NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 2 Avril-Juin 1998

Risques de viol et inhibiteurs de fécondation

Jean-Marie HENNAUX (s.j.)

p. 196 - 215

https://www.nrt.be/fr/articles/risques-de-viol-et-inhibiteurs-de-fecondation-238

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Risques de viol et inhibiteurs de fécondation

La multiplication des viols sur une grande échelle lors des événements survenus ces dernières années en Bosnie-Herzégovine, au Rwanda, au Congo ex-Zaïre, ont posé d'une manière aiguë la question morale de la légitimité, en cas de violence sexuelle prévue, du recours aux inhibiteurs de fécondation[1].

I. – Réponses données

Différentes réponses ont déjà été données à cette question. Dans un article de *Vie Consacrée* intitulé *Engagements religieux et crainte des violences* — article où il réfléchissait sur les faits qui ont bouleversé l'Église du Zaïre en septembre-octobre 1991 —, le Père Jean-Marie Van Parijs écrivait, à propos du risque de viol encouru par des religieuses: «On notera que la médecine moderne peut permettre d'éviter que de telles violences ne débouchent sur une conception: d'un point de vue moral, empêcher les conséquences de brutalités sexuelles extra-matrimoniales est tout autre

1. Dans les années 60, on considérait habituellement que le stérilet était antinidatoire et donc abortif, tandis que la pilule combinée (œstro-progestative) agissait principalement par blocage de l'ovulation. Les études les plus récentes et l'évolution des méthodes obligent à nuancer cette vue trop simple.

Il faut tout d'abord noter la grande diversification des contraceptifs oraux et l'apparition, à côté d'eux, des implants sous-cutanés et des contraceptifs injectables. Avec la réduction des doses d'œstrogènes (risques cardio-vasculaires), les autres effets dus à la présence du progestatif deviennent prépondérants dans la plupart des pilules: épaississement de la glaire (faisant obstacle au passage des spermatozoïdes), développement atypique de l'endomètre (empêchant la nidation).

D'autre part, les DIU (dispositif intra-utérin; stérilet) au cuivre agissent avant tout, semble-t-il, en empêchant la fécondation (attaque des spermatozoïdes et des ovules; obstacle à leur rencontre).

Avec l'utilisation des pilules œstro-progestatives monophasiques, le risque de fécondation, et donc de mise en œuvre de leur effet antinidatoire, est, nous assure-t-on, pratiquement nul (renseignements pris auprès de plusieurs médecins et pharmaciens, que nous remercions).

Il revient au moraliste d'énoncer les principes moraux. Au médecin, de ne pas prescrire un procédé abortif, et à la femme de s'informer sur les effets précis de ce qui lui est prescrit ou délivré.

chose que de refuser les effets naturels des actes spécifiques de la vie conjugale[2].» Cette phrase suscita une vive réaction chez plusieurs lecteurs. Ce qui amena Sœur Noëlle Hausman, directeur-adjoint de la revue, à faire la mise au point suivante: «On disait ceci: 'En cas de brutalités sexuelles extra-matrimoniales', il est possible de prévenir la conception, par exemple par la prise antérieure de contraceptifs oraux. (En note, l'auteur ajoute: «Il s'avère que de nombreux contraceptifs oraux sont des antinidatoires et donc des abortifs. Une information précise sur la nature exacte des contraceptifs doit être demandée au prescripteur.») L'argumentation visait, on l'aura remarqué, toutes les femmes: il n'est pas moralement équivalent, notait-on, de rompre le lien entre amour et procréation dans le mariage (selon l'enseignement de l'Église catholique, c'est là une voie sans issue) et d'empêcher une conception en dehors du mariage, dans des situations violentes et risquées, voire dans une vie habituellement exposée. Les moralistes que j'ai consultés et moi-même pensons que cette position a droit de cité dans l'Église. D'autres, il est vrai, n'admettent pas ce qu'ils considèrent comme une brèche dans l'édifice de la morale sexuelle. Il reste qu'en matière de régulation de la natalité, l'enseignement magistériel s'adresse directement à ceux qui sont engagés dans le mariage; c'est pour eux qu'il parle en premier lieu[3].»

Lorsque la «purification ethnique» faisait rage en Bosnie-Herzégovine, de nombreuses voix se sont élevées pour déclarer la légitimité de la prise orale d'anovulants par les femmes en danger d'être violées[4].

Plus récemment, dans *L'Osservatore Romano* du 26 avril 1996, le Père Gonzalo Miranda, professeur de théologie morale à l'Athénée Pontifical «Regina Apostolorum» (Légionnaires du Christ, Rome) et secrétaire de l'Institut de bioéthique de l'Université Catholique du Sacré-Cœur, revenait sur la manière dont

---

2. J.-M. VAN PARIJS, S.J., *Engagements religieux et crainte des violences*, dans *Vie Consacrée* 64 (1992) 106.

3. N. HAUSMAN, S.C.M., *Éclaircissements*, dans *Vie Consacrée* 65 (1993) 61-62.

4. Par exemple, parmi plusieurs autres, le Père Ivan FUCEK, professeur de théologie morale à l'Université Grégorienne, dans une interview accordée à *Il Sabato* (13 mars 1993). À la question: «La théologie morale considère-t-elle toujours comme illicite le recours à la pilule, même dans des situations de risque?», le Père répond: «Dans le cas de prévision d'un viol possible, l'opinion commune des moralistes est qu'il est licite de recourir à la pilule. En ce cas, la contraception n'est pas le refus d'un don d'amour, mais une forme de légitime défense.»

certains journaux avaient exprimé son avis au sujet de la prise de pilules anovulantes par des femmes handicapées mentales ou menacées de viol dans des régions à risque. Ces périodiques commentaient ces déclarations du théologien: lorsqu'il s'agit de se prémunir contre un abus sexuel, «la contraception est seulement une forme de protection face aux conséquences d'un tel acte»; dans un tel cas, «pour des religieuses vivant dans des zones à risque, prendre la pilule n'est pas, d'un point de vue moral, à proprement parler un acte contraceptif, mais seulement un acte de protection»; il en va de même pour «les femmes handicapées mentales» incitées ou contraintes à accomplir un acte sexuel. Le Père Miranda précise qu'il n'a voulu exprimer aucun avis favorable à l'utilisation de la pilule contraceptive comme telle et qu'il fait sienne la doctrine de l'Église à ce sujet. Il ajoute: «Une femme qui se trouve dans des conditions de danger imminent de violence (il ne s'agit donc pas de vie conjugale ni d'une pratique sexuelle normale) peut être subjectivement non coupable, si elle se défend par rapport à une conception imposée, sans que l'on veuille par là justifier l'usage généralisé de la contraception.» On suppose, continue le moraliste, qu'il est question de pilules simplement contraceptives et non abortives, et que, si une conception survenait, le recours à l'avortement serait en tout cas immoral[5].

Dans son ouvrage sur *Le Fondement de la morale*, Monseigneur André-Mutien Léonard écrit:

> Ce que *Humanae vitae* déclare intrinsèquement mauvais, c'est la contraception entendue comme l'exclusion volontaire de la fécondité des rapports sexuels humains. L'absorption (parfaitement légitime) d'un contraceptif oral par une femme en prévision d'un viol (l'agresseur pouvant dans certains cas être le conjoint lui-même...) n'est pas une «exception» à la loi naturelle interdisant absolument la contraception, car il s'agit alors d'un contexte moral tout à fait différent qui n'est justement pas celui d'un rapport sexuel humain. C'est d'un tel rapport sexuel humain qu'il est toujours et à jamais illicite d'empêcher volontairement la fécondité, et non d'une actuation physiologique quelconque de la faculté sexuelle. Autrement dit, la portée morale objective d'un acte ne se décide pas seulement au niveau du *genus naturae* (une copulation sexuelle décrite en termes purement physiologiques), mais au niveau du *genus moris* (un rapport sexuel humain)[6].

5. Cf. G. MIRANDA, dans *L'Osservatore Romano*, 26 avril 1996, p. 6.

6. A.-M. LÉONARD, *Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, coll. Recherches morales. Synthèses, Paris, Cerf, 1991, p. 299.

Les réponses que nous avons mentionnées sont convergentes. Elles ne sont pas admises par tous. Même si la solution du problème moral qui nous occupe est relativement évidente pour beaucoup de chrétiens et, semble-t-il, pour la plupart des moralistes, il n'est pas inutile d'essayer d'en rendre compte rationnellement. Le raisonnement utilisé pourra éclairer d'autres cas.

Nous nous proposons donc de reprendre la question. Elle avait déjà été traitée d'une manière approfondie en 1961 dans un numéro des *Studi Cattolici*. Cette étude des *Studi* nous semble un bon point de départ pour approfondir le sujet, grâce notamment aux documents magistériels publiés depuis lors.

II. – L'étude des «Studi Cattolici»[7]

La question suivante a été posée à la rédaction des *Studi*: une religieuse, en danger d'être soumise à des violences sexuelles, peut-elle se prémunir contre une conception éventuelle en recourant à la pilule contraceptive? Trois moralistes sont consultés: Monseigneur Pietro Palazzini, secrétaire de la Sacrée Congrégation du Concile, le Père Francesco Hürth, professeur à l'Université Grégorienne, et Monseigneur Ferdinando Lambruschini, professeur à l'Université Pontificale du Latran. Tous trois répondent positivement à la question[8]; ils excluent tout procédé antinidatoire ainsi que l'avortement s'il y avait conception.

Mises à part quelques nuances, les argumentations se recoupent en de nombreux points. Relevons-y les éléments les plus importants.

1) La réponse donnée ne s'appuie pas sur le fait qu'il s'agissait, dans la question posée, de femmes consacrées à Dieu. Elle vaut, dit-on, pour toute femme, mariée ou non, qui se trouverait dans les mêmes conditions[9].

---

7. *Una donna domanda: Come negarsi alla violenza?*, dans *Studi Cattolici*, nov.-déc. 1961, n° 27, p. 62-72.

8. Dans les titres des interventions, la revue résume l'avis de chacun. Palazzini: «On peut et on doit protéger l'équilibre de la personne»; Hürth: «Se prémunir fait partie du droit à la légitime défense»; Lambruschini: «Il est légitime d'éviter les conséquences de l'agression.»

9. Selon Palazzini, la femme mariée qui, craignant d'être violée, se serait rendue temporairement stérile, ne pourrait licitement, durant ce temps de stérilité, avoir des relations conjugales avec son mari.

2) Les trois moralistes établissent que la «stérilisation»[10] n'est pas intrinsèquement perverse, d'une manière absolue. Elle peut être licite pour des raisons proportionnellement graves, par exemple lorsqu'une maladie nécessite une opération chirurgicale stérilisante (d'autres exemples sont donnés). La stérilisation ne doit être qualifiée d'intrinsèquement mauvaise qu'en relation avec des *actes sexuels librement voulus, permis ou tolérés* — que ces actes soient posés licitement dans le mariage, ou illicitement hors mariage. «Le désordre moral de la stérilisation consiste dans le fait de vouloir librement et délibérément l'acte sexuel et, dans le même temps, d'exclure par un acte délibéré de la volonté, le lien qui relie l'acte sexuel à la fin procréatrice, lien qui est voulu par la nature et par le Créateur lui-même pour sauvegarder la fin de la nature» (Hürth). «Dans les rencontres sexuelles librement consenties (dans le mariage ou hors mariage), il est toujours illicite de priver le rapport sexuel de ses conséquences naturelles» (Lambruschini).

3) L'argumentation des trois auteurs consultés met principalement en œuvre deux principes moraux: le principe de totalité et le principe de légitime défense.

De ce dernier point de vue, ils distinguent trois moments de la défense: au moment du viol, après le viol, en prévision du viol.

Il est évident qu'au moment du viol, la femme a le droit et le devoir de se défendre de toutes ses forces. Si le viol a eu lieu, elle a aussi le droit de chercher (par exemple par une douche vaginale) à éjecter immédiatement le sperme abusivement introduit en elle par un acte de violence. Cela aussi longtemps que l'on ne se trouve pas en présence d'une nouvelle vie. Palazzini écrit: «Telle est l'opinion la plus commune parmi les moralistes, lorsqu'ils se posent la question '*an liceat mulieri oppressae semen receptum expellere*' (est-il permis à la femme violée d'expulser la semence reçue en elle?), et il cite Noldin, Iorio, Berardi, Génicot, Sanchez.

Mais est-il légitime de se défendre d'une agression simplement possible ou prévue? Oui, répondent les trois auteurs, en faisant appel à la doctrine traditionnelle concernant la légitime défense. Palazzini indique d'ailleurs que, si l'agression possible reste située dans le futur, la crainte traumatisante qu'elle provoque est bien actuelle: il est donc légitime de se défendre de cette crainte déjà présente.

10. Les trois auteurs parlent de «stérilisation» en un sens large: outre la stérilisation chirurgicale, elle comprend la stérilisation temporaire produite par toute pilule empêchant la fécondation. Ils la distinguent des mutilations directement volontaires (comme celles visées par le *Catéchisme de l'Église Catholique* au n° 2297).

4) Selon le principe de totalité, le motif proportionné qui peut rendre la stérilisation légitime est le bien du tout de la personne. On peut ici raisonner par analogie avec la mutilation. Celle-ci ne peut jamais être directement voulue, mais elle peut être permise si la santé de la personne l'exige. Or, «le bien du tout de la personne ne doit pas être réduit à l'éviction des maladies physiques; il s'étend à la protection des maladies psychiques» (Palazzini). On sait d'autre part que «les agressions sexuelles créent un traumatisme psychique très grave, pouvant conduire dans certains cas à la perte de l'équilibre psychique, et même parfois au suicide» (*ibid.*). La crainte d'un tel mal justifie le recours à une stérilisation temporaire (*ibid.*). La personne a le droit et le devoir de protéger son équilibre psychique.

Hürth insiste sur l'*objet* de l'acte moral. «Il faut considérer avec beaucoup d'attention la défense antérieure à un viol possible (par la prise d'une pilule anovulante) *sous l'angle objectif de la défense*... Par la prise de la pilule, dont le résultat immédiat est d'empêcher l'ovulation, la religieuse rend sa propre personne inapte à l'implantation de la semence virile qui résulterait du viol. Dans un tel cas, l'usage de la pilule est l'exercice d'un droit fondamental: celui d'inhiber (spécialement s'il s'agit de la suspendre seulement *ad tempus*) une fonction organique pour éviter un dommage important de tout le corps ou de la personnalité entière... Et il n'est pas nécessaire que l'organe dont on veut interrompre la fonction soit malade; il peut être absolument sain; s'il est nécessaire d'en empêcher la fonction pour le bien du tout (de tout le corps et de toute la personne), cette interruption sera licite... Cela fait partie du droit de la personne à se défendre» (Hürth).

«La subordination de la partie au tout (qui justifie la mutilation) vaut aussi, et *a fortiori*, en vue de la totalité spirituelle... La stérilisation directe n'est pas nécessairement un acte intrinsèquement pervers, auquel on ne puisse jamais recourir licitement. Qu'est-ce qui peut la justifier dans notre cas? L'état de légitime défense... La femme a le droit de se défendre d'une grossesse non voulue» (Lambruschini).

5) Pour Palazzini, la stérilisation permise en cas de viol prévu n'est pas une «stérilisation *directe* (dans laquelle l'intention de l'agent est mue en premier lieu par la recherche de la stérilisation), mais une stérilisation *indirecte* (l'agent veut avant tout se défendre)». Hürth, lui, ne craint pas d'écrire que la stérilisation peut être *directement* voulue comme moyen de se défendre de l'agression sexuelle prévue. Selon Lambruschini, la «stérilisation directe»

qui a été condamnée par le Magistère de l'Église (*Casti connubii*, différentes interventions du Saint-Office, discours de Pie XII du 12 septembre 1958) doit s'entendre de la stérilisation opérée à l'intérieur de l'acte conjugal ou d'un acte sexuel librement et délibérément voulu; la stérilisation *directe* recherchée en cas de viol prévu ne tombe pas sous cette condamnation.

6) Les trois moralistes interrogés ne recourent pas explicitement à la doctrine traditionnelle des sources de la moralité: objet, intention, circonstances, mais, bien évidemment, ils la mettent en œuvre. Pour eux, le viol n'est pas une *circonstance* qui excuserait de ne pas obéir à une interdiction valable toujours et partout; l'élément décisif à leurs yeux réside dans le fait que l'*objet*, pour le cas en question, consiste non pas à vouloir éviter le fruit possible d'une union sexuelle normale (voulue ou tolérée), mais à vouloir se défendre d'une union imposée, qui est une agression totalement injuste.

7) Pour Palazzini, l'action d'utiliser la pilule anovulante est une action à double effet; l'effet bon: se défendre, est directement voulu; l'effet mauvais: provoquer une stérilisation temporaire, n'est que toléré. Hürth n'utilise pas la problématique du double effet. Lambruschini estime qu'il n'est pas nécessaire d'y recourir.

Dans un article de *La Civiltà Cattolica* de 1993, le Père Giacomo Perico a résumé les arguments des trois auteurs des *Studi* et a fait sienne leur position[11].

Nous partageons, nous aussi, la position de ces auteurs, mais il nous semble que leur argumentation doit être précisée, complétée, et sur certains points corrigée.

III. – Objections et questions

À l'encontre de la position qui vient d'être exposée, on entend s'élever diverses objections:

1) Les articles des *Studi Cattolici*, dit-on, sont antérieurs à l'encyclique *Humanae vitae*. Or, celle-ci, en 1968, a clairement déclaré la contraception comme «intrinsèquement déshonnête» (*HV* 14). En 1993, l'encyclique *Veritatis splendor* a enseigné que les actes «intrinsèquement mauvais», le sont «toujours et en eux-mêmes,

11. Cf. G. PERICO, S.J., *Stupro, Aborto e Anticoncezionali*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1993, III, p. 37-46.

c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances» (*VS* 80).

2) Tout en parlant de «violence sexuelle», les auteurs des *Studi* n'ont considéré dans le viol que son aspect de *violence*; ils ont méconnu le fait que la *sexualité* est le lieu où s'expriment la générosité de la Vie et la Puissance créatrice de Dieu, transcendante à nos désirs, à nos vouloirs, à nos raisons. *Humanae vitae* a solennellement rappelé que «nous ne sommes pas maîtres des sources de la vie humaine»; «de même que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, il l'a moins encore sur ses facultés de génération en tant que telles, pour cette raison précise qu'elles sont intrinsèquement ordonnées à susciter la vie, dont Dieu est le principe» (*HV* 13). Il n'est pas au pouvoir de l'homme de rompre, de sa propre initiative, le lien existant entre union sexuelle et possible procréation. Ce lien relève de la loi *naturelle*, à laquelle il n'y a pas d'exception. Dès qu'une union sexuelle a eu lieu, on doit la respecter dans son lien éventuel avec l'enfant qui peut être conçu.

3) La morale des auteurs en question est une morale d'autodéfense, une morale égoïste, qui en vient à mépriser le don qu'est tout enfant, même non désiré.

Ces objections comportent une part de vérité. Nous leur ajouterons les questions suivantes: pour les moralistes des *Studi*, la stérilisation est intrinsèquement mauvaise en tout acte sexuel librement voulu, permis ou toléré; ils n'ont pas fait de distinction entre un tel acte posé dans le mariage (acte conjugal) ou hors mariage; n'est-ce pas là une grave lacune? De plus, ils ne sont pas d'accord sur le point de savoir s'il s'agit, dans la pratique qu'ils admettent, d'une stérilisation directe ou indirecte; qu'en penser?

Puisque les objections que nous venons de mentionner s'appuient pour une bonne part sur une interprétation d'*Humanae vitae*, c'est cette encyclique que nous devons en premier lieu interroger.

IV. – L'enseignement d'«Humanae vitae»

Si l'on relit d'un bout à l'autre le document magistériel le plus important pour la question qui nous occupe, l'encyclique *Humanae vitae*, on constate que la doctrine exposée concerne le mariage et l'acte conjugal.

Dès la première phrase du n° 1, c'est aux «époux» que le Pape s'adresse. L'évolution de la société et de nouvelles questions survenues dans l'Église (n^os^ 2 et 3) exigent du Magistère «une ré-

flexion nouvelle et approfondie sur les principes de la doctrine morale du mariage» (n° 4). Aujourd'hui comme hier, le Magistère veut donner «un enseignement cohérent, tant sur la nature du mariage que sur le juste usage des droits conjugaux et sur les devoirs des époux» (*ibid.*). Après avoir remercié ceux qui l'ont aidé dans sa réflexion (n° 5) et annoncé qu'il va se prononcer «en vertu du mandat que le Christ (lui) a confié» (n° 6), Paul VI estime devoir, en un premier temps, «préciser la vraie conception de deux grandes réalités de la vie matrimoniale» (n° 7): il s'agit de l'«amour conjugal» (n^{os} 8 et 9) et de la «paternité responsable» (n° 10). En ce qui concerne ce dernier point, «les conjoints doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu, exprimée dans la nature même du mariage et de ses actes» (*ibid.*).

On est d'accord en général pour affirmer que les numéros 11 à 14 constituent le cœur du document.

Dans le n° 11, nous trouvons une première formulation de la thèse défendue: «tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie». «Cette doctrine, continue le n° 12, est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal: union et procréation. En effet, par sa structure intime, l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon des lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme.» Ces deux phrases sont à bon droit souvent citées comme un résumé de toute l'encyclique. On voit qu'elles concernent l'acte spécifique des époux, et non pas toute relation sexuelle d'un homme et d'une femme.

Le n° 13 contient les phrases importantes déjà citées: «Nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur. De même, en effet, que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, il l'a moins encore sur ses facultés de génération en tant que telles, pour cette raison précise qu'elles sont intrinsèquement ordonnées à susciter la vie, dont Dieu est le principe.» Il faut noter que ces affirmations sont faites à propos de l'exercice du «don de l'amour conjugal» (*ibid.*). On ne sort donc pas du contexte du mariage.

C'est «en conformité avec ces points fondamentaux de la conception chrétienne du mariage», que le n° 14 exclut un certain nombre de moyens illicites de régulation des naissances. Ainsi, «est exclue toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal,

soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation».

Pour qualifier l'acte contraceptif, *Humanae vitae* se sert ici de l'expression «intrinsèquement déshonnête», expression qui équivaut à celle d'«intrinsèquement mauvais» utilisée en 1993 par *Veritatis splendor*[12]. Certains se sont appuyés sur cette expression d'*Humanae vitae* pour affirmer que, selon le Magistère de l'Église, *tout* acte d'inhibition de la fécondation est intrinsèquement mauvais. Mais, une fois encore, le contexte démontre que seule la contraception pratiquée à l'intérieur de l'acte conjugal est ici visée: «C'est... une erreur de penser qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond, et par conséquent intrinsèquement déshonnête, puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde» (n° 14)[13].

Le n° 16 semblerait contredire ce que nous venons d'avancer. Il y est affirmé que l'Église «condamne comme toujours illicite l'usage des moyens directement contraires à la fécondation», mais là comme plus haut, le contexte fait voir que cette condamnation concerne le comportement des «conjoints».

La partie proprement doctrinale de l'encyclique s'achève par le n° 18. Celui-ci conclut en disant qu'«en défendant la morale conjugale dans son intégralité, l'Église... défend par là même la dignité des époux».

Dans la partie pastorale et spirituelle du document (nos 19 à 31), il n'y a pratiquement pas un numéro où il ne soit affirmé, d'une manière ou d'une autre, que c'est aux «époux» qu'il s'adresse. La confirmation de notre lecture semble donc claire.

---

12. Nous avons déjà mentionné ce texte. Il y a des «actes qui, dans la tradition morale de l'Église, ont été appelés 'intrinsèquement mauvais' (*intrinsece malum*): ils le sont toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances» (*VS* 80; ce numéro de *Veritatis splendor* cite le n° 14 d'*Humanae vitae*). La doctrine ici rappelée l'avait déjà été par le *Catéchisme de l'Église Catholique*: cf. *CEC* 1756 et 1761.

13. Le *Catéchisme de l'Église Catholique*, citant ce n° 14 d'*Humanae vitae*, semble avoir voulu préciser ce qui, en la matière que nous considérons, est «intrinsèquement mauvais»: «est intrinsèquement mauvaise 'toute action qui, soit en prévision de *l'acte conjugal*, soit dans son déroulement, etc...'» (*CEC* 2370; c'est nous qui soulignons). Sur l'«intrinsèquement déshonnête» dans *Humanae vitae*, André-Mutien LÉONARD a écrit des pages lumineuses et, à notre sens, décisives (*Le Fondement de la morale* [cité *supra*, n. 6], p. 296-300).

V. – Le numéro 17 d'«Humanae vitae»

Mais nous avons sauté le n° 17. Il semble donner raison à ceux qui pensent que l'encyclique condamne comme intrinsèquement mauvaise absolument *toute* forme d'inhibition artificielle de la fécondation, aussi bien hors mariage que dans le mariage. Regardons les choses de près.

Dans ce numéro, l'encyclique invite les hommes probes à réfléchir aux «conséquences (*ea quae secutura sunt*) des méthodes de régulation artificielle de la natalité». Ainsi pourront-ils «encore mieux se convaincre du bien-fondé de la doctrine que l'Église propose». (La phrase suppose que cette doctrine vient d'être exposée; elle concerne, nous l'avons vu, le mariage et l'acte conjugal; le numéro 17 ne sera donc qu'un corollaire.)

Les méthodes en question ouvriraient une voie large à l'adultère, à l'«infidélité conjugale»; elles encourageraient à la fornication, particulièrement «les jeunes», plus «vulnérables»; elles permettraient aux «Gouvernants», de «favoriser et même d'imposer à leurs peuples, s'ils le jugeaient nécessaire, la méthode de contraception estimée par eux la plus efficace».

Il est indéniable qu'ici le regard déborde le mariage et l'acte conjugal. Il faut toutefois remarquer qu'au moment où le regard s'élargit ainsi, l'encyclique ne considère les méthodes artificielles de régulation que sous l'angle de leurs *conséquences.* Celles-ci sont jugées mauvaises. Mais, dès lors qu'on apprécie les choses de ce point de vue, on ne peut, en même temps, définir un «objet moral»[14]. La malice ici visée n'est pas appréhendée à partir de l'objet.

L'idée qui commande tout le paragraphe nous semble être la suivante: *si* l'usage des méthodes artificielles était permis *aux époux, voici les conséquences* qui en résulteraient *dans tous les domaines* (y compris hors mariage donc): au plan de la moralité publique, au plan des institutions sociales, au plan politique lui-même. Cette pensée affleure clairement dans une phrase comme celle-ci: «Qui pourra reprocher à un Gouvernement d'appliquer à la solution des problèmes de la collectivité ce qui serait reconnu permis aux conjoints pour la solution d'un problème familial?».

---

14. Au moment où il expose la doctrine des «sources de la moralité»: objet, intention, circonstances, le *Catéchisme de l'Église Catholique* rappelle que «les circonstances, y compris les conséquences, sont les éléments secondaires d'un acte moral» (*CEC* 1754).

La lecture du numéro 17 d'*Humanae vitae* vient donc confirmer la constatation déjà faite: l'encyclique ne s'adresse directement qu'aux époux; elle n'a rejeté *in recto*, comme objet moral intrinsèquement mauvais, que la contraception pratiquée à l'intérieur de l'acte conjugal. Pour ce qui est du domaine extra-conjugal, elle n'a parlé qu'*in obliquo*, d'une manière indirecte.

De là il ne suit pas, bien sûr, qu'en dehors du mariage, l'inhibition de la fécondation n'est pas un objet mauvais. Mais, si on veut prouver qu'elle l'est, on ne pourra s'appuyer sur les affirmations directes de l'encyclique.

Il n'en reste pas moins que la finale du n° 17 semble étendre à tout «homme» l'interdiction d'empêcher qu'une union sexuelle porte son fruit:

> Si donc on ne veut pas abandonner à l'arbitraire des hommes la mission d'engendrer la vie, il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme sur son corps et sur ses fonctions; limites que nul homme, qu'il soit particulier ou revêtu d'autorité, n'a le droit d'enfreindre. Et ces limites ne peuvent être déterminées que par le respect qui est dû à l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions, selon les principes rappelés ci-dessus et selon la juste intelligence du «principe de totalité» exposé par notre Prédécesseur Pie XII. (Suivent deux références à des discours de Pie XII concernant les dons d'organes.)

Il est remarquable cependant que, dans ce paragraphe où sont décrites les conséquences néfastes des méthodes artificielles jusqu'en dehors du mariage, le critère de discernement qui est donné en conclusion, n'est pas le lien entre union et procréation, comme c'était le cas lorsqu'il était exclusivement question du mariage et de l'acte conjugal, mais «le respect dû à l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions», selon une juste intelligence du «principe de totalité». Or, nous avons vu que ce principe avait permis, de manière correcte, semble-t-il, à Palazzini, Hürth et Lambruschini, d'autoriser l'inhibition de la fécondité, par la prise d'anovulants, à la femme menacée d'être violée.

Le critère donné au n° 17 d'*Humanae vitae* admet, selon Pie XII, *pour une raison proportionnée et en vue du bien de toute la personne*, une atteinte à «l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions». Le lecteur de l'encyclique peut donc légitimement penser qu'en dehors du mariage, toute inhibition de la fécondité n'est pas toujours et par elle-même mauvaise, même si elle peut être rendue telle — ainsi que le donne clairement à entendre *HV* 17 — par l'intention de ceux qui agissent (par exemple, en cher-

chant un «plaisir facile sans danger de procréation») ou par les circonstances[15].

VI. – «Dans le mariage», «hors mariage»: des «circonstances»?

Mais, objectera-t-on, comment un même comportement objectif: séparer volontairement l'union sexuelle de la possible procréation, pourrait-il être dans un cas (dans le mariage), intrinsèquement mauvais, et dans un autre (en dehors du mariage), ne pas l'être? Ne serait-ce pas là donner aux circonstances (dans le mariage / hors mariage) le pouvoir de modifier la qualité morale des actes eux-mêmes, et retomber dans une casuistique situationniste?

Afin de pouvoir mieux répondre à cette objection, il nous faut, pendant un instant, détourner notre attention du problème de la séparation de l'union sexuelle et de sa conséquence possible, la conception, pour nous centrer sur la question de la qualification morale de l'union sexuelle elle-même.

D'un point de vue purement factuel (qui ne considère que la matérialité des actes), les conditions «dans le mariage» ou «hors mariage» apparaissent comme des «circonstances» (on les appellera «physiques») de l'union sexuelle. Mais il n'en va plus de même si l'on considère les choses du point de vue proprement moral.

Aux yeux de celui qui considère la doctrine morale sexuelle dans son ensemble, il est en effet une vérité criante qui saute aux yeux: en dehors du mariage (de l'union des époux), *toute* union sexuelle est moralement mauvaise (adultère, fornication, viol), *tout* exercice des facultés de génération est illicite (homosexualité, masturbation); c'est seulement dans le mariage, entre époux, que l'union sexuelle est moralement bonne. Les conditions «dans le mariage» et «en dehors du mariage», loin d'être des éléments secondaires ou accidentels de l'action, sont donc des éléments tout à fait déterminants lorsqu'il s'agit d'évaluer moralement l'exercice des facultés sexuelles. Ce sont elles qui tracent en premier lieu la ligne de démarcation entre ce qui est bien et ce qui est mal, entre ce qui est

15. La lecture des autres documents magistériels concernant notre sujet: *Familiaris consortio* (1981), *Donum vitae* (1987), le *Catéchisme de l'Église* ***Catholique*** **(1992), confirme ce qui vient d'être dit à propos d'*Humanae vitae*.**

exercice humain et exercice inhumain de la sexualité[16]. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* écrit: «La Tradition de l'Église a entendu le sixième commandement ('Tu ne commettras pas d'adultère') comme englobant l'ensemble de la sexualité humaine» (*CEC* 2336; la parenthèse est de nous). En d'autres termes: les conditions «dans le mariage» et «en dehors du mariage» ne peuvent être, en matière d'exercice de la sexualité, considérées comme des «circonstances» au *sens moral* du mot (c'est-à-dire dans le cadre où l'on distingue, comme sources de la moralité d'une action, l'objet, l'intention et les circonstances). Elles déterminent bien plutôt l'*objet* moral lui-même.

Qu'une circonstance, au sens factuel du mot, puisse prendre aux yeux de la raison morale, une importance déterminante, et devenir ainsi constitutive de l'objet moral, perdant de ce fait même sa nature de circonstance au sens moral, c'est ce qu'enseigne la doctrine la plus classique. L'ordre des faits et l'ordre moral sont deux choses différentes. Dans la *Prima Secundae*, à l'article 10 de la question 28, saint Thomas écrit: «Une circonstance peut, en fonction de sa conformité ou de son opposition à l'ordre rationnel, devenir une des conditions principales de l'objet (moral)[17].»

On le voit: en matière d'union sexuelle, les conditions «dans le mariage» et «en dehors du mariage» sont des éléments constitutifs de l'objet moral. Elles le déterminent même intrinsèquement, puisque *toute* union posée conformément à la nature du mariage est moralement bonne, tandis qu'est moralement mauvaise *toute* union hors mariage. C'est d'elles que dépendent la bonté ou la malice intrinsèque de l'acte.

Revenons maintenant à la question de la séparation entre l'union sexuelle et sa conséquence possible: la conception d'un enfant.

---

16. Cela ne signifie pas que, dans le mariage, tout geste soit permis. Les époux, comme tous les êtres humains, sont appelés à la chasteté (cf. *CEC* 2337 à 2350). Ni non plus que le mariage soit le seul lieu d'intégration humaine ou d'humanisation de la sexualité. La virginité pour le Royaume, et le célibat même non choisi, s'il est assumé comme une forme de disponibilité à Dieu et aux autres, le sont également.

17. En commentant cet article, le Père Servais PINCKAERS explique: «L'objet (de l'action humaine) n'est pas tout constitué à l'avance, comme un être naturel, avec sa substance et ses accidents; il dépend de la raison qui construit l'action et peut établir des connexions multiples avec différentes circonstances, dont certaines peuvent prendre une importance particulière au regard de la raison... Dans ce cas, les scolastiques postérieurs diront que la circonstance '*transit in conditionem objecti*', acquiert la condition d'objet de l'acte» (THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, tome 2, Paris, Cerf, 1984, p. 145).

Opérée à l'intérieur de l'acte conjugal — *Humanae vitae* nous l'enseigne clairement —, elle est toujours intrinsèquement mauvaise, en raison de son objet, indépendamment des intentions et des circonstances[18]. Mais en dehors du mariage qu'en est-il?

VII. – Disjoindre l'union de la procréation n'est un acte intrinsèquement mauvais qu'à l'intérieur de l'acte conjugal

L'union sexuelle n'est moralement bonne que dans le mariage. Toute la tradition le répète. La procréation étant une conséquence de l'union, cette affirmation traditionnelle contenait implicitement la thèse que la procréation, elle non plus, ne peut être légitimement désirée, cherchée, tolérée ou voulue que dans le mariage. Mais, aussi longtemps que la procréation ne pouvait être obtenue indépendamment d'un acte d'union sexuelle, cette thèse ne fut pas explicitée. L'apparition et le développement des procréations artificielles ont radicalement modifié la situation. Ce qui a amené le Magistère à de nouvelles clarifications. C'est ainsi que nous lisons dans l'Instruction *Donum vitae*, à propos de la fécondation artificielle hétérologue:

> Du point de vue moral, une procréation vraiment responsable à l'égard de l'enfant à naître doit être le fruit du mariage... La procréation d'une personne nouvelle, par laquelle l'homme et la femme collaborent avec la puissance du Créateur, devra être le fruit et le signe de la donation mutuelle et personnelle des époux, de leur amour et de leur fidélité... *L'enfant a droit d'être conçu, porté, mis au monde et éduqué dans le mariage...* La tradition de l'Église et la réflexion anthropologique reconnaissent, dans le mariage et dans son unité indissoluble, le seul lieu digne d'une procréation vraiment responsable (*DV* II, 1; nous soulignons).

Et, à propos de la fécondation artificielle homologue:

> La fécondation est licitement voulue quand elle est le terme d'un «acte conjugal apte de soi à la génération, auquel le mariage est destiné par sa nature et par lequel les époux deviennent une seule chair» (*CIC* 1061). *Mais la procréation est moralement privée de sa perfection propre quand elle n'est pas voulue comme le fruit de l'acte*

18. Cela ne veut pas dire, rappelons-le, que les époux qui enfreignent l'interdiction de la contraception commettent du fait même un péché mortel. Nous nous exprimons ici, comme les documents magistériels, au plan de l'objet moral, c'est-à-dire de la moralité objective. Nous ne traitons pas le plan de la responsabilité subjective des personnes.

conjugal, c'est-à-dire du geste spécifique de l'union des époux» (*DV* II, 4; nous soulignons).

De même que l'union, la procréation n'est légitime que dans le mariage.

Séparer union et procréation dans l'acte conjugal est contraire à la raison: c'est contredire la nature de l'union, la nature de la procréation, la nature du mariage; c'est briser l'unité des deux significations essentielles de l'acte des époux; c'est rompre le lien des biens, des fins, des dons du mariage[19].

Mais, si la procréation n'est humaine que dans le mariage, si elle ne peut être légitimement cherchée ou permise que dans un acte conjugal — et cela en fonction notamment du bien et des droits de l'enfant qui pourrait être conçu —, qu'en est-il, du point de vue moral, lorsqu'une union sexuelle est délibérément voulue en dehors du mariage (qu'elle soit imposée comme dans le viol ou qu'elle soit librement recherchée comme dans l'adultère et la fornication), c'est-à-dire lorsque n'est pas respecté le lien naturel entre l'union et la procréation? Ne sera-t-il pas moral, dans cette hypothèse, d'empêcher une procréation qui serait inhumaine, afin de ne pas ajouter un nouveau mal à celui qui a déjà été posé (au moins intentionnellement) — à condition, bien sûr, qu'on puisse le faire par un moyen qui ne soit pas intrinsèquement mauvais (comme l'avortement par exemple)? Il semble qu'on doive répondre positivement à cette question.

L'obligation de respecter le lien entre les significations et les dons de l'acte conjugal: l'union et la procréation, doit se comprendre en fonction du bien des *personnes*, celui des deux partenaires et celui de l'enfant.

Lorsqu'un homme et une femme s'unissent hors mariage, c'est-à-dire en dehors de l'ordre rationnel et humain, ils ont encore l'obligation de respecter si possible le bien et les droits de l'enfant qui pourrait être conçu de leur union (et par là de vouloir encore indirectement leur propre bien). Ainsi se présente à la femme la possibilité de recourir aux inhibiteurs de fécondation.

L'adultère ou la fornication sont toujours et partout des actions mauvaises, mais à l'intérieur et en dépit de cette mauvaise action, vouloir, par un moyen qui ne soit pas intrinsèquement mauvais, empêcher une procréation qui serait illégitime, constitue un objet moral conforme à la raison de l'homme et à la nature du mariage.

---

19. Cf. A. MATTHEEUWS, ***Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle***, Bruxelles, Culture et Vérité (diff. Cerf), 1996.

L'objet moral rejeté par *Humanae vitae* est intrinsèquement mauvais en raison de la dissociation de l'unité des biens et des dons du mariage. L'obligation de ne pas séparer union et procréation se fonde sur la vérité du mariage. En dehors du mariage, elle n'a pas lieu d'être. Les conditions «dans le mariage» et «en dehors du mariage», dont on a vu le caractère déterminant pour la qualification morale de l'union sexuelle, ont ici encore le même rôle décisif.

Mais, objectera-t-on encore, tout moyen artificiel d'empêcher la procréation n'est-il pas, par lui-même, intrinsèquement mauvais? Séparer union sexuelle et procréation, que ce soit hors mariage ou dans le mariage, n'est-ce pas contre nature? Le lien de l'union et de la procréation, éventuelle ou réelle, est donné dans la nature corporelle de la femme: comment aurait-elle le pouvoir d'y intervenir? N'y a-t-il pas d'ailleurs, inscrite en l'homme — et sans doute aussi davantage encore dans l'instinct maternel de la femme —, une «inclination naturelle» à ne pas séparer l'union de son fruit?

L'objection relève d'une conception erronée de la nature humaine. Il ne suffit pas qu'une liaison soit donnée dans le corps ou qu'une inclination naturelle existe pour qu'elles doivent être immédiatement reconnues comme exigences de la nature humaine ou de la loi naturelle au sens moral. «En réalité, ce n'est qu'en référence à la personne humaine dans sa 'totalité unifiée', c'est-à-dire 'une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel' (*Familiaris consortio*, 11), que l'on peut déchiffrer le sens spécifiquement humain du corps. En effet, les inclinations naturelles ne prennent une qualité morale qu'en tant qu'elles se rapportent à la personne humaine et à sa réalisation authentique qui, d'autre part, ne peut jamais exister que dans la nature humaine» (*Veritatis splendor*, 50). «La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. Aussi ne peut-elle pas être conçue comme normativité simplement biologique, mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps» (*ibid.*).

Les dynamismes biologiques et corporels doivent être discernés par la raison morale, pour voir s'ils expriment ou non des exigences de l'ordre rationnel dont il vient d'être parlé. Il y a dans l'homme et dans la femme une propension à l'union avec l'autre sexe, mais cette inclination naturelle ne suffit pas à légitimer toute union; elle ne s'exerce conformément à la nature humaine que si

elle est actuée dans le mariage. De même, la procréation ne peut être admise, désirée, cherchée, voulue, de manière humaine, que dans le mariage. En dehors du mariage, empêcher une procréation privée de sa perfection propre constitue un objet moral bon (mais qui peut être rendu mauvais par l'intention de celui ou de celle qui agit ou par les circonstances).

VIII. – Risques de viol et inhibiteurs de fécondation

Ce qui précède contient déjà implicitement la réponse à notre question de départ. Dans le cas du viol, nous sommes en dehors de tout contexte conjugal. Il nous suffira donc d'ajouter quelques précisions.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* définit ainsi le viol:

> Le viol désigne l'entrée par effraction, avec violence, dans l'intimité sexuelle d'une personne. Il est atteinte à la justice et à la charité. Le viol blesse profondément le droit de chacun au respect, à la liberté, à l'intégrité physique et morale. Il crée un préjudice grave, qui peut marquer la victime sa vie durant. Il est toujours un acte intrinsèquement mauvais (*CEC* 2356).

Phénoménologiquement, procréer un enfant est l'acte de deux personnes. Il est par essence une coopération. Pour être posé de manière humaine (et donc morale), cet acte commun doit être libre. Dans le mariage, cette liberté est en principe assurée[20]. Dans le viol, elle est détruite. L'union sexuelle et sa conséquence possible: la procréation d'un enfant, sont imposées. Or, d'un point de vue moral, la procréation d'un enfant ne peut être légitimement voulue que dans le mariage et comme fruit d'un acte conjugal. La femme qui prévoit d'être violée ne peut donc se faire complice d'un acte qui cherche l'union sexuelle et la procréation en dehors de tout contexte conjugal. Le contraire serait une coopération formelle à l'intention de l'agresseur. L'acte de procréer est, par sa nature même, *conjugal*, non seulement parce qu'il suppose l'action conjuguée de deux personnes, mais encore parce que, pour être humain, il doit être posé par deux personnes liées dans le mariage. La femme en danger d'être violée a donc le devoir et le droit d'empêcher, pour ce qui dépend d'elle[21], par le recours à un inhibiteur

20. Nous ne traitons pas dans cet article du viol intra-conjugal.

21. Si, pour des raisons géographiques ou économiques, la femme ne peut se procurer un inhibiteur de fécondation, elle sera excusée du devoir dont nous parlons.

de fécondation, une procréation cherchée par l'agresseur possible d'une manière totalement illégitime. Il s'agit d'un devoir de charité et de justice, tout d'abord envers l'enfant qui pourrait être conçu, et le serait d'une manière entièrement inhumaine, envers l'agresseur lui-même, dont l'acte de violence ne pourra porter tous ses effets désastreux, et enfin envers elle-même.

Comme on le voit, nous réfléchissons davantage à partir du devoir de la charité et de la nature de l'acte de procréer qu'à partir du droit à la légitime défense. Ce qui a été dit de ce dernier point de vue garde son sens, mais à l'intérieur d'un ensemble de valeurs plus déterminantes.

La femme qui, en danger de viol, recourt à un inhibiteur de fécondation non abortif, admet une atteinte à son intégrité physique, peut-être une nuisance à sa santé, voire certains troubles psychologiques, mais elle le fait avec une raison proportionnée: empêcher une procréation inhumaine, et préserver son intégrité morale et spirituelle (principe de totalité). C'est là un objet moral bon.

Empêcher une procréation hors mariage étant un acte bon, il peut être directement voulu. Et puisque le principe du double effet implique que soit toléré un mal non directement voulu, alors que l'inhibition de la fécondité est, dans le cas d'une femme en danger d'être violée, directement voulue pour une raison proportionnée, il n'est pas nécessaire de recourir à ce principe pour résoudre le problème posé[22].

B - 1150 Bruxelles
Rue du Collège St-Michel, 60

Jean-Marie HENNAUX, S.J.
Institut d'Etudes Théologiques

Sommaire. — La femme en danger d'être violée peut-elle et doit-elle recourir à un inhibiteur de fécondation? À cette question, il est répondu positivement, à la condition que le procédé ne soit pas abortif.

On évoque d'abord un certain nombre de réponses déjà données à la question. Puis on étudie en détail trois articles fouillés, de 1961, sur le problème. Les argumentations jusqu'ici proposées semblent devoir être complétées et, sur certains points, corrigées.

On s'assure d'abord du fait que l'objet moral rejeté par *Humanae vitae* comme intrinsèquement mauvais est la séparation de l'union et de la procréation pratiquée *à l'intérieur de l'acte conjugal.*

---

22. Notre réflexion a bénéficié des cours professés par le Père Albert Chapelle à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Nous tenons à lui exprimer notre dette de reconnaissance.

Ensuite, on développe une argumentation inspirée pour une large part des déclarations de l'Instruction *Donum vitae* au sujet de la procréation: «La tradition de l'Église et la réflexion anthropologique reconnaissent dans le mariage et dans son unité indissoluble le seul lieu digne d'une procréation vraiment responsable» (*DV* II, 1); «La procréation est moralement privée de sa perfection propre quand elle n'est pas voulue comme le fruit de l'acte conjugal, c'est-à-dire du geste spécifique de l'union des époux» (*DV* II, 4).

Éviter une procréation hors mariage, par un moyen non abortif et selon les règles du «principe de totalité», est un objet moral bon.

Summary. — May and should a woman in danger of being raped take precautions to avoid getting pregnant? The answer is yes, as long as the means are not abortifacient.

The article considers a certain number of answers already given to this question. It then studies in details three articles from 1961 dealing with the problem. The argumentation given up to now seems to require to be completed and, on certain points, corrected.

The article makes it clear that what was rejected by *Humanae vitae* as intrinsically bad is the separation, *practiced in the conjugal act itself,* of the unitive aspect from the procreative aspect.

The article then develops an argument largely inspired by the declarations having to do with procreation found in *Donum vitae*: «The tradition of the Church and anthropological reflection recognize in marriage and in its indissoluble union the only place worthy of truly responsible procreation» (*DV* II, 1); «Procreation is morally deprived of its proper perfection when it is not wanted as the fruit of the conjugal action, namely the act which is specific to the union of the spouses» (*DV* II, 4).

To avoid procreation outside of marriage, by non-abortifacient means and according to the rules of the «principle of totality» is a moral good.