

# Dobro i „dobro”, czyli katolickie małżeństwo a NPR

*Tomasz Dekert*

**P**ozwolę sobie zacząć od czegoś w rodzaju anegdoty. Zdarzyło mi się kiedyś prowadzić przez jeden semestr ćwiczenia z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej. W trakcie omawiania fragmentu Boecjuszowego *De consolatione philosophiae* natrafiłem (a w zasadzie lepiej powiedzieć: natrafiliśmy) ze studentami na problem. Chodziło o rozumienie dobra w kontekście wywodu Boecjusza na temat realności siły ludzi dobrych wobec iluzoryczności mocy ludzi złych. Oczywiście wobec doświadczenia, które wydaje się pokazywać coś zgoła odwrotnego. Moi współhermeneuci mieli problem z fundamentalną dla omawianej myśli koncepcją obiektywności dobra i swobodnym przemieszczaniem się toku rozumowania pomiędzy płaszczyzną ontologiczną, epistemologiczną i etyczną. Problem wynikał przede wszystkim z tego, że do adekwatnego zrozumienia założeń myśli Boecjusza nie dało się zastosować koncepcji dobra rozumianego przez pryzmat kryterium: „dla mnie”, a co za tym idzie, również wytrycha: „to zależy”. Dla ludzi przyzwyczajonych do prymatu podmiotu konkretność dobra okazała się być paradoksalnie zbyt abstrakcyjna.

W tamtej dyskusji bynajmniej nie byłem, a przynajmniej nie byłem wyłącznie, stroną nauczającą. Przeciwnie, zawdzięczam jej ważną naukę, gdyż konieczność zmierzenia się z nienaturalną, również dla moich myślowych odruchów (*nomen omen*), ideą pozwoliła mi głębiej zrozumieć m.in., dlaczego pewne aspekty nauki Kościoła, również w kwestii płodności i małżeństwa, są trudne do przyjęcia nie tylko dla ludzi niewierzących czy letnich katolików, ale też dla osób w wiarę zaangażowanych. Chodzi właśnie o tę, jeśli można się tak wyrazić, pierwotność i pierwszeństwo dobra rozumianego ontologicznie i obiektywnie w stosunku do dobra „z punktu widzenia” oraz coś, co można by nazwać

nakazem modelowania punktu widzenia przez odniesienie do dobra obiektywnego, transcendującego granice podmiotowej świadomości.

Teraz, kiedy o tym myślę, wydaje mi się to truizmem (i jest nim może dla niektórych czytelników), wówczas jednak była to dla mnie swojego rodzaju iluminacja. Pierwszeństwo to widać szczególnie wyraźnie w nauczaniu Kościoła o bezwzględnej wartości i konieczności ochrony ludzkiego życia niezależnie od tego, czy jego powstanie było chciane, niechciane czy wymuszone. To, że w uszach wielu osób brzmi to jak obojętność i niewrażliwość lub wręcz jak zupełnie arbitralne, niezrozumiałe i odrzucające w swojej apodyktyczności żądanie, wynika z nieprzystawalności obu hierarchii: wynikającej z teocentryzmu onto(antropo)centrycznej wizji Kościoła i opartej na apoteozie jednostki optyce subiekto(antropo)centrycznej, charakterystycznej dla ponowoczesnej świadomości.

Ta nieprzystawalność czy wręcz sprzeczność występuje nie tylko w tak oczywistych przypadkach jak aborcja, lecz również na całym poziomie problematyki płodności i regulowania poczęć, ponieważ pierwszeństwo ontologicznie rozumianego dobra nie dotyczy tylko sytuacji wyboru pomiędzy podtrzymaniem życia a zadaniem śmierci, ale ma charakter pozytywnego imperatywu – *micwah*, przykazania (zob. Rdz 1, 28). Małżeństwo zostało ustanowione w pierwszej mierze dla dobra obiektywnego, to znaczy dla życia (zob. np. *Gaudium et spes* 50) – jest to zasada hierarchizująca wszystkie pozostałe aspekty rzeczywistości małżeństwa. Z perspektywy supremacji podmiotu jest to, co najmniej niezrozumiałe, natomiast fakt, że ta prosta prawda budzi opór również wśród katolików, świadczy o głębi infiltracji ich świadomości tą właśnie perspektywą. Ów opór może przejawiać się w zwykłym odrzuceniu czy ignorowaniu, ale w ujęciu intelektualistycznym przybiera też niekiedy formy mniej lub bardziej wyrafinowanych reinterpretacji rozumienia małżeństwa, współżycia i płodności wydających się – pytanie, na ile świadomie – dążyć do zniesienia napięcia generowanego przez *skandalon* pierwszeństwa obiektywnego dobra. Mają one zazwyczaj postać teorii lub wręcz „teologii” naturalnych metod planowania rodziny (dalej: NPR).

Mogę się mylić, ale zdaje się, że jeśli za miarę wziąć podejście Pawła VI wyrażone w encyklice *Humanae vitae*, aktualne rozu-

mieniu NPR-u przez wielu katolików cechuje się dość znacząco odmiennym rozłożeniem akcentów (a może nawet czymś więcej). Z metody pozwalającej w sposób moralny odsunąć kolejne poczęcia w sytuacji zaistnienia „słusznych powodów dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci wynikających bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych“ (*Humanae vitae* 16) staje się on przede wszystkim metodą kontrolowania własnej płodności przez okresową wstrzemięźliwość. Metodą przedstawianą jako nieodzowny element życia katolickiego małżeństwa, właściwy mu sposób bycia, istotna część jego powołania.

Daje się tu dość łatwo zauważyć odmienność hierarchii. Widocznym wprost założeniem dopuszczalności NPR-u u Pawła VI jest zasadnicze i bezwarunkowe nakierowanie małżeństwa na jego główny cel. „Słuszne powody” to sytuacje, kiedy słabość i ułomność naszej kondycji (rozumiane opisowo, nie wartościująco) stanowią dla nas przeszkody w jego realizacji. Niekoniecznie musi to być coś skrajnego: nędza, wojna, ciężka choroba; może chodzić również np. o poczucie psychicznej niegotowości lub wątpliwości, czy rodzina da radę utrzymać się finansowo. Warto jednak zauważyć, że chociaż obie te grupy powodów mogą być moralnie obojętne, to druga z nich, aby nie osunąć się w grzech, wymaga ciągłej świadomości, że są to stany wynikające ze słabości, które trzeba oddawać oczyszczającemu działaniu łaski. Mówiąc inaczej, wymaga właściwie ukształtowanego sumienia, które nie będzie utożsamiać ułomności kondycji ze stanem prawidłowym, lecz wierzyć w możliwość ich przekraczania przy Bożej pomocy. Ustanie „słusznych powodów” jest tożsame z przywróceniem stanu małżeństwu właściwego, to znaczy bezwarunkowego nakierowania na obiektywne dobro dawania życia.

W drugim przypadku na pierwsze miejsce wysuwa się osoba (osoby) kontrolującego wraz z motywacjami i kryteriami, w oparciu o które kształtuje się charakter kontroli, NPR jest tu natomiast traktowany jako moralna metoda jej sprawowania. Nie jest albo nie musi z natury być to „zwykła” perspektywa antykoncepcyjna, tzn. badanie własnego cyklu i współżycie w okresach nieplodnych *wyłącznie* po to, aby uniknąć poczęcia (mam wrażenie, że takie podejście jest rzadkością, tzn. bywa zwykle „dla pewności” łączone

z antykoncepcją fizyczną). Chodzi nie o negację, której z chrześcijańskiego punktu widzenia nie da się w żaden sposób obronić, a o oparcie dzietności na twardym parametrze *własnego* rozumu i woli. Zostawia się oczywiście otwarty margines przyjęcia nowego życia, jeśli już się ono pojawi, jednak akcentowana jest rola wolnej i rozumnej (co bywa rozumiane jako synonim rozsądku) decyzji wolnych podmiotów. Wspomniane różne rozłożenie akcentów daje się więc opisać w kategoriach przesunięcia: od perspektywy obiektywnego dobra, którego pomnażanie i nad którym opieka są małżeństwu jako „jednemu ciału” z jego natury zadane, do perspektywy odrębnych podmiotów sprawujących kontrolę (władzę) nad owym dobrem i w oparciu o treści własnych świadomości i konsensus woli obu stron dopuszczających je bądź nie.

Nieprzystawalność tych perspektyw sprawia, że ta druga generuje swoje własne pole teoretyczne, potrzebuje bowiem legitymizacji, która pozwoliłaby jej być „dalej” opcją katolicką, a przynajmniej chrześcijańską. Chciałbym pochylić się nad kilkoma aspektami tych legitymizacyjnych „teologii” albo inaczej: zagadnieniami, które są w ramach ich konstruowania rozważane. Do głównych spośród nich należą: 1) znaczenie ludzkiego rozumu i woli; 2) wola Boża a ludzka wolność w kontekście dzietności; 3) wartość wstrzemięźliwości i panowania nad sobą.

Ad 1) Rozum i wolna wola są darem Boga dla człowieka, szczytem człowieczeństwa, dlatego naszym obowiązkiem jest z nich korzystać. To koronny argument używany w dyskusjach jako uzasadnienie stosowania NPR-u w charakterze środka podmiotowej kontroli. Bóg chciał naszej wolności i samodzielności, ponieważ pomyślał nas jako swoich partnerów. A ponieważ aktualnie rozwój wiedzy na temat kobiecego cyklu pozwala na w miarę precyzyjne planowanie poczęć, więc jest ono zgodne z rozumem (można powiedzieć nawet dosadniej: tożsame z rozumnością) i może być wynikiem świadomego aktu woli. (Warto zauważyć, że w ramach tego rozumowania trudno znaleźć uzasadnienie dla odrzucenia antykoncepcji fizycznej czy hormonalnej.) Stąd wniosek, że w zasadzie Bóg chce od nas sprawowania kontroli, poprzedzania każdego poczęcia rozumnym namysłem obejmującym analizę warunków wewnętrznych i zewnętrznych, a także niezastępowalnym aktem „samotnej” wolnej woli. Rezygnacja z tego oznacza

wyrzeczenie się własnej godności, ucieczkę od odpowiedzialności, a w kontekście „teologii partnerstwa” być może nawet działanie wbrew intencjom Stwórcy.

Mamy tu do czynienia z – być może nieświadomą, a wynikającą z braku krytycznego dystansu do subiekto(antropo)centrycznego sposobu myślenia – mimikrą podejścia chrześcijańskiego. Prezentowany tok rozumowania w charakterystyczny postchrześcijański sposób bazuje na pewnych, z pozoru drobnych, ale brzemiennej w implikacje, przesunięciach w ramach rozumienia podstawowych pojęć oraz swojego rodzaju quasi-pelagianizmie polegającym na praktycznym wykluczeniu z refleksji komponentu grzesznej kondycji człowieka i jej konsekwencji na poziomie władz duszy. Rozum, rozumność i wolna wola z pewnością przynależą do podstawowego sztafażu pojęciowego katolickiej antropologii. Tyle że to wcale nie oznacza, że samo sięgnięcie do nich czyni z danego dyskursu dyskurs chrześcijański.

Jeśli chodzi o rozum i racjonalność, wspomniane przesunięcie semantyczne posiada dwa powiązane ze sobą poziomy. Pierwszy dotyczy autonomii tej sfery, a drugi jej statusu jako instancji wyłącznej. To prawda, że co najmniej od wczesnej epoki patrystycznej Kościół rozpoznaje w ludzkiej racjonalności szczególny wymiar podobieństwa do Boga. Jednakże nie oznacza to w żadnym wypadku, że jest to rozum pojmowany jako zupełnie autonomiczna i autarkiczna zasada dana człowiekowi, aby „na podobieństwo Boga” sam o sobie stanowił. Tymczasem tak właśnie jest, on, jak się zdaje, rozumiany w momencie, kiedy przywołuje się go wraz z teologicznym zapleczem jako argument za podmiotową kontrolą płodności. To w wersji *high*, gdyż w ramach mniej wyrafinowanego dyskursu „rozum” to inaczej zdolność kalkulacji, zdrowy rozsądek, którego pytamy, czy stać nas na dziecko, czy nie. Co ciekawe, również on, choć trudno do niego jednoznacznie i bezpośrednio dopisać teologię, ma podobną pozycję jak rozum przez duże „R”.

Porównanie modeli racjonalności wykracza dalece poza ramy tego tekstu jak też poza moje kompetencje, chciałbym więc zwrócić uwagę na jeden tylko szczegół. W świetle tradycji katolickiej powoływanie się na sam ludzki rozum i przekonanie o wystarczalności zdania się na jego moc jest nieporozumieniem. Rozum

stanowi właściwą instancję nie sam z siebie, ale wówczas i tylko wówczas, gdy jest oświecony wiarą i oczyszczony działaniem łaski (choćby ze *stultitia*, głupoty, czy też innych zaburzeń związanych z upośledzeniem naszej natury w wyniku grzechu pierworodnego). W przeciwnym wypadku jest doradcą co najmniej niewystarczającym. Tymczasem kwestia niewystarczalności rozumu w kontekście problemu podejmowania właściwych, tzn. zgodnych z wolą Bożą, decyzji nie jest ze strony katolickich zwolenników kontrolowania płodności w ogóle podnoszona (albo może uczciwiej z mojej strony będzie powiedzieć, że ja sam nigdy się z tym nie spotkałem). Nawet jeżeli mówi się o „nasłuchiwanie Ducha”, „otwarcie na Boży głos” czy rozeznawaniu na modlitwie, nie prowadzi to do autode tronizacji podmiotowego rozumu, ale jest przedstawiane jako dialog pełnoprawnych partnerów. W praktyce przekłada się na postulat wsłuchiwanie się w siebie i badania treści własnej świadomości pod kątem gotowości, otwartości itd. One stanowią główne kryterium podejmowania decyzji w kwestii poczęcia. Nie są przy tym pojmowane jako coś, co przede wszystkim wymaga oświecenia i oczyszczenia. Brak jest tu myśli, że skoro są np. pełne lęku i zamknięcia, to coś jest z nimi nie tak. Są za to traktowane jak coś w jakimś sensie zamkniętego, gotowego, niewymagającego z natury ciągłej metanoi.

W kwestii wolnej woli pewne interesujące przesunięcie jest możliwe do zaobserwowania w ramach niejako wprowadzenia parametru odrębnej decyzji o poczęciu jako czegoś niezależnego od samej decyzji na małżeństwo. Bardzo widoczna jest tu zmiana hierarchii w kierunku „ucentralnienia” pozycji podmiotu. W katolickim ujęciu małżeństwa dwoje ludzi decydując się na zawarcie sakramentalnego związku małżeńskiego, na uświęcenie swojej ludzkiej miłości, decyduje się *tym samym* na to, aby „z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, jakim ich Bóg obdarzy”. Generalne otwarcie na obiektywne dobro potomstwa, uznanie dawania życia za integralny i podstawowy cel małżeństwa jest więc jego punktem wyjścia, wstępnym założeniem, aksjomatem, nie zaś jakąś oddzielną decyzją podejmowaną bądź nie (w zależności od „rozumu”) już po ślubie. (A zatem jest również integralną częścią naszej drogi do zbawienia, bo to ono jest naszym ostatecznym celem, który realizujemy w małżeństwie i dzieciństwie.)

W tym sensie podbudowany dramatyczną teologią „samotnej woli” zarzut rezygnacji z samej wolnej woli, z jakim można się spotkać przy okazji polemik wokół miejsca NPR-u w katolickim małżeństwie, jest kompletnie chybiony. Decyzja na zawarcie ślubu jest jednocześnie decyzją na potomstwo. Problem polega na tym, że wspomniane wyżej przesunięcie znaczenia NPR-u od metody pozwalającej na moralne przeżywanie słabości naszej kondycji do sposobu sprawowania podmiotowej kontroli prawdę tę zamazuje.

Ad 2) Kwestia relacji woli Bożej do ludzkiej wolności w kontekście dzietności jest przez apologetów prymatu podmiotu sprawdzana *ad absurdum* przez retorycznie zadawane pytanie, czy skoro nauka katolicka mówi jednoznacznie o potomstwie jako zasadniczym celu małżeństwa, to oznacza, że Bóg ma dla każdego z nas konkretny plan do wykonania, plan obejmujący wielodzietność. Na płaszczyźnie konstruowania podłoża teologicznego przekłada się to na ogólniejsze pytanie, czy realizowanie woli Bożej należy rozumieć tak, że Bóg idzie niejako przed nami, wskazując właściwe ścieżki i ostrzegając przed zboczeniem z nich, czy też postępując za nami i zasadniczo zostawiając nam wolną rękę, ratyfikuje nasze decyzje, a jeśli zdarzy nam się jakiś błąd, ewentualnie zaprasza do przemyślenia własnych kroków. Słuszność drugiej opcji jest wyprowadzana z twierdzenia, że inne ujęcie uchybiałoby zaplanowanej przez Stwórcę godności człowieka powołanego do samodzielności i odpowiedzialności za własne czyny, byłoby próbą schowania się za Bogiem i Jego wolą. Wziąwszy pod uwagę wspomniane wyżej traktowanie podmiotowej świadomości i jej treści jako wyłącznego miejsca przejawiania się woli Bożej, owo postępowanie Boga „za nami” może wyglądać jeszcze radykalniej.

Spójność tego podejścia z wyżej zarysowanym subiektocentrycznym rozumieniem rozumu i woli jest uderzająca. Jednocześnie sprawiając pozór szlachetności, jest ono fatalnie infantylne. Zamiennikiem bowiem woli Bożej jako czegoś, co ze swej natury jest nastawione na ciągły rozwój człowieka zgodny z Boską wszechwiedzą, jest *de facto* ograniczona wola ludzka. Bardzo to wzniosłe, ale ma niewiele wspólnego z podejściem chrześcijańskim. Znika bowiem fundamentalny dla chrześcijańskiego życia duchowego wymiar konieczności uzgadniania własnej woli z wolą Boga. Znika zaufanie, że w tej ostatniej nasza wolność zyskuje szczyt samej

siebie i że pełnienie jej jest dla nas samych czymś najlepszym, co możemy robić. Znika wreszcie sama wolność, ponieważ niknie, a przynajmniej znacząco zmniejsza się aksjologiczne i religijne znaczenie tego, co jest wybierane. Zostaje „ja” (*mój rozum, moja wola*) ufające we *własne* wybory i w Boską ich afirmację, a w skrajnych przypadkach utożsamiające *własną* wolę z wolą Boga.

Dla osób przyjmujących taką perspektywę stwierdzenie, że wolą Boga wobec małżeństwa jest w pierwszej mierze dawanie przez nie życia, staje się czymś nie do przyjęcia. Neguje bowiem pierwszeństwo i „wszechwładzę” podmiotu, który chciałby wszystko kontrolować. Wydaje się, że to właśnie lęk przed możliwą utratą tej kontroli, którą kościelny dezyderat wydaje się postulować, generuje opór i próby zasłonięcia się za prześmiewczo w swej intencji zadawane pytanie, czy Bóg jest nastawionym na wielodzietność planistą.

Ad 3) Znaczenie wstrzemięźliwości. Kwestia ta pojawia się w kontekście pewnych aspektów NPR-u, które są podkreślane przez jego propagatorów. Są to np. poczucie bezpieczeństwa, poznanie przez kobietę własnego ciała z jego cyklicznością i możliwość dzielenia tej wiedzy z mężem oraz porządek zbliżeń oparty właśnie na umiejętności ascetycznego panowania nad własnym popędem. Konieczność istnienia tego ostatniego w ramach chrześcijańskiego małżeństwa jest oczywista, interesujące jest jednak to, że, jak się zdaje, owa nieodzowność łączy się coraz bardziej w myśleniu katolików z nieodzownością NPR-u. Wygląda to tak, jakby był on dla wstrzemięźliwości głównym wehikułem motywacyjnym: trudno sobie wyobrazić abstynencję seksualną bez parametru odsuwania czy rezygnacji z poczęcia dziecka. *À rebours*, można spotkać się ze stwierdzeniami, że rezygnacja z NPR-u, bezwarunkowa otwartość na możliwe poczęcia i związane z tym nieograniczanie współżycia w okresach płodnych są tożsame ze stałym hołdowaniem potrzebom seksualnym.

Jest to bardzo osobliwy punkt widzenia. W życiu małżonków nieostosujących NPR-u jest mnóstwo sytuacji czy okresów, w których muszą oni – jedno z nich lub oboje – wyrzec się pragnienia bycia razem i wziąć popęd w karby bez całej męczeńskiej „mistyki” rezygnacji ze współżycia w okresach, które z samej natury są na nie nastawione. Chodzi tu przede wszystkim o zwy-



kłę, codzienne czynniki typu zmęczenie czy choroba, menstruacja, połóg, dzieci przychodzące nocą do łóżka rodziców, praca. Oczywiście jest również, że w kochającym się chrześcijańskim małżeństwie sytuacje tego typu są regulowane rozumem i wolą przy maksymalnej otwartości na siebie nawzajem, akceptacji, zrozumieniu, nieoddawaniu głosu frustracji itd. Gdzie dopatrywać się tu wyłączenia władz umysłowych na rzecz nieokiełznanej i popędliwej ochoty na seks? To prawda, że bezwarunkowa otwartość na potomstwo jest w pewnym sensie postulatem „wolności seksualnej“, tj. współżycia wówczas, kiedy oboje małżonkowie mają na nie ochotę, a nie zachodzi żadna zewnętrzna przeszkoda, bez nakładania na siebie dodatkowych kagańców wynikających z chęci niedopuszczenia do poczęcia. Ale owa wolność nie jest jakimś rozpasaniem, regulują ją wymogi konkretnych sytuacji i wzajemna odpowiedzialność.

Na płaszczyźnie skojarzenia rezygnacji z NPR-u z nieograniczonym hołdowaniem potrzebom seksualnym jest obecne swojego rodzaju quasi-manichejskie wynaturzenie myślenia o ludzkiej seksualności, również w ramach chrześcijańskiego małżeństwa. Można się bowiem spotkać ze – znów retorycznie zadawanym – pytaniem, czy wola Boża może się przejawiać nachodzącą męża, żonę lub ich obojga ochotą na współżycie (czy myślenie w tych kategoriach nie jest czymś niestosownym) oraz czy godzi się, by życie dziecka uwarunkowane było tylko wezbraniem tejże ochoty.

Bardzo godnie i humanistycznie brzmią te pytania. Tyle że abstrahując nawet od tego, że taka, a nie inna konstrukcja stworzonego człowieka, mężczyzny i kobiety, w którą wpisany jest fakt większej gotowości do współżycia w okresie płodnym, musi mieć coś wspólnego z wolą Stwórcy, kompletnie zapoznaje się tu fakt – w moim odczuciu kluczowy – że kwestia dotyczy życia seksualnego chrześcijańskiego małżeństwa, a więc przestrzeni szczególniej realizacji człowieczeństwa odkupionego przez Chrystusa i cieszącego się sakramentalną łaską. W przestrzeń tę jest integralnie wpisana seksualność w całym swoim, również psychocieleśnym (hormonalnym, genitalnym, zmysłowym itd.), wymiarze wraz z jej potencją dawania życia.

Oczywiście może być tak, i pewnie często jest, że ludzie żyjący w katolickich małżeństwach są na jego łaskę zamknięci. I może

wówczas dochodzić do poczęć w sytuacjach seksualnego nieuporządkowania, braku umiejętności zapanowania nad własną żądzą czy wręcz głębokiego moralnego upadku. Tylko że w omawianym dyskursie to fundamentalne rozróżnienie pomiędzy ludźmi współpracującymi z łaską a tymi, którzy tego nie robią, w ogóle się nie pojawia. Za wspomnianymi pytaniami wydaje się natomiast stać mniej lub bardziej świadome przekonanie, że cała psychocieleśna seksualność człowieka jest jak gdyby dziedziną ciągle nieodkupioną, nietransparentną dla łaski. Bóg nie może działać w niej ani przez nią, nie może ona stać się wyrazem Jego woli. Pozytywny wymiar osiąga ona dopiero po tym, jak człowiek ujarzmi ją odpowiednią praktyką ascetyczną, poddając ją... *swojej* woli, czyli podmiotowej kontroli. A do tego potrzebny jest NPR.

Mamy zatem ciekawą sytuację. Dziećnością mają rządzić rozum i wola, które jakby nie potrzebują oświecenia i łaski, ale są autonomiczne, samowystarczalne i pozostają z Bogiem na płaszczyźnie partnerskiego dialogu. Jednostkowa świadomość jest głównym miejscem przejawiania się woli Bożej, która jednocześnie jest trudno odróżnialna od woli człowieka (a w świetle koncepcji Boga „idącego przed nami” może po prostu nie należy ich odróżniać?). Z kolei warstwa psychocieleśna człowieka jest czymś na łaskę nieprzeźroczystym i niestosowne jest myślenie, że może w jakiś sposób objawiać wolę Stwórcy. Aby nabrać wartości, musi zostać poddana kontroli ze strony człowieka; poczęcie w wyniku współżycia stymulowanego „samym” popędem jest jakby człowieka niegodne, uwłacza poczętemu dziecku. Jeśli bowiem dochodzi do poczęcia w wyniku wzmożonej ochoty na współżycie w okresie płodnym, to jest to sprawa ślepych biologicznych procesów, jeśli natomiast w ściśle kontrolowanych warunkach NPR-owych, a więc jako efekt świadomego i wolitywnego sterowania zachowaniami seksualnymi w oderwaniu od naturalnych odruchów, realizujemy jakoby Boży zamysł co do naszej godności. Trudno tę antropologię uznać za logiczną i integralną, widoczna jest w niej natomiast apoteoza jednostkowej świadomości i sprawowanej przez nią kontroli.

\*\*\*

Teoria czy też teologia NPR-u, powstająca przy okazji jego upowszechniania się jako czegoś, co przynależy do bezwzględnie

obowiązkowego sztafażu katolickiego związku małżeńskiego, jest w gruncie rzeczy próbą „inkulturacji” chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa w ramy dominującego dyskursu subiekto(antropo)centryzmu. Sądzę, że próbą w dużej mierze nieświadomą, wynikającą nie z przesłanek ideologicznych, ale po prostu z faktu, że jest to sposób myślenia, którym nasz świat jest przesycony. Jednocześnie nie wydaje się, aby można było przejść nad tym do porządku dziennego ani też uznać owej „inkulturacji” za coś pożądanego. „Uteologicznienie” antropologii prymatu autonomii, samowystarczalności i kompletności („doskonałości”) podmiotu niszczy bowiem i zamazuje podstawowe prawdy dotyczące małżeństwa, jego celu, właściwego rozumienia pożycia itd. Nade wszystko zaś odcina od realizmu pełnienia Bożej woli – obiektywnego dobra – podmieniając je „dobrem” aktów świadomości. W tym ujęciu bowiem dobro nie wydarza się poza granicami podmiotu i jego aktów. ■