otwarta, życzliwa i bezpośrednia rozmowa skłania i zachęca respondenta do ich ujawnienia i wyjaśnienia” (Grabowska 1990: 51-61; por. Gliński 1989: 61-76; Heling 1990: 13-37). Janusz Sztumski dodaje, że dzięki wywiadowi swobodnym można uzyskać dane jakościowe pogłębiające znajomość różnych zjawisk, jak choćby motywacji prezentowania opinii, postaw czy zachowań respondentów (Sztumski 1999: 122-140). Zastosowanie w badaniu wywiadów swobodnych, częściowo strukturalizowanych, których celem było poznanie głębszej wiedzy respondentów o moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej, a w jej ramach o ich kontestacji zasad tej moralności i metod upowszechniania ich przez Kościół rzymskokatolicki, widocznej w ich oporze, sprzeciwie i buncie. Wszystkim respondentom (58) objętym wywiadem swobodnym postawiłem te same pytania, bez konieczności zmian w ich

kolejności, z minimalnym ich modyfikowaniem (Richardson, Dohrenwend, Klein 1965: 32-55). Pytania te zachęciły badanych do szczerych wypowiedzi, bez oporów i zahamowań wyrażanych na interesujący temat. Prawdą jest też to, że wywiady z młodzieżą są z reguły trudnym zajęciem badawczym, ponieważ w większym stopniu niż dorośli respondenci przyjmuje ona postawę skrytości, wycofania i nieufności wobec obcych dla siebie osób (Moczydłowski 1990: 31-76). Podstawę doboru respondentów do badań jakościowych zrealizowanych techniką wywiadu swobodnego wśród 58 respondentów stanowiło wcześniejsze rozeznanie w ich charakterystyce społecznej, które pozwoliło na dobranie ich według kontrastowości. Z każdej grupy podstawowej wybrano na zasadzie kontrastów po 29 respondentów, w której było 34 kobiety i 24 mężczyzn. Pytania stawiane tym respondentom były zbieżne z pytaniami z badań ilościowych. Wypowiedzi tych respondentów będą cytowane w kolejnych rozdziałach książki.

6. Społeczna charakterystyka badanej młodzieży

Badania socjologiczne, których wyniki szeroko prezentuję w tym studium, zrealizowałem w latach 2007-2011 wśród uczniów szkół średnich w Kaliszu (456) i wśród studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu (426). Szczegółową ich charakterystykę ukażę w tabelach według cech przyjętych w kwestionariuszu ankiety. Wywiad swobodny przeprowadziłem wśród 58 respondentów, obejmując nim 29 studentów (16 kobiet i 13 mężczyzn reprezentujących badane kierunki) i 29 licealistów (18 kobiet i 11 mężczyzn). Łącznie w obu grupach były 34 kobiety (58,6%) i 24 mężczyźni (41,4%). Respondenci odznaczeni się następującymi cechami ze względu na swoją religijność: poziom wiary: głęboko wierzący – 9, wierzący – 20, wątpiący – 13, obojętni religijnie – 5, niewierzący – 11. Ogółem: wierzący – 29 osób (50%), wątpiący i obojętni religijnie – 18 osób (31%) i niewierzący – 11 osób (19%). Respondenci realizowali praktyki religijne w następującym porządku: systematycznie – 11, niesystematycznie – 16, rzadko – 9, raz w roku – 5, nie praktykowało 17 osób. Łącznie praktykowało w obu grupach 41 osób (70,7%), zaś 17 osób nie spełniało tego obowiązku (29,3%). Wypowiedzi respondentów objętych wywiadem będą cytowane w analizie wyników badań w kolejnych częściach studium.

W obu kategoriach młodzieży respondentów dobrano techniką warstwową, posługując się listami ewidencyjnymi uczniów i studentów. Hubert M. Blalock zaznacza: „Pobierając próbkę warstwową, dzielimy najpierw populację na szereg grup lub kategorii, następnie zaś z każdej warstwy losujemy niezależne próby. Dobór można przeprowadzić według takich zmiennych, jak wiek, płeć, typ

wykształcenia, zawód, miejsce zamieszkania, typ instytucji itp.” (Blalock 1977: 449-450). Earl Babbie z kolei metodę warstwową nazywa „metodą kwotową” i zaznacza: „W próbie kwotowej (*quota sampling*) wychodzi się od macierzy lub tabel, opisującej istotne dla badania cechy populacji” (Babbie 2007: 206). Stosując ten sposób doboru próby, chciałem, by zapewnił on reprezentatywność wyników badań. Musiał on być zatem probabilistyczny, żeby wyniki badań można było uogólnić na całą populację uczniów liceów uczestniczących w badaniach oraz na całą populację studentów badanej uczelni wyższej. Respondenci stanowią odrębne kategorie badawcze. Dla próby uczniów liceów populację stanowili wszyscy uczniowie liceów ogólnokształcących i liceów profilowanych objętych badaniem, a dla próby studentów stanowili ją wszyscy studenci stacjonarni tej uczelni ze wszystkich kierunków studiów. Jednak dobór ten musiał też uwzględniać to, że w badanych populacjach może wystąpić nadreprezentacja osób o pewnych cechach, np. ze względu na płeć. Respondentów do obu prób dobierano według ich cech społecznych i demograficznych. Próby respondentów są reprezentatywne wyłącznie dla liceów i uczelni objętych badaniami. Nie należy zatem odnosić tej reprezentatywności do pozostałych szkół średnich i uczelni wyższych funkcjonujących w miastach objętych badaniami. Można jedynie domniemywać, że uczniowie innych szkół średnich i studenci innych uczelni wyższych istniejących w tych miastach mogliby ujawniać podobne nastawienie do zasad moralności katolickiej dotyczącej seksualności, małżeństwa i rodziny, jak i do sposobów wdrażania ich przez Kościół rzymskokatolicki w życie katolików świeckich.

Podstawę przeprowadzenia charakterystyki społecznej uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej uczestniczących w badaniach stanowią ich cechy demograficzne i społeczne, które sami ukazali w ankietach ilościowych, czyli: płeć, typ szkoły, pochodzenie społeczne, rok nauki w obu typach szkół, typ rodziny pochodzenia. Cechy te, jako zmienne niezależne, mają istotne znaczenie w analizach dokonywanych w kolejnych rozdziałach, korelując je z poszczególnymi składnikami pozytywnego i negatywnego nastawienia respondentów do norm moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej, jak również do metod upowszechniania ich przez Kościół instytucjonalny w społeczności wierzących. Zależności te zostaną ukazane w kolejnych tabelach.

W całej zbiorowości największy odsetek respondentów pochodzi ze środowiska inteligentnego (ponad 1/3, w tym nieco więcej kobiet niż mężczyzn). Na drugim miejscu są respondenci pochodzenia robotniczego (23,6%), w tym większy odsetek mężczyzn niż kobiet, a na miejscu trzecim osoby pochodzące ze środowiska chłopskiego (21,6%). Ponadto co dziesiąty respondent wywodzi się ze środowiska rzemieślniczego, w tym więcej kobiet. Ze środowisk mieszanych społecznie i kulturowo wywodzi się 46 respondentów, w tym więcej mężczyzn (26) niż kobiet (20).

Tabela 1. Respondenci według płci i pochodzenia społecznego

Pochodzenie społeczne	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Chłopskie	108	21,2	83	22,2	191	21,6
Robotnicze	112	22,0	96	25,7	208	23,6
Inteligenckie	204	40,2	126	33,7	330	37,4
Rzemieślnicze	57	11,2	38	10,2	95	10,8
Mieszane	20	4,0	26	6,9	46	5,2
Brak danych	7	1,4	5	1,3	12	1,4
Ogółem	508	100,0	374	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Tabela 2. Respondenci według płci i typu szkoły

Typ szkoły	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Szkoły średnie	268	52,8	188	50,3	456	51,7
Uczelnia wyższa	240	47,2	186	49,7	426	48,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

W całej zbiorowości respondentów odsetki uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej są dość wyrównane, z niewielką przewagą uczniów. Podobnie kształtują się proporcje między kobietami i mężczyznami – w szkołach średnich jest nieco więcej uczennic niż uczniów, a wśród studentów dominują mężczyźni nad kobietami. Wśród uczniów szkół średnich (456) kobiety stanowią 58,8% a mężczyźni 41,2%. Z kolei wśród studentów (426) kobiety stanowią większość (56,3%), zaś mężczyźni są tu w mniejszości (43,7%).

Wśród respondentów badaniami objąłem nieco większą grupę reprezentantów pierwszego roku nauki w obu typach szkół od grupy reprezentantów roku trzeciego. Na pierwszym roku nauki reprezentanci uczniów szkół średnich i reprezentanci uczelni wyższej stanowią identyczne grupy (po 234 osoby). Natomiast na trzecim roku nauki było nieco więcej uczniów niż studentów – o 30 osób. W szkołach średnich badaniami objąłem 248 uczniów liceum ogólnokształcącego i 208 uczniów liceum profilowanego. W obu typach szkół uczniowie klas pierwszych i studenci pierwszego roku dominują nieznacznie nad swymi kolegami i koleżankami z trzeciego roku. Studenci objęci badaniami reprezentują cztery kierunki studiów: socjologię (28,2%), pedagogikę (24,4%), zarządzanie (23,5%) i informatykę (23,9%), gdzie także reprezentanci pierwszego roku dominują nad reprezentantami trzeciego roku.

Tabela 3. Respondenci według roku i kierunku nauki szkolnej

Typ szkoły i kierunek nauki	Rok pierwszy		Rok trzeci		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Uczniowie szkół średnich						
Liceum ogólnokształcące	128	54,7	120	54,1	248	54,4
Liceum profilowane	106	45,3	102	45,9	208	45,6
Studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania						
Socjologia	64	27,4	56	29,2	120	28,2
Pedagogika	56	23,9	48	25,0	104	24,4
Zarządzanie	53	22,6	47	24,5	100	23,5
Informatyka	61	26,1	41	21,3	102	23,0
Ogółem	468	53,1	414	46,9	882	100,0

Źródło: badania własne.

Tabela 4. Respondenci według płci i miejsca stałego zamieszkania

Miejsce stałego zamieszkania	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Wieś	103	20,3	77	20,6	180	20,4
Małe miasto	128	25,2	103	27,5	231	26,2
Kalisz	147	28,9	114	30,5	261	29,6
Poznań	124	24,4	76	20,3	200	22,7
Brak danych	6	1,2	4	1,1	10	1,1
Ogółem	508	100,0	374	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Zdecydowana większość respondentów (78,5%) wywodzi się ze środowiska miejskiego, w tym 78,5% kobiet i 78,3% mężczyzn, a także 74,1% uczniów szkół średnich i 77,4% studentów. Ze środowiska wiejskiego pochodzi zaledwie co piąty respondent w każdej z badanych grup młodzieży. Biorąc pod uwagę środowisko miejskie, zauważamy, że największy odsetek respondentów stanowią mieszkańcy Kalisza (29,6%), na drugim miejscu są uczniowie i studenci mieszkający w małych miastach. W Poznaniu mieszka co piąty badany respondent (22,7%). Płeć wprowadza tu znikome różnice ilościowe między mieszkańcami tych środowisk miejskich.

Większy odsetek respondentów (72,1%) pochodzi z rodzin pełnych, zintegrowanych, w których rodzice wciąż stanowią związek małżeński. Z tych rodzin wywodzi się nieco więcej kobiet, zarówno wśród uczennic szkół średnich, jak wśród studentek, aniżeli mężczyzn. Na drugim miejscu są respondenci pochodzący z rodzin rozbitych i niepełnych z powodu rozwodu lub śmierci rodziców,

Tabela 5. Respondenci według płci i typu rodziny pochodzenia

Typ rodziny pochodzenia	Kobiety		Mężczyźni		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Zintegrowana	375	73,8	261	69,8	636	72,1
Rozbita	82	16,1	76	20,4	158	17,9
Samotni rodzice	44	8,7	32	8,5	76	8,6
Brak danych	7	1,4	5	1,3	12	1,4
Ogółem	508	100,0	374	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

a dotyczy to co szóstego respondenta, w tym większego odsetka mężczyzn niż kobiet. Pozostali respondenci (76 osób), w tym więcej kobiet (44) niż mężczyzn (32), pochodzą z rodzin tworzonych przez samotnych rodziców, w tym większy odsetek stanowią tu samotne matki.

Cechy demograficzne i społeczne, ukazane jako zmienne niezależne, zostaną w kolejnych rozdziałach książki skorelowane z postawami, ocenami i działaniami badanych uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej ukazującymi ich pozytywne i krytyczne nastawienie do zasad katolickiej moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej, jak i metod upowszechniania ich przez Kościół instytucjonalny, kontestujące ich rolę w życiu ludzi i samych respondentów.

* * *

Pierwszy rozdział książki, pt. *Religijna i świecka koncepcja małżeństwa i rodziny w ujęciu i ocenie badanej młodzieży*, uwzględnia następujące zagadnienia: a) sakramentalny charakter małżeństwa w doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego, b) laicką koncepcję małżeństwa i rodziny, c) religijny i świecki ślub małżeński w ocenie badanej młodzieży.

W drugim rozdziale, pt. *Miłość małżeńska i rodzinna w ujęciu i ocenie badanej młodzieży*, omawiam następujące zagadnienia: a) miłość małżeńską i rodzinną widzianą w różnych spojrzeniach i ocenach; b) istotę, cel i składniki miłości małżeńskiej postrzegane przez badaną młodzież; c) katolicką koncepcję miłości małżeńskiej i rodzinnej w ujęciu i ocenie respondentów; d) cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej wskazane przez respondentów.

W rozdziale trzecim, pt. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ujęciu i ocenie badanej młodzieży*, analizuję następujące zagadnienia: a) alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego jako zjawisko kulturowe i problem społeczny; b) wiedza respondentów na temat alternatywnych form

życia małżeńsko-rodzinnego; c) źródła, z których respondenci czerpią wiedzę o alternatywnych formach życia małżeńsko-rodzinnego; d) społeczne zapotrzebowanie w Polsce na alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w świetle opinii respondentów; e) deklaracje respondentów dotyczące ich osobistego trwania w różnych związkach alternatywnych; f) związki alternatywne jako „konkurencja” dla małżeństwa i rodziny w ocenie respondentów.

W czwartym rozdziale, pt. *Etos małżeński i rodzinny oraz jego praktyczne zastosowanie w ujęciu i ocenie badanej młodzieży*, uwzględniam takie zagadnienia, jak: znaczenie norm etycznych w życiu małżeńskim i rodzinnym; b) niemoralne zachowania ludzi w małżeństwie, rodzinie i seksualności w moralnej optyce respondentów.

Piąty rozdział, pt. *Nierozzerwalność i trwałość sakramentalnego małżeństwa w ocenie badanej młodzieży*, uwzględnia następujące zagadnienia: a) nierozwiązywalność małżeństwa sakramentalnego w doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego; b) dożgonną trwałość małżeństwa sakramentalnego w ujęciu i ocenie badanych licealistów i studentów; c) stabilność małżeństwa jako kryterium szczęścia małżeństwa i rodziny w opinii respondentów; d) rozwody małżeńskie i ich przyczyny w moralnej ocenie respondentów.

W rozdziale szóstym, pt. *Wierność i zdrada małżeńska – ich znaczenie w trwałości małżeństwa i w rozpadzie rodziny w ocenie moralnej badanej młodzieży*, ukazują następujące zagadnienia: a) sens i cel wzajemnej wierności żony i męża w ich związku małżeńskim; b) wzajemna wierność małżonków jako wartość i podstawa trwałości małżeństwa w ocenie respondentów; c) niewierność małżonków jako przyczyna rozpadu ich małżeństwa i rodziny w moralnej ocenie respondentów.

W rozdziale siódmym, pt. *Płodność małżonków i dzietność rodziny w wyobrażeniach i ocenie badanej młodzieży*, zawarte są następujące zagadnienia: a) płodność małżeńska jako podstawa rozwoju rodziny; b) płodność małżonków w ujęciu i ocenie respondentów; c) deklaratywne przewidywane rodzicielstwo własne oraz samotność respondentów w ich planach życiowych.

W rozdziale ósmym, pt. *Świadome i odpowiedzialne rodzicielstwo w małżeństwie i rodzinie w świetle uwag i ocen badanej młodzieży*, analizuję takie kwestie, jak: a) naturalna regulacja poczęć i antykoncepcja – ich istota, skuteczność i różnice między nimi; b) wiedza respondentów na temat naturalnych metod regulacji poczęć i antykoncepcji; c) stosowanie antykoncepcji przez małżonków w ocenie moralnej respondentów; d) naturalne metody regulacji poczęć stosowane w małżeństwach w ocenie moralnej respondentów.

Rozdział dziewiąty, pt. *Aborcja i okoliczności ją sankcjonujące w moralnej ocenie badanej młodzieży*, uwzględnia następujące zagadnienia: a) przerywanie ciąży jako zagrożenie dla życia w rodzinie i jako problem społeczny; b) przery-

wanie ciąży w ujęciu i ocenie moralnej respondentów; c) okoliczności i sytuacje uzasadniające w Polsce przerwanie ciąży wskazane przez respondentów.

Rozdział dziesiąty, pt. *Zapłodnienie metodą in vitro jedyną drogą małżeństw nieplodnych do własnego rodzicielstwa w ujęciu i ocenie badanej młodzieży*, uwzględnia następujące problemy: a) zapłodnienie in vitro – jego sens i cel oraz podłoże ideologiczne; b) nastawienie respondentów do zapłodnienia in vitro; c) zapłodnienie in vitro jako czynność zła moralnie i grzeszna w ocenie respondentów; d) lekarska klauzula sumienia jako zaporę w stosowaniu zabiegu zapłodnienia metodą in vitro w ocenie respondentów; e) refundowanie małżonkom nieplodnym przez państwo polskie kosztów zapłodnienia in vitro.

W zakończeniu książki dokonuję syntetycznego podsumowania wyników badań na podjęty temat oraz weryfikacji podstawowych hipotez, a także wskazuję na potrzebę podejmowania dalszych inicjatyw badawczych, zwłaszcza na próbie krajowej respondentów, obejmujących krytyczne nastawienie młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce wobec zasad katolickiej moralności małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej, jak i do metod wdrażania tych norm przez Kościół rzymskokatolicki w życie ludzi, w kontekście zmian dokonujących się obecnie w kraju i w samym Kościele na świecie i różnych krajach katolickich.

Książka ta mogła zaistnieć dzięki życzliwości i pomocy wielu osób i instytucji, a także zostać udostępniona czytelnikom. Mając to na uwadze, chcę w tym miejscu podziękować im wszystkim za bezpośredni lub pośredni wkład w powstanie tej książki. W pierwszej kolejności dziękuję wszystkim moim respondentom, którzy z poświęceniem i odpowiedzialnie uczestniczyli w badaniach, wypełniając kwestionariusze ankiety i odpowiadając na niełatwe pytania podczas swobodnej rozmowy na ten temat, przejawiając też zainteresowanie jego problematyką. Wszyscy oni są w znacznej mierze współautorami tej książki. Wyrazy szczerego podziękowania przekazuję również Pani Profesor Ewie Budzyńskiej z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach za staranne przestudiowanie oraz opracowanie rzetelnej i kompetentnej recenzji tej książki, za cenne uwagi i sugestie, dzięki którym zyskała ona na wartości merytorycznej i metodologicznej i stała się lepszym komunikatem społecznym, przystępnym dla różnych czytelników interesujących się problematyką etosu małżeńskiego, rodzinnego i seksualnego, jak i nastawieniem do jego norm młodzieży polskiej. Dziękuję także Panu Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi, dziekanowi Wydziału Nauk Społecznych UAM, oraz Panu Profesorowi Rafałowi Drozdowskiemu, dyrektorowi Instytutu Socjologii UAM, za pomoc w sfinansowaniu opublikowania tej książki. Ich dobra wola i życzliwość bezpośrednio przyczyniły się do jej zaistnienia. Podziękowanie przekazuję też Wydawnictwu Naukowemu WNS UAM, a zwłaszcza Pani Redaktor Adrianie Staniszewskiej i Panu Redakto-

rowi Michałowi Staniszewskiemu, za staranną korektę i gruntowne opracowanie treści książki, przez które stała się ona bardziej przystępna dla czytelników.

Książka ta jest zaledwie głosem w ważnej społecznie i naukowo dyskusji nad dzisiejszą kondycją instytucji małżeństwa i rodziny w Polsce, nad ich kontekstem etycznym i moralnym, nad wpływem Kościoła rzymskokatolickiego na etos małżeństwa i rodziny, na seksualność małżeńską i pozamałżeńską, na prokreację i rodzicielstwo małżeństw niepełnych, połączone z dylematami moralnymi i egzystencjalnymi. Dyskusja ta obejmuje też świadomość małżeńską i rodzinną młodzieży polskiej, jej szeroko pojęte nastawienie do obu tych instytucji, jak i do alternatywnych form życia rodzinnego, do seksualności ludzi, do roli i znaczenia zapłodnienia metodą *in vitro* w sytuacji małżeństw niepełnych. Nastawienie to jest swoistym procesem obejmującym trzy typy postaw młodzieży wobec katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej i seksualnej: konformistycznej, obojętnej i kontestacyjnej. Postawy te są zauważalne u moich respondentów. Jednak większą uwagę poświęcam nastawieniu kontestacyjnemu pewnej części respondentów, w którym ujawniają oni swój sprzeciw, opór i bunt wobec norm moralności katolickiej (kościelnej) dotyczących tych sfer życia ludzi, jak i metod wdrażania ich w życie małżeństw i rodzin stosowanych w strukturach kościelnych. Przez swój głos, a zwłaszcza głos respondentów (pozytywny i negatywny, konformistyczny i kontestacyjny), książka ta zachęca do szerokiej dyskusji na ten ważny i skomplikowany temat, któremu jest ona w całości poświęcona.