

MIEDZY ETYKĄ I MORALNOŚCIĄ, CZYLI RODZINA POLSKA NA ROZDROŻU

Video meliora proboque, deteriora sequor
(Owidiusz)

Nie czynię bowiem dobra, którego chcę,
ale czynię zło, którego nie chcę.
(...) Tak więc umysłem służę Prawu Bożemu,
natomiast ciałem – prawu grzechu.
(Rz 7,19-25)

Maria Ossowska, uważana za twórczynię polskiej socjologii moralności, różniła etykę i naukę o moralności. Według niej, zadaniem *etyka* jest wskazywanie ludziom tego, co dobre, a co złe, co powinno być celem ludzkich dążeń, jakie motywy powinny kierować postępowaniem ludzi, i w związku z tym postawa etyka nie jest już postawą obserwatora, lecz współtwórcy moralności, oceniającego stosowanie się do reguł mających pokierować ludzkim postępowaniem. Natomiast zadaniem *badacza moralności* (także socjologa) jest rzetelna analiza i wyjaśnianie funkcjonujących w danym środowisku ocen moralnych, obowiązujących w nim moralnych norm, uchwycenie motywów, które leżą u podstaw zarówno chwalo-nych, jak i ganionych w tym środowisku zachowań, przy jednoczesnym powstrzymaniu się od własnych ocen i zaleceń¹.

Powyższe rozróżnienie uświadamia nam, że „etyka zajmuje się normatywną stroną moralności i poszukuje uzasadnień oraz kryteriów ostatecznych dla norm postępowania moralnego (kryteria dobra i zła). Wskazuje na bezwzględną powinność spełniania lub niespełniania określonych czynów (nakazy i zalecenia moralne) (...) Etyka normatywna poucza o obowiązkach etycznych, o tym, co człowiek powinien czynić, czego unikać, by uchoǳić za godnego szacunku; wskazuje, o co należy zabiegać w życiu, by uznać je za godne i słuszne”².

Czego zatem dotyczy *moralność*? Dla współczesnych socjologów moralność – w najszerszym znaczeniu – jest systemem uporządkowanych obyczajowych żądań (nakazów) i zachowań (praktyk), obejmującym wszystkie sfery życia (np. moralność chrześcijańska) bądź uwzględniającym tylko jego wybrane aspekty (np.

¹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 9-12.

² J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 207.

moralność biznesu, moralność seksualna); ponadto może odnosić się do grupy społecznej bądź do pojedynczego człowieka³. Do elementów składowych moralności zaliczane są – obok wartości – także powiązane z nimi normy, a przede wszystkim oceny zachowań, dokonywane pod kątem ich odpowiedniości wobec wartości i norm uznanych w społeczeństwie za istotne (moralne dobro lub zło).

1. ETYKA I MORALNOŚĆ JAKO ELEMENTY SYSTEMU AKSJONORMATYWNEGO

Aby ukazać powiązanie pomiędzy etyką i moralnością, warto byłoby wykorzystać koncepcję Janusza Mariańskiego, ukazującą drogi przenikania do życia społecznego treści etyki, głoszonej przez instytucje do tego powołane. Autor wychodzi w swojej koncepcji od *modelu ogólnego* moralności, powiązanego z określonym systemem aksjologicznym, charakteryzującego się trwałością i niezmiennością. Jego treści są upowszechniane w ramach *modelu propagowanego* przez „oficjalne i sformalizowane kanały informacyjno-komunikacyjne w formie konkretnej, dostosowanej do potrzeb o aktualnej sytuacji społecznej, w formie szczegółowych ideałów wychowawczych i wzorów osobowych”⁴. Model ten prawie nigdy nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego i nie cechuje się taką niezmiennością, jak model ogólny⁵.

Powyższe dwa modele można byłoby uznać za element nadrzędnego instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego, czyli etyki powiązanej z religią, świecką ideologią lub prawem stanowionym. Natomiast trzy pozostałe wyróżnione przez J. Mariańskiego modele powiązane są ze sferą społecznej recepcji i aplikacji dwóch pierwszych, czyli przynależą do sfery moralności w rozumieniu socjologicznym. I tak, kolejny wyróżniony przez J. Mariańskiego *model percywowany* zawiera „te elementy modelu propagowanego, które są przez ludzi odbierane i uświadamiane w mniej lub bardziej wyraźny sposób. Treści przyjęte mogą być z kolei zaakceptowane lub odrzucone. Akceptowany model moralności dotyczy treści przekazywanych, z którymi jednostka zgadza się i które przyjmuje za swoje jako normy regulujące jej codzienne postawy. (...) Realizowany model moralności wyraża się w formie powtarzających się zachowań ludzkich”⁶.

Jak widać, dwa kolejne modele: percywowany oraz akceptowany należą do obszaru świadomościowego systemu aksjonormatywnego, uznanego i obowiązującego w społeczeństwie (czyli społecznie podzielanego), natomiast ostatni byłby faktycznie realizowanym systemem aksjonormatywnym (czyli behawioralnym).

Podsumowując, w obszarze systemu aksjonormatywnego możemy wyróżnić trzy poziomy: 1) poziom instytucjonalny systemu aksjonormatywnego, propago-

³ Tamże, s. 240.

⁴ Tamże, s. 261.

⁵ Tamże, s. 258-262.

⁶ Tamże, s. 262.

wany w postaci obowiązujących wartości i norm, uzasadnianych religią, prawem bądź ideologią (czyli etyka); 2) poziom świadomościowy systemu aksjonormatywnego, na który składają się zarówno elementy poprzedniego poziomu (etyki), jak i instytucjonalizowane w danym społeczeństwie wzory wartości i norm (także obyczajowych); 3) poziom realizacji aksjonormatywnego systemu, czyli układ wartości i norm odczuwanych (jeśliby zastosować ujęcie Ossowskiego) i faktycznie realizowanych w życiu codziennym. O ile pierwszy poziom jest tożsamy z etyką, o tyle dwa pozostałe przynależą do moralności.

Jeśli pozostaniemy w obrębie relacji zachodzących pomiędzy tymi poszczególnymi poziomami systemu aksjonormatywnego (czyli etyką i moralnością), możemy dokonać socjologicznej analizy stopnia zachodzącej pomiędzy nimi treściowej zgodności. Możemy tu wyróżnić co najmniej trzy typy powiązań. Pierwszy – oznaczałby zgodność (opowiedniość) pomiędzy etyką i moralnością, co przejawiałoby się w uznawaniu i realizowaniu etycznych zasad głoszonych przez instytucje do tego powołane⁷. W tym przypadku – utożsamiania się członków społeczeństwa z systemem instytucjonalnym – mielibyśmy do czynienia z konformizmem wobec niego, z taką jedynie różnicą, iż w zależności od typu społeczeństwa (w tym: typu socjalizacji, kontroli społecznej, jak i stosowanych sankcji) oraz stopnia refleksyjności jednostek, byłby to konformizm typu „tabuistycznego” (bezrefleksyjnego), oparty na sile obowiązującej tradycji, bądź typu racjonalnego (refleksyjnego), oparty na świadomym wyborze i przyjęciu treści modelu instytucjonalnego, jako najlepszego z możliwych. Zarazem taka zgodność pomiędzy poszczególnymi poziomami aksjonormatywnego systemu uznawana jest za przejaw aksjonormatywnego ładu⁸.

Drugim – przeciwnym do pierwszego – typem powiązań pomiędzy poziomem instytucjonalnym systemu aksjonormatywnego i pozostałymi jest zerwanie związku pomiędzy moralnością i etyką, głoszoną dotychczas przez jedną instytucję oraz odwołanie się do innej (np. zastąpienie etyki powiązanej z religią etyką wynikającą ze świeckiej ideologii bądź systemu prawa stanowionego)⁹. Drugą ewentualnością w ramach tego typu powiązań jest ich brak – w efekcie całkowitego odrzucenia instytucjonalnych (obiektywnych) zasad etycznych, a to jest tożsame

⁷ W tym miejscu warto przywołać stanowisko M. Ossowskiej, która – odróżniając etykę od moralności – miała zarazem świadomość, iż etyka wchodzi w skład moralności epoki, w której powstała; nie należy zatem przeciwstawiać etyki moralności, lecz potraktować ją jako element składowy tej ostatniej, zob. M. Ossowska, *Podstawy nauki...*, s. 9-47. Współcześnie powyższe kwestie relacji pomiędzy etyką normatywną i moralnością przedstawia i rozwija Janusz Mariański w pracy *Socjologia moralności...*, s. 207-215.

⁸ Warto byłoby w tym miejscu przywołać koncepcję F. Znanieckiego aksjonormatywnego ładu, zob. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1992.

⁹ Przykłady takiego zwrotu w zakresie etyki możemy znaleźć w rewolucjach – francuskiej bądź rosyjskiej, nie mówiąc o instalacji w 1945 r. w Polsce nowego systemu politycznego, narzucającego ateistyczną etykę.

z aksjonormatywnym nieładem, dezorganizacją, chaosem¹⁰. W takim przypadku funkcję układu normatywnego mogą zacząć pełnić wartości i normy obyczajowe, wypracowane na drodze behawioralnej praktyki i powoli uznawane jako społecznie obowiązujące (czyli poziom świadomościowy systemu aksjonormatywnego), a nawet zyskujące legitymizację w prawie stanowionym¹¹.

Trzeci – pośredni – typ powiązań pomiędzy etyką i moralnością polega na stopniowym zawężaniu zakresu treści etycznych propagowanych przez daną instytucję (np. Kościół) w sferze świadomości i zachowań społecznych, co można byłoby uznać za przejaw malejącego stopnia konformizmu wobec instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego oraz zmniejszającej się funkcji normatywno-regulatywnej tego systemu wobec zachowań ludzi. Odmianę w tym typie powiązań stanowi jednoczesne funkcjonowanie – w ramach poziomu instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego – obok siebie różnych etyk (np. religijnej, prawnej bądź ideologicznej). Mogą one cechować się różnego stopnia podobieństwem, ale mogą się też diametralnie różnić w zakresie samych wartości lub ich hierarchii; mogą się nawzajem wzmacniać w oddziaływaniu na społeczne zachowania, ale mogą też konkurować, podważać, prowadząc do sytuacji niepewności, rozwichrzenia, a może i anomii w realizowanych systemach wartości. W efekcie do świadomości społecznej są transmitowane wywodzące się z różnych etyk wartości i normy, które – mimo że często ze sobą sprzeczne – w umysłach członków społeczeństwa tworzą swoisty konglomerat aksjologiczny, nie powodując żadnych moralnych dyematów¹².

Na koniec należy dodać, iż o zgodności (ład) bądź niezgodności (nieład) pomiędzy instytucjonalnym poziomem (etyką) i pozostałymi poziomami (moralnością) systemu aksjonormatywnego decyduje wiele procesów społecznych toczących się w skali mikro-, jak i makrostrukturalnej: od tzw. udanej (pomyślnej) socjalizacji¹³ począwszy, poprzez kontrolę i system sankcji za odstępstwa od uznanych norm i wzorów zachowań, przyczyniające się zarówno do internalizacji norm oraz ich legitymizacji¹⁴, na procesach pluralizacji społeczno-kulturowej, deinstytucjonalizacji i indywiduacji skończywszy¹⁵.

¹⁰ Takiej interpretacji skutków zerwania powiązań pomiędzy etyką i moralnością, jako wartościującej chciał uniknąć F. Znaniecki, interpretując różne typy powiązań pomiędzy etyką i moralnością w kategoriach trwania v. zmiany (wszak „ład” kojarzy się z „dobrem”, „nieład” – ze „złem”) zob. F. Znaniecki, *Nauki o...*, s. 277 i 297.

¹¹ Za przykład mogą służyć przemiany w systemach aksjonormatywnych w społeczeństwach zachodnich pod wpływem liberalizacji i dechryścianizacji.

¹² Taka sytuacja jest efektem postępującego pluralizmu społecznego i kulturowego w społeczeństwach zachodnich, także w polskim. Wskazują na to m.in. badania E. Budzyńskiej, zawarte w pracy: *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych Kato- wic*, Katowice 2007, s. 208.

¹³ P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010, s. 237-250.

¹⁴ J. Mariański, *Ład*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2006, kol. 346.

¹⁵ Powyższe procesy oraz ich skutki (w postaci np. utraty autorytetu przez instytucje społeczne, w tym Kościoły, rodziny, oraz absolutyzacji własnego „ja” we wszystkich sferach ludzkiego życia,

W związku z zachodzącymi zmianami we współczesnych społeczeństwach przeważają dziś tendencje do odchodzenia w zachowaniach nie tylko od instytucjonalnego poziomu systemu aksjonormatywnego (etyki), ale także od środowiskowego (obyczajowego) systemu, obecnego w społecznej świadomości. W efekcie, pod wpływem behawioralnej praktyki (tzw. *usus*), kształtującej się często pod wpływem akcydentalnej potrzeby doznania uczucia szczęścia, oczekuje się i dokonuje zmian w obszarze świadomościowego poziomu systemu aksjonormatywnego (norm obyczajowych), polegających na coraz powszechniejszym uznaniu tejsze praktyki. Co więcej, w sytuacji, gdy normy etyczne (często wywodzące się z religii) stoją w coraz większej sprzeczności z dokonującymi się zmianami w środowiskowym układzie aksjonormatywnym, w społeczeństwie pojawiają się coraz silniejsze żądania i naciski, aby również instytucjonalny etyczny układ aksjonormatywny dostosować do owych zmian w taki sposób, by nie powodował on dysonansu poznawczego, moralnego nieładu i nie rodził poczucia winy (za przykład mogą służyć próby wymuszenia na Kościele rzymskokatolickim zmiany stosunku do antykoncepcji, aborcji i homoseksualizmu; *nota bene*, z modyfikacją prawa stanowionego w krajach zachodnich na ogół idzie łatwiej).

Jeszcze innym rodzajem reakcji społecznej może być odcięcie się od etycznego układu, czyli całkowita jego negacja połączona z wyrażaną wobec niego silną agresją i buntem (tzw. emigracja zewnętrzna), bądź obojętnością i wycofaniem (tzw. emigracja wewnętrzna). Przykładem może być zaprzestanie praktyk religijnych lub całkowite odejście od Kościoła i jego etyki. Jednak taki stan oznacza przesunięcie się do drugiego typu powiązań pomiędzy etyką i moralnością.

Współcześnie w społeczeństwach zachodnich raczej przeważają oddolne procesy dekonstrukcji dotychczas funkcjonującego aksjonormatywnego systemu przy próbach utworzenia nowej etyki, wyrosłej na bazie powszechnie tolerowanych i niesankcjonowanych przez nikogo zachowań z jednej strony, a z drugiej – tworzenia nowego układu aksjonormatywnego np. na podstawie ideologii poprawności politycznej. Zatem dziś mamy do czynienia po części z odwróceniem kierunku interakcji zachodzących pomiędzy etyką i moralnością (o ile dawniej to instytucje propagujące zasady etyczne wpływały na ich recepcję i realizację, o tyle dziś zindywidualizowana i zsubiektywizowana życiowa praktyka domaga się nie tylko społecznego, ale także prawnego i religijnego usankcjonowania), po części poddania moralności pod dyktando nowej etyki, wypływającej z ustanawianych nowych praw (np. poprawności politycznej, walki z „mową nienawiści”, tolerancji dla wszelkich mniejszości itp.).

gdy liczy się tylko to, co jest związane z ekspresją i przekształcaniem własnego „ja” w celu samorealizacji, która staje się najwyższym prawem) opisują m.in. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1998, s. 101-113; J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 13-57; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 27-45 oraz B. Smart, *Facing Modernity. Ambivalence, Reflexivity and Morality*, London–Thousand Oaks–New Delhi 1999.

2. MORALNOŚĆ MAŁŻEŃSKO-RODZINNA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO W ŚWIETLE ETYKI KATOLICKIEJ

Analizę różnych typów zależności pomiędzy etyką i moralnością spróbujemy przeprowadzić nad katolickimi zasadami dotyczącymi życia małżeńsko-rodzinnego oraz ich społeczną recepcją. W nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego rodzinę uważa się za pierwszą i żywotną komórkę społeczną, naturalną wspólnotę opartą na małżeństwie mężczyzny i kobiety, a jednocześnie za instytucję Bożą, leżącą u podstaw życia osób jako pierwowzór każdego porządku społecznego (FC 17)¹⁶. Ramy życia małżeńsko-rodzinnego konstytuują zasady:

Sakramentalność i świętość małżeństwa – uzasadniane ustanowieniem przez Stwórcę i obwarowaniem Jego prawami oraz podniesieniem do godności sakramentu przez Chrystusa Pana¹⁷. Efektem zaistnienia tego sakramentu jest otrzymana właściwa łaska, pochodząca od Chrystusa, umacniająca małżonków w doskonaleniu miłości i nierozzerwalnej jedności oraz w wychowywaniu dzieci¹⁸.

Wierność i czystość – do których małżonkowie są zobowiązani, świadcząc tym samym o wiernej miłości Boga¹⁹. Zarazem obowiązek zachowania czystości obejmuje także stan nie-małżeński (młodzieńczy, narzeczeński, wdowieńczy i osoby samotne)²⁰. Nauka Kościoła nawiązuje do tekstów biblijnych potępiających cudzołóstwo, nierząd, rozpustę, działania homoseksualne i wszelką pożądlivość ciała jako naruszenie własności Boga (Łk 16,18, Mk 10,2-12, Mt 5,32; 19,9, także 1 Tes 4,7-8, 1 Kor 3,17; 6,9-20, Ga 6,7).

Jedność i nierozzerwalność małżeństwa – małżeństwo w Kościele rzymskokatolickim jest zawierane na całe życie. Takie stanowisko wywodzone jest z licznych tekstów ewangelicznych (Łk 16,18, Mk 10,2-12, Mt 5,32; 19,9), oraz z Listów Pawłowych (1Kor 7,10-11, Rz 7,1-3, Ef 5,31-32), uniemożliwiając tym samym zawarcie kolejnego sakramentalnego związku po uzyskaniu cywilnego rozwodu.

Otwartość na płodność oraz odpowiedzialne rodzicielstwo – płodność jest cennym darem Boga, wyrażającym Jego błogosławieństwo dla człowieka (Rdz 1,28), a życie ludzkie ma charakter święty i nienaruszalny (Rdz 1,26-28 i Rdz 9,5). Współcześnie główną zasadą zawiadującą sferą prokreacji jest odpowiedzialność za nią w znaczeniu: 1) uwzględnienia praw biologicznych leżących u podstaw płodności, z czego wynika aprobata dla małżeńskiego współżycia seksualnego opartego na biologicznym rytmie płodności (czyli zgodnego z naturalnymi meto-

¹⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompedium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 209-220.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 47-52 [odtąd cyt. KDK], por. S. Mojek, *Powołanie do życia rodzinnego*, w: *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 412.

¹⁸ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1641 [odtąd cyt. KKK].

¹⁹ Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Watykan 1968, nr 9, 22 [odtąd cyt. HV]; por. KKK 1643-1648.

²⁰ S. Mojek, *Powołanie do życia...*, s. 407.

dami planowania rodziny) oraz zakaz stosowania metod antykoncepcyjnych jako sprzecznych z wolą i planem Boga, nie mówiąc o potępieniu samej aborcji, będącej zabójstwem osoby niewinnej, w dodatku słabej i bezbronnej, pociągającym karę ekskomuniki; 2) uwzględnienia w swych działaniach warunków fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych oraz społecznych, i w zależności od nich decydowanie się na liczniejsze potomstwo lub – dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych – rezygnacji ze zrodzenia dalszych dzieci. Szacunek dla Boga jak i dla osoby ludzkiej (a jest nią także człowiek w stadium embrionalnym i płodowym) wyklucza korzystanie z zabiegów sztucznej prokreacji, jako nieludzkich, czyli 1) przebiegających poza małżeńskim aktem ludzkiej miłości i 2) sprowadzających ludzki embrión do roli materiału genetycznego, a tym samym niemoralnych (HV 10, 14; EV 57-60)²¹.

Powyższe zasady przynależą do poziomu instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego i – jako propagowany model religijności – powinny znaleźć odzwierciedlenie zarówno na poziomie świadomościowym, jak i behawioralnym systemu aksjonormatywnego. Należałoby tego oczekiwać, gdyż polskie społeczeństwo w ok. 95% wykazuje afiliację do Kościoła rzymskokatolickiego. Jednakże, jeśli się weźmie pod uwagę inne wskaźniki religijności takie jak: poziom realizacji niedzielnych praktyk religijnych (według różnych badań – ok. 44% Polaków to *dominantes*)²² bądź intensywność wiary (według różnych badań – ok. 20% Polaków to głęboko wierzący, ok. 70% – wierzący)²³, jak też wysoki poziom subiektywizmu i powątpiewania w słuszność katolickich zasad moralnych (np. 55% deklaruje, iż wierzy i stosuje się do wskazań Kościoła; tylko 31% wierzących uznaje zasady katolicyzmu za najlepszą i wystarczającą moralność, pozostali czynią to z licznymi zastrzeżeniami)²⁴, otrzymujemy dość niespójny obraz religijności Polaków.

²¹ KKK 2270-2275.

²² G. Gudaszewski, *Statystyka dominantes i communicantes jako metoda obserwacji i analizy aktywności religijnej katolików*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S.H. Zaręba, Warszawa 2009; R. Boguszewski, *Religia i religijność Polaków w zmieniającym się społeczeństwie*, w: *Życie po zmianie. Warunki i satysfakcje Polaków*, red. K. Zagórski, Warszawa 2009; J. Czapiński, *Cechy osobowości i styl życia*, w: *Diagnoza Społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2009.

²³ E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2000; L. Adamczuk, *Wiara i wiedza religijna w badaniach diecezjalnych ISKK*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Warszawa 2006; CBOS, *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią. Komunikat z badań*, Warszawa 2006; CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2007; CBOS, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, Warszawa 2009.

²⁴ CBOS, *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania Papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań*, Warszawa 2007; CBOS, *Polacy wobec różnych religii i zasad katolicyzmu. Komunikat z badań*, Warszawa 2006. Trzeba jednak dodać, iż zdecydowana większość katolików, uczestniczących w niedzielnych praktykach, stara się żyć zgodnie ze wskazaniami Kościoła, a tylko 15% podkreśla niezależność swej wiary od Kościoła, zob. CBOS, *Więzi Polaków z Janem Pawłem II, Kościołem i religią. Komunikat z badań*, Warszawa 2006.

Czy przy takich zróżnicowanych postawach wobec religii i jej treści posiada ona jakieś znaczenie w wymiarze osobistym, czyli we własnym życiu? Z jednej strony, ponad 70,0% Polaków uważa religię za ważny element w swoim życiu lub za wartość o dużym znaczeniu²⁵. Ale już pośród pięciu najważniejszych wartości dla codziennego życia religia wskazywana jest jedynie przez 28% respondentów, a Bóg/Opatrzność jako najważniejszy warunek szczęśliwego życia – tylko przez 15,4% respondentów²⁶. Zatem i na tym poziomie analiz mamy do czynienia z brakiem spójności w wierze, wskazującej raczej na brak postrzegania religii w kategoriach osobistych relacji z Bogiem i Jego udziału w codziennym życiu. Mogłoby to oznaczać, iż Bóg i religia przynależą do sfery tzw. wartości odświętnych (tu: wyrażających się w świątecznych praktykach kościelnych)²⁷ i rzadko mają zastosowanie w sferze wartości codziennych. Niewykluczone też, że wpływ na takie cechy polskiej religijności wywiera zarówno głęboka ignorancja w zakresie religijnej wiedzy, jak i zatracenie perspektywy eschatologicznej we własnym życiu.

Owa niekonsekwencja w postawach wobec różnych kwestii powiązanych z religią – mimo wysokiego poziomu autoidentyfikacji z katolicyzmem i autodeklaracji wiary – pojawia się także w obszarze postaw wobec małżeństwa i rodziny, stanowiących ważny przedmiot nauczania i troski Kościoła rzymskokatolickiego. Zarówno dane statystyczne, jak i pozyskane z socjologicznych badań pokazują, jak bardzo zróżnicowany jest poziom recepcji i realizacji katolickiego modelu ogólnego/propagowanego małżeństwa i rodziny.

Z jednej strony, w społeczeństwie polskim małżeństwo postrzegane jest jako główny cel życiowy, warunek udanego życia (56,6%), jako stan przynoszący zadowolenie (88,1%)²⁸, a większość Polaków (70%), zwłaszcza młodych, wierzy, iż miłość małżeńska w miarę upływu lat umacnia się i dojrzewa²⁹. Także więzi rodzinne od wielu lat oceniane są jako satysfakcjonujące i stanowiące źródło wsparcia i pomocy; wyrażają się przez częste spotkania z rodzicami/teściami, dziećmi i wnuczkami oraz rodzeństwem³⁰, ale i przez poczucie obowiązku okazywania szacunku i miłości rodzicom, niezależnie od posiadanych przez nich zalet i wad (91%)³¹.

²⁵ J. Mariański, *Moralność katolików w procesie przemian*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo...*; CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków...*

²⁶ CBOS, *Znaczenie religii w życiu Polaków...*; J. Czapiński, *Cechy osobowości...*

²⁷ W tym miejscu warto zauważyć, iż w miejsce „odświętności” religijnej wchodzi „odświętność” hipermarketowa, polegająca na spędzaniu odświętnego czasu (np. niedzieli) z całą rodziną i znajomymi w hipermarketach.

²⁸ CBOS, *Regionalne i społeczne zróżnicowania kondycji psychicznej i zadowolenia z życia. Komunikat z badań*, Warszawa 2008; CBOS, *Polacy o swoim zadowoleniu z życia. Komunikat z badań*, Warszawa 2010; J. Czapiński, *Cechy osobowości...*

²⁹ CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

³⁰ CBOS, *Więzi rodzinne. Komunikat z badań*, Warszawa 2008; CBOS, *Więzi społeczne i wzajemna pomoc (społeczno-psychologiczny kontekst życia Polaków). Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

³¹ CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących...*

Z drugiej strony, w tym społecznym obrazie rodziny, który można byłoby uznać za niezwykle zbieżny z ideałem propagowanym przez Kościół rzymskokatolicki, znajdziemy poglądy sprzeczne z tym ostatnim. Na przykład, większość Polaków za rodzinę uznaje wszystkie osoby, które wychowują dzieci, niezależnie od ich prawnego statusu (zarówno małżeństwa – 100%, jak i konkubinaty – 71%, a także samotnych rodziców – 89%), ale też małżeństwa bezdzietne – być może w nadziei, że dzieci kiedyś się pojawią (67%). Oznacza to, że podstawą społecznie uznawanej definicji rodziny jest posiadanie dzieci – pod warunkiem wszakże, iż są to pary heteroseksualne (parom homoseksualnym, nawet jeśli wychowują dzieci, status rodziny przyznaje jedynie 9% respondentów)³². Te dane wskazują na to, iż w świadomości społecznej powoli zmienia się ogólna koncepcja rodziny, ewoluując w kierunku ograniczenia jej do więzi społecznych łączących rodziców i dzieci, z pominięciem warunku w postaci małżeństwa jako aktu cywilnego, i – tym bardziej – sakramentalnego.

Jednocześnie pierwszy z elementów katolickiego modelu małżeństwa: *sakramentalność i świętość*, jest stosunkowo wysoko akceptowany przez polskie społeczeństwo i uznawany za niemal oczywisty: w 2009 r. katolickie małżeństwa wyznaniowe stanowiły 68,5% wszystkich zawartych wtedy małżeństw³³. Podobnie w świetle badań socjologicznych ponad połowa Polaków opowiada się za sformalizowaniem małżeństwa: 33% uważa, że najważniejszy jest ślub kościelny pociągający skutki prawne (konkordatowy), 27% za wystarczający uznaje ślub cywilny, ale ślub kościelny też warto byłoby zawrzeć (czyli 60% – opowiada się *de facto* za ślubem kościelnym/konkordatowym, choć nadaje im różne znaczenie), 32% zostawia to decyzji zainteresowanych, jedynie 5% uważa, że ślub cywilny jest najważniejszy, a kościelny nie ma znaczenia. Również zdecydowana większość (60%) uważa za wskazane, a nawet obligatoryjne wzięcie ślubu przez pary kohabituujące³⁴. Z innych badań również wynika, iż Polacy są przywiązani do instytucjonalnej formy małżeństwa, a dla 73,9% sama decyzja zawarcia małżeństwa w sposób zgodny z obowiązującymi normami prawnymi świadczy o jego poważnym traktowaniu³⁵. Nie można jednak zapominać, iż czwarta część Polaków (23,1%) małżeństwo uznaje za instytucję przestarzałą, co stanowi jeden z najwyższych wskaźników pośród krajów europejskich³⁶.

Wierność i czystość przedmałżeńska/małżeńska – jak wcześniej wspomniano, małżeństwo wciąż stanowi główny cel życiowy i postrzegane jest jako stan przynoszący zadowolenie. Pośród czynników gwarantujących małżeński sukces

³² CBOS, *Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny. Komunikat z badań*, Warszawa 2006.

³³ *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2010.

³⁴ CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących...*

³⁵ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007.

³⁶ J. Poleszczuk, *Rodzina, małżeństwo, prokreacja: racjonalizacja strategii reprodukcyjnych*, w: *Polacy wśród Europejczyków*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Warszawa 2002.

dostrzega się wagę wierności (79% mężczyzn i 85% kobiet), wzajemnego szacunku (odpowiednio: 81% i 85%), zrozumienia i tolerancji (odpowiednio: 75% i 80%), w mniejszym stopniu posiadania dzieci i zadowolenia ze współżycia seksualnego. W związku z tym nie może dziwić silne potępienie małżeńskiej zdrady, romansu z cudzym małżonkiem³⁷.

Jak widać, dla co najmniej dwóch trzecich społeczeństwa polskiego zdrada małżeńska jest czynem nie do zaakceptowania, nie zasługującym na jakiegokolwiek usprawiedliwienie. Nie może zatem dziwić fakt, iż staje się ona dość częstym powodem do wystąpienia o rozwód³⁸. Warto jednak pamiętać, iż ten wymóg (wierności małżeńskiej) – wprawdzie wyraźnie stawiany w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego – jest raczej powszechnikiem kulturowym, gdyż jako zakaz cudzołóstwa występuje we niemal wszystkich kulturach i religiach, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet³⁹. Ta norma gwarantująca stabilność życia małżeńsko-rodzinnego i legalność potomstwa, wymagana z całą surowością we wszystkich typach kulturowych społeczeństw, także współcześnie nadal pozostaje cechą, której nadaje się najważniejsze znaczenie dla trwałości rodziny⁴⁰.

O ile pośród Polaków (i nie tylko) dominuje przekonanie o wartości wierności małżeńskiej, o tyle okres przedmałżeński jest zupełnie inaczej traktowany. W bardzo wysokim stopniu aprobowane są przedmałżeńskie kontakty seksualne (50% wobec 13% uznających je za moralne zło), podobnie dzieje się w zakresie oceny kohabitacji: 35% respondentów nie ocenia jej w kategoriach moralnego zła, 28% ocenia ją odmiennie, 33% uważa, że ślub nie ma żadnego znaczenia dla ludzi,

³⁷ 78% Polaków uznało za moralne zło zdradę małżonka lub partnera w stałym związku (CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk...*), a 60,5% Polaków twierdziło, iż zdrada nigdy nie może być usprawiedliwiona, co stanowi jeden z wyższych wskaźników rygorystyki moralnego pośród innych krajów europejskich. Podobny rygoryzm w tej kwestii (albo wyższy) przejawiała Austria (67,4%), Francja (61,8%), Niemcy (66,3%), Chorwacja (73,2%), Bułgaria (94,3%) i Rumunia (71,5%), zob. A. Giza-Poleszczuk, *Związki partnerskie, małżeństwo i dzieci – kulturowe zróżnicowanie postaw*, w: *Polacy wśród Europejczyków...*; J. Poleszczuk, *Rodzina, małżeństwo, prokreacja: racjonalizacja strategii reprodukcyjnych*, w: *Polacy wśród Europejczyków...*

³⁸ *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2010.

³⁹ Zakaz cudzołóstwa podkreśla w jakiejś mierze wartość małżeństwa; jego złamanie prowadzi do uśmiercenia grzeszników (dawny judaizm, współczesny islam), bądź staje się głównym powodem rozwodu (współczesny judaizm, prawosławie, protestantyzm), zob. B. Tranda, *Evangelicki pogląd na małżeństwo*, *Przegląd Powszechny* 1 (1996); A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002; E. Gajda, *Prawne aspekty „rozvodu” w doktrynie prawosławnej a wybrane zagadnienia katolickiej nierozzerwalności małżeństwa*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 12 i 13 maja 1994 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1996; H. Paprocki, *Miłość większa niż przysięga*, *Tygodnik Powszechny* 31 (2009); H. Paprocki, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, *Znak* 1 (1996); E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zastopy. Muzułmanka w świecie wiary i kultury*, w: *Być kobietą w Orientie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka Warszawa 2001.

⁴⁰ T. Bielicki, *Struktura rodziny ludzkiej w perspektywie antropologicznej*, w: *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne*, red. E. Halań, Warszawa 1995; I. Kowalska, *Historia rodziny i jej uwarunkowania*, w: *Rodzina – jej funkcje przystosowawcze i ochronne*, red. E. Halań, Warszawa 1995.

którzy się kochają. Co więcej, ponad połowa Polaków w mniejszym lub większym stopniu (60%) opowiada się za wprowadzeniem prawnej legalizacji konkubinatów, tylko 31% sprzeciwia się temu (chodzi o związki heteroseksualne, za legalizacją związków homoseksualnych opowiedziało się jedynie 15%)⁴¹. Co więcej, w społecznej świadomości katolików wspólne mieszkanie przed ślubem (61,1%) decyduje – obok miłości (78%) i potrzeb seksualnych (79%) – o trwałości późniejszego małżeństwa⁴².

Kolejny element modelu ogólnego – *jedność i nierozzerwalność małżeństwa* – także nie jest w pełni akceptowany i realizowany w społeczeństwie polskim. Dokonuje się tu powolny proces poszerzania się zjawiska rozwodów, będący efektem liberalizacji prawa cywilnego z jednej strony, a z drugiej – przemian społeczno-kulturowych i mentalnych, polegających na wzroście społecznej aprobaty dla rozwodów i powtórnych małżeństw, jak i na zmianie w systemie wartości o charakterze indywidualizacji (prymat własnego szczęścia wraz z niechęcią do poświęcenia go dla wartości wyższej, jaką jest trwałe małżeństwo i/lub dobro dzieci). Procesy te uwidaczniają się zarówno w sferze faktów demograficznych, jak i deklarowanych postaw społecznych.

W ostatnim dwudziestolecu, czyli w okresie ustrojowej transformacji w Polsce, mamy do czynienia ze zjawiskiem nasilonego – w porównaniu z poprzednim okresem socjalizmu – rozpadu rodzin. Wprawdzie głównym powodem rozpadu wciąż jest śmierć współmałżonka (przede wszystkim męża: 120,2 tys. wobec 43,4 tys. przypadków rozpadu w wyniku śmierci żony), jednak pomiędzy 1990 r. i 2009 półtora raza zwiększył się wskaźnik rozwodów z 4,6 do 7,3 w przeliczeniu na 1000 istniejących małżeństw, a w liczbach bezwzględnych z 42,4 tys. wzrósł do 65,3 tys. Do tych liczb należy dodać prawomocnie orzeczone separacje (wzrost z 1,3 tys. w 2000 r. do 3,2 tys. w 2009 r.). Do najczęściej wskazywanych przyczyn rozkładu współżycia małżeńskiego należy niezgodność charakteru (25,2% jako wyłączna przyczyna, oraz łącznie z innymi przyczynami – 8,2%) oraz niewierność (10,6% jako wyłączna przyczyna, oraz z innymi przyczynami – 15,5%). Co powinno zaniepokoić: najczęściej rozpadały się małżeństwa z jednym dzieckiem (38,6%) bądź

⁴¹ CBOS, *Konkubinaty par heteroseksualnych i homoseksualnych. Komunikat z badań*. Warszawa 2002; CBOS, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk...*; J. Mariański, *Moralność katolików...*

⁴² „Dla tych respondentów ważniejsza jest stabilność przyszłego związku małżeńskiego i szczęście małżonków, a nie «dziwne» czy «staroświeckie» zasady moralne Kościoła, a taką stabilność gwarantuje właśnie etap «rozpoznawczy» i wspólne mieszkanie «próbne» narzeczonych, w którym mają szansę pełnego poznania swoich różnic osobowych i upewnienia się w tym, czy spełniają wszystkie warunki zapewniające trwałość ewentualnego ich małżeństwa. W ich ocenie, lepszą jest sytuacja, gdy narzeczeni rozchodzą się kulturalnie po rozpoznaniu własnych możliwości dążenia do małżeństwa, niż gdyby musieli się rozejść się jako małżonkowie, którzy «nie sprawdzili się» we wspólnym związku z wielu różnych powodów, gdyż zlekceważyli je w okresie narzeczeńskim. Oczywiście, to podejście respondentów do narzeczeństwa i małżeństwa ma typowo świecki profil i wyraźnie jest sprzeczne z religijnymi i moralnymi standardami chrześcijaństwa oraz doktryny rodzinnej Kościoła katolickiego”, zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

bez dzieci (40,3%), rzadziej z dwojgiem dzieci (17,1%), bardzo rzadko rodziny wielodzietne (3,0%). Warto też wskazać na dwa „szczyty” rozwodowe: pierwszy przypada na okres pomiędzy 5 a 9 rokiem trwania małżeństwa (21,5% rozwodów), drugi – po upływie 20 lat i więcej (26,0% rozwodów), trzeci – w okresie 10–14 lat trwania małżeństwa (16,6%). Oznacza to, iż najbardziej zagrożone rozwodem jest małżeństwo posiadające pod opieką nieletnie dzieci (24,3% małżeństw wychowujących dzieci w wieku 3–6 lat i 54,5% posiadających dzieci w wieku 7–15 lat), ale i zbliżające się do etapu „pustego gniazda”⁴³.

Wprawdzie z badań socjologicznych wynika, że zdecydowanych przeciwników rozwodów jest zaledwie 15%, jednak większość Polaków (62%) w pewnych sytuacjach dopuszcza je – przede wszystkim w przypadku wystąpienia patologii w rodzinie, opuszczenia jej lub zdrady. Zdecydowanych zwolenników rozwodów w Polsce jest jedynie 20%⁴⁴. Wprawdzie oceniających rozwody w kategoriach moralnego zła (33%) jest więcej niż akceptujących je (17%), ale większość respondentów nie potrafi zająć wobec nich jednoznacznego moralnie stanowiska (46%). Nie można także pominąć sporej części Polaków (38,9%) optujących za poszerzeniem ułatwień procedur rozwodowych⁴⁵.

Otwartość na płodność i odpowiedzialne rodzicielstwo – ten element katolickiego modelu małżeństwa i rodziny spotyka się ze zróżnicowanym odbiorem społecznym. W sferze rodzicielstwa Polacy są bardzo otwarci na dzieci: niemal wszyscy dorośli respondenci (94%) wyrażają chęć posiadania dzieci, najlepiej dwojga (50%), rzadziej trojga (23%, o jednym dziecku myślało jedynie 10%); one także należą do kanonu wartości nadających sens i znaczenie życiu, przysparzających zadowolenia (ponad 90%)⁴⁶. Postawom prokreacyjnym bardziej sprzyja wyższy poziom religijności, jednak dotyczy to przede wszystkim osób na razie bezdzietnych. Natomiast ci (54%), którzy posiadają już potomstwo (nawet jeśli jest to jedynak), choć jeszcze pozostają w okresie sporych możliwości prokreacyjnych, nie planują więcej dzieci (27% posiadających jedynaka w wieku 30–34 lata i 53% w wieku 35–39 lat rezygnuje z dalszego potomstwa). Takie postawy przejawia znacznie więcej kobiet w wieku 30–39 lat (60-79%) niż mężczyzn (43-64%); wysoki poziom praktyk religijnych w minimalnym stopniu wpływa na postawę otwarcia się na większą ilość potomstwa niż to, które się już urodziło⁴⁷.

⁴³ *Rocznik demograficzny 2010*, Warszawa 2010.

⁴⁴ CBOS, *Stosunek Polaków do rozwodów. Komunikat z badań*, Warszawa 2008. Z innych badań socjologicznych wynika, że na ogół mniej niż połowa katolików uznaje rozwody za niedopuszczalne (33,5%–47,2%); wyjątek stanowią niektóre diecezje o tradycyjnej religijności oraz kategoria osób głęboko wierzących (60,5%), zob. J. Mariański, *Moralność katolików...*; J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*

⁴⁵ CBOS, *Stosunek Polaków do rozwodów...*; B. Cichomski, T. Jerzyński, M. Zieliński, *Polski Generalny Sondaż Społeczny. Struktura skumulowanych wyników badań 1992-2005*. Warszawa 2006.

⁴⁶ CBOS, *Potrzeby prokreacyjne...*; CBOS, *Regionalne i społeczne zróżnicowania kondycji...*; CBOS, *Polacy o swoim zadowoleniu z życia...*; CBOS, *Postawy prokreacyjne Polaków...*; J. Czapiński, *Cechy osobowości...*

⁴⁷ CBOS, *Postawy prokreacyjne Polaków...*

Co więcej, planowana dzietność w postaci dwojga dzieci nie przekłada się na rzeczywiste zachowania prokreacyjne: w Polsce od wielu lat trwa zjawisko depresji demograficznej, wyrażającej się niskim przyrostem naturalnym oraz niską dzietnością kobiet, która nie gwarantuje prostej zastępowalności pokoleń (współczynnik dzietności w 2009 r. wyniósł 1,39 wobec demograficznego minimum gwarantującego prostą zastępowalność pokoleń i wynoszącego 2,12), a dominującym typem polskiej rodziny jest rodzina z jednym dzieckiem⁴⁸. Nie można zatem się dziwić, iż tak silne postawy ograniczające dzietność do niezbędnego minimum (wprawdzie dającego poczucie spełnienia, szczęścia i sensu życia, ale z drugiej strony: „co za dużo, to niezdrowo”), pociągają wysoką aprobatę dla działań, które pomogą w zapobieżeniu „skutkom” seksualnego pożycia. Do nich zaliczana jest antykoncepcja oraz aborcja.

Co do pierwszej, szereg badań socjologicznych prowadzonych zarówno wśród dorosłych, jak i młodzieży ukazuje wysoki stopień aprobaty dla różnorodnych działań antykoncepcyjnych⁴⁹. Ponadto w społeczeństwie polskim niska jest znajomość metod naturalnych i powiązana z tym ich aprobata. Metody naturalne – najczęściej oceniane są jako niepraktyczne z racji konieczności zdobycia odpowiedniej wiedzy biologicznej oraz ograniczeń w korzystaniu z seksualnych przyjemności. O wyborze danego typu metod decydują dwa podstawowe kryteria: wiara w skuteczność i łatwość stosowania⁵⁰.

Podobne problemy rodzi w Polakach zasada poszanowania ludzkiego życia, zwłaszcza w fazie prenatalnej. Po zmianie w 1993 r. komunistycznej ustawy z 1956 r., zezwalającej na dokonywanie aborcji praktycznie bez jakichkolwiek ograniczeń (wszak każdy mógł ocenić swoją sytuację życiową jako trudną, nie mówiąc o względach zdrowotnych), społeczeństwo polskie zaaprobowało ograniczenie warunków dopuszczalności przerywania ciąży do kilku zaledwie sytuacji (ciąża jako wynik gwałtu lub kazirodztwa, deformacje płodu oraz zagrożenie życia matki)⁵¹. W ocenie etycznej Kościoła żadne względy nie usprawiedliwiają odebrania życia nieurodzonemu dziecku. Z takim poglądem identyfikuje się jedynie 14% dorosłych Polaków, natomiast wzrósł odsetek opowiadających się za zakazem aborcji pod warunkiem dopuszczenia pewnych wyjątków (z 32% w 2007 r do 36% w 2010 r.)⁵². Oznacza to, iż w stosunku do danych z początku lat 90., kiedy to

⁴⁸ *Rocznik demograficzny 2010...*

⁴⁹ J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją*, Lublin 2003; tenże, *Moralność katolików...*

⁵⁰ K. Slany, K. Kluzowa, *Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej*, w: *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce. Uwarunkowania demograficzne i społeczne*, red. D. Grajewska, Warszawa 2004; J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*

⁵¹ J. Balicki, E. Frątczak, Ch.B. Nam, *Przemiany ludnościowe. Fakty – interpretacje – opinie. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa*, Warszawa 2007.

⁵² CBOS, *Opinie na temat aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa 2007; CBOS, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*, Warszawa 2010.

zwolennicy takiego stanowiska stanowili ok. 30%⁵³, powoli szala wyborów przechyla się na stronę zwolenników ochrony życia. Ponadto wszystkie badania nad tą kwestią wskazują, iż najsilniejszym korelatem postaw wobec aborcji są postawy religijne: ich wysoka intensywność przekłada się na silniejszy sprzeciw wobec aborcji (np. za bezwzględny zakaz aborcji opowiada się 53% praktykujących częściej niż w niedziele)⁵⁴. Powyższe dane świadczą o tym, iż ludzkie życie w okresie prenatalnym nie stanowi wartości ponadkonfesyjnej, łączącej tych, którym bliska jest elementarna zasada humanizmu „człowiek nie zabija człowieka”.

Ponadto zważywszy na to, że dla większości Polaków aborcję usprawiedliwiają sytuacje nadzwyczajne, w tym stwierdzone wady u dziecka, można dojść do wniosku, iż wartością nie jest życie „samo w sobie”, ale tylko takie, któremu przypisane są parametry gwarantujące później szczęście (własne i rodziców). Według socjologicznych badań 62–63% Polaków dopuszcza aborcję w przypadku stwierdzenia u ludzkiego płodu nieuleczalnych wad, 54% jest za niepodtrzymywaniem życia *wcześniaka*, u którego rozpoznano poważne dysfunkcje, a 44% za bezbolesnym zakończeniem życia *noworodka*, który urodził się z wadami ciała⁵⁵.

W takiej sytuacji tym bardziej nie może dziwić brak wrażliwości na los nadliczbowych mikroskopijnych embrionów (liczących wprawdzie do stu komórek każdy, ale niewidocznych gołym okiem, nie czujących, nie płaczących i nie pozostających w społecznych interakcjach), jeśli na drugiej szali kładzie się prawo do osiągnięcia własnego rodzicielskiego szczęścia dorosłych poprzez zabieg *in vitro* zmierzający do urodzenia jednego dziecka kosztem unicestwienia pozostałych licznych embrionów (60% Polaków opowiada się za zapłodnieniem *in vitro*)⁵⁶.

3. ETYKA KATOLICKA *VERSUS* MORALNOŚĆ ZDESAKRALIZOWANA?

Podsumowując powyższe socjologiczne analizy społecznych postaw Polaków wobec fundamentalnych zasad nauczania Kościoła rzymskokatolickiego,

⁵³ Dane przywołane przez K. Slany i K. Kluzową informują, iż przeciwnicy aborcji w 1987 r. stanowili 46,2%, natomiast w okresie transformacji ich odsetek wyraźnie zmalał i zawierał się w granicach od 24% (badania SGH i GUS w 2001 r.) do 11% (badania CBOS z 2002 r.), zob. K. Slany, K. Kluzowa, *Kształtowanie systemu wartości jako kierunek działań polityki ludnościowej*, w: *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce. Uwarunkowania demograficzne i społeczne*, red. D. Grajewska, Warszawa 2004. Oznacza to, iż postawy wobec aborcji są efektem nieustannej pracy nad ukazywaniem jej istoty oraz jej dalekosiężnych skutków zdrowotnych, psychicznych i społecznych, ale także udzielania pomocy kobietom w zagrożonej aborcją ciąży, wreszcie dostrzeżenia – także ze strony Kościoła – statusu dziecka zmarłego przed narodzeniem, niezależnie od czasu trwania ciąży oraz jego wagi i wielkości w momencie utraty życia (np. we wczesnym poronieniu samoistnym).

⁵⁴ CBOS, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji...*

⁵⁵ CBOS, *Poparcie dla eutanazji a przyzwolenie na określone działania w tym zakresie. Komunikat z badań*, Warszawa 2005; CBOS, *Postawy wobec aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa 2005; CBOS, *Postawy wobec aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa 2006.

⁵⁶ CBOS, *Aborcja, edukacja seksualna, zapłodnienie pozaustrojowe. Komunikat z badań*, Warszawa 2005; CBOS, *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia pozaustrojowego. Komunikat z badań*, Warszawa 2008.

dochodzimy do wniosku, że w sprawach ogólnych, „obyczajowo-odświętnych”⁵⁷, w stosunkowo dużym zakresie akceptowana jest – na poziomie świadomościowym systemu aksjonormatywnego – etyka katolicka. Jak widać, rodzina wciąż stanowi wielką wartość dla Polaków; preferowana jest też cecha heteroseksualności małżonków, stanowiąca podstawę uznania ich wraz z dziećmi za rodzinę. Ponadto pożądanym i oczekiwanym jest kościelne usankcjonowanie związku – zapewne bardziej z racji bogatego ceremoniału towarzyszącemu rytuałowi przejścia do poważnego i poważanego stanu rodzinnego niż z perspektywy otrzymania sakramentalnej łaski Chrystusa podczas ślubu kościelnego. Wierność – wprawdzie uznana za fundament trwałego małżeństwa – pojmowana jest w sposób prezentystyczny, czyli wymagana jest od partnera w ramach aktualnego związku (prawdopodobnie nie tylko formalnego małżeństwa, ale i innych typów związków emocjonalno-seksualnych); natomiast czystość w znaczeniu wstrzemięźliwości seksualnej przed małżeństwem często jest odrzucana na rzecz akceptacji pożycia kohabitacyjnego jako czynnika gwarantującego udane małżeństwo. W konsekwencji nierozzerwalność małżeństwa ograniczona zostaje tylko do takich związków: udanych, przynoszących zadowolenie i szczęście. Jeśli się to nie zdarzy, istnieje duże społeczne przyzwolenie na rozwód i zawarcie nowego związku.

Małżeńska *plodność* – wprawdzie ujmowana jako wartość nadająca sens życiu – ograniczona jest do zrodzenia maksymalnie dwojga dzieci, i to zdrowych. W tych tylko granicach jest akceptowana – pytanie, czy w ogóle pojmowana jako dar Boga. Wszak liczniejsze potomstwo jest raczej dowodem na własną, zawinioną bezradność niż Jego błogosławieństwo. Stąd aprobatą cieszą się wszelkie działania, które mają na celu ograniczenie konsekwencji aktywności seksualnej, byleby tylko przyniosły one pożądaną skuteczną postać uniknięcia poczęcia dziecka. W związku z tym „odpowiedzialne rodzicielstwo” najczęściej jest rozumiane jako przyzwolenie na korzystanie z łatwych w użyciu, „pewnych” (jeśli wierzyć reklamie) i dostępnych środków antykoncepcyjnych. Zalecane w katolicyzmie metody naturalne w dość nikłym stopniu są przyswojone i stosowane (najczęściej zresztą rozumiane są jako mityczny „kalendarzyk”, postrzegany jako metoda zawodna).

Również *życie* jako takie nie jest uznawane za wartość autoteliczną, lecz jedynie to, które nie przekracza drastycznie norm zdrowotnych, gwarantujących właściwą jakość dziecka, wyrażaną przez etykiety: „chciane” i „planowane”, „zdrowe”. Co więcej, jego wartość wynika nie z relacji do Boga Stwórcy, lecz tylko i wyłącznie z faktu uznania przez rodziców dziecka za godne urodzenia i troski, pod warunkiem, że przyczyni się ono do osiągnięcia ich dobrostanu bądź uniknięcia

⁵⁷ Zdaniem W. Świątkiewicz, religia w społeczeństwie polskim często przybiera postać kulturowego kostiumu, niejednokrotnie wyzbywając się podstawowej sensotwórczej funkcji, zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: *Socjologia życia religijnego*, red. S.H. Zaręba, Warszawa 2009; W. Świątkiewicz, *Values and religion*, w: *Tradition and Modernity in the Life-Style of the Families of the Visegrad Countries*, red. Z. Benkő, Szeged–Katowice–Hradec Králové–Nitra 2007.

przez nich samotności. Widać więc, iż zarysowana w nauczaniu Kościoła relacja pomiędzy postawą najgłębszego zaufania Bogu połączonego z otwarciem na Jego dar płodności oraz odpowiedzialnym i godziwym (czyli z poszanowaniem godności osoby ludzkiej i praw natury) działaniem człowieka w sferze prokreacji, w społeczeństwie polskim zostaje zawężona do pragmatycznych działań człowieka oraz perspektywy doczesności, ograniczając (a może wykluczając?) rolę Boga. Mamy tu zatem do czynienia z przejawem desakralizacji ważnego segmentu życia rodzinnego.

Jeśli spojrzeć na wyniki socjologicznych badań i analiz od strony trzech poziomów systemu aksjonormatywnego, to – na poziomie świadomościowym – do elementów moralności najbardziej zbieżnych z instytucjonalnym (etycznym) poziomem systemu aksjonormatywnego można zaliczyć poglądy dotyczące legalizacji związków seksualnych, zachowywania małżeńskiej wierności oraz wartości rodziny jako wspólnoty. Jednakże uzasadnieniem dla przyjęcia tych etycznych wymogów nie są religijne nakazy, lecz niemal wyłącznie pragnienie doznawania osobistego szczęścia połączonego ze społecznym uznaniem (stąd oczekiwanie legalizacji związków niemałżeńskich). W związku z tym subiektywna ocena aktualnej sytuacji życiowej pod kątem doznawanego szczęścia będzie prowadzić do akceptacji rozwodów i dania sobie kolejnej szansy na tzw. „ułożenie życia”, a lęk przed ewentualną porażką będzie prowadzić do akceptacji „testowania” kolejnych partnerów życiowych pod kątem ich umiejętności dawania szczęścia.

Owemu specyficznemu pojmowanemu szczęściu ma służyć także sfera seksualna, uwolniona od „dopustu” (w domyśle: Bożego) prokreacji. Natomiast ta ostatnia przybiera postać opcji „na żądanie”: jeśli dziecko będzie postrzegane w kategorii elementu „szczęściodajnego”, mającego zaspokoić nasze emocjonalne potrzeby oraz zniwelować lęk przed samotną starością, zażądamy prawa do jego posiadania za wszelką cenę (np. opłacanych przez państwo zabiegów *in vitro*); jeśli jednak w dziecku zobaczymy więcej zagrożeń (np. w postaci utraty wolności, czasu, pieniędzy, urody), wtedy zażądamy prawa do aborcji, antykoncepcji, najlepiej bezpłatnych, czyli finansowanych przez państwo.

Zatem przy dokonywaniu różnorodnych rozstrzygnięć moralnych Polacy na ogół nie kierują się normami etyki religijnej, mającej na celu szczęście w postaci osiągnięcia Królestwa Bożego (1 Kor 6,9-10), lecz pragnieniem doznawania szczęścia *hic et nunc*, któremu w sposób pragmatyczny podporządkowują decyzje życiowe, tworząc użyteczne nowe obyczajowe normy. Co więcej, nie chcąc żyć w dysonansie wobec tradycyjnych norm etycznych i społecznych, w coraz szerszym zakresie akceptują nieetyczne rozwiązania i dążą do ich prawnych uregulowań (np. do dalszej do liberalizacji procedury rozwodowej). Wyjątek w tym obrazie moralności Polaków stanowią osoby głęboko wierzące i intensywnie praktykujące, często

postrzegane – jako mniejszość – w kategoriach „dziwaków”, jeśli nie „narwańców”⁵⁸.

Podsumowując, można byłoby postawić wniosek, iż instytucjonalny system aksjonormatywny (czyli etyczne normy katolicyzmu) słabo oddziałuje na sferę świadomościową i behawioralną Polaków; stosunkowo rzadko jest respektowany w całości (na ogół jedynie przez kategorię głęboko wierzących i intensywnie praktykujących), najczęściej w sposób selektywny, a nawet przez część społeczeństwa jest *en bloc* odrzucany. Co więcej, w społeczeństwie polskim dokonuje się rozłam, pęknięcie spowodowane nie tylko stosunkiem do katolickiego systemu aksjonormatywnego, ale i nasilaniem się dwóch procesów: wzmacniania religijności i moralności kościelnej u katolików „pogłębionych” i kwestionowania religijności i moralności u katolików selektywnych oraz „niekościelnych”⁵⁹. Pęknięcie to spowoduje, iż dla jednych trwały instytucjonalny aksjonormatywny system powiązany z katolicyzmem będzie nadal ważny i powiązany z pozostałymi piętrami uznawanych wartości, norm oraz z działaniami, natomiast dla drugich – obowiązujący system aksjonormatywny ograniczy się do systemu tworzonoego w społecznej świadomości – nietrwałego, zmieniającego się pod wpływem praktyki behawioralnej, nacechowanego pragmatyzmem i doraźnością.

Wracając do motta, zamieszczonego na początku eseju, zadajmy pytanie: czy samo dostrzeżenie etycznego dobra sprawia, że staramy się zachwycić nim i następnie podążać za nim, mimo rozmaitych trudności? Współczesny socjolog nie byłby tego tak pewny jak starożytny poeta-filozof czy Apostoł Narodów. Wszak dziś trzeba nie tylko odwagi do uznania owego dobra jako słusznego, ale także odwagi do konfrontacji swego postępowania z tymże dobrem, czyli według św. Pawła – z Prawem Boga.

⁵⁸ Określenia te przywołał za Platonem Stanisław Ossowski w celu ukazania rozdziewu w życiu społecznym pomiędzy wartościami uroczystymi, zazwyczaj fasadowymi, i codziennymi: „Rozbieżność pomiędzy głoszeniem kultu wyższych wartości i częstym dawaniem pierwszeństwa wartościom codziennym w praktyce bywa źródłem bolesnych rozczarowań u młodego entuzjasty, który po raz pierwszy zetknął się z tzw. elitą umysłową. Istnieją wprawdzie w tym środowisku jednostki, które codzienne swe życie podporządkowują istotnie owym wartościom wyższego rzędu. Ci ludzie czasami bywają zwalczani przez otoczenie; częściej może zdobywają szacunek otoczenia, ale uchodzą za dziwaków. Tak bywało już za czasów Platona, który w ten oto sposób pisał o prawdziwym filozofie: «(...) Człowiek, który w takich przypomnieniach żyje jak należy i doskonałych uświęceń dostępuje, tylko on jeden doskonałym się staje. To, że o ludzkich sprawach zapomina i z tym co boskie obcuje, gani go wielu jako narwańca, ale że bóg w nim mieszka, o tym nie wiedzą ci, których jest wielu». Niektórzy może nawet i wiedzą, ale to nie przeszkadza im «ganić go jako narwańca» i dziwaka, a równocześnie wyznawać pogląd, że każdy członek ich grupy winien codzienne swe życie podporządkowywać owym wyższym wartościom”, zob. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000, s. 96.

⁵⁹ J. Mariański, *Moralność religijna...*

SUMMARY

Between Ethics and Morality, that is the Polish Family on Cross-roads

We find many principles treating to marriage and family in the ethics of catholicism. Belong to them the conception of the family as natural community leaning at the man and woman marriage, and simultaneously as God's institution, also holy and sacramental, leaning on faithfulness, founding unity and the indissolubility of the marriage and responsibly open on fertility. Principles these in the diverse degree are taken over and realized by the Catholic Polish society. It is divided deeply: on the part identify in the Catholic ethics and practising her in the moral sphere (that is social behaviours) and second - in the smaller or larger range questioning these principles and acting pragmatism mainly.

Key words: ethics, morality, axionormative system, family