

Remigiusz Szauer¹

MORALNOŚĆ MAŁŻEŃSKO-RODZINNA W UJĘCIU UCZNIÓW SZKÓŁ ŚREDNICH I UCZELNI WYŻSZYCH W DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ. STUDIUM SOCJOLOGICZNO-PASTORALNE

Wstęp. Założenia teoretyczne i metodologiczne badań własnych

Większość religii zawiera składnik moralny, który uprawomocniony jest nadprzyrodzonym pochodzeniem i uzasadnieniem. Wśród tych poglądów znajdują się i takie, które zakładają, że religia jest bezwzględnie konieczna dla umocowania porządku moralnego. Simon Blackburn stwierdza, że wśród tego typu poglądów, charakterystyczną kategorią jest obraz parasola, jaki otwiera nad społeczeństwem moralność zakorzeniona w obecnej przez różne okresy w danym społeczeństwie tradycji religijnej². Moralność religijna ujawnia się w konkretnych religiach: katolicyzmie, prawosławiu, protestantyzmie, islamie, judaizmie czy buddyzmie. Społeczną formę moralności ujmuje się często jako moralność kościelną. Każda religia jest też mocno osadzona w kontekście kulturowym, w którym występują elementy moralne³. Janusz Mariański zwraca uwagę na to, że katolicy, zwłaszcza młodzi, nie chcą być zmuszani do przyjęcia obowiązujących modeli moralności i domagają się prawa do samodzielnego wyboru. Oznacza to odchodzenie od ściśle zdefiniowanej moralności kościelnej do różnych form zdystansowania, aż po moralność całkowicie świecką. Co do sfery moralnej, jest to przestrzeń najbardziej dotycząca życia i wyborów życiowych, bo dotyczy nie jakiejś lokaty na życie wieczne, ale działania tu i teraz. Własne sumienie staje się ośrodkiem rozstrzygnięć o słuszności. Zatem korelacja pomiędzy moralnością a przyjęciem, bądź odrzuceniem narracji zbiorowej, jest istotnym punktem analizy badawczej. Proces ten widać szczególnie na przy-

1 Ks. dr Remigiusz Szauer, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: remigiusz.szauer@usz.edu.pl.

2 Simon Blackburn, *Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford Un Press, 2001), 90.

3 Blackburn, *Ethics: A Very Short Introduction*, 68.

kładzie młodego pokolenia⁴. Problemem badawczym przedstawianego opracowania jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu w kwestii małżeńsko-rodzinnej poglądy moralne młodzieży pozostają skorelowane z doktryną moralną Kościoła, a na ile pozostają rozbieżne? Jakie prezentowany obraz z badań rodzi wyzwania pastoralne? Uszczegółowienie problemu badawczego zawierają wyrażone w pytaniach problemy szczegółowe: jaki model małżeństwa preferują badani w swoich ocenach?, które z cech małżeństwa chrześcijańskiego ma dla respondentów najistotniejsze znaczenie?, jaki jest poziom akceptacji rozwodów wśród badanych oraz jaka jest ocena zdrady małżeńskiej? Aby udzielić odpowiedzi na stawiane pytania, posłużono się obecną w socjologii religii oraz socjologii młodzieży refleksją badawczą, jak i badaniami własnymi, ściśle obejmującymi swoim zasięgiem obszar diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

Do badań ilościowych wykorzystano wywiad kwestionariuszowy, który zrealizowany został metodą ankiety audytoryjnej. Wyłonienie próby badawczej dokonane zostało techniką dwustopniowego doboru losowo-kwotowego. Z uwagi na liczebność populacji uczniów szkół średnich, kluczem dla uporządkowania doboru próby i przygotowania operatu losowania, stało się sporządzenie wykazu szkół średnich na terenie diecezji. Po wpisaniu placówek do operatu losowania uporządkowano je alfabetycznie, z którego wylosowane zostały placówki objęte badaniami. Dobór próby studenckiej uwzględniający trzy uczelnie znajdujące się na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej: Politechnikę Koszalińską w Koszalinie, Akademię Pomorską w Słupsku i Państwową Wyższą Szkołę Zawodową w Pile, podzielony został na części. W pierwszej skonstruowany został operat losowania, a następnie dla wydziałów lub instytutów wyszczególniono właściwe im kierunki studiów. Pod uwagę zostały wzięte wyłącznie studia stacjonarne, tak aby zniwelować zakłócenia dla zmiennej wiek, który wynika z podjęcia kształcenia akademickiego po ukończeniu szkoły średniej. Badania zrealizowane zostały w roku szkolnym i akademickim 2016/2017, od października 2016 do maja 2017 roku.

Podstawę przeprowadzenia charakterystyki społeczno-demograficznej uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych uczestniczących w badaniach stanowią ich cechy demograficzne i społeczne, które sami ukazali w ankietach badań ilościowych, czyli płeć, typ szkoły, rok nauki w danej szkole, miejsce zamieszkania, typ rodziny pochodzenia czy deklarowana przez respondentów religijność rodziny. W badaniach realizowanych wśród młodzieży wzięło udział 706 kobiet i 498 mężczyzn, co wyrażają odsetki procentowe 58,6% (w przypadku kobiet) i 41,4% (w przypadku mężczyzn) oraz uwzględniając typ szkoły 863 uczniów szkół średnich i 341 studentów, co stanowi kolejno 71,7% i 28,3% całej populacji. 35,2% badanych stanowią uczniowie klas pierwszych szkół średnich, 39,5% uczniowie klas maturalnych, 14,4% studenci pierwszego roku i 10,9% studenci trzeciego roku, pierwszego stopnia studiów. Biorąc pod uwagę typ szkoły respondentów, warto zwrócić uwagę, że z racji przewagi liczbowej uczniów w całej populacji młodzieży

4 Janusz Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995), 185.

w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, dobrana próba zawiera większą liczbę uczniów niż studentów. Większość respondentów pochodzi z gmin miejskich (ponad 61%), natomiast z gmin wiejskich pochodzi 38,5% badanych.

W związku z badaniem postaw ankietowanych w zakresie zagadnień małżeństwa i rodziny i ich poziomu skorelowania z normami moralności katolickiej, wzięto także pod uwagę autodeklaracje wiary religijnej. Największą grupę spośród respondentów stanowią respondenci określający siebie jako wierzący, 45,9%. Biorąc pod uwagę płeć badanych, zdecydowanie więcej kobiet deklaruje wiarę, bo aż 51,4%, względem 38% mężczyzn. Głęboko wierzący respondenci stanowią 5,8% badanej populacji. Tu z kolei znajduje się 6,6% mężczyzn, natomiast wśród kobiet 5,2% składa taką autodeklarację. Na przeciwległym, względem autodeklaracji głęboko wierzących, punkcie na osi stosunku respondentów do wiary religijnej, znajdują się odpowiedzi respondentów określających siebie jako niewierzący, którzy stanowią 10,1% populacji badanych. Podobnie jak w przypadku respondentów głęboko wierzących, więcej mężczyzn, bo 13,1%, złożyło taką autodeklarację, względem 8,8% kobiet. Przewagę mężczyzn dostrzec można także z jednej strony w autodeklaracjach niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji, bo osiągają one wartość 24,1%, względem 18,6% dla kobiet oraz z drugiej strony w autodeklaracjach wątpiący–poszukujący, gdzie 10,% stanowią mężczyźni, względem 7,9% kobiet, przy 8,8% takich autodeklaracji z całej próby badawczej.

1. Moralność małżeńsko-rodzinna w ujęciu socjologicznym

Wprowadzając w tematykę moralności małżeńsko-rodzinnej, warto odwołać się do socjologicznej interpretacji Józefa Baniaka badającego w sposób rozległy zagadnienia rozumienia przez młodzież kwestii moralnych i odniesienia do religijności. Autor zauważa, że w nowoczesnym społeczeństwie małżeństwo monogamiczne o stabilnym charakterze coraz częściej napotyka na alternatywne formy życia w społeczeństwie, które są tu ukazywane jako równorzędne lub jako alternatywne czy zastępcze wobec tradycyjnie rozumianego życia małżeńsko-rodzinnego. Pod wpływem aktualnych transformacji cywilizacyjnych, kulturowych, obyczajowych, społecznych, ekonomicznych, moralnych, które kwestionują trwałość, stabilność i nierozzerwalność małżeństwa i rodziny, a jednocześnie ułatwiają ludziom liberalne podejście do tych kwestii – do seksu jako wartości samej w sobie, do seksu w bezżenności i bez miłości, do rozwodów i do alternatywnych form życia rodzinnego – dokonuje się reorientacja w spojrzeniu na normy moralne związane z życiem małżeńskim i rodzinnym. W kręgu oddziaływań różnych systemów aksjologicznych i etycznych kształtują się rzeczywiste postawy i zachowania ludzi związane wprost z małżeństwem i rodziną, które często są odmienne od katolickich norm etycznych i zasad moralności społecznej proponowanych przez państwo⁵. Autor jednak zdo-

5 Józef Baniak, *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej* (Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2015), 149.

bywa się na konstatację, że „wspólne, trwałe i szczęśliwe życie małżeńskie i rodzinne zależy istotnie od znajomości i stosowania przez małżonków i rodziców odpowiednich norm etycznych i zasad moralnych, które stoją na straży godności i wolności osoby ludzkiej, przekazywania życia, suwerenności osób tworzących wspólnotę małżeńską i rodzinną, równości praw i obowiązków obojga małżonków, jak i praw ich dzieci”⁶. Zbigniew Tyszka zwraca uwagę na społeczny aspekt funkcjonowania instytucji małżeństwa i rodziny. Małżeństwo i rodzina nie dotyczą tylko osób je tworzących – kobiety i mężczyźni, lecz w aspekcie społecznym są one wspólnotami zinstytucjonalizowanymi, są zorganizowanym systemem życia ludzi, którzy w wolnym wyborze zdecydowali się na wspólną realizację osobistych i obopólnych planów życiowych. Fundamentem takiego związku jest zadeklarowana przez strony wzajemna miłość⁷.

Definiując małżeństwo, socjologowie zwracają uwagę na specyfikę więzi łączącej małżonków. Anna Kotlarska-Michalska przytacza propozycję Guya Rucquoya, który uważa, że „małżeństwo zakłada relacje zupełne, związek o dużym napięciu, intymność seksualną, tworzy więc relację wobec drugiego człowieka, szczególnie zróżnicowaną, pełną niuansów, naznaczoną pieczęcią ekluzywności i intencją trwałości⁸. Z kolei rodzina w ujęciu socjologicznym jest określana jako grupa pierwotna i podstawowa, ponieważ z jednej strony odgrywa główną rolę w rozwoju wszelkich form życia społecznego i biografii jednostki, a jednocześnie z drugiej strony ciągle stanowi elementarną jednostkę organizacyjną każdego historycznego społeczeństwa. Odgrywa ona pierwszoplanową rolę w procesie wychowania i socjalizacji dzieci i młodzieży, w tym w sferze religijnej i moralnej, w zaspokajaniu podstawowych potrzeb ludzkich: miłości i przyjaźni, uznania i szacunku, poczucia stabilności i równowagi psychicznej i emocjonalnej⁹. W ujęciu Leona Dyczewskiego rodzina jest instytucją, która związana jest z takim szczególnym miejscem w biografii człowieka jak dom, w którym szuka się pomocy w sytuacjach kryzysowych i w okolicznościach trudnych. Autor stwierdza, że rodzina też przed innymi instytucjami społecznymi pośredniczy w poszukiwaniu własnego mieszkania, pracy, czy w zmianie środowiska¹⁰. Jak wskazują badacze, rodzina jako wspólnota w aspekcie socjologicznym, staje się sobą przez społeczne komunikowanie, dlatego jest postrzegana jako ośrodek skupienia jednostek, które łączy dialog, wymiana informacji, wspólne obchodzenie świąt i różnych uroczystości rodzinnych, wspólne używanie różnych środków społecznego komunikowania¹¹, który zwraca uwagę, że małżeństwo należy rozpa-

6 Baniak, *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*, 150.

7 Zbigniew Tyszka, *Socjologia rodziny* (Warszawa: PWN, 1982), 70.

8 Anna Kotlarska-Michalska, „Małżeństwo jako związek, wspólnota, instytucja, podsystem i rodzaj stosunku społecznego”, *Roczniki Socjologii Rodziny* 10 (1998): 53.

9 Jan Turowski, „Rola rodziny w kształtowaniu kultury. Właściwości strukturalne rodziny i jej zagrożenia”, w: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, red. Leon Dyczewski, Dariusz Wadowski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1998), 11–12.

10 Leon Dyczewski, „Więź między pokoleniami w rodzinie”, w: *Rodzina jako wartość w cywilizacji chrześcijańskiej*, red. Leon Dyczewski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001), 35.

11 Baniak, *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*, 142.

trywać jako instytucję pozostającą w relacji z rodziną, bowiem między nimi zachodzi przynajmniej pięć rodzajów związków: 1) związek genetyczny, ponieważ każda rodzina powstaje z zawarcia związku małżeńskiego; 2) związek strukturalny, gdyż małżeństwo tworzy podstawowy element struktury rodziny – mąż i żona, z chwilą urodzenia się lub adopcji dziecka stają się rodzicami, zatem małżeństwo jest synonimem rodziny; 3) związek funkcjonalny, gdyż istotne zadania i cele małżeństwa wchodzą w skład lub łączą się ściśle z podstawowymi zadaniami i celami rodziny; 4) związek organizacyjny, gdyż wiele czynności związanych z życiem małżeńskim odnosi się jednocześnie do działań wykonywanych na rzecz rodziny; 5) związek ideologiczny, ponieważ oceny dotyczące instytucji małżeńskiej korelują w zasadzie z ocenami wypowiedzianymi na temat rodziny czy zjawisk życia rodzinnego traktowanych jako wartości¹².

Przedstawione teoretyczne spojrzenia na małżeństwo i rodzinę w socjologii stanowią punkt odniesienia dla dokonanego opisu, ale też ułatwią zrozumienie ocen respondentów wyrażonych wobec tych kwestii.

2. Modele małżeństwa

Dynamika przemian obejmuje także sposób postrzegania modelu małżeństwa. Zbigniew Tyszka zauważa, że „dawniej kładziono większy nacisk na instytucjonalny aspekt rodziny. Żywiono przekonanie, że rodzina jest przede wszystkim instytucją powołaną do wykonywania funkcji prokreacyjnej oraz opieki nad dziećmi i ich wychowania. Była też traktowana jako instytucja organizująca i zapewniająca materialne warunki do życia jej członkom. Obecnie toruje sobie drogę przekonanie, że życie małżeńskie ma wtedy jakiś sens, jeśli daje pełną satysfakcję współmałżonkom”¹³. Anthony Giddens z kolei zwraca uwagę na jeszcze jeden problem. Przewartościowaniu ulega sam model małżeństwa. Małżeństwo staje się w coraz większym stopniu związkiem tworzonym i podtrzymywanym o tyle, o ile bliski kontakt z drugą osobą jest źródłem satysfakcji emocjonalnej. Jak się też okazuje, jego inne aspekty, nawet pozornie tak fundamentalne jak posiadanie dzieci, nie tylko nie cementują, ale mogą przyczyniać się do jego postępującego rozkładu¹⁴.

Zanim zapytano respondentów wprost o normy moralności w małżeństwie i rodzinie, podjęto próbę zdiagnozowania na ile te przemiany, wskazywane przez autorów, obejmują badanych respondentów. Badani mogli wybrać trzy modele (romantyczny, partnerski i tradycyjny), stosowane w socjologicznych interpretacjach zjawiska. Modele te, z jednej strony preferują określony system wartości związanych z małżeństwem, a z drugiej strony wyrażają swoisty styl życia w związku. Renata Doniec realizująca

12 Ludwik Janiszewski, *Sukces małżeński w rodzinach marynarzy. Studium socjologiczne* (Warszawa–Poznań: PWN, 1986), 25.

13 Tyszka, *Socjologia rodziny*, 45.

14 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka (Warszawa: PWN, 2001), 125.

badania w Krakowie, zauważyła, że „w pierwszym najważniejsza była miłość, w drugim przyjaźń i partnerstwo, w trzecim bezpieczeństwo i stabilizacja. Najbardziej popularna jest romantyczna koncepcja małżeńskiego sukcesu, posiadająca eklektyczny charakter, czyli łącząca w sobie pierwiastki tradycyjne i nowoczesne. Na drugiej pozycji znalazł się partnerski model sukcesu, posiadający wszystkie cechy nowoczesnego małżeństwa. Tradycyjny model małżeńskiego sukcesu należał do najmniej popularnych”¹⁵. W podobnych badaniach, tyle, że na grupie gimnazjalistów, Józef Baniak sformułował wniosek, że szczególnymi względami u respondentów cieszył się romantyczny model małżeństwa, choćby z uwagi na ich wiek i uwarunkowania rozwoju osobowego. Z kolei małe zainteresowanie budził tradycyjny model małżeństwa, który jest mocno „osaczony” przez normy moralności katolickiej¹⁶. Jak zatem odpowiadali respondenci z badanej diecezji?

Tabela 1. Modele małżeńskie w ocenach badanych (w procentach)

Modele małżeńskie	kobiety N=706	mężczyźni N=498	uczniowie N=863	studenci N=341	razem N=1204
model romantyczny	47,6	44,2	45,9	47,5	46,4
model partnerski	32,1	35,3	34,8	33,7	34,5
model tradycyjny	17,1	13,9	15,2	17,2	15,8
brak odpowiedzi	3,2	6,6	4,1	1,6	3,3
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Najwyższy odsetek badanej młodzieży, podobnie jak w wyżej przedstawianych badaniach, preferuje romantyczny model małżeństwa, uzasadniając, że miłość i zaufanie do siebie są najważniejsze w związku oraz że model ten jest zgodny z tym, jaka jest natura człowieka. Wielu respondentów z tej grupy twierdzi, że romantyczny model małżeństwa oznacza, że osoby powinny kochać się nawzajem i być sobie oddane, dawać sobie zrozumienie i okazywać wzajemny szacunek, czy też pragnąć być ze sobą na całe życie – w trudnościach i radościach, wspierać się w przeciwnościach, przewycięzać niechęci i być wyrozumiałym wobec wad, a także umieć sobie nawzajem przebaczać. Inni jeszcze respondenci dodawali, że jeśli nie ma miłości, związek nie ma sensu, że powinien przejawiać się też w bliskości fizycznej (przytulenie, dotyk), życzliwości słownej (komplementy, miłe słowa), czy umiejętności rozmowy. Taki model preferują częściej kobiety, choć różnica nie jest znacząca (47,6% względem 44,2 % mężczyzn). Wskazania te są udziałem w mniejszym stopniu uczniów (45,9%) niż studentów (47,5%). Najczęściej wskazującymi ten model są respondenci pochodzący z miast powyżej 30 tys. i miast do 10 tys., pochodzący z rodzin wierzących-praktykujących, praktykujących z okazji świąt, ale też deklarujących wiarę bez praktyk. Są to najczęściej rodziny pełne lub niepełne,

15 Renata Doniec, *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne w świadomości trzech pokoleń w świadomości trzech pokoleń* (Kraków: PAT, 2001), 157.

16 Józef Baniak, *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne* (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2008), 386–387.

gdzie jeden z rodziców nie żyje. Co więcej, model ten jest pożądanym przez respondentów głęboko wierzących (51,8%), wierzących (67,4%) i niezdecydowanych religijnie, ale przywiązanych do tradycji (65,4%).

Na drugim miejscu znajduje się odsetek respondentów, którzy opowiedzieli się za partnerskim modelem małżeństwa, doceniając w nim szczególnie równość w związku, konieczność wzajemnej pomocy i możliwość ustawienia najlepszych relacji. Jak wskazują respondenci, jest on najbardziej wydajny i pozbawiony romantycznej otoczki, jest systemem relacji, gdzie trzeba dogadywać się, a nie uciekać od problemów, pozwala na sprawiedliwy podział obowiązków, nie pozwala spychać czyichś potrzeb na drugi plan, a także stawia na pierwszym miejscu zaufanie. Praktycznie 34,5% preferuje właśnie ten model związku małżeńskiego. Używając sformułowania Józefa Baniaka – „czysty” model partnerski w pełni akceptuje 32,1% kobiet i 35,3% mężczyzn, a także 53,8% respondentów mieszkających w miastach powyżej 30 tys. mieszkańców i 51,2% z miast do 30 tys. mieszkańców. Model ten cieszy się nieznacznie mniejszym zainteresowaniem młodzieży niż model romantyczny, i preferuje go o blisko 12% respondentów mniej. Należy dodać, że respondenci w praktyce opisując swoje uzasadnienia, zwracali uwagę na elementy obecne w obydwu modelach, stąd często był to model „romantyczno-partnerski”.

Tradycyjny model małżeństwa, oparty całkowicie na stawianiu wyżej roli mężczyzny (męża i ojca) w związku małżeńskim i rodzinie, cieszy się najmniejszym zainteresowaniem i uznaniem wśród badanych. Model ten preferuje 16,7% respondentów, w tym, co ciekawe nieco więcej kobiet (17,1% względem 13,9% mężczyzn), a także większy odsetek uczniów pochodzących ze wsi (30%) i miast do 10 tys. mieszkańców (24,6%).

Józef Baniak komentując swoje badania, podkreśla, że u podłoża związku małżeńskiego i rodziny znajduje się wzajemna miłość małżonków oraz ich wspólna miłość rodzicielska skierowana do własnych dzieci. Bez tej miłości ich życie małżeńskie i rodzinne, realizowane w harmonii i zgodzie, dialogu i empatii, byłoby niemożliwe, a co najwyżej trwałoby jedynie przez krótki okres ich współżycia¹⁷.

W świetle zaprezentowanych wskaźników empirycznych można stwierdzić, że dominującemu odsetkowi badanych uczniów i studentów odpowiada model małżeństwa, w którym w równym stopniu byłyby widoczne miłość wzajemna i partnerstwo małżonków, wsparte przyjaźnią i odpowiedzialnością za szczęście współmałżonka, a także troską obojga partnerów o trwałość i stabilność związku. Choć z opisu nie wynika to wprost, to jednak trzeba stwierdzić, że akceptowany przez młodzież model romantyczny współgra też z katolickim modelem małżeństwa rozumianym jako *communio personarum* (komunia osób), wskazującym na relacyjność małżonków, ich jedność, wzajemność, równość, miłość i skuteczne komunikowanie na wzór określonej doktrynalnie dynamiki relacji Osób Boskich w Trójcy Świętej¹⁸. Model ten zatem zakłada wymiar egzystencjalny, jak i duchowy. Co więcej, wymiar duchowy odwołuje się do stwierdzenia, że małżeństwo

17 Baniak, *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*, 146.

18 Paweł Landwójtowicz, „Małżeńskie *communio personarum* w perspektywie jedności i trójności Boga”, *Roczniki Teologiczne* 63, 6 (2016): 157.

ma także wymiar sakramentalny. O akceptację tego aspektu spojrzenia na małżeństwo byli pytani badani z terenu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

3. Cechy małżeństwa katolickiego w ujęciu badanych

Szukając opisu cech małżeństwa katolickiego autor sięgnął wprost do prawa małżeńskiego, stanowiącego część prawa kanonicznego, z uwagi na różne podejścia do tych cech w literaturze socjologicznej. Jest to o tyle konieczne, że często odniesieniem dla respondentów, jak i samych badaczy realizujących badania, stają się rozmaite wypowiedzi i poglądy poszczególnych duchownych, którzy prezentując własną wizję lub interpretację wizji doktrynalnej posługują się zupełnie inną siatką kategorii niż doktryna. Jest to często wypadkowa własnych pomysłów, naznaczonych w przekazie nieraz osobistymi nastawieniami duchownych, którzy na poziomie ambony, kancelarii, czy katechezy artykułują własny punkt widzenia jako stanowisko Kościoła. Z racji tego, że są to często skrajnie różne wizje (od patriarchalnej – nakazującej całkowite poddanie się kobiety mężowi, z akceptowaniem przemocy włącznie dla tzw. dobra dzieci, aż po liberalną koncepcję partnerstwa i urozmaicenia związku eksperymentami w życiu intymnym), odniesieniem musi stać się coś zobiektywizowanego, definiującego cele, cechy i skutki zawarcia małżeństwa. Stąd odniesienie do prawa. *Kodeks Prawa Kanonicznego* podaje, że małżeństwo jest aktem prawnym, nazywanym umową małżeńską, przymierzem małżeńskim, czy ślubem. Umowa ta powoduje powstanie między uzdolnionymi prawnie mężczyzną i kobietą, tzw. wspólnoty życia. W tej umowie istotnym czynnikiem jest zgoda nowożeńców, ponieważ jak wyjaśnia prawodawca kościelny, od niej nie może dyspensować żadna ludzka władza¹⁹. Umowa małżeńska różni się od innych umów tym, że może być zawarta tylko przez jednego mężczyznę i jedną kobietę²⁰. Celami małżeństwa są według prawa kościelnego: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa²¹. Co więcej, wspólnota ma obejmować nie tylko pomoc wzajemną i nie tylko sprawy seksualne, lecz całość życia małżeńskiego i wzajemną troskę. Tu dochodzimy do sedna: według nauczania Kościoła, każdy związek małżeński ze swej natury posiada dwie istotne cechy nazywane przymiotami jedność i nierozzerwalność. Umowa małżeńska zawierana pomiędzy ochrzczonymi, stając się sakramentem, daje specjalne wzmocnienie dla tych przymiotów, a więc dodatkowym przymiotem jest jego świętość. Sakramentalny związek małżeński jest równocześnie związkiem uświęcającym, jest drogą do osiągnięcia zbawienia, stąd wskazanie na tę cechę. Piotr Gajda wyjaśnia, że jedność małżeństwa oznacza ten szczególny jego przymiot, który sprawia, że jest ono trwałym związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą: „taki związek, nazywany monogamicznym, przeciwstawia się

19 *Kodeks Prawa Kanonicznego. Codex Iuris Canonici*. Przekład polski zatwierdzony przez konferencję episkopatu, red. Kazimierz Dynarski (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008), kan. 1057 §1.

20 Piotr Mieczysław Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego* (Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2000), 39.

21 *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1055 §1 i 1061 §1 i kan. 226 §2.

wiełożęństwu (poligamii), jak i wielomęstwu (poliandrii). W samym pojęciu małżeństwa tkwi nie tylko jego trwałość, ale także dożgonność²². Nerozerwalność oznacza tę właściwość ważnie zawartego i dopełnionego małżeństwa, która sprawia, że wypływający z niego węzeł małżeński może być rozwiązany tylko przez śmierć jednego z małżonków, na co wskazuje prawo²³. Respondenci byli pytani o stosunek do tych cech, z uwzględnieniem całego kontekstu rozumienia małżeństwa chrześcijańskiego. Obok podanych cech, respondenci dysponowali w kwestionariuszu krótkim wyjaśnieniem, co oznacza dana cecha. Respondenci zdecydowanie opowiedzieli się po stronie małżeństwa monogamicznego, pozostałe cechy miały znaczenie znikome, co ilustruje tabela.

Tabela 2. Cechy małżeństwa sakramentalnego w ocenie badanych (w procentach)

Cechy małżeństwa sakramentalnego	kobiety N=706	mężczyźni N=493	uczniowie N=863	studenci N=341	razem N=1204
jedność	55,4	57,4	55,9	56,9	56,2
świętość	0,3	0,0	0,2	0,0	0,2
nerozerwalność	1,3	0,8	0,7	2,1	1,1
jedność i świętość	15,0	8,3	13,9	8,2	12,3
jedność i nerozerwalność	6,4	8,3	7,7	5,9	7,2
wszystkie	14,4	15,6	15,3	14,1	14,9
brak odpowiedzi	7,2	9,6	6,3	12,8	8,1
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Ponad 56% respondentów opowiedziało się za małżeństwem rozumianym jako trwały związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, uznając, że ta cecha ma najistotniejsze znaczenie. Wskazanie takie było udziałem w podobnej mierze kobiet, jak i mężczyzn. Nieco częściej (o 4,4%) cechę tę wskazują studenci. Ponadto respondenci, którzy bez wahania wskazywali na tę właśnie cechę, to respondenci z miast do 30 tys. i powyżej 30 tys., z rodzin wierzących–praktykujących, praktykujących świątecznie, ale też rodzin niewierzących i niepraktykujących, a ponadto z rodzin pełnych. Bez istotnego statystycznie znaczenia pozostawały autodeklaracje wiary. Następnym wskazaniem występującym pod względem częstości było zaznaczenie przez respondentów wszystkich cech (14,9%). Oznacza to, że ten odsetek respondentów uważa, że na cechy małżeństwa katolickiego należy patrzeć w sposób integralny. Nie jest to jednak wysoki odsetek respondentów. Wśród tak wskazujących są to w większej części kobiety (18,4% względem 11,5% mężczyzn), uczniowie (16,4% względem 12,7% studentów), mieszkańcy wsi i respondenci z miast powyżej 30 tys., pochodzący z rodzin wierzących–praktykujących, pełnych i zastępczych. Są to z reguły respondenci wierzący (35,4%) i głęboko wierzący (41,2%). 12,3% badanych wskazuje, że dwie cechy mają dla nich znaczenie: jedność i świętość. Są to osoby, które dostrzegają wartość w wymiarze sakramentalnym związku małżeń-

22 Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, 54.

23 *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1141.

skiego. Są to w równym stopniu kobiety i mężczyźni, częściej studenci (14,1% odpowiedzi względem 11,5% uczniów). Uwzględniając miejsce pochodzenia, są to w przeważającej części respondenci z miast do 10 tys. mieszkańców oraz wsi, których rodziny są wie-rzące–praktykujące i pełne. Ponadto duży wpływ ma autodeklaracja wiary. Wskazanie cech jedności i świętości jest udziałem przede wszystkim głęboko wierzących (74,1%) i w mniejszym stopniu wierzących (23,1%).

Uwzględnienie jedności i nierozzerwalności jako cech najistotniejszych dla responden-tów pozostaje na poziomie 7,2%, samej nierozzerwalności 1,1%. Pozostaje więc pytanie, w jaki sposób respondenci odnoszą się do nierozzerwalności, patrząc na ich podejście od strony akceptacji instytucji rozwodu.

4. Rozwody w ocenie badanych

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* znajduje się stwierdzenie, że „między ochrzczonymi małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”²⁴. Uzasadniając swoje stanowisko, Kościół wskazuje, że „rozwód jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu. Zmierza do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, by żyć razem aż do śmierci. (...) Niemoralny charakter rozwodu wynika z nieporządku, jaki wprowadza on w komórkę rodzinną i w społeczeństwo. Nieporządek ten pociąga za sobą poważne szkody: dla porzuconego współmałżonka, dla dzieci, które doznały wstrząsu z powodu rozejścia się rodziców, często starających się pozyskać ich względy oraz z uwagi na zły przykład, który czyni z niego prawdziwą plagę społeczną”²⁵. Oznacza to, że Kościół wskazuje na nierozzerwalność małżeństwa jako na istotną cechę tego związku. Ponadto, w nauczaniu Kościoła jest wskazane wyraźne rozróżnienie: istnieje znaczna różnica między współ-małżonkiem, który szczerze usiłował być wierny sakramentowi małżeństwa i uważa się za niesłusznie porzuconego, a tym, który wskutek poważnej winy ze swej strony niszczy ważne kanonicznie małżeństwo²⁶. Ponadto w nauczaniu moralnym Kościół zauważa, że jeśli rozwód cywilny pozostaje jedynym możliwym sposobem zabezpieczenia pewnych słusznych praw, opieki nad dziećmi czy obrony majątku, może być tolerowany, nie stanowiąc przewinienia moralnego²⁷. Instytucja rozwodu może być zatem uznana za moralnie dopuszczalną, pod pewnymi warunkami.

Młodzież badana deklaruje aprobujący stosunek do rozwodów, choć większość uważa, że muszą być ku temu istotne powody. Przeciwnikami rozwodów w większym stopniu są mężczyźni (18,1% względem 10,2% kobiet). Również mężczyźni w większym stop-

24 *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1141.

25 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań, Wydawnictwo Pallottinum, 1993), pkt. 2384–2385.

26 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, 2000), pkt. 84.

27 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt. 2383.

niu dostrzegają, że powinny istnieć poważne powody takiej decyzji. Częściej rozwód akceptują uczniowie (27,8% uczniów względem 23,8% studentów), z kolei ograniczony wymiar możliwości rozwodu jest większym udziałem studentów (60,7% względem 54,3% uczniów). Za niedopuszczalny moralnie uważają rozwód w największym stopniu respondenci ze wsi i z miast do 10 tys. mieszkańców. Najwyższy poziom akceptacji instytucji rozwodu jest wśród respondentów z miast do 30 tys. mieszkańców. Uwzględniając auto-deklaracje wiary religijnej, niedopuszczalność moralna rozwodu deklarowana jest przez odsetki: 40% głęboko wierzących (przy 52,9% dopuszczających rozwód warunkowo), 18,8% wierzących (przy 61,6% warunkowo uznających rozwód), 4,7% wątpiących–poszukujących (przy 66,5% wątpiących dopuszczających, że rozwód może zaistnieć pod ścisłymi warunkami), 7,2% niezdecydowanych religijnie (przy 55,8% opowiadającymi się za rozwodem z istotnych powodów), 4,1% obojętnych religijnie (przy 49,5% obojętnych dopuszczających warunkowo rozwód, 42,3% opowiadających się zdecydowanie za rozwodem) oraz 2,4% niewierzących (przy 61,4% dopuszczających rozwód i 33,9% stawiających warunki). Wspomniane warunki, czy istotne okoliczności dopuszczające rozwód, to przede wszystkim przemoc w rodzinie ze strony współmałżonka oraz zdrada przez współmałżonka.

Jeszcze jedno pytanie, które w tym kontekście zostało postawione respondentom dotyczyło ich poglądu na to, czy nakaz nierozzerwalności pochodzi bezpośrednio od Boga? 28,8% respondentów odpowiedziało twierdzącej, z czego 31,6% kobiet i 24,9% mężczyzn. Przecząco odpowiada 51,2%, z czego 51% kobiet i 51,6% mężczyzn. Nie ma zdania w tej kwestii 19,9%. Odpowiedzi twierdzących częściej udzielali studenci (30,8% względem 28% uczniów), najczęściej trzeciego roku, ale i uczniowie klasy pierwszej; przeczące były udziałem uczniów i studentów w równym stopniu, zwłaszcza maturzystów i studentów pierwszego roku. Bardziej skłonni do uznawania boskiego pochodzenia nierozzerwalności małżeństwa, są respondenci z rodzin pełnych (31%) i niepełnych, gdzie nie żyje jeden z rodziców (27%). Zdecydowanie przeczą boskiemu pochodzeniu tego nakazu respondenci z rodzin niepełnych, gdzie rodzice są po rozwodzie. Biorąc pod uwagę religijność rodziny, uznającymi boskie pochodzenie nakazu nierozzerwalności są w większości respondenci z rodzin wierzących–praktykujących, negującymi są respondenci z rodzin niewierzących–niepraktykujących i obojętnych religijnie. Biorąc pod uwagę auto-deklaracje wiary religijnej, odpowiedzi twierdzące rozkładały się w sposób następujący: 65,7% głęboko wierzących, 40,5% wierzących, 21,7% wątpiących–poszukujących, 14,7% niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji, 12,4% obojętnych religijnie i 3,9% niewierzących. Odpowiedzi przeczące rozkładają się odwrotnie, im mniejsza wiara, tym większy stopień braku uznania dla nadprzyrodzonych źródeł nakazu o nierozzerwalności małżeństwa. Młodzież badana widzi więc w większości w tym nakazie, który w praktyce przekłada się na zakaz rozwodów, nakaz określony przepisami Kościoła, ale niekoniecznie umocowany w prawie boskim.

Uzyskane w toku obserwacji wyniki wskazują, że młodzież z terenu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej postrzega małżeństwo przez pryzmat świecki. Sakramentalny wymiar pozostaje istotny w symbolicznym stopniu, choć należy sformułować wniosek, że trudno

wręcz mówić o tym, że młodzież traktuje małżeństwo jako sakrament. Część kościelna kwestii matrymonialnej jest raczej formą celebracji, a sama instytucja ma w świadomości badanych charakter prawnego uzgodnienia. Pomimo tendencji obecnej w dyskursie publicznym o obniżaniu się roli małżeństwa wśród młodzieży i twierdzeń, że młodzież dostrzega większe znaczenie w samym akcie miłości niż w instytucjonalnym porządkowaniu i regulowaniu związku przez małżeństwo, badana młodzież deklarowała, że małżeństwo jest potrzebną społecznie instytucją, choć czas i jego zawieranie powinny być poprzedzone dobrym poznaniem drugiej osoby.

Małżeństwo zawierane do końca życia jest postrzegane jako decyzja obarczona nadmiernym ryzykiem. Narzeczeni częstokroć odkładają zawarcie małżeństwa na czas bliżej nieokreślony. Ślub kościelny staje się wydarzeniem społecznym, nie będąc przy tym gwarantem trwałości małżeństwa. Trudności ekonomiczne i inne warunki zniechęcają w ogóle młodych do zawierania małżeństwa, ale zachęcają ich do życia bez ślubu. Potwierdzają to także dane: mieszkanie bez ślubu akceptuje w wymiarze moralnym ponad 61% badanych. Zdecydowane „nie” w tej kwestii wypowiada 8,9% ankietowanych. Wśród głęboko wierzących, najwięcej jest tych, którzy stwierdzają, że związek bez ślubu jest moralnie problematyczny (40% odpowiedzi), ale z drugiej strony 1/5 ma przeciwną opinię. Wierzący w tym względzie są ewidentnie po stronie dopuszczalności moralnej takiej formy (47,4% względem 10,1% przeciwnych), choć 1/4 z nich nie ma zdania. Wśród wątpiących tylko 7% deklaruje sprzeciw moralny, a wśród niezdecydowanych 4,2% badanych, wśród obojętnych religijnie 2,1% badanych, a wśród niewierzących 0,9% badanych. Oznacza to, że nawet wśród deklarujących wiarę religijną są licznie reprezentowani respondenci, którzy nie zgadzają się ze stanowiskiem Kościoła. Dla pewnej jasności, warto dodać, że 22,6% stawia warunki. Są to: stan tymczasowy zmierzający finalnie do zawarcia małżeństwa, względy ekonomiczne związane ze studiami czy konieczność poznania siebie, czy mieszkanie razem, ale bez podejmowania współżycia intymnego.

5. Zdrada małżeńska w moralnej ocenie badanych

Stanowisko Kościoła w zakresie zdrady małżeńskiej najbardziej precyzyjnie wyraża Katechizm Kościoła Katolickiego: „Gdy dwoje partnerów, z których przynajmniej jeden jest w związku małżeńskim, nawiązuje stosunki płciowe, nawet przelotne, popełniają oni cudzołóstwo. Chrystus potępia cudzołóstwo nawet w postaci zwykłego pożądania (...). Szóste przykazanie i Nowy Testament bezwzględnie zakazują cudzołóstwa. Cudzołóstwo jest niesprawiedliwością. Ten, kto je popełnia, nie dotrzymuje podjętych zobowiązań. Rani znak przymierza, jakim jest węzeł małżeński, narusza prawo współmałżonka i godzi w instytucję małżeństwa, nie dotrzymując umowy znajdującej się u jego podstaw. Naraża na niebezpieczeństwo dobro rodzicielstwa ludzkiego oraz dzieci, które potrzebują

trwałego związku rodziców”²⁸. Od strony porządku religijnego, odpowiedź w zakresie moralnej dopuszczalności zdrady małżeńskiej brzmi: zdecydowanie nie. Zdrada małżeńska nie znajduje uznania moralnego również wśród młodych respondentów. Ponad 80% z nich deklaruje stanowczo, że nie dopuszczają jej moralnie. Zwłaszcza kobiety deklarują potrzebę wierności w związku, a wśród mężczyzn z kolei znajduje się więcej tych, którzy dopuszczają możliwość zdrady, pod pewnymi warunkami, np. kiedy żona zdradza męża lub kiedy jest to jednostkowy przypadek. Uczniowie i studenci są w tym względzie zgodni, im respondent jest starszy tym, bardziej przeciwstawia się dopuszczalności moralnej zdrady małżeńskiej. Najbardziej radykalni w tym względzie są respondenci z miast do 30 tys. mieszkańców i do 10 tys. mieszkańców. Na zdecydowanie potępienie zdrady decydują się zarówno głęboko wierzący (91,4%), jak i niewierzący (76,4%) – choć jak można zauważyć w nieco mniejszym stopniu. Warunkową zdradę, z wymienionych wyżej powodów akceptują w najwyższym stopniu niewierzący (13,3%), a następnie obojętni religijnie (11,4%), niezdecydowani (10,8%), wątpiący (10,4%), wierzący (6%) oraz głęboko wierzący (8,6%). Respondenci zauważają ponadto, że zdrada małżeńska jest wystarczającym powodem rozwodu. Ujawnia się tu zatem obecne w świadomości młodzieży pragnienie wyłączności w posiadaniu partnera.

Zakończenie i wskazania pastoralne

Badania młodzieży z terenu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej pokazują, że małżeństwo jako instytucja społeczna i wspólnota nie jest wyraźnie postrzegana przez badanych jako anachronizm. Do prezentowanego obrazu należy jednak dodać, że 64,2% badanych zadeklarowało, że w przyszłości, chce zawrzeć związek małżeński (3 spośród badanych jest już w związkach małżeńskich), ale 14,5% deklaruje wyraźnie brak takiej woli, 21,3% nie ma zdania w tej sprawie. Spośród odpowiedzi na to pytanie warto wyodrębnić najbliższej względem tej decyzji pozostających wiekowo studentów 3 roku studiów, gdzie wolę zawarcia małżeństwa deklaruje 74,5% respondentów, a 10,4% nie chce takiego związku zawierać. Najczęściej rezygnację deklarują respondenci, którzy sami przeżyli rozwód w swoich domach. Warto też wskazać, że im młodszy respondent, tym zwiększa się poziom deklaracji o rozwodzie rodziców lub życiu w rodzinie monoparentalnej. Małżeństwo jednak traktowane jest w przypadku jego zaistnienia, jako instytucja, za którą bierze się odpowiedzialność, na co wskazuje wysoki współczynnik braku akceptacji zdrady małżeńskiej. W aspekcie moralności małżeńsko-rodzinnej młodzież przyjmuje, że wybrane zasady moralności katolickiej można uznać za słuszne, ale nie akceptuje ich całościowo.

Moralność małżeńska deklarowana przez młodzież pozostaje w lekkim dystansie względem ujęcia tych norm przez Kościół. Widać to w odbiorze cech małżeństwa, gdzie

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt. 2380–2381.

młodzież wskazuje na świecki wymiar postrzegania małżeństwa, w stosunku do nierozdzielności, gdzie ujawnia się potrzeba młodzieży do możliwości opuszczenia niewygodnego związku małżeńskiego, a sam nakaz nie jest interpretowany przez młodzież jako boski nakaz. Nierozdzielność małżeńska nie jest już warunkiem *sine qua non* porządku rodzinnego, a sfera współżycia seksualnego przestaje być sferą objętą wyłącznie klauzulą małżeńską. Instytucje kościelne, o ile współtworzą moralność indywidualną i społeczną, działają w świecie krzyżujących się wpływów ideowych, wychowawczych, mentalnych, o często silniejszych możliwościach oddziaływania²⁹. Oczywiście, ten dystans zauważalny był w badaniach już dawno. Zofia Skórzyńska pod koniec lat 50. zauważyła, że wysoki wskaźnik deklaratywności katolicyzmu, nie wyklucza niekonsekwencji i sprzeczności wewnętrznych w ramach zarówno postawy katolickiej wśród wierzących, jak i postawy ateistycznej wśród niewierzących³⁰. Wiara religijna oznacza zwiększanie się stopnia akceptacji moralności katolickiej, ale z tym zastrzeżeniem, że nie oznacza to, że głęboka wiara oznacza fundamentalizm w odniesieniu do zasad moralności katolickiej.

Prezentowane badania stanowią też wyzwanie pastoralne. Marek Dziewiecki zauważa, że „małżeństwo zawarte w Kościele katolickim to nie tylko prywatna decyzja dwojga narzeczonych. To także sakrament i znak nieodwołalnej miłości Boga do człowieka. Z tego względu drugim obok domu rodzinnego miejscem dorastania do miłości małżeńskiej i rodzicielskiej jest parafia”. Jednocześnie, jak dodaje autor, „przygotowanie do małżeństwa zaczyna się bowiem już w okresie dzieciństwa i wczesnej młodości, a przejawia się w trosce duszpasterzy o dobrze przygotowaną i poprowadzoną katechizację, o tworzenie różnych ruchów i grup formacyjnych w parafii, o wartościowe i dobrze zorganizowane rekolekcje parafialne dla dzieci i młodzieży, o pielgrzymki i inne formy duszpasterskich kontaktów z wychowankami”³¹. W powyższym kontekście warto też przypomnieć refleksję Synodu nt. młodzieży w 2018 r., podkreślającą, że małżeństwo jest powołaniem, które domaga się rozeznania, a małżeństwo i rodzina dla wielu młodych pozostają jednymi z pragnień i projektów, które starają zrealizować³². Czyniąc więc zadość tej istotnej reminiscencji, przed Kościołem ciągle na nowo konstytuuje się wyzwanie, by kształtować wśród młodych postawę świadomej refleksji, jak chcieliby, żeby wyglądało ich życie, na ile jest to droga małżeńska i czy takie właśnie jest ich powołanie. Zadaniem Kościoła jest tę refleksję wywoływać, tak by decyzja o zawarciu małżeństwa nie była kwestią chwilowego uniesienia czy realizacji zamiarów bliskich, czy kwestii mody. Przestrzenią takiej refleksji, obok katechezy szkolnej, powinny być rekolekcje pomagające rozeznawać powołanie. W codzienności duszpasterskiej, temat ten powinien pojawiać

29 Bryan R. Wilson, „Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie”, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. Władysław Piwowarski (Kraków, 1998), 356; Mirosława Marody, *Jednostka po nowoczesności* (Warszawa: Wydawnictwo Scholar, 2016), 140.

30 Zofia Skórzyńska, „Młodzież w świetle ankiety «Mój światopogląd»”, *Więź* 7–8 (1960): 94–98.

31 Marek Dziewiecki, „Przygotowanie do sakramentu małżeństwa”, dostęp 16.01.2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MS/malzenstwo_przygotowanie.html.

32 Sekretariat Synodu, „*Instrumentum laboris* Synodu nt. młodzieży”, Watykan, 8 maja 2018 r., dostęp 16.01.2019, <https://ekai.pl/dokumenty/instrumentum-laboris-synodu-nt-mlodziezy>.

się w indywidualnych rozmowach duszpasterzy z wychowankami, jak i stanowić istotny element formacji w ramach ruchów religijnych. Wraz z kwestią rozeznawania powołania, istotnym elementem refleksji powinno stać się zagadnienie ukazywania chrześcijańskiego wymiaru miłości, o której Jan Paweł II mówił, że „czierpie ze źródła miłości, którym jest Jezus, Syn Boży ofiarowany za nas. Zdolność miłowania tak, jak miłuje Bóg, ofiarowana jest każdemu chrześcijaninowi jako owoc paschalnego misterium śmierci i zmartwychwstania”³³. Wraz z wymiarem duchowym, istotnym elementem formacji jest kształtowanie kompetencji dialogu, porozumiewania się, budowania zgody i przebaczenia. Wreszcie, biorąc pod uwagę powyższe rozstrzygnięcia, przygotowanie do małżeństwa i rodziny nie może pomijać treściowo kwestii moralności, tak by przy kanonicznym badaniu narzeczonych pytania o sferę moralną nie były dla narzeczonych pierwszym źródłem kontaktu z tą problematyką. Istotnym problemem jest też duszpasterska opieka nad rodzinami, aby były miejscem kształtowania powołania, rozeznawania drogi życia i wzrostu wiary, by było to pierwsze miejsce socjalizacji człowieka, stanowiąc także ważne odniesienie w późniejszym życiu. Jan Paweł II podkreślał, że „Kościół nie tylko naucza o małżeństwie i rodzinie, strzegąc integralnej prawdy o nich, ale towarzyszy osobom w przygotowaniu się do związku małżeńskiego, a następnie uczestniczy w ich codziennej wędrówce w kierunku stopniowego urzeczywistniania wartości i obowiązków małżeństwa i rodziny”³⁴. Pastoralny wymiar troski duszpasterskiej o małżeństwo i rodzinę precyzuje adhortacja *Amoris laetitia*, gdzie parafia wskazana jest jako miejsce prowadzenia duszpasterstwa rodzin i przygotowania do życia w rodzinie: „nie wolno poprzestawać na głoszeniu czysto teoretycznym i wyizolowanym od rzeczywistych problemów ludzi. Nie chodzi tylko o przedstawienie jakichś norm, ale o zaproponowanie wartości, odpowiadając na ich zapotrzebowanie, które stwierdzamy dziś także w krajach najbardziej zlaicyzowanych” – podkreśla papież w adhortacji³⁵. Główny zatem wkład duszpasterski do sfery małżeństwa i rodziny wnoszony jest przez parafię, będącą „rodziną rodzin”, w której harmonijnie mają swój udział też, jak zauważa papież Franciszek, małe wspólnoty, ruchy i stowarzyszenia kościelne. Za istotne wyzwanie pastoralne w omawianym kontekście, papież uznaje niesienie pomocy młodym ludziom w odkryciu wartości i bogactwa małżeństwa: „powinni oni mieć możliwość poznania atrakcyjności pełnej jedności, która uwzniosła i udoskonala społeczny wymiar życia, przyznaje seksualności jej najwspanialszy sens, a jednocześnie promuje dobro dzieci i daje im najlepsze warunki dla ich dojrzenia i wychowania”³⁶. Co więcej, doniosłą kwestią staje się zaangażowanie doświadczonych i realizujących opisywane wartości, małżeństw do formacji.

33 Jan Paweł II, „Teologalna cnota miłości: miłość do Boga. Audiencja generalna 13 października 1999 r.”, dostęp 16.01.1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje.

34 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, 65.

35 Franciszek, *Adhortacja „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie* (Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2016), 201.

36 Franciszek, *Adhortacja „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie*, 205.

Wobec wyzwań, które znajdują też odzwierciedlenie w omawianych badaniach, ważną kwestią jest też, w świetle opisywanego dokumentu, towarzyszenie Kościoła młodym małżonkom w pierwszych latach małżeństwa. Z tej perspektywy *Amoris laetitia* wprowadza jeszcze jeden ważny aspekt troski pastoralnej wobec współczesnych poglądów młodzieży na kwestie małżeństwa i rodziny: trwałość małżeństwa. W adhortacji wyraźnie podkreślony jest wymiar małżeństwa i rodziny, której spoiwem jest wzajemna miłość, a która ma charakter życiowej postawy. Swoistą przestrożą są choćby poniższe słowa: „codziennosc, a nie chwilowe uniesienie. Biskupi Kenii zauważyli, że wielu młodych zbyt koncentruje się na dniu swego ślubu, zapominając o zaangażowaniu na całe życie, jakie mają wkrótce wyrazić. Trzeba pomóc w zrozumieniu, że sakrament to nie tylko jakiś moment, który potem staje się częścią przeszłości i wspomnień, ale wywiera on swój wpływ na całe życie małżeńskie w sposób trwały”³⁷.

Ważnym odniesieniem w refleksji pastoralnej jest więc dostrzeżenie, na ile wskazywane przez przywoływane adhortacje towarzyszenie jest z perspektywy danej parafii realne i podejmowane, i na ile faktem jest opisywana przez papieża codzienna wędrówka, z pewnością wymagająca wysiłku, aby możliwie zmniejszać obszar dysonansu pomiędzy moralnością subiektywną młodych ludzi a moralnością religijną i nauczaniem Kościoła w zakresie małżeństwa i rodziny ukazywaną w sposób żywy, zachęcający i pozytywny, nie sprowadzony do norm, zakazów i dyrektyw.

Bibliografia

- Baniak, Józef. *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2008.
- Baniak, Józef. *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2015.
- Blackburn, Simon. *Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Doniec, Renata. *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne w świadomości trzech pokoleń w świadomości trzech pokoleń*. Kraków: PAT, 2001.
- Dyczewski, Leon. „Więź między pokoleniami w rodzinie”. W: *Rodzina jako wartość w cywilizacji chrześcijańskiej*, red. Leon Dyczewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001.
- Dziewiecki, Marek. „Przygotowanie do sakramentu małżeństwa”. Dostęp 16.01.2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MS/malzenstwo_przygotowanie.html.
- Franciszek. *Adhortacja „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2016.
- Gajda, Piotr Mieczysław. *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2000.

37 Franciszek, *Adhortacja „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie*, 215.

- Giddens, Anthony. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. Anna Szulżycka. Warszawa: PWN, 2001.
- Jan Paweł II. *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, 2000.
- Jan Paweł II. „Teologalna cnota miłości: miłość do Boga. Audycja generalna 13 października 1999 r.”. Dostęp 16.01.1999. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje.
- Janiszewski, Ludwik. *Sukces małżeński w rodzinach marynarzy. Studium socjologiczne*. Warszawa–Poznań: PWN, 1986.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1993.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Codex Iuris Canonici*. Przekład polski zatwierdzony przez konferencję episkopatu, red. K. Dynarski, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2008.
- Kotlarska-Michalska, Anna. „Małżeństwo jako związek, wspólnota, instytucja, podsystem i rodzaj stosunku społecznego”. *Roczniki Socjologii Rodziny* 10 (1998): 49–66.
- Landwójtowicz, Paweł. „Małżeńskie *communio personarum* w perspektywie jedności i troistości Boga”. *Roczniki Teologiczne* 63, 6 (2016): 157–169.
- Mariański, Janusz. *Młodość między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995.
- Marody, Mirosława. *Jednostka po nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar, 2016.
- Sekretariat Synodu. „*Instrumentum laboris* Synodu nt. młodzieży”. Watykan, 8 maja 2018 r. Dostęp 16.01.2019. <https://ekai.pl/dokumenty/instrumentum-laboris-synodu-nt-mlodziezy>.
- Skórzyńska, Zofia. „Młodość w świetle ankiety «Mój światopogląd»”. *Więź* 7–8 (1960): 94–98.
- Turowski, Jan. „Rola rodziny w kształtowaniu kultury. Właściwości strukturalne rodziny i jej zagrożenia”. W: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, red. Leon Dyczewski, Dariusz Wadowski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1998.
- Tyszka, Zbigniew. *Socjologia rodziny*. Warszawa: PWN, 1982.
- Wilson, Bryan R. „Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie”. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. Władysław Piwowarski. Kraków, 1998.

Streszczenie

Celem przedstawianego opracowania jest zauważenie, na ile postawy moralne w kwestii małżeńsko-rodzinnej respondentów będących uczniami szkół średnich i studentów uczelni wyższych z diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej mają swoje źródła i znajdują inspirację z norm moralności katolickiej, a na ile pozostają rozbieżne? W aspekcie moralności małżeńsko-rodzinnej badana młodzież przyjmuje, że wybrane zasady moralności katolickiej można uznać za słuszne, ale nie akceptuje ich całościowo. Stąd prezentowany obraz z badań analizowany jest także pod kątem wyzwania pastoralnych.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, moralność, młodzież, doktryna katolicka

Abstract

MARITAL-FAMILY MORALITY IN TERMS OF HIGH SCHOOL AND UNIVERSITY STUDENTS IN THE KOSZALIN-KOŁOBRZEG (KOŁOBRZEG) DIOCESE. SOCIOLOGICAL AND PASTORAL STUDY

The aim of the study is to see how moral attitudes to the marital-family aspects have their sources and find inspiration from the norms of Catholic morality, and how do they remain divergent? The respondents are high school and university students from the Koszalin-Kołobrzeg (Kołobrzeg) diocese. In the aspect of marital-family morality the examined youth assume that selected principles of Catholic morality may be considered right, but they do not accept them as a whole. Therefore, the presented research is also analyzed in terms of pastoral challenges.

Keywords: marriage, family, morality, youth, Catholic doctrine