NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 9 1968

Pour mieux comprendre l'encyclique *Humanae vitae* (à suivre)

Gustave MARTELET (s.j.)

p. 897 - 917

https://www.nrt.be/fr/articles/pour-mieux-comprendre-l-encyclique-humanae-vitae-a-suivre-1440

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Pour mieux comprendre l'encyclique « Humanae vitae »

Les questions soulevées par l'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances sont immenses et nombreuses. Pourquoi, en ce temps de collégialité retrouvée, un seul a-t-il parlé et non pas tous ? Pourquoi l'a-t-il fait si tard ? Pourquoi en un tel style et pour dire cela ? Qu'est devenue l'opinion de la majorité de la Commission ? Comment concilier l'encyclique et le Concile ? L'importance de ces questions et de tant d'autres encore sur lesquelles l'opinion publique s'est déjà largement étendue, ne doit pas nous cacher l'existence d'une question plus importante encore. Inséparable des autres, elle en accentue la gravité pastorale. Cette question, la voici.

L'encyclique permet-elle à ses destinataires de prendre le recul nécessaire pour bien juger de la contraception ? Ou encore, en transposant un peu les choses : sur le petit écran de l'encyclique *Humanae vitae,* la contraception n'est-elle pas traitée de façon continue et par là excessive, en gros plan, sans que la caméra se déplace vraiment afin d'éviter au lecteur l'obsession de ce qu'elle lui révèle ? Même prise au sérieux, la contraception n'est-elle pas relative à autre chose qu'elle ? Est-elle aussi le plus grave des maux dont souffre l'amour humain ? Enfin, sur la sinistre palette de nos misères, celle-ci est-elle vraiment « le péché des péchés » ? L'encyclique n'a pas parlé ainsi, c'est vrai ! Mais comment oublier que l'injustice sociale, le mépris de ses frères, le culte de l'argent, le refus du pardon, l'oubli systématisé de la prière, l'approbation des guerres, le

racisme et tant de choses encore sont des fautes plus graves que celle que l'on nous rappelle ici ? On se doit de répondre que fixer l'une de ces misères n'est pas nier les autres, que préciser le mal de la contraception n'est pas oublier ou omettre le mal du racisme ou des guerres ! L'encyclique qui dénonce une grave équivoque de l'amour sur ses devoirs de vie, n'absout pas pour autant d'autres maux sur lesquels *Populorum progressio* notamment a déjà insisté et qu'elle nous a engagés à combattre. Or en fait tout semble s'être passé dans le grand public, même chrétien, surtout chrétien peut-être, comme si cette encyclique définissait le péché absolu et voulait à tout jamais fixer la conscience sur le seul mal qui soit ! Quiconque s'en découvrait coupable n'avait donc plus qu'à délaisser l'Eglise ou à constater que c'était déjà fait...

Pareille erreur de perspective sur la manière d'accueillir l'encyclique ne rejaillit-elle pas sur l'encyclique elle-même ? Tout humaine qu'elle soit quand on la lit au ralenti, pourquoi ne pas dire cependant qu'elle porte les stigmates d'un redoutable échec, celui de la Commission créée par Jean XXIII en mars 1963, plusieurs fois élargie par Paul VI et qui se sépara en juin 1966, sans être parvenue à faire son unanimité ? On a reproché à cette Commission de n'avoir rien de conciliaire et sur un point c'est vrai ! Le propre du Concile fut de tenir le plus grand compte des points de vue de sa minorité. Le souci onéreux de respecter la moindre trace de vérité chez ceux qui semblaient ne devoir qu'inhiber ses travaux, n'a jamais quitté le Concile. Mais à ce prix aussi, il a réalisé son unanimité sur des sujets aussi déroutants pour nombre de ses membres, que le sacerdoce des fidèles, la collégialité épiscopale, les valeurs des religions non chrétiennes, la liberté religieuse ou même la nature de la Révélation. L'histoire dira si cette méthode d'unanimité conciliaire a été suivie jusqu'au bout par la Commission pontificale. En tout cas celle-ci n'a pas abouti. Une minorité, sans cesse décroissante mais finalement irréductible, s'est sentie incapable en conscience de se rallier aux points de vue de la majorité, qui a passé outre à de tels scrupules. Le double rapport final a consacré une scission dont l'encyclique porte la marque. « Les conclusions auxquelles était parvenue la Commission ne pouvaient être toutefois considérées par nous comme définitives, confie Paul VI, ni nous dispenser d'examiner personnellement ce grave problème, entre autres, parce que le *plein accord* n'avait pas été réalisé au sein de la Commission sur les règles à proposer » (*H.V.*, 6).

Sans doute, une encyclique s'appuyant sur les résultats d'une commission unanime n'aurait-elle pas justifié la contraception puisque c'était, semble-t-il, la seule chose qu'il était impossible de faire ! **Mais tout en rappelant que la contraception était un vrai mal de**

l'amour, elle aurait pu le faire de façon différente, plus fondue dans un plus vaste ensemble puisque c'eût été une chose presque entendue d'avance et sur laquelle il n'eût pas été nécessaire d'insister fortement. Par contre, la contraception ayant été présentée finalement dans l'Eglise comme un droit, non pas inconditionné certes, mais cependant réel de l'amour, l'encyclique a dû nier le bien-fondé d'une telle pensée. D'où la rigueur d'un texte qui se veut cependant paternel et le désarroi dans lequel il se trouve jeter ceux et celles qu'il ne veut que servir et que vraiment il sert. Texte d'urgence et de détresse donc : d'urgence, malgré les longs délais de sa préparation ; de détresse, parce qu'il correspond dans l'Eglise à un défaut d'unanimité qui contribue à en crisper les traits. Oui, la misère de l'encyclique, si misère il y a, est aussi celle de toute l'Eglise où un point important de doctrine morale s'était trouvé massivement remis en cause.

La plupart des problèmes posés par *Humanae vitae* et notamment celui d'un certain manque de recul par rapport au sujet qu'elle aborde, dépendent, me semble-t-il, de cette situation. Aussi bien, l'encyclique ne représente-t-elle qu'une *étape*, douloureuse, dans le processus d'*aggiornamento* de la morale conjugale, reconnu nécessaire et déjà amorcé au Concile. En empêchant de chercher cet *aggiornamento* du côté d'une justification de la contraception, l'encyclique redresse une démarche qui avait, sur ce point, dévié ; elle ne l'arrête pas. Elle cherche à recréer l'unanimité de l'Eglise sur un point important. A cet effet, le charisme d'un seul, jouant ici au profit de tous, n'exclut pas le rôle d'autres charismes irremplaçables et complémentaires. Leur action réellement conjuguée assurera le plein essor des promesses de *Gaudium et spes*, en les protégeant, sur un point délicat, d'une interprétation tendancieuse. Mais le texte qui doit aider à ce redressement garde fatalement quelque chose qui peut sembler tendu.

Dans ces conditions, le grand problème posé par *Humanae vitae* est celui-ci : comment une telle encyclique est-elle devenue nécessaire aux yeux de celui qui l'a faite et quel est son sens précis dans l'ensemble d'une recherche qu'elle rectifie mais qu'elle n'arrête pas ? Il faudrait d'énormes livres pour épuiser un pareil sujet et pourtant je voudrais essayer de le traiter assez brièvement, tant l'enjeu d'une telle question est vital pour tous. Nous esquisserons donc d'abord ce qui nous paraît être la genèse d'une crise et nous essayerons de montrer comment l'encyclique doit nous aider à la résoudre.

PREMIERE PARTIE

LA GENESE D'UNE CRISE

I. — POINTS DE VUE RÉTROSPECTIFS SUR « CASTI CONNUBII »

Pour esquisser cette genèse, il faut repartir, croyons-nous, de l'encyclique *Casti connubii,* car la plupart des difficultés actuelles se nouent autour de la doctrine qu'elle présente. Est-on d'ailleurs assez habitué, dans l'ensemble du Peuple de Dieu, à bien comprendre le « genre littéraire » d'une encyclique ? Actes authentiques du magistère ordinaire des Papes, de tels textes n'ont pas besoin d'être infaillibles pour être respectés. Mais par ailleurs, le respect qu'on leur doit n'interdit pas de discerner en eux ce qui date et qui demande donc un dépassement nécessaire. Celui-ci, loin de les contredire, permet au contraire une meilleure intelligence de la doctrine qu'ils proposent. Ce qui est ainsi vrai du passé l'est aussi du présent. C'est pourquoi la conférence épiscopale italienne, par exemple, invite à prolonger sur *Humanae vitae* une réflexion qui permettra d'en approfondir le sens. Chose impossible si on ne met pas cette encyclique en perspective dans l'ensemble de la doctrine et de la vie chrétiennes, non pour l'anéantir mais pour la situer. Toute l'Eglise travaille ainsi modestement à élaborer une expression toujours perfectible des profondeurs de son message.

Or, lorsque l'on regarde *Casti connubii* à la lumière du progrès doctrinal réalisé par le Concile, trois choses peuvent nous décevoir à bon droit dans ce texte : la doctrine des deux fins du mariage, la manière de parler de l'intrinsèquement déshonnête et les recommandations faites aux prêtres.

1. Nous n'avons pas à revenir longuement sur la première difficulté que l'on s'accorde d'ordinaire à reconnaître. L'encyclique, il est vrai, ne parle pas tout d'abord des deux *fins* du mariage ; elle s'inspire de la doctrine augustinienne des trois *biens* qui sont les enfants, la fidélité et le sacrement. Mais cette analyse du mariage où l'enfant est mentionné comme un bien avant qu'on parle de l'amour, suppose la problématique des deux fins. Certes, comme le rappelle *Gaudium et spes* (50, 1), « les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes ». Cependant, ils sont un bien *de* l'amour conjugal et le supposent toujours. De lui et de lui seul ils dérivent et ils naissent. Que dire des enfants avant de parler d'un amour qui est leur origine ? Faute d'exprimer cette priorité de source qui revient à l'amour con-

jugal, on donne le sentiment de le minimiser au moment même où l'on parle du plus admirable, mais aussi du plus coûteux de ses fruits. *Casti Connubii* n'échappe pas à ce grave défaut. « Il y a en effet, explique cette encyclique, tant dans le mariage lui-même que dans l'usage du droit matrimonial, des fins secondaires — comme le sont l'aide mutuelle, l'amour réciproque à entretenir et le remède à la concupiscence — qu'il n'est pas du tout interdit d'avoir en vue, pourvu que la nature intrinsèque de cet acte soit sauvegardée et, sauvegardée du même coup, sa subordination à la fin première », à savoir la génération des enfants [1].

Le renversement de perspective qui s'impose, ne consiste pas, — faut-il le rappeler ? — à minimiser l'importance de l'enfant par rapport à l'amour. Il consiste bien plutôt à ne pas minimiser l'amour au nom de l'importance, irremplaçable en son ordre, de la fécondité. Le Concile a fait entièrement droit à cette priorité de l'amour dans la communauté conjugale (*G.S.*, 48, 1) et l'encyclique *Humanae vitae* suppose, elle aussi, cette vision « personnaliste [2] » de l'amour : « Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel, pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies » (*H.V.*, 8). L'enseignement officiel de l'Eglise met ainsi fin à une équivoque légitimement insupportable à la conscience moderne. L'un des éléments importants de la crise, ouverte après *Casti connubii,* se trouve ainsi éliminé.

2. Plus grave, plus difficile aussi à déceler, le deuxième défaut de *Casti connubii* porte sur la notion d'*intrinsèquement déshonnête. Une étude un peu fouillée sur l'origine d'une telle formule, sur son* apparition dans le vocabulaire de l'Eglise, sur sa signification exacte et sur son extension n'a pas encore été faite. *Casti connubii* utilise cette expression pour qualifier le désordre objectif de la contraception. Il consiste à priver un acte d'amour des potentialités de vie, qui sont ou qui peuvent être effectivement les siennes. Appeler ce désordre *intrinsèquement déshonnête,* c'est désigner en lui un mal qui n'est pas seulement affaire de circonstance, mais de structure. Ainsi, l'infanticide est-il aussi réellement déshonnête ; comme mise à mort d'un innocent, il est en soi injustifiable. Les circonstances peuvent en expliquer l'existence, elles ne le justifient jamais. Parler d'une conduite humaine intrinsèquement déshonnête, c'est donc parler d'un désordre objectivement « indigne de la personne humaine » et « opposé au vrai bien de l'homme » (*H.V.*, 14 et 18). Certes, l'application

1. *Casti connubii,* traduction française éditée par l'Action Populaire, Spes, 1931, p. 55 (*AAS,* 1930, p. 561).
2. Paul VI dans son discours du 31 juillet 1968. Cfr *N.R.Th.*, 1968, p. 878.

que les deux encycliques font de cette notion à la contraception, soulève bien des difficultés sur lesquelles nous reviendrons. On peut affirmer cependant que l'intrinsèquement déshonnête désigne *le démenti objectif que l'homme inflige, par sa conduite, à sa grandeur.*

Néanmoins, le fait qu'un acte, intrinsèquement déshonnête, constitue une vraie négation de l'humain, ne signifie pas qu'il soit le plus grand mal possible. Pareille précision, qui va de soi, n'est pas toujours perçue. Trop souvent, en effet, l'*intrinsèquement déshonnête* résonne comme un superlatif. Il équivaut en fait, pour la conscience, à *suprêmement mauvais.* Alors que l'expression devrait évoquer « simplement » l'appartenance d'une conduite au domaine objectif du désordre et donc aussi du *mal,* elle le range aussitôt dans le monde du *pire.* Cette exclusion spontanée de toute nuance, cette difficulté à garder son bon sens, bref, ce passage quasi automatique aux extrêmes, dès qu'il s'agit des choses de la sexualité, sont d'une réelle gravité. Ce comportement de culpabilité, car c'est de lui qu'il s'agit, est rien moins qu'une valeur. Or, s'étant donné libre cours lors de la publication de l'encyclique, il risque de se nourrir encore d'expressions techniques mal comprises et qui « sonnent » de façon alarmante. Il est donc nécessaire de ramener à ses justes limites une telle notion, utilisée par *Humanae vitae* comme elle le fut par *Casti connubii.*

Qu'une conduite humaine puisse être dite intrinsèquement déshonnête, ne signifie donc pas qu'elle est inexplicable en fait et finalement honteuse, mais qu'étant opposée à l'ordre des valeurs, elle n'est jamais *réellement* un bien et demeure en conscience à proscrire. Ce qui suppose, au minimum, l'exacte évaluation d'un désordre qui, pour être réel, n'est pas nécessairement suprême. Encore que nos misères se tiennent bien souvent par la main, tous nos désordres ne sont ni identiques entre eux ni également graves. Lorsqu'il s'agit des misères de l'amour conjugal notamment, toutes ne le détériorent pas d'une même façon ni à la même profondeur. Adultère et divorce s'en prennent également l'un et l'autre, quoique différemment, au lien conjugal lui-même. Le premier ébauche une ruine que le second consacre, tandis que les désordres, que tous deux représentent, le plus souvent s'appellent et s'amplifient. L'un et l'autre sont aussi un malheur pour l'enfant, qui deviendra fatalement ainsi un *mal aimé,* mais la plupart du temps ils peuvent en respecter *physiquement* la vie. L'infanticide au contraire détruit le fruit vivant de l'amour conjugal, dont l'avortement arrête le devenir alors que la contraception en interdit seulement le départ. Tout en étant un désordre et donc aussi un mal objectif, la contraception ne peut être présentée cependant comme étant le plus grave, bien moins encore, comme le seul des désordres objectifs de l'amour. Elle est un vrai désordre, mais elle n'est pas l'unique désordre de la vie conjugale. La qualification

d'intrinsèquement déshonnête qu'elle mérite donc, ne doit pas interdire de la considérer dans le dégradé évident de nos misères et de nos maux, encore que la nature des moyens maintenant mis en œuvre puisse conférer à ce désordre une gravité biologique sans doute inconnue jusqu'alors.

C'est un fait cependant que ce vocabulaire d'*intrinsèquement déshonnête,* employé par les deux encycliques, pour dénoncer dans la contraception un vrai désordre, laisse malheureusement croire qu'un pareil désordre représente *toujours* en lui-même la forme *la plus grave* des défauts de l'amour. C'est donc une des lacunes de *Casti connubii* et d'*Humanae vitae* aussi, que l'une et l'autre protègent insuffisamment leurs lecteurs, contre les méfaits redoutables d'un tel contresens. *Humanae vitae* toutefois évite soigneusement d'identifier la notion d'intrinsèquement déshonnête, qui désigne le *désordre objectif,* avec celle de *péché,* qui implique en outre la *responsabilité subjective. Casti connubii* en revanche était tombée dans l'équivoque. Non seulement elle rappelait « que tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle » — ce qui est une définition de « l'intrinsèquement déshonnête » —, mais elle précisait en outre : « que ceux qui auront commis quelque chose de pareil *se sont souillés d'une faute grave* [8] ». Or, le risque était grand de définir ainsi le péché par le *seul* désordre objectif et de ne pas considérer les conditions subjectives qui seules permettent d'entrevoir quelle est la responsabilité. Ici pas plus qu'ailleurs, l'existence objective d'un *désordre* réel n'entraîne automatiquement l'existence subjective d'une *faute* proportionnée. Le caractère désordonné de la contraception, si réel qu'il soit, ne peut donc *jamais dispenser de se mettre au point de vue des consciences pour juger de la gravité subjective du désordre accompli.*

3. La troisième lacune de *Casti connubii,* moins complexe que celle que nous venons d'analyser, en dépend directement quand même. Il s'agit du devoir que l'encyclique faisait aux confesseurs d'informer les fidèles sur la gravité des conduites contraceptives.

> « C'est pourquoi, en vertu de Notre suprême autorité, et de la charge que Nous avons de toutes les âmes, déclarait donc Pie XI, Nous avertissons les prêtres qui sont attachés au ministère de la confession et tous ceux qui ont charge d'âmes, de ne point laisser dans l'erreur touchant cette très grave loi de Dieu, les fidèles qui leur sont confiés, et bien plus encore de se prémunir eux-mêmes contre les fausses opinions de ce genre, et de ne pactiser en aucune façon avec elles. Si d'ailleurs un confesseur, ou un pasteur des âmes — ce qu'à Dieu ne plaise ! — induisait

3. Traduction française, p. 50 (*AAS*, 1930, p. 560).

en ces erreurs les fidèles qui lui sont confiés, ou si du moins, soit par une approbation, soit par un silence calculé, il les y confirmait, qu'il sache qu'il aura à rendre à Dieu, le Juge suprême, un compte sévère de sa prévarication ; qu'il considère comme lui étant adressées ces paroles du Christ : « Ce sont des aveugles, et ils sont les chefs des aveugles ; or si un aveugle conduit un aveugle, ils tombent tous les deux dans la fosse » (*Mt 15,* 14) [4] ».

On comprend que de telles paroles aient provoqué un véritable raidissement dans la pastorale courante de la confession des époux. L'évolution était en réalité commencée dès avant la parution de l'encyclique [5], mais elle s'accentua par après, non sans créer de vrais problèmes qu'une note du Saint-Office, parue le 16 mai 1943, tranche par un pressant appel à la prudence et à la discrétion [6], sur lequel Pie XII, si formel pourtant sur le mal de la contraception, n'est jamais revenu [7]. Ce fut sagesse.

S'il fallait à tout prix, en effet, réagir contre un relâchement qui aurait *justifié* un désordre réel et qui était déjà alors en plein essor, il eût été redoutable que le confessionnal devînt un lieu d'inquisition. Telle n'avait pas été à coup sûr l'intention réelle de l'encyclique : exaspérer le mal et non pas le guérir ! L'histoire dira peut-être un jour comment le devoir fait par *Casti connubii* aux prêtres d'informer les fidèles, les a en fait ouverts aux vraies difficultés des époux. *Gaudium et Spes* porte en tout cas la marque indélébile d'une intelligence pastorale assez nouvelle par rapport à *Casti connubii,* dont les lacunes et les faiblesses n'allaient pas être dépassées sans crise.

II. — APRÈS « CASTI CONNUBII »

En l'absence de travaux historiques précis, l'évolution de la morale conjugale après *Casti connubii* est encore difficile à tracer. Sous bénéfice d'inventaire, on peut proposer le schéma général suivant. A une pastorale qui risquait de s'arrêter trop pesamment sur la seule objectivité du désordre représenté par la contraception, s'est peu à peu substituée une pastorale toujours plus sensible aux difficultés qu'exprimait un nombre grandissant de foyers. Eclairés par une spiritualité conjugale qui ne cessait de montrer la valeur et le prix de l'amour personnel des époux, bien des couples et leurs prêtres avec eux sentirent qu'ils se heurtaient, dans le domaine de l'onanisme

4. Traduction française, pp. 53/54 (*AAS,* 1930, p. 560).
5. *N.R.Th.,* 1932, p. 141 ; VITRANT, *Théologie morale,* 1941, p. 578, 9.
6. *N.R.Th.,* 1945, pp. 220-225 : texte du Saint-Office et commentaire par le Père Carpentier.
7. Brève allusion sur ce point en *AAS,* 1950, 790.

ou, comme l'on dit désormais, de la contraception, à une théorie morale insuffisamment élaborée. Le point de vue de la conscience leur paraissait imparfaitement reconnu et le rôle de la loi mal intégré au sens de l'Evangile dont voulaient se nourrir leurs cœurs. L'amour conjugal, *remis en plus vive lumière dans l'Eglise, ne requérait-il pas qu'on apportât des solutions nouvelles aux problèmes du couple?* Les analyses plus fines sur le rapport intersubjectif dans l'amour, une certaine suspicion à l'égard de conduites qui ne lieraient que les chrétiens, le goût pour une domination croissante de l'homme sur la nature, les découvertes importantes de la science dans le domaine endocrinien, les échecs inévitables de la méthode Ogino-Knaus, l'ampleur des problèmes démographiques, le poids grandissant des charges d'éducation, la mise en cause radicale de cadres culturels indemnes jusqu'alors (du moins chez nombre de chrétiens), tout cela conduisait les foyers à la recherche d'un nouvel équilibre spirituel et moral. Sans être la seule question posée sur le mariage, celle de la régulation des naissances prenait le pas sur beaucoup d'autres et finissait par les dominer toutes. Les conditions de vie et de pensée avaient été si profondément bouleversées depuis un quart de siècle, qu'on hésitait de plus en plus à juger de phénomènes nouveaux en fonction des seuls critères anciens. *Casti connubii* devenait le symbole des doctrines morales désormais dépassées. A nouvelle anthropologie devait donc répondre, pensait-on, morale nouvelle aussi. Celle-ci aurait pour fonction, dans le domaine de la sexualité, et notamment de la contraception, de libérer la conscience chrétienne d'interdits et de tabous insignifiants ! Sous la conduite éclairée de l'amour, l'existence chrétienne devait, elle aussi, s'ouvrir à des droits jusqu'alors méconnus par l'Eglise !

Sans doute avons-nous tous et toutes beaucoup à découvrir dans l'ordre de la liberté chrétienne et de l'amour de Dieu pour nous. Sans doute aussi, dans le domaine conjugal, l'anthropologie doit-elle progresser sans cesse. Sans doute encore faut-il qu'appuyé sur l'expérience des foyers, l'enseignement de l'Eglise évolue et s'adapte, se nuance, s'affermisse et s'affine, mais il est hors de doute aussi qu'il doit le faire sans devenir pour autant méconnaissable. Or, une justification de la contraception qui allait s'imposant comme un droit de l'amour et comme un des grands signes de l'œuvre du Concile, risquait de compromettre la justesse chrétienne des approfondissements et des renouveaux, nécessaires et déjà amorcés.

Tout ceci n'est vraiment qu'une esquisse et demande à être précisé sur trois points névralgiques : la réévaluation de l'amour conjugal, la place du biologique dans la morale traditionnelle et le problème posé par l'autorité de l'Eglise.

1. *La réévaluation de l'amour conjugal*

« Quoi qu'on puisse objecter au livre du Dr Herbert Doms sur *Le Sens et la Fin du Mariage*, il est pour nous d'une importance capitale en ce qu'il rétablit une hiérarchie méconnue des valeurs ». Ainsi s'exprimait en juillet 1938 le Père Doncœur [8]. Ainsi s'explique que, pour évoquer « la rentrée de l'amour dans la littérature religieuse [9] » contemporaine, nous puissions choisir l'œuvre déjà ancienne de Doms [10]. Non qu'elle soit exhaustive ou à l'abri de toute critique, mais elle fut en son temps décisive. « Livre royal » disait, non sans excès, de cet ouvrage, un de ses plus copieux critiques [11]. Livre profondément suggestif en tout cas et qui, plus de trente ans après sa parution, n'a qu'à peine vieilli. Livre partiel aussi où l'union sexuelle put paraître à certains présentée de façon « édénique [12] » mais surtout définir, à soi seule et sans l'enfant, toute l'ontologie de l'amour [13]. Doms, à juste raison, s'est toujours défendu d'avoir sous-estimé l'importance de la fécondité [14]. Sans dire jamais lui-même que l'« acte conjugal est ontologiquement unitif et procréateur à la fois [15] », il a nettement affirmé que « l'amour parental et l'amour conjugal sont, par nature, un seul et même amour [16] ». Mais comme il voulait réagir contre la théorie des « deux fins », où la procréation masque indûment l'amour, on peut comprendre aussi qu'il ait mis un accent bien plus fort sur la valeur d'une union sexuelle qu'il voyait ignorée, que sur celle, jusqu'alors pleinement reconnue, de la fécondité. Luttant enfin de toutes ses forces contre « un mépris de la sexualité quelque peu manichéen et janséniste », dont ses contradicteurs reconnaissaient eux-mêmes l'existence [17], il n'a pas mentionné des misères que le Père Carré rappelait, en disant que « la chair est (aussi) tyrannique, c'est-à-dire fragile, et que ses fautes, si elles ne sont pas les plus graves, enténèbrent au plus haut point l'esprit [18] ».

---

8. *Etudes*, t. 236, p. 47.
9. Y. M. Congar, *Recherches et débats*, 54 (1966), p. 93.
10. *Von Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau, 1935. Traduction française que nous citons ici : « *Du sens et de la fin du mariage* », Desclée de Brouwer, 1937. Les soulignements seront de nous et les chiffres renverront aux pages de cette traduction.
11. Du Père Boigelot dans *N.R.Th.*, 1939, p. 14. Compte rendu sur l'ouvrage de Doms, pp. 5-33 ; réponse de Doms à Boigelot, pp. 513-538 et réponse de Boigelot à Doms, pp. 539-550.
12. *N.R.Th.*, 1939, p. 546.
13. *Ibid.*, pp. 18-19.
14. *Ibid.*, pp. 514-521.
15. Formule du P. Boigelot, *ibid.*, p. 549 (33).
16. *Ibid.*, p. 519.
17. *Ibid.*, p. 542.
18. A. M. Carré, *Compagnons d'éternité, Le sacrement de mariage*, Le Cerf, 1938, p. 32.

Nonobstant ces lacunes, si caractéristiques encore de notre propre temps, l'œuvre de Doms reste très significative. Après *Casti Connubii* et avant les nouvelles questions que devait faire surgir la critique de l'idée de nature dans la vie conjugale, elle représente l'effort le plus puissant et le plus personnel qui ait été tenté pour situer la théologie du mariage sur l'horizon nettement défini de l'amour. La rétrospective est ici éclairante de l'actualité elle-même.

L'intuition première de Doms est d'une grande simplicité. Elle consiste à comprendre que, dans le mariage, « l'union sexuelle est chose en elle-même pleine de sens et non simple moyen pour une fin » (187). « Il nous semble, écrit-il, que les phénomènes de l'amour conjugal peuvent s'expliquer beaucoup plus aisément, avec plus de pertinence psychologique, à partir du *sens personnel de l'amour conjugal,* que si l'on considère ces hautes expériences de vie personnelle comme un moyen dont la nature se sert pour séduire les époux et les mettre au service de la propagation de l'espèce, sans même qu'ils s'en aperçoivent » (58). Mais, « si l'on veut saisir à fond toute la grandeur de l'acte sexuel, qu'on le compare aux actes par lesquels les hommes se témoignent mutuellement estime, amour et confiance. Si l'on reçoit des hôtes de marque ou des amis particulièrement chers, on montre, par des vêtements de fête, des repas plus soignés, la décoration de la maison, combien on apprécie leur visite. Ils rendront à leur tour la pareille. Ces égards sont l'expression des sentiments, mais ils ne livrent pas la personne elle-même. Autre exemple. Dans certaines occasions, on fait des cadeaux pour témoigner son affection, on témoigne d'une confiance particulière en communiquant ses pensées, ses difficultés, ses projets personnels, en donnant des droits particuliers à la personne à qui on accorde confiance. Mais, si proche de la personne que tout cela puisse être, *ce n'est pas encore se donner soi-même.* Au lieu de recourir à des signes extérieurs d'affection, tels que les cadeaux, on fait parler le regard ou l'attitude, la poignée de main ou le baiser. Mais rien de cela n'est encore *élémentairement et vitalement lié à la personne.* Signes expressifs, symboles des pensées. Rien de plus. *Ce n'est pas la personne elle-même.* Dans l'acte sexuel au contraire, une *personne vivante se donne elle-même à l'autre,* fait cadeau de soi-même pour compléter, former, achever l'autre, et veut recevoir d'elle en retour un don identique » (63-64).

En un mot, le fond même de l'amour conjugal c'est « *un abandon de personne à personne* dans le profond mystère ontologique de l'acte sexuel » (42). L'acte sexuel est dit *ontologique* pour qu'on voie bien qu'il atteint les profondeurs de la personne et n'en reste jamais à la périphérie des sujets qui se donnent. « Parce que l'abandon sexuel est, comme l'explique Doms, *l'abandon de deux personnes humaines à un acte de vie commun,* d'unité à deux qui s'exprime avec une extrême

force dans l'intimité de leur personne, même quand l'acte est posé à la légère, c'est-à-dire... en violation de la dignité des personnes, celles-ci ne laissent pas de devenir une chair, c'est-à-dire de s'unir en mystérieuse unité de vie et non pas seulement en unité d'action passagère » (62).

L'union sexuelle, ainsi comprise et ainsi vécue, se révèle capable de porter le poids d'un sacrement qui, aux yeux de l'Eglise, ne s'accomplit absolument qu'en elle (95). Sans doute, précise Doms : « le terme de comparaison entre le rapport du Christ à l'Eglise et le mariage, n'est pas — cela va de soi — la sexualité, mais la participation d'une personne à l'acte de vie de l'autre, la compénétration de deux vies ». Mais comme « la différenciation sexuelle humaine est — au niveau inférieur et purement naturel de l'être — le moyen institué par Dieu pour rendre possible l'unification de deux créatures humaines en un même acte de vie », il faut en conclure que « selon notre conception du mariage, le corps avec son aptitude spéciale à l'accomplissement vital de deux êtres en un, est intégré dans le symbolisme sacramentel » (134) et qu'il y participe directement (136). Bref, ce qui signifie de façon indélébile l'union du Christ et de l'Eglise dans le mariage, ce n'est pas la procréation comme telle, mais bien plutôt l'union des époux sexuellement exprimée même lorsqu'elle est naturellement inféconde (213). C'est pourquoi l'Eglise permet le mariage d'époux stériles (104) et qu'elle déclare licites les rapports conjugaux même en période agénésique (197). Remarque capitale et qui doit éclairer le rapport de l'union conjugale à la fécondité.

« La direction de l'acte sexuel vers le partenaire est plus immédiatement proche du sens de cet acte, constate Doms, que sa direction vers l'enfant, car c'est seulement par le moyen de l'union avec l'acte sexuel du partenaire que la fin de la génération peut être visée » (194). Tout le monde souscrirait-il à une telle remarque ? « Avant même de rêver à l'amour, écrivait presque à la même date le Père Carré, l'enfant des hommes rêve à sa propre paternité ». Il ajoutait peu après de façon qu'on voudrait prophétique : « Aujourd'hui où la communauté de vie de ces deux personnes humaines (les époux) apparaît dans sa qualité propre, aujourd'hui où les droits de l'intimité sont mis dans une exceptionnelle lumière, n'allons pas croire pour autant que le mystère de fécondité perde de son attirance [19] ». Doms ne le nie pas, mais il est frappé par le caractère second — et non pas secondaire — de la fécondité. L'amour est, à ses yeux, essentiellement vécu comme l'accueil de l'autre en vue de l'union conjugale. L'enfant est *accepté* comme un don, il n'est pas nécessairement *voulu* comme la raison d'être d'une union qui trouve en lui son très profond achèvement mais non pas forcément son principe.

19. *Compagnons d'éternité*, p. 28.

« Il est exceptionnel, note Doms, que le désir de l'enfant soit si fort que le lien avec un partenaire de l'autre sexe soit voulu *pour* l'enfant. Même dans ce cas, le désir porte sur l'accomplissement personnel, sa formule serait : « Je veux être mère » et non : « Il faut que l'espèce dure » ou « Un enfant doit naître ». En règle générale, le don instinctif à l'enfant ne commence que lorsque celui-ci existe » (48-49). D'où la question, si actuelle, « de savoir si les rapports conjugaux sont liés et de quelle façon au devoir d'engendrer des enfants ». La réponse que va faire Doms est exacte, mais elle pourra paraître pauvrement exprimée à ceux qui voient dans la fécondité « l'incroyable dépassement que le Créateur a voulu donner à l'amour des époux [20] ». Sans contester le sens d'un tel dépassement, Doms s'attache cependant avant tout à montrer qu'il n'est pas nécessaire à chaque acte d'amour.

Puisqu'en effet l'union sexuelle a déjà un sens immanent pour les époux eux-mêmes, indépendamment de sa fécondité, la fécondité n'est pas la raison d'être unique de cette union. Le rapport de l'union conjugale à la fécondité ne s'impose donc pas en tout acte d'amour ; il n'est pas d'ailleurs biologiquement possible ; aussi bien n'a-t-il pas davantage à être formellement voulu. Il est même des cas, poursuit Doms, « par suite de conditions sanitaires, psychiques ou sociales... où la procréation entraînerait un sacrifice héroïque et même ne saurait être envisagée que par des personnes dépourvues du sens de leurs responsabilités » (203). « Dans de tels cas, *le devoir général d'engendrer cesse sans aucun doute* mais il n'y a pas de raisons de s'interdire l'acte conjugal ». Affirmation parfaitement justifiée qui marque un point de non retour sur la valeur de l'union conjugale, même *indépendamment* de la procréation, — jamais *pourtant* contre elle !

Doms ajoutait aussitôt, en effet, une condition qui fait pour nous l'objet d'un immense débat. Quand pour des raisons sérieuses, écrivait-il, « cesse sans aucun doute le devoir d'engendrer, il n'y a pas de raisons de s'interdire l'acte conjugal, *s'il peut être exercé sans être artificiellement falsifié* » (203). Aux yeux de Doms, qui représente ici la doctrine catholique courante, l'union sexuelle conserve tout son sens et toute sa valeur pour des époux qui doivent par ailleurs éviter les enfants, *à condition que* cette union ne soit pas « artificiellement falsifiée ». Cette formule est un renvoi discret à l'encyclique de Pie XI. En un temps où la doctrine de l'Eglise sur la contraception n'était pas réellement contestée parmi les catholiques, ce rappel disait tout. De nos jours, il suffirait à peine, tant la notion d'artificiel peut paraître arbitraire. Doms pressentait-il d'ores et déjà les problèmes

20. *Ibid.*, p. 29.

sous-jacents qui nous sont désormais apparus ? En tout cas il notait aussitôt : « Les conditions particulières qui autorisent à éviter la fin première (c'est-à-dire les enfants) doivent faire, de la part des théologiens moralistes et des casuistes, l'objet de recherches précises » (203).

Ces recherches ne devaient pas tarder à se donner libre carrière. Elles allaient conduire un nombre toujours grandissant de théologiens et de fidèles à douter de la norme morale édictée par *Casti connubii* sur la contraception, comme naturaliste et par trop étrangère aux valeurs désormais retrouvées de l'amour.

2. *La place du biologique dans la morale traditionnelle*

C'est un fait évident que les deux encycliques *Casti connubii* et *Humanae vitae* partent l'une et l'autre de la loi naturelle pour établir le caractère intrinsèquement désordonné de la contraception. La première a promulgué « que tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance *naturelle* de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi *naturelle* et que ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave ». Et la seconde déclare : « Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes *naturels* de fécondité, qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances. Mais l'Eglise, rappelant les hommes à l'observation de la loi *naturelle,* interprétée par sa constante doctrine enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie » (*H.V.,* 11). Etrange « sagesse », a-t-on dit, souvent prise en défaut dans le domaine où elle devrait régner ! Pourtant les anomalies que l'on dénonce et qu'on déplore supposent en fait un certain ordre sans lequel on ne pourrait ni déceler les perturbations ni retrouver un certain équilibre.

Mais l'enseignement de l'Eglise va plus loin. Il ne parle pas seulement d'un certain ordre élémentaire, mais il suppose encore que cet ordre lie, pour ainsi dire, la puissance de l'homme. *Humanae vitae* nous enseigne en effet que, par rapport à la mission d'engendrer, « il faut reconnaître l'existence de limites que nul homme, qu'il soit simple particulier ou revêtu d'autorité, n'a le droit de franchir. Et ces limites, poursuit l'encyclique, ne peuvent être déterminées que par le respect qui est dû à l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions » (*H.V.,* 17). Le voilà donc, aussi crûment exprimé que possible, ce *biologisme* et ce *naturalisme* de la doctrine traditionnelle, si souvent dénoncés depuis quelque temps dans les écrits et sur les ondes ! L'encyclique est sur ce point aussi claire que possible : c'est bien « l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions » qui représente une de ces « limites infranchissables au pouvoir de l'homme » (*ibid.*). Sans doute, ces limites n'ont-elles de valeur pour l'Eglise

que pour autant qu'elle y discerne le don même de Dieu et le signe de son intention créatrice, mais l'Eglise les déclare néanmoins « naturelles » et elle les montre inséparables d'une certaine structure physiologique de notre humanité. L'affirmation paraît si scandaleuse de nos jours, qu'il faut en fixer, une fois encore [21], le contenu exact, pour mieux délimiter le problème posé et pour en soupeser de nouveau le poids apparemment insupportable, — étant bien entendu cependant que nous reviendrons sur toutes ces questions dans la seconde partie.

Le mot *nature* est susceptible au moins d'une triple signification. Il désigne d'abord la réalité simplement physique du monde où se lève le soleil et sur lequel tombe la pluie. Le mot nature désigne en ce cas l'univers des *choses*. En un deuxième sens il désigne ce même univers mais considéré dans son ordre scientifiquement déterminable. La nature est alors non plus seulement les choses, mais les *lois* qui en règlent l'action. Or un tel savoir de la nature suppose au moins l'existence d'un rapport symbolique entre l'homme, capable de comprendre le monde et ce monde lui-même pénétré dans ses lois de significations latentes. Dès lors, n'étant pas dans ce monde un être indistinct et privé de contour, l'homme est dit lui aussi avoir une nature, mais en un sens approfondi. Le mot nature chez lui se trouve inséparable d'une qualification qui évoque l'originalité que l'homme lui confère. La nature de l'homme est une nature *humaine*. Cette expression complexe désigne l'humanité comme telle, selon sa *transcendance* et dans sa *condition* : selon sa transcendance, elle comprend l'esprit et dans sa condition, elle se trouve inséparable de la nature extérieure et donc aussi du corps [22]. — L'adjectif, formé sur ce mot de nature, aura la même diversité de sens. Naturel voudra dire *physique* et qualifiera ce qui est donné *matériellement* dans la nature, comme les épidémies ou les cailloux ; il voudra dire aussi *conforme aux lois des choses*, comme le fait de tomber pour les pierres ; en un troisième sens, l'adjectif, référé à l'humain, évoquera ce qui se trouve *conforme à la vérité même de l'homme*. En cette dernière acception surtout, le mot et l'adjectif, nature et naturel, comportent contre toute vraisemblance pour la pensée moderne référence à Dieu même. La vérité et la grandeur de l'homme en effet, aux yeux de l'Eglise qui parle ce langage, supposent que tout homme s'éduque à prendre sa mesure sur la mesure sans mesure de Dieu.

---

21. P. ANTOINE, *Conscience et loi naturelle*, dans *Etudes*, 1963, pp. 162-183. Repris par B. RIBES, *Sur l'encyclique « Humanae vitae »*, dans *Etudes*, 1968, pp. 426-430. A. DONDEYNE, *Réflexions Philosophiques*, dans H. et L. BUELENS - GIJSEN JAN GROOTERS, *Mariage catholique et contraception*, L'Epi, Paris, 1968, pp. 9-32.

22. Cfr G. MARTELET, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, Mappus, Lyon, 1968², pp. 24-28.

Toutes ces explications une fois encore données, la difficulté initiale demeure entière aux yeux de la plupart et même se trouve renforcée. Car, dans le domaine conjugal, la vérité de l'homme ne suppose-t-elle pas pour la morale traditionnelle, qu'on prenne comme *indices* de valeur dans l'amour, des réalités d'ordre purement biologique, comme un rythme ovarien ou un pouvoir spermatique de vie ? Et même, aux yeux de l'encyclique, toute la différence entre régulation des naissances et contraception ne repose-t-elle pas, en définitive, sur une diversité de comportement de caractère essentiellement physiologique ? « Dans le premier cas, explique l'encyclique, les conjoints usent légitimement d'une disposition naturelle ; dans l'autre cas ils empêchent le déroulement des processus naturels » (*H.V.*, 16). Et puisque la soumission au rythme, créé normalement dans l'organisme féminin par les alternances du cycle, semble bien définir la condition d'une honnête régulation des naissances, il faut aussi conclure, semble-t-il, que le couple s'accomplit moralement lui-même et obéit à Dieu en se soumettant à des structures purement physiologiques. Qu'on spiritualise autant qu'on le voudra cette *physiologie* comme étant celle de l'homme, le paradoxe est là : la moralité de l'amour revient ici à s'incliner devant le biologique ! Tel est bien le scandale que l'on doit à tout prix dépasser, en en trouvant le sens ou en en supprimant l'objet.

De fait l'anomalie paraît énorme. La nature de l'homme n'est-elle pas de dominer le monde et de l'assujettir ? Et le monde à son tour ne comprend-il pas *aussi* le corps de l'homme, comme l'attestent à l'envi les sciences biologiques et toute la pratique médicale ? L'homme qui conquiert toutes choses devrait-il donc rester démuni devant lui-même ou, plus exactement encore, devant cet aspect de lui-même qu'est la sexualité, alors qu'elle commande, aveuglément d'ailleurs, son propre devenir ? Même si l'on répond que la régulation des naissances est légitime et nécessaire et que l'encyclique est d'accord avec le Concile sur la notion de « paternité responsable » (*H.V.*, 10), on se heurte de nouveau aux fameuses *limites*, biologiques on le sait, qui conditionnent l'exercice réel de cette paternité. Et pourtant, des problèmes démographiques vraiment énormes, les exigences d'une éducation plus humaine, les conditions de santé de la femme, l'équilibre concret du foyer, les pouvoirs conquis par la science, tout semble indiquer le devoir et le droit qu'a l'homme moderne, qui désormais le peut, d'*intervenir* pour améliorer ou du moins maîtriser le cours trop souvent aberrant de sa fécondité !

Les produits hormonaux, inhibiteurs d'ovulation, constituent depuis peu un de ces modes d'intervention. Agissant sur le cycle pour prolonger autant qu'il est souhaitable sa phase d'infécondité, ils ont en outre l'avantage de ne pas entraver l'acte de donation réciproque

sans lequel il n'est pas d'expression de l'amour [23] ! En quoi dès lors diffèrent-ils vraiment des moyens employés pour observer la continence périodique ? Et l'on ajoute : thermomètre ou hormones, tout est en fait « intervention ». Que celle-ci ait lieu en vue de « respecter » des rythmes ou pour les « modifier », la différence est nulle ou du moins négligeable ! Il paraît donc inadmissible que l'Eglise cherche à fonder la morale conjugale sur des distinctions sans objet ! Aussi bien, refusant d'entrer dans des subtilités humainement ridicules, on appellera contraceptif « tout comportement humain délibéré qui vise à régler la fécondité par la diminution des chances de fécondation d'une vie d'union sexuelle, par voie active d'interventions diverses ou passives de continence délibérément contraceptive [24] ».

En réalité cependant, les deux comportements sont objectivement différents : l'un s'ingénie à utiliser pour l'union conjugale les seuls temps de « repos hormonal » que lui fournit le cycle ; l'autre au contraire provoque ces « repos » en désorganisant le mouvement du cycle. Comme le rappelle clairement l'encyclique, « il est vrai que, dans l'un et l'autre cas, les conjoints s'accordent dans la *volonté positive* d'éviter l'enfant pour des raisons plausibles, en cherchant à avoir l'assurance qu'il ne viendra pas ; mais il est vrai aussi que dans le premier cas seulement, ils savent renoncer à l'usage du mariage dans les périodes fécondes quand, pour de justes motifs, la procréation n'est pas désirable, et en user dans les périodes agénésiques, comme manifestation d'affection et sauvegarde de mutuelle fidélité. Ce faisant, ils donnent la preuve d'un amour vraiment et intégralement honnête » (*H.V.*, 16). L'honnêteté des rapports conjugaux en regard de la fécondité ne dépend pas du seul *désir* de n'avoir pas d'enfants — si ce désir est légitime — mais bien aussi de la *manière* de ne pas en avoir. Dans un cas, l'on obtient ce résultat en respectant des rythmes que dans le second cas on perturbe. Le caractère désordonné de la contraception, aux yeux de l'encyclique, n'est pas l'intervention comme telle, mais le fait que cette intervention prive de son pouvoir de vie un langage d'amour qui, laissé à lui-même, devrait en disposer.

Mais c'est, rétorque-t-on, soumettre la valeur de l'amour à un ordre ovarien, et de plus si souvent perturbé? N'est-ce pas un indice évident que l'Eglise se fourvoie, en incluant dans sa morale un respect scrupuleux de structures que la nature elle-même ne lui procure pas ? Au reste, même si la nature comporte ces structures, il faut nous en abstraire, car un pareil culte de la physiologie, déjà indigne des libertés dominatrices que l'homme doit exercer, favorise, au surplus, les

23. *Eph. Theol. Lov.*, 1963, p. 821.
24. Cfr BUELENS, *op. cit.*, p. 85, note 6.

régressions morales les mieux diagnostiquées. Le *sur-moi,* nous dit-on, s'en donne à cœur joie dans une telle morale, qui est, au fond, une morale d'*interdits* !

Pourquoi nier que c'est parfois le cas ? Nous l'avons dit plus haut : le vocabulaire de l'Eglise lui-même n'est pas toujours exempt d'ambiguïté aux yeux de nombreuses consciences qui dramatisent indûment les conduites sexuelles. Or la morale, jusque dans ses contraintes, doit libérer et non pas asservir. Il est donc vrai aussi que, pour libérer sainement les consciences, il faut les arracher à l'obsession des actes isolés, comme si la vie morale n'était pas d'abord une histoire et un tout. Néanmoins, autre chose est d'apprendre aux consciences à juger leurs actions en fonction d'un ensemble ; autre chose est, en vue, dit-on, de mieux abolir les tabous, de renier une norme en fonction de laquelle on s'intègre ! Or, « *l'homme d'aujourd'hui,* explique-t-on [25], *en arrive spontanément à voir dans la fécondité une mission générale du mariage, une mission pour la vie entière.* La mission de fécondité ne se situe donc plus — et cela consciemment et pour des motifs objectifs — *sur le plan de l'acte isolé* [26]. Si l'on ajoute que l'homme a désormais conscience d'être une présence active au sein de la nature, on voit disparaître la base sur laquelle se fondait la distinction de principe entre méthodes de régulation des naissances, par exemple, entre les moyens qui « préviennent » et ceux qui « empêchent » la conception, entre la contraception passive et active... Dès lors, on le comprend, lorsqu'on a nettement situé la mission de fécondité *sur le plan de toute la vie,* et qu'on a accepté de manière positive l'idée de régulation des naissances, les modalités de la méthode reçoivent du fait même une signification différente. Elles cessent d'avoir l'importance primordiale qu'on leur accorde inévitablement *tant que le devoir de fécondité est envisagé au niveau de l'acte* [27] ».

Toute idée que la contraception, comme l'enseigne *Casti connubii,* correspondrait à un désordre objectif de l'acte conjugal, se trouve ici évacuée. Et de façon sereine. La science, dit-on, a enfin libéré sur ce point les consciences, d'un joug moral vainement accablant. Si donc « l'Eglise » maintient encore une condamnation de la contraception, c'est un effet de déphasage culturel ; il sera tôt ou tard résorbé. Qui ne voit, en effet, que la morale d'un acte conjugal est celle des synthèses ? « Encore une fois, écrit-on, l'important ici est de partir d'une *vue globale* des objectifs du mariage et de *sauvegarder au maximum* dans chaque cas concret, *l'ensemble des valeurs* selon un *sain équilibre* [28] ».

25. Souligné dans le texte.
26. C'est nous qui soulignons désormais.
27. Buelens, *op. cit.,* 85, souligné dans le texte.
28. *Ibid.,* p. 30. Les soulignements sont de l'auteur.

Seul, dès lors, un interdit à l'état pur, qui n'est jamais exclu, pourrait nier de telles évidences par voie d'autorité et, ramenant au jour des critères biologiques qui ne sont d'aucun prix, poser aux chrétiens des problèmes insolubles sur la nature de cette autorité !

3. *Le problème de l'autorité de l'Eglise*

Publiquement, l'autorité pontificale a donc redit que l'amour n'a pas le droit de s'en prendre à la vie et que la contraception qui le fait n'est, objectivement parlant, qu'un désordre. Le problème posé par cette intervention serait-il, avant tout, qu'*un seul* ait parlé et non pas *tous* ? Mais si cet unique l'avait fait dans le sens désiré par certains, la plainte qu'il ait parlé seul, aurait-elle existé ? Le Concile d'ailleurs ne s'est pas indigné que le Pape se soit réservé la réponse, tant il est évident que l'exercice de la Collégialité n'enlève pas au chef du Collège le devoir personnel de parler dans l'intérêt de tous. Au reste, Paul VI n'a cessé d'élargir la commission que Jean XXIII avait créée lui-même sur une base passablement restreinte. La consultation a donc été, quoique non conciliaire, aussi large que possible et si la décision ne fut pas collégiale et ne s'est pas non plus rangée à l'avis de la majorité, « il est aussi inexact de dire que le pape aurait uniquement tenu compte du vote de la minorité [29] ». Enfin et surtout, le fait que le Pape ait rempli de façon authentique son office de pasteur en matière de morale, ne supprime ni l'office, alors complémentaire, des Evêques, ni celui, irremplaçable, du Peuple de Dieu lui-même. Dans le peuple de Dieu, en effet, les charismes différents ne se neutralisent pas, ils se complètent sans que leur exercice se confonde. Si donc le Pape rappelle un point de doctrine évidemment contesté dans l'ensemble de l'Eglise elle-même, sa parole ne peut pas rendre vaine celle des autres Evêques, qui est de mettre en lumière des aspects qu'il appartenait moins au Pape de dire ou qu'il était moins dans sa perspective de voir. Ainsi en va-t-il des fidèles dont l'expérience et les lumières ne sont pas étouffées, mais sont bien plutôt suscitées par le rappel doctrinal du Pape, si ce rappel est vraiment entendu.

Bref, la vraie question porte, nous semble-t-il, sur le rapport de l'autorité dans l'Eglise avec la vérité. On a beaucoup reproché à la minorité de refuser l'idée que les Papes pouvaient se tromper ou avaient pu le faire. Si ce refus est vrai, il est tout à fait regrettable, car le magistère de l'Eglise ne s'exerce pas toujours de façon infaillible. Mais, ce point une fois reconnu, le vrai problème demeure entier, — la meilleure manière de découvrir *en quoi* le magistère n'est pas infaillible consistant tout d'abord à ne pas croire qu'on l'est soi-même.

---

29. Déclaration du Cardinal Koenig, le 1er août à Vienne. *Le Monde* du 2 août.

Tel est le contenu concret de cet assentiment loyal, interne et externe qu'on doit au Magistère reconnu dans la foi (*H.V.*, 28). Le magistère de l'Eglise n'est pas, en effet, le pouvoir plus ou moins arbitraire qu'une société, au surplus tout humaine, se donnerait pour formuler son idéologie et tenter d'assurer ainsi l'homogénéité de ses membres. Toute comparaison de l'autorité dans l'Eglise avec celle des Politburos, se croyant pertinente, est vraiment incongrue, puisque le magistère fait partie intégrante, dans le Peuple de Dieu, du mystère du Peuple de Dieu lui-même. Il représente la manière dont le Christ dans l'Esprit assiste son Eglise et, par elle, l'humanité entière, afin de la garder dans les chemins de l'Evangile. Selon l'étymologie du mot latin *auctoritas,* qui vient de *augeo,* l'autorité signifie un pouvoir relatif à ce qui fait *grandir*. L'autorité est donc, dans l'Eglise, un ministère de la croissance en Jésus-Christ et un service du devenir du monde dans la Vérité de l'Esprit. Aussi bien ses actes authentiques, qui ne sont pas nécessairement infaillibles, ne sont jamais compris si l'on ne cherche en eux ce par quoi ils ont pour but de nous faire progresser. Plus donc ils nous déroutent, plus ils devraient nous entraîner vers de grands renouveaux.

Or, quel est le litige dont on entend partout l'écho ? Celui-ci : la dignité de l'amour conjugal passe-t-elle vraiment par le respect entier du pouvoir de vie que possède l'amour ? Répondre oui à pareille question correspond pour beaucoup, de nos jours, à la pire des bévues. Un tel respect de la vie dans l'amour serait, dit-on, contraire aux données les plus sûres de la science ainsi qu'aux requêtes les plus impérieuses de l'action pour ne rien dire encore du plus important de tout : les droits les plus sacrés de l'amour. Or, contrairement à toute attente, une autorité compétente dans l'Eglise, après mûr examen, refuse de s'aligner sur l'opinion apparemment commune. Tout en rappelant que l'Eglise « est la première à louer et à recommander l'intervention de l'intelligence dans une œuvre qui associe de si près la créature raisonnable à son Créateur, elle affirme pourtant que cela doit se faire dans le respect de l'ordre établi par Dieu » (*H.V.*, 16). « Ce n'est pas elle, dit-elle encore, qui a créé cette loi, elle ne saurait donc en être l'arbitre ; elle en est seulement la dépositaire et l'interprète, sans pouvoir jamais déclarer licite une chose qui ne l'est pas à cause de son intime et immuable opposition au vrai bien de l'homme » (*H.V.*, 18). Loin de vouloir dominer sur quiconque par une telle déclaration, l'autorité qui s'engage ainsi dans l'Eglise, prévoit au contraire « que cet enseignement ne sera peut-être pas facilement accueilli par tout le monde : trop de voix — amplifiées par les moyens modernes de propagande — s'opposant à la voix de l'Eglise ». Et pourtant, dans ce combat inégal, cette autorité compétente ne se trouve ni découragée ni vaincue. L'Eglise « à vrai dire,

explique l'encyclique, ne s'étonne pas d'être, à la ressemblance de son divin Fondateur, un « signe de contradiction » ; mais elle ne cesse pas pour autant de proclamer, avec une humble fermeté, toute la loi morale, tant naturelle qu'évangélique » (*H.V.*, 18). Aussi bien : « En défendant la morale conjugale dans son intégralité, l'Eglise sait qu'elle contribue à l'instauration d'une civilisation vraiment humaine ; elle engage l'homme à ne pas abdiquer sa responsabilité pour s'en remettre aux moyens techniques ; elle défend, par là même, la dignité des époux. Fidèle à l'enseignement comme à l'exemple du Sauveur, elle se montre l'amie sincère et désintéressée des hommes, qu'elle veut aider, dès leur cheminement terrestre, « à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les hommes » (*H.V.*, 18).

Si jamais c'était vrai ! Si la façon dont l'Eglise s'engage dans un conflit où elle paraît battue d'avance, était vraiment le signe qu'elle a mission d'apporter sur l'amour une lumière dont nul au monde ne saurait vraiment se passer !... Ce serait la meilleure des preuves que son autorité n'est pas un interdit, mais vraiment un service et qu'en semblant défendre du pur biologique, ce sont des valeurs spirituelles, essentielles au couple et à l'amour, qu'elle est en train d'approfondir et de sauver.

(*A suivre*) [30]

Gustave MARTELET, S.J.

---

30. Ce premier article ne constitue évidemment qu'une mise en place du sujet — un *status quaestionis* comme on dit — et non pas encore une réponse poussée sur le fond du problème. Dans notre second article, après avoir rappelé le rapport du concile et de l'encyclique, nous montrerons que la place qu'elle fait au biologique demeure incompréhensible tant qu'on ne l'intègre pas à l'intérieur d'une *symbolique de l'homme*, que l'encyclique n'enseigne pas mais qu'au fond elle exige. Nous en indiquerons aussi les traits les plus importants pour la question qui nous occupe. Nous serons alors en mesure, croyons-nous, d'ouvrir les analyses de ce présent article, sur une *problématique du moindre mal*, qui, sans jamais *justifier* le désordre objectif de la contraception comme un bien, peut éclairer néanmoins les *décisions* concrètes des consciences et permettre une *éducation* vraiment chrétienne de notre liberté.