NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 N° 3 1965

Morale conjugale et vie chrétienne

Gustave MARTELET (s.j.)

p. 245 - 266

https://www.nrt.be/en/articles/morale-conjugale-et-vie-chretienne-1518

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Morale conjugale et vie chrétienne

Il existe évidemment une crise de la morale conjugale au sein de l'Eglise. Après un renouveau de spiritualité du mariage, qui est encore loin d'avoir porté tous ses fruits, des problèmes graves sont apparus. Sans doute ils existaient depuis longtemps, mais on pouvait encore, sinon les ignorer, du moins, vaille que vaille, les intégrer. Désormais, pour des raisons multiples que l'exposé qui suit fera peu à peu apparaître, il n'en va plus de même. Nombre de chrétiens, laïcs et prêtres, sont tentés de penser que la doctrine traditionnelle à ce sujet n'a plus de sens. C'est elle que nous voudrions rappeler ici, gardant pour un travail ultérieur, où nous développerons la doctrine présentée dans ces pages, le soin de compléter, dans l'ordre du conseil et de l'éducation, des vues trop souvent oubliées.

Résumée sans apprêt, cette doctrine est au fond la suivante : l'acte sexuel, où l'amour conjugal trouve son langage le plus original et le plus personnel, est légitime lorsqu'il est accompli dans le mariage, et que rien dans l'amour n'est artificiellement entrepris contre la fécondité même simplement possible qui le caractérise. L'éthique ainsi définie implique deux choses : la première, que le langage sexuel à l'intérieur du mariage où l'amour humain s'objective représente la forme d'échange interpersonnel la plus absolue qui soit ; la seconde, que ce langage se connaît, entre autre, une norme négative, celle de ne rien entreprendre qui altère, en leur fécondité normalement possible, les structures de la vie où s'exprime l'amour.

Or un tel enseignement soulève aujourd'hui des difficultés qui paraissent à plus d'un insurmontables. Nous voudrions donc d'abord les exposer dans une première partie que nous appellerons *problématique* pour bien montrer la question nouvelle que ces difficultés posent. Puis, nous en présenterons la solution traditionnelle dans une seconde partie que nous intitulerons *théologie* pour bien montrer le point de vue qui commandera notre réflexion.

Première partie :

PROBLEMATIQUE

Distinguons ici une vue d'ensemble des difficultés présentes et l'argumentation qu'elles inspirent.

I. — VUE D'ENSEMBLE DES DIFFICULTES

Les difficultés que l'on oppose à la doctrine traditionnelle résultent d'un triple point de vue : démographique, scientifique, doctrinal, dont il convient de préciser le contenu, avant d'en voir la convergence.

A. — *Le point de vue démographique.*

Nous n'insisterons pas longuement sur ce point, cependant capital. Il est le mieux connu de ceux qui traitent des problèmes de morale conjugale. La « démographie galopante » est un fait. Bien des foyers chrétiens trouvent en elle la *confirmation* d'une évidence qui s'est imposée à eux d'autre part : le plus grand nombre d'enfants absolument possible ne représente plus à leurs yeux l'idéal ; ce n'est ni le premier devoir ni le bonheur suprême de leur union. La raison d'une telle opinion est souvent rien moins qu'égoïste. L'exigence d'un véritable équilibre conjugal, éducatif et familial, joue en ce domaine un rôle décisif et grandissant. La recherche d'une certaine qualité l'emporte ainsi sur le prestige du nombre. Les foyers catholiques découvrent alors l'importance et la difficulté des problèmes que leur pose, à eux comme aux autres, un légitime contrôle des naissances, et ils deviennent plus attentifs aux propos de la science en la matière.

B. — *Le point de vue scientifique.*

On a cru longtemps que tout acte sexuel était et devait être *de soi* fécond, ou du moins on ignorait que les temps de fécondité de la femme sont normalement restreints : quelques jours avant et après la ponte ovulaire, qui représente l'*acmé* du cycle ovarien. On sait désormais que, si l'homme est normalement toujours fertile, la femme n'est pas nécessairement toujours féconde. L'infécondité temporaire n'est pas imposée de l'extérieur à l'organisme : elle lui est périodiquement connaturelle, c'est-à-dire qu'elle fait partie intégrante de sa structure. On l'a ignoré pendant des millénaires ; on le sait depuis peu. L'homme doit donc apprendre à disposer de ce nouveau savoir sans détruire le sujet qui vient de l'acquérir, c'est-à-dire sans prétendre y voir le signe annonciateur d'une morale toute nouvelle, comme si le fait de mieux connaître ou plutôt de moins mal connaître les structures de la vie, changeait fondamentalement la signification de ces structures, ou donnait sur cette vie des droits sans aucun rapport avec ceux que la morale connaissait jusqu'alors. En fait, un nouveau secteur de la réalité, essentiel il est vrai, vient d'entrer dans le champ de la conscience et de la liberté. L'homme doit s'éduquer pour le recevoir et pour l'intégrer, sans s'y aliéner et s'y perdre.

Pour ne parler ici que d'une conséquence immédiatement perceptible, le couple peut désormais entreprendre de stériliser son amour, en ne choisissant que des temps inféconds pour s'unir ; il peut au contraire, par le même moyen, décider seulement de discipliner raisonnablement sa fécondité, tout en sachant que dans un ordre où psychisme et physiologie sont en si profonde interférence, et si peu maîtrisés, si peu maîtrisables peut-être par l'homme, les constances « scientifiquement » prévues ne sont pas automatiquement respectées par la vie, sans qu'on puisse pour autant parler, en ce domaine, d'un pur et simple hasard. En tout cas le désir légitime d'une union momentanément inféconde n'obtiendra donc pas nécessairement son effet. Le risque d'échouer n'est pas exclu. L'enfant peut apparaître, qui n'était pas d'abord voulu et que l'on devra néanmoins accueillir.

Certains se hérissent devant des incertitudes qui sont sans doute inhérentes à la vie ; ils dénoncent les catastrophes qu'elles entraînent. Il faut, concluent-ils, sortir de l'empirisme et des à-peu-près scientifiquement scandaleux. Il suffit pour cela de traiter en toute objectivité scientifique une découverte elle-même scientifique, dont la méthode Ogino, doublée de celles des températures, masque aux catholiques la véritable signification... D'ailleurs, ajoute-t-on, la doctrine catholique du mariage a passablement évolué elle-même depuis une trentaine d'années.

C. — *Le point de vue doctrinal.*

Ce point de vue est complexe. Il est souvent mal élaboré. Ceux qui le font valoir, partant de la théologie, passent par une philosophie souvent incomplète et, qui plus est, contaminée par un certain scientisme.

Pour expliquer le sens du mariage, on a depuis longtemps l'habitude de distinguer deux fins : la fin dite primaire, qui est la procréation, et la fin dite secondaire, qui est le soutien mutuel des époux. Dans cette perspective, la procréation peut être appelée *finis operis*, ou sens de l'acte ; la seconde fin est *finis operantis*, ou profit de l'agent.

Une telle manière de parler est vraiment critiquable. Elle semble présenter l'union des époux, qui est et doit être union d'amour et acte de sujets, comme un pur moyen de la procréation ; elle risque ainsi d'assujettir une activité de personnes à une sorte de service général d'entretien de l'espèce. Par là même, on tend à réduire à du purement biologique en sa source une procréation que l'on se proposait d'exalter dans son résultat.

Doms, voici trente ans, s'est élevé contre cette manière de parler et de penser. Bien qu'il ne faille jamais abolir le rapport structurel de l'acte sexuel à la fécondité génériquement possible, il est vrai

qu'on ne saurait définir cet acte par la seule procréation. Et de fait, même les époux qui n'excluent jamais en principe la fécondité de leur union, ne sont pas capables pour autant de savoir vraiment quel acte sera fécond ou non. Bien plus, la valeur morale de leur union ne dépend nullement de sa fécondité effective. Enfin, des stériles avérés peuvent légitimement s'unir. La valeur première de l'acte conjugal, c'est-à-dire la moralité foncière qu'il comporte, ne dépend donc pas d'abord de l'*intention* procréatrice comme telle, mais de la *réalité* de l'amour, qui fait de l'homme et de la femme « une seule chair ». Ce geste dans lequel le couple exprime son amour est en même temps — moyennant certaines conditions qui peuvent faire défaut indépendamment de la volonté humaine — un geste transmetteur de vie. Mais ce geste n'est transmetteur de vie qu'en étant d'abord expression et langage de l'amour dont a besoin la vie. C'est parce qu'il est *d'abord* acte d'amour que le geste du couple peut être *aussi* source de vie. Bien plus, la fécondité peut lui manquer sans le détruire, mais si l'amour lui fait défaut, cet acte a perdu sa valeur.

Ces remarques, souvent faites désormais, sont en elles-mêmes d'une extrême justesse. Elles s'intègrent parfois pourtant dans une philosophie dont il faudrait savoir corriger les faiblesses.

On se plaît à le dire : l'esprit, c'est-à-dire la liberté, n'est pas la nature, c'est-à-dire le tout fait et notamment ici le purement biologique. On se flatte ainsi, dit-on, d'échapper à un naturalisme assez grossier qu'on attribue d'un cœur léger aux Pères de l'Eglise et aux anciens Docteurs de la foi.

Il est vrai en effet, pour dire en peu de mots des choses difficiles, que l'esprit n'est pas la nature, lui qui la transcende par la conscience, la liberté et l'amour. Mais l'esprit n'est pourtant pas dans l'homme sans la nature. Nous appelons ici « nature » l'ensemble des conditions extérieures à quoi l'homme se rapporte en son corps et qui, indispensables à sa vie physique et culturelle, ne sont pas pour autant à la merci de sa liberté. L'homme n'est pas lui-même sans appartenir à ce monde, sans en dépendre, lui qui pourtant ne s'y réduit jamais. Ni pure transcendance sans conditionnement — ce qui n'est le propre que de Dieu ! — ni pur conditionné sans transcendance — ce qui le ramènerait au rang des choses — l'homme est, par essence, ce que l'on peut appeler une *transcendance conditionnée*. Il ne peut ni refuser sa grandeur au nom de sa condition, ni davantage dénier sa condition au nom de sa grandeur. Il faut qu'il accepte l'une et l'autre, ou qu'il se désavoue tout entier. Le corps de l'homme est la rencontre des deux composantes et l'acte existentiel de leur union. Le corps est en effet la manifestation naturelle de l'esprit dans et par l'intégration spirituelle de la nature. Tel est, à peine évoqué, le **paradoxe de l'homme qui commande directement et inclut celui de** sa sexualité.

Ni seulement nature ou simple chose, puisqu'elle fait partie intégrante de l'homme, ni seulement esprit, la sexualité humaine est l'interférence en l'homme de la nature et de l'esprit. Bien qu'elle intègre à l'homme le pouvoir général qu'a la vie de se survivre en se donnant, la division biologique des sexes devient en lui sexualité proprement dite, en raison de l'inter-subjectivité qui l'assume et qui la transfigure. La différence des sexes représente en effet, et manifeste dans la chair, *l'irréductibilité* et la *complémentarité* radicales de l'autre pour moi dans l'esprit. L'union conjugale s'accomplit donc dans l'illumination intersubjective de l'amour, sans qu'aucun des conjoints soit totalement conscient des profondeurs de vie auxquelles leur amour les fait ainsi accéder. Et de fait, dans l'amour qu'il se donne, le couple obtient une fécondité qu'il reçoit. Comme le couple humain accomplit son amour dans la chair, c'est de la chair aussi que surgit l'enfant, personne émergeant des personnes au lieu même où s'est consommé leur accord.

Un spiritualisme un peu court voudrait ici opérer un injustifiable partage. Distinguant ou plutôt séparant dans l'amour union et procréation, comme il sépare à son insu, dans l'homme, personne et nature, liberté et conditionnement, il voudrait attribuer, dans l'amour, l'union à la personne et la procréation à la nature. Il y a là méprise. C'est à la même réalité de vie que les sujets humains doivent, dans l'union conjugale, le langage sexuel de leur amour et, dans ce même amour, la fécondité, en majeure partie imprévue, de leur vie. La sexualité humaine n'est pas *intersubjective,* et donc spirituelle, dans l'union, pour devenir simplement *naturelle,* et donc foncièrement contestable dans la procréation. Elle est à la fois tout entière naturelle, c'est-à-dire *conditionnée* dans l'union où elle sert de langage à l'esprit, et tout entière spirituelle, c'est-à-dire *relative à la liberté* dans la procréation, où les structures de la vie rendent possible ou réelle la naissance d'une nouvelle personne. On ne saurait donc dire que la sexualité est humaine quand elle unit et simplement biologique quand elle procrée. Le biologique conditionne dans la sexualité l'expression de l'amour, comme l'esprit se lie à la vie dans la génération puisqu'apparaît au monde un être personnel nouveau. L'union du conditionné et du libre est ici absolue, et l'on ne spiritualisera jamais la chair en séparant l'amour qu'elle veut, du fruit de vie qu'à son insu le plus souvent elle en reçoit. Pour éviter ici tout arbitraire, il faut penser la sexualité humaine dans l'horizon de cette transcendance conditionnée qui définit l'humanité.

Seul un tel horizon permettra aussi de dépasser les simplismes scientistes qui voudraient de nos jours et ici s'imposer.

La pratique scientifique et technique de la nature inspire en effet à un nombre croissant de nos contemporains le sentiment que cette

nature n'est rien d'autre qu'un matériau de savoir et d'efficacité. Sans autre structure que celle des lois que la science décèle, sans autre sens que celui que l'homme lui confère, elle ne serait rien pour l'homme que ce qu'il en *dit*, dans ce qu'il en *fait*. Sans fonction transcendante, sans profondeur spirituelle possible, elle épuiserait sa signification dans l'usage dont l'homme, défini lui-même comme un pur comportement, serait l'unique mesure. La sexualité, pense-t-on, ne saurait échapper au diagnostic que la science porte enfin sur toute chose. Pur fait, broché de lois, vidé de normes, la sexualité elle aussi ne relèverait que de l'homme, qui se devrait d'en user à son gré. Conformité ou contradiction avec les structures, sens normatif possible des conditionnements, autant de mots vides de sens pour ce néopositivisme qui ne voit en toutes choses et en l'homme lui-même, que ce qu'il peut pragmatiquement contrôler.

D. — *Convergence de ce triple courant.*

On comprend que le résultat de ces divers courants puisse contenir à la fois de l'incontestable et de l'erroné.

L'incontestable consiste ici, croyons-nous, et dans un fait et dans un sens. Dans un fait : le cycle ovarien comporte par structure organique, indépendante de nos vouloirs, une infécondité périodique de la femme et par conséquent de l'union conjugale. Or ce fait a un sens évident. A moins de dire l'union conjugale absurde ou fautive chaque fois qu'elle est de soi inféconde, il faut reconnaître que la fin, c'est-à-dire le sens même de l'acte, n'est pas la seule procréation, mais aussi bien, pour ne pas dire d'abord, *l'expression de l'amour*. Dès lors, la fin, ou le sens de l'acte conjugal est réellement *double*. Le bien des époux fait partie intégrante de la valeur de l'acte. La fécondité peut manquer, l'amour et l'union gardent leur sens.

L'analyse de l'amour conjugal doit donc dépasser la distinction scolaire des deux fins. Non seulement le *sens* de l'acte (*finis operis*) n'est pas la seule procréation, mais on fausse le sens de la procréation elle-même en supposant qu'elle peut être atteinte indépendamment de la « seconde » fin (*finis operantis*), puisque la procréation est le fruit dont la fleur est l'amour. La distinction proposée entre le sujet opérant et son œuvre vaut seulement dans les actions où l'œuvre est explicitement distincte de celui qui l'opère. Or l'*acte* du mariage est strictement inséparable des *sujets* qui le posent. Leur œuvre, c'est *eux-mêmes* engagés comme sujets dans cette entière donation de soi-même que l'*una caro* signifie et accomplit. Disons, pour garder notre image, qu'ils sont eux-mêmes la fleur de leur fruit. Sans doute, comme nous l'avons dit, la conception de l'enfant dépasse dans les époux la conscience où fleurit leur union ; mais l'œuvre de vie qui

transcende leur acte d'amour n'est pourtant pas en lui quelque chose d'étranger. L'enfant, c'est encore eux-mêmes sous la forme de l'autre, et ils reconnaissent en lui le fruit immanent de l'amour. Dès lors, si la procréation constitue bien un certain dépassement de l'union, elle ne lui est pourtant jamais extérieure. Il faut donc immanentiser dans l'amour non seulement l'union, comme fin visée par les époux, mais l'enfant lui-même, comme son but obtenu, et ne jamais penser la procréation comme un acte sans rapport à l'entière donation réciproque des époux.

Cependant, la manière nouvelle de réfléchir sur l'amour, en lui donnant toute la valeur qui lui revient, n'implique pas qu'on accepte l'élément erroné qui se mêle souvent à ce langage.

Au lieu de renouveler ici le langage de l'amour dans son rapport générique à la vie, certains s'engagent au contraire dans la voie d'une dissociation systématique entre l'amour et la vie.

Puisqu'un acte conjugal de soi infécond est encore moralement légitime, ils en concluent que la moralité de l'acte n'est pas directement liée à la manière dont il se rapporte à la vie. On peut et doit disjoindre ce que l'on disait autrefois nécessairement uni. Indépendamment des hommes, la nature elle-même ne le fait-elle pas dans les périodes agénésiques de la femme ? L'homme n'a pas à lui laisser ce privilège. Transcendant la nature, il a au moins les mêmes « droits » qu'elle. Au surplus, ne peut-il pas faire sans elle ce que de son côté elle fait sans lui ? L'homme dissociera donc par voie technique et intentionnelle le rapport du sexe à la fécondité, que le cycle ovarien dissocie déjà, de manière biologique et aveugle. On sortira ainsi du cycle infernal créé par le rapport indûment établi entre sexualité et fécondité. La contraception sera le signe d'une sexualité enfin comprise.

L'idée paraît à plus d'un si séduisante qu'il faut préciser les arguments que l'on propose en sa faveur et mettre en lumière, dans leur réfutation, la donnée radicale qu'on oublie.

II. — LES ARGUMENTS EN FAVEUR DE LA CONTRACEPTION

A. — *L'analogie chirurgicale.*

La nature en général, c'est-à-dire les structures qui conditionnent la liberté, et plus particulièrement cette part de nature ou de structure immanente à l'homme qu'est son propre corps, ne doit pas être considérée, dit-on, comme intouchable. En elle la valeur du tout l'emporte sur celle des éléments. C'est ainsi qu'est justifiée toute intervention chirurgicale pratiquant l'ablation d'organes ou de membres. Ainsi en va-t-il de cette partie du corps qu'est le sexe. Le bien du

tout est ici celui du couple lui-même, concrètement considéré dans ses responsabilités, son équilibre et ses droits. L'intervention contraceptive n'est rien d'autre qu'une thérapeutique du corps conjugal et du corps familial, à la manière dont une intervention chirurgicale quelconque est une thérapeutique du corps individuel. Pour le comprendre, ajoute-t-on, il faut évidemment dépasser une conception purement naturaliste du corps et surtout de la sexualité. Moyennant quoi, le bien du couple apparaîtra supérieur au respect purement physique du sexe et de ses lois.

B. — *Le cas de la pilule.*

Ce premier argument n'apparaît pas pleinement satisfaisant aux partisans de la pilule. Dans le cas précédent, on n'envisage encore l'intervention thérapeutique que sous la forme de moyens fort grossiers (condoms ou autres), qui compromettent gravement le déroulement normal de *l'acte*. L'avantage de la pilule est moralement — on voudrait oser dire esthétiquement — extrême. L'acte n'est pas vicié, dit-on, dans sa naturalité sexuelle, puisqu'on agit de l'intérieur sur le cycle ovarien lui-même. La pilule ne fait qu'accomplir par voie pharmaceutique ce que la nature opère par voie physiologique. Elle provoque ainsi une infécondité que la vie elle-même connaît sans nous la fournir pourtant à point nommé.

Les partisans de cette opinion ajoutent qu'ils ne font qu'élargir la méthode Ogino. Dans l'un et l'autre cas, en effet, n'agit-on pas en vue de l'infécondité de l'acte ? Dans le cas d'Ogino, on choisit pour l'union les seuls jours présumés inféconds. Avec la pilule, on se les donne. La distinction est donc toute formelle. Si on a le droit dans le premier cas de *choisir* un temps d'infécondité pour éviter l'enfant, comment le même dessein ne justifierait-il pas le droit de se *donner* ce temps, si la nature ne peut nous le fournir et que le bien des sujets le requiert ?

C. — *Le point de vue de la globalité.*

L'argumentation précédente souffre, aux yeux de quelques autres, d'un défaut grave. On détruit, disent-ils non sans raison, la moralité sexuelle si on la fait consister simplement dans l'intégrité physiologique des *actes*. Or c'est ce que supposent et le premier argument, qui dispense de cette intégrité, et le deuxième, qui prétend la sauver. Cependant, la moralité n'est pas dans l'acte, elle est dans le sujet qui le pose et qui doit être envisagé lui-même comme un tout. Il faut donc sortir de cette fausse perspective des *actes* particuliers pour se mettre devant la *totalité* de la vie conjugale. C'est du sein de cette totalité que les époux devront se reporter à la

loi de la fécondité, et non pas dans tel ou tel acte particulier. Une fois assurée une fécondité globale, présente ou à venir, la loi est sauve, et l'homme est libre d'intervenir par les moyens qu'il veut pour entraver efficacement une fécondité déraisonnable. La moralité concerne le droit d'agir et non pas les moyens de l'action. — Pour inacceptable qu'elle soit, cette position est du moins parfaitement logique et elle a le mérite de révéler entièrement les implications encore cachées des deux autres.

III. — REPONSE A CES TROIS ARGUMENTS

— *Le rapport créateur à autrui.*

Impressionnante à première vue, l'analogie chirurgicale ne tient pas. S'il s'agissait dans la contraception d'enlever des ovaires par exemple pour une raison de cancer ou de fibrome, y aurait-il là un vrai problème ? Mais la contraception s'en prend en fait aux organes sexuels, non parce qu'ils sont malades, mais parce qu'ils sont féconds ; ou encore, on voit dans leur fécondité possible, leur véritable maladie. Et certes il est des cas de toxémie gravidique par exemple, où fécondité et maladie semblent s'identifier. Une délicate médication est ici la solution véritable des problèmes qu'une continence indésirable peut-être a posés mais jamais la fécondité réelle ou possible ne saurait à elle seule condamner à périr des structures qui touchent au pouvoir procréateur de l'homme.

La sexualité n'appartient pas, en effet, comme le cerveau, un rein ou même comme le cœur, à l'ensemble de la vie déjà donnée (*vita data*) que règle en définitive la seule loi du tout. Ou plus exactement, la sexualité qui fait bien partie de la vie déjà donnée puisqu'elle est un élément du corps, en fait partie au titre entièrement spécial de la vie encore à donner (*vita danda*). La sexualité n'est pas seulement ce que l'individu reçoit pour être intégralement lui-même, mais ce qu'il reçoit pour pouvoir devenir ainsi et aussi le principe d'un autre. La sexualité ne constitue pas dans l'individu le seul rapport à l'autre comme *conjoint* de l'amour, elle est rapport à l'autre comme *avenir* de cet amour, ou plus exactement encore la sexualité ne permet la communion intersubjective de l'amour qu'à l'intérieur des conditions où l'enfant comme un tiers peut surgir. Alors donc que tout autre organe est intégré dans l'individu pour s'accomplir en lui et en lui seulement, la sexualité, tout intérieure qu'elle est à chaque individu, est en lui comme ce qui le transcende ; elle le rapporte à l'autre qui peut sortir de lui. C'est pourquoi l'homme ne peut pas traiter en lui le sexe, comme les ongles ou comme les cheveux, comme un poumon ou comme un rein ! Aucun de ces éléments, en effet, ne

se rapporte vitalement dans l'homme à l'altérité humaine dont il est comme individu débiteur. Le cas de la sexualité est entièrement spécial : par elle le couple est le créateur possible d'un autre individu selon un pouvoir structurel qui, nous verrons mieux tout à l'heure pourquoi, ne saurait être à sa merci.

— *La soumission à la nature.*

Comment dire par ailleurs que la « pilule » se définit essentiellement par le respect des structures de la vie ? S'il est possible qu'il en soit un jour ainsi quand elle n'aura d'autre effet que de régulariser le cycle menstruel, est-ce le cas lorsqu'elle obtient ou du moins ne vise d'autre résultat que de le suspendre ? Loin de faire par le moyen des pilules ce que la vie ferait sans elles, on impose de la sorte à la vie une stérilité qu'elle n'aurait pas nécessairement si on la laissait agir.

— *L'universalité négative de la loi.*

Remarquons tout d'abord que la moralité d'un acte sexuel particulier ne lui vient pas de son rapport *positif* à la procréation. La morale la plus traditionnelle accepte la valeur d'actes sexuels stériles, pourvu que cette stérilité ne leur soit pas artificiellement imposée. Autrement dit, la morale n'exige pas, et étant donnée la nature des choses, ne peut pas exiger que *chaque* acte sexuel ait un rapport positif à la fécondité, elle demande simplement qu'en *aucun* ce rapport biologiquement possible ne soit humainement contrarié. La loi n'est pas : il faut que tout acte sexuel *soit* fécond, ce qui, biologiquement parlant, n'a pas de sens. Elle n'est même pas : il faut que tout acte sexuel *puisse* être fécond, puisque le *choix* d'un temps agénésique ne rend pas automatiquement une union *immorale*. La loi morale qui règle le rapport de la sexualité à la fécondité est purement *négative* ; elle peut s'exprimer ainsi : tout acte conjugal est moral du point de vue de la fécondité, pourvu que rien en lui ne soit fait contre la possibilité biologique qu'il possède de pouvoir être fécond. Une telle loi, c'est évident, ne laisse en dehors d'elle aucun cas. Quelle que soit donc l'importance du point de vue de la globalité pour juger de la rectitude profonde de nos intentions et du sens dominant de nos vouloirs particuliers, aucune considération d'ensemble ne peut soustraire nos actes à l'autorité d'une loi négative qui, globalement ou un à un, se les rapporte tous. Sans être le seul critère sous lequel on juge de la valeur d'un acte, une loi négative ne représente donc pas la condition unique d'une moralité accomplie, mais la condition minima d'une moralité possible. Je ne suis pas forcément consommé en vertu parce que je ne vole pas, mais si je me permets de voler, je compromets la moralité de ma vie.

Ainsi, du point de vue de la fécondité, la loi morale se ramène d'abord au refus de violer les structures de la vie. Mais ni la morale conjugale ne culmine en la seule pratique de cette unique loi, ni elle ne peut d'ailleurs s'instaurer en posant sa transgression en principe. Reste cependant que cette loi toute négative n'a pas de contenu proprement positif. Ni elle ne fait une obligation du plus grand nombre d'enfants possible, ni elle n'interdit d'utiliser les rythmes de la vie pour en contrôler la fécondité ; elle exige simplement qu'en ce contrôle le rapport *biologiquement* possible de la sexualité à la fécondité ne soit pas *humainement* contredit. La loi morale ainsi comprise interdit la contraception sans refuser la limitation des naissances puisqu'en respectant les structures de la vie, l'homme peut les utiliser à son légitime profit.

LA DIFFICULTE ESSENTIELLE

Il semble néanmoins à plus d'un que l'urgence des problèmes démographiques non moins que celle des questions conjugales en nombre de foyers, autorise l'homme à prendre des initiatives plus hardies que celles que la morale ainsi comprise veut bien lui reconnaître. Il leur semble aussi que les difficultés réelles qui tiennent, pratiquement cette morale en échec, en prouvent l'inanité et l'arbitraire. De fait, l'objection est impressionnante, et nous y reviendrons. On ajoute surtout : cette loi, qui prétend garantir le respect absolu de l'homme envers les sources de sa vie, plie en réalité la conscience sous le joug du biologique et non pas de l'esprit. Au lieu d'éduquer spirituellement l'homme, elle assure le triomphe sur lui d'un naturalisme qu'il faut apprendre à dépasser et dont l'homme moderne, armé de savoir scientifique, aspire enfin à s'affranchir. La morale qui reste en deçà de ces aspirations passe au nombre des facteurs anti-culturels et se dresse comme un obstacle devant les valeurs qu'elle devrait promouvoir ou du moins ne pas contredire. Et l'on parle des condamnations surannées du prêt à intérêt ou même, en insistant sur les aspects scientifiques engagés dans les questions de morale conjugale, d'une nouvelle affaire Galilée... Il faut donc considérer de près ce reproche de naturalisme et voir si l'on peut réellement y répondre.

Bien que la réponse que nous croyons possible soit en droit d'ordre philosophique, ou, pour mieux dire, anthropologique, elle implique en fait une conception de l'homme dont seul le christianisme garantit la possibilité et soutient effectivement la genèse. C'est pourquoi nous intégrons cette réponse dans la partie théologique de cette étude, nous en tenant pour lors, en ce difficile problème, à la seule intelligence d'une loi dénoncée comme absurde même par des chrétiens, clercs ou laïcs.

Deuxième partie :

THEOLOGIE

Nous voulons donc montrer que la loi morale que nous venons de rappeler en matière de fécondité n'est pas naturaliste, mais vraiment spirituelle et que son échec en pratique n'est pas sa condamnation en principe.

I. — LOI MORALE ET SENS VRAI DE L'HOMME

Le scandale auquel nous nous heurtons est le suivant : puisque, au dire de la morale, je ne puis rien entreprendre qui contredise la fécondité potentielle des rythmes biologiques de la sexualité, je suis donc lié en conscience par du physiologique. Ce scandale apparent s'évanouit dès lors qu'on entrevoit : 1) la signification exacte de ce que l'on appelle théologiquement la nature, et 2) son rapport à notre condition de créature.

Précisons d'abord ce que l'on entend dans le cas de l'homme par nature, pour voir la portée exacte de ce vocabulaire dans le cas de la sexualité.

Le naturel, auquel se relie la loi morale, ne désigne pas ici, puisqu'il s'agit toujours d'un ordre de réalités concrètes, du déterminable à priori mais du fonctionnellement compris. Il est vrai que l'analyse exigeante du monde objectif et la connaissance de plus en plus empirique que l'on acquiert de l'homme, enlèvent au concept de nature la simplicité un peu olympienne qu'on lui donnait jadis. Il est exclu notamment qu'une chose « naturelle » soit toujours métaphysiquement nécessaire. Le sentiment de la contingence a pénétré partout. Mais si sensible que l'on soit devenu — souvent à fort bon compte ! — à la facticité des mœurs ou des choses, il existe néanmoins, dans le monde et dans l'homme, des structures de fait dont on ne peut ni dire ni faire réellement ce que l'on veut. Qu'on imagine un homme à trente-six dents, pourvu d'un œil pinéal ou d'un cerveau dont le volume aurait doublé, il reste que l'homme normal n'est pas cela et que son naturel c'est vraiment sa structure, toujours présupposée d'ailleurs dans les variations que l'on imagine sur elle. Aussi bien, le caractère contingent des structures n'est-il pas incompatible avec leur permanence dans la contingence même.

On appelle donc ici naturel non pas le métaphysiquement nécessaire, mais le fonctionnellement intégré, autour de quoi s'organise l'expérience, comme à partir de quoi se construit la représentation du réel. **Le naturel c'est toujours du structuré.**

Or c'est un fait que la sexualité, qui donne à l'amour conjugal son langage le plus original, le fait à l'intérieur d'une fonction générique de fécondité qu'on peut dire naturelle à l'amour, puisqu'elle fait intégralement partie, au sens où nous l'avons expliqué, de sa structure et de sa condition. Que cette fécondité ne soit pas effectivement donnée à la femme selon tous les moments de sa vie et dans toutes les phases de son cycle, ces interruptions ou ces discontinuités font encore partie d'un ensemble structuré dont la ponte ovulaire représente l'*acmé* fonctionnelle. Si la sexualité ne se réduit donc pas à la seule procréation, elle ne peut en être cependant artificiellement disjointe. Le rapport du sexe à la génération est fonctionnel ; il constitue la nature, c'est-à-dire la structure de fait de la sexualité. L'effort actuellement déployé par les hommes pour se défendre contre la fécondité toujours possible de la sexualité, confirme d'ailleurs de façon étonnante l'objectivité fonctionnelle de cette corrélation.

Tel est le fait élémentaire que la morale thématise sous forme de loi pour la conscience, quand elle enjoint de ne jamais entrer par l'amour dans un rapport contradictoire avec les structures de la vie. Cette loi qui lie ainsi la conscience à ces structures ne prétend pas donner le *nec plus ultra* de leur sens ; elle détermine bien plutôt la limite inférieure qui garantit leur signification. Dans l'intégration consciente que l'homme doit réaliser de sa condition biologique, la loi définit le *limes* au-delà duquel la liberté dans ses initiatives contredit réellement la vie dans ses structures. Sans doute la liberté garde le pouvoir de mépriser cette loi, en raison des implications physiologiques qu'elle lui trouve. Elle ne fait d'ailleurs rien d'autre en cela que montrer qu'elle ignore ou dédaigne la vérité modeste de ses conditionnements. Croyant affirmer sa grandeur, elle compromet sa vérité, car ce n'est pas en bafouant ses structures que l'homme atteste sa liberté, mais en les assumant comme un signe de sa condition de créature.

II. — LOI MORALE ET CONDITION DE CREATURE

Il nous faut donc expliquer désormais comment cette nature fonctionnellement comprise rapporte effectivement l'homme à Dieu et lui signifie sa condition de créature jusqu'en sa sexualité même.

A. — *Existence de la nature et découverte de Dieu.*

La nature, comme ensemble organique des conditions extérieures de ma vie, me lie : je ne peux me faire que par elle (songeons à la nourriture et au travail). Pourtant ce n'est pas moi qui l'ai faite : je la reçois. A moins de voir dans la nature un fait sans cause ou de

la considérer comme l'œuvre de l'homme (double hypothèse également contradictoire et impossible : ni la nature n'est mon œuvre, ni je n'ai à la déclarer absurde puisque c'est ma négation illicite de Dieu qui livre gratuitement le monde au pur non-sens), je dois bien accepter qu'elle ait à son principe Celui qui, n'étant réductible ni à elle ni à moi, a le visage sans visage d'une Transcendance inconditionnée que la conscience humaine appelle Dieu. La nature n'est donc pas seulement pour moi le monde où ma puissance se déploie ; elle est aussi le signe où ma finitude se découvre. L'homme peut lire en la nature la limite objectivement donnée à sa domination. S'il comprend la leçon, il s'ouvre à la nécessité d'adorer Celui qui, le conditionnant par la nature, le crée aussi en elle. Ainsi la nature reçoit-elle comme nature un sens proprement spirituel, tout en restant elle-même une réalité cosmique.

De mon corps, et pour la même raison, je dois dire des choses analogues. Il est, en effet, ce qui en m'assurant une domination réelle sur le monde vit aussi dans une entière dépendance à la nature ; il est même à vrai dire ce par quoi la nature organiquement m'atteint et me conditionne. Je peux dès lors le définir comme le lieu géométrique de mes franchises et de mes dépendances innombrables par rapport à ce monde. Mais de même que la nature extérieure ne s'offre pas à ma puissance sans m'échapper dans mon adoration, de même aussi et plus particulièrement, mon corps. Irréductible à la seule domination qu'il me confère, il est inséparable de la limite qu'il m'assigne. Rapport fonctionnel à la nature, il se charge en moi du sens qu'elle possède en elle. Comme la nature n'est elle-même pour moi qu'en m'apparaissant comme la frontière objective de mon pouvoir, mon corps est lui aussi, en tant que dérivée humaine de la nature cosmique, le signe intériorisé de ma propre finitude d'homme et le chiffre existentiel de ma dépendance irréductible à Dieu.

Il en va encore de même pour la sexualité. Détermination radicale de ma condition humaine, elle ne peut pas rendre possible l'intersubjectivité de l'amour et me donner mon pouvoir de créateur, sans me faire entrer, elle aussi, dans le mystère de dépendance qui définit la nature et par le fait même mon propre corps.

B. — *Création de l'homme et sexualité.*

Nous l'avons dit plus haut, l'homme est une transcendance conditionnée : infime en sa condition, sublime en sa transcendance sans qu'aucun des deux termes soit jamais séparable de l'autre. Le corps est auservice de l'esprit qui l'anime et l'esprit s'intègre son propre corps qui n'existe jamais qu'humanisé. Oublier la condition de l'homme au nom de sa transcendance, c'est le dissoudre dans une fausse subli-

mité ; mais oublier sa transcendance au nom de son conditionnement, c'est l'abîmer dans le mépris. Aussi bien, pour comprendre la génération des hommes, ne faut-il oublier aucun des deux aspects, ni leur constant rapport. L'origine de l'homme n'est pas si absolue, en raison de sa transcendance, qu'elle ne passe aussi par la sexualité qui en conditionne l'apparaître. Mais inversement, le conditionnement n'est pas si souverain que les engagements procréateurs du couple produisent, à eux seuls, dans l'amour, la transcendance humaine de leur fruit.

La génération humaine n'est donc pas simplement l'acte physique de deux époux et la rencontre corrélative de deux gamètes, sa profondeur spirituelle n'est pas davantage la seule intersubjectivité amoureuse de l'homme et de la femme. Elle est cette étonnante synergie créatrice et du couple et de Dieu, en laquelle, si Dieu se lie au couple, le couple se trouve aussi lié à Dieu.

C. — *Sexualité et mystère de Dieu.*

Le couple humain n'entre pas, par l'amour conjugal, dans les voies effectives de la procréation sans que Dieu de son côté n'entre dans les voies personnelles de l'acte par lequel il nous crée. La génération humaine ne se ramène pas, en effet, au seul abandon amoureux et fécond de l'homme et de la femme. L'acte procréateur du couple n'est jamais séparable de l'acte créateur de Dieu. Plus profondément que l'homme et la femme faisant dans leur amour « une seule chair », et donnant ainsi à l'énergie divine le conditionnement que ses dons transfigurent, Dieu lui-même s'associe le couple. Il confère au terme encore inconnu de leur amour, le don de *transcendance* qui en fait déjà le modeste début d'une nouvelle image de Dieu. Certes, cette action créatrice de Dieu est en elle-même strictement irreprésentable et elle doit l'être ; elle se dérobe notamment sous les incertitudes dont la fécondité du couple est elle-même entourée. Il est d'ailleurs inutile de vouloir se représenter cette action pour pouvoir en affirmer légitimement l'existence. Celle-ci est certaine puisque l'amour du couple reçoit pour fruit, dans l'infirmité de la chair, un être humain dont l'esprit est la réplique créée de l'esprit même de Dieu. Mais pareille synergie, qui fait du couple humain un procréateur avec Dieu ne peut pas aller sans une contre-partie non pas de servitude, mais d'alliance.

A moins de dire que Dieu, dans la sexualité, se trouve à la merci de l'homme et qu'il passe ainsi au rang de simple *composante* de la procréation, il faut bien avouer qu'Il ne se lie pas à l'homme sans que l'homme lui-même soit lié à Dieu, et par les mêmes voies. Or le lien de Dieu au couple humain se disant son amour par et dans le langage de la sexualité, c'est la sexualité même. La nature, c'est-à-dire la structure, est ici l'intermédiaire toujours donné des rapports syner-

giques du couple et de son Dieu en vue du surgissement indéfini de l'homme. Le lien qui unit procréation par l'homme et par la femme et création proprement dite par Dieu est donc essentiellement objectif, et ici encore, fonctionnel. C'est en respectant cette structure en laquelle se dérobe et pourtant s'accomplit l'opération créatrice de Dieu que les époux, librement engagés dans les comportements intersubjectifs de l'amour, se lient à Dieu de la manière même dont Dieu se lie à eux. S'interdisant de rompre la corrélation structurelle qui *dispose* le couple et l'*ouvre,* dans ses œuvres, à l'œuvre irremplaçable de Dieu, l'homme et la femme, unis par un amour qui lie Dieu lui-même, sont, à leur tour, aussi liés par Dieu. Dès lors, toute opposition objective aux structures qui rapportent leur amour à la possibilité de la vie, serait une opposition à Dieu même qui établit ce rapport où se cache et opère sa transcendante action.

Comme il est facile de le voir, l'accord du couple avec Dieu, du point de vue de la fécondité, est de facture essentiellement négative et il s'exprime dans la loi morale dont le sens apparaît, une fois encore, en toute clarté. Le Dieu qui s'associe le couple humain pour créer d'autres hommes est aussi celui qui laisse l'homme à son propre conseil. C'est donc à l'homme, ou plus exactement au couple humain et à lui seul, de décider, en toute sagesse et courage, du nombre d'enfants qu'il veut dans ses berceaux et du nombre de bouches qu'il peut nourrir à sa table. En conséquence aussi, il appartient au couple de décider s'il usera ou n'usera pas du pouvoir qu'il possède, en l'amour, d'engendrer. Mais, tout subordonné qu'il soit au conseil de l'homme, ce pouvoir n'est pas pour autant subordonné à son pur arbitraire. Il pourrait l'être si le fait de créer l'homme était chose analogue au fait de construire des outils ou de produire des blés. Il n'en est évidemment rien. Si avisé qu'il soit par ailleurs dans ses techniques, puissant dans ses machines et dans ses bras, l'homme ne peut pas par lui seul engendrer l'homme. Dérobée, empiriquement insaisissable, mais certaine, la synergie divine y est immédiatement et toujours nécessaire. Même à supposer que l'homme puisse un jour en ses laboratoires reproduire techniquement les conditions matricielles de la procréation, il ne pourrait jamais suppléer la synergie divine. Si donc un être humain naissait de tels laboratoires, c'est que Dieu, incapable de lâcher l'homme même en ses pires aberrations, aurait encore collaboré au pouvoir qu'il donne à l'homme de se donner la vie. Mais comme il est impensable que l'homme possède jamais le droit de supplanter l'amour pour s'assurer des fils, il ne peut jamais non plus s'arroger valablement le droit d'interdire à un acte d'amour qui peut produire la vie, le pouvoir de le faire. S'il pense que la transmission de la vie en telle ou telle circonstance n'est pas pour lui un **geste raisonnable, qu'il s'abstienne des actes qui dans l'amour pour-**

raient la procréer... Mais il ne peut, à la fois s'engager dans le pouvoir procréateur de l'amour et s'opposer fonctionnellement à ce pouvoir. S'il le fait, comme il en garde toujours la liberté, son geste l'oppose à Dieu lui-même dont la sexualité signifie par structure les intentions de vie.

Ainsi donc, — et c'est par là que nous achevons ce développement sur le sens spirituel de la loi morale dans le cas précis, et si débattu de nos jours, de la fécondité — l'acte par lequel le couple respecte l'orientation de vie de la sexualité est aussi un acte où, du sein de la chair, il se relie à Dieu en esprit et en vérité.

D. — *Une suprême instance.*

Parler ainsi, insiste-t-on encore, c'est fonder un interdit à partir de la *condition* de l'homme, alors qu'il faudrait l'affranchir en raison de sa *transcendance*. Dieu n'est jamais d'accord qu'avec un homme souverain !

C'est vrai ; mais l'homme n'est vraiment souverain qu'en étant, en son principe même, réellement soumis. Identifier une maîtrise inconditionnée de l'homme sur les sources de sa propre existence avec une légitime hégémonie sur le monde des choses, n'est-ce pas avoir perdu le sens de l'originalité authentique de l'homme ? Comment penser, en effet, que l'homme affirmerait vraiment sa transcendance en dévitalisant à son gré les structures de sa propre origine ? Ce qu'il confirmerait en cette prétendue domination de lui-même, ce serait son refus de dépendre et non pas son devoir de régner. Car, une fois encore, ce n'est pas de choses qu'il s'agit en sa propre naissance, mais de l'homme lui-même comme image de Dieu. Le couple ne donne jamais jour à une vie humaine dans les étreintes de l'amour, sans que Dieu n'accomplisse Lui-même de façon transcendante ce que l'homme ne peut qu'ébaucher en en posant la condition. Dans sa grandeur commise, le couple humain doit donc donner le signe irrécusable de son rôle associé et de sa dépendance consentie. En respectant ainsi les sources de la vie, où les conduit l'amour, l'homme et la femme attestent leur identité de créatures dans l'acte même qui peut les faire procréateurs. La loi reconnue est ici la condition de leur vérité spirituelle conquise ou plutôt retrouvée. Rien ne peut les dispenser de cette authenticité primordiale des sources, rien ni personne, et surtout pas le fait que Dieu communique à l'amour le droit de prendre part aux origines transcendantes de l'homme en en posant la condition.

Mais une telle grandeur implique en l'homme tant de simplicité qu'elle ne peut être vécue qu'en Celui qui assure à l'humanité l'une et l'autre. La loi qui dit l'exigence est « le pédagogue du Christ » (Gal. 3, 24) qui confère le vrai pouvoir d'en vivre.

III. — LE CONTEXTE TOTAL DE LA LOI

Si la portée christologique de la loi ne saurait jamais dispenser — et elle ne l'a pas fait ici pour nous — de fournir la justification anthropologique de cette loi, cette justification à son tour ne saurait dispenser de l'intégration spirituelle de l'homme au Christ qui le fonde. Or le chemin de cette intégration est celui d'un salut qui doit arracher définitivement l'homme à tout projet d'auto-suffisance, soi-disant spirituelle. Pour évoquer rapidement un tel itinéraire dans le cas particulier qui nous retient ici, il faut envisager tour à tour la grandeur et la misère de la sexualité. Son rapport au mystère de la chair et de l'esprit, nous invite à rejeter un mauvais prophétisme qui dispense l'amour de son véritable salut.

A. — *Grandeur et misère de la sexualité.*

Il est toujours difficile à l'homme d'être ou de devenir spirituel et, dans la sexualité, au moins autant qu'ailleurs. Le monde que les anciens appelaient celui de l'*éros* et que nous appelons celui du *désir*, est un monde où l'amour comporte essentiellement la possession réciproque totale et l'entière communication de soi par la chair et les sens. Le poids sensible de notre condition risque ici d'alourdir l'élan spirituel de notre transcendance et finalement de le réduire à lui. L'autre disparaît alors dans la nuit de mes sens. La difficulté, congénitale à notre humanité, s'accroît de nos jours d'un obstacle supplémentaire, qu'on peut dire de culture. Nous sommes les citoyens d'un monde où « Dieu est mort », c'est-à-dire d'un monde où le rapport de l'homme au Transcendant est, sinon détruit — qui disposerait vraiment d'un tel pouvoir ? — du moins inaperçu ou atrophié. Le vide spirituel de l'homme culturellement sans Dieu, qui effrayait le chantre de Zarathoustra, se doit d'être comblé. Sans être pourtant le seul substitut de Dieu, l'amour humain se trouve pour ainsi dire mobilisé à cet effet. Une faim d'absolu qu'il faut nourrir exaspère demandes et promesses que l'amour permet au couple humain d'échanger. D'insensées qu'elles sont au départ, elles deviennent peu à peu destructrices. Chacun revendiquant de l'autre ce que seul le dialogue avec Dieu pourrait à jamais conférer, il s'ensuit une certaine absolutisation de l'amour. La vie sexuelle n'est donc pas seulement le lieu séculaire des fragilités de la chair, elle s'aggrave, de nos jours, du fardeau d'un Dieu méconnu, écarté ou perdu.

Quoi qu'il en soit de la justesse de ces analyses, une étude un peu sérieuse de la sexualité ne peut sûrement pas se passer d'un véritable diagnostic spirituel sur notre temps. Il nous oblige à discerner, dans

une grandeur que nous n'avons cessé d'évoquer jusqu'alors, une misère qu'il ne faut pas masquer, à moins qu'on ait jugé désormais périmées les catégories néo-testamentaires qui doivent nous aider calmement à la voir.

B. — *Chair et esprit dans la sexualité.*

La distinction de la chair et de l'esprit ne coïncide pas, c'est trop clair, avec celle du corps et de l'âme. La réflexion sur l'amour se flatte, parfois à juste titre, de dépasser sans peine le dualisme inacceptable que cette seconde distinction favorise ou recouvre. Or la distinction de la chair et de l'esprit transcende en tout cas celle du corps et de l'âme. La chair c'est l'homme tout entier, corps et âme, en tant que réticent devant sa vérité spirituelle ; l'esprit c'est encore le même homme, corps et âme compris, dans son authenticité totale.

Faute de se rappeler à temps non pas ce dualisme ontologique mais cette dualité existentielle de la chair et de l'esprit et cette sorte d'impuissance à se totaliser dans le meilleur, on se livre parfois chez les chrétiens à ces analyses spirituellement aberrantes de la sexualité. On semble parfois supposer que la sexualité, parce qu'elle est désir de *communion* totale de l'homme et de la femme, est soustraite de ce fait à la *division* spirituelle de l'homme ; on parle comme si le couple n'emportait pas, jusqu'en son unité, la dualité propre à chacun des conjoints, alors que de toute évidence le couple est pris dans le déchirement existentiel qui définit spirituellement tout homme. N'en cherchons pas le signe dans les échecs retentissants qui jalonnent le chemin de l'amour. Restons-en simplement au problème qui depuis le début nous occupe. Qu'est donc en définitive — nous disons bien, *en définitive*, omettant volontairement ainsi toutes les circonstances atténuantes et toutes les motivations sincèrement proposées par des nations ou des foyers — qu'est donc en définitive le *vrai* refus contraceptif de la vie, sinon, dans l'ordre de la fécondité, le signe de la division de la chair et de l'esprit qui disloque l'unité spirituelle de l'amour et de la vie ?

L'oubli de telles lumières peut aboutir chez les chrétiens — clercs ou laïcs — à une conséquence redoutable. Ne voyant plus dans l'homme la chair en lutte contre l'esprit, on conclut, du caractère *insupportable* de la loi, à son essence *injuste*. L'habitude culturellement acquise d'assurer le triomphe de l'homme, dans tous les cas de conflit présumé avec Dieu, fait que la conscience humaine arrive à ne plus se connaître de loi. Certes, la loi doit être clairement discernée et donc dépouillée des interdits qui la supplantent ou qui la défigurent. Un effort constant est nécessaire pour qu'elle garde ou retrouve en tout domaine, et surtout dans celui de la sexualité, la pureté limpide qui lui revient et qui la rend, sinon facile, du moins croyable... Mais plus

elle retrouve pour la conscience sa transparence première, plus elle apparaît aussi charnellement mortifiante et donc intolérable. Si la chair n'est pas démasquée en même temps que la loi découverte, l'homme se voyant charnellement contredit par la loi croira de son devoir de contredire cette loi qui indique pourtant le vecteur de la vie.

C. — *Le risque d'un mauvais prophétisme.*

Devant l'impossibilité qu'éprouvait Israël de pratiquer la Loi, le faux prophète, au lieu d'ouvrir Israël à l'attente d'un salut transformant, le faisait douter de la loi. Loin de montrer en elle le signe d'une Alliance qui devait aboutir à des fruits de sainteté et de vie, il en dénonçait la contrainte invivable qu'il fallait écarter. Il écartait par là même le peuple d'un salut dont la loi devait révéler la nécessité.

N'avons-nous pas à craindre de nos jours de semblables méprises ? Notre écart de conscience par rapport à la Loi n'est ni plus grand, ni moindre chez nous qu'en Israël. Bien des difficultés nouvelles, sociales et techniques, psychologiques et humaines, se sont élevées, qu'un peuple encore néolithique ignorait sans doute notamment en tout ce qui concerne le rapport de l'amour à la vie. Mais à travers les mutations culturelles, les invariants humains demeurent, qui permettent de dire que la détresse morale de nos ancêtres était déjà la nôtre et que nos tentations de révolte ont avec les leurs des épicentres étrangement semblables. Bien des foyers se battent contre Dieu avec les mêmes armes que l'ancien Israël. Leur cœur, leur vie, leur être, leur intelligence aussi, tout en eux, s'en prend à la loi qui les lie et dont ils voudraient pouvoir s'affranchir. Qu'alors des prêtres ou des laïcs, pour tirer de leur crise ces nouveaux enfants d'Israël, annoncent à leur manière l'abolition présumée de la loi au lieu d'annoncer un changement de cœur nécessaire et possible, et les voilà, sans le savoir, sans le vouloir aussi, loin des propos du vrai salut.

D. — *Le vrai salut.*

Le vrai salut, en livrant les chrétiens au Seigneur, donne à la morale son vrai sens et à la guérison de l'homme son vrai contenu.

Les vrais prophètes, inséparables, comme le dit Jésus lui-même, de la Loi, n'avaient d'autre message que celui-ci : ce qui n'*est* pas et qui *doit* être, à savoir : la fidélité de l'homme à Dieu dans la loi, *sera*, non par une œuvre humaine, convaincue d'impuissance, mais par grâce de Dieu. Si l'homme comme chair fait obstacle à la Loi, il sera remplacé du dedans, par un homme nouveau, vraiment homme — autrement l'homme ne serait pas sauvé — mais vraiment spirituel, parce que né d'en haut. Cet homme nouveau pour qui la Loi sera **réellement possible, c'est dans le Christ lui-même toute l'humanité**

restaurée. Aussi bien, en maintenant, envers et contre tout, l'exigence de la Loi, les vrais prophètes étaient-ils des hérauts d'espérance et des annonciateurs existentiels de Jésus-Christ. Plus que par son visage, ils le faisaient connaître par notre cœur : ils le faisaient désirer par son absence même, montrant ce qui, sans Lui, s'avérait impossible, et que sa venue permettrait d'accomplir. C'est ainsi que saint Paul procède encore dans le chapitre 7me de l'Epître aux Romains. Le but existentiel de la loi est, en son fond, de faire que l'homme désespère, non pas de la Loi ou de Dieu mais de lui-même, pour qu'à ce prix de détresse il tende enfin les bras vers son Libérateur pour recevoir de Lui la nouveauté de la justice dans les arrhes spirituelles de la résurrection.

Telle est l'expérience salvatrice de misère et d'espoir que le couple humain ne peut pas ne pas faire, de mille manières différentes, du plus profond de son amour. En découvrant son impuissance par rapport à la loi qui paraît l'excéder et l'exède en effet s'il l'aborde tout seul, il ne doit pas sortir de sa détresse par la négation de la loi, mais par l'aveu d'un déficit qui le dispose à Jésus-Christ, l'unique Intégrateur de la morale humaine. Le sens de la morale n'est pas donc d'abord l'acquisition d'un équilibre tout humain, conforme aux seuls désirs des hommes, non moins qu'à leurs seules ressources culturelles ou innées et de plus sans rapport avec le pôle transcendant de l'existence humaine. Le sens de la morale est d'enseigner aux hommes l'impérieuse exigence d'un dépassement de l'homme en Celui qui divinement l'assume. Or l'erreur fréquente, dans les questions de moralité conjugale, est de faire comme si le but et la mesure de la morale était une certaine immanence du couple en lui-même selon les vœux d'un hédonisme tout profane, mais de toute manière étranger au Seigneur. En fait, la vraie morale est une pédagogie de grâce dans une découverte de misère ; elle initie la suffisance humaine à la nécessité transformante d'un salut ; elle est un chemin de croix pour une résurrection de vie. Ici d'ailleurs une équivoque nous guette encore, et c'est par là que nous achèverons cette présentation du salut en lui-même.

Le Christ n'est pas un guérisseur patenté. La vraie guérison du pécheur, c'est son humble insertion dans le Sauveur. L'homme à bien des égards est chrétiennement guéri dès que dans sa misère il ne se passe plus de son Seigneur. La guérison chrétienne n'est donc pas avant tout de n'être plus malade, si une telle santé pouvait signifier l'oubli de Jésus-Christ ; la guérison chrétienne, c'est de ne plus jamais vivre sans le Seigneur. Le Christ n'est donc pas dans l'Esprit la recette d'une réussite, c'est le Principe d'une foi invincible et d'un amour inconditionné que rien ne désespère ni ne lasse. Cette vie dans le Christ est la justification de la loi. Dans son inflexibilité d'abord scandaleuse, elle est en fait le ministre de la douceur du Seigneur

et de son irremplaçable nécessité. Elle ne nous convainc de péché, que pour nous livrer de façon permanente à Celui qui nous sauve en sa grâce.

C'est dans de telles perspectives qu'il faut envisager tous les problèmes concrets qu'une telle moralité pose et aux chrétiens et à tous les hommes dans le domaine conjugal. Nous ne le ferons pas ici ; nous le réservons pour une parution ultérieure où nous reprendrons cet article pour lui donner les développements dont il a besoin et les conclusions qu'il appelle. Notre seul but a été ici d'indiquer le sens toujours actuel d'une morale souvent dénoncée comme absurde.

Gustave MARTELET, S.J.