NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 2 1990

Nouveau point de vue sur la contraception (à suivre)

Michel SÉGUIN

p. 202 - 223

https://www.nrt.be/it/articoli/nouveau-point-de-vue-sur-la-contraception-a-suivre-404

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Nouveau point de vue sur la contraception

Peu d'événements, dans l'histoire récente de l'Église, ont eu un impact aussi considérable que la publication d'*Humanae vitae* en 1968. Paul VI appréhendait peut-être un effet semblable lorsque, en 1965, dans une de ses rares interviews, accordée au quotidien italien *Il Corriere della Sera,* il déclarait, angoissé: «Que de problèmes! Et que de réponses il Nous faut donner!... Prenons par exemple le 'birth control'. Le monde Nous demande ce que Nous en pensons et Nous avons à lui donner une réponse. Quelle réponse? Nous ne pouvons pas nous taire... Dans le passé, l'Église n'a jamais dû affronter des choses semblables... En vérité, il faut que Dieu Nous éclaire[1].» Trois ans plus tard son Encyclique devait entraîner non seulement une révision profonde de la morale sexuelle traditionnelle, mais aussi une remise en question de la morale fondamentale, de l'ecclésiologie, de l'autorité du Magistère, de la confiance des fidèles en leurs pasteurs... Encore aujourd'hui, même si d'autres questions apparaissent plus importantes ou plus urgentes, le problème de la contraception demeure collé au flanc de l'Église comme un abcès qui ne guérit pas. Si bien que récemment, à la suite de la «Déclaration de Cologne» et d'un article de B. Häring, on en a parlé comme d'un schisme psychologique qui déchire profondément les croyants[2].

On a répété que ce qui a sapé la crédibilité de l'Encyclique de Paul VI fut son incapacité d'entraîner l'adhésion de la raison. Si un argument basé sur la loi naturelle ne convainc plus au plan rationnel, sur quelles lumières de l'Esprit le Magistère peut-il encore tabler, s'est-on dit, pour prétendre à un «assentiment loyal, interne et externe»[3]? Devenus sceptiques ou hostiles, bien des pasteurs ont alors préféré se taire plutôt que d'enseigner une doctrine dont ils ne saisissaient pas le bien-fondé. Ne comprenant plus pourquoi ils devraient s'imposer les exigences de la continence périodique, bien

1. *DC* 62 (1965) 1962; texte italien original dans *Il Corriere della Sera* du 4 octobre 1965.

2. Cf. *Dossier. Les théologiens et le Magistère,* dans *DC* 86 (1989) 240-251.

3. *Humanae vitae (HV),* 28; rappelons que *Lumen gentium,* 25, parle d'une «soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence» à accorder à l'enseignement du Magistère ordinaire authentique.

des fidèles ont de leur côté opté pour la contraception. En vérité la question n'est pas simple. Si on a conscience d'approcher ici du lien qui existe entre les valeurs les plus élevées qui soient, l'amour et la vie, on ne sera pas surpris d'avoir à creuser profond pour en bien saisir les connexions délicates et intimes. Aussi l'effort de compréhension en vaut-il la peine, puisque nous touchons alors aux réalités les plus fondamentales de l'existence humaine. Et il n'y a pas de doute que de nombreux autres problèmes de notre société trouvent ici leur source.

Le présent texte veut donc poursuivre l'effort de réflexion sur les bases de l'enseignement de l'Église dans son rejet de la contraception. Il constitue en quelque sorte le résumé des principales conclusions auxquelles je suis arrivé au terme d'une thèse de doctorat défendue en 1983 à l'Université Grégorienne[4] ainsi que le fruit de recherches et de réflexions subséquentes. Plusieurs problèmes reliés au sujet qui nous intéresse ne seront pas abordés dans cet article, même si je suis bien conscient de leur importance: je pense à l'autorité du Magistère dans l'enseignement moral, à la révision de la morale fondamentale[5], à la pastorale des situations difficiles[6], à l'approche existentielle développée par les groupes enseignant les moyens naturels de régulation des naissances. La seule question qui retiendra notre attention sera celle des arguments philosophiques et théologiques fondant l'enseignement du Magistère en ce domaine. Étant donné l'importance et le nombre des critiques adressées à l'endroit de la doctrine classique nous consacrerons une partie importante de ce texte à bien scruter, dans une perspective historique, les griefs formulés pour tenter d'y répondre par la suite. Nous commencerons donc par un tour d'horizon des principales objections soulevées contre *Humanae vitae.* Nous envisagerons ensuite une explication de Gustave Martelet cherchant à étayer la pensée de Paul VI et à répondre aux difficultés qu'elle rencontra. Puis nous reprendrons ces questions en les considérant d'un «nouveau

4. *La contraception chez les moralistes catholiques américains (USA) de 1958 à 1968,* Rome, Université Pontificale Grégorienne, Faculté de théologie, 1982.

5. De nombreuses questions sont intimement reliées au problème de la contraception: la loi naturelle, les normes absolues, les *fontes moralitatis,* le «proportionnalisme», le «conséquentialisme», le lien entre la conscience et les normes morales...; bien que, dans ma thèse de doctorat, j'aie étudié ces questions, le cadre du présent article ne permettra pas de tels approfondissements.

6. Sur ce chapitre trois auteurs sont particulièrement éclairants: G. MARTELET, *L'existence humaine et l'amour,* Paris, Desclée, 1969, p. 133-155; S. DE LESTAPIS, *Le couple,* Paris, Beauchesne, 1969, p. 155 ss; E. POUSSET, *Union conjugale et liberté,* Paris, Cerf, 1970, p. 49-71.

point de vue». Dans cette perspective nous analyserons l'approche «anthropologique» (ou «personnaliste») de la donation totale et réciproque des conjoints dans la relation conjugale, ainsi que l'approche «théologique» de la présence de Dieu aux sources de la vie humaine. Nous terminerons en nous demandant quel lien doit exister entre «personne» et «nature» dans toute cette discussion. Je tiens à mentionner que j'ai fait effort pour éliminer du texte les explications trop techniques, que j'ai réservées pour les notes en bas de page.

I. - Les principales objections à l'enseignement d'*Humanae vitae*

Comme on sait, les objections à l'Encyclique de Paul VI n'ont pas tardé à pleuvoir. Je les résumerai sous trois chefs principaux: 1. La difficulté à comprendre le sens procréateur de «chaque» acte sexuel. 2. Une accusation de «physicisme» ou de «biologisme» à l'endroit de la loi naturelle. 3. L'impossibilité de percevoir la différence morale existant entre la contraception et la pratique de la continence périodique[7].

1. *Un sens procréateur à «chaque» acte sexuel?*

Les opposants à l'Encyclique ont bien vu qu'en dernière analyse toute l'argumentation d'*Humanae vitae* repose 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»[8]. On a d'ailleurs maintes fois souligné l'espèce de contradiction qui consiste à accepter les relations conjugales en période inféconde dans le but d'éviter la procréation[9] alors qu'on prétend que «tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie»[10]. Dans les années soixante il est manifeste qu'un nombre croissant de moralistes et de théologiens ne parvint plus à saisir le sens procréateur de tant d'actes sexuels ne pouvant déboucher sur une vie nouvelle, qu'il s'agisse des relations amoureuses chez

7. Ces trois idées recoupent les principaux reproches d'auteurs comme R. McCORMICK, S.J., *Notes on Moral Theology. 1965 through 1980*, University Press of America, 1981, p. 215 ss et Guy DURAND, *Sexualité et foi*, Montréal, Fides, 1977, p. 283-350.
8. *HV*, 12.
9. Cf. *ibid.*, 16.
10. *Ibid.*, 11.

les couples âgés ou stériles ou de celles accomplies durant les périodes agénésiques.

La réponse habituelle à cette difficulté fait valoir que le sens procréateur dont on parle ici ne concerne pas la procréation «effective», qui est de l'ordre de la causalité efficiente; on cherche uniquement à préciser la finalité intrinsèque, la signification «métaphysique» de cet acte. Opposer des observations d'ordre empirique à une proposition métaphysique c'est, nous dit-on, argumenter sur deux plans différents et se condamner à ne rien prouver. La doctrine traditionnelle enseigne que les conjoints peuvent s'unir même s'ils savent que leur relation sera inféconde: mais ils doivent poser cet acte, l'*actus per se aptus ad generationem,* de façon telle que par sa propre nature il puisse entraîner une génération effective si les autres éléments du processus global de la génération, nécessaires à une procréation effective, sont présents. Tout ce qu'on demande pour que la chasteté conjugale soit respectée est que «l'activité génitale s'ordonne essentiellement à une 'fécondation possible-en-principe'»[11]. On dit qu'«essentiellement» l'acte garde alors sa signification procréatrice intrinsèque, même si «accidentellement», pour des causes indépendantes du vouloir des époux, il n'est pas effectivement procréateur[12].

Or, au cours des années précédant *Humanae vitae,* il apparaît de plus en plus clairement aux théologiens qu'une telle vision du sens procréateur de chaque acte sexuel découle de connaissances scientifiques courantes au Moyen Âge mais désormais désuètes. Saint Thomas, comme ses contemporains, croyait que la semence de l'homme contenait la «vie humaine *in potentia* ou *in potentia propinqua*» (on utilisera plus tard le terme «homunculus», «petit homme», pour désigner cette «vie humaine en puissance» présente dans le sperme). Cette semence, une fois déposée dans le sol pro-

11. Th. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de saint Thomas,* coll. Studi tomistici, 8, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980, p. 343.

12. Cf. J. FORD & G. KELLY, *Contemporary Moral Theology.* Vol. II: *Marriage Questions,* Westminster (Maryland), The Newman Press, 1964, p. 135: «Il est vrai que la procréation effective peut être physiquement impossible pour les actes sexuels de certains mariages. Mais en langage philosophique cette impossibilité existe 'per accidens'. Les actes demeurent 'per se' procréateurs, parce qu'ils sont les actes propres d'organes dont la finalité spécifique et objective est procréatrice. Ce sont des actes qui, chez d'autres personnes ou en d'autres temps chez ces mêmes personnes, auraient un effet normalement procréateur. Nous disons que cette défaillance concernant la procréation se produit 'per accidens' de la même façon que l'incapacité d'un daltonien à distinguer certaines couleurs peut être dite 'per accidens'.» (Les traductions françaises de textes en langue étrangère sont de moi.)

pice, la femme, engendrait normalement un enfant. «De fait, quand l'acte ne conduisait pas à la génération, écrit Franz Böckle, on croyait que la cause en était la femme qui, précisément *per accidens*, avait été incapable de recevoir adéquatement la semence. Selon une telle conception chaque acte était *per se* ouvert à la génération chaque fois qu'il était posé[13].» Il était inévitable qu'une telle conception de la génération amène à croire que chaque acte sexuel est «essentiellement» procréateur[14]. Mais comment tenir encore un tel langage maintenant que l'on sait, depuis à peine plus d'un siècle, qu'il faut la rencontre d'un spermatozoïde et d'un ovule pour la génération d'une vie humaine[15]? La présence de l'ovule n'est pas «accidentelle» à la procréation: elle est aussi «essentielle» que le spermatozoïde à la génération d'une vie nouvelle. Et puisque la réflexion métaphysique a son fondement dans la connaissance du réel il devint de plus en plus clair pour les penseurs que ces connaissances débordaient le simple niveau empirique pour affecter la signification métaphysique elle-même.

> Tout en devant affirmer l'orientation intrinsèque de la sexualité dans son ensemble à la procréation, on ne peut pas, toutefois, affirmer que la fin procréatrice soit une fin intrinsèque et tout à fait primaire de chaque copulation. En effet, si l'on observe la copulation dans sa réalité empirico-physique (et il n'y a pas d'autre méthode pour parvenir à une connaissance métaphysique de sa signification), on doit conclure qu'assez rarement la copulation réalise les conditions aptes à l'éclosion de la vie. Et il faut remarquer que non seulement la procréation effective est très souvent absente de la copulation, mais la «possibilité de procréation» elle-même («procréativité»). Le seul élément de procréativité que l'on vérifie en chaque copulation est l'effusion du sperme. Mais l'*effusio seminis* n'est pas la copulation, et comme elle ne suffit pas à la rendre féconde, de même, elle ne suffit pas à la caractériser comme nécessairement ordonnée à la fécondité. La copulation renferme donc la procréativité seulement d'une manière assez limitée. Au contraire, la réalisation d'une communion entre époux est «une possibilité toujours ouverte»

13. Fr. BÖCKLE, «Documentazione: osservazioni teologiche sull'enciclica Humanae Vitae», dans *Humanae vitae. Testo e note teologico-pastorali*, Brescia, Queriniana, ^{3}1968, p. 120.

14. Cela expliquait aussi facilement la malice de la masturbation masculine.

15. Pour la première fois en 1672 De Graaf observa les ovaires et le follicule qui porte son nom. En 1677 van Leeuwenhoek découvrit les spermatozoïdes, et certains de ses ardents disciples dessinèrent, grâce au microscope, ce qu'ils croyaient toujours être l'«homunculus». Le premier ovule fut identifié par K.E. von Baer en 1827, et ce n'est qu'en 1875 qu'Oscar Hertwig démontra que la fécondation dépend de l'union du spermatozoïde et de l'ovule; cf. Ch. CURRAN, *Sexuality and Sin: A Current Appraisal.* Part I, dans *Homiletic and Pastoral Review* 69 (1968) 1008.

en chaque copulation. C'est ainsi que «l'intégration» marque chaque étreinte, bien plus que la procréativité. La fin procréatrice, donc, «ne peut être en aucune manière *finis primarius copulae conjugalis*, à moins que l'on ne dise (ce qui est absurde) qu'une fin qui peut être seulement d'une manière très limitée *finis operis* de l'union conjugale spécifie celle-ci beaucoup plus qu'une *finis* (intégrante) qui appartient à l'union conjugale d'une manière constante». Par conséquent, on ne peut pas faire appel à la finalité procréatrice en tant qu'essentielle à chaque copulation, pour repousser toute intervention stérilisatrice. De la sorte, tombe la seule argumentation valable que l'on a cherché à présenter contre l'adoption des techniques contraceptives, alors que d'autres raisons le requièrent[16].

2. *Une conception «physiciste» de la loi naturelle*

Cette première difficulté est intimement liée à une seconde qui la dépasse en ampleur et qui rejoint la notion même de loi naturelle sur laquelle s'appuie *Humanae vitae*. On a très souvent formulé cette critique en opposant le vocabulaire de *Gaudium et spes* à celui de l'Encyclique de Paul VI. En effet, alors que le document conciliaire invite à trouver des «critères objectifs tirés de la nature même de la personne et de ses actes»[17], *Humanae vitae* soutient que les chrétiens «doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu, exprimée dans la nature même du mariage et de ses actes»[18]. «La distinction est de taille, écrira Guy Durand, quand on songe à ce qu'implique chaque expression: d'une part, sens d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme; d'autre part conformité au processus biologique[19].» Dès lors on

16. A. VALSECCHI, *Régulation des naissances. Dix années de réflexions théologiques*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 169 s. (original italien en 1967). C'était aussi la première objection formulée par R. MCCORMICK à l'endroit d'*HV* dans ses fameuses *Notes on Moral Theology*, cité n. 7, p. 218: «This analysis, even though it represents a genuine advance, rests ultimately on the supposition that every act of coitus has and therefore must retain a per se aptitude for procreation... Now the immediate and often-stated difficulty with such contention is that, starting with an obsolete biology, it attributes a meaning to all coitus on the basis of what happens with relative rarity.»

17. *Gaudium et spes*, 51, 3.

18. *HV*, 10.

19. G. DURAND, *Sexualité et foi*, cité n. 7, p. 333. Nous trouvons exactement la même idée dans la deuxième critique de R. MCCORMICK *Notes...*, p. 218 s. à l'endroit d'*HV*: «A second point must be noted here. Theologians have found the per se aptitude for procreation of each act of coitus an extremely difficult analysis to sustain, because it seems to imply and demand an unacceptable criterion for the assessment of the meaning of human actions. The criterion apparently inseparable from this analysis is an approach which measures the meaning of an act by examining its physiological structure. In any number of places in the Encyclical biological structure and the processes of nature are accepted as the determinants of meaning. They are said to represent God's plan and there-

taxa *Humanae vitae* de «biologisme» ou de «physicisme», faisant remonter ce travers à la conception thomiste de la loi naturelle. Saint Thomas cherche à préciser les préceptes de cette loi inscrite au cœur de l'homme en se basant sur les grandes inclinations naturelles; une première inclination, partagée avec tous les vivants, tend à la conservation de son être; une seconde, partagée avec les animaux (donc «générique»), porte à l'union des sexes et à l'éducation de la progéniture; enfin une troisième, spécifique à l'homme en tant qu'il est nature spirituelle, l'entraîne à la connaissance de Dieu et aux rapports de la vie sociale[20]. On reprochera à saint Thomas d'avoir mis trop l'accent sur l'aspect «générique» de la sexualité et sa finalité procréatrice et d'avoir négligé la dimension «spécifique» et proprement humaine et personnelle qui favorise l'union amoureuse des conjoints. P. Adnès observera: «ce qui est mis ainsi en relief dans le mariage, c'est moins ce qui est spécifiquement humain, à savoir l'engagement et l'amour réciproque des personnes, que ce qui est générique et animal: l'union biologique des sexes pour la procréation[21].» Plutôt que de chercher le critère de moralité dans le respect du seul déroulement physique ou biologique de l'acte conjugal (ce qu'on appelle «biologisme» ou «physicisme»), c'est vers «la nature même de la personne» qu'il faudrait plutôt se tourner.

C'est dans ce sens que s'orientera, en 1966, le fameux «rapport majoritaire» de la Commission pontificale sur les problèmes de la natalité, créée par Jean XXIII et élargie par Paul VI[22]. Ne pouvant plus trouver un sens procréateur inhérent à chaque rencontre sexuelle, c'est «l'ensemble» de la vie conjugale que l'on considérera pour trouver une telle signification. Ainsi les actes naturellement inféconds porteront une signification procréatrice s'ils sont posés à l'intérieur d'un mariage généreusement ouvert à la vie (on y verra une nouvelle application du «principe de totalité»). Il en sera de même des actes rendus volontairement inféconds: malgré la part

---

fore to be morally normative. Contemporary theological thought insists that the basic criterion for the meaning of human actions is the person, not some isolated aspect of the person.»

20. Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 2.

21. P. ADNÈS, *Le mariage*, Tournai, Desclée, 1963, p. 87.

22. À ce sujet, cf. J.-M. PAUPERT, *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, Paris, Seuil, 1967, ainsi que J. GROOTAERS et H. & L. BUELENS-GIJSEN, *Mariage catholique et contraception*, Paris, Éditions de l'Épi, 1968. Pour être complet il faudra voir comment le «rapport majoritaire» propose une reformulation des «sources de la moralité» *(fontes moralitatis)* en faisant appel à la notion de mal ontique ou physique.

de mal ontique, physique ou pré-moral que comporteront de tels actes contraceptifs; si le bien des personnes le demande, qu'il s'agisse du bien des époux ou des enfants déjà nés ou à naître, on jugera qu'ils seront moralement bons lorsqu'ils seront posés en lien avec l'ensemble des autres relations conjugales ouvertes à la vie. C'est ainsi que désormais les critères objectifs de moralité ne seront plus tirés du simple respect du processus biologique mais tiendront surtout compte de la nature même des personnes[23].

3. *Y a-t-il une différence morale entre la contraception et la continence périodique?*

Une interrogation inévitable surgit au terme de ces réflexions: y a-t-il vraiment une différence morale entre l'usage de la contraception et la pratique de la continence périodique[24]? Car, au fond, l'intention subjective des couples (le *finis operantis*) est identique dans l'usage de la contraception et la pratique de la continence périodique: dans un cas comme dans l'autre on ne veut pas d'enfant. Et même s'il y a une différence physique ou biologique au niveau des moyens utilisés, cela fait-il une différence morale[25]? Il ne semble pas puisque le soin délibéré avec lequel l'ovulation est évitée

23. Ph. KEANE, *Sexual Morality: A Catholic Perspective*, New York-Ramsey-Toronto, Paulist Press, 1977, p. 125, écrira: «Prétendre que le mal ontique impliqué dans le contrôle artificiel des naissances devient un mal moral en toutes circonstances ne semble pas vraiment soutenable. Si un couple fait face à de sérieux problèmes médicaux, psychologiques ou économiques, leur besoin des valeurs humaines que comporte la communion sexuelle semble pouvoir justifier moralement leur utilisation de quelque moyen de contrôle des naissances. Une telle décision sera prise par un couple avec un certain regret (dû aux éléments de mal ontique que comporte le contrôle des naissances), mais aussi avec une bonne conscience et avec la conviction que, à tout considérer, leur action est objectivement bonne au plan moral.»

24. Pour plusieurs théologiens, l'acceptation officielle par Pie XII en 1951 de la licéité de la continence périodique avait marqué une étape décisive vers l'acceptation de la contraception. Pour eux, s'il était dorénavant honnête de s'unir sexuellement en recherchant délibérément à le faire pendant les périodes naturellement agénésiques, on serait tôt ou tard obligé, en bonne logique, de permettre la «provocation volontaire» de ces périodes infécondes, échappant ainsi au caprice du cycle naturel; cf. J.T. NOONAN Jr, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965, p. 438-447.

25. Tout en soulignant l'importante différence qui existe entre «l'objet» du vouloir de l'homme (le *volitum*: ici, la continence périodique) et «l'effet» de ce même vouloir (le *volontarium*: ici la contraception), F. Böckle ne parvient plus à y voir une différence morale; cf. ID., «Birth Control. A Survey of German, French and Dutch Literature on the Question of Birth Control», dans *Moral Problems and Christian Personalism*, New York, Paulist Press, 1965, p. 118 s.

avec la continence périodique montre bien que dans l'un et l'autre cas il n'y a pas plus d'ouverture à la vie ni à une possible intervention créatrice de Dieu[26].

Résumons l'enchaînement logique des objections que nous venons de relever à l'endroit de l'Encyclique *Humanae vitae.* On prit d'abord conscience du fait que l'attribution d'un sens procréateur à chaque acte sexuel était sans doute tributaire de connaissances scientifiques aujourd'hui dépassées: les découvertes biologiques relativement récentes ne pouvaient qu'infirmer la thèse voulant que la relation conjugale, «essentiellement» procréatrice, ne soit inféconde que «per accidens». Cette première difficulté apparaissait aussi liée à la faiblesse d'une anthropologie faisant trop facilement l'économie de la dimension spécifique de l'homme au profit de ses tendances génériques; le respect du simple processus biologique avait préséance sur les personnes elles-mêmes, ce qui était inacceptable. Enfin, l'approbation de la continence périodique acheva d'implanter la conviction que le «sens procréateur» à respecter à tout prix en chaque relation matrimoniale ne pouvait désigner en fait que le respect dû à la structure de la fonction et de l'acte sexuels. Force est de constater que curieusement, au fond de toutes ces difficultés, c'est le caractère rythmique ou cyclique de la «procréativité» humaine qui semble avoir été la pierre d'achoppement de l'enseignement traditionnel. Nous devrons y regarder de plus près.

II. - Respecter l'ouverture à la vie «quand» elle existe

J'avoue qu'il me semble, à moi aussi, bien difficile de comprendre, *à partir de l'explication classique,* que «chaque» acte conjugal possède un sens procréateur. Un peu comme G. Martelet qui commentait la phrase de Paul VI disant que les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de comprendre le principe fondamental du lien existant entre les deux sens de la relation matrimoniale, je crois que «cette perception est moins aisée à acquérir qu'il

26. Cf. G. DURAND, *Sexualité et foi,* cité n. 7, p. 337: «Depuis que le critère de moralité n'est plus l'intention procréatrice, mais le déroulement du processus biologique, il n'est pas évident qu'il y a une différence — ni au plan physique ni au plan moral — entre un acte sexuel accompli en période agénésique et le même acte accompli plusieurs heures après l'absorption d'une pilule anovulatoire. Bien plus, je ne vois pas de différence — morale cette fois — entre un acte accompli en période inféconde et le même acte sexuel accompli avec un **préservatif physique.**»

pourrait tout d'abord le paraître»[27]. Du reste, les meilleurs défenseurs d'*Humanae vitae* cachent à peine leur malaise devant une telle affirmation. S. de Lestapis observe que le lien indissoluble entre les deux significations suit les lois et les rythmes du cycle féminin. Ce qui est exigé, écrit-il, c'est que l'homme, en présence de ces deux significations, ne les «dissocie pas plus que la nature et le Créateur ne l'ont fait»[28]. Albert Chapelle parlera du «lien plus ou moins déterminé de l'acte sexuel et de la procréation»[29]. Relevant une objection de L. Beirnaert selon laquelle, dans le couple, «l'infécondité... apparaît aussi naturelle que la fécondité», E. Pousset avouera qu'il est «bien vrai qu'un tel examen ne peut fonder une finalité procréatrice *attachée à l'acte*»[30].

Mais c'est Gustave Martelet qui affrontera le plus directement ce problème. Apportant ce qu'il appelle des «précisions nécessaires» à la compréhension d'*Humanae vitae* il écrit:

> L'Encyclique parle ici d'un lien *indissoluble,* dans l'acte conjugal, entre l'union et la procréation... L'indissolubilité entre l'union et la procréation dans l'acte conjugal n'est jamais *absolue,* c'est-à-dire inconditionnée. Elle est tout au contraire ou *rythmique* ou *rythmée,* en raison même des périodes du cycle. C'est donc d'une indissolubilité *périodique conditionnée* et non pas absolue que parle à coup sûr l'Encyclique. Elle ne dit pas: l'union est ou doit *toujours* être féconde, puisqu'il est normalement impossible qu'elle le soit. Elle dit: *quand* l'union normalement peut devenir féconde, on ne peut pas *alors* empêcher qu'elle le soit. Le lien qui associe l'union et la procréation n'est pas toujours organiquement donné, mais *lorsqu'il* est *périodiquement* donné il est indissoluble et la contraception consiste à le détruire *alors*[31].

On le voit, Martelet cesse de parler du respect dû au sens procréateur de «chaque» acte pour ne se préoccuper que de ceux qui peuvent être effectivement procréateurs. C'est également ce que font les utilisateurs de la contraception: même s'ils stérilisent indistinctement des actes déjà inféconds, ils cherchent en réalité à rendre stériles ceux qui sont virtuellement porteurs de vie. Par contre, ajoute le théologien français, «toute *périodique* que soit 'l'aptitude de l'union conjugale à la génération de vies nouvelles' (n° 12),

27. G. MARTELET, *L'existence humaine...,* cité n. 6, p. 97.
28. S. DE LESTAPIS, *Le couple,* cité n. 6, p. 81.
29. A. CHAPELLE, *Sexualité et sainteté,* Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1977, p. 244.
30. E. POUSSET, *Union conjugale...,* cité n. 6, p. 96; l'auteur souligne. Cf. *ibid.,* p. 93.
31. G. MARTELET, *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae,* dans *NRT* 90 (1968) 1028; l'auteur souligne.

c'est-à-dire à la fécondité, sa signification unitive demeure *permanente*[32].» Et c'est à partir de ce point de vue qu'il tentera de démontrer d'une part comment la contraception contredit le sens d'union ou la donation totale et réciproque des conjoints que recèle l'union sexuelle et d'autre part comment elle s'oppose à une intervention possible du Créateur de la vie.

Il est clair pour lui que l'amour, don total, sera brimé lorsqu'on lui retirera la procréativité qui lui est cycliquement liée. «Il n'est pas nécessaire que tout acte d'amour soit porteur de vie pour exprimer l'amour, mais en revanche, lorsqu'il s'en trouve *rythmiquement* capable, on trahit ce langage en le privant alors de son sens de vie[33].» Nous lisons encore: «l'amour s'interdit de détruire même la simple possibilité qu'un être humain a d'apparaître *lorsque, dans l'amour conjugal, cette possibilité est réellement donnée*[34].» Même application à la «loi naturelle» qui exprime, selon l'auteur, «l'obligation où est l'amour d'aimer si inconditionnellement la vie qui lui est confiée, qu'il se dénie tout droit d'en compromettre la présence *si*, dans l'amour, cette présence est donnée»[35]. On comprend dès lors pourquoi «la contraception n'est pas le fait d'*intervenir*, mais celui de *priver* de son pouvoir de vie un langage d'amour qui alors *normalement* l'aurait»[36].

Mais ce n'est pas tout. Car cette potentialité procréatrice cyclique ouvre le couple au Créateur de la vie lui-même, ce que la contraception rejette également.

> La génération humaine... 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... À 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 soit lié à Dieu, et par les mêmes voies... 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

32. ID., *L'existence humaine...*, p. 97; l'auteur souligne et fait référence à *HV*.
33. ID., *Pour mieux comprendre...*, cité n. 31, p. 1032; l'auteur souligne.
34. *Ibid.*, p. 1038; l'auteur souligne.
35. *Ibid.*, p. 1040; l'auteur souligne.
36. *Ibid.*, p. 1047; l'auteur souligne; cf. encore p. 1049. Il reprendra la même idée dans «Dix ans après Humanae Vitae», dans *Amour fécond et responsable*, Actes du Congrès International organisé par le Centro Internazionale Studi Famiglia du 21 au 25 juin 1978, Milano, Edizioni Paoline, 1979, p. 31: «Le fait que le rapport entre expression d'amour et conception d'un nouvel être humain n'est pas toujours réalisé, n'implique pas qu'il puisse être arbitrairement détruit par voie technique lorsqu'il existe ou qu'il peut être organiquement donné.»

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*[37].

Dans cet article Martelet écrivait que si l'homme est transcendance, il est «transcendance conditionnée», sa nature corporelle et sexuée étant le signe intériorisé de sa finitude, de son état de créature, et de sa dépendance irréductible à l'égard de Dieu.

Je crois vraiment que le jésuite français a contribué à rendre l'Encyclique de Paul VI plus compréhensible. Pourtant il faut reconnaître qu'il n'a pas été suivi par l'ensemble des moralistes. Il semble qu'on lui ait principalement reproché deux choses. La première, par rapport à l'ouverture au Créateur de la vie, revient à une nouvelle accusation de «biologisme». «Ici, au milieu de tout ce vocabulaire personnaliste, nous voyons s'introduire un autre critère de moralité: 'life structure', 'les structures de la vie'. On peut voir en cela la tentation de Martelet de glisser en douce les exigences d'un impératif biologique que nous associons avec la théorie de la loi naturelle[38].» Alors que l'on prétend que ce qui rend inviolable le processus procréateur dépend de l'ouverture effective du couple à l'action créatrice de Dieu lorsqu'elle est possible, les critiques suggèrent qu'en réalité ce qu'on demande de respecter absolument n'est que la présence de l'événement physiologique de l'ovulation et non sa signification procréatrice. Ainsi, le couple qui pratique la continence périodique cherche, autant que le couple utilisant la contraception, à éviter l'intervention du Dieu créateur dans son union matrimoniale. Quant à la seconde critique, elle s'en prend au sens de «don total» (au plan ontologique) que comporte l'acte conjugal. Ici les reproches semblent se ramener à une accusation de «pétition de principe», principale accusation reprise par plusieurs auteurs à l'encontre de cette explication. C'est de façon bien laconique qu'on formule habituellement ce grief. G. Grisez écrit: «Une façon de comprendre cet argument est d'assumer dès le commencement que le fait de retenir le pouvoir procréateur effectif, que le partenaire

37. ID., *Morale conjugale et vie chrétienne,* dans *NRT* 87 (1965) 259 s.; l'auteur souligne. Notons que ce texte, antérieur à *HV,* avait entraîné cette approbation de R. MCCORMICK, *Notes...,* cité n. 7, p. 45: «C'est fondamentalement pour cette raison que la sexualité et l'acte sexuel lui-même ne sont pas subordonnés aux pouvoirs d'intervention arbitraire de l'homme.»

38. L. B. PORTER, *The Theologian of Humanae Vitae,* dans *The Thomist* 42 (1978) 489; cf. aussi J. SELLING, *The Reaction to Humanae Vitae. A Study in Special and Fondamental Theology,* Ann Arbor (Mich.), University Microfilms, 1977, p. 192, n. 11.

l'approuve ou non, constitue la rétention d'un élément qui *doit être donné dans le don de soi mutuel*. Ainsi compris cependant, l'argument ne prouvera pas que la contraception est immorale, puisqu'il procède de la supposition qu'elle l'est[39].» Cette critique semble devoir se comprendre ainsi: «L'argument prétend que la malice de la contraception vient de ce qu'elle falsifie l'amour conjugal en son sens ontologique. Mais au plan logique, ce raisonnement implique déjà que la contraception soit un mal 'moral'. C'est donc parce que la contraception est préalablement considérée mal moral qu'elle peut contredire ainsi le don d'amour authentique, et non l'inverse. La preuve en est que si la contraception, par hypothèse, devenait justifiable au plan moral, on ne pourrait plus l'accuser de dénaturer l'amour entre époux. Il faut donc prouver tout d'abord, indépendamment de toute considération sur l'amour matrimonial, que la contraception est un mal moral intrinsèque, ce qui demeure à prouver. Procéder autrement c'est faire une dangereuse pétition de principe.»

Ces reproches adressés à l'endroit de Martelet semblent tous deux dépendre du fait que ce dernier, un peu comme un grand nombre d'autres théologiens, ne voit plus de «corrélation» ou d'interdépendance *intrinsèque* entre les deux significations de l'acte conjugal. L'enseignement traditionnel affirmait à ce propos que, s'il possède intrinsèquement deux significations (deux *fines operis*), l'acte sexuel est «un» et ses deux significations, corrélatives et inséparables. À cause de cette unité profonde, tout manquement à l'une des deux fins de l'acte entraînait automatiquement la violation de la seconde[40]. C'est de cette pensée que s'est éloigné à son tour le

39. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law,* Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1964, p. 34; l'auteur souligne. Dans ses *Notes on Moral Theology* de janvier-juin 1968, cité n. 7, p. 218, R. MCCORMICK écrira simplement ceci: «This analysis, even though it represents a genuine advance, rests ultimately on the supposition that every act of coitus has and therefore must retain a per se aptitude for procreation»; et en note il renvoie au passage de Grisez que nous venons de citer: «for a refutation of the validity of the argument, cf. G Grisez...». F. BÖCKLE et G. EGNER parleront eux aussi de *petitio principii*: cf. F. BÖCKLE, «Birth Control...», cité n. 25, p. 120, n. 40; G. EGNER, *Birth Regulation and Catholic Belief,* London, Sheed and Ward, 1966, p. 174 s., 198.

40. J. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali,* Roma, Univ. Gregoriana, ^{3}1963, p. 42, a expliqué cela de façon très claire en montrant que l'amour des époux et la procréation, tout en demeurant des valeurs propres et distinctes, entrent dans une relation tout à fait unique au point que chaque dimension de l'acte n'est possible qu'en présence de l'autre: «hi duo aspectus sunt correlativi et se invicem specificant».

jésuite français en reconnaissant que, si toutes les relations matrimoniales comportent un sens d'union, peu d'entre elles ont une signification procréatrice. Puisque la «signification unitive» est permanente alors que l'autre n'est que rythmiquement présente, il faut reconnaître que le sens procréateur n'est pas «essentiel» à un authentique don de soi réciproque. S'il faut maintenir la possibilité procréatrice lorsqu'elle apparaît, ce ne peut plus être au nom d'une exigence inhérente à l'amour, puisque le don mutuel n'implique pas, de soi, une telle ouverture procréatrice. Ce serait donc retomber dans la pétition de principe précédemment analysée que d'imposer le respect du don possible de la vie au nom de l'authenticité de l'amour: celui-ci, qui est permanent, peut réellement exister sans celui-là, qui n'est que rythmique. C'est tout le problème de la différence «morale» entre la pratique de la continence périodique et l'usage des contraceptifs qui refait surface, lorsqu'on ne reconnaît plus, d'une façon ou d'une autre, de «sens procréateur» aux relations sexuelles posées en période inféconde par ceux qui suivent les méthodes dites naturelles. Tous ces couples, affirme-t-on, cherchent à éviter que leur acte conjugal soit «procréateur». L'unique différence semble consister en ce que dans un cas on suspendra les rencontres sexuelles pendant quelques jours, le temps que le «danger» de la procréation soit passé, alors que dans l'autre cas, pour des raisons jugées valables, on prendra l'initiative de supprimer artificiellement la possibilité procréatrice.

L'argument selon lequel chaque acte sexuel possède un «sens procréateur» ne convainquait plus; la majorité des moralistes ne rallia pas non plus la thèse de Martelet, voulant qu'au moins les actes qui comportent une possibilité rythmique de vie recèlent un tel sens inviolable. Comme nous l'avons vu, depuis quelque temps c'est du côté de la globalité du mariage qu'on commençait à loucher pour découvrir le sens procréateur des actes individuels. Dans la refonte de sa somme de théologie morale, *Free and faithful in Christ,* B. Häring sanctionna lui aussi cette dernière vision en invitant Martelet à mieux se mettre à l'écoute du «message total» du «langage» de la sexualité humaine. «Il est vrai qu'une partie de ce 'langage' biologique est parlé certains jours du mois, écrit-il: mais on ne peut se fier à des messages partiels. Si nous voulons parvenir à la pleine vérité en ce domaine, nous devons entendre d'abord, avec le plus grand soin, le message total, et seulement ensuite chercher à traduire ce message dans le langue de nos

propres responsabilités[41].» C'est précisément ce «langage» de la sexualité que nous considérerons maintenant de plus près à notre tour.

III. - «Un nouveau point de vue»

Bien que je partage le point de vue de l'ensemble des moralistes qui ne parviennent plus à comprendre comment «chaque» acte sexuel possède un sens procréateur *quand on considère ces actes isolément*, je ne souscris pourtant pas du tout à la thèse selon laquelle tout rapport matrimonial, même contraceptif, est porteur d'un «sens procréateur» quand il s'inscrit à l'intérieur d'une vie conjugale généreusement ouverte à la vie. Je crois que cette dernière théorie souffre du même vice de forme que celle qu'elle cherche à supplanter: elle ne correspond pas à la réalité! La réalité qui peut nous ouvrir à l'intelligence de la signification de l'acte matrimonial, réalité à la fois biologique, humaine et personnelle, manifeste que la rencontre sexuelle d'un couple est rythmiquement procréatrice, pour reprendre les mots de Martelet. S'il est vrai que la «totalité» de la vie conjugale est procréatrice, c'est uniquement parce qu'à chacun des mois de la vie du couple, tout au long des années fécondes de la femme, cette puissance de vie s'est prodiguée.

B. Häring nous invitait à l'instant à mieux interpréter le «message» que recèle le processus de la génération humaine. C'est justement ce que nous voulons faire ici en écoutant attentivement ce

41. B. HÄRING, *Free and faithful in Christ*, vol. II, Middlegreen, St Paul Publications, 1979, p. 528. Il aurait été intéressant d'étudier ici l'argumentation développée depuis plusieurs années par le moraliste William May. Bien qu'il ne se réfère pas à G. Martelet, je trouve que le fond de sa thèse s'en rapproche beaucoup. Influencé par G. Grisez et s'appuyant sur l'analyse de l'acte humain d'Elizabeth Anscombe, May affirme avec raison en chacun de ses textes que l'acte sexuel contraceptif est un autre type d'acte humain que l'acte accompli par un couple pratiquant la continence périodique; alors que celui-ci peut être dit «a-procréateur» ou «non procréateur», celui-là est nettement «antiprocréateur», puisqu'il relève d'une «intentionnalité» qui se propose expressément d'éliminer la «possibilité procréatrice» que peut posséder l'acte. Toutefois le sort réservé à l'argumentation de Martelet semble s'abattre aussi sur la thèse de W. May; cf. *The Moral Meaning of Human Acts*, dans *The Homiletic and Pastoral Review* 79 (1978) 10-21; «Selected Notes on Contemporary Books and Articles», dans *Fellowship of Catholic Scholars Newsletter*, vol. 2, n° 1, December 1978; «An Integrist Understanding», dans *Dimensions of Human Sexuality*, édit. D. DOHERTY, Garden City, N.Y., Doubleday, 1979, p. 95-124; *La contraccezione, l'Humanae Vitae e la concezione dell'etica cattolica*, dans *L'ancora nell'unità di salute* 1 (1979) 132-161. Un très intéressant article du dominicain Br. J. SHANLEY, *The Moral Difference Between Natural Family Planning and Contraception*, dans *Linacre Quarterly* (février 1987) 48-60 va également dans ce sens.

qu'a à nous révéler ce mystérieux «cycle» de la vie qui sourd périodiquement des forces vitales des époux. Souvent le sens d'une réalité nous échappe parce que nous ne la considérons pas sous l'angle approprié. Or, je crois que ni la «perspective» de l'acte pris isolément, ni celle de la globalité du mariage ne nous permettent de saisir le message de la sexualité humaine. C'est toute une nouvelle perspective qui apparaît quand nous nous plaçons du point de vue du «cycle» menstruel, celui de la «phrase» du langage sexuel des époux, unité de base de la fécondité du couple. En demeurant obnubilé par les actes considérés séparément, nous ne voyons défiler devant nous que des «mots» sans pouvoir saisir le sens de la «phrase». En restant fasciné par la «globalité» de la vie matrimoniale, nous nous trouvons devant un flot de paroles dont nous ne pouvons pénétrer le message puisque celui-ci dépend de la compréhension de «chacune des phrases». La «phrase» de la sexualité humaine, l'unité qui peut nous dévoiler ce qu'elle a à nous dire, est le «cycle» de la fécondité conjugale.

Deux auteurs américains ont emprunté cette voie. D'abord Kevin Kelly. Il souligne le fait que «le rapport sexuel ne devrait pas être considéré de façon isolée. Il est plutôt comme une expression qui livre son sens véritable seulement lorsqu'il est placé dans le contexte de la phrase tout entière[42].» Précisant ce qu'il entend par «phrase» il ajoute:

> Le pouvoir d'engendrer réside premièrement dans la *fonction procréatrice* elle-même. Comme le mot «fonction» le suggère, il s'agit de quelque chose de permanent et non seulement d'un acte. Autrement dit l'acte sexuel dépend du pouvoir procréateur de la fonction. Dans le cas de la femme ce pouvoir procréateur de la sexualité humaine prend la forme d'une puissance *rythmique*. L'acte sexuel individuel participe de cette puissance rythmique de procréation que possède la fonction[43].

Raymond York développa aussi cette thèse dans un volume finement intitulé *The Truth of Life is Love*. Prenant une comparaison typiquement américaine il écrit:

> Une différence de perspective aide toujours à procurer une vision globale. Il y a trois unités distinctes dans l'acte matrimonial, comme un exemple l'illustrera. Au base-ball il y a l'unité de la saison, l'unité de la partie, l'unité de la manche. L'unité importante est l'unité centrale, la partie. Une saison est composée de tant de parties et

42. K. KELLY, *A Positive Approach to Humanae Vitae*, dans *The Clergy Review* 57 (1972) 266.

43. *Ibid.*, p. 269 s.; l'auteur souligne,

non de tant de manches. Ainsi pour le mariage. Pour la rencontre conjugale il y a l'unité de la vie, celle du mois et celle de l'acte individuel. *L'unité centrale est le cycle... Dans l'activité conjugale mensuelle, l'intégrité du cycle doit être préservée*[44].

Cela signifie que le sens procréateur appartient à «tout» le cycle et non pas seulement aux trois jours rythmiquement ouverts à la vie. S'opposer à la procréation lorsqu'elle est périodiquement possible revient à s'attaquer au sens objectif de la «totalité» du cycle et de «tous» les actes qu'il comporte, et non seulement à celui des rapports sexuels qui surviennent pendant les quelques heures d'éventuelle fécondité. Les fabricants de pilules anticonceptionnelles ne semblent pas avoir eu de difficulté à comprendre cela!

Ce que ce point de vue révèle de nouveau par rapport à ce que nous avons étudié jusqu'ici est que le sens de chaque acte sexuel participe du «sens objectif» de la fécondité périodique du couple. L'attitude d'ouverture ou de fermeture que les conjoints adopteront face aux quelques heures où le don de soi mutuel est éventuellement porteur de vie irradiera chacune des rencontres conjugales du mois; l'acceptation ou le rejet de la procréativité cyclique se diffusera et se propagera à chacun des actes du cycle. Au niveau de la signification ontologique, humaine et morale, tous ces actes participent de la procréativité périodique du couple. Alors que les auteurs rencontrés jusqu'à maintenant centraient toute leur attention sur le respect absolu à accorder à la possibilité procréatrice lorsqu'elle se présente, négligeant de voir comment cette période de fécondité se reliait au reste du cycle biologiquement fécond, ici l'attitude du couple envers la phase procréatrice est considérée comme ayant une répercussion sur la signification objective de tous les autres rapports conjugaux de ce mois. Cette différence de point de vue m'apparaît capitale. Rappelons-nous simplement comment l'argument aujourd'hui le plus répandu se fonde précisément sur le sens unitif, mais non procréateur, de la rencontre sexuelle pendant la plus grande partie du cycle menstruel (25 jours en moyenne) pour affirmer que supprimer, pour des raisons valables, la procréativité pendant les quelques heures où elle survient effectivement (3 jours en moyenne), ne peut en somme affecter le sens unitif de ces actes contraceptifs, puisque les deux significations ne sont pas intrinsèquement dépendantes l'une de l'autre. À partir du moment où nous voyons que le sens de chaque acte individuel est fonc-

44. R. YORK, *The Truth of Life is Love*, New York, Herder and Herder, 1968, p. 101 s.; je souligne.

tion de l'attitude prise par le couple devant l'ouverture de tout le cycle à la vie et au don de soi réciproque, le raisonnement s'inverse.

Regardons-y d'un peu plus près. Nous avons vu jusqu'à maintenant que la considération du caractère cyclique de la procréativité mina peu à peu l'argument traditionnel qui attribuait un sens procréateur à chaque acte sexuel. Alors qu'on perdait de vue comment chaque rencontre conjugale recèle une signification procréatrice, on devint graduellement persuadé que tous les actes sexuels peuvent exprimer en permanence le don de soi réciproque des époux; G. Martelet lui-même abonda dans ce sens. Les conséquences logiques d'un tel raisonnement sautent aux yeux. On dit: «Le don de soi réciproque et authentique est possible même s'il n'y a pas d'ouverture à la vie, à preuve les vingt-cinq jours mensuellement inféconds et toutes les autres périodes de la vie du couple où un tel don d'amour se trouve réalisé. L'ouverture à la vie n'est donc pas une condition *indispensable* au véritable don de soi mutuel des conjoints. La *procréativité* n'est pas essentielle au sens unitif.» Armé d'une telle conviction on se tourna ensuite vers les actes posés pendant les jours du cycle virtuellement féconds pour conclure que leur stérilisation artificielle, bien que comportant à coup sûr un élément négatif (mal «physique», «ontique» ou «pré-moral»), ne contredit pas le sens unitif dont ils sont porteurs si une raison proportionnée justifie la contraception. Ainsi se consomma la rupture de l'unité de signification existant à l'intérieur du cycle entre les parties rythmiquement féconde et inféconde, les relations stériles pouvant porter un sens unitif quel que soit le sort réservé aux jours mensuellement ouverts à la vie. Cette façon de voir est devenue si commune qu'elle semble aujourd'hui acceptée comme une évidence a priori. Comment viendrait-il à l'esprit que le rejet de l'ouverture périodique à la vie que porte chaque cycle pourrait réellement compromettre l'authenticité du don de soi total et réciproque que les époux sont convaincus de vivre en période agénésique? Or c'est cette apparente évidence a priori qui se trouve ici remise en question: je crois qu'on ne peut considérer séparément les deux parties du cycle menstruel, comme on l'a fait continuellement depuis plusieurs années. La juste perspective pour comprendre le message moral de la sexualité humaine est l'unité de signification de ce cycle qu'on ne peut scinder en deux.

De prime abord cette nouvelle perspective peut ne pas apparaître évidente, et une comparaison nous aidera à en percevoir le sens.

Imaginons un homme qui travaille une fin de semaine par mois dans une ville étrangère. Là, sa maîtresse l'attend régulièrement pendant ces trois jours. Tout le reste du mois l'homme n'a aucun contact avec sa maîtresse et vit normalement avec son épouse. Et pourtant, pendant tout ce temps, une intention adultère l'accompagne: retrouver sa maîtresse pendant trois jours. Est-il concevable que les relations conjugales de cet homme avec son épouse puissent être des relations d'amour vrai et sincère, don de soi total et exclusif? Quelle que soit la performance sexuelle de ce mari avec son épouse, quelles que soient ses démonstrations d'affection qui pourraient même être sincères par moment, quelle que soit l'attirance réelle qu'il puisse éprouver pour sa femme et les marques de tendresse qu'il lui manifestera (toutes choses appartenant au *finis operantis* de l'acte sexuel), ses rapports conjugaux ne pourront jamais être des actes d'amour authentique, au sens objectif de don de soi total, fidèle, exclusif (l'amour *finis operis*), tant que demeurera en lui cette intention de retourner auprès de sa maîtresse à la fin du mois, intention qui détruit à la racine le don apparemment amoureux qu'il fait à sa femme. Que cette intention adultère cesse, et l'obstacle majeur à un amour vrai pour son épouse sera éliminé. Cela ne veut pas dire pour autant que son amour conjugal redeviendra des plus profonds du jour au lendemain, mais au moins, même si «positivement» son amour n'a pas encore retrouvé toute sa vigueur, l'obstacle «négatif» qui contredisait à la base l'essence et la signification de son don conjugal aura disparu.

Je crois que cet exemple peut nous aider à mieux comprendre pourquoi l'attitude du couple envers les quelques jours où leurs rencontres sexuelles sont éventuellement porteuses de vie se répercutera sur le «sens objectif» de tous les autres rapports sexuels du mois. On aura sans doute noté que dans cette comparaison nous avons parlé «d'intention» adultère qui perdure tout au long du mois et vient altérer la qualité du don total du mari pour sa femme. Analogiquement, dans le cas de la contraception, une «intentionnalité» s'installe chez les époux qui relie existentiellement les actes d'un même mois en leur communiquant une même signification. Cette «intentionnalité» contraceptive, chez le couple qui élimine son ouverture périodique à la vie au moyen de la contraception, dépasse les seuls trois jours de fécondité et se prolonge pendant tout le mois, modifiant la signification objective des autres rapports **sexuels du cycle, de même que l'intention adultère du mari contre-**

dit le sens objectif de tous ses rapports conjugaux. Mais ici entendons-nous bien: en parlant «d'intentionnalité» nous n'entendons nullement «l'intention subjective» *(finis operantis)* que les couples peuvent avoir de ne pas désirer d'autre enfant, soit temporairement, soit définitivement. Le principe de la «parenté responsable» reconnaît que cette «intention subjective» de ne plus procréer est moralement bonne si elle est justifiée par des motifs suffisants. Ce n'est donc pas cette intention subjective de ne pas avoir d'enfant, d'ailleurs identique chez ceux qui pratiquent la continence périodique et ceux qui utilisent la contraception, dont nous parlons ici.

«L'intentionnalité» qui modifie le sens de chacun des actes sexuels du cycle menstruel est d'un tout autre ordre. Elle porte sur le «moyen» qui sera objectivement choisi pour arriver à cette «fin subjective» de ne pas avoir d'enfant. Que se passe-t-il en effet chez un couple qui décide d'utiliser une forme de contraception dans le but d'éviter une nouvelle naissance? Ces conjoints prennent alors la décision d'éliminer l'ouverture à la vie dont ils sont rythmiquement porteurs chaque fois qu'elle se présentera au cours du cycle menstruel, et cela éventuellement pendant des mois et des années (nous ne parlons pas ici de la stérilisation définitive, qui ne fait qu'amplifier ce que nous affirmons). En général une telle «intentionnalité» contraceptive n'est pas ponctuelle mais s'étend à toute une période donnée[45]. Cette «intentionnalité» visant à empêcher toute procréativité périodiquement possible accompagnera désormais tous les rapports sexuels tant qu'elle n'aura pas été révoquée: elle sera comme une «forme» communiquant sa signification objective à tous les actes physiques qu'elle rencontrera et «informera». D'ailleurs les couples pratiquant la contraception «à long terme» (pilule anovulante, stérilet...) ne savent habituellement plus lesquelles de leurs relations pourraient effectivement être fécondes: toutes ont été nivelées par la même «intentionnalité» contraceptive.

Le même phénomène se produit chez les époux utilisant une contraception que nous pourrions qualifier de «douce» (condom, coït interrompu...). Ces conjoints pourront très bien ne prendre aucun moyen contraceptif pendant les jours du cycle certainement stériles (de l'ovulation aux menstruations). Pourtant, dès le retour

45. G. GRISEZ a appelé cette intentionnalité une «policy decision»; cf. *Contraception...*, cité n. 39, p. 162. À ce sujet, cf. aussi W. MAY, *Sex, Love and Procreation*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1976, p. 29.

de la période féconde, ils s'empresseront de revenir à la contraception. Et même quand ces époux n'emploient aucune contraception, sachant que leur rapport est naturellement infécond, leur «intentionnalité» contraceptive perdure et contredit la signification objective et morale d'actes «matériellement» non contraceptifs. Nous en avons la preuve dans le fait que si ce couple perdait de vue où il en est dans le calcul des jours féconds ou stériles, il n'hésiterait pas à recourir immédiatement à quelque moyen anticonceptionnel. Cet homme et cette femme savent très bien que, dès que les jours féconds réapparaîtront, ils reprendront l'usage des contraceptifs. Au plan de l'acte extérieur (de l'*operatum*), les actes physiquement non contraceptifs de ce couple ressemblent donc en tout point à ceux d'un autre couple qui, lui, a décidé de ne pas avoir recours à la contraception en période féconde, rejetant ainsi toute «intentionnalité» contraceptive. Mais au plan de l'acte humain (de l'*objectum actus*), de la signification objective et morale, ces deux agirs extérieurs identiques constituent en fait deux actes humains différents: l'un porte un sens contraceptif (malgré le fait qu'aucune contraception ne soit pour l'instant utilisée), l'autre non. Ainsi, paradoxalement, un acte «matériellement» non contraceptif peut revêtir une «signification contraceptive» à cause de «l'intentionnalité contraceptive» qui l'accompagne et vient en modifier le sens humain. Si, pour l'instant, un tel acte n'est pas «matériellement» anticonceptionnel, ce n'est qu'*accidentellement* parce que, biologiquement, le couple traverse présentement la période agénésique. Mais plus profondément cet acte a déjà été condamné: il ne bénéficie temporairement que d'un sursis provisoire: son sort est décidé et «l'intentionnalité contraceptive» qui l'a condamné le range déjà parmi les actes qui portent la marque contraceptive[46].

46. Il est intéressant de voir à cet effet comment J.-M. PAUPERT perçut l'importance de «l'intentionnalité» en commentant l'affirmation suivante du «document de travail» du groupe minoritaire de la Commission pontificale qui étudia ces questions *(Status quaestionis...)*: «donc, il y a très peu de rapports conjugaux de fait capables de procréation; donc très peu aussi de rapports entachés précisément de péché par l'action de celui qui userait de contraception» (*Contrôle des naissances...*, cité n. 22, p. 82). Réagissant contre une telle allégation, Paupert écrivit: «conclusion étrange et inquiétante à force de logique formelle poussée à bout (et à côté des vrais problèmes à partir de prémisses fausses): ainsi donc, le péché de contraception ne serait pas déterminé ici par l'intention générale de refuser la vie, mais par la coïncidence matérielle entre les temps normaux de fécondité et les moyens de contraception; quand on part de la magie, on n'en sort pas! Prenons un couple où la femme use de la pilule; la minorité n'est pas d'accord, mais d'après son présent argument, les rapports du couple n'encourraient la 'malice précise de contraception' que dans les quelques jours où, sans la pilule, il y aurait eu fécondité» (*ibid.*, n. 1). Je crois qu'ici Paupert

Forts de ce nouveau point de vue, nous pourrons reprendre, avec un regard neuf, les deux principaux arguments qui motivent le rejet de la contraception: la signification de donation totale et réciproque de l'acte conjugal, et l'ouverture de ce dernier au Dieu créateur.

(à suivre)

Canada - Montréal, Qué H3H1G6
2065, rue Sherbrooke ouest

Michel SÉGUIN, prêtre
Grand Séminaire
de Montréal

a vu beaucoup plus juste que les auteurs du «document de travail». Comme l'a remarqué entre autres M. DAYEZ, *Pour comprendre Humanae Vitae. Le contenu de l'encyclique,* dans *Confrontations* 1 (1968) 600, dans toute cette discussion on n'a généralement pas assez souligné «l'importance de l'attitude intérieure».