NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 6 1951

Les fins du mariage (suite)

Louis LOCHET

p. 561 - 586

https://www.nrt.be/en/articles/les-fins-du-mariage-suite-2641

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES FINS DU MARIAGE (Suite)

III. HARMONIES DOCTRINALES (Suite)

La première partie de cet article nous a amené à retrouver, à concilier et à justifier les deux manières de considérer le mariage, dont parlait l'encyclique *Casti Connubii* : le mariage envisagé comme « société » dans l'ordre temporel, société instituée pour la procréation et l'éducation, et le mariage envisagé comme « communauté de personnes » au delà des fins temporelles et ayant pour fin de permettre cet épanouissement total et cette communion des personnes dans l'amour, qui durera éternellement. Au cours des siècles, le travail de la pensée chrétienne a toujours été, semble-t-il, à la fois de maintenir ces deux aspects et de chercher à les accorder. Nous voudrions montrer que l'accord que nous avons proposé est dans le prolongement direct de la pensée des deux grands docteurs chrétiens qui ont fait le plus progresser la synthèse chrétienne du mariage : saint Augustin et saint Thomas, et qu'il permet d'y insérer, sans la déformer, quelques éléments intéressants de la pensée contemporaine.

1. *Saint Augustin*

Comme pour beaucoup d'autres questions, on peut dire que tout le développement de la théologie du mariage dépendra des perspectives ouvertes par saint Augustin. C'est pourquoi il est de première importance de bien marquer sur quelles voies il engage la pensée chrétienne, afin de comprendre en quel sens devront avoir lieu plus tard les progrès et peut-être les redressements.

Tout d'abord, il ordonne nettement le mariage à cette communauté définitive, qu'il appelle la Cité de Dieu. Le mariage n'est pas seulement, pour lui, un groupement terrestre, il est essentiellement une préparation active au ciel. Saint Augustin le définit magnifiquement : « quoddam seminarium civitatis (1) ». Cette Cité bienheureuse, le ma-

(1) *De civ. Dei, P.L.*, XLII, 459.

riage la prépare d'une double manière. D'abord il en forme pour ainsi dire les matériaux, en mettant au monde les membres vivants de l'humanité définitive. Cette fonction a plus d'importance encore qu'on ne pense, car dans les perspectives de la philosophie augustinienne le nombre est facilement regardé comme constitutif de la nature, en sorte que le nombre des élus prévu par Dieu est comme constitutif de la Cité de Dieu et la définit mystérieusement. Chaque élu qui apparaît constitue un élément nouveau de l'édifice, concourt à son achèvement, découvre son vrai visage. Or, quand l'édifice sera achevé, quand les derniers traits seront marqués, d'un mot quand le nombre des élus sera complet, ce sera l'inauguration de la Cité, l'instauration du Règne définitif du Christ. En sorte que le mariage, en complétant le nombre des humains, hâte l'avènement du Christ, prépare l'accomplissement du temps dans l'éternité. Du moins, il devait en être ainsi dans l'ordre admirable qui régnait primitivement et où la grâce, qui nous fait citoyen de la cité céleste, était donnée avec la nature, qui nous fait membre de l'humanité. Hélas! il n'en est plus ainsi; le lien qui transmet la vie ne transmet plus la grâce, mais le péché. C'est pourquoi, alors que dans l'ordre de nature intègre, il n'y aurait eu place que pour le mariage, qui aurait comblé seul les places de la Cité céleste, maintenant il faut une régénération spirituelle dans le Christ, qui sera spécialement l'œuvre des vierges. Le mariage engendre selon la chair, qui transmet la corruption des fils d'Adam ; la virginité communique selon l'esprit la grâce qui fait les fils de Dieu. Il reste que c'est cette double génération qui peuple la Cité de Dieu et hâte son avènement, car on ne peut devenir citoyen du ciel qu'après avoir été engendré à la terre. On peut donc bien dire que le mariage prépare encore à sa manière les matériaux de la Cité céleste; seuls, ceux dont la foi illumine les regards peuvent entrevoir la magnificence de cette œuvre aux répercussions éternelles.

Le mariage ne fait pas que cela pour cette bienheureuse Cité : non seulement il en prépare les membres, mais il en noue les liens. Saint Augustin a merveilleusement compris comment les rapports conjugaux dans le mariage étaient ordonnés à une amitié entre les époux. Ne serait-ce pas même pour lui le sens le plus profond du mariage ? Dieu y unit l'homme et la femme, pour qu'ils y apprennent à s'aimer. Dans l'état actuel de l'humanité, un tel excitant de l'amour était devenu comme indispensable, pour faire sortir l'homme de son égoïsme. « Rien de plus sociable en effet que le genre humain par nature, rien de plus divisé par suite du péché (2) ». Le meilleur moyen mis par Dieu dans la nature pour instaurer entre les hommes des rapports amicaux, c'est encore le mariage. Il suscite l'amour, l'intimité, la chaleur du foyer, les confidences, les échanges. On peut dire que,

(2) *De civ. Dei*, XII, 28; *C.V.*, XLI, 3, p. 187.

de même que la nourriture est nécessaire pour l'entretien de la santé, la doctrine pour l'entretien de la Sagesse, ainsi le mariage pour le maintien de l'amitié (3).

Saint Augustin aurait souscrit volontiers au mot si pur de cet enfant, à qui on demandait pourquoi Dieu avait fait le mariage et qui répondait : « Parce qu'Il veut qu'on s'aime ». Dans la perspective augustinienne, le mariage n'instaure pas seulement l'amitié entre l'homme et la femme, mais, pour finir, il l'installe dans l'humanité tout entière. L'amitié des époux s'étend tout naturellement aux deux familles et les réunit. C'est cela même qui empêche d'admettre les mariages entre consanguins, car le mariage doit étendre les liens sociaux d'une famille à l'autre et, pour finir, de famille en famille, à toute la communauté humaine. Ce sont ces liens multiples qui doivent faire, pour finir, de toute l'humanité une seule famille, issue des mêmes parents, vivant de la même intimité. Admirable institution que celle du mariage! Non seulement par la propagation du genre humain, il met au monde les citoyens de la Cité céleste, mais par les liens qu'il noue entre l'homme et la femme, il en esquisse l'admirable intimité. Il assure à la fois la multiplication et l'unité des hommes (4).

Ces grandes perspectives vont éclairer toute la réflexion de saint Augustin sur le mariage. Elles donnent son point de vue sur ce qu'on appellerait aujourd'hui le sens du mariage. De ces directives peut-on tirer une doctrine augustinienne sur les fins du mariage ? Il semble bien que le grand docteur ne se soit pas posé ainsi le problème. Son langage même nous invite à réfléchir. Il ne parle pas souvent des « fins » du mariage, mais plus volontiers des « biens » du mariage (5).

Pourquoi parler des biens du mariage et non de fins ? C'est que l'axe de sa recherche n'est pas la question de la finalité, mais celle de la valeur et de la bonté du mariage. Il doit tracer son chemin entre deux excès. Celui des manichéens d'une part, qui ne voient que mal dans le mariage : pour eux, instrument de propagation de la chair par la chair, il est le suprême désordre; et celui de Jovinien d'autre part, qui met sur le même plan mariage et virginité : le mariage n'est-il pas bon, puisque institué par Dieu même, et la virginité aussi que recommandent le Christ et saint Paul ? Ce sont donc deux biens, entre lesquels on peut choisir, sans que l'un soit d'un ordre supérieur. Saint Augustin réfutera l'une et l'autre de ces déviations. Ce faisant, il aura à prendre position en face des idées de saint Jérôme, si chaud défenseur de la virginité qu'il semble ne plus voir parfois dans le mariage qu'un moindre mal par rapport à l'incontinence. Dans ces conditions, l'intention principale du saint évêque ira à montrer, d'une part la valeur du mariage, les biens qu'il comporte positivement, en particulier

(3) *De bono conj.*, c. 9; *C.V.*, XLI, p. 200.
(4) *De bono conj.*, c. 9; *C.V.*, XLI, 3, p. 199.
(5) *De bono conj.*, c. 28; *C.V.*, XLI, p. 227.

chez les patriarches de l'ancienne loi spécialement visés par les manichéens, tout en maintenant d'autre part, contre Jovinien, la supériorité de la virginité. C'est dans ce contexte doctrinal qu'il nous faut comprendre ses positions. Il ne semble pas qu'on puisse simplement poser une équivalence entre biens et fins du mariage. Toute fin du mariage est un bien qui s'achève, mais tout bien n'est pas une fin. Le sens même du mariage, sa valeur symbolique, tout cela peut être considéré comme bien, sans constituer une fin. Le mot bien a l'avantage, pour saint Augustin, d'englober les richesses de la cause formelle et de la cause finale; il a l'inconvénient, pour nous, de laisser parfois une certaine obscurité sur l'ordre propre des fins du mariage.

Cependant, pour légitimer le mariage lui-même et spécialement les actes conjugaux, saint Augustin est amené plus d'une fois à se demander à quelles fins ils sont ordonnés, pour quels buts ils peuvent être posés. Sa pensée ici semble constamment sollicitée en deux directions divergentes. D'une part, la fin primordiale du mariage et de l'acte conjugal lui semble bien être la procréation des enfants (6). Les textes abondent, nombreux et clairs, où le saint Docteur fait de la procréation, non seulement une finalité, mais la finalité essentielle du mariage. Le nom même l'indique, qui porte avec lui l'espérance d'une maternité : « matrimonium quippe ex hoc appellatum est, quod non ob aliud debeat femina nubere, quam ut mater fiat (7) ». Ainsi l'acte conjugal lui-même ne semble parfaitement légitime que s'il est posé dans le but de la génération (8). C'est elle, et elle seule, qui excuse la part de concupiscence qui se glisse comme fatalement dans l'acte conjugal; elle le rend non seulement moins mauvais, mais bon. Ajoutons qu'à la génération charnelle il faudra joindre cette génération spirituelle qu'est l'éducation (9).

Ces deux aspects ne font qu'intégrer la même œuvre, qui est celle du mariage chrétien : la mise au monde des citoyens de la Cité de Dieu. Dans cette perspective, la génération reste bien le seul but du mariage (10). On se demande, après des textes si formels, comment certains auteurs ont pu trouver dans saint Augustin une autre fin que celle-là. Cependant plusieurs ont relevé chez lui une autre orientation de pensée concernant la finalité du mariage.

Tixeront, dans son « Histoire des Dogmes », tout en admettant que, pour saint Augustin, la fin principale reste la génération des enfants, qui seule légitime complètement l'union des sexes, trouve un second but dans l'aide que se procurent mutuellement l'homme et la femme,

(6) *De bono conj.*, c. 28; *C.V.*, XLI, p. 227.
(7) *Contra Faustum*, c. 19; *C.V.*, XXV, p. 529.
(8) *De bono conj.*, c. 6 ; *C.V.*, XLI, p. 195. — c. 9 ; *C.V.*, XLI, p. 203.
(9) Cfr *De bono conj.*, c. 19 ; *C.V.*, XLI, p. 217. — *De bono vid.*, c. 14 ; *C.V.*, XLI, p. 324.
(10) *De bono conj.*, c. 18 ; *C.V.*, XLI, p. 204. — *Ibid.*, p. 227. Cfr *Contra Faustum*, c. 15; *C.V.*, XXV, p. 430.

même quand le premier but ne peut être atteint (11). Schahl découvre, dans la doctrine de l'évêque d'Hippone, une fin principale, à savoir la génération des enfants, et une autre, le refrènement de la concupiscence, lequel, recherché par les fiancés, suffit pour la validité de leur mariage, à condition qu'ils n'excluent pas le premier but, bien qu'ils n'y songent pas (12).

Par contre, le P. Pereira, qui cite ces auteurs, soutient que, pour saint Augustin, on ne peut assigner au mariage aucune autre finalité que celle de la procréation (13).

Il suffit de relire saint Augustin pour comprendre ces hésitations. Après les affirmations si nettes que nous avons rapportées, et sans jamais les renier, il fait entrevoir à plusieurs reprises une autre orientation du mariage : celle de l'intimité des époux. « C'est à juste titre qu'on se demande pourquoi le mariage est une bonne chose. Il me semble que cette bonté du mariage ne vient pas seulement de la procréation des enfants, mais aussi de la société même qui se forme par la rencontre des différents sexes (14) ». Cette union des sexes, cette « fraterna societas » des époux apparaît riche de valeurs humaines et chrétiennes. Sur le plan simplement humain, c'est elle qui exige et fortifie la fidélité, qui exclut tout adultère. Ce bien, que saint Augustin appelle « fides », est essentiel au mariage. Autrefois peut-être on pouvait se contenter du seul désir d'avoir des enfants pour contracter mariage, en vue de hâter l'arrivée du Christ; maintenant il faut dépasser ce désir, pour entrer dans l'amitié spirituelle qui prépare la Cité de Dieu. C'est donc non seulement un bien, mais un bien qui doit être cherché par les époux (15). Cela est si vrai que ce lien de fidélité l'emporte sur le désir d'avoir des enfants. Mieux vaut rester stérile dans la fidélité que d'avoir des enfants dans l'adultère. La fidélité doit toujours être unie au désir d'avoir des enfants, mais elle doit subsister, même si ce désir est insatisfait (16).

Bien plus, cette fidélité confère une telle valeur au lien du mariage, qu'à elle seule, alors que la procréation des enfants ne peut être envisagée, elle suffit à le rendre bon : c'est le cas de mariages entre vieillards (17). Ne serait-ce pas aussi le cas des époux qui formeraient le projet de s'abstenir de commerce charnel ? Ce cas n'est pas chimérique, puisque la sainte Vierge et saint Joseph nous offrent l'exemple d'un mariage admirable, dont l'intimité spirituelle suffisait à assurer

(11) Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, p. 425.
(12) Cfr Schahl, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Paris, Edit. franciscaines, 1948, p. 21 sq.
(13) Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 44 et 49.
(14) *De bono conj.*, c. 3; *C.V.*, XLI, p. 190.
(15) Cfr *De bono conj.*, c. 8; *C.V.*, XLI, p. 201.
(16) *De bono conj.*, c. 6; *C.V.*, XLI, p. 197.
(17) Cfr *De bono conj.*, c. 3; *C.V.*, XLI, p. 191.

la valeur. Cette union virginale a provoqué chez le saint Docteur une intense réflexion. Elle montre magnifiquement que le mariage le plus parfait peut subsister sans les relations charnelles et même avec le consentement réciproque à une continence définitive (18).

Il semble que ce dernier exemple nous mette sur la voie d'une sorte de renversement des valeurs. Ce qui fait la vraie grandeur du mariage, ce n'est pas tant la procréation avec les rapports charnels, que l'intimité spirituelle qui les soutient. Pour mieux dire, ce qui fait la vraie valeur de ces échanges charnels, c'est la fidélité qui y est engagée et l'affection qui s'y exprime.

On sent combien saint Augustin, si sensible à la transcendance de toutes les réalités spirituelles sur le charnel, est ici à son aise pour souligner la valeur primordiale de la fidélité dans le mariage. Mais cette manière de voir ne satisfait pas seulement sa pensée de philosophe, elle ouvre de nouvelles perspectives à sa réflexion chrétienne. C'est qu'en effet, précisément sous cet angle de la fidélité d'amour entre les époux, le mariage n'apparaît plus seulement comme une préparation des matériaux qui bâtiront la Cité céleste, il transparaît comme une image admirable de l'intimité indissoluble qui régnera en cette cité bienheureuse, entre le Christ et son Eglise, et qui en constituera le lien d'éternité. Il est le signe vivant de cet amour définitif et, à ce titre, quelque chose de saint, de sacré : un sacrement. Le mot n'est pas employé au sens que lui a donné depuis la théologie, il souligne simplement le caractère sacré et mystérieux de l'institution, en raison de sa signification transcendante, révélée dans une lumière de foi. La polygamie des patriarches, que saint Augustin a toujours grand soin de justifier, pouvait préfigurer la pluralité des nations qui seraient unies au Christ, mais le mariage monogame, rétabli par le Christ, signifie bien mieux cette unité du genre humain uni dans l'Eglise au Christ, comme l'épouse à son époux; union dont la réalité transcendante ne sera révélée qu'au jour définitif de la manifestation du Christ total (19).

Cette valeur sacramentelle renforce l'indissolubilité du mariage et son unité. La fidélité acquiert une portée nouvelle. L'adultère revêt une culpabilité spéciale chez les chrétiens (20).

Ce bien du sacrement apparaît comme la valeur suprême du mariage. Saint Augustin n'hésite pas à dire que, pour les chrétiens, il dépasse le bien même de la procréation des enfants, en sorte qu'en aucun cas il ne serait permis de rompre le sceau du sacrement pour avoir des enfants (21). Tout le reste passe, cela seul demeure qui est la

(18) *De consensu Evang.*, c. 2; *P.L.*, XXXIV, 1071.
(19) *De bono conj.*, c. 18; *C.V.*, XLI, p. 215.
(20) *De nup. et concup.*, c. 10; *P.L.*, XLIV, 420. — *De fide et oper.*, c. 7; *P.L.*, XL, 205. — *De bono conj.*, c. 18; *C.V.*, XLI, p. 214.
(21) *De bono conj.*, c. 17; *C.V.*, XLI, p. 215.

consommation de l'intimité conjugale dans la réalité qu'elle suggère : l'union de tous entre eux, par leur union même avec le Christ dans l'Eglise. Tel est le terme bienheureux auquel tendent en définitive toutes les rencontres d'ici-bas. Cette perspective plaît tellement à saint Augustin, par son sens spirituel, qu'il n'hésite pas à la poursuivre jusqu'au bout. Cette amitié spirituelle lui apparaît en définitive comme l'essentiel du mariage, sa forme spirituelle. Cela seul qui demeure à la fin est indispensable à son essence. Il ne peut y avoir vraiment mariage, même s'il y a fécondité, sans cette union spirituelle des âmes; mais certes il peut y avoir mariage par cette seule union spirituelle, sans l'union charnelle, ainsi que la sainte Vierge et saint Joseph nous en donnent l'admirable exemple.

Ici force nous est bien d'avouer qu'à lire saint Augustin, ou même ses commentateurs modernes, comme le Père Schahl ([22]), on éprouve une certaine gêne et le sentiment d'une opposition latente, non résolue, entre les deux orientations assignées au mariage. Si l'on prend les textes qui concernent la fin génératrice, il semble qu'elle soit si essentielle au mariage, si constitutive de son ordre propre que, sans l'accepter, on ne puisse contracter réellement mariage ([23]). Mais si l'on prend les textes qui soulignent l'orientation du mariage vers une intimité spirituelle des personnes, elle semble à son tour devenir si constitutive du mariage lui-même, que l'union des corps ne paraît plus qu'une sorte de moyen à cette amitié, moyen dont il serait presque plus parfait de se passer ([24]).

Que penser ? Le mariage qui exclut l'union charnelle et la génération semble absolument rejeté par la première orientation comme contre nature et n'obtenant pas la fin primordiale du mariage, il semble au contraire, au moins dans certaines conditions, admis dans la seconde perspective comme un vrai mariage et, plus que cela, prôné comme le type parfait du mariage.

Il ne semble pas que saint Augustin ait senti cette tension entre les deux pôles opposés de sa pensée ni surtout qu'il ait cherché à résoudre cette apparente contradiction dans un système complet des fins du mariage. Il ne faut pas lui demander ce qu'il n'a pas voulu donner. Ici comme souvent, son génie contemplatif amorce les thèmes, qui se développeront tour à tour dans toute la tradition postérieure, aboutissant parfois à des dissonances, jusqu'à ce que l'ensemble soit repris et harmonisé dans l'unité d'une symphonie nouvelle.

S'il n'a pas senti sur ce point les discordances, qui risquaient d'opposer les différentes parties de son œuvre, et n'a pas tenté de les résoudre, c'est d'abord parce que l'heure n'en était pas encore venue.

(22) Schahl, *ibid.*, p. 45.
(23) *De gen. ad litteram*, c. 9; *P.L.*, XXXIV, 396. — *Contra Faustum*, c. 19; *P.L.*, XLII, 385.
(24) *De bono conj.*, c. 8; *C.V.*, XLI, p. 200.

Dans la perspective où saint Augustin posait le problème à son époque, les oppositions que nous sentons maintenant ne pouvaient être sensibles. Il montre la valeur du mariage, il apporte pour cela des arguments divers, il y découvre des biens variés. Que la diversité de ces biens soit difficile à ordonner, peu importe à son dessein; ils appartiennent au mariage, cela lui suffit. Il faut l'avouer cependant, si le grand Docteur n'a pas mis plus directement la tradition sur la voie facile de la synthèse définitive, mais l'a engagée dans deux directions divergentes, c'est qu'il manquait, semble-t-il, d'une conception assez ferme de la place du charnel et du temporel et de leur rôle exact dans les desseins de Dieu et dans l'avènement de la Cité définitive. Il semble qu'une sorte de méconnaissance de la valeur des rapports charnels et surtout de leur lien vivant avec les intimités de l'esprit, dans l'ordre humain et chrétien, l'ait empêché d'harmoniser pleinement ces deux aspects de la vie conjugale.

On croirait volontiers, à voir le soupçon de péché, ou au moins de désordre, qu'il fait peser sur tous les rapports charnels, à un relent chez lui de manichéisme. Ce serait une erreur. Saint Augustin, Docteur et Evêque, est bien guéri du manichéisme.

Mais la tentation manichéenne elle-même s'est greffée chez lui sur une expérience douloureuse, qui a nourri toute sa réflexion : celle de l'opposition entre la chair et l'esprit. Il sait trop, pour pouvoir l'oublier, combien, chez l'homme pécheur, le conflit ne peut être surmonté que par une victoire de la grâce. L'approfondissement de son expérience de converti l'a amené à une théologie admirable, riche d'intuitions spirituelles, toute proche de la vie et, à cause de cela, plus assimilable à l'esprit moderne. Mais cette proximité même du concret l'a empêché parfois de dégager les lignes absolues du plan divin, originel et définitif. La vision du désordre qui n'est que trop réel, mais qui n'est qu'un moment, qu'un passage, et qui doit être surmonté, risque d'empêcher de percevoir l'ordre fondamental, à la fois primitif et définitif, en lequel tout doit se résoudre. Le conflit qui existe risque de masquer l'harmonie qui doit être. Et cependant ce qui doit être est aussi vrai que ce qui est, car le conflit même dans la lumière de Dieu ne se comprend que pour l'ordre, dont il porte les germes.

C'est ce conflit durement ressenti de la chair et de l'esprit qui a conduit Augustin au manichéisme, pour une condamnation totale de la chair et de la créature matérielle en bloc. Il ne fit qu'y passer. Il a bientôt senti combien cette position était insoutenable. Il en est bien sorti. Mais la même expérience personnelle le destinait au platonisme. Cette fois, il y est resté. Il ne retient de Platon et de Plotin, lu à travers Victorinus, que ce qui est compatible avec un christianisme authentique. Il reste qu'il était armé ainsi d'une philosophie qui ne le préparait guère à établir correctement les liens vitaux de la chair et de l'esprit. La réalité et la transcendance du spirituel sont

magnifiquement affirmés : mais, si la réalité du corps n'est pas rejetée, si sa valeur n'est pas absolument niée, il reste qu'elle est facilement minimisée. Les liens charnels sont envisagés plus facilement comme un obstacle que comme un support, pour la vie spirituelle. Tout l'ordre temporel est envisagé comme une ombre qui se dissipe à l'approche de l'éternel, plutôt que comme une préparation qui s'achève en lui. Sans doute, saint Augustin est trop soumis à l'autorité de l'Ecriture pour ne pas trouver en elle le contrepoids de ce qu'il pourrait y avoir d'exagéré dans les perspectives platoniciennes; il a du mal cependant à exprimer l'harmonie et les liens, plus encore l'unité du charnel et du spirituel, dans l'ordre humain comme dans l'ordre surnaturel. On trouve de cette tournure d'esprit une application bien symptomatique dans la manière dont il envisage les rapports d'Adam et d'Eve au Paradis, avant la chute originelle. On sait qu'il hésite à voir chez eux, au service de la génération, des rapports sexuels. Il envisage pour eux l'hypothèse d'une transmission de la vie en dehors des rapports charnels (25). Tant il est vrai que, pour lui, même avant le péché et en dehors des désordres qu'il entraîne, les liens charnels sont entachés d'une congénitale imperfection, considérés plutôt comme des obstacles que comme des soutiens pour la vie spirituelle.

Une telle forme de pensée ne lui permettait guère d'orienter vers une convergence facile les deux aspects de la finalité du mariage. C'est, semble-t-il, la répercussion de son platonisme sur sa théologie de la vie conjugale qui a empêché principalement saint Augustin d'en harmoniser pleinement les riches éléments. Il faudra attendre l'apport d'une philosophie nouvelle pour en édifier la synthèse.

2. *Saint Thomas*

Cette philosophie, qui permettra de mieux saisir les liens du corps et de l'esprit dans l'unité de l'homme, sera celle d'Aristote. Celui qui en assimilera la substance à la théologie sera saint Thomas. Il est évident qu'un des points, sur lesquels la philosophie d'Aristote permettra à la pensée chrétienne de mettre l'unité dans ses données traditionnelles, est le chapitre du mariage et en particulier du sens et de la valeur des relations sexuelles. Il nous est impossible de suivre dans le détail les richesses de la doctrine thomiste sur le mariage. Nous ne pouvons que donner les grandes lignes, qui permettront de dégager les emprunts faits à Aristote, de noter les modifications essentielles apportées par saint Thomas et le sens dans lequel la réflexion théologique sur les fins du mariage peut encore progresser à sa suite.

Saint Thomas emprunte à Aristote un principe fondamental, qui *renouvelle toute la perspective dans laquelle il considérera désormais*

(25) *De gen. ad litt.*, c. 3; *C.V.*, XXVIII, p. 88.

l'union conjugale : la Nature poursuit avant tout la promotion et la conservation de l'espèce, le bien de l'espèce étant supérieur à celui des individus et, comme il le dit, plus divin. Dès lors, l'individu est prêt naturellement à se sacrifier pour la conservation de l'ensemble, comme le membre pour le corps, et les individus vivants se développent pour transmettre la vie. L'union sexuelle apparaît ainsi comme ordonnée par nature à la génération, c'est-à-dire à la transmission de la vie, pour la conservation du type spécifique. Cette perspective se rattache à un ensemble plus vaste encore, qui est vraiment l'intuition géniale d'Aristote. Il a vu comment les valeurs d'intelligibilité, tout en étant transcendantes à la matière, loin d'être exilées en un monde séparé, sont insérées dans le monde matériel qu'elles informent. Cette insertion semble pour elles un perpétuel danger, car leur lien avec la matière risque de les entraîner dans sa corruption. La nature y pourvoit. A la loi de corruption répond l'office de génération. Les vivants font la chaîne, pour conserver intacte, à travers la destruction des individus, l'idée incorruptible de l'espèce, l'idée sur laquelle porte l'intention de nature. Il y a quelque chose de grand à les voir tomber ainsi les uns après les autres, mais non sans avoir transmis le dépôt dont ils étaient porteurs : le bien divin de l'espèce.

L'homme lui-même fait partie, au titre de son animalité, de ce plan de nature et il a reçu charge de conserver l'espèce humaine. C'est cet office de nature qui est, à la racine de son désir, le plus profond pour le mariage (26).

Cependant si l'homme est destiné à l'union pour la reproduction, comme tout animal, cette union doit revêtir un caractère spécial, en raison de son but propre, qui est de mettre au monde non pas n'importe quel animal, mais l'animal humain. Par là elle deviendra un mariage. L'union stable des parents est rendue nécessaire par le caractère même de leur progéniture. C'est qu'en effet les parents se doivent de mettre au monde des hommes, ce qui comporte non seulement la génération, mais les soins du corps et de l'âme, l'entretien et l'éducation, le développement de la raison. Et de même que la nature fait d'eux un seul principe générateur, elle veut en eux un seul principe éducateur. C'est de leur union même qu'est faite l'éducation : « ordinantur ad unam generationem et educationem ».

Ainsi, pour le but même de la transmission de la vie humaine, ils doivent rester unis : c'est le mariage (27).

Nous touchons ici à un autre ordre de motifs et de valeurs et, si l'on peut dire, à une autre racination de la vie conjugale : l'instinct de sociabilité de l'homme. L'homme n'est pas fait pour vivre seul. Il a besoin de l'aide des autres pour accomplir ses richesses humaines.

(26) *IV Sent.*, Dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 1^m. — Suppl., q. 41, a. 1.
(27) *IV Sent.*, Dist. XXVI, q. 1, a. 1.

C'est le fondement même de la réunion, qui groupe les hommes en cités. Mais, à la base même des cités, il y a un groupement d'entr'aide plus étroit, mais plus intime, plus primitif encore, celui de l'homme et de la femme (28).

A n'en pas douter, ce sont là deux sources différentes de valeur pour le mariage : « has duas causas ponit philosophus (29) ». Cependant, entre les deux, il y a des rapports et un ordre. Si la nature ordonne l'homme et la femme à se compléter si harmonieusement et si totalement, pour la vie de tous les jours, c'est parce qu'elle sait qu'ils doivent être unis pour la fin procréatrice, qui reste son intention dominante. Ainsi, ce qui est absolument premier dans l'ordre rationnel, c'est la destination procréatrice du mariage. L'aide mutuelle que se donnent les époux est là pour favoriser procréation et éducation. Ce n'est pas cependant un simple moyen au service de la procréation; cette entr'aide a une valeur propre, procure un bien spécial, voulu pour lui-même : la sociabilité de l'homme et de la femme. C'est une fin. Mais cette fin même n'est poursuivie par la nature qu'en dépendance de la fin procréatrice, qui est première. C'est une fin secondaire (30).

Comme l'attitude rationnelle de la volonté n'est que le libre consentement à l'ordre de la nature, il est évident que l'intention de celui qui contracte doit porter directement sur le mariage, tel qu'il est. C'est-à-dire qu'il devra vouloir cette union en premier lieu pour le bien essentiel qu'y poursuit la nature, pour l'enfant. En dépendance de ce bien premier son intention portera sur la fidélité qui est nécessaire pour que l'union soit humaine.

A cet égard la fin procréatrice est si essentielle au mariage que l'exclure, c'est ne pas contracter, puisque c'est rejeter son essence même (31).

Ainsi la grande perspective aristotélicienne de la poursuite des biens de l'espèce par la nature fournit à saint Thomas une structure philosophique solide, pour bâtir une synthèse des fins du mariage. Il n'hésite pas à y engager la théologie. La fidélité des conjoints, qui est le bien le plus humain du mariage, nous est déjà apparue comme en dépendance de la fin procréatrice. Le sacrement lui-même en dépend, par le biais de la fidélité dans le Christ. Il n'est que cette fidélité même, devenue signe efficace de grâce. C'est-à-dire que le consentement sacramentel porte directement sur l'union procréatrice, en tant qu'elle exige la fidélité.

Une telle orientation de pensée porte avec soi d'immenses avantages. Elle permet d'appuyer l'ordre surnaturel sur l'ordre de nature.

(28) Suppl., q. 41, a. 1. — *In VIII Eth.*, lect. 12.
(29) Suppl., q. 41, a. 1.
(30) Suppl., q. 49, a. 2, ad 1^m. — Suppl., q. 41, a. 1, c.
(31) Suppl., q. 49, a. 3.

Cela permet d'ordonner et de synthétiser toutes les fins du mariage autour de l'union procréatrice. Cela permet enfin d'intégrer et, si l'on peut dire, de réhabiliter la vie sexuelle. Tout l'ordre des complémentarités et des actes sexuels cesse d'être simplement toléré, mais fait partie des grandes intentions de nature, dont la grâce s'empare et qui devient l'objet même du consentement matrimonial. Comment n'être pas sensible à tant d'avantages, à cette conjonction admirable de la plus solide philosophie antique et des données les plus fermes de la Révélation ?

Il reste cependant qu'une théologie du mariage, conçue dans les cadres de l'aristotélisme, porte avec soi certains dangers. Si on se laisse aller jusqu'au bout à l'orientation procréatrice, ne voit-on pas que l'union de l'homme et de la femme est conçue au niveau de ce qu'elle a de commun avec les animaux ? Ce n'est pas ce qui est spécifiquement humain qui est mis en relief dans le mariage : la fidélité dans l'engagement et l'amour des personnes; mais ce qui est générique : l'union des sexes pour la procréation.

Sur un autre point, cette baisse d'idéal sera sensible encore au chrétien; si les réalités sexuelles sont intégrées dans les perspectives nouvelles de l'aristotélisme, ne le sont-elles pas d'une façon trop naturaliste, les désordres subis par les suites du péché originel et les redressements nécessaires sont-ils suffisamment marqués ?

Saint Thomas était beaucoup trop fidèle aux exigences de la pensée chrétienne, beaucoup trop imprégné de saint Augustin, pour ne pas être sensible à ces difficultés, inhérentes aux principes d'Aristote. Ici comme partout ailleurs, son rôle sera de jeter le levain chrétien dans cette pâte, de purifier cet apport. Il ouvrira nettement la synthèse aristotélicienne aux perspectives chrétiennes. Son génie, en le faisant, sera de ne manquer de fidélité, ni aux intentions profondes de l'aristotélisme, ni aux lumières de la Révélation et de la tradition patristique et augustinienne. Marquons simplement les quelques notes proprement thomistes, qui suffisent à donner aux thèmes aristotéliciens une sonorité nouvelle.

Tout d'abord, au cœur même de la procréation, saint Thomas introduit une valeur nouvelle, issue de l'Evangile, qui en transforme radicalement le sens et la portée. Le fruit de la génération, l'enfant, n'est plus seulement un chaînon de plus dans la transmission du type spécifique, pour sa conservation terrestre, c'est une personne qui a une âme immortelle, une destinée éternelle, une vocation (32). Dès lors, la finalité du mariage s'ouvre sur les magnifiques perspectives augustiniennes; le but n'est plus seulement le peuplement de la terre, mais le peuplement du ciel.

---

(32) Cfr Nicolas, *Remarques sur le sens et la fin du mariage*, dans la *Rev. thom.*, Oct-Déc. 1939, p. 776, n. 1.

L'union de l'homme et de la femme s'achève en un bien digne d'eux. C'est une richesse spirituelle nouvelle, un bien qui possède à lui seul la dignité et la valeur d'une espèce et sur lequel porte directement l'intention de nature, un bien qui dépasse toutes les richesses du monde mises ensemble, parce qu'il est appelé à leur survivre et à les comprendre. Bien plus, dans une perspective chrétienne, c'est pour la régénération par la grâce que les époux engendrent, pour le corps mystique du Christ. L'ordre sacramentel ouvre cette perspective inouïe aux époux de n'avoir plus seulement à engendrer des fils de l'homme pour le temps, mais de mettre au monde ceux qui doivent devenir fils de Dieu pour l'éternité (33).

Saint Thomas mesure si clairement la transcendance de cette fin, par rapport aux orientations naturelles, qu'il se rend immédiatement compte que la force des parents ne peut suffire à la réaliser. Non seulement pour la génération des fils de Dieu ils ont besoin de la grâce des sacrements, mais pour la génération même des personnes ils ont besoin d'un secours spécial de Dieu. L'enfant, comme personne, sort directement des mains de Dieu, et c'est pourquoi il n'est que pour Dieu. Mais cela ne veut pas dire que les parents soient sans rapports avec cette personne, qui est issue d'eux. Cela veut dire qu'ils n'en sont pas la cause principale. Ils sont élevés au-dessus de toutes les orientations des forces purement spécifiques et servent dans la main de Dieu pour son vaste dessein, qui est de mettre au monde des personnes immortelles (34).

On voit à quelle hauteur saint Thomas situe l'œuvre procréatrice dans le mariage; pour mieux dire, il nous est difficile de la concevoir, tant elle est grande. On ne saurait souligner combien cette conception est non seulement plus large que celle d'Aristote, mais véritablement d'un autre ordre. Une seule personne vaut incomparablement plus que toutes les espèces animales, car toutes les espèces finiront avec le monde qui les porte, mais la personne ne périra pas, elle demeurera éternellement, portant en elle toutes les valeurs intelligibles du monde. Alors vraiment il n'est plus indigne d'un homme de s'unir à la femme pour la production d'un tel chef-d'œuvre. Ce n'est plus s'asservir à des fins terrestres, s'aliéner dans le passager, mais c'est se dépasser, s'achever dans une réalité transcendante. Dans cette perspective, leur union prend son véritable sens : image et même sacrement, signe visible et efficace de l'union du Christ à l'Église son épouse, pour engendrer des fils de Dieu. A vrai dire, ces perspectives splendides, si elles font partie de la structure du thomisme, y ont été souvent plutôt amorcées que développées. Mais qui a prétendu que saint Thomas ait développé toutes les richesses de sa pensée ? Il suffit qu'il nous ouvre

(33) Suppl., q. 45, a. 2, ad 5m.
(34) Ie, q. 98, a. 2, ad 5m.

une voie pour que la fidélité même à ses principes nous pousse à nous y engager et à la suivre jusqu'au bout.

Sur un autre point encore, saint Thomas va ouvrir le système d'Aristote. A la fin première de la procréation, qui est le bien de l'espèce, se joint, nous l'avons vu, une fin seconde, qui est le bien de la sociabilité des personnes, l'aide mutuelle des époux. Cette aide mutuelle peut être comprise sur un plan purement terrestre, pour combler, par les services rendus par chaque sexe, l'indigence de l'autre, en vue de la bonne vie quotidienne. On arrive à une union, dont le sens est de vivre plus humainement sur cette terre. Ici encore saint Thomas fait éclater l'aristotélisme, ou plus exactement le fait aboutir. Cette entr'aide de chaque jour, dont il respecte le caractère concret et familier, ne suffit pas à découvrir toutes les richesses d'une intimité entre personnes humaines. Ce lien est le point de départ d'une amitié. On sait la richesse de cette réalité dans la philosophie d'Aristote ; saint Thomas lui donne ici une application et une envergure nouvelles. Dans les perspectives chrétiennes, cette amitié a les promesses de l'éternité. Car dans toute véritable amitié, qui s'ouvre à la grâce, on se souhaite, on se veut les vrais biens, et pour finir le seul bien béatifiant, qui est Dieu, on s'aide à le conquérir et pour finir on se repose en sa commune possession (35). Dès lors, les époux sont unis non seulement par les services quotidiens qu'ils peuvent se rendre, mais par ce lien des âmes, qui se noue à la faveur de ces services et qui les réunit dans la poursuite et finalement dans la possession de Dieu. La grâce du sacrement viendra ici encore secourir l'impuissance de leurs forces à se procurer le bien qu'ils poursuivent. Saint Thomas insiste pour marquer la profondeur de cette amitié. La base humaine, sur laquelle elle repose est on ne peut plus large, les services, dans lesquels elle se noue, les plus intimes. Elle repose d'une part sur l'échange même des corps pour la génération et d'autre part sur l'intimité de chaque jour, dont il a montré qu'elle était la plus étroite et la plus durable, précisément parce qu'ordonnée à la procréation et à l'éducation des enfants (36).

Il faut le reconnaître, là encore saint Thomas ne fait que jeter l'amorce d'une systématisation nouvelle des fins du mariage. L'approfondissement qu'il apporte du « mutuum obsequium » est immense et le situe sur un plan nouveau, mais il n'en tire pas lui-même toutes les possibilités d'application. S'engager dans cette voie, ce n'est pas fausser mais développer la pensée thomiste.

Sur un dernier point enfin, il va rectifier Aristote, pour obtenir une vision chrétienne de l'état historique du mariage : celui de la valeur des relations sexuelles. Aristote était étranger à la notion du péché.

(35) Cfr Gerlaud, *Note sur les fins du mariage d'après saint Thomas*, dans la *Rev. thom.*, Oct-Déc. 1939, p. 669, 670.

(36) *III C.G.*, c. 123, (656) ; cfr *I*ª, 9, 98, a. 2.

Ne voyant dans les relations sexuelles qu'un office de nature, il était porté à les considérer comme parfaitement ordonnées et bonnes. Dans la lumière de la Révélation et de la tradition augustinienne, saint Thomas voit mieux combien la nature est blessée sur ce point vulnérable. Cette blessure a infecté spécialement les réalités charnelles et c'est pourquoi le désordre s'y glisse si facilement et, si ce désordre est consenti, le péché. Saint Thomas revient ici à un certain pessimisme augustinien, mais il s'efforce de le tempérer, en l'insérant dans les perspectives aristotéliciennes. Conciliation délicate. Ce qu'il y a de mauvais dans l'acte charnel, ce n'est pas l'intervention de la chair en elle-même. Saint Thomas ne sera jamais tenté d'entrer dans les vues platoniciennes, qui éliminaient les rapports charnels avant le péché. Mais ce qu'il peut y avoir de mauvais dans l'acte charnel, c'est que, surtout depuis le malheureux déséquilibre issu du péché originel, la délectation sensible risque d'obnubiler entièrement la raison. Pour compenser ce risque et, il faut bien le dire, cette diminution, inhérente aux relations charnelles, il faut que le mariage apporte avec lui de notables avantages, qui en rendent l'acceptation raisonnable (37).

Ainsi on doit reconnaître qu'il faut la présence de certains biens pour excuser le mariage « ad excusandum matrimonium ». Qu'on n'aille point cependant le considérer comme une réalité mauvaise, qui ne serait rendue tolérable que par des raisons extrinsèques. Ces biens, en effet, qui le justifient, ne sont pas extérieurs au mariage; ils en font partie, de telle sorte que c'est en lui-même qu'il trouve sa propre bonté (38). Le secours de Dieu, là encore, et la grâce sacramentelle feront retrouver aux conjoints un équilibre, qui rendra les actes du mariage non seulement excusables, mais positivement bons (39). Ainsi le mariage trouve encore une nouvelle valeur et un nouveau but, comme remède à la concupiscence. Il en prend comme un nouveau sens et une nouvelle institution, correspondant aux besoins de l'humanité déchue. Ainsi enfin le pessimisme augustinien peut être surmonté et on retrouve les voies de l'ordre primitif entrevues par le philosophe, mais restaurées et dépassées par la grâce.

La valeur de cette conception thomiste des fins du mariage est actuellement encore très discutée. Certains, avec Doms, en font une critique assez vive (40). On lui reproche de s'être laissé influencer par les conceptions biologiques erronées de son époque. Ces erreurs scientifiques auraient été renforcées par l'aristotélisme de saint Thomas, qui l'aurait poussé à souligner les fins spécifiques, au détriment des fins personnelles, à voir l'union de l'homme et de la femme au service des fins de nature, ce qui est mettre en relief le côté animal de l'acte

(37) Suppl., q. 49, a. 1.
(38) *Ibid.*, ad 2^m.
(39) Suppl., q. 42, a. 3.
(40) Cfr Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, p. 74, 94, 95.

conjugal, en rabaisser les actes, méconnaître pour finir la dignité des personnes.

D'autres, comme le P. Schahl, semblent penser que saint Thomas a trop sacrifié au pessimisme augustinien et par là méconnu le sens humain et la valeur morale des relations sexuelles, tandis que son aristotélisme l'empêchait d'en saisir à plein l'orientation personnaliste : « Comme la base de ses postulats métaphysiques est relativement étroite, sa morale ne pouvait que s'en ressentir (41). »

Il nous semble au contraire qu'on trouve chez saint Thomas les principes définitifs de la synthèse des fins du mariage. Alors que saint Augustin ne faisait qu'apporter les éléments sans pouvoir les harmoniser, saint Thomas donne les principes qui permettent d'organiser tous ces éléments dans le cadre d'une philosophie aristotélicienne très profondément élargie. Mais, si les principes d'une telle synthèse sont posés, nulle part elle n'apparaît entièrement élaborée. L'aristotélisme, que saint Thomas a mission d'introduire au service de la théologie, occupe tant de place au premier plan qu'il risque de masquer les amorces nouvelles de la pensée thomiste. Bien plus, certains redressements nécessaires n'ont pas été totalement achevés, certains principes n'ont pas été totalement exploités. En sorte que, pour avoir une vision organique de la pensée thomiste, il ne suffit pas de juxtaposer les textes, pas plus que, pour apprécier l'importance relative des éléments de cette synthèse, il ne suffit pas d'en mesurer la longueur. Il faut saisir les grandes articulations du thomisme et opérer, si besoin, certains redressements que la mentalité de l'époque ne permettait pas encore et que le thomisme trop jeune ne pouvait réaliser d'un seul coup. Comme l'écrit justement le P. Nicolas : « Il semble qu'en ce point de la théologie, comme en plusieurs autres, la fidélité la plus essentielle à la pensée de saint Thomas permet de dépasser ses formules, au point de paraître les changer (42) ». Marquons quelques-uns de ces dépassements nécessaires.

Tout d'abord sur la valeur des relations sexuelles elles-mêmes, il ne semble pas douteux que saint Thomas ait admis à plusieurs reprises la position de la question, empreinte de pessimisme, commune à la plupart des Pères : « utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusatur (43) ». Les relations sexuelles semblent avoir en elles-mêmes quelque chose de troublant pour la raison et par là même de honteux, qu'on ne peut supporter sagement que moyennant une compensation. Il semble que la logique même du thomisme voulait une reconnaissance plus paisible de la bonté naturelle fondamentale de toute la sexualité et de ses actes. C'est l'ordre de nature, com-

(41) Schahl, *op. cit.*, p. 117 et n. 39.
(42) Nicolas, *Remarques sur le sens et la fin du mariage dans saint Thomas*, p. 793.
(43) Suppl., q. 49, a. 1.

ment serait-il mauvais ? On comprend bien comment, pour une mentalité platonicienne, tout ce qui vient du corps est entaché d'imperfection. Mais le bienfait essentiel de l'aristotélisme, c'est précisément qu'il permet de fonder un humanisme, où toutes les réalités charnelles sont intégrées, selon leur valeur propre, au service de l'esprit. Saint Thomas a su apprécier cet avantage et en tirer parti ici (44). Il faut l'avouer, il ne semble pas avoir tiré toutes les applications possibles de ces orientations métaphysiques. Evidemment il ne fallait pas les pousser jusqu'au naturalisme, qui ne voit plus aucun désordre, même dans l'état historique des relations sexuelles, après le péché. Mais il semble avoir été parfois entraîné à présenter ce désordre comme inhérent à l'acte sexuel lui-même et non comme un dérèglement de sa bonté première. On peut penser, avec le Père Nicolas, que ce fut par « une sorte de pessimisme sexuel, qui se rattache non seulement à saint Augustin, comme on le dit souvent, mais à une longue tradition patristique et ascétique (45) », en somme par fidélité à ce grand courant de pensée qui voit la perfection de l'homme dans le dégagement de la matière et qui a marqué si profondément la pensée et la vie chrétiennes. Ce n'est pas l'opinion optimiste d'Abélard qui pouvait faire équilibre à tant d'autorités accumulées en ce sens. Il y fallait la puissance du thomisme lui-même, mûrie par des siècles de réflexion. Car si nous sommes en réaction contre ce courant, pour reconnaître aux réalités charnelles leurs vraies valeurs, c'est au thomisme que nous le devons. Il faut reconnaître en effet que, si les textes de saint Thomas sont marqués, comme c'est normal, par une mentalité commune à son époque, les principes de sa philosophie ont donné l'impulsion à cette découverte et sont capables de fournir une structure solide à cette réaction.

Cependant cette sorte de pessimisme sur la valeur des rapports sexuels va lui cacher un autre aspect des richesses du mariage. « Nulle allusion, écrit le Père Nicolas, au sens que nous faisons valoir aujourd'hui de l'union sexuelle de l'homme et de la femme comme achèvement ontologique de l'un par l'autre et par suite comme expression formelle de leur amour et de leur société (46) ». On ne peut dire cependant que ce manque de perspective sur l'amitié des époux soit inhérent aux principes du thomisme.

Nous avons vu en effet comment, dans le « Contra Gentes », il souligne l'amitié qui doit régner entre les époux et qui doit être la plus étroite de toutes. Il est vrai de dire que saint Thomas met cette amitié davantage en rapport avec l'aide mutuelle qu'avec les rapports sexuels. Peut-être aussi ne marque-t-il pas assez la transcendance de cette amitié par rapport aux services mutuels qui la fondent. Peut-

(44) Suppl., q. 41, a. 3.
(45) Nicolas, *art. cit.*, p. 782, 783.
(46) *Ibid.*, p. 778.

être, désireux de souligner la fin procréatrice de la société conjugale, n'a-t-il pas assez marqué que cette fin elle-même est ordonnée sur un plan supérieur à l'amitié et à la communion des personnes. Mais on ne peut certes lui reprocher d'avoir méconnu la valeur de cette amitié. Si, pour lui, la communion des âmes dans l'amitié ne constitue pas le mariage lui-même, elle découle du mariage et en fait partie à titre d'épanouissement dernier (47). Il suffit de savoir combien, après Aristote, il tient en estime l'amitié, qui n'est pas un bien utile mais un bien honnête, pour être assuré qu'il en fait non un moyen pour se procurer un autre bien, mais une fin à laquelle le reste s'ordonne. L'amitié est une fin du mariage, non sa fin propre, essentielle et constitutive comme société... Que reste-t-il à dire sinon que c'est une fin qui le dépasse, ainsi que nous avons cherché à le montrer. Que cette finalité de l'amitié s'impose aux actes sexuels eux-mêmes, c'est ce que saint Thomas insinue en ce passage où il parle précisément de l'amitié des époux et où il reconnaît que, même entre les bêtes, l'union sexuelle entraîne je ne sais quelle image des douceurs de l'amitié, à combien plus forte raison entre des êtres humains. Ce n'est donc pas au prix de je ne sais quelle violence, ou par un tour d'acrobatie, qu'on peut faire entrer ces perspectives personnalistes dans la synthèse thomiste des fins du mariage. A vrai dire, il n'y a même pas besoin de les faire entrer, elles y sont, mais seulement en germe. Il suffit de les développer.

En conclusion, il semble donc injuste de dire avec le Père Schahl : « la théologie matrimoniale de saint Thomas marque une interruption dans la longue évolution doctrinale des fins du mariage (48) ». Il apparaît au contraire que saint Thomas a fait faire un pas décisif à la doctrine des fins du mariage, en posant, grâce à un aristotélisme élargi et ouvert aux inspirations chrétiennes, les principes qui permettent d'intégrer dans une synthèse totale tous les aspects humains, indissolublement charnels et spirituels, de la réalité conjugale. Nous pensons que cette synthèse est la seule qui puisse se montrer accueillante aux acquisitions de la pensée moderne et leur assurer une position d'équilibre dans un ensemble harmonieux. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

3. *Le Docteur Doms*

Il faut le reconnaître, il est facile de mal interpréter la pensée de saint Thomas. Il suffit pour cela de la réduire aux éléments aristotéliciens, qui y occupent une place de premier plan, et d'oublier les rectificatifs proprement thomistes que nous avons soulignés et qui sont

(47) *IV Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 3, ad 1^{m}. — *III C.G.*, c. 123.
(48) Schahl, *op. cit.*, p. 120. — Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, p. 125.

seulement amorcés dans les textes. On aboutit ainsi à une synthèse uniquement orientée vers la transmission de la vie. La pensée contemporaine, dans ce qu'elle a de meilleur, a trop le sens de la dignité de la personne et de la valeur de l'amour pour entrer dans cette mentalité. Elle a réagi avec vigueur contre cette présentation de la finalité du mariage, qu'elle croyait être le thomisme, pour aboutir chez Doms à un essai nouveau de systématisation des fins du mariage, dont il faut maintenant tenter de dégager les valeurs.

Deux courants convergents semblent avoir porté le Docteur Doms à sa théorie « du sens et de la fin du mariage » : un apport scientifique et un courant de pensée philosophique. La science, depuis saint Thomas, a sans aucun doute fait des découvertes considérables, sur l'ensemble de la biologie et en particulier en ce qui concerne la sexualité. On s'aperçoit de plus en plus que c'est toute la vie physiologique et une très large part de la vie psychologique qui sont sexuées. On découvre que les rapports entre les sexes ne vont pas seulement à la transmission de la vie à l'enfant, mais à l'enrichissement de la vie physiologique et psychologique des deux conjoints. D'un mot et sans entrer dans le détail, on s'aperçoit que la vie sexuelle est intrinsèquement ordonnée par la nature au perfectionnement des personnes.

On a pu se demander alors si, ici comme en d'autres domaines, les découvertes de la science n'allaient pas amener à une révision des positions traditionnelles. On pouvait se le demander d'autant plus que, si le thomisme était présenté souvent sous un jour fort rébarbatif en cette matière, tout un courant de pensée moderne allait à la découverte de la dignité de la personne et s'émerveillait de ses richesses. Dès lors, savants et philosophes modernes se trouvaient d'accord pour dépasser la pensée traditionnelle et concevoir enfin le mariage non au service de la transmission de vie dans l'espèce, mais au service de l'épanouissement physique, moral et spirituel des personnes. L'union conjugale ne serait plus considérée en fonction de ce but extrinsèque, qui est de mettre des enfants au monde, pour peupler la terre, mais en fonction de ses richesses intrinsèques, l'achèvement réciproque de l'homme et de la femme, dans leur intimité même. C'était plus qu'une évolution, c'était une révolution dans la conception des fins du mariage ; mais ne devait-elle pas être tentée ?

Le sens général du mariage apparaît sous un jour renouvelé. « Dans l'acte conjugal, la secrète unité ontologique des époux se réalise par le fait que chacun des époux est immédiatement et totalement complété par l'acte de l'autre. Ainsi donc, l'exercice de l'acte vivant d'unité à deux renferme en soi un sens immanent, qui est en quelque sorte à lui-même sa fin (49) ». Cet accomplissement des deux époux dans leur don réciproque est le sens même du plan créateur sur la

(49) *Ibid.*, p. 106.

vie sexuelle. Mais ce sens immanent du mariage est complété par les buts qu'il poursuit. « Cette unité, en s'achevant, s'oriente naturellement vers deux fins éloignées, dont l'une se situe au niveau personnel, l'autre au niveau biologique. La fin personnelle est l'accomplissement des époux comme personnes, aux divers plans de leur être. La fin biologique ultime est la procréation (50) ». On ne peut donc pas dire que l'orientation vers la procréation de l'enfant fasse partie du sens même du mariage : « ni le mariage, ni l'acte conjugal ne sont déterminés dans leur constitution spécifique par leur orientation finale à l'enfant (51) ». Ce fruit biologique de l'union qu'est l'enfant apparaît sur le plan social comme le principal ; c'est pourquoi la société, soit civile, soit religieuse, s'en préoccupe surtout dans sa législation. D'ailleurs, même du point de vue personnaliste qui nous occupe, et qui est le point de vue définitif, l'enfant n'est pas sans importance. Il concourt lui-même au développement personnel des parents, il prend donc place dans les fins du mariage, mais, dans cette perspective comme fin secondaire, dans la dépendance de l'achèvement personnel des parents (52). Il n'y a plus de raison suffisante pour désigner la procréation comme fin primaire, au sens où l'entend saint Thomas, ni pour lui opposer les autres fins comme secondaires, puisque l'enfant représente pour les époux eux-mêmes un moyen souverainement important de perfection naturelle et surnaturelle. Cependant, bien qu'à ne considérer que les fins personnelles du mariage, l'enfant soit secondaire et comme extrinsèque à la finalité propre du mariage, à considérer l'aspect social de l'institution, il reste premier. Toutes ces nuances doivent être gardées et pour finir : « Il vaudrait mieux à l'avenir renoncer aux termes de fin primaire et secondaire et parler d'une manière purement réaliste et descriptive des fins personnelles immanentes au mariage et de la procréation, en les distinguant les unes et les autres du sens du mariage (53) ».

Du coup la fin sociale, l'enfant devient, comme Doms le dit lui-même, quelque chose d'extrinsèque à l'essence du mariage. C'est contre cette méconnaissance de la fin procréatrice du mariage que l'Eglise a réagi ; elle entraînerait de graves conséquences pratiques et implique une méconnaissance réelle de la structure même du mariage.

Mais d'où vient ce désordre ? La réaction qui tend à remettre en valeur l'orientation du mariage vers l'épanouissement des époux dans l'amour est cependant bonne. L'erreur serait-elle d'avoir fait trop grande la place de ce développement personnel et trop haute la dignité de cet amour conjugal ? Non pas, semble-t-il, mais bien d'avoir confondu cette fin transcendante qu'est la communion des personnes dans l'amour, fin qui domine et pénètre tous les liens formés par la

(50) Doms, *ibid.*, p. 105.
(51) Doms, *ibid.*, p. 105.
(52) Doms, *ibid.*, p. 85.
(53) Doms, *ibid.*, p. 108.

recherche de biens temporels, avec l'un de ces biens, qui constituent les buts du mariage comme société temporelle. Il y a confusion en effet entre l'aide mutuelle des époux, le « mutuum iuvamen » de la tradition, qui est une des fins sociales du mariage, et la communauté même des personnes. Cette confusion fondamentale entre l'ordre des fins du mariage comme société et la finalité transcendante du mariage communauté entraîne le déséquilibre dans l'harmonie traditionnelle des fins. Dès lors en effet que l'aide mutuelle est confondue avec l'épanouissement même des personnes, on ne peut plus en faire une fin subordonnée à une fin sociale, si haute soit-elle, sans tomber dans le grave défaut de subordonner la vie même, l'amour et la dignité des personnes, à un but temporel et social, ce qui n'est jamais permis. Cette entr'aide des époux devient ainsi, grâce à l'équivoque des valeurs qu'elle implique, et par le poids de la transcendance des personnes qu'elle s'est annexée, la fin première du mariage, sa grandeur fondamentale. Logiquement la procréation ne peut plus être qu'une fin secondaire, au service de l'épanouissement des époux ainsi compris.

Pour retrouver un harmonieux équilibre, qui situe chaque chose à sa place parmi l'ensemble des fins du mariage, il suffit de distinguer plus nettement, comme nous avons essayé de le faire, le plan des fins sociales ou temporelles et le plan des fins personnelles ou communautaires. Cette distinction permet de replacer la procréation au premier rang des fins sociales, de lui subordonner l'entr'aide des époux comme nécessaire à la procréation et à l'éducation qui restent le bien commun temporel essentiel du mariage société, sans pour cela subordonner la vie et l'amour des personnes à un bien social quelconque.

Ceci étant marqué, et une fois les relations conjugales nettement situées dans le double plan de leur finalité sociale et communautaire, il est très opportun d'intégrer dans cette synthèse, à la suite de Doms, l'apport scientifique, qui montre les richesses de complémentarité des sexes sur tous les plans. Cela revient à dire que, sur le plan social, les actes conjugaux ne réalisent pas seulement la fin procréatrice, mais également l'entr'aide mutuelle, à une profondeur et avec des aspects physiologiques et psychologiques, qui avaient échappé aux anciens. Ces apports ne bouleversent pas l'ordre des fins du mariage. Sur le plan du développement humain temporel, ils restent ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants; sur le plan communautaire, tous ces enrichissements réciproques forment une base plus large pour la communion d'amour des personnes. En définitive, il semble bien que la synthèse de Doms a été bâtie un peu trop exclusivement sur des apports scientifiques et en réaction contre une présentation trop schématique de la pensée thomiste. Pour redresser ses déviations, tout en gardant ses valeurs, il suffit d'en garder la grande intuition, qui oriente le mariage vers le bien des personnes et d'en intégrer l'apport scientifique dans l'harmonie sociale et communautaire des fins du mariage.

4. *Applications morales et spirituelles*

Pour spéculatifs qu'ils paraissent, ces principes ne sont pas cependant sans avoir de nombreuses répercussions pratiques. On peut même dire qu'ils dirigent de haut toutes les orientations morales et spirituelles du mariage et de la famille.

De même que la théologie des fins du mariage s'est trouvée comme distendue entre deux pôles d'attraction opposés, celui de la procréation des enfants et celui de l'épanouissement des personnes, ainsi les applications morales se sont orientées en deux directions divergentes, entre lesquelles il semble difficile de trouver le droit chemin. Si on insiste sur l'ordre essentiel du mariage à la transmission de la vie, on tend à une morale rigoureuse qui n'admettra l'usage du mariage que pour les actes capables d'en réaliser la fin procréatrice. C'est une orientation qu'on retrouve chez plusieurs pères et théologiens. Mais on se heurte à de graves inconvénients. Une telle morale apparaît vite à la fois comme trop étroite et pas assez élevée. Trop étroite, car dans une telle perspective on ne peut guère comprendre les mariages entre vieillards, dans lesquels la fécondité ne peut être envisagée et que l'Eglise admet cependant; ni non plus des actes conjugaux qui, sans pouvoir aboutir à la procréation, sont normalement accomplis pour la bonne entente et l'équilibre moral des conjoints. Ce serait donc être trop sévère de n'admettre la valeur du mariage et des actes conjugaux que dans leur ordre immédiat à la fin procréatrice. Qui pis est, ce serait viser trop bas et réduire l'union conjugale à son aspect biologique et social.

Ces exemples et les difficultés que nous venons d'indiquer ont porté certains pères et théologiens à édifier la morale du mariage sur un autre plan. D'une part, ils seront portés à voir l'essentiel du lien conjugal, non dans le consentement aux actes charnels, mais dans le contrat qui unit par des liens humains d'engagement réciproque à la fidélité et à l'amour. Le mariage étant orienté ainsi vers une intimité plus spirituelle, ils admettront plus facilement les rapports conjugaux comme pure expression de l'affection réciproque, puisque l'essentiel du mariage y serait ainsi respecté; ils expliqueront ainsi facilement l'existence d'un lien conjugal authentique entre des vieillards impuissants pour la fécondité, car la fidélité, elle, est de tous les âges; bien plus, ils seront portés à voir, dans les actes de l'intimité la plus spirituelle, les actes les plus parfaits du mariage, et à légitimer ainsi le renoncement partiel ou total aux rapports charnels, du moment qu'il est ordonné à une fidélité plus haute, qui se passe des effusions et des satisfactions de la chair. Ils saisissent ainsi une ligne de développement de l'union conjugale, au sommet de laquelle se trouve bien l'union admirable et toute pure de saint Joseph et de la sainte Vierge.

Mais si cette manière de concevoir l'union conjugale est admirable d'élévation spirituelle, si on sent que cette fois elle fait entrer dans l'union des époux l'intimité même des personnes, on peut se demander ce que deviennent les exigences de la fin procréatrice.

Il nous semble que la hiérarchie des fins du mariage, telle que nous l'avons établie, nous aidera à trouver l'équilibre. Il faut admettre en effet que le consentement matrimonial porte sur la société conjugale, telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire une société qui a pour essence le don total des époux, en vue de la procréation des enfants, leur éducation, et l'aide mutuelle pour la vie de chaque jour dans une fidélité indissoluble. Exclure l'un de ces éléments essentiels, comme le droit aux actes procréateurs ou l'indissolubilité du lien, ce n'est pas contracter un vrai mariage. Sur cette conception repose la pratique de l'Eglise. Cependant le mariage ainsi défini comme société est ordonné finalement à l'intimité des conjoints, dans une communauté de personnes. Cette intimité, qui est la semence même de la Cité de Dieu dans la réalité terrestre, dépasse tous les échanges charnels et temporels, mais se noue en eux. C'est ce qui explique d'une part qu'on ne puisse se passer de ces échanges et d'autre part qu'on puisse les dépasser. Le consentement commun à la société conjugale et à ses buts est indispensable pour qu'il y ait mariage et pour qu'une communauté s'établisse. C'est pourquoi on ne pourra jamais admettre l'exclusion pure et simple de la fin procréatrice ou de la fidélité par les conjoints. En détruisant la société conjugale, en n'acceptant pas d'y entrer ensemble, ils s'excluraient par le fait même de la communauté qui peut en naître.

Mais le cas est différent si l'une ou l'autre des activités de la société conjugale est devenue impossible en raison des circonstances. En ce cas, les époux consentent bien ensemble à la société conjugale dans son intégrité et c'est comme malgré eux qu'ils se voient empêchés d'en réaliser tel ou tel aspect. Leur consentement porte bien sur la société conjugale intégrale, avec tous ses droits et ses devoirs, et c'est pourquoi c'est un vrai mariage. Ce consentement total les unit déjà, et la part de réalisation qu'ils peuvent accomplir ensemble, dans laquelle s'incarne leur désir commun d'un accomplissement plus total, suffit à réaliser une forme de société conjugale, qui peut servir de base à une communauté authentique. Tel est le cas de ceux pour lesquels l'âge ou la santé rendent impossible la fécondité. L'union alors est éprouvée, mais si elle résiste, elle se purifie. Ainsi deux époux séparés par le travail ou la guerre, deux époux qui ne peuvent avoir d'enfant pour raison de santé et, à la limite, ce jeune homme qui épouse sa fiancée à la veille de sa mort. Les actes d'entr'aide, l'accomplissement des fins sociales sont plus ou moins diminués, parfois réduits au minimum, la communauté peut être parfaite. Il reste que, dans tous ces cas, ce n'est pas de la part des époux un manque d'attache-

ment aux fins de la société conjugale; ensemble, ils voudraient les accomplir totalement, mais ensemble ils consentent à l'événement qui les en empêche. Cette harmonie des volontés et ce dépouillement même de certains appuis sensibles renforcent et purifient l'union spirituelle. Par contre toute défaillance volontaire dans l'intention commune des fins serait une faille dans la communauté conjugale elle-même. Que penser alors de ceux qui renonceraient, dans le mariage, aux actes conjugaux et par le fait même à la fécondité ? Dans une telle union, il ne peut y avoir absence totale de la volonté d'engagement aux fins de la société conjugale, sans quoi il n'y aurait pas mariage; mais précisément parce que cette société est ordonnée à une union plus haute encore, il peut y avoir dépassement. De tels époux échangent bien le consentement au don total et réciproque d'eux-mêmes, dans lequel est inscrit le droit aux actes conjugaux, et c'est pourquoi ils se marient. Mais, d'un commun accord, ils entendent renoncer ensemble à certains de leurs droits, pour entrer plus directement et plus immédiatement dans le fruit même de l'union conjugale, qui est l'intimité spirituelle des époux. Il ne peut y avoir d'ailleurs absence totale de la recherche commune des biens temporels qui forment la société conjugale, mais bien renoncement concerté à certains de ces biens, pour que, sur cette base plus étroite, et par ces renoncements mêmes, l'union s'élève plus haut. Il y a donc mariage, parce qu'il y a échange réel des droits conjugaux, mais il y a une sorte de dépassement de l'état terrestre du mariage, pour entrer de plain-pied dans son état définitif, un détachement des liens de la cité terrestre, pour entrer déjà plus avant dans les liens de la Cité de Dieu. Il y faut une vocation spéciale, analogue à la vocation à la virginité.

Ces vocations étonnantes de vie conjugale ou de vie virginale, si élevées au-dessus des réalités charnelles, servent non seulement à faire pressentir les proportions inconnues d'un monde d'intimité spirituelle, mais encore à donner son sens et son orientation à toute une spiritualité conjugale, qui éclaire et gouverne les démarches les plus quotidiennes des vies les plus ordinaires. Devant toute famille, s'ouvrent, sous la lumière de la foi, les perspectives admirables, mises en valeur par saint Augustin. Tout foyer de vie conjugale et familiale est la préparation, et déjà le jaillissement d'une intimité d'amour qui s'épanouira dans l'éternité. En un sens vrai, les époux sont, comme on l'a dit, « compagnons d'éternité ». Leur amour, qui naît dans les étreintes charnelles et les services temporels, porte en lui, comme un fruit invisible, une intimité de personnes qui portera les marques de leurs vicissitudes temporelles, mais pour sa gloire, comme le Christ porte les marques de sa passion en son corps ressuscité.

De même l'amour des enfants et des parents. Il passera à travers toutes les épreuves, les séparations, par delà la mort même, pour reconstituer l'intimité totale du foyer, peut-être toujours désirée et

jamais réalisée ici-bas. Quelle joie pour toute union, pour toute famille, de se savoir appelée à cette rencontre d'éternité! L'amour est plus fort que la mort.

Mais cette éblouissante perspective de reconstitution de nos familles dans l'immortalité, loin de nous faire mépriser les modestes relations, les humbles gestes de la vie de chaque jour, nous invitent au contraire à en découvrir la grandeur et à en apprécier la valeur. L'articulation essentielle, que nous avons soulignée, entre tous les échanges de vie sociale et les liens de communauté, nous permet de dire que les moindres gestes de la vie familiale peuvent être porteurs d'une affection, que l'esprit immortalise et que la charité peut diviniser.

Qui plus est, cette vie familiale et conjugale non seulement est reliée au ciel qu'elle prépare, mais elle monte vers le ciel, animée d'une sorte de dynamisme interne, en vertu d'un processus vital, qui la prépare progressivement aux intimités d'au delà. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre, dans une spiritualité vraiment chrétienne toutes les épreuves, les séparations, les souffrances incroyables qu'on rencontre en tant de foyers et qui restent souvent si obscures pour ceux-là mêmes qui les subissent. La vie conjugale et la vie familiale se nouent sans doute au niveau des rapports humains et trouvent une sorte d'équilibre et d'harmonie dans ces échanges terrestres, mais ce stade est appelé à être dépassé. Ce n'est jamais qu'un bonheur provisoire. On voudrait s'attacher à cette joie, en retenir les instants fuyants, mais la vie des foyers est entraînée par un élan mystérieux qui les arrache à ce bonheur paisible. Cet équilibre humain apparaît sans cesse menacé. La maladie, puis la mort, frappent l'un ou l'autre des conjoints; ceux qui se sont aimés au cours d'une longue vie ou qui ont noué en quelques jours une affection immensément profonde sont brutalement séparés. Les cœurs saignent, les liens vivants se déchirent. Et, si la mort sépare, la vie même, à sa manière, disperse. Les enfants, autrefois unis au même foyer, suivent chacun leur chemin; parfois l'un ou l'autre, prématurément disparu, laisse un vide qui souligne cruellement la caducité irrémédiable de la rencontre familiale. Il semble que tout cela marque une retombée et comme un échec de l'union conjugale et de la vie de famille. Mais ce n'est pas un échec, c'est un mystère. La vie conjugale même et la famille sont engagées dans le mystère chrétien, elles en suivent le rythme interne : mourir pour vivre. Cette rupture progressive et fatale des rencontres humaines n'est que l'ouverture d'une enveloppe, la déchirure d'un voile, pour amener à la lumière le fruit béni de la vie de famille : l'intimité éternelle des personnes dans le Christ Jésus. Les séparations, la mort, le veuvage ne sont qu'un passage douloureux vers la vraie vie : une naissance. Les époux et la famille entière entrent, membre par membre, dans la lumière du royaume, où leurs liens doivent être transplantés, pour s'épanouir sous le soleil de Dieu. Chaque famille porte en elle le mystère propre de sa naissance à l'éternité.

Ces perspectives nous permettent de retrouver et de situer certaines intuitions des Pères, en ce qui concerne la valeur relative de l'union des corps, dans l'intimité des époux, et l'opportunité de certains renoncements. Il est important de redresser ici certaines manières de voir récentes, dont nous avons dit les attaches doctrinales, et qui feraient de l'union charnelle le sommet de la vie conjugale et le dernier mot de l'intimité entre époux. Sans vouloir aucunement mépriser les gestes les plus humains de l'amour, sans chercher à insister sur ce qui peut se glisser de désordre et de péché dans les réalités charnelles, il faut admettre que le don des corps, s'il exprime et réalise l'amour, n'en est pas le dernier mot : il signifie et prépare, dans le périssable, l'impérissable communion des âmes. L'amour conjugal, qui est devenu, par le sacrement, amour divin, doit subir à sa manière l'épreuve des purifications, pour parvenir en ses dernières demeures, qui l'acclimatent aux mœurs du ciel. Il y a comme un rythme de maturation dans l'union conjugale, comme dans la vie spirituelle. Il importe de respecter ce rythme, qui a son allure propre pour chaque union, et dont il ne faut ni anticiper les étapes, ni refuser le progrès (54).

Pour finir, à travers ses réalisations multiformes, nous pouvons voir l'amour conjugal se développer, pour ainsi dire par une loi de vie intime, à la rencontre de son divin exemplaire. Il est, dans sa réalité la plus profonde et dans ses gestes les plus humains, l'image du Christ et de l'Église. Pour nous, dont la connaissance part toujours du sensible, il nous donne de cette réalité invisible de la grâce, c'est-à-dire du don de Dieu à l'humanité et du consentement de l'homme à ce don, une image magnifique et touchante. Mais, au terme de son développement, l'image ici rejoint la réalité. Par la grâce du sacrement, l'époux est devenu le représentant de Dieu auprès de sa femme, son choix et son don lui confèrent la grâce, tandis que la femme, par le consentement même qu'elle fait au don de l'homme, accepte ensemble le don divin. Par delà tous les échanges humains et en eux se noue ainsi le mystère même de la grâce : le don de Dieu à l'humanité dans le Christ époux, le consentement de l'humanité épouse. Et tandis que tous les échanges charnels disparaîtront avec leur support terrestre, le consentement porteur de la grâce divine s'éternisera dans le don réciproque en Dieu. Le mariage, en se dépassant lui-même, aura atteint son terme définitif, en rejoignant son principe. L'homme et la femme pourront tenir enfin par la grâce, en se rejoignant en Dieu, l'extraordinaire promesse qu'ils se sont faite, de se donner le bonheur.

Grand Séminaire de Reims Louis LOCHET.
mars-avril 1947.

(54) Cfr la mise au point de Dom Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, Paris, Edit. du Cerf, 1948, p. 70, 78.