

Józef Baniak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-8423-5362

DOI: <https://doi.org/10.21697/ucs.2020.26.1.02>

KATOLICKA MORALNOŚĆ SEKSUALNA W WYOBRAŻENIACH I OCENIE POLSKIEJ MŁODZIEŻY Z PERSPEKTYWY MINIONEGO TRZYDZIESTOLECIA

Catholic sexual morality in the imaginings and assessment of Polish Youth from the perspective of the past thirty years

Streszczenie

W artykule tym ukazuję poglądy i postawy uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w Polsce wobec moralności seksualnej postrzeganej w świetle zasad etyki katolickiej. Postawy te respondenci przejawiali w drugiej połowie XX wieku i w dwóch kolejnych dekadach XXI wieku. Podstawę analizy postaw licealistów i studentów stanowią wyniki wielu badań socjologicznych, zrealizowanych w obu częściach przyjętego okresu. Badania te ukazują, w jakim stopniu i zakresie polska młodzież zmieniała w tym czasie własne nastawienie – poglądy i postawy – dotyczące katolickiej moralności seksualnej, katolickich zasad etycznych regulujących seksualność ludzi oraz wobec stanowiska Kościoła katolickiego w tej kwestii. Pytanie to stanowi też problem główny przedstawianego artykułu. Z kolei omówienie postaw i zachowań młodzieży dotyczących katolickiej moralności seksualnej stanowi jego przedmiot. Dokładna prezentacja badań socjologicznych i analiza ich wyników stanowi metodę zastosowaną w tym opracowaniu. Na treść opracowania składają się następujące zagadnienia dotyczące nastawienia młodzieży polskiej do katolickiej moralności seksualnej: 1) przedmałżeńska czystość seksualna i jej wartość; 2) współżycie seksualne po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym; 3) rola i znaczenie współżycia seksualnego w małżeństwie; 4) antykoncepcja i naturalna regulacja poczęć; 5) aborcja – jej sytuacje i okoliczności oraz konsekwencje; 6) pozaustrojowe zapłodnienie metodą *in vitro* a leczenie niepłodności w małżeństwie i w innych związkach.

Słowa kluczowe: katolicka moralność seksualna, etyka katolicka, przedmałżeńska abstynencja seksualna, antykoncepcja, naturalna regulacja poczęć, niepłodność małżeńska, zapłodnienie metodą *in vitro*, lekarska klauzula sumienia, licealiści, studenci

Abstract

In this article I present the views and attitudes of high school and university students in Poland towards sexual morality perceived in the light of the principles of Catholic ethics. These attitudes were manifested by the respondents in the second half of the 20th century and in the next two decades of the 21st century. The bases for the analysis of the attitudes of high school students and students are the results of many sociological studies carried out in both parts of the period. These studies show to what extent and scope Polish youth changed their own attitudes – views and opinions – regarding Catholic sexual morality during this period; towards Catholic ethical principles regulating people's sexuality and the position of the Catholic Church in this matter. This question is also the main issue of this article. On the other hand, discussing the attitudes and behaviors of young people regarding Catholic sexual morality is its subject. A thorough presentation of sociological research and the analysis of its results is the method used in this study. The content of this study consists of the following issues concerning the attitude of Polish youth to Catholic sexual morality:

1) premarital sexual purity and its value; 2) sexual intercourse after a civil marriage and before a church wedding; 3) the role and importance of sexual intercourse in marriage; 4) contraception and natural regulation of conception; 5) abortion – its situations and circumstances as well as consequences; 6) in vitro fertilization and infertility treatment in marriage and other relationships.

Keywords: catholic sexual morality, catholic ethics, premarital sexual abstinence, contraception, natural birth control, marital infertility, in vitro fertilization, medical conscience clause, high school students, university students

Wprowadzenie

W katolickiej nauce moralnej i społecznej uwzględnia się zarówno ocenę relacji osobowych, jak i szerszych układów, które obejmują stosunki i zjawiska społeczne, w tym szczególnie mocno są akcentowane normy regulujące życie małżeńsko-rodzinne i seksualność ludzi (zob. Banaszkiewicz 1976: 397). W opiniach dotyczących współżycia seksualnego ludzi młodych bez ślubu, niewierności małżeńskiej męża i żony młode pokolenie Polaków odznaczających się konsekwentną religijnością charakteryzuje się rygoryzmem ocen i tradycyjną surowością korelującą z poziomem własnego wykształcenia (Szawiel 1989: 257–258). Negatywne przemiany w społecznej akceptacji moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie moralności małżeńskiej i rodzinnej, zwłaszcza zasad odnoszących się do seksualności ludzi (Mariański 2012: 224). Seksualność jest ważnym wymiarem osobowości ludzkiej, chociaż nie wyczerpuje całej osobowości człowieka, jest jej bardzo znaczącym wymiarem, który przenika uczucia, myśli i działania. Jako rzeczywistość wielowymiarowa obejmuje ona całego człowieka, stanowiąc integralną część jego osobowej struktury (Fijałkowski 1989: 10).

Współżycie seksualne jako źródło przyjemności i zadowolenia wzmacnia więzi bliskich sobie partnerów związku, zwłaszcza małżeńskiego. Ustabilizowane i harmonijne życie seksualne, mimo że nie gwarantuje w pełni sukcesu małżeńskiego, stanowi jego ważny składnik i warunek, dla małżonków zaś jest pomocne jako etap w przejściu na wyższy stopień integracji osobowej. Znany jest powszechnie pogląd przyjmujący, że wcześniejsze doświadczenia seksualne mają istotny wpływ na późniejsze współżycie małżeńskie w tym zakresie („seks przedślubny narzeczonych może być gwarancją udanego pożycia seksualnego w ich związku małżeńskim”). Jednakże pogląd ten stoi w sprzeczności z zasadami seksualnej moralności katolickiej, która takie przedwczesne doświadczenia seksualne partnerów traktuje jako niedopuszczalne i niemoralne. Inicjację seksualną narzeczonych moralność katolicka dopuszcza dopiero po zawarciu przez nich małżeństwa sakramentalnego, czyli po ślubie kościelnym, a wyklucza ją po ślubie cywilnym czy tym bardziej w okresie narzeczeńskim. W praktyce zaś, niezależnie od tej katolickiej restrykcji moralnej i kościelnej, seks przedślubny akceptują znaczne odsetki dorosłych i młodych katolików.

W obecnych czasach seks interesuje młodzież jako wartość autoteliczna, będąca w wolnym dostępie, bez powiązania z małżeństwem lub z innymi związkami nieformalnymi kobiet i mężczyzn, a nawet bez miłości i więzi uczuciowej z partnerem i z partnerką. Ograniczenia w dostępie do „wolnego seksu” irytują wielu młodych ludzi, zwłaszcza normy moralności religijnej, więc z tego powodu młodzi kwestionują ich celowość i sens, odrzucają je jako „nieżyciowe” czy „przestarzałe” i „autorytarne”, nadające się wyłącznie do usunięcia z porządku społecznego i z osobistych relacji międzyludzkich. Socjologowie dostrzegają coraz częściej i wyraźniej w środowiskach młodzieżowych procesy prywatyzacji seksu jako wyraz indywidualizowania się tej sfery życia człowieka. Stąd dla większości młodych jest to sfera podlegająca indywidualnym ocenom, z wyłączeniem instytucji zewnętrznych – zarówno świeckich, jak i religijnych (Kryczka 2007: 519; Mariański 2012: 325–326). Praktycznie więc radykalnie zmieniło się nastawienie młodzieży polskiej, nawet nastolatków, do seksualności – jej wartości, niezależności, sensu i celu. Badania socjologiczne informują, że tylko mniejszość młodych ludzi wypowiada się przeciwko podejmowaniu aktywności seksualnej przed zawarciem małżeństwa; że coraz młodsze osoby podejmują przedwczesną inicjację seksualną; że wydłuża się okres między inicjacją seksualną a ślubem małżeńskim; że coraz rzadziej dziewictwo przyszłego współmałżonka jest wartością dla młodzieży. Wśród młodych osób wzrasta liczba partnerów i partnerek seksualnych przed zawarciem związku

małżeńskiego, które świadomie oddzielają seks od małżeństwa (Komorowska-Pudło 2008: 100–101). Coraz częściej też jawnie dyskredytuje się w środowiskach młodzieżowych tradycyjny język stosowany przez Kościół katolicki w tej kwestii, a równocześnie wyraźnie trywializuje się samą seksualną moralność przedmałżeńską proponowaną świeckim wiernym przez etykę katolicką. W praktyce podważane i odrzucane są jej normy zakazujące heteroseksualnym parom seksu przed ślubem kościelnym (Przystojewska 2009: 113–121).

Media publiczne, zwłaszcza Internet, są dziś podstawowym źródłem, z którego młodzież czerpie wiadomości o sukcesach, powodzeniu i niepowodzeniu w życiu seksualnym ludzi, w tym we własnym środowisku. Popularne czasopisma młodzieżowe propagują systematycznie idee tzw. seksu rekreacyjnego czy seksu turystycznego, realizowanego w zagranicznych i krajowych ośrodkach wypoczynkowych i kurortach, pomijając to, że realizowany w takiej formie i w tych okolicznościach nie przyczynia się do pogłębienia więzi emocjonalnej między partnerami (wśród tzw. konsumentów erotycznych), ponieważ jego głównym celem jest dostarczenie im rozrywki i ekscytacji seksualnej na określony czas i bez zobowiązań. Młodzi z tej kategorii mówią, że „żyje się po to, żeby spełniać różne swoje potrzeby, w tym szczególnie seksualne i erotyczne, bo bez seksu życie zatracą swój smak, staje się mało wartościowe i nudne” (Melosik 2001: 21–22).

Socjologowie również wskazują, że młodzi ludzie przed 18 rokiem życia mają już nierzadko własne doświadczenia heteroseksualne i homoseksualne. Sondaż zrealizowany wśród licealistów w Bydgoszczy na przełomie obu wieków wykazał, że 10% badanych 15-latków i 47,4% ankietowanych 18-letków, według ich relacji, odbyło już stosunek seksualny, traktując to zachowanie jako „normalne” z moralnego i psychologicznego punktu widzenia (Leppert 2002: 151). Krystyna Szafraniec z kolei zaznacza, że: „(...) przeciętny wiek inicjacji seksualnej w Polsce wynosi 18,8 lat w przypadku kobiet i 18,7 lat w sytuacji mężczyzn. Różnica pomiędzy deklaracjami obu płci sięga trzech lat, co oznacza, że przedstawiciele najmłodszego pokolenia wchodzi w tak ważny obszar doświadczeń życiowych społecznie i emocjonalnie niedojrzali i niezdolni do obiektywnej oceny własnych potrzeb seksualnych. W wieku 15 lat doświadczenia inicjacji seksualnej ma już co dziesiąta dziewczyna i co piąty chłopak” (Szafraniec 2011: 197–198).

Młodzież ze szkół średnich badana przez Juliana Andrzeja Kultysa w 2000 roku odznaczała się niskimi wskaźnikami akceptacji norm katolickiej etyki seksualnej. W całej zbiorowości badanych osób zaledwie 10,7% uważało za niedopuszczalne seksualne współżycie narzeczonych przed ślubem kościelnym, 52,9% – jako dopuszczalne, 36,4% – nie udzieliło jednoznacznej odpowiedzi na postawione pytanie. Przedmałżeńskie doświadczenia seksualne kobiet aprobeowało łącznie 36,0% respondentów, w tym 38,2% dziewcząt i 33,3% chłopców (Kultys 2005: 212–213).

W sondażu ogólnopolskim CBOS z 1994 roku dotyczącego postaw młodzieży wobec seksu 11,0% ankietowanych uczniów różnych szkół przyznało się do utrzymywania regularnych stosunków seksualnych; od czasu do czasu – 23,0%; obecnie nie utrzymywało, ale kiedyś mieli już stosunek – 11,0%; zaś nigdy dotąd nie miało stosunku seksualnego – 40,0%; odmowa odpowiedzi – 14,0%; w 1988 roku odpowiednio: 5,0%; 17,0%; 7,0%; 50,0%; 1,0%. Dane te skłoniły badaczy do wniosku, że, po pierwsze, w latach 90. XX wieku wzrósł o ponad 10% odsetek młodzieży szkolnej w zestawieniu z odsetkiem jej z lat 80. ubiegłego wieku, którzy regularnie uprawiali seks, a także okazjonalnie; po drugie, do uprawiania seksu z różną częstotliwością przyznały się znaczne odsetki badanych uczniów w tamtym okresie: w latach osiemdziesiątych – 22,0% i w latach dziewięćdziesiątych – 34,0%; jeśli założymy, że wśród osób, które odmówiły odpowiedzi na to pytanie, także były osoby mające już za sobą inicjację seksualną, można przyjąć, iż odsetki uprawiających seks w obu terminach mogą być już większe (Postawy młodzieży, CBOS 1994: 2).

Biorąc pod uwagę wyżej ukazane przykłady postaw i poglądów młodzieży polskiej z przełomu XX i XXI wieku wobec etosu małżeńskiego i seksualności, jak i przedwczesne osobiste doświadczenia seksualne znacznego jej odsetka (Baniak 2012/13: 185–204), należy sprawdzić, jakie było jej nastawienie do seksualności ludzi ujmowanej w optyce zasad moralności katolickiej. Czy zasady te, w ocenie młodzieży, dotyczą wyłącznie małżeńskiej moralności seksualnej, czy też obejmują seksualność ludzi w ogólnym ujęciu? Czy badana młodzież akceptowała stanowisko Kościoła katolickiego dotyczące seksualności ludzi, w którym opowiada się on za całkowitym zachowaniem czystości seksualnej narzeczonych do czasu zawarcia małżeństwa sakramentalnego, czyli dopuszcza współżycie seksualne wyłącznie w takim związku małżeńskim, a równocześnie wyklucza je w innych związkach kobiety i mężczyzny? Jak badana młodzież polska postrzegала i oceniała

czystość przedmałżeńską i czy podzielała wskazania moralności katolickiej obejmującej sferę seksualności ludzkiej? Na te i inne pytania, jakie pojawią się w kolejnych częściach tego opracowania, odpowiem, wykorzystując w tym celu wyniki wielu badań socjologicznych zrealizowanych przez różnych badaczy moralności młodzieży szkolnej i akademickiej w drugiej połowie XX wieku i w dwu dekadach XXI wieku. Badania te ukazują, w jakim stopniu i zakresie młodzież polska zmieniała w tym okresie własne nastawienie – poglądy, postawy i zachowania – dotyczące katolickiej moralności seksualnej, katolickich zasad etycznych regulujących seksualność ludzi oraz wobec stanowiska Kościoła katolickiego w tej kwestii. Pytanie to stanowi też problem główny niniejszego opracowania socjologicznego. Z kolei ukazanie i omówienie (opis) postaw i zachowań młodzieży dotyczących katolickiej moralności seksualnej stanowi jego przedmiot. Dokładna prezentacja zastanych badań socjologicznych i analiza ich wyników stanowi metodę zastosowaną w tym opracowaniu. Na jego treść składają się następujące zagadnienia dotyczące nastawienia młodzieży polskiej do katolickiej moralności seksualnej: 1) przedmałżeńska czystość seksualna i jej wartość; 2) współżycie seksualne po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym; 3) rola i znaczenie współżycia seksualnego w małżeństwie; 4) antykoncepcja i naturalna regulacja poczęć; 5) aborcja – jej sytuacje i okoliczności oraz konsekwencje; 6) pozaustrojowe zapłodnienie metodą *in vitro* a leczenie niepłodności w małżeństwie i w innych związkach.

Wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych we Włocławku w 2002 roku 41,8% ankietowanych uznało za dozwoloną wolną miłość (seks bez ograniczeń), 30,2% – to zależy, 15,8% – za niedozwoloną, 11,0 – trudno powiedzieć i 1,1% – brak odpowiedzi; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym (odpowiednio) – 61,9%, 23,9%, 9,0%, 4,2%, 0,9%; zdrada małżeńska – 3,9%, 13,1%, 79,0%, 2,4%, 1,7%; rozwód – 24,7%, 46,0%, 23,6%, 4,1%, 1,7%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 63,2%, 21,4%, 10,3%, 3,9%, 1,3%; przerywanie ciąży – 12,0%, 35,5%, 47,1%, 3,9%, 1,5%; eutanazja – 28,4%, 36,5%, 25,6%, 8,3%, 1,3%. Według przeciętnego wskaźnika dla siedmiu analizowanych zachowań 33,7% badanych uznało je za dozwolone, 29,5% – za częściowo dozwolone, 30,1% – za niedozwolone, 5,4% – nie mający zdania, 1,3% – nie udzielający odpowiedzi (Cyrułowski, 2004: 292–305).

Młodzież maturalna z Puław w 2016 roku ustosunkowała się w następujący sposób do wybranych norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej: współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa – dozwolone (66,4%), to zależy (16,1%), niedozwolone (7,3%), trudno powiedzieć (8,0%); współżycie małżeńskie po ślubie cywilnym, a przed kościelnym (odpowiednio) – 71,0%, 12,6%, 7,0%, 8,0%; zdrada małżeńska – 2,1%, 6,6%, 81,5%, 8,0%; rozwody – 18,2%, 52,4%, 16,1%, 11,2%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 62,2%, 18,5%, 8,0%, 9,4%; przerywanie ciąży – 13,6%, 36,7%, 38,1%, 9,1%. Pozostali respondenci nie udzielili odpowiedzi (Mariański, 2019: 135).

Przedmałżeńska czystość seksualna i jej wartość w ujęciu badanej młodzieży

W jaki sposób odniosła się badana młodzież szkolna i akademicka w Polsce na przełomie XX i XXI wieku do czystości seksualnej zalecanej narzeczonym przez etykę katolicką? Czy czystość przedmałżeńska miała wtedy określoną wartość dla tej młodzieży? Wyniki dostępnych badań socjologicznych umożliwią odpowiedź na te pytania.

Wśród młodzieży szkół średnich w Poznaniu, Gnieźnie, Wrześni i Szczecinku w połowie lat 90. ubiegłego wieku zaledwie 14,5% ankietowanych akceptowało stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego zakazujące seksu przedmałżeńskiego, natomiast 68,0% badanych nie akceptowało tego zakazu, zaś 15,0% nie ujawniło swojego stanowiska w tej kwestii (Zamojska 1998: 54). Z kolei wśród uczniów szkół ponadpodstawowych, należących do różnych wyznań chrześcijańskich badanych w 1995 roku niespełna 60% ankietowanych uznało seks przedmałżeński za dozwolony, w tym 44,3% na wsi, 57,1% w małym mieście, 68,5% w średnim mieście, 70,1% w aglomeracjach wielkomiejskich. Seks przedmałżeński częściej akceptowała młodzież pochodząca z rodzin najlepiej sytuowanych bytowo – 81,4% oraz w rodzinach, w których rodzice mieli wyższe wykształcenie – 75,0% (Milerski 1997: 71–72).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych przez Janusza Mariańskiego w 7 miastach polskich różnej wielkości w 1998 roku wśród uczniów szkół średnich i maturzystów zapytano respondentów o wartość czystości seksualnej przedślubnej i o jej wpływ na życie małżeńskie i rodzinne małżonków. Respondenci oceniający

wartość czystości przedmałżeńskiej uznali ją jako: a) wartość bardzo ważną – 37,2% (w tym w Jastrzębiu Zdroju – 32,9%; w Chełmie – 38,1%; w Rzeszowie – 34,1%; w Lublinie – 42,7%; w Gdańsku – 24,2%; w Poniatowej – 43,2%; w Rykach – 45,0%; b) wartość potrzebną – 26,8% (w tym w miastach odpowiednio: 31,1%; 25,1%; 28,9%; 24,4%; 28,2%; 21,6%; 28,6%); c) bezwartościową – 15,2% (w tym: 14,9%; 13,9%; 17,9%; 12,7%; 23,8%; 13,6%; 9,7%); d) brak oceny – 20,2% (w tym: 20,2%; 22,1%; 18,7%; 19,6%; 22,8%; 21,1%; 16,8%); brak odpowiedzi – 0,7%. Czystość przedślubną jako „bardzo ważną wartość” częściej oceniały kobiety (39,1%) niż mężczyźni (33,5%); młodzież wiejska (46,5%) bardziej niż w wielkich miastach (28,5%); osoby głęboko wierzące (62,1%) bardziej niż wierzące (36,9%), niezdecydowane w wierze (24,3%), niewierzące (9,6%); bardzo regularnie praktykujące (59,1%) częściej niż regularnie praktykujące (38,3%), nieregularnie praktykujące (28,0%) i w ogóle niepraktykujące (16,8%) (Mariański 2003: 263–264).

Stefan Nowak zauważył podczas badań prowadzonych wśród studentów warszawskich pod koniec lat 70. XX wieku, że: „(...) pożycie seksualne młodych ludzi przed ślubem w coraz mniejszym stopniu spotyka się z dezaprobatą; ten typ sytuacji jest uznawany w wyższych grupach wykształcenia oraz wśród ogółu młodzieży za naturalny” (Nowak 1974: 170). W latach 1994–1995 w zbiorowości młodzieży szkół średnich w Poznaniu i okolicznych miastach 78,5% badanych uznało seks przedmałżeński za dopuszczalny, jeśli młodzi się kochają, a 19,5% że stosunki seksualne są dozwolone tylko w związku małżeńskim (Zamojska 1998: 104). Młodzież szkół średnich w województwie lubelskim w 2000 roku w 10,7% uznała jako niedozwolone współżycie przed ślubem kościelnym, w 52,9% – jako dopuszczalne, 36,4% – nie udzieliło odpowiedzi na pytanie (Franczak 2001: 162). Dla większości ankietowanych licealistów i studentów abstynencja seksualna przedślubna nie miała wartości i znaczenia, więc aprobowali wcześniejszy seks kandydatów na małżonków.

Badania socjologiczne w Łodzi pod koniec lat 90. XX wieku wykazały, że czystość przedmałżeńska była mało znaczącą wartością dla studentów. W całej badanej zbiorowości 45,8% ankietowanych zdecydowanie popierało tzw. małżeństwa na próbę, ponieważ dają one narzeczonym możliwość dopasowania się pod wieloma względami, w tym w sferze seksualnej, 33,3% było im przeciwnych, 20,9% nie udzieliło odpowiedzi (Blewiński 2001: 215). Wśród studentów z różnych uczelni w Polsce w 2001 roku w 64,0% twierdziło, że młodzi ludzie mogą uprawiać seks przed zawarciem małżeństwa, żeby poznać swoje oczekiwania w tym zakresie i ustrzec się błędów we współżyciu małżeńskim, a 13,0% było przeciwnych takiej możliwości, zaś 23,0% nie zajęło stanowiska w tej kwestii; z kolei 77,0% uważało, że para kochająca się powinna prowadzić normalnie życie seksualne, bez „ogłądania się” na zakazy etyczne i normy religijno-moralne, jak i bez czekania na małżeństwo (Slany 2002: 224).

Uczniowie szkół średnich w Sandomierzu w 2016 roku odnieśli się do współżycia seksualnego ludzi przez ślubem kościelnym, z wyłączeniem zasady abstynencji, jako: a) całkiem dozwolone – 56,4%; b) częściowo dozwolone („to zależy”) – 22,7%; dla 79,1% badanych czystość seksualna nie miała większego znaczenia; c) niedozwolone – 11,8%; brak oceny – 6,4%, brak odpowiedzi – 2,7% (Bąk, 2016: 46). Wśród młodzieży z zasadniczych szkół zawodowych w roku szkolnym 2001/2002 30,3% badanych uczniów uznało czystość przedmałżeńską za ważną wartość dla przyszłego małżeństwa; a dla 70,0% nie miała ona znaczenia, stąd usprawiedliwiali wolny związek seksualny kobiety z mężczyzną; z kolei 49,0% aprobowało związki homo-seksualne; a tylko 19,7% akceptowało aborcję (Grzybek 2005: 236–237).

Młodzież maturalna w szkołach licealnych i technicznych w Szprotawie, Puławach, Kraśniku, Dęblinie i Gdańsku w 2009 roku, jak zaznacza Janusz Mariański, odniosła się do nieprzestrzegania zasady czystości i do współżycia seksualnego pary w okresie oficjalnego narzeczeństwa następująco: a) jest w pełni dozwolone – 64,3% (w miastach kolejno: 67,8%; 61,2%; 60,6%; 78,4%; 66,3%); b) dozwolone warunkowo – 17,5% (w miastach kolejno: 14,6%; 19,2%; 22,0%; 18,9%; 13,0%); c) zabronione – 7,6% (w miastach: 5,6%; 8,4%; 8,0%; 0,0%; 9,6%); d) brak oceny – 71,2% (w miastach: 7,7%; 7,6%; 8,3%; 2,7%; 4,8%); brak danych – 3,5%. Kobiety nieco rzadziej (61,1%) niż mężczyźni (67,5%) odrzucały tę zasadę i zarazem uznawały współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa jako dozwolone i usprawiedliwione moralnie; młodzież wiejska (59,4%) rzadziej niż z małych miast (72,4%), średnich (63,8%) i z wielkich miast (70,4%); głęboko wierzący (35,2%) i wierzący (60,6%) rzadziej niż niezdecydowani w wierze (77,9%), obojętni religijnie (80,7%) i niewierzący (88,7%) (Mariański (2012: 330–331).

Remigiusz Szauer, komentując wypowiedzi uczniów szkół średnich i studentów szkół wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej w 2015/2016 roku dotyczące współżycia seksualnego pary w okresie narzeczeńskim, czyli z wykluczeniem czystości, stwierdza: „(...) W obszarze miłości i dopełnienia relacji w związku bez konieczności zawierania ślubu, seks umieszcza 67,4% badanych. Wskazują tak zwłaszcza kobiety (73,2%) względem mężczyzn (59,0%), ale w równym stopniu uczniowie i studenci (67,6% wobec 66,9%). Są to zwłaszcza studenci trzeciego roku (76,3%) i maturzyści (72,1%). Są to z reguły respondenci z miast do 10 tysięcy mieszkańców (72,9%) i wsi (68,9%), z rodzin zastępczych (92,0%) i niepełnych – po rozwodzie (69,1%). Religijność rodziny nie ma tu wpływu na wybór twierdzenia, odpowiedzi rozkładają się równomiernie. Autodeklaracje wiary również nie pokazują w sposób wyraźny, że to właśnie wiara bądź jej brak wpływa na wybór takiej opcji. Współżycie poza małżeństwem, będące dopełnieniem związku i sposobem okazywania miłości, uznaje 38,6% głęboko wierzących, 72,3% wierzących, 67,0% wątpliwych poszukujących, 73,3% niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji, 63,9% obojętnych religijnie i 52,8% niewierzących. Analizując autodeklaracje praktyk, można zauważyć, że współzależność jest zbliżona do autodeklaracji wiary. Akceptację takiego spojrzenia na seks wyraża: 80,1% praktykujących rzadko – z okazji świąt, 71,7% praktykujących z okazji rodzinnych, 66,3% praktykujących co niedzielę, 63,7% praktykujących niesystematycznie oraz po 47,0% praktykujących częściej niż w niedzielę i niepraktykujących” (Szauer 2019: 378).

Nastawienie uczniów ze szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studentów z Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku do stosunków seksualnych pary w okresie narzeczeńskim, z pominięciem czystości, było następujące: a) akceptowali je całkowicie – 43,2% (w tym uczniowie – 40,8% i studenci – 45,5%); b) traktowali je jako zabronione – 34,4% (w tym uczniowie – 37,4% i studenci – 34,4%), uznając tym samym znaczenie i wartość czystości seksualnej, odkładając współżycie do ślubu małżeńskiego; c) brak własnego stanowiska – 15,9% (w tym: uczniowie – 15,5% i studenci – 16,3%) (Baniak 2016: 119).

Problematykę katolickiej moralności seksualnej uwzględnił także Dariusz Tułowiecki we własnych badaniach w latach 2004–2005 wśród uczniów szkół średnich w Ostrowi Mazowieckiej, pytając respondentów o akceptację następujących zachowań seksualnych: wolnej miłości, autoerotyzmu, seksu przedmałżeńskiego, antykoncepcji, aborcji, znaczenia ślubu kościelnego, zdrady małżeńskiej. Nastawienie respondentów do autoerotyzmu było następujące: dozwolony – 13,2%; to zależy – 19,0%; niedozwolony – 52,0%; nie umiem powiedzieć – 13,7%; brak odpowiedzi – 2,0% (za autoerotyzmem opowiadało się w różnym stopniu 32,2%, a 52,0% odrzucało go zdecydowanie). Inaczej rozkładały się odsetki badanych uczniów w odniesieniu do wolnej, niczym nie ograniczonej miłości: dozwolona – 31,1%; to zależy – 36,8%; niedozwolona – 21,7%; nie umiem powiedzieć – 9,5%; brak odpowiedzi – 0,9% (za wolną miłością opowiedziało się łącznie 67,9%, a 21,7% uznało ją za niedozwoloną) (Tułowiecki, 2012: 367).

W podsumowaniu powyższych analiz można zastosować spostrzeżenie francuskiego socjologa Henri Mendrasa, pochodzące z końca ostatniej dekady XX wieku, a dotyczące seksualności ludzi dorosłych i młodych, w którym zaznaczał: „(...) Norma dziewictwa już dziś nie przoduje: ograniczona jest do grup pozostających w mniejszości. Co nie oznacza, że swoboda seksualna rozprzestrzeniła się we wszystkich społecznych środowiskach; wiele młodych kobiet powiada, że miały jednego tylko partnera seksualnego. Instytucjonalizacja konkubinatu wśród młodych i jego rozpowszechnienie się we wszystkich warstwach społecznych odpowiada rzeczony zmianie normy” (Mendras 1997: 85).

Współżycie seksualne pary po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym

Moralna ocena współżycia seksualnego pary, która już sformalizowała swoją miłość w postaci ślubu cywilnego (świeckiego) w Urzędzie Stanu Cywilnego, a równocześnie oczekuje na ślub kościelny (religijny), jest w pewnym zakresie uzupełnieniem kwestii współżycia seksualnego bez ślubu kościelnego. Kościół rzymskokatolicki w swojej doktrynie moralnej przyjmuje, że tylko ślub religijny upoważnia parę małżeńską do współżycia seksualnego, czyli seks jest dopuszczalny dopiero wtedy, kiedy jej związek uzyskuje sakramentalny charakter. Ślub cywilny nie daje parze takich uprawnień, w ujęciu tej doktryny – seks po ślubie cywilnym jest zakazany i traktowany jako zachowanie grzeszne, złe moralnie, katolikom zabronione.

Jakie zatem było nastawienie badanej młodzieży polskiej w przyjętym okresie z przełomu wieków do współżycia seksualnego pary po zawarciu ślubu cywilnego i przed ślubem kościelnym – czy w ich ocenie ślub cywilny stanowi odpowiednie kryterium i warunek inicjacji seksualnej? Czy para powinna zachować czystość i powstrzymać się ze współżyciem seksualnym do czasu zawarcia ślubu kościelnego, czyli do momentu nadania swojemu świeckiemu związkowi wymiaru sakramentalnego? Wyniki dostępnych badań naukowych pozwolą na odpowiedź na to pytanie.

Młodzież ze szkół średnich w Stalowej Woli, Grudziądzu, Środzie Śląskiej, Lublinie, Jarosławiu, Kielcach, Międzyrzeczu Podlaskim, badana w latach 1968–1975 przez Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem prof. Józefa Majki, odniosła się również do pewnych problemów z zakresu moralności małżeńskiej i seksualnej. Oceniając współżycie seksualne pary po ślubie cywilnym i przed zawarciem małżeństwa sakramentalnego, współżycie to respondenci uznali za: a) grzeszne – 37,2% (w tym w miastach w powyższej kolejności: 42,6%; 27,5%; 36,0%; 24,9%; 55,9%; 31,0%; 39,7%); b) niegodziwe, lecz nie jest grzeszne – 22,8% (w tym w miastach: 22,7%; 22,8%; 32,7%; 16,6%; 12,8%; 22,0%; 29,9%); c) godziwe, gdy się kochają – 35,6% (w tym kolejno: 31,0%; 44,1%; 29,7%; 48,6%; 24,4%; 42,5%; 28,7%); d) godziwe dla przyjemności – 3,3% (w tym kolejno: 1,2%; 4,2%; 0,4%; 9,6%; 0,0%; 3,0%; 1,2%); brak odpowiedzi – 0,6%. Zaledwie w Jarosławiu ponad połowa (58,9%) badanej młodzieży uważała współżycie seksualne przez zawarciem małżeństwa sakramentalnego za grzeszne. Na drugim miejscu pod tym względem są respondenci ze Stalowej Woli (42,6%), a na trzecim miejscu z Międzyrzecza Podlaskiego (39,7%), zaś najmniejszy odsetek tak postrzegających to współżycie w Lublinie (24,9%). Autorka analizy stwierdziła: „(...) Stosunkowo duży odsetek młodzieży nie ocenia pozytywnie omawianych zachowań, ale nie wiąże ich także z sankcjami religijnymi. Wymowny jest fakt, że trzech grupach niewiele mniej w porównaniu z liczbą akceptujących normę czystości jest tych, którzy życie seksualne przed ślubem uważają za godziwe, jeśli osoby te się kochają. W przypadku Grudziądza (44,1%), Kielc (42,5%) oraz Lublina (48,6%) osoby usprawiedliwiającej miłością życie seksualne przed ślubem kościelnym stanowią większość całej populacji. Jeśli przyjmiemy uznanie sankcji grzechu w omawianej dziedzinie życia za przejaw religijności, za tę postawę przyznamy poszczególnym grupom rangi. Jarosław i Lublin znajdują się na krańcowo różnych pozycjach, także jeśli porównamy tam wskaźniki uznania życia seksualnego dla przyjemności; o ile w Jarosławiu brakuje w badanej grupie osób o takich poglądach, o tyle w Lublinie grupa ta stanowi 9,6%. Fakt ten, choć marginesowo, również obrazuje stosunek młodzieży do katolickiego wzoru zachowań w analizowanej dziedzinie” (Wawro 1986: 220–221).

Ważne były też motywy, które skłaniały wówczas młodzież szkolną w omawianych miastach do powstrzymywania się od życia seksualnego, gdyż motywy te wskazują, w jakim stopniu wartości religijne kierowały zachowaniami seksualnymi tej młodzieży. Powody rezygnacji z seksu do czasu zawarcia ślubu kościelnego (małżeństwa sakramentalnego) wskazane przez młodzież są następujące: a) jest ono szkodliwe dla zdrowia – 5,7% (w miastach: 3,6%; 5,7%; 8,3%; 4,3%; 8,7%; 5,8%; 3,7%); b) powoduje ewentualne kłopoty życiowe – 43,8% (w miastach: 35,4%; 51,2%; 49,0%; 56,3%; 33,7%; 38,6%); c) szacunek dla kochanej osoby – 29,7% (w tym w miastach: 26,1%; 39,5%; 25,3%; 25,8%; 27,1%; 37,5%; 27,0%); d) względy religijne – 17,5% (w tym: 28,9%; 9,1%; 13,3%; 10,3%; 25,5%; 10,6%; 24,9%); e) inne względy – 2,1% (w tym: 3,6%; 0,5%; 1,2%; 1,0%; 1,0%; 3,0%; 4,8%); brak odpowiedzi – 1,1%. Autorka w komentarzu do tych wskaźników stwierdziła: „(...) Okazuje się bowiem, że dominującym motywem i przeszkodą powstrzymującą młodzież przed życiem seksualnym jest lęk przed ewentualnymi kłopotami życiowymi. Ten motyw, jeśli przyjąć, że dotyczy on także samych respondentów, określa stopień ich egoizmu. Najwyższy stopień egoizmu ma młodzież Lublina, najniższy – młodzież Jarosławia (56,3% wobec 33,7%). Na drugim miejscu jest podawany szacunek dla kochanej osoby. Nieznaczny stosunkowo odsetek młodzieży tłumaczy powstrzymywanie się od życia seksualnego względami religijnymi. Wnioskować możemy, że normy religijne są jednymi z mniej znaczących motywów czystości seksualnej, jeśli podanie ich potraktujemy jako wskaźnik moralności religijnej, możemy dokonać i w tym przypadku szeregowania. Wskaźnik ten dla młodzieży Stalowej Woli jest najwyższy – 7, kolejno zaś coraz niższy dla Lublina – 3, Kielc – 2, oraz Grudziądza – 1)” (Wawro 1986: 221–222).

Badania Kazimierza Ryczana wykazały, że wśród ogółu młodzieży katechizowanej z Rzeszowa, Przemysła i Przeworska w 1988 roku oceny współżycia seksualnego po ślubie cywilnym, a przed kościelnym kształtowały się następująco: a) myślę, że nie jest dozwolone i zasługuje na potępienie – 15,8%; b) myślę, że lepiej

tego nie robić, ale zbyt surowo nie potępiałbym – 24,8%; c) myślę, że jest dopuszczalne, byleby traktować je poważnie – 34,2%; d) myślę, że to jest ich sprawa prywatna i mogą postępować, jak chcą – 25,2%. Typ środowiska miejskiego nie różnicował w sposób statystycznie istotny postaw młodzieży, kształtowały się one do pewnego stopnia pod wpływem rodziców i parafialnej katechizacji (Ryczan 1992: 154).

Młodzież ze szkół średnich i z uczelni wyższych w Polsce na przełomie 1988 i 1989 roku odniosła się następująco do współżycia seksualnego po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym: a) jest dozwolone – 34,3% badanych; b) jest możliwe warunkowo – 24,6%; c) jest niedozwolone – 21,2%; d) brak zdania – 16,1%; brak odpowiedzi – 3,7% (Mariański 1991: 59).

Sondaż przeprowadzony w listopadzie 1990 roku wśród studentów pierwszego i drugiego roku kierunków humanistycznych na Uniwersytecie Łódzkim wykazał, że dwie trzecie ankietowanych uważało za dopuszczalne współżycie seksualne po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym. Przeciwno temu była czwarta część badanych; pozostali respondenci nie ujawnili własnego zdania w tej sprawie. Według własnych deklaracji nigdy nie miało jeszcze stosunku seksualnego 47,0% respondentów (33,0% mężczyzn i 57,0% kobiet) (Lewandowski 1991: 10).

W badaniach z 1992 roku, zrealizowanych przez Zakład Socjologii Religii SAC podczas ogólnopolskiego zjazdu młodzieży w Ołtarzewie pod Warszawą, zapytano o jej nastawienie do współżycia seksualnego po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym. Respondenci odpowiedzieli następująco: a) jest w pełni dozwolone – 21,9%; b) jest częściowo dozwolone („to zależy”) – 18,7%; c) jest zabronione – 39,4%; d) brak zdania – 20,0%. Oznacza to, że seks małżeński po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym akceptowało łącznie w obu zakresach 40,6% badanych respondentów (Mariański 1993: 192).

Młodzież ze średnich szkół warszawskich badana w 1996 roku w 66,9% uznawała współżycie seksualne pary po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym za w pełni dozwolone, a w 14,7% – za warunkowo dozwolone („to zależy”); zatem aż 81,6% badanych uczniów akceptowało współżycie seksualne pary po ślubie cywilnym bez czekania na ślub kościelny. Natomiast zaledwie 10,2% badanych uznało współżycie za niedozwolone (Mariański, 2001: 338). W innej zbiorowości młodzieży ze szkół warszawskich badanej w 1995 roku 59,0% badanych uczniów uznawało współżycie seksualne po ślubie cywilnym za dozwolone, a tylko 8,0% za niedozwolone; 26,0% uzależniało swoją ocenę współżycia seksualnego po ślubie cywilnym od okoliczności, łącznie akceptowało je aż 85,0%, zaś 8,0% to niezdecydowani. Młodzież pozytywnie nastawiona do religii częściej akceptowała etykę katolicką dotyczącą zakazu stosunków przedmałżeńskich, w tym także po ślubie cywilnym (Sołtysiak 1997: 141–143).

Młodzież ze szkół średnich w Jastrzębiu Zdroju, Chełmie, Rzeszowie, Lublinie, Gdańsku, Poniatowej i Rykach, badana w 1998 roku, odniosła się następująco do kwestii współżycia seksualnego pary po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym: a) jest w pełni dozwolone – 54,9% (w tym w kolejnych miastach: 58,3%; 50,2%; 57,3%; 53,5%; 71,6%; 50,2%; 43,3%); b) dozwolone warunkowo („to zależy”) – 23,3% (w tym w miastach: 18,9%; 30,7%; 23,6%; 22,6%; 12,6%; 26,3%; 29,0%); łącznie seks po ślubie cywilny akceptowało 78,2% badanych (w tym w miastach: 77,2%; 80,9%; 80,9%; 76,1%; 84,2%; 76,5%; 72,3%); c) jest niedozwolone – 8,7% (w tym w miastach: 10,5%; 5,2%; 8,5%; 10,8%; 5,8%; 10,3%; 10,1%); d) brak własnego zdania – 11,1% (w tym: 9,6%; 12,1%; 8,9%; 10,1%; 7,8%; 12,2%; 16,8%); brak danych – 0,8%. Badania te wykazały, że ślub kościelny stanowił co najwyżej jedynie dla co dziesiątego respondenta warunek konieczny do podjęcia współżycia seksualnego przez kochającą się parę małżonków po ślubie cywilnym (z wyjątkiem Ryk) (Mariański 2003: 271).

Uczniowie ze szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studenci z Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku uznali, że stosunki seksualne w małżeństwach po ślubie cywilnym, a przed kościelnym są: 1) całkowicie dozwolone – 67,4% (w tym uczniowie – 64,3% i studenci – 70,4%); 2) warunkowo dozwolone („to zależy”) – 13,8% (w tym: 15,0% i 12,6%); łącznie akceptowało te stosunki seksualne 81,2% badanych (w tym: uczniowie – 79,3% i studenci – 83,0%); 3) niedozwolone – 14,8% (w tym: 16,5% i 14,8%); 4) brak oceny – 4,0% (w tym: 4,2% i 3,8%). Zatem dominująca większość badanych uczniów i studentów nie dostrzega niczego złego w uprawianiu seksu przez parę, która zawarła dopiero cywilny związek małżeński i nie chce poczekać ze współżyciem seksualnym do czasu nadania swojemu związkowi wymiaru sakramentalnego,

łamiąc w ten sposób zasady etyczne moralności katolickiej, które zabraniają parom współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym (Baniak 2016: 119).

Młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych w regionie konińskim badana w 2009 roku deklarowała swoje postawy wobec współżycia seksualnego pary po zawarciu ślubu cywilnego, a przed ślubem kościelnym w następujący sposób: a) jest dozwolone całkowicie – 34,7%; b) jest dozwolone warunkowo („to zależy”) – 34,8% (łącznie akceptacja współżycia – 69,5%); c) jest niedozwolone – 8,7%; d) trudności z oceną zjawiska – 20,5%; brak odpowiedzi – 1,4% (Skoczylas 2011: 439–440).

Młodzież ucząca się w szkołach średnich w Szprotawie, Puławach, Kraśniku, Dęblinie i Gdańsku w 1994 i 2009 roku została zapytana przez współpracowników Janusza Mariańskiego o własny stosunek do kwestii współżycia seksualnego pary po zawarciu małżeństwa cywilnego, a przed ślubem kościelnym. W odpowiedzi na to pytanie ukazała w obu terminach badań własny stosunek do współżycia par w następujący sposób: a) jest ono w pełni dozwolone: w 1994 roku – 66,3% i w 2009 roku – 66,1%; b) jest dozwolone częściowo („to zależy”) – 14,9% i 16,5%; c) jest ono niedozwolone – 9,2% i 6,1%; d) brak własnego zdania – 8,5% i 7,6%; brak danych – 1,3% i 3,6%. Wskaźniki pełnej akceptacji współżycia seksualnego pary po ślubie cywilnym w obu terminach są niemal identyczne, natomiast wzrósł minimalnie w 2009 roku wskaźnik warunkowej akceptacji współżycia (o 1,6%). Janusz Mariański zestawiał także wskaźniki pozytywnego nastawienia respondentów do współżycia seksualnego pary po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym w sytuacji każdego miasta, w którym zrealizowano badania: a) pełna akceptacja: Szprotawa – 68,6% i 69,1%; Puławy – 64,9% i 63,6%; Kraśnik – 61,7% i 65,2%; Dęblin – 80,6% i 73,0%; Gdańsk – 68,8% i 65,9%; b) akceptacja częściowa: odpowiednio: 15,5% i 13,7%; 14,5% i 18,0%; 19,3% i 18,6%; 9,7% i 18,9%; 13,7% i 14,9%; c) brak akceptacji: 7,2% i 3,9%; 9,9% i 6,8%; 8,2% i 7,2%; 5,8% i 2,7%; 7,3% i 7,2%; d) brak zdania: 8,8% i 9,0%; 9,5% i 8,0%; 9,5% i 7,6%; 2,9% i 5,4%; 9,0% i 5,8%; brak danych: 1,3% i 3,6%. W każdym z tych miast dominujące odsetki respondentów opowiadały się zdecydowanie za dopuszczalnością stosunków seksualnych pary już po ślubie cywilnym, a przed ślubem kościelnym. Niewielkie odsetki respondentów w każdym mieście uznały seks po ślubie cywilnym, a przed kościelnym za niedozwolony, mimo że w trzech miastach odsetki badanych zmniejszyły się nieznacznie (Mariański 2008: 357; Mariański 2012: 333).

Młodzież z trzecich klas liceów ogólnokształcących w województwie podkarpackim badana w 2012 roku w 81,2% opowiedziała się za małżeństwami zawartymi w kościele. Natomiast trzecia część badanych ceremonię ślubu kościelnego uważała za element tradycji, a nie za przejaw więzi z Kościołem. Wśród całej zbiorowości badanej większość opowiedziała się także za możliwością współżycia seksualnego pary po ślubie cywilnym, a przed kościelnym (78,6%), zaś tylko 13,7% było przeciwnych stosunkom seksualnym przed ślubem kościelnym (Dubis 2013: 138–139).

Młodzież szkół średnich uczestnicząca w badaniach ogólnopolskich w 2017 roku ujawniła następujące poglądy dotyczące współżycia seksualnego pary po ślubie cywilnym nie czekającej z tym zachowaniem do ślubu kościelnego: a) jest ono dozwolone w pełni – 66,5%; b) jest dozwolone warunkowo („to zależy”) – 16,1% (łącznie akceptacja – 82,6%); c) jest całkiem niedopuszczalne – 6,6%; d) trudno to ocenić – 5,5%; brak odpowiedzi – 5,4%. Okazało się zatem, że jedynie znikomy odsetek dziewcząt (7,2%) i chłopców (5,8%) akceptował stanowisko moralne Kościoła rzymskokatolickiego zabraniające narzeczonym współżycia seksualnego po ślubie cywilnym i jednocześnie nakazujące poczekać ze współżyciem do ślubu religijnego, czyli do czasu nadania związkowi cywilnemu charakteru sakramentalnego (Mariański 2018: 248–249).

Uczniowie szkół średnich w Ostrowi Mazowieckiej w 2004–2005 roku ustosunkowali się w następujący sposób do seksu podejmowanego przez partnerów w narzeczeństwie i po ślubie świeckim: dozwolony – 46,9%; to zależy – 29,9%; niedozwolony – 17,6%; nie umiem powiedzieć – 4,1%; brak odpowiedzi – 1,5% (łącznie seks przedślubny akceptowało aż 76,8% badanych uczniów, a 17,6% było mu przeciwnych) (Tułowiecki, 2012: 367).

Pozytywne nastawienie dużego odsetka badanej młodzieży polskiej, zwłaszcza akademickiej, do wolnej miłości seksualnej i do seksualnych stosunków przedmałżeńskich podejmowanych przez narzeczonych w czasie między ich ślubem cywilnym i ślubem kościelnym znajduje praktyczne potwierdzenie u pewnego jej odsetka we własnej aktywności seksualnej trwale lub okresowo albo przypadkowo podejmowanej w układach partnerskich lub poza jakimkolwiek związkiem. W przekonaniu licealistów i studentów kochająca się

para ma pełną swobodę w podejmowaniu współżycia seksualnego, zwłaszcza wtedy, kiedy połączył ją już ślub cywilny, gdyż ślub kościelny nie odgrywa w tej sytuacji większej roli: „przecież są już małżeństwem zatwierdzonym przez władze świeckie, a ślub kościelny jedynie później potwierdza faktyczność ich związku. Jednak są małżeństwa opierające swój związek wyłącznie na ślubie cywilnym, dlatego nie można zabraniać im współżycia seksualnego” (studentka, l. 23); „Na kościelny ślub decydują się tylko niektórzy narzeczeni, ale jest ich moim zdaniem coraz mniej. Przed tym ślubem muszą zatwierdzić swój związek mocą ślubu cywilnego, przez co stają się normalnym małżeństwem. Z tej racji po co mieliby czekać ze współżyciem seksualnym do daty następnego ślubu, jakim jest obrzęd kościelny? Dla mnie jest to niezrozumiałe i bezsensowne. Znam wiele par wśród studentów, które planują małżeństwo religijnie potwierdzone, ale razem mieszkających i prowadzących regularne życie seksualne, nie biorąc pod uwagę zakazów moralnych Kościoła i księży” (student, l. 21) (Baniak 2015: 124–125).

Rola i znaczenie współżycia seksualnego w małżeństwie

„Ocena roli i znaczenia życia seksualnego – zaznacza Janusz Mariański – jest ważna zarówno w odniesieniu do okresu przedmałżeńskiego, jak i do okresu małżeńskiego. Małżeństwo jako wspólnota życia kobiety i mężczyzny, obejmująca w istotnej mierze sferę seksualności, zmierza w prostej linii do poczęcia, urodzenia i wychowania potomstwa, bez względu na to, że dzieci rodziły się, rodzą się obecnie i zapewne będą się rodziły w innych związkach damsko-męskich, jak i w samotnym macierzyństwie kobiety. Niezwykle ważnym czynnikiem, który stabilizuje związek małżeński, jest wzajemna miłość małżonków w wymiarze emocjonalno-psychicznym, wspierana odpowiednio ukształtowaną i właściwie przeżywaną we wzajemności aktywnością seksualną. Aktywność ta, w ujęciu moralności katolickiej, jest możliwa, dostępna i legalnie realizowana wyłącznie w małżeństwie sakramentalnym, czyli zatwierdzonym mocą ślubu kościelnego, a takich warunków nie stwarza jej ślub cywilny” (Mariański 2003: 286–287).

Rolę i znaczenie seksualności w małżeństwie trafnie ujmuje Władysław Majkowski: „(...) Seksualne życie małżeńskie jest wyrazem miłości partnerów, sposobem komunikowania się między nimi, czynnikiem utrwalania się i wzrostu małżeńskiej miłości, ale nie jej źródłem. Osadzone jedynie na seksualnej fascynacji małżeństwo jest nietrwałe, tak jak nietrwała jest konkretna fascynacja. Jest prawie pewne, że małżonek wcześniej czy później w przyszłości spotka młodszego i bardziej pod względem seksualnym atrakcyjnego partnera. Kusząca alternatywa może okazać się tak silna, że istniejące jeszcze między małżonkami więzy nie wytrzymają próby czasu” (Majkowski 1997: 182).

Ksawery Knotz zaznacza, że: „(...) U dojrzałych ludzi seks jest ważnym sposobem komunikacji między mężem a żoną – osobami, które się kochają, są ze sobą na dobre i na złe, mają wiele wspólnych wartości łączących ich uczucie, są do siebie przywiązani, czują do siebie pociąg seksualny, pragną się obdarowywać przyjemnością, rodzą i wychowują dzieci (...). Prawdziwie ludzki akt seksualny porusza kochające się osoby zarówno duchowo, jak i psychicznie i fizjologicznie – obejmuje reakcje całego człowieka – ducha, serca i ciała. Nie tylko rodzi poczucie zaspokojenia i rozładowania napięcia seksualnego, nie tylko poczucie psychicznego błogostanu, ale także głęboki duchowy pokój serca. (...) Relacja małżeńska w okresie wstrzemięźliwości seksualnej ma swoją wyjątkową specyfiką, która wymaga szczególnego podejścia. (...) Czas oczekiwania na współżycie seksualne jest szczególnym czasem adoracji, czułości, okazywania sobie szacunku i uznania. Wrażliwość na swoje potrzeby, zdolność obdarzania się czułością i szacunkiem jest barometrem twórczej relacji między mężem a żoną. Kochający się małżonkowie uświadamiają sobie, że łączy ich głęboka więź, wspólnota miłości, że odczuwają siebie w najbardziej ukrytych drganiach duszy. Czują się duchowo i psychicznie zespoleni z sobą, ogarnięci poczuciem bliskości. Kobiety właśnie w okresie wstrzemięźliwości są gotowe na urodzenie potomstwa i równocześnie z mocy samej natury są pobudzone, spragnione współżycia seksualnego. (...) We współżyciu seksualnym ujawniają się z całą wyrazistością dwie przeciwstawne tendencje zakodowane w naturze mężczyzny i kobiety. Ich realizacja bez uwzględnienia pragnień i potrzeb jednego współmałżonka napotyka na opór i niezadowolenie drugiego. Różnice te sprawiają, że małżonkowie czują się oszukani i zawiedzeni” (Knotz 2009: 23, 77–78, 85).

Czy i w jakim stopniu powyższe założenia wskazujące na rolę i znaczenie seksualności i erotyki w życiu małżeńskim znajdowały potwierdzenie praktyczne w postawach i zachowaniach badanej polskiej młodzieży – szkolnej i akademickiej? W jaki sposób młodzież odniosła się do roli i znaczenia współżycia seksualnego w małżeństwie i relacjach osobowych między małżonkami? Pytanie to pojawia się w kontekście wysokiego wartościowania życia seksualnego w małżeństwie zauważalnego wśród osób dorosłych, bardzo często już żyjących we własnym związku małżeńskim czy też będących w narzeczeństwie i planujących zawrzeć małżeństwo (Izdebski 2012). Pytań dotyczących tej kwestii nie stawiano zbyt często młodzieży w badaniach socjologicznych, niemniej można spróbować na nie odpowiedzieć, wykorzystując w tym celu wyniki dostępnych badań w literaturze przedmiotu.

Na przykład w 2000 roku podczas badań zapytano młodzież ze szkół średnich w Jastrzębiu Zdroju, Chełmie, Rzeszowie, Lublinie, Gdańsku, Poniatowej i Rykach, jakie znaczenie przypisuje sama współżyciu seksualnemu w małżeństwie, biorąc pod uwagę następujące stopnie jego oceny: bardzo duże, duże, bardzo małe, małe, żadne, brak zajęcia stanowiska. Odpowiadając na to pytanie, respondenci ocenili znaczenie seksu w małżeństwie w następujący sposób: a) bardzo duże – 45,2% (w tym w: Jastrzębiu Zdroju – 44,3%; Chełmie – 41,1%; Rzeszowie – 47,2%; Lublinie – 42,4%; Gdańsku – 43,0%; Poniatowej – 45,5%; Rykach – 52,9%); b) duże – 40,9% (w tym w miastach kolejno: 43,0%; 42,0%; 39,0%; 42,4%; 44,0%; 39,0%; 36,6%); c) małe – 3,5% (w tym w miastach kolejno: 3,1%; 4,8%; 3,7%; 3,6%; 3,4%; 3,3%; 2,5%); d) bardzo małe – 0,9% (w tym w miastach kolejno: 0,0%; 0,4%; 1,6%; 1,2%; 0,2%; 1,4%; 0,8%); e) żadne – 0,6% (w tym w miastach: 0,9%; 0,0%; 0,4%; 0,7%; 0,0%; 0,5%; 0,0%); f) brak zdania – 8,9% (w tym w poszczególnych miastach: 7,9%; 11,3%; 7,3%; 9,1%; 9,2%; 10,3%; 7,1%). Jeśli połączymy dwa największe odsetki respondentów oceniających znaczenie seksu w małżeństwie: bardzo duże i duże, otrzymamy wskaźnik łączny oceniających to znaczenie, który wynosi 86,1%. Wskaźnik ten w kolejnych miastach był następujący: 87,3%; 83,1%; 86,2%; 84,8%; 87,0%; 84,5%; 89,5%. Oznacza to, że badana młodzież szkolna przypisywała istotne znaczenie współżyciu seksualnemu w życiu małżeńskim (Marianiński 2003: 288–289).

Następnym problemem są cele zakładane przez partnerów w odniesieniu do własnego małżeństwa i do współżycia seksualnego. Jakie są te cele? W tradycyjnym nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego o małżeństwie wskazywano dwa cele obowiązujące małżonków w ich życiu seksualnym: cel pierwszorzędny – poczęcie, zrodzenie i wychowanie dzieci, i cel drugorzędny – wzajemna miłość i pomoc małżonków oraz, zgodnie z zasadami moralnymi Kościoła, zaspokojenie popędu płciowego. Akcentowanie prokreacji jako głównego celu małżeństwa doprowadziło w konsekwencji do praktycznego pomniejszenia wartości i znaczenia pozostałych celów małżeństwa, do swoistej „biologiczności” współżycia małżeńskiego, a nawet do redukcji celów małżeńskich do zrodzenia potomstwa. W ten sposób małżeństwo i miłość małżeńska zostały w tej koncepcji sprowadzone do rodzenia i wychowania potomstwa, z pominięciem innych ich celów i dążeń czy oczekiwań małżonków. Z tą koncepcją celów małżeństwa nie zgodził się Sobór Watykański II, chociaż zaznaczył, że małżeństwo i miłość małżonków są skierowane na dziecko, to przestawił hierarchię celów małżeństwa. Andreas Laun przypomina, że miłość jest koniecznym i podstawowym warunkiem każdego zespolenia seksualnego małżonków. Dlatego nie można zastąpić miłości innymi, nawet najszlachetniejszymi sensem i celem małżeństwa. Stosunek małżeński odznacza się ładem i uporządkowaniem, w którym poszczególne zadania są sobie przyporządkowane, stanowiąc tym samym swoistą hierarchię dynamiczną i sposób wzajemnego przenikania się każdego zadania z następnym zadaniem (Laun, 2002: 56–61). Są zatem dwa równoległe cele małżeństwa, które zazębiają się wzajemnie: w sposób instytucjonalny i personalistyczny. Ryszard Sztymiler zauważa, że w określeniu „dobro małżonków” znajdują się następujące zadania: współżycie intymne małżonków, ich jedność duchowa, wyłączność małżeństwa, pomoc wzajemna, troska o dobro współmałżonka i doskonalenie jego osobowości, troska o wzajemne uświęcenie religijne (Sztymiler 1997: 244–256).

Kwestię tę Janusz Marianiński uwzględnił w 2002 roku w badaniach wśród młodzieży ze szkół średnich w siedmiu miastach (niżej wskazanych). Chcąc poznać jej orientację dotyczącą celów współżycia małżeńskiego, poprosił respondentów o wybranie czterech ważnych jego celów spośród wskazanych w narzędziu badawczym: a) zrodzenie potomstwa; b) umocnienie więzi duchowej małżonków; c) zaspokojenie własnych potrzeb seksualnych; d) zaspokojenie potrzeb seksualnych współmałżonka, jak i cele ustalone samodzielnie przez respondentów. Wartość wybranych celów współżycia małżeńskiego badani oceniali w skali od 1 do 5.

Podczas wykonywania tego zadania badawczego na pierwszym miejscu: od 17,35 do 32,4% respondentów wskazało „zrodzenie potomstwa” jako główny cel małżeństwa; od 21,8% do 29,4% – na drugim miejscu; od 5,7% do 9,2% – na trzecim miejscu; od 7,5% do 14,0% – na czwartym miejscu i nieliczni na piątym miejscu. Znaczny odsetek badanych osób nie dokonał oceny ważności tego celu małżeństwa (od 19,3% do 40,7%). W poszczególnych miastach wskaźniki ułożenia na pierwszym miejscu celu małżeństwa „zrodzenie potomstwa” są zbliżone, z wyjątkiem Chełma (17,3%) i Rzeszowa (18,7%), czyli w Jastrzębiu Zdroju – 27,2%; w Lublinie – 25,7%; w Gdańsku – 26,6%; w Poniatowej – 32,4%; w Rykach – 30,7%. Kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni stawiały na pierwszym miejscu „urodzenie potomstwa” jako cel współżycia seksualnego małżonków (22,8% wobec 28,7%); młodzież ze wsi (25,5%), podobnie jak w miastach do 100 tys. mieszkańców (26,2%) i w wielkich miastach (25,6%); osoby głęboko wierzące (26,0%) i wierzący (28,2%) częściej niż niezdecydowani (19,9%) i niewierzący (15,9%); bardzo regularnie praktykujący (29,5%), regularnie praktykujący (26,8%) i nieregularnie praktykujący (26,2%) nieco częściej niż niepraktykujący (18,5%) (Mariański, 2003: 290–291).

Więź duchowa małżonków jest drugim celem małżeństwa. W jaki sposób respondenci postrzegali i oceniali umocnienie więzi duchowej małżonków jako cel ich współżycia seksualnego według tej samej skali oceny? Autor tych samych badań zaznaczał: „(...) W całej zbiorowości młodzieży szkolnej od 30,7% do 45,8% badanych wybrało „umocnienie więzi duchowej małżonków” jako cel współżycia seksualnego w małżeństwie na pierwszym miejscu; od 16,0% do 24,4% – na drugim miejscu; od 4,2% do 8,3% – na trzecim miejscu; od 5,3% do 7,9% – na czwartym miejscu. Nikt nie kwalifikował tego celu na piątym miejscu, natomiast od 20,4% do 40,3% badanych nie dokonało jego wyboru. Wskaźniki aprobaty tego celu na pierwszym miejscu są nieco wyższe w Gdańsku (44,4%), w Rykach (45,8%) i w Poniatowej (41,3%) niż w Jastrzębiu Zdroju (30,0%); w Chełmie (30,7%); w Rzeszowie (32,1%), w Lublinie (31,6%). Kobiety wyraźnie częściej niż mężczyźni stawiały cel „umocnienia więzi duchowej małżonków” na pierwszym miejscu (45,7% wobec 27,8%) (Mariański, 2003: 292).

Trzecim celem współżycia seksualnego w małżeństwie jest „zaspokojenie własnych potrzeb seksualnych”. Jak ten cel oceniali badani uczniowie? Autor badań pisał: „W całej zbiorowości młodzieży szkolnej od 4,8% do 13,1% respondentów „zaspokojenie własnych potrzeb seksualnych” umieściło na pierwszym miejscu; od 6,1% do 18,0% – na drugim miejscu; od 22,0% do 31,5% – na trzecim miejscu; od 12,3% do 21,6% – na czwartym miejscu. Ponad połowa badanych osób nie dokonała oceny tego celu współżycia seksualnego małżonków. Wziąwszy pod uwagę łącznie wybory na pierwszym i drugim miejscu tego celu, można stwierdzić, że kobiety równie często jak mężczyźni wskazywały na cel „zaspokojenia własnych potrzeb seksualnych” (21,5% wobec 23,7%); głęboko wierzący (16,5%) i wierzący (21,0%) rzadziej niż niezdecydowani (29,5%) i niewierzący (31,9%) (Mariański 2003: 293).

Czwartym celem współżycia seksualnego małżonków jest „zaspokojenie potrzeb seksualnych współmałżonka”. Jak do tego celu odnieśli się badani uczniowie szkół średnich w tych samych miastach? Autor badań stwierdzał: „Czwarty cel współżycia seksualnego w małżeństwie ma bardziej altruistyczny charakter i dotyczy zaspokojenia potrzeb seksualnych współmałżonka. Wśród badanej młodzieży szkolnej w poszczególnych miastach od 1,8% do 6,9% ankietowanych ułożyło cel „zaspokojenie potrzeb seksualnych współmałżonka” jako najważniejszy we współżyciu małżeńskim; od 6,9% do 13,4% – na drugim miejscu; od 18,7% do 27,3% – na trzecim miejscu; od 24,2% do 28,6% – na czwartym miejscu. Ponad połowa ankietowanych osób (z wyjątkiem Ryk) nie dokonała oceny tego celu. Mężczyźni częściej niż kobiety wskazywali na pierwszym lub drugim miejscu ten cel współżycia seksualnego w małżeństwie (18,8% wobec 11,5%); głęboko wierzący (9,2%) i wierzący (13,4%) rzadziej niż niezdecydowani (23,8%) i niewierzący (20,3%). W akcie seksualnym ludzie młodzi upatrują przede wszystkim znaku miłości i wzajemnego oddania się małżonków oraz umocnienia więzi duchowej, a dopiero później przydają mu funkcję prokreacyjną” (Mariański 2003: 294–295).

W podsumowaniu wyników tych badań Mariański zaznaczył: „(...) Wybierane i ujmowane w rangach przez respondentów cele współżycia seksualnego małżonków można pogrupować w następujący sposób: wybór odpowiedzi na pierwszym miejscu pod względem ważności będzie oznaczał 5 punktów, wybór na drugim miejscu – 4 punkty, wybór na trzecim miejscu – 3 punkty, wybór na czwartym miejscu – 2 punkty, wybór na piątym miejscu – 1 punkt oraz zero punktów, jeśli wartość nie została wybrana. Po przeliczeniach

wybranych punktów na procenty uzyskaliśmy następujące wskaźniki aprobaty poszczególnych celów współżycia seksualnego w małżeństwie: 1) umocnienie więzi duchowej współmałżonków – 59,8%; 2) zrodzenie potomstwa – 55,1%; 3) zaspokojenie własnych potrzeb seksualnych – 43,0%; 4) zaspokojenie potrzeb seksualnych współmałżonka – 36,9%. Dwa pierwsze cele wyraźnie przeważają nad dwoma pozostałymi. Taki stan rzeczy można uznać za przejaw wysokiego stopnia akceptacji wartości prorodzinnych, gdyż zasadniczym celem małżeństwa jest umocnienie miłości małżeńskiej i zrodzenie potomstwa. Dwa pozostałe cele wykazują pewną asymetrię. Młodzież szkolna bardziej ceni zaspokojenie własnych potrzeb seksualnych niż analogicznych potrzeb współmałżonka, co może grozić pewną instrumentalizacją samego aktu płciowego, jak i osoby współmałżonka. (...) To, co Kościół uznaje za działanie grzeszne, nie zawsze młodzi ludzie, w większości deklarujący się jako wierzący i katolicy, uznają za działania niedozwolone. Dla wielu sfera erotyki przedmałżeńskiej i małżeńskiej jest sprawą prywatną człowieka i nie powinna podlegać kontroli religijnej. (...) W tych warunkach głoszenie przedmałżeńskiej czystości seksualnej wydaje się sprawą bardziej trudną, niemal beznadziejną” (Mariański 2003: 296).

Antykoncepcja i naturalna regulacja poczęć

Czym jest odpowiedzialne rodzicielstwo, w czym wyraża się jego istota i jaki jest jego cel podstawowy? Georg Weigel zaznacza, że „(...) przez odpowiedzialne rodzicielstwo należy rozumieć budowanie przez małżonków nowej rodziny w sposób przemyślany, mądry i rozsądny, poprzez odważne decyzje we współpracy z własnym sumieniem prawidłowo uformowanym, a nie jest ono unikaniem urodzenia kolejnego dziecka, chodzi w nim o moralną odpowiedzialność za planowanie rodziny, za jej ilościowy i jakościowy stan posiadania (Weigel 2003: 125–126).

Z odpowiedzialnym rodzicielstwem łączy się ściśle kwestia różnorodności procedur i form służących ludziom w małżeństwach i w innych związkach heteroseksualnych do regulacji poczęcia dziecka, które potocznie są określane jako metody antykoncepcyjne. Metody te mają różną wartość moralną – jedne akcentują znaczenie antykoncepcji „sztucznej”, z kolei drugie preferują wyłącznie „naturalne” możliwości zapobiegania niepożądanego czy niezaplannowanego ciąży, oparte na znajomości cykli funkcjonowania organizmu kobiety. Z tego powodu Kościół rzymskokatolicki nie akceptuje antykoncepcji i zabrania stosowania jej we współżyciu seksualnym małżeństwom, których związek ma charakter sakramentalny. Kościół zaznacza w swym nauczaniu moralnym, że małżonkowie wierzący i praktykujący religijnie nie mogą postępować w tej sferze swojego życia dowolnie, czyli według własnego uznania i rozeznania w procedurach zapobiegających przekazywaniu życia. Katolików obowiązują w tej sferze normy Dekalogu i wskazania moralne Kościoła.

Z literatury przedmiotu dowiadujemy się, że metody planowania rodziny są różnorodne i odmiennie definiowane. Na przykład Monika Obara uważa, że: „(...) planowanie rodziny jest intelektualnym i aksjologicznym procesem w dążeniu ludzi do rozrodczości. Z jednej strony, oznacza ono zdobywanie wiedzy na temat prawidłowości dotyczących rozrodczości, na którą ludzie chcą mieć wpływ, a z drugiej strony, planowanie to wskazuje na wartość życia ludzkiego, poczynanego w toku tego procesu. Bogactwo wiedzy na ten temat powoduje, że planowanie rodziny jest skuteczniejsze. W planowaniu rodziny jest widoczny grupowy charakter przedsięwzięcia, gdyż wymaga on negocjowania kierunków wspólnej i indywidualnej aktywności. W takim planowaniu występują następujące umowne stadia: planowanie małżeństwa, planowanie dzieciństwa rodziny, planowanie funkcji rodziny” (Obara 1996: 44–59). Z kolei Celina Łepecka-Klusek przez planowanie rodziny rozumie: „(...) świadome i celowe przewidywanie struktury i liczby członków rodziny, które jest skutkiem powodów osobistych, zdrowotnych, bytowych, socjalnych, kulturowych i religijnych” (Łepecka-Klusek 2003: 49–67).

Socjologowie badający ten problem do naturalnych metod regulacji poczęć zaliczają: kalendarzyk, znajomość biologicznego rytmu płodności kobiety, okresową wstrzemięźliwość seksualną małżonków, karmienie piersią dziecka. Z kolei do technik sztucznych metod antykoncepcyjnych zaliczają: środki wczesnoporonne (hormonalne, wkładki wewnątrzmaciczne, minitabletki, tabletki dnia następnego po stosunku seksualnym, a także środki chemiczne i mechaniczne), techniki współżycia (necking, petting, prezerwatywa, stosunek przerywany, współżycie oralne i analne) oraz stosunki homoseksualne (Kurzępa 2007: 2012; Szlendak 2008;

Izdebski, 2012: 147–214). Typologie te są zbieżne z wykazem metod wskazanych zarówno przez WHO, jak i przez lekarzy ginekologów, seksuologów i położników.

Współcześni ludzie często zamazują granicę między tym, co jest „naturalne”, a tym, co jest „nienaturalne” czy też „sztuczne”, a takie postępowanie jest w pełni zauważalne w sferze ich osobistej seksualności i rozrodczości. Problem ten trafnie ujmuje Anthony Giddens, gdy pisze: „(...) W zachowaniach seksualnych zawsze istniała granica między przyjemnością a intymnością, seksualność niż kiedykolwiek wcześniej, zaistniała niezależnie od prokreacji. Seksualność nabrała podwójnego znaczenia jako środek samorealizacji oraz podstawowy mechanizm osiągnięcia i wyrażania intymności. Straciła przez to związek z szerszą tradycją i etyką oraz z następstwem pokoleń. Pozostaje, a raczej staje się, ona podstawową sferą <przeżywania>, a słowo „przeżycie” nabiera w odniesieniu do życia seksualnego znaczenia. Ale to <przeżycie> nie ma wiele wspólnego z obszarami egzystencjalnymi, do których w pewnym sensie odsyła nas seks” (Giddens 2001: 225; Giddens 2004: 126–163).

Franciszek Adamski tak pisał 43 lata temu: „(...) problem regulacji poczęć i odpowiedzialnego rodzicielstwa nabrał szczególnego znaczenia zarówno pod wpływem upowszechnienia modelu rodziny małodziejnej, jak i w wyniku świadomego rozdzielania aktu współżycia seksualnego od jego podstawowej funkcji prokreacyjnej, a zarazem w preferowaniu jego roli emocjonalnej i »uszczęśliwiającej parę małżeńską«” (Adamski 1977: 202). Z kolei Krystyna Słany zaznaczała, że „(...) Nowe środki antykoncepcyjne pozwalają na nową »jakość« obcowania seksualnego. Seks zostaje oddzielony od prokreacji, nowe »techniki« reprodukcyjne zaś umożliwiają reprodukcję biologiczną bez seksu. (...) Bezprecedensowy rozwój środków pozwalających na kontrolę urodzeń i realizację prokreacji bez bezpośredniego udziału mężczyzny daje kobietom nową »prokreacyjną« wolność. Pozwala ona kobietom (ale także ich partnerom, jak i całemu społeczeństwu, co może być zgodne bądź niezgodne z realizowaną przez nich polityką ludnościową) nie tylko na zrealizowanie planowanej dzietności lub bezdzietności, ale i na określenie czasu pojawienia się pożądanego potomstwa” (Słany 2002: 104–105).

Jakie było nastawienie badanej młodzieży polskiej do antykoncepcji i naturalnych metod przeciwdziałających nieplanowanej ciąży i rozrodczości w przyjętym okresie z przełomu XX i XXI wieku? W jakim zakresie badana młodzież je akceptowała i uzasadniała stosowanie ich w pożyciu seksualnym małżonków i w nieślubnych związkach heteroseksualnych? Wyniki dostępnych badań socjologicznych umożliwią odpowiedź na to pytanie.

Młodzież ze szkół średnich w kilku miastach w Polsce, poproszona podczas badań w 2002 roku przez Janusza Mariańskiego o ocenę moralną stosowania przez małżonków środków antykoncepcyjnych, uznała, że są one: a) całkiem dozwolone – 61,5% (w tym w Jastrzębiu Zdroju – 64,0%; w Chełmie – 62,3%; w Rzeszowie – 61,4%; w Lublinie – 59,0%; w Gdańsku – 72,8%; w Poniatowej – 59,2%; w Rykach – 57,1%); b) warunkowo dozwolone („to zależy”) – 20,5% (w tym w miastach: 22,4%; 22,1%; 24,0%; 19,2%; 15,0%; 17,8%; 23,1%); c) zabronione – 9,4% (w tym: 6,1%; 7,4%; 8,5%; 11,8%; 5,6%; 13,1%; 13,4%); d) brak zdania – 6,8% (w tym: 5,3%; 6,1%; 4,5%; 7,5%; 4,6%; 8,5%; 10,9%); brak danych – 0,8%. Autor badań połączył wskaźniki aprobaty pełnej i aprobaty warunkowej („to zależy”) i uzyskał łączne wskaźniki akceptacji dla całej badanej zbiorowości i dla poszczególnych miast. W tym ujęciu odsetki respondentów akceptujących stosowanie środków antykoncepcyjnych w małżeństwie i w innych okolicznościach są następujące: ogółem – 82,0% (w tym w kolejnych miastach: 86,4%; 84,4%; 85,4%; 78,2%; 87,8%; 77,0%; 74,8%). Zatem dominujący odsetek badanej młodzieży w każdym mieście uznawał stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone i moralnie usprawiedliwione, odsetek ich był największy w Gdańsku, a najmniejszy w Rykach – różnica: 13,0% (Mariański 2003: 321–324).

Respondenci z siedmiu badanych miast oceniali także stosowanie środków antykoncepcyjnych jako metodę w planowaniu liczby dzieci w rodzinie, a uczynili to w następujący sposób: a) całkowicie je akceptuję – 47,0% (w tym w poszczególnych miastach według tej samej kolejności: 51,8%; 48,5%; 45,9%; 41,7%; 60,0%; 39,9%; 41,6%); b) częściowo je akceptuję – 31,0% (w tym w miastach: 32,9%; 32,0%; 31,7%; 31,6%; 25,6%; 34,7%; 28,6%); c) odrzucam w pełni – 9,3% (w tym: 5,7%; 6,9%; 9,8%; 11,5%; 6,4%; 13,1%; 11,8%); d) brak zdania – 9,4% (w tym: 6,6%; 8,7%; 9,3%; 10,6%; 5,0%; 10,8%; 14,7%); brak danych – 3,2%. Łącząc wskaźniki akceptacji całkowitej i częściowej stosowania antykoncepcji w planowaniu liczby dzieci w rodzinie, autor badań uzyskał pełny (optymalny) wskaźnik tej aprobaty, który ogółem wynosił 78,0% i w poszczególnych

miastach branych w tej samej kolejności: 84,7%; 80,5%; 77,6%; 73,3%; 85,6%; 74,6%; 70,2%. Natomiast możliwość taką odrzuciło zaledwie 9,3% badanej młodzieży, w tym najwięcej w Poniatowej (13,1%), a najmniej w Jastrzębiu Zdroju (5,7%). Oznacza to, że ponad 80% badanych wówczas uczniów szkół średnich nie zgadzało się z moralną nauką Kościoła rzymskokatolickiego dotyczącą antykoncepcji i stosowania jej w planowaniu liczby dzieci w rodzinie (Mariański 2003: 327–328).

Respondenci Mariańskiego w tych badaniach odnieśli się także do naturalnej regulacji poczęć jako metody planowania liczby dzieci w rodzinie w następujący sposób: a) akceptuję całkowicie – 56,7% (w tym w kolejnych miastach: 50,0%; 59,3%; 52,4%; 58,8%; 52,6%; 60,6%; 63,0%); b) akceptuję częściowo – 19,8% (w tym w miastach: 24,1%; 17,3%; 24,0%; 17,3%; 19,8%; 20,2%; 16,0%); c) odrzucam całkowicie – 6,3% (w tym w miastach: 5,7%; 4,3%; 7,7%; 5,3%; 9,6%; 3,8%; 7,6%); d) brak zdania – 14,2% (w tym w miastach: 14,9%; 16,0%; 13,8%; 13,4%; 14,6%; 13,0%); brak danych – 3,0%. Łącząc oba stopnie akceptacji (pełną i częściową), autor badań uzyskał optymalny wskaźnik uznania naturalnej regulacji poczęć jako metody planowania liczby dzieci w rodzinie, który dla całej badanej zbiorowości respondentów wynosi 76,5%, a w kolejnych miastach odpowiednio: 74,1%; 76,6%; 76,4%; 76,1%; 72,4%; 80,8%; 79,0%. Okazuje się, że nieco większy odsetek badanych uczniów akceptuje sztuczne metody antykoncepcyjne w planowaniu liczby dzieci w rodzinie od odsetka akceptujących w tym celu metody naturalnej regulacji poczęć (78,0% wobec 76,5%). Mężczyźni nieco liczniej niż kobiety odnieśli się pozytywnie do naturalnej regulacji planowania dzietności w rodzinie (aprobata odpowiednio: 58,7% wobec 54,5%); osoby głęboko wierzące (66,7%) częściej niż osoby niewierzące (47,6%) (Mariański 2003: 325–326).

Zbliżone wskaźniki aprobaty antykoncepcji i jej roli w planowaniu urodzeń dzieci w rodzinie uzyskano wśród uczniów szkół rolniczych w województwie lubelskim w 2000 roku, gdzie 62,4% badanych uznało stosowanie środków antykoncepcyjnych za dopuszczalne, a 12,4% jako niedopuszczalne i 25,2% nie potrafiło dokonać oceny tych środków (Franczak 2001: 162). W zbiorowości młodzieży szkół ogólnokształcących z trzecich klas w Lublinie 81,0% badanych przez Urszulę Dudziak nie chciało uznać zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych, a jedynie 2,0% akceptowało ten zakaz, 16,0% uzależniało ich ocenę od określonej sytuacji („to zależy”). Zwolennicy antykoncepcji odwoływali się najczęściej do następujących argumentów: przyjemność i poczucie bezpieczeństwa, wolność wyboru, swoboda współżycia, zapobieganie nieplanowanej ciąży, choroby, przeludnienie (Dudziak 2001: 149–150).

Wśród studentów w Toruniu i Bydgoszczy w latach 1999–2000 aż 96,0% badanych przez Tomasza Biernata wypowiedziało się pozytywnie o antykoncepcji i o jej roli w świadomym planowaniu dzietności w rodzinie czy też w tzw. bezpiecznym seksie (Biernat 2002: 153). Z kolei maturzyści z liceów ogólnokształcących i techników w Sandomierzu w 2015 roku przez Urszulę Bąk odnieśli się następująco do stosowania antykoncepcji jako metody planowania liczby dzieci w rodzinie: a) dozwolona całkowicie – 60,9%; b) dozwolona warunkowo – 20,9% (łącznie dozwolona – 81,8%); c) niedozwolona – 10,0%, d) nie potrafię ocenić – 5,5%; brak odpowiedzi – 2,7% (Bąk 2016: 46).

Remigiusz Szauer, analizując nastawienie uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszański-kołobrzeskiej w latach 2015–2016 do antykoncepcji i jej roli w planowaniu dzietności w rodzinie, stwierdził: „(...) Ponad 61% badanych aprobuje antykoncepcję jako dopuszczalną moralnie. Prawie 28% aprobuje ją pod pewnymi warunkami, którymi są: wykluczenie antykoncepcji hormonalnej, która ma działanie poronne, przygodny charakter stosunków seksualnych czy zalecenia medyczne do terapii środkami antykoncepcyjnymi (łącznie aprobuje ją 89,0% badanych). Jedynie odsetek 4,5% badanych definitywnie nie dopuszcza moralnie zabezpieczeń antykoncepcyjnych. Ponad 6% respondentów nie miało dania w tej kwestii. Aprobatę zyskuje przede wszystkim zabezpieczenie poprzez użycie prezerwatywy, nieco rzadziej stosowanie środków hormonalnych czy stosunek przerywany. Zwolennikami moralnej dopuszczalności antykoncepcji są nieznacznie częściej kobiety niż mężczyźni (63,2% wobec 58,4%). Moralną dopuszczalność antykoncepcji częściej dostrzegają studenci niż uczniowie (64,3% wobec 57,2%) i są to w zdecydowanej przewadze procentowej studenci z ostatniego roku studiów, a wśród uczniów – maturzyści. Uczniowie z klas pierwszych w najwyższym odsetku deklarują brak zdania (12,3%), ale też wśród nich jest najwyższy odsetek braku moralnej akceptacji antykoncepcji (7,8%). Akceptujący moralną dopuszczalność antykoncepcji są zarówno wśród respondentów z rodzin wierzących praktykujących (34,5%), jak również z rodzin niewierzących

niepraktykujących; głęboko wierzący respondenci deklarują moralną dopuszczalność antykoncepcji na poziomie 24,6%, a warunkową – 20,1%, zaś niedopuszczalność moralną – 39,0%, natomiast 16,1% głęboko wierzących nie miało zdania w tej kwestii; najwięcej nie akceptujących antykoncepcji jest wśród praktykujących częściej niż w niedzielę – 41,1%, ale już znacznie mniej wśród praktykujących co niedzielę – 23,4%. Poziom akceptacji rozkłada się w sposób następujący: od 19,4% praktykujących częściej niż w niedzielę, 45,0% – w niedzielę, 78,3% – z okazji rodzinnych, po 86,5% – niepraktykujących; normy religijne nie wpływają istotnie na decyzję młodzieży dotyczącą stosowania środków antykoncepcyjnych i oceny ich przez pryzmat religijnych kryteriów moralnych” (Szauer 2019: 387–388).

Z badań przeprowadzonych przez Krzysztofa Pawlinę w 1996 roku w szkołach średnich różnego typu wynika, że stosowanie środków antykoncepcyjnych uznano za dopuszczalne 77,4% badanych i jako warunkowo dopuszczalne – 10,5% (łącznie dopuszczalne – 87,9%). Z kolei jako niedopuszczalne widziało je tylko 5,5%, a 6,7% – uchyliło się od oceny tej dopuszczalności (Pawlina 1998: 65). Wśród młodzieży z wybranych średnich szkół w Warszawie w 1995 roku aż 81,0% badanych uznało stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone, a tylko 3,0% za niedozwolone; 13,0% – warunkowo dozwolone („to zależy”), łącznie dozwolone – 94,0%, a 4,0% nie odpowiedziało na pytanie (Sołtysiak 1997: 140–141).

W 2009 roku młodzież ze szkół średnich w Szprotawie, Puławach, Kraśniku, Dęblinie, Gdańsku dokonała moralnej oceny stosowania środków antykoncepcyjnych w następujący sposób: a) dozwolone bezwarunkowo – 58,7% (w tym w miastach odpowiednio: 57,1%; 54,4%; 53,4%; 78,4%; 68,8%); b) dozwolone warunkowo – 23,0% (w tym w miastach: 23,1%; 23,2%; 30,3%; 13,5%; 14,9%), łącznie dozwolone – 81,7% (w tym w miastach: 80,3%; 77,6%; 83,7%; 91,9%; 83,7%); c) niedozwolone – 7,2% (w tym: 7,7%; 8,0%; 8,0%; 0,0%; 5,8%); d) brak zdania – 6,8% (w tym: 6,9%; 10,4%; 5,7%; 8,1%; 3,4%); brak danych – 4,4%. Antykoncepcję aprobowano 59,3% uczennic i 58,0% uczniów; w liceach ogólnokształcących – 64,2% i w technikumach 50,0%; osoby głęboko wierzące – 2,5% i wierzące – 53,0% rzadziej niż niezdecydowane w wierze – 71,8%, obojętne religijnie – 80,7% i niewierzące – 92,5%. W latach 1994–2009 wskaźnik pełnej aprobaty antykoncepcji zmniejszył się od 72,9% do 58,7% (różnica – 14,2%), aprobaty częściowej i dezaprobaty częściowej zwiększył się z 16,2% do 23,0% (różnica – 6,8%) (Marianiński 2012: 253–256).

W Lublinie w 1994 roku 62,5% ankietowanych maturzystów uznawało stosowanie środków antykoncepcyjnych w pełni, a 21,0% warunkowo (łącznie – 83,5%), natomiast tylko 7,0% – uznało je za niedozwolone, zaś 5,5% miało trudności z oceną ich stosowania; w 2005 roku odpowiednio: 47,7%; 23,7%; 9,5%; 5,4%; 13,7% (Żerel 2008). Maturzyści lubelscy w roku szkolnym 2009/2010 deklarowali w następujący sposób własną postawę wobec środków antykoncepcyjnych: dozwolona w pełni – 53,7% i częściowo – 26,4% (a łącznie dozwolona – 80,1%); niedozwolona – 11,1%; trudno ocenić – 7,6% (Rola 2013). Młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych w regionie konińskim odpowiednio: 43,8%; 34,8%; 10,9%; 9,0%; 1,4% (Skoczyła 2011: 443–444). Wśród młodzieży Poznania pod koniec XX wieku w wieku 16–24 lat stosowanie środków antykoncepcyjnych akceptowało w pełni jako dozwolone 73,6% badanych mężczyzn i 75,6% badanych kobiet; młodzież głęboko wierząca w 57,6% aprobowano stosowanie antykoncepcji we współżyciu seksualnym w małżeństwie i w związkach nieformalnych (Ignatczyk 2009: 228–229).

W badaniach ankietowych uczniów szkół średnich w Rzeszowie, przeprowadzonych przez Barbarę Zarembę w 2007 roku, 54,6% respondentów uznało za dozwolone stosowanie środków antykoncepcyjnych, a 19,1% za jako dozwolone warunkowo (łącznie dozwolone – 73,7%), z kolei jako niedozwolone – 15,1%, a brak oceny – 11,2% (Zaremba 2008: 104–105).

W 2017 roku w badaniach ogólnopolskich młodzież maturalna dokonała moralnej oceny stosowania antykoncepcji we współżyciu małżeńskim i w związkach nieformalnych w następujący sposób: a) jest dozwolona całkowicie – 65,5%; b) jest dozwolona częściowo („to zależy”) – 15,9% (łącznie dozwolona – 81,4%); c) jest niedozwolona – 7,0%; d) trudno powiedzieć – 5,5%; brak odpowiedzi – 6,1%. Autor wskazał, że w latach 1988–2017 zaznaczyły się wyraźne zmiany w postawach młodzieży maturalnej wobec stosowania antykoncepcji. Wskaźnik pełnej aprobaty antykoncepcji zwiększył się z 37,1% do 65,5% (różnica – 28,4%) oraz zmniejszył się wskaźnik aprobaty częściowej z 25,3% do 15,9% (różnica – 9,4%) i pełnej aprobaty z 21,6% do 7,0% (różnica – 14,6%). Łącząc trzy kategorie postaw niezgodnych ze wskazaniem Kościoła dotyczącymi antykoncepcji, zauważymy, że zmiany postaw respondentów szkół średnich są nieco mniejsze:

w 1988 roku – 74,5%, w 1998 roku – 85,1%, w 2005 roku – 86,9%, a zaledwie od 21,6% do 7,0% podzielało stanowisko Kościoła katolickiego w tej kwestii (Mariański 2018: 261–262).

Młodzież wiejska uczęszczająca do szkół ponadgimnazjalnych we Włocławku w 2012 roku w następujący sposób odniosła się do stosowania środków antykoncepcyjnych we współżyciu seksualnym małżonków i w związkach nieformalnych: a) dopuszczalne całkiem – 48,8%; b) dopuszczalne warunkowo – 26,6% (łącznie dopuszczalne – 75,4%); c) niedozwolone – 19,6%; trudno powiedzieć – 6,5% (zob. Skoczyła, 2015: 545–550). Studenci Akademii Rolniczej w Lublinie w 2007 roku odpowiedzieli w tej kwestii odpowiednio: 60,5% i 25,3% (łącznie – 85,8%); 9,9%; 4,2% (Adamczyk 2008: 256).

Uczniowie ze szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku na pytanie: czy środki antykoncepcyjne są dozwolone we współżyciu małżeńskim udzielili następujących odpowiedzi: a) dozwolone całkowicie – 57,6% (w tym uczniowie – 51,7% i studenci 63,8% oraz kobiety – 52,8% i mężczyźni – 64,2%); b) dozwolone warunkowo – 18,7% (w tym odpowiednio: 21,3% i 16,0% oraz 22,2% i 13,9%), łącznie dozwolone – 76,3% (w tym: 73,0% i 79,8% oraz 75,0% i 78,1%); c) niedozwolone – 12,8% (w tym: 14,7% i 10,8% oraz 14,6% i 10,4%); d) brak oceny – 7,3% (w tym: 7,7% i 6,8% oraz 7,1% i 7,5%); brak odpowiedzi – 3,6%. Dominujący odsetek w całej zbiorowości respondentów, jak w każdej grupie wyrażał zatem moralną aprobatę dla stosowania środków antykoncepcyjnych przez małżonków we własnym współżyciu seksualnym, widząc w tym sposób na uniknięcie niepożądanego ciąży, a zaledwie co ósmy badany odrzucił tę możliwość (76,3% wobec 12,8%). Stosowanie antykoncepcji przez małżonków akceptuje i popiera 73,9% respondentów religijnych i 79,3% respondentów niereligijnych, a odrzuca ją 14,6% i 10,7% w obu grupach (zob. Baniak, 2016: 198–202). Nastawienie tych respondentów w Kaliszu i Poznaniu do naturalnych metod antykoncepcyjnych było następujące: a) akceptacja całkowita – 31,0% (w tym uczniowie – 36,2% i studenci – 25,4% oraz kobiety – 32,3% i mężczyźni – 29,2%); b) akceptacja częściowa – 16,5% (w tym odpowiednio: 14,5% i 18,8% oraz 16,7% i 16,3%), łącznie akceptacja – 47,5% (w tym: 50,7% i 44,2% oraz 49,0% i 45,5%); c) nie akceptuje – 36,3% (w tym: 30,9% i 42,0% oraz 34,3% i 39,0%); d) ma trudności z oceną – 11,6% (w tym: 12,9% i 10,0% oraz 12,6% i 10,2%); brak odpowiedzi – 4,6% (Baniak 2016: 195–197).

Uczniowie szkół średnich w Ostrowi Mazowieckiej ujawnili podczas badań w 2004–2005 roku bardzo liberalne nastawienie do szeroko pojętej antykoncepcji: 60,0% uznało ją za dozwoloną bez ograniczeń, 25,8% – za dozwoloną w ograniczonym zakresie (łącznie akceptowało ją 85,8% badanych uczniów) (Tułowiecki 2012: 369).

Kończąc analizę danych, porównamy wskaźniki akceptacji i odrzucenia obu metod antykoncepcyjnych gwarantujących małżonkom uniknięcie ciąży niepożądanego: 1) akceptacja: środki sztucznej antykoncepcji – 78,8% i środki naturalnej metody – 47,5% (różnica – 31,3% dla środków sztucznych); 2) odrzucenie: 11,6% i 36,3% (różnica – 24,7% dla środków naturalnych). Okazuje się, że ponad dwukrotnie więcej respondentów akceptuje i popiera stosowanie antykoncepcji sztucznej w zapobieganiu ciąży niepożądanego przez małżonków i konkubentów, a trzykrotnie mniej akceptuje i popiera naturalne metody antykoncepcyjne (Baniak 2015: 70–73).

Aborcja – jej okoliczności oraz konsekwencje

Piotr Czarnecki zaznacza, że zwolennicy prawa aborcyjnego domagają się szerokiego zalegalizowania aborcji, powołując się w tym celu na swobodne decydowanie o swoim losie i na prawo kobiety do wolności. W przekonaniu i ocenie zwolenników prawa aborcyjnego płód ludzki staje się człowiekiem dopiero po pewnym czasie swojego rozwoju w organizmie kobiety, ale nie jest człowiekiem od momentu zapłodnienia. Z tego powodu płodowi nie przysługują prawa istoty ludzkiej, a w szczególności wtedy, kiedy jego prawa byłyby w kolizji z prawami kobiety ciężarnej do godnego życia. Dlatego kobieta ma prawo do przerwania ciąży, która w tym rozumieniu jest zrównana z jej ciałem, którym, jako własnym, może ona swobodnie dysponować w każdej okoliczności. Przedmiot ciąży – płód – w tym okresie został pozbawiony moralnej podmiotowości, stąd jest on postrzegany jako „składnik” czy „element dodatkowy” organizmu matki, lecz nie jest odrębnym człowiekiem podlegającym kolejnym etapom własnego rozwoju biologicznego i psychicznego. Z kolei stanowisko

przeciwników prawa kobiety ciężarnej do aborcji, kwestionujące sens jej powszechnej legalizacji, jest w dużym zakresie zbieżne ze stanowiskiem doktryny rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego wskazującej na wartość i konieczność obrony życia ludzkiego od momentu jego poczęcia w łonie matki do momentu naturalnej śmierci. W tej koncepcji embrion ludzki ma zwyczajne prawa osoby ludzkiej, czyli prawo do życia i do poszanowania godności ludzkiej, jaka też mu przysługuje. Z tego powodu usunięcie embriona (ciąży) z ciała matki oznacza najzwyczajniej uśmiercenie (zabicie) człowieka w początkowym stadium jego naturalnego rozwoju. Usunięcie ciąży nie jest zatem medycznym wyeliminowaniem „czegoś” bliżej nieokreślonego, co jeszcze nie ma wartości i godności ludzkiej istoty, lecz jest usunięciem życia nowego człowieka (Czarnecki 2002: 51–52).

Papież Jan Paweł II zdecydowanie sprzeciwiał się aborcji, mówił o tzw. kulturze śmierci widocznej w wielu współczesnych społeczeństwach i państwach, która – jego zdaniem – „(...) prowadzi do pogwałcenia podstawowego prawa do życia istoty poczętej, a zarazem jest to szczególna wizja swoistej autonomii człowieka, wyrażająca się w żądaniu prawa do eutanazji jako drogi samowyzwolenia w sytuacji, która z jakiegoś powodu stała się trudna do zniesienia” (Jan Paweł II 2000: 36).

Leon Dyczewski zauważa, że: „(...) Rozwój laickich poglądów o człowieku, pozytywizmu prawnego i liberalizmu etycznego ostatnich dwudziestolecia spowodował załamanie się norm etyczno-religijnych chroniących życie ludzkie. Proces ten przejawia się w różnych dziedzinach życia, a między innymi w tym, że nowoczesne państwa zaczęły stopniowo wprowadzać ustawę aborcyjną dopuszczającą niszczenie życia ludzkiego w łonie kobiety. Nie wnikając głębiej w okoliczności i uzasadnienia wprowadzanie tej ustawy, należy tu z mocą podkreślić, że legalizuje ona to, co jest niezgodne, więcej – sprzeczne z podstawowym zadaniem rodziny, jakim przecież jest <widzialne> i duchowe rodzenie człowieka” (Dyczewski, 1994: 33–34).

W ocenie Rafała Boguszewskiego: „(...) Opinia publiczna w Polsce jest dość mocno podzielona w sprawie aborcji, a dodatkowo prezentowane postawy w tym względzie podlegają okresowym modyfikacjom, co może wskazywać na podatność części respondentów na panujący w danym momencie klimat opinii” (Boguszewski 2012: 237–239).

W świetle tych wyjaśnień i spostrzeżeń badaczy należy zapytać, jak postrzegała i oceniała aborcję i prawo kobiety do niej badana młodzież polska – szkolna i akademicka – w przyjętym okresie. Wyniki dostępnych badań socjologicznych umożliwią odpowiedź na to pytanie.

Przerywanie ciąży za dozwolone uznało w 1988 roku 30,0% studentów w Łodzi, zaś jako niedozwolone – 62,0%, pozostali nie dokonali oceny – 8,0%. Różnice w poglądach na ten temat były znaczne między respondentami spełniającymi praktyki religijne systematycznie i niesystematycznie (Lewandowski 1988: 35). Polska młodzież ucząca się w szkołach średnich i studiująca w szkołach wyższych w latach 1988–1989 odniosła się do aborcji następująco: potępiło ją 64,8%, a nie potępiło 4,5%; ocenę jej uzależniało od okoliczności – 23,4% badanych, a 7,4% nie zajęło stanowiska w tej kwestii (zob. Mariański 1991: 59). W 1989 roku 60,0% polskiej młodzieży badanej przez CBOS opowiedziało się przeciw aborcji wtedy, gdyby w Polsce przeprowadzono referendum na jej temat, 17,0% byłoby niezdecydowanych, a 20,0% to zwolennicy prawa kobiet do aborcji (w 1990 roku odpowiednio: 50,0%; 20,0%; 28,0%) (Komunikat z badań CBOS z 1991 roku).

W 1991 roku za prawem do aborcji bez żadnych ograniczeń opowiedziało się 21,0% badanych uczniów ostatnich klas szkół średnich i zasadniczych szkół zawodowych; 28,0% opowiedziało się za prawem z ograniczeniami; 14,0% było przeciwnych aborcji; 32,0% było jej przeciwnych z jednoczesnym zachowaniem pewnych wyjątków (Prawo do aborcji... Komunikat z badań CBOS 1992: 1–3). Według sondażu CBOS z 1998 roku 80,0% badanych uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych uznało za prawnie dopuszczalne przerywanie ciąży, gdy jest zagrożone życie matki, 64,0% gdy jest poważnie zagrożone zdrowie matki; 44,0% gdy jest pewne, że dziecko po urodzeniu będzie upośledzone; 65,0% gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub wynikiem kazirodztwa; 34,0% gdy kobieta ciężarna ma ciężką sytuację materialną (w 1992 roku odpowiednio: 82,0%; 69,0%; 56,0%; 74,0%; 37,0%). Młodzież mieszkająca na wsi była mniej skłonna przyznawać kobietom prawo do aborcji niż młodzież mieszkająca w miastach, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich. Młodzież ucząca się w liceach ogólnokształcących rzadziej skłaniała się do rozwiązań restrykcyjnych niż młodzież ze szkół zawodowych (Młodzież i dorośli o aborcji... Komunikat z badań CBOS 1999: 103).

Młodzież ze szkół ponadpodstawowych uczestnicząca w badaniach ogólnopolskich w 1997 roku w 19,5% ogółu uznawała aborcję za dopuszczalną bezwarunkowo, w 32,4% uzależniała jej możliwość od różnych

okoliczności, natomiast w 39,2% uważała aborcję za niedopuszczalną, 5,0% to niezdecydowani na jednoznaczny odpowiedź, 3,9% – brak odpowiedzi (Pawlina 1998: 65). Młodzież ze szkół średnich w Warszawie w 1995 roku w 32,0% uznała aborcję za dozwoloną bezwarunkowo, w 53,0% – za warunkowo dozwoloną, czyli w określonych losowo sytuacjach, w 11,0% – za niedozwoloną; 5,0% – brak zdania w tej kwestii (Sołtysiak 1997: 138).

Wśród młodzieży z trzech klas szkół ogólnokształcących w Lublinie w 1997 roku 34,9% badanych uważało, że aborcja jest grzechem ciężkim, gdyż tylko Bóg ma prawo dać życie człowiekowi i odebrać mu je, kiedy sam zechce; w 30,2% że aborcja jest niedopuszczalna, ale z wyjątkiem, gdy ciąża jest skutkiem grzechu (gwałtu, kazirodztwa; w 27,2% że aborcja nie jest wprawdzie najlepszym środkiem planowania rodziny, ale może stać się konieczna wtedy, kiedy sytuacja społeczna lub bytowa kobiety ciężarnej nie pozwala na posiadanie kolejnego dziecka; 6,4% że aborcja jest dozwolona bez ograniczeń, gdyż człowiek jest wolny i może świadomie dysponować swoim ciałem, a ciąża jest jego składnikiem; 1,4% brak odpowiedzi (Brożek 2000: 99).

Młodzież ze szkół średnich w 7 różnych miastach badana przez Janusza Mariańskiego w 2002 roku oceniła aborcję w następujący sposób: a) dozwolona bez ograniczeń – 6,8% (w tym w Jastrzębiu Zdroju – 6,1%; w Chełmie – 7,8%; w Rzeszowie – 7,7%; w Lublinie – 5,8%; w Gdańsku – 11,0%; w Poniatowej – 4,7%; w Rykach – 4,6%); b) dozwolona warunkowo („to zależy”) – 27,4% (w tym odpowiednio: 37,7%; 28,6%; 26,4%; 23,0%; 37,8%; 18,3%; 19,7%); dozwolona łącznie – 24,3% (w tym w miastach: 43,8%; 36,4%; 34,1%; 28,8%; 48,8%; 23,0%; 24,3%); c) niedozwolona – 56,5% (w tym w miastach: 45,2%; 50,6%; 60,6%; 62,8%; 43,8%; 67,6%; 64,7%); d) brak zdania – 7,5% (w tym: 9,6%; 11,3%; 4,1%; 5,0%; 5,2%; 8,0%; 9,7%). Respondenci w obu grupach odnieśli się także do okoliczności i sytuacji, w których prawo zezwala na dokonanie aborcji, a mianowicie: a) ciąża zagraża życiu kobiety (połączone „tak” i „to zależy”) – 82,1%; nie – 9,0%; brak zdania – 7,4%; b) ciężarna kobieta nie jest zamężna: tak – 29,0%; nie – 62,4%; brak zdania – 4,8%; brak danych – 3,8%; c) ciąża jest skutkiem gwałtu: tak – 71,7%; nie 15,4%; brak zdania – 10,0%; brak danych – 2,9%; d) wystarczająca liczba dzieci w rodzinie: tak – 33,8%; nie – 54,6%; brak zdania – 7,5%; brak danych – 4,2%; e) ciąża koliduje z pracą i nauką: tak – 24,7%; nie – 64,4%; brak zdania – 6,6%; brak danych – 4,2%; f) brak zgody ojca na urodzenie dziecka: tak – 17,1%; nie – 72,3%; brak zdania – 6,7%; brak danych – 4,0%; g) skomplikowana sytuacja materialna kobiety: tak – 52,1%; nie – 35,3%; brak zdania – 8,9%; brak danych – 3,7%; h) małoletni rodzice: tak – 38,6%; nie – 48,6%; brak zdania – 8,7%; brak danych – 4,1%; i) dziecko upośledzone lub poważnie chore: tak – 49,1%; nie – 34,1%; brak zdania – 13,6%; brak danych – 3,2% (Mariański 2003: 343–346).

Z badań zrealizowanych przez Urszulę Dudziak w 2000 roku wśród uczniów trzech klas szkół licealnych w Krakowie wynika, że 54,0% respondentów akceptowało przerywanie ciąży, a 12,0% nie akceptowało, z kolei 34,0% ocenę swoją uzależniało od różnych okoliczności. Osoby zgadzające się na aborcję uzasadniały ją prawem kobiety do jej dokonania, a także wiekiem ciężarnej, jej złą sytuacją bytową i zdrowotną czy też jej awersją do samej ciąży (Dudziak 2001: 151). Z kolei z badań Elżbiety Zamojskiej zrealizowanych wśród młodzieży szkół średnich w Poznaniu, Gnieźnie i Szczecinie w 1997 roku dowiadujemy się, że 20,7% respondentów popierało stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego dotyczące całkowitego zakazu aborcji, a 56,0% nie popierało tego stanowiska; 19,5% nie określiło własnej oceny w tej kwestii (Zamojska 1998: 54).

Uczniowie szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku aborcję postrzegali i oceniali w następujący sposób: a) dozwolona – 20,6% (w tym uczniowie – 18,0% i studenci – 23,5% oraz kobiety – 21,3% i mężczyźni – 19,8%); b) raczej dozwolona – 28,5% (w tym: 24,8% i 32,4% oraz 28,5% i 28,3%), łącznie dozwolona – 49,1% (w tym: 42,8% i 55,9% oraz 49,8% i 48,1%); c) zabroniona – 16,3% (w tym: 19,5% i 12,9% oraz 15,2% i 18,0%); d) raczej zabroniona – 23,2% (w tym: 25,0% i 21,4% oraz 23,6% i 22,7%), łącznie zabroniona – 39,5% (w tym: 44,5% i 34,3% oraz 38,8% i 40,7%); e) trudno to ocenić – 7,0% (w tym: 7,0% i 6,8% oraz 7,1% i 6,7%); brak danych – 4,4%. Jako dozwoloną aborcję respondenci widzieli w następujących okolicznościach i sytuacjach: 1) gdy ciąża zagrażała życiu kobiety (po połączeniu kategorii „tak” i „to zależy”): 81,6% (w tym uczniowie – 84,0% i studenci – 79,4%); 2) dziecko urodzi się jako upośledzone – 77,0% (w tym: 80,3% i 73,7%); 3) ciąża pochodzi z gwałtu kobiety – 72,0% (w tym: 76,4% i 68,0%). Z kolei najmniejsze odsetki badanych dopuszczały aborcję w takich sytuacjach, jak: 1) gdy mąż/partner znajduje się w więzieniu – 45,0% (w tym: 47,1% i 42,9%); 2) ciężarna jest

małoletnia – 43,9% (w tym: 45,2% i 42,5%); 3) rodzice nie chcą dziecka – 47,6% (w tym: 36,4% i 38,8%); 4) kariera zawodowa kobiety – 47,6% (w tym: 36,4% i 38,8%); 5) ciąża jest przypadkowa – 46,7% (w tym: 46,0% i 47,4%). Średnie wskaźniki aprobaty pełnej i częściowej w 13 różnych okolicznościach wynoszą ogółem – 54,2%, w tym uczniowie – 55,5% i studenci – 52,7%, a wskaźniki dezaprobaty aborcji – 40,5% (w tym: 39,4% i 41,8%). Proporcjonalne zestawienie tych wskaźników informuje, że większy odsetek respondentów dopuszczał aborcję w tych okolicznościach, a mniejszy odsetek ją wkluczał (54,2% wobec 40,5%), w tym wśród uczniów 55,5% i 39,4% (Baniak 2015: 77–82).

Uczniowie szkół średnich i studenci uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w 2015/16 roku stwierdzili, że aborcja może być stosowana albo musi zostać odrzucona w następujących sytuacjach i okolicznościach życiowych: a) gdy zagraża życiu matki: wskazana – 83,2%, zabroniona – 16,8%; b) gdy dziecko urodzi się z wadami wrodzonymi – 59,6% i 40,4%; c) gdy kobieta jest niezamężna – 4,4% i 5,4%; d) gdy rodzice nie chcą mieć więcej dzieci – 11,6% i 19,9%; e) gdy ojciec dziecka jest nałogowym alkoholiczkiem – 22,9% i 77,7%; f) gdy ciąża jest skutkiem gwałtu kobiety – 75,9% i 24,1%; g) ciężarna kobieta jest małoletnia – 27,3% i 72,7%; h) gdy ciąża koliduje z planami życiowymi kobiety – 12,6% i 87,1%; i) inne powody i przyczyny – 0,3% i 99,7% (Szauer 2019: 364–365).

Młodzież maturalna ze szkół średnich w Szprotawie, Puławach, Kraśniku, Dęblinie i Gdańsku w 2009 roku dokonała moralnej oceny przerywania ciąży w następujący sposób: a) całkiem dozwolona – 8,9% (w tym w kolejnych miastach: 11,2%; 8,4%; 5,7%; 8,1%; 11,1%); b) dozwolona częściowo – 33,7% (w tym w miastach: 36,1%; 33,2%; 27,3%; 35,1%; 39,4%); niedozwolona – 47,4% (w tym w miastach: 41,6%; 46,0%; 58,7%; 54,1%; 39,9%); d) brak zdania – 5,8% (w tym: 6,9%; 8,4%; 6,4%; 2,7%; 1,4%); brak danych – 4,2%. Jeśli połączymy dwie kategorie aprobaty przerywania ciąży: „dozwolona” i „to zależy”, uzyskamy optymalny łączny wskaźnik tej aprobaty – 48,4% (w tym w miastach: 54,2%; 50,0%; 39,4%; 45,8%; 51,9%). Jeśli uwzględnimy wskaźniki dezaprobaty wobec aborcji w 1994 roku i w 2009 roku, wówczas zauważymy, że nastąpiły zmiany w kierunku większej dezaprobaty w drugim terminie badań w kolejnych miastach: w Szprotawie o 15,8%; w Puławach o 16,7%; w Kraśniku o 25,4%; w Dęblinie o 38,6%, w Gdańsku o 9,6% (w całej zbiorowości maturzystów o 19,0%). Wzrost dezaprobaty wobec aborcji był mniejszy wśród kobiet (14,8%) niż wśród mężczyzn (22,4%); niższy wśród uczniów liceów ogólnokształcących (16,0%) niż szkół technicznych (20,5%); niższy wśród młodzieży z małych miast (14,8%) i z wielkich miast (12,3%) niż młodzieży mieszkającej na wsi (19,7%) i ze średnich miast (24,6%); niższy wśród głęboko wierzących (13,1%) i niewierzących (15,1%) niż wierzących (22,7%), niezdecydowanych w wierze (24,3%) i obojętnych religijnie (22,5%) (Mariański 2012: 361–364).

W ocenie Janusza Mariańskiego: „w całej zbiorowości młodzieży szkolnej w Polsce badanej w latach 1988–2017 zaledwie 14,9% badanych uznało przerywanie ciąży za całkowicie dozwolone, a 33,5% – jako dozwolone w pewnych sytuacjach i okolicznościach oraz 6,9% odmówiło odpowiedzi. Jeśli połączymy odpowiedzi: „dozwolone” i „to zależy” oraz „trudno powiedzieć”, to liczba zwolenników aborcji przewyższy liczbę jej przeciwników (55,9% wobec 37,2%). W latach 1988–2017, po krótkim zahamowaniu spadku wskaźnika zwolenników aborcji w latach 1998–2005, wzrosła aprobatą aborcji w zdecydowany lub umiarkowany sposób z 24,0% do 48,4% (różnica – 24,4%) i zmniejszyła się jej dezaprobatą od 67,0% do 37,2% (różnica – 30,7%). Zmiana ta była dość istotna i wskazywała na przyspieszoną dynamikę rozwoju laickiego podejścia do aborcji w latach 2005–2017” (Mariański 2018: 266–267).

Wśród młodzieży szkolnej uczestniczącej w badaniach ogólnopolskich w 2016 roku 84,0% respondentów twierdziło, że przerywanie ciąży powinno być dopuszczalne przez prawo wtedy, gdy jest zagrożone życie matki (odpowiedź „zdecydowanie tak” i „raczej tak”); 72,0% – gdy jest zagrożone zdrowie matki; 72,0% – gdy ciąża jest skutkiem gwałtu kobiety; 50,0% – gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone; 16,0% – gdy kobieta nie chce mieć dziecka (w 1998 roku odpowiednio: 80,0%; 64,0%; 65,0%; 44,0%; 34,0%; 27,0%). Wzrost aprobaty legalności aborcji odnosił się do czterech pierwszych sytuacji, w odniesieniu do dwóch ostatnich sytuacji wystąpił spadek. W latach 1998–2016 wzrósł sprzeciw wobec aborcji ze względów społecznych („trudna sytuacja materialna”) oraz wobec aborcji „na życzenie” (Gwiazda 2016: 164–165).

Wśród młodzieży maturalnej w Lublinie w roku szkolnym 2009/2010 tylko 3,3% badanych uznało aborcję za dozwoloną w pełni, a 28,6% za dozwoloną częściowo („to zależy”), zaś łącznie akceptowało ją 31,9%

badanych; z kolei 62,9% uznało ją za niedozwoloną; 3,3% – brak zdania i 1,8% – brak odpowiedzi (zob. Rola 2016: 374–375). Maturzyści w Poznaniu w 2012 roku, badani przez Dariusza Kokocińskiego, przerwanie ciąży oceniali następująco: 11,4% – jest w pełni dozwolone i 43,4% – dozwolone warunkowo (łącznie dozwolone w ocenie 54,8% badanych); 4,8% – jest niedozwolone; 2,4% – brak zdania (cyt. za: Mariański 2018: 570).

Młodzież wiejska ucząca się w szkołach ponadgimnazjalnych we Włocławku w 2012 roku odniosła się do aborcji w następujący sposób: a) jest dopuszczalna w pełni – 8,0%; b) jest dopuszczalna warunkowo – 27,2%; (łącznie dopuszczalna – 35,2%); c) jest niedopuszczalna – 47,0%; brak zdania – 10,9% (Skoczyła 2015: 545–550). Uczniowie gimnazjów, liceów ogólnokształcących, zasadniczych szkół zawodowych i techników w 2015 roku w Białymstoku odnieśli się krytycznie do aborcji w następujący sposób: całkowicie negatywnie – 48,5%; raczej negatywnie – 20,1% (łącznie negatywnie – 69,6%); obojętnie – 18,7%; raczej pozytywnie – 2,1% i całkiem pozytywnie – 3,8% (łącznie pozytywnie – 5,9%); trudno to ocenić – 6,9% (Zemło 2016: 89–99). Młodzież maturalna z Puław w 2016 roku ustosunkowała się do aborcji następująco: a) dostępna zawsze – 13,6%; b) dozwolona warunkowo – 36,7% (łącznie dostępna – 50,3%); c) niedostępna – 39,1%; brak oceny – 9,1%, (w 2009 roku odpowiednio: 27,5%; 25,4% (łącznie – 52,9%); 36,7%; 6,4%; 4,0% (Mariański 2018: 271–272).

Wśród ogółu studentów polskich w 2014 roku przerywanie ciąży uznało za: a) dozwolone zawsze – 12,0% badanych; b) dozwolone niekiedy – 25,0% (łącznie dozwolone – 37,0%); c) raczej niedozwolone – 22,0%; d) zdecydowanie niedozwolone – 31,0% (łącznie niedozwolone – 53,0%); e) trudno to ocenić – 9,0%. Wprawdzie aborcję uznawało 37,0% badanych studentów polskich, jednak zdecydowana większość spośród nich domagała się uznania jej przez prawo w określonych okolicznościach. Legalność aborcji aprobowali 93,0% badanych w takich sytuacjach, gdy jest zagrożone życie matki; 70,0% – gdy jest zagrożone zdrowie matki; 87,0% – gdy ciąża nastąpiła na skutek gwałtu kobiety lub kazirodztwa; 67,0% – gdy wiadomo, że dziecko urodzi się ciężko chore lub upośledzone; 21,0% – gdy kobieta znajduje się w złej sytuacji materialnej; 17,0% – gdy kobieta ma skomplikowaną sytuację osobistą; 21,0% – gdy kobieta po prostu nie chce tego dziecka; natomiast 14,0% respondentów uważało, że aborcja powinna być całkowicie zabroniona prawnie (Guzik, Marzęcki, Stach 2015: 151–152, 192).

Studenci Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu w Białymstoku, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wyższej Szkoły im. prof. Tarnowskiego w Tarnobrzegu (łącznie 973 respondentów) w 2007 roku ustosunkowali się do aborcji w następujący sposób w podziale na osoby religijne i niereligijne: 1) osoby religijne: dopuszczalna – 1,5%; zależy od okoliczności – 17,5%; niedopuszczalna – 81,0%; 2) osoby niereligijne: dopuszczalna – 36,0%; zależy od okoliczności – 7,5%; niedopuszczalna – 56,1%. Osoby religijne zdecydowanie liczniej są przeciwne aborcji i traktują ją jako zabronioną, a osoby niereligijne liczniej opowiadają się jej dokonywaniem bez ograniczeń (Korczyński 2015: 344–346).

Uczniowie szkół średnich w Ostrowi Mazowieckiej odnieśli się podczas badań w latach 2004–2005 zdecydowanie krytycznie do aborcji i zaznaczyli, że: jest dozwolona zawsze – 6,0%; jest możliwa w określonych okolicznościach i sytuacjach – 27,3% (łącznie opowiadało się za nią 33,3% badanych); a 63,9% – uznało ją za niedozwoloną; pozostali nie mieli zdania – 1,8% lub nie udzielili odpowiedzi na pytanie – 1,0%. Jeśli antykoncepcję akceptowało bez zastrzeżeń 60,0% badanych, to 63,9% odrzuciło zdecydowanie aborcję (Tułowiecki 2012: 369). Warto dodać, że aż 81,3% za niedozwoloną uznało zdradę małżeńską, natomiast tylko 29,7% uznało rozwody za niedozwolone (Tułowiecki 2012: 373).

Uogólniając powyższe analizy, można stwierdzić, że nastawienie młodzieży polskiej uczestniczącej w różnych badaniach socjologicznych w przyjętym okresie do przerywania ciąży, do okoliczności zezwalających na jej przeprowadzanie, jak i moralna jej ocena są znacznie zróżnicowane w zależności od cech społecznych i demograficznych respondentów oraz od typu środowiska szkolnego, uczelnianego i lokalnego, w którym na stałe przebywali. Niemal połowa (w ogólnym ujęciu), a w niektórych środowiskach większy odsetek respondentów, zwłaszcza w środowisku studenckim, akceptuje aborcję i uważa, że powinna być ona stosowana zawsze i bez ograniczeń albo z pewnymi ograniczeniami, w zależności od konkretnych sytuacji losowych ciężarnej kobiety czy też na jej osobiste życzenie. Jednocześnie ponad trzecia część respondentów w każdym badaniu kwestionowała konieczność aborcji i zaznaczała przy tym, że nikt, a więc również ciężarna kobieta, nie ma prawa do przerywania rozpoczętego i rozwijającego się w łonie matki życia człowieka. W ocenie tych

respondentów (uczniów szkół średnich i studentów) przerywanie ciąży, wbrew opinii zwolenników aborcji, oznacza zwyczajnie unicestwienie życia ludzkiego, a nie „usunięcie z ciała kobiety czegoś bliżej nieokreślonego”. Żaden powód, ich zdaniem, nie uzasadnia moralnie przerywania życia dziecka na etapie prenatalnym. Z tego względu respondenci z tej grupy (przeciwników aborcji) akceptują w pełni nauczanie moralne Kościoła katolickiego z zakresu naturalnych metod prokreacji i ochrony życia ludzkiego od momentu jego poczęcia (zaistnienia) do momentu jego zakończenia (ustania) przez naturalną śmierć.

Pozaustrojowe zapłodnienie metodą *in vitro* a leczenie niepłodności w małżeństwie i innych związkach

Iwona Przybył zaznacza, że niepłodni małżonkowie często chcą zostać rodzicami mimo wszystko, dlatego w tym celu podejmują różne działania prokreacyjne: „(...) Posiadanie potomstwa można uznać za podstawową wartość moralną usankcjonowaną naturalnym prawem małżonków do prokreacji. Nie wszyscy małżonkowie mają możliwość realizacji tej wartości. (...) Wykorzystanie przez małżonków technik wspomaganego rozrodu, między innymi zapłodnienia *in vitro*, jest konsekwencją głęboko zinternalizowanego społecznego nakazu rodzicielstwa, przeradzającego się nawet w obsesję bycia matką, zmian w widzeniu dziecka jako wartości, w końcu postaw środowiska lekarskiego ze specyficznych klinik leczenia niepłodności. (...) Nie wszyscy małżonkowie mający problemy z poczęciem dziecka poddają się leczeniu. Część z nich wyraża przekonanie, że niepłodność jest wolą Bożą i stwierdza, że nie mają dzieci i nie leczą się, bo »widać tak miało być, tak Bóg chciał, ale ciągle się staramy«. Można przypuszczać, że nawet leczenie niepłodności, nie mówiąc o korzystaniu z technik wspomaganego rozrodu, jest według nich ingerencja w sferę nadprzyrodzoną. Jednak jest to stanowisko incydentalne, choć przekonanie, że niepłodność jest wolą Boga, podziela ogólnie więcej kobiet (39,0%) niż mężczyzn (17,0%)” (Przybył 2012: 127–141).

Prokreacja „wspomagana” medycznie z użyciem metody *in vitro* nie jest akceptowana przez Kościół rzymskokatolicki. Maria Wojaczek zaznacza, że ta metoda dążenia przez niepłodnych małżonków do własnego rodzicielstwa „(...) oddziela prokreację od miłości małżeńskiej i oznacza zarazem wykluczenie wierności i jedności małżeńskiej, a na to w doktrynie rodzinnej Kościoła rzymskokatolickiego nie ma i nie może być miejsca. Kościół ten pozwala wyłącznie na takie metody leczenia niepłodności, które przywrócą małżeństwu płodność i umożliwią naturalne poczęcie dziecka w akcie seksualnym. Taką metodą jest naprotechnologia, która zakłada, że dziecko może być tylko efektem działania sił natury, a nie sił nienaturalnych, choćby medycznych. W przypadku braku efektów leczenia niepłodności w metodzie tej sugeruje się małżonkom rodzicielstwo adopcyjne, gdzie każde dziecko jest postrzegane jako dar Boży, bez przyznawania rodzicom swoistego <prawa do dziecka>. Małżonkowie mogą zatem wybrać rodzicielstwo adopcyjne, zastępcze bądź skoncentrować się na innych, ważnych społecznie życiowych celach. Dziecko nie jest jedynym czynnikiem nadającym sens i cel życiu małżeńskiemu ludzi” (Wojaczek 2009: 43–49).

Rafał Boguszewski zauważa, że „(...) podstawowym problemem związanym z metodą *in vitro* jest konflikt praw dwóch podmiotów: prawa do posiadania potomstwa oraz prawa każdej poczętej istoty ludzkiej do życia. Rozstrzygnięcie tego konfliktu zależy od tego, któremu z tych praw przyznamy pierwszeństwo” (Boguszewski 2012: 244). W przekonaniu Alojzego Morzyńca istotę problemu związanego z metodą zapłodnienia *in vitro* stanowi tworzenie nadliczbowych zarodków, a także ustalanie początku personalizacji zarodków: w momencie poczęcia czy w momencie zagnieżdżenia się zarodka w jamie macicy, a może dopiero w momencie, w którym płód osiąga zdolność odczuwania bólu, czyli w chwili powstawania mózgu? (Morzyńiec 2009: 129–130).

Jakie stanowisko wobec dążenia niepłodnych małżonków do własnego rodzicielstwa przez zastosowanie metody *in vitro* zajmowała młodzież polska w przyjętym okresie – czy akceptowała tę metodę i zarazem uważała, że mogą skorzystać z niej tylko niepłodne małżeństwa dotknięte tą chorobą, czy też osoby niepłodne żyjące w związkach partnerskich i samotne kobiety niepłodne dążące do macierzyństwa? Jaki odsetek badanych metody nie akceptował *in vitro* i podważał sens jej stosowania? Wyniki dostępnych badań naukowych na ten temat pozwolą odpowiedzieć na to pytanie.

Wśród studentów pięciu uczelni wyższych w Lublinie badanych przez Jarosława Kozaka w 2012 roku 46,4% uznało zapłodnienie metodą *in vitro* za całkiem dozwolone, a 26,9% za dozwolone warunkowo („to zależy”);

18,7% za niedozwolone; 7,2% – trudno to ocenić; łącząc wskaźniki „dozwolone” i „to zależy”, otrzymujemy wskaźnik ogólny osób opowiadających się za możliwością stosowania metody *in vitro* w sytuacji małżeństw niepłodnych – 73,3%. Natomiast stanowisko w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego w tej kwestii zajęło tylko 10,0% badanych studentów, w tym w poszczególnych uczelniach: Uniwersytet Przyrodniczy – 10,0%; Uniwersytet Medyczny – 19,1%; Politechnika Lubelska – 20,1%; UMCS – 14,5%; KUL – 31,1%. Studenci pochodzący z wielkich miast (55,5%) znacznie częściej niż studenci ze wsi (40,6%) całkowicie akceptowali metodę *in vitro* w leczeniu bezpłodności małżonków (Kozak 2014: 425).

Z relacji Janusza Mariańskiego wynika, że wśród młodzieży szkół średnich w Polsce w 2017 roku 49,2% badanych uznało całkowicie zapłodnienie metodą *in vitro*, a 25,3% dopuszczało warunkowe jej zastosowanie, natomiast 10,6% było przeciwnych jej stosowaniu; 6,3% – brak oceny; 8,5% – brak odpowiedzi. Pełną aprobatę zapłodnienia metodą *in vitro* deklarowały nieco rzadziej kobiety niż mężczyźni (9,1% wobec 12,7%); młodzież z liceów ogólnokształcących – 10,8%, z techników – 11,2%; z zasadniczych szkół zawodowych – 9,5%; młodzież mieszkająca na wsi – 13,3%, w miastach do 50 tys. mieszkańców – 10,4%, od 50 tys. do 100 tys. – 7,8%, od 100 tys. do 250 tys. – 5,0%, od 250 tys. do 500 tys. – 8,1%, powyżej 500 tys. mieszkańców – 8,2%; głęboko wierzący – 24,8% i wierzący – 13,8%; niezdecydowani – 7,7%, obojętni religijnie – 2,3%, niewierzący – 2,5%; uczęszczający na mszę w każdą niedzielę – 23,2%, prawie w każdą niedzielę – 13,5%, okazjonalnie lub dwa razy w miesiącu – 5,3%, tylko w wielkie święta – 6,4%, tylko z okazji religijnych uroczystości rodzinnych – 4,2%, w ogóle niepraktykujący – 6,5%. Łącząc wskaźniki tych, którzy bez zastrzeżeń lub warunkowo akceptowali metodę *in vitro*, otrzymujemy ogólny ich odsetek – 74,5% opowiadających się za stosowaniem jej w leczeniu bezpłodności małżonków (Mariański 2018: 282–283).

Uczniowie ze szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku zapytani podczas badań przez Józefa Baniaka, czy niepłodni małżonkowie powinni mieć możliwość zapłodnienia metodą *in vitro*, aby za jej pomocą zostać rodzicami własnego dziecka, odpowiedzieli następująco: a) zdecydowanie tak – 43,5% (w tym uczniowie – 35,1% i studenci – 52,6% oraz kobiety – 42,9% i mężczyźni – 44,4%); b) raczej tak – 26,9% (w tym: 32,0% i 21,4% oraz 27,0% i 26,7%); c) nie zdecydowanie – 12,5% (w tym: 13,8% i 11,0% oraz 13,4% i 11,2%); d) raczej nie – 11,1% (w tym: 12,7% i 9,4% oraz 10,8% i 11,6%). Jeśli połączymy wskaźniki aprobaty pełnej („tak zdecydowanie”) i aprobaty częściowej („raczej tak”), otrzymujemy wskaźnik ogólny tej aprobaty – 70,4% badanych, którzy przyznawali niepłodnym małżonkom możliwość zastosowania tej metody, aby w ten sposób mogli zostać rodzicami własnego dziecka. Aprobatę tej metody zapłodnienia widzimy u 67,1% uczniów i u 74,0% studentów oraz u 69,9% kobiet i u 71,1% mężczyzn. Łącząc podobnie wskaźniki dezaprobaty pełnej i częściowej („nie” i „raczej nie”), otrzymujemy wskaźnik ogólny sprzeciwu wynoszący 23,6% badanych, którzy ze względów ideologicznych odmówili niepłodnym małżonkom możliwości leczenia tej choroby i zostania rodzicami dla swojego dziecka. Dezaprobatę tej metody widzimy u 26,5% uczniów i u 20,4% studentów oraz u 24,2% kobiet i 22,8% mężczyzn. Zestawienie wskaźników obu postaw respondentów wobec metody *in vitro*: 70,4% wobec 23,6%, przy czym różnica między nimi wynosi aż 46,8% na korzyść osób akceptujących tę metodę leczenia niepłodności małżeńskiej, wskazuje poziom dynamiki ich nastawienia do tej metody.

Na pytanie, czy zapłodnienie metodą *in vitro* jest działaniem niemoralnym lub czynem grzesznym, jak naucza Kościół rzymskokatolicki, zarówno w odniesieniu do lekarza, jak i małżonków ją stosujących, ci sami respondenci odpowiedzieli następująco: 1) w odniesieniu do lekarza dokonującego zabiegu zapłodnienia *in vitro*: a) jest grzeszna i narusza etykę katolicką – 17,4% (w tym uczniowie – 18,4% i studenci – 16,3% oraz kobiety – 16,6% i mężczyźni – 18,4%); b) nie jest grzeszna i nie narusza etyki katolickiej – 65,0% (w tym odpowiednio: 61,4% i 68,8% oraz 67,1% i 62,0%); c) brak oceny („nie wiem”) – 12,6% (w tym: 14,5% i 10,7% oraz 12,2% i 13,4%); brak danych – 5,0%; 2) w odniesieniu do żony poddającej się zabiegowi zapłodnienia metodą *in vitro*: a) tak – 15,1% (w tym odpowiednio: 17,3% i 12,6% oraz 14,0% i 16,6%); b) nie – 68,8% (w tym: 63,8% i 74,2% oraz 71,3% i 65,5%); c) nie wiem – 11,5% (w tym: 13,4% i 9,4% oraz 11,2% i 11,7%), brak danych – 4,6%; 3) w odniesieniu do męża wspierającego własną żonę w dokonywaniu zabiegu zapłodnienia metodą *in vitro*: a) tak – 16,2% (w tym odpowiednio: 18,0% i 14,3% oraz 15,6% i 17,0%); b) nie – 66,0% (w tym: 61,2% i 71,1% oraz 67,3% i 64,2%); c) nie wiem – 13,0% (w tym: 15,1% i 10,8% oraz 13,4% i 12,6%), brak danych – 4,8%. Zatem dominujący odsetek respondentów w każdej grupie twierdził, że zapłodnienie

metodą *in vitro* nie jest działaniem niemoralnym i nie narusza zasad etyki katolickiej zarówno w odniesieniu do lekarza, jak i w odniesieniu do obojga małżonków, natomiast odsetki respondentów kwestionujących stosowanie tej metody w leczeniu niepłodności małżeńskiej i zarazem stwierdzających naruszenie przez stosowanie tej metody etyki katolickiej są wielokrotnie mniejsze, nie przekraczają piątej części ogółu badanych respondentów.

Na pytanie, czy lekarz, korzystając z przysługującej mu klauzuli sumienia, może odmówić niepłodnym małżonkom zapłodnienia metodą *in vitro*, respondenci w tych badaniach zajęli następujące stanowisko: a) może bezwarunkowo im odmówić – 10,8% (w tym uczniowie – 12,0% i studenci – 8,4% oraz kobiety – 11,2% i mężczyźni – 10,2%); b) może odmówić warunkowo – 24,6% (w tym: 27,6% i 21,4% oraz 26,4% i 22,2%); c) nie powinien tak postąpić – 50,2% (w tym: 44,0% i 57,0% oraz 49,1% i 51,6%); d) brak oceny – 9,3% (w tym: 9,4% i 9,2% oraz 8,6% i 10,4%); brak danych – 5,1%. Zatem lekarz może odmówić małżonkom niepłodnym zastosowania metody *in vitro*, powołując się na klauzulę sumienia w uznaniu zaledwie 35,4% badanych respondentów, a opinię taką wyraziło 40,6% uczniów i 29,8% studentów oraz 37,6% kobiet i 32,4% mężczyzn. Klauzulę sumienia lekarza w odniesieniu do odmowy zastosowania metody *in vitro* akceptuje 45,5% respondentów głęboko wierzących i wierzących, a 40,0% ją kwestionuje, zaś wśród osób obojętnych religijnie i niewierzących 22,7% klauzulę lekarską popiera, a 63,0% odrzuca jako niemoralną i niedozwoloną, pozostali respondenci wstrzymali się od oceny – głęboko wierzący i wierzący – 14,5% i obojętni religijnie i niewierzący – 14,3% (Baniak 2016: 513–530; Baniak 2018: 7–25). Okazuje się, iż dominujący odsetek badanych licealistów i studentów we wszystkich środowiskach opowiadał się w tym okresie za możliwością skorzystania przez niepłodnych małżonków z metody *in vitro* w dążeniu do własnego rodzicielstwa, z pominięciem zakazu w tym zakresie Kościoła rzymskokatolickiego. Podobnie znaczny odsetek tych respondentów był przeciwny stosowaniu przez lekarza klauzuli sumienia do odmowy zastosowania metody *in vitro* w dążeniu niepłodnych małżonków do własnego rodzicielstwa, a niewielki odsetek akceptował tę klauzulę.

Wnioski końcowe

W podsumowaniu analiz dokonanych w tym artykule należy zaznaczyć, że nastawienie badanej młodzieży szkolnej i akademickiej do moralności seksualnej i do katolickich zasad etycznych ją regulujących było w tym okresie bardzo zróżnicowane i niejednolite, a zarazem idące w kierunku kwestionowania ich zasadności i zapotrzebowania w zróżnicowanych warunkach życia ludzi. Moralność seksualna ludzi w ocenie większości badanej młodzieży powinna być w pełni autonomiczna i wyzwolona spod wpływu katolickiej religii i jej norm etycznych, jak i spod oddziaływania rzymskokatolickiego Kościoła instytucjonalnego i ingerencji jego księży. Postępowanie moralne w sferze seksualności powinno, ich zdaniem, podlegać zasadom etyki niezależnej od założeń jakiegokolwiek ideologii mającej na względzie dobro i szczęście ludzi, jakie daje im współżycie seksualne.

Nastawienie to jest widoczne w podejściu badanej młodzieży do abstynencji seksualnej w okresie przedmałżeńskim i pomiędzy dwoma typami ślubu małżeńskiego – świeckim i kościelnym. Dominująca większość badanych osób w obu grupach sprzeciwiała się ograniczeniom kościelnym i religijnym sprowadzającym początek współżycia seksualnego do momentu ślubu kościelnego i zabraniającym go w okresie oczekiwania na ten ślub. Współżycie seksualne jest dozwolone już po ślubie cywilnym, bez oczekiwania na ślub kościelny. Dla tej części respondentów seks ma wartość autoteliczną i spełnia funkcję uszczęśliwiającą dla osób kochających się wzajemnie. Z tego względu nie należy ograniczać go wyłącznie do celów prokreacyjnych w małżeństwie sakramentalnym. Z tym wąskim pojmowaniem seksu i jego roli w życiu ludzi młodzież nie zgadza się i odrzuca go w całości.

Jednocześnie badania tu prezentowane wykazały, że ci sami respondenci w dominującej większości zdecydowali, że seks należy do podstawowych wartości w życiu małżonków i osób trwających w stałych i czasowych związkach nieformalnych, jest czynnikiem sprzyjającym ich więzi i wzajemnej miłości, nadającym sens ich wspólnemu życiu codziennemu. Stąd nie należy sprowadzać jego roli wyłącznie do funkcji prokreacyjnej. W ocenie większości respondentów prokreacja powinna być działaniem świadomym i w pełni przemyślanym zarówno w małżeństwie, jak i w związkach nieformalnych. Nie zawsze tak się

dzieje. Dlatego konieczna jest kompetentna edukacja nupturientów i młodzieży w zakresie antykoncepcji i naturalnych metod zapobiegania ciąży.

Dominująca większość respondentów w obu grupach opowiadała się za stosowaniem różnych środków antykoncepcyjnych akceptowanych przez małżonków i partnerów pod kontrolą lekarską, zaznaczając zarazem, że bardziej skuteczne w tym względzie są metody antykoncepcji sztucznej, a nie metody antykoncepcji naturalnej. Respondenci znacznie lepiej orientowali się w technikach antykoncepcyjnych niż w naturalnych metodach planowania rodziny. W ich ocenie łatwiejsze są w zastosowaniu techniki antykoncepcyjne niż naturalne metody planowania dzietności w rodzinie.

O ile większość badanej młodzieży szkolnej i akademickiej opowiadała się za antykoncepcją w planowaniu liczby dzieci w rodzinie, to zupełnie odmienne było jej podejście do aborcji – bardziej ostrożnie ją akceptującej, a krytyczniej ją oceniającej. Podobnie większość badanych odrzucała aborcję. Natomiast tylko niewielki odsetek badanych dopuszczał aborcję w określonych sytuacjach, czyli zagrażających zdrowiu i życiu kobiety, jej zgwałcenia czy pewności, że dziecko urodzi się ciężko chore lub ciężko upośledzone, ale nie zgadzała się na aborcję na życzenie egoistyczne kobiety czy jej partnera. To podejście młodzieży do aborcji jest zbieżne ze stanowiskiem Kościoła katolickiego, które wyklucza aborcję bez ograniczeń, opowiadając się przy tym za wartością życia ludzkiego na każdym etapie jego istnienia.

Z wyników badań tu zaprezentowanych dowiadujemy się także, że większość badanej młodzieży szkolnej i akademickiej w Polsce w przyjętym okresie sprzeciwiała się zdecydowanie lub umiarkowanie religijno-moralnym ograniczeniom Kościoła rzymskokatolickiego dotyczącym pozaustrojowego zapłodnienia metodą *in vitro* i stosowania jej w sytuacji małżeństw i związków nieformalnych dotkniętych chorobą niepłodności. Kwestionując to stanowisko Kościoła, dominujące odsetki respondentów w obu grupach opowiadały się za pełną możliwością korzystania z tej metody przez niepłodne małżeństwa formalne i związki nieformalne, bez wykluczania kogokolwiek, także samotnych kobiet. Metoda zapłodnienia *in vitro*, w opinii tych respondentów, jest praktycznie jedyną skuteczną możliwością pokonania przez małżonków i partnerów choroby niepłodności i pozostania rodzicami dla własnych dzieci. Metoda *in vitro*, jak i samo zapłodnienie z jej pomocą nie jest działaniem niemoralnym i nie narusza zasad etyki katolickiej w ocenie trzech czwartych badanych respondentów. Lekarz nie powinien wykorzystywać własnej klauzuli sumienia do odmowy wykonania zabiegu zapłodnienia metodą *in vitro*.

Nastawienie badanej młodzieży szkolnej i akademickiej do katolickiej moralności seksualnej uległo zmianie w przyjętym okresie na przełomie XX i XXI wieku. Uogólnienie wyników badań socjologicznych zrealizowanych w obu częściach tego okresu pozwala na wniosek, że zmiana ta dotyczy spadku odsetka młodzieży w obu grupach w obecnym wieku akceptującego w pełni i bez zastrzeżeń zasady katolickiej moralności seksualnej we wszystkich jej zakresach, w zestawieniu z odsetkiem tej młodzieży z ubiegłego wieku, który był wtedy większy i bardziej stabilny. Ciągłość tradycyjnego podejścia młodzieży polskiej do katolickiej moralności seksualnej, w tym obejmującej etos małżeński i rodzinny, słabła stopniowo już w kolejnych dekadach XX wieku, nasilając się w końcowej jego dekadzie, żeby przybrać znacznie na sile w obecnym wieku, zwłaszcza w jego drugiej dekadzie. Odchodzenie młodzieży, jak wskazywali badacze w obu częściach przyjętego okresu, od zasad etycznych katolickiej moralności seksualnej nie było stabilne, raczej cechowała je swoista wahliwość i niespójność, na co złożyło się wiele różnych przyczyn, które charakteryzowały obie części tego okresu, zarówno w sytuacji kraju, jak i w sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i w szerszym zakresie jego funkcjonowania. O ciągłości i trwałości postaw wobec zasad katolickiej moralności seksualnej można mówić wyłącznie w odniesieniu do pewnego odsetka młodzieży szkolnej i akademickiej w Polsce, sięgającego w XX wieku ponad trzech piątych badanej populacji, a w obecnym wieku odsetka zbliżającego się do ponad dwóch piątych, co oznacza, że na przełomie wieków zmiana negatywna objęła ponad jedną piątą badanej młodzieży, przy czym odsetek ten jest nieco większy wśród studentów, przekraczając znacznie piątą część ich populacji.

Bibliografia

- Adamczyk T. (2008), *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej* [w:] J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Kraków: WAM, s. 235–265.
- Adamski F. (1977), *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów*. „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 5, s. 185–208.
- Banaszkiewicz A. (1976), *Poglądy na zagadnienia moralne* [w:] S. Nowak (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Warszawa: PWN, s. 390–437.
- Baniak J. (2008), *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo HOMINI.
- Baniak J. (2010), *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne*. Kraków: NOMOS.
- Baniak J. (2012/2103), *Postawy i zachowania seksualne gimnazjalistów w Polsce*. „Keryks” 11–12, s. 185–204.
- Baniak J. (2015), *Między nakazem a wyborem. Antykoncepcja i aborcja w opinii licealistów i studentów. Na podstawie badań własnych*. „Konteksty Społeczne” 2, s. 63–86.
- Baniak J. (2016), *Małżeństwo i rodzina w wyobrażeniach i ocenach młodzieży licealnej i akademickiej. Między konformizmem a kontestacją. Studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Baniak J. (2018), *Między nakazem a wyborem. Zapłodnienie pozaustrojowe metodą in vitro w opinii licealistów i studentów. Na podstawie własnych badań socjologicznych*. „Konteksty Społeczne” 1, s. 7–25.
- Bąk U. (2016), *Wartości życia rodzinnego i małżeńskiego młodzieży maturalnej Sandomierza*. „Konteksty Społeczne” 2, s. 41–49.
- Biernat T. (2002), *Światopogląd młodego pokolenia a środowisko życia codziennego* [w:] A. Rodziewicz-Winnicki (red.), *Edukacja a życie codzienne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 144–156.
- Blewiński A. (2001), *Studenci wobec podstawowych wartości moralnych*. „Przegląd Powszechny” 9, s. 212–221.
- Boguszewski R. (2012), *Religijność i moralność społeczeństwa polskiego – zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Brożek P. (2000), *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym. Studium socjologiczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Cyrułowski R. (2004), *Religijność młodzieży ponadgimnazjalnej (raport na podstawie badań socjologicznych we Włocławku)*, „Ateneum Kapłańskie” t. 144, nr 2 (576), s. 292–305.
- Cyrułowski R. (2005), *Postawy młodzieży ponadgimnazjalnej wobec religii* [w:] J. Baniak (red.), *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, seria *Socjologia religii*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM, s. 31–47.
- Czarnecki P. (2002), *Dylematy etyczne współczesności*. Warszawa: DIFIN.
- Dubis M. (2013), *Świat wartości i plany życiowe licealistów*. Lublin: Invocatio Press.
- Dudziak U. (2001), *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologiczno-pastoralne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dyczewski L. (1994), *Religijność poza swoim krajem* [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Warszawa: ISKK, s. 38–77.
- Fijałkowski W. (1989), *Rodzina w spotkaniu*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Franczak P. (2001), *Środowiskowe uwarunkowania religijności uczniów szkół rolniczych w województwie lubelskim*. „Przegląd Religioznawczy” 2, s. 155–167.
- Giddens A. (2004), *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Grzybek G. (2005), *Etos małżeństwa a wychowanie* [w:] W. Korzeniowska, U. Szuścik (red.), *Rodzina – historia i współczesność. Studium monograficzne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 233–240.
- Guzik A., Marzęcki M., Stach Ł. (2015), *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Gwiazda M. (2016), *Stosunek do aborcji* [w:] *Młodzi 2016. Raport z badania sfinansowanego przez Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii*. Warszawa: CBOS, s. 159–165.

- Ignatczyk W. (2009), *System wartości rodzinnych młodzieży w wieku matrymonialnym w mieście Poznaniu z końcem lat 90. XX wieku* [w:] S. Wierchostawski (red.), *Rodzina i gospodarstwo domowe w środowisku wielkomiejskim*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, s. 211–240.
- Izdebski Z. (2012), *Seksualność Polaków na początku XXI wieku. Studium badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jan Paweł II (2000), *Przemówienie do lekarzy katolickich 7 lipca 2000 roku*. „L'Osservatore Romano” 9, s. 2–4.
- Knotz K. (2004), *Seks, jakiego nie znacie*. Kraków: Wydawnictwo Święty Paweł.
- Komorowska-Pudło M. (2008), *Postawy młodzieży wobec wartości seksualnych człowieka w dobie przemian społecznych*. „Edukacja Humanistyczna” 2, s. 96–104.
- Korczyński T.M. (2015), *Polska młodzież o rodzinie, wartościach i własnej religijności. Analiza socjologiczna w paradygmacie socjologii wiedzy* [w:] J. Zimny (red.), *Rodzina. Podstawy prawno-teologiczne*. Stalowa Wola: Zamiejscowy Wydział Prawa i Nauk o Społeczeństwie. Katedra Pedagogiki Katolickiej KUL, s. 335–350.
- Kozak J. (2014), *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne religijności studentów*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kryczka P. (2007), *Przemiany obyczajowości przedmałżeńskiej* [w:] D. Wadowski (red.), *Kultura – media – społeczeństwo. Księga jubileuszowa ku czci Ojca Leona Dyczewskiego OFM Con*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 511–527.
- Kultys J.A. (2005), *Moralność seksualna młodzieży. Ciągłość czy zmiana?* [w:] J. Baniak (red.), *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość, seria Socjologia religii*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM, t. 3, s. 201–224.
- Kurzępa J. (2007), *Zagrożona niewinność. Zagrożenia rozwoju seksualności współczesnej młodzieży*. Kraków: IMPULS.
- Kurzępa J. (2012), *Młodzi, piękne, niedroży. Młodzież w objęciach seksbiznesu*. Kraków: Wydawnictwo Rubikon.
- Laun A. (2002), *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, tłum. W. Szymona. Kraków: WAM.
- Leppert A. (2002), *Młodzież – świat przeżywany i tożsamość. Studium empiryczne nad bydgoskimi licealistami*. Kraków: IMPULS.
- Lewandowski E. (1988), *Studenci i maturzyści łódzcy '88* [w:] *Społeczne problemy środowiska akademickiego. Referaty z sesji naukowej Ośrodka Badań Społecznych ZSP. Kazimierz Dolny 21–24 kwietnia 1988 roku*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lewandowski E. (1991), *Religijność studentów Uniwersytetu Łódzkiego*. „Przegląd Socjologiczny” 38, s. 233–247.
- Łepecka-Klusek C. (2003), *Planowanie rodziny* [w:] C. Łepecka-Klusek, J. Czelej (red.), *Pielęgniarstwo we współczesnym położnictwie i ginekologii*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego, s. 49–67.
- Majkowski W. (1997), *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo SCJ.
- Majkowski W. (2009), *Rozwód jako wyraz desakralizacji rodziny*. „Socjologia Religii”: 7, s. 229–238.
- Mariański J. (1991), *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: NOMOS.
- Mariański J. (1993), *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Mariański J. (1996), *Religia i moralność maturzystów*. „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1, s. 158–183.
- Mariański J. (2001), *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański J. (2003), *Parafia szansą przemian polskiego katolicyzmu*. „Socjologia Religii” 1, s. 183–206.
- Mariański J. (2008), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański J. (2012), *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J. (2018), *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–2005–2017. Raport z ogólnopolskich badań socjologicznych*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J. (2019), *Maturzyści puławscy w latach 1994–2016. Szkic do portretu młodych Polaków*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Melosik Z. (2001), *Młodzież i styl życia: paradoksy pop-tożsamości* [w:] Z. Melosik (red.), *Młodzież, styl życia i zdrowie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Mendras H. (1997), *Elementy socjologii*, tłum. A. Biernacki. Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg.

- Milerski B. (1997), *Prywatyzacja religijności młodzieży polskiej. Raport z badań*. „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”: 2, s. 54–76.
- Morzyniec A. (2009), *Moralne aspekty inżynierii genetycznej, a zwłaszcza zapłodnienia in vitro* [w:] A. Maksymowicz (red.), *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności*. Kraków: NOMOS, s. 122–133.
- Nowak S. (1974), *Ciągłość i zmiana w tradycji kulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Obara M. (1996), *Psychospołeczne problemy rozwoju rodziny* [w:] T. Pisarski (red.), *Położnictwo i ginekologia. Podręcznik dla studentów*, wyd. IV unowocześnione. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Lekarskich, s. 257–273.
- Pawlina K. (1998), *Polska młodzież z przelomu wieków*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Przybył I. (2012), *Zostać rodzicem mimo wszystko: uwarunkowania działań prokreacyjnych małżonków niepłodnych* [w:] J. Baniak (red.), *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce*. Kraków: NOMOS, s. 127–142.
- Przystojewska A. (2009), *Seksualność współczesnej młodzieży* [w:] G. Kwiatkowska, M. Filipiak (red.), *Psychologiczne i społeczne dylematy młodzieży XXI wieku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 113–122.
- Postawy młodzieży wobec kontaktów seksualnych*. Komunikat z badań CBOS. BS/168/166/96. Warszawa: CBOS 1996.
- Rola M. (2013), *Świadomość moralna maturzystów lubelskich* [w:] H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, s. 193–207.
- Rola M. (2016), *Wartości moralne w świadomości maturzystów lubelskich. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo i Drukarnia Standruk.
- Ryczan K. (1992), *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Skoczylas K. (2011), *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadpodstawowych regionu konińskiego*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Skoczylas K. (2015), *Młodzież wiejska Kujaw Wschodnich wobec wybranych wartości moralnych*. „Ateneum Kapłańskie”: 3, s. 536–551.
- Slany K. (2002), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: NOMOS.
- Sołtysiak A. (1997), *Ideal męża i żony funkcjonujący w świadomości młodzieży szkół ponadpodstawowych*. „Katecheta”: 3, s. 141–153.
- Szafraniec K. (2011), *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów.
- Szauer R. (2019), *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kotobrzeskiej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Szawiel T. (1989), *Religijność i jej korelaty* [w:] S. Nowak (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 252–267.
- Szlendak T. (2008), *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szychmiller R. (1997), *Istotne obowiązki małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Tułowicki D. (2012), *Bez Boga, Kościoła i zasad. Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*. Kraków: PETRUS.
- Wawro F.W. (1986), *Postawy religijne młodzieży szkół średnich* [w:] W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Warszawa–Poznań: Pallottinum, s. 205–229.
- Weigel G. (2003), *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, tłum. A. Gomola. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Wojacek M. (2009), *Naprotechnologia wyrazem troski o zdrowie* [w:] E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janik, J. Dzierżanowski (red.), *Niepodległość. Zagadnienia interdyscyplinarne*. Kraków: IMPULS.
- Zamojska (1998), *Kulturowa tożsamość młodzieży. Studium empiryczne z badań nad młodzieżą szkół średnich*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zaremba B. (2008), *Rodzina – czy jest jeszcze wartością dla młodzieży?* [w:] W. Muszyński, E. Sikora (red.), *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 47–62.
- Zemło M. (2016), *Wartości i normy uczniów szkół ponadpodstawowych białostockich placówek* [w:] J. Mantura (red.), *Style życia młodzieży Białegostoku. Raport*. Białystok: Centrum Kształcenia Ustawicznego, s. 69–106.
- Żerel E. (2008), *Kondycja moralna maturzystów lubelskich*. „Socjologia Religii”: 6, s. 193–212.