NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 3 1990

Nouveau point de vue sur la contraception

Michel SÉGUIN

p. 394 - 415

https://www.nrt.be/en/articles/nouveau-point-de-vue-sur-la-contraception-814

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Nouveau point de vue sur la contraception

(suite)

IV. - La contraception contredit la donation totale et réciproque des époux

Nous avons vu plus tôt G. Martelet parler de la donation de soi totale et réciproque des époux comme appartenant au sens objectif de la relation amoureuse. Cette notion n'est pas nouvelle: elle a frayé peu à peu son chemin au cours du XX[e] siècle à partir d'auteurs comme D. von Hildebrand et Herbert Doms. Pie XII lui-même n'a pas hésité à déclarer que «l'acte conjugal, dans sa structure naturelle..., du fait même de la nature des agents et du caractère de l'acte, est l'expression du don réciproque, qui, selon la parole de l'Écriture, réalise l'union 'en une seule chair'»[47]. De très nombreux écrivains catholiques ont repris et élaboré cette pensée au cours des 25 dernières années[48]; le jésuite américain R. McCormick a écrit que «l'étreinte matrimoniale est aussi essentiellement un acte exprimant l'amour personnel. De lui-même il exprime et renforce la relation profondément personnelle d'engagement total du sujet que représente la vocation au mariage. Parce que le lien du mariage est un lien d'engagement réciproque et total des sujets, l'acte qui l'exprime symboliquement doit être un acte de don total

47. *DC* 48 (1951) 1489.

48. Mentionnons J.S. DUHAMEL, «The Catholic Church and Birth Control», dans *In the Eyes of Others,* édit. R.W. GLEASON, New York. The MacMillan Company, 1962, p. 107-128; P.M. QUAY, *Contraception and Conjugal Love,* dans *Theological Studies* 22 (1961) 18-40; R. MCCORMICK, *Conjugal Love and Conjugal Morality,* dans *America* 110 (1964) 38-42; «Family Size, Rythm, and the Pill», dans *The Problem of Population,* vol. 1, Notre Dame (Ind.), Univ. of Notre Dame Press, 1964, p. 58-84; J. FUCHS, *Biologie und Ehemoral,* dans *Gregorianum* 43 (1962) 225-253; D. VON HILDEBRAND, *Marriage and Overpopulation,* dans *Thought* 36 (1961) 81-100; L. JANSSENS, *Morale conjugale et progestogènes,* dans *Eph. Theol. Lovan.* 39 (1963) 787-826; W. VAN DER MARCK, *Love and Fertility,* London-Melbourne-New York, Sheed and Ward, 1965; dans son ouvrage *Régulation des naissances...,* cité n. 16, A. VALSECCHI indiquera encore que B. Simonet, P.M. de Contenson, D. Vandenberghe, W. Bertrams, P. Chauchard, H. Caffarel, le Cardinal G. Colombo... soutiennent cette thèse; cf. p. 71-73, 102 s., 127 s.

de soi-même[49].» N'est-ce pas cette pensée qu'a confirmée *Gaudium et spes* en disant que les actes conjugaux «signifient et favorisent le *don réciproque* par lequel les époux s'enrichissent tous deux dans la joie et la reconnaissance» et en enseignant que les critères objectifs de la moralité de la rencontre matrimoniale doivent respecter, «dans un contexte d'amour véritable, *la signification totale d'une donation réciproque* et d'une procréation à la mesure de l'homme»[50]. C'est sur ce fondement d'ailleurs que Jean-Paul II, sous l'appellation d'approche «anthropologique» ou «personnaliste», appuie son enseignement sur la régulation des naissances depuis de nombreuses années[51].

Or, en considérant avec la philosophie contemporaine que la corporéité fait partie intégrante de la personne et que la fécondité, masculine ou féminine, est un élément fondamental de cette corporéité, comment ne pas comprendre que l'élimination de cette puissance de vie, lors d'un acte qui signifie la donation de soi et l'accueil total de l'autre, contredise le sens même de cet acte? Édouard Pousset a bien fait ressortir que le don des corps est indissolublement don de toute la personne.

---

49. R. MCCORMICK, «Family Size...», cité n. 48, p. 68. Sur ce point McCormick a suivi de très près la pensée du fameux moraliste de l'Université Grégorienne, J. Fuchs, qui enseignait, au début des années soixante, que l'amour conjugal constitue bien un sens ontologique, un *finis operis,* de l'acte sexuel, ce dernier devant être «ex sese aptus ad amorem exprimendum»; cf. J. FUCHS, *De castitate...,* cité n. 40, notamment aux p. 41 s.

50. *Gaudium et spes,* 49, 2; 51, 3; je souligne.

51. Il faut ici dissiper une ambiguïté qui vient de ce que l'amour conjugal peut être envisagé soit comme *finis operis,* soit comme *finis operantis* du rapport sexuel. Cette distinction est capitale et pour ne pas l'avoir faite plusieurs en sont venus à prôner l'utilisation de la contraception au nom même de l'amour conjugal. Alors que l'amour comme fin subjective ou «finis operantis» de l'acte matrimonial désigne l'exclusion de l'égoïsme et l'échange d'affection mutuelle manifestée et ressentie *psychologiquement* par les partenaires dans l'union amoureuse, le sens *ontologique* de l'acte conjugal (ou «finis operis») s'entend du don personnel total et réciproque que s'y font les époux, que ce don soit accompagné ou non des sentiments qui normalement devraient en faire partie. Dans le développement qui suit je considère l'amour comme «finis operis» de la rencontre matrimoniale, sans oublier que la moralité globale de l'acte dépendra de la bonté et du *finis operis* et du *finis operantis.* Ainsi J. Fuchs a insisté sur le fait que même si l'intention subjective des agents peut se porter sur de multiples «fines operantis» autres que la procréation-éducation et le don d'amour total, en aucun temps les époux ne peuvent contrecarrer les deux «fines operis» de l'acte conjugal, l'aptitude inhérente «ad generationem et educationem» et «ad plenam sui donationem exprimendam»; cf. J. FUCHS, «Biologie...», cité n. 48, p. 49-51; R. MCCORMICK écrira tout un article en ce sens; cf. «Practical and Theoretical Considerations», dans *The Problem of Population,* vol. III, Chicago, University of Notre Dame Press, 1965, p. 50-73.

> Les corps ici deviennent langage, plus qu'ils ne le sont jamais au cours du dialogue où se tisse un jour après l'autre la vie conjugale. En eux se noue l'unité des gestes et du sens, comme dans le langage, où les significations sont fondues dans la masse sonore des paroles. Si bien que ne se peuvent dissocier les libertés des époux qui se donnent et les corps qui se joignent pour une œuvre unique, l'amour même réalisé. En cet instant de l'union chacun est pour l'autre identifié à son corps: le corps est alors la personne même et devient le corps de l'autre. L'homme est son corps qui appartient à la femme, ou mieux qu'elle fait sien; la femme est son corps qui appartient à l'homme, ou mieux qu'il fait sien. Et non pas corps en général, mais corps accomplissant sa plus haute fonction vitale qui est, dans l'indivis, communication de soi et fécondation (ou au moins orientation vers la fécondation). Dans l'union chacun devient ainsi pour l'autre la fonction même à laquelle il se trouve identifié en étant identifié à son corps; mais cette fonction n'est nullement ici puissance anonyme de l'espèce (l'espèce qui se reproduit), elle est quelqu'un... Ainsi le processus biologique de l'acte sexuel est le corps entier de l'amour s'exprimant par la sexualité, il le signifie et le rend présent à chacun des époux; et comme tel il est, dans cet acte, l'amour incarné... *L'interdiction de la contraception ne tient donc pas à un respect sacral et irrationnel d'une nature tabou; il s'agit du sens de l'homme dans l'unité indivise de la chair et de l'esprit*[52].

Je souscris sans réserve à cette explication de la malice de la contraception. «L'amour ne peut être cette réelle communion avec l'autre qu'il souhaite devenir, sans respecter tous les pouvoirs de don enracinés dans notre chair... C'est cette mutilation du langage de l'amour qui définit le désordre inhérent à la contraception, où la personne tout entière n'est pas moins abîmée que son corps[53].» Même des moralistes profondément enracinés dans une approche plus traditionnelle n'ont pas hésité à s'associer à une telle explication. Ainsi Anselm Günthör a écrit: «l'homme et la femme, quand ils s'unissent sexuellement de façon totale, illimitée et sans réserve, ne donnent pas seulement leurs corps, mais ils se donnent eux-mêmes. Quand, au contraire, l'un d'eux met ici une limitation, recourant à une stérilisation qui n'est pas nécessaire pour des raisons de santé, ou déforme l'acte conjugal lui-même, il impose alors une limitation au don de soi humain et complet. L'apparente donation totale n'est plus totale[54].» Est-il besoin de dire que cette

52. E. POUSSET, *Union conjugale...*, cité n. 6, p. 41-43; je souligne.

53. G. MARTELET, *Dix ans après...*, cité n. 36, p. 31 s.

54. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III, Roma, Ed. Paoline, 1977, p. 703. H.U. VON BALTHASAR, «Ephesian 5: 21-23 and Humanae Vitae: A Meditation», dans *Humanae Vitae. A Symposium Comme-*

explication de la malice de la contraception se retrouve abondamment dans les écrits de Jean-Paul II. Ainsi lisons-nous dans *Familiaris consortio* que les époux «'manipulent' et avilissent la sexualité humaine et, avec elle, leur propre personne et celle du conjoint en altérant la valeur de leur donation 'totale'. Ainsi, au langage qui exprime naturellement la donation réciproque et totale des époux, la contraception oppose un langage objectivement contradictoire, selon lequel il ne s'agit plus de se donner totalement l'un à l'autre; il en découle non seulement le refus positif de l'ouverture à la vie, mais aussi une falsification de la vérité intérieure de l'amour conjugal, appelé à être un don de la personne tout entière[55].»

On se demandera sans doute ici ce qu'ajoute à cette approche anthropologique ou personnaliste le «nouveau point de vue» que nous avons considéré à la section précédente. La principale difficulté de l'argument que nous venons d'étudier consiste à laisser l'impression que les relations conjugales qui ont lieu en période inféconde peuvent représenter un don personnel et mutuel des époux aussi authentique chez les usagers de la contraception que chez les couples pratiquant la continence périodique. Ceci admis, il devient alors très difficile de comprendre la profonde différence qui existe entre ces deux méthodes pendant les quelques heures mensuellement ouvertes à la vie[56]. Or, nous l'avons vu, je crois que cette prémisse est fausse. Bien sûr, tous ces couples ont la même intention «subjective» de ne pas avoir d'enfant: bien sûr, les rapports conjugaux de ces époux peuvent, dans les deux cas, manifester sensiblement la même tendresse, la même affection, la même attention à l'autre, en un mot le même amour au plan psychologique (et c'est précisément ce qui rend si difficile la saisie de leur différence morale). Pourtant, au plan de la signification objective de l'acte

morating the Tenth Anniversary of the Promulgation of Pope Paul VI's Encyclical Letter «Humanae Vitae», University of San Francisco, 1978, dira de celui qui utilise la contraception: «when he acts in this way, he sets his own personal limits on a function of the human species, a function with its own inner finality. Ostensibly, he limits his fertility in this manner so that he can give fuller emphasis to the limitless, personal side of his beeing. But in so doing he obviously introduces an element of calculation and limitation into an act which is meant to be the symbolic expression of an unconditional love between man and woman.»

55. *Familiaris Consortio*, 32.

56. Dans la même veine, en ne voyant plus de lien de corrélation et d'interdépendance entre les significations d'union et de procréation, on croit qu'il y a pétition de principe à enseigner qu'en se fermant à l'ouverture procréatrice on contredit le sens de la donation totale et réciproque des conjoints: c'est ce que nous avons vu plus haut dans la critique de la position de Martelet.

sexuel comme don de soi total et réciproque (signification d'ordre ontologique qui échappe à «l'expérience» subjective et empirique des époux), les conjoints porteurs d'une «intentionnalité contraceptive» s'opposent à la vérité d'un tel don pendant tous les rapports matrimoniaux qui auront lieu au cours du cycle dont ils ont décidé de fermer l'ouverture périodique à la vie: le respect de cette ouverture conditionne, manifeste et réalise le don et l'accueil mutuels de tout leur être. Malgré les apparences et malgré ce qui peut être psychologiquement ressenti, il est faux de prétendre que les couples installés dans une «intentionnalité» contraceptive puissent se donner l'un à l'autre totalement et sans réserve quand leurs rapports s'adonnent à être naturellement stériles.

Au contraire, ceux qui pratiquent la continence périodique reconnaissent que le choix de la contraception durant les heures virtuellement fécondes du mois contredirait non seulement le don total et réciproque d'eux-mêmes pendant ces quelques jours, mais également aussi pendant tout le reste du cycle: ils refusent de s'installer dans «l'intentionnalité» contraceptive dont nous avons précédemment parlé. En retour, en renonçant à ce qui serait une expression physique d'amour tronquée et défigurée, ils préservent la «signification objective» de don de soi total et réciproque qui irradiera tous leurs autres rapports conjugaux. Cette continence périodique est donc un renoncement au faux amour, une reconnaissance respectueuse (dans l'abstinence même) de la puissance de vie rythmiquement inhérente à l'amour conjugal, un choix partagé de demeurer dans l'amour vrai, quitte à en retarder la pleine expression physique. C'est en ce sens qu'Albert Chapelle écrivit: «Il faut reconnaître la rigueur et la netteté d'un renoncement sexuel éventuellement demandé par la vérité personnelle de l'amour[57].» Notons d'ailleurs que cette suspension temporaire de relations conjugales n'est pas renoncement aux multiples autres marques d'amour et de tendresse qui, comme plusieurs couples l'ont souligné, seront souvent plus profondes, nombreuses et délicates chez ceux qui ont choisi la continence périodique.

Gardons-nous bien cependant d'idéaliser trop facilement la continence périodique qui, si elle préserve le couple d'une «intentionnalité» contraceptive en maintenant à la rencontre conjugale son sens objectif de don de soi total et réciproque, ne garantit en rien la présence de la tendresse et de l'affection amoureuse, qui sont aussi

57. A. CHAPELLE, *Sexualité et sainteté*, cité n. 29, p. 246.

nécessaires à la moralité totale de la rencontre conjugale. Cette rectitude objective d'une donation et d'un accueil mutuels et sans réserve doit aussi s'exprimer au plan «subjectif» dans ce que les époux veulent se communiquer l'un à l'autre[58]. Ainsi le langage comporte une dimension objective, invariable, indépendante des sujets: le «mot», la «structure même de la langue». Mais pour devenir véritable langage ce «mot» doit devenir «parole» et être repris par des sujets qui expriment leur intériorité, leur «parole», par le moyen de ce «mot». Une remarque s'avère donc importante ici pour tenter de comprendre pourquoi, dans la vie courante, il est souvent si difficile de percevoir la différence existant entre la contraception et la continence périodique. Reprenons un moment l'exemple du mari adultère. Que cet homme décide de renoncer à ses rencontres mensuelles avec sa maîtresse, il élimine par le fait même «l'intention adultère» qui accompagnait toutes ses relations avec son épouse et contredisait le don de lui-même total et exclusif qu'il feignait jusque-là. Notons bien cependant que ce qui est changé n'est que l'élimination d'un obstacle «négatif» qui neutralisait le sens objectif de ses actes conjugaux. Cela ne signifie pas que du jour au lendemain, comme automatiquement, son amour aura retrouvé toute sa fraîcheur et sera redevenu un don amoureux sans faille. L'obstacle «négatif» a été écarté mais encore faudra-t-il construire du «positif», ce qui exigera du temps, de l'oubli de soi, et une attention vraie à son épouse.

Ceci nous aide à comprendre ce qui peut souvent survenir chez ceux qui pratiquent la continence périodique. Si leur renoncement à la contraception n'est que l'exclusion de l'aspect négatif que constitue «l'intentionnalité» contraceptive mais que rien n'est fait pour

58. Il s'agit de l'amour en son sens psychologique, «expérimentable», l'amour «finis operantis» dont nous avons parlé plus haut à la note 51. Je crois que c'est en ce sens aussi qu'il faut interpréter la remarque suivante de Jean-Paul II: «La manière correcte *d'entendre et de pratiquer la continence périodique en tant que vertu* (ou, selon *HV*, 21, la «maîtrise de soi») décide essentiellement du caractère naturel de la méthode appelée, elle aussi, «méthode naturelle»: celle-ci est naturelle au niveau de la personne. On ne saurait donc penser à une application mécanique des lois biologiques. La connaissance des rythmes de fécondité — même si elle est indispensable — ne crée pas encore cette liberté du don, qui est de nature explicitement spirituelle et dépend du degré de maturité intérieure de l'homme. Cette liberté suppose la faculté de diriger les réactions sensuelles et émotives de l'homme de telle manière qu'elle rend possible la donation de soi à l'autre «ego» sur la base de la mûre possession de son propre «ego», dans sa subjectivité corporelle et émotive» (*L'amour humain dans le plan divin. De la Bible à Humanae Vitae,* Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1985, p. 92 s; **l'auteur souligne).**

exprimer l'affection, la tendresse, une véritable attention au conjoint, le résultat de ce qui est expérimenté comme amour peut étrangement ressembler à ce que vit le couple qui utilise la contraception. Et ce sera d'autant plus vrai si les conjoints qui ont adopté la continence périodique ne voient dans leur abstinence qu'une pratique arbitraire purement restrictive, dont ils ne saisissent pas vraiment la signification objective de respect de la puissance de vie inhérente à l'amour authentique qu'ils doivent se porter l'un à l'autre dans l'acte sexuel. G. Martelet écrivait en 1965 que le rejet de la contraception représente «la condition minimum d'une moralité possible»; il utilisait la comparaison suivante: «je ne suis pas forcément consommé en vertu parce que je ne vole pas, mais si je me permets de voler, je compromets la moralité de ma vie[59].» Il reprendra encore, dans son volume *L'existence humaine et l'amour*, l'idée que la contraception, «désordre objectif de l'amour dans son rapport avec les sources de la vie, n'apparaît pas nécessairement à la conscience comme le seul ou le plus grand des maux de l'amour»[60].

N'allons pourtant pas croire que cette contradiction de la donation totale et réciproque des conjoints ne constitue, somme toute, qu'une blessure de l'amour assez banale. En vidant insidieusement de son «sens» authentique la rencontre conjugale, la contraception rend la sexualité «insignifiante». J'en suis convaincu, ce que certains, comme P. Ricœur, ne considéraient que comme un risque il y a plusieurs années[61] correspond malheureusement aujourd'hui à la réalité. Pierre Antoine a bien décrit l'ampleur du méfait de la contraception.

> Au lieu d'être expression d'un amour où l'on s'engage tout entier, la sexualité devient seulement le geste futile, voire la simple satisfaction d'un besoin biologique ou d'une envie, ou la transformation, qui n'est jamais sans mépris, de son corps et de celui d'autrui, en objet de jeu et d'amusement. Elle se dégrade dans l'*insignifiance*.. *Ce qui fait l'insignifiance,* ce n'est pas la maladresse de l'expression. C'est, si l'on peut dire, le «jeu de mots», ou le refus de se prendre au mot. *C'est le refus de s'engager dans son langage...,* de ne chercher dans le geste sexuel qu'une satisfaction physique passagère, sans

59. G. MARTELET, *Morale conjugale...*, cité n. 37, p. 254.

60. ID., *L'existence humaine...*, cité n. 6, p. 138.

61. Cf. P. RICOEUR, *Wonder, Eroticism and Enigma,* dans *Cross Currents* 14 (1964) 247: «Il peut arriver que demain, le plus grand problème soit de préserver la valeur expressive et signifiante de la sexualité. Mais si c'est là le problème de demain, n'est-ce pas déjà celui d'aujourd'hui?... Les partisans du birth control devraient être conscients que la contraception, considérée généralement comme une simple technique, contribue à précipiter la sexualité dans l'insignifiance.»

> engagement et sans souci du lendemain, puisque, précisément, le geste a pu être accompli de telle sorte qu'il soit, physiquement, «sans conséquences». *Geste facile, à la portée de tous, qui n'engage à rien parce que «sans risque», et, finalement, insignifiant*[62].

Plusieurs auteurs n'ont pas perçu la profondeur de cette blessure. «Mais qui donc est lésé par la contraception?» s'est demandé Noonan. «La race humaine?», «la famille?», «soi-même?», «la nature?», «Dieu?». Si rien ni personne n'est «lésé» ou «blessé» par la contraception, quel mal y a-t-il à la pratiquer[63]? Qui est blessé, lésé, par la contraception? Au terme de ce que nous venons de voir il nous faut répondre: la personne humaine! Il n'y a pas de douleur ni de sang? Cela signifie-t-il qu'il n'y ait pas de blessure pour autant? La blessure est trop profonde pour être ressentie à court terme. C'est une déchirure de ce qu'il y a de plus intime chez la femme et chez l'homme, une blessure du «sens de l'amour». La contraception s'attaque à la «signification» même de l'amour; elle vide l'amour humain de sa substance ontologique. C'est une blessure proprement morale.

V. - Ouverture ou fermeture au «Partenaire divin»?

Mais il y a plus encore. Car nous touchons ici aux sources de la vie humaine et au Créateur même de cette vie. C'est ce qu'a fort bien souligné K. Kelly en faisant ressortir une autre différence fondamentale qui distingue la contraception de la continence périodique.

> Quand la paternité responsable oblige un couple à décider de ne plus avoir d'enfant (au moins temporairement), une fois de plus leur motivation n'est pas égoïste; elle est au contraire louable et l'abstinence qui s'ensuivra pendant la période féconde peut être interprétée comme une expression d'amour. *Mais dans ce cas il y a une référence beaucoup plus explicite à Dieu lui-même.* Leur acceptation commune de s'abstenir de relation à ce moment constitue une expression humaine très tangible du fait qu'ils reconnaissent que l'amour créateur de Dieu est présent et incarné d'une manière spéciale en la puissance procréatrice de leur amour humain. Ils manifestent leur

62. P. ANTOINE, «Sens de la sexualité et recherche d'une éthique», dans *Sexualité humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 296 s.; je souligne.

63. Cf. J. NOONAN, *Contraception...*, cité n. 24, p. 523; cf. aussi Ch. CURRAN, *After Humanae Vitae: A Decade of «Lively Debate»* dans *Hospital Progress*, (juillet 1978) 87. Tout le volume d'Anth. KOSNIK e.a., *Human Sexuality, New Directions in American Catholic Thought*, New York, Paulist Press, 1977, est prégnant d'un tel esprit.

> foi en cette présence et leur respect pour cette présence justement en évitant de s'exprimer leur amour humain dans un rapport sexuel à ce moment... Cette reconnaissance consciente (exprimée dans l'acte humain de l'abstinence) de l'amour créateur de Dieu présent de façon particulière dans le pouvoir procréateur de leur amour matrimonial semblerait menacée par la contraception artificielle[64].

À vrai dire cette explication n'est pas nouvelle. Elle repose sur l'idée traditionnelle que les époux ne sont que la cause «inadéquate» de la génération humaine[65]. L'acte conjugal (et la fécondité naturelle de la fonction sexuelle) ne sont que le prélude à la partie la plus importante de la procréation: l'acte créateur de Dieu lui-même[66]. Cette pensée, que nous avons déjà effleurée en présentant la position de G. Martelet, se trouve d'ailleurs bien présente dans *Humanae vitae,* même si on l'a souvent négligée par la suite.

> User du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, écrivait Paul VI, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur. De même, en effet, que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, de même il ne l'a pas, pour une raison particulière, sur ses facultés de génération en tant que telles, à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie, dont Dieu est le principe. «La vie humaine est sacrée, rappelait Jean XXIII; dès son origine, elle engage directement l'action créatrice de Dieu»[67].

---

64. K. KELLY, *A Positive Approach to Humanae Vitae,* dans *The Clergy Review* 57 (1972) 272: je souligne.

65. «Causa generationis inadaequata»; cf. J. FUCHS, *Biologie...,* cité n. 48, p. 239; E. MCDONAGH, «Source of Life», dans *The Meaning of Christian Marriage,* Staten Island, N.Y., Alba House, 1963, p. 81.

66. Cf. G. KELLY, *Contraception and Natural Law,* dans *Proceedings of the Eighteenth Annual Convention (The Catholic Theological Society of America)* 18 (1963) 30: «Soit que nous parlions de l'*opus hominum* et de l'*opus naturae,* ou de l'essence et de l'intégrité de l'acte conjugal, il se dégage clairement de l 'enseignement des deux papes (l'auteur parle ici de Pie XI et de Pie XII) que chacune de ces phases de la fonction génératrice fait partie d'un plan divin que l'homme n'est pas libre de changer. Mais pourquoi cette inviolabilité? Parce que ces deux choses constituent le prélude à l'*opus Dei,* qui est la création d'une âme spirituelle et immortelle. C'est pourquoi, conformément au plan divin, ces fonctions sont porteuses de vie — et la vie qu'elles aident à donner est une vie humaine. Ceci est la raison ultime et spécifique de leur inviolabilité. Autant la vie humaine innocente est inviolable, autant ces réalités qui appartiennent immédiatement à l'origine de la vie humaine sont aussi inviolables.» Cf. aussi H.E. DI CRISTIANA, *God or Man in Birth Control?,* dans *The Priest* 17 (1961) 331-335; D. VON HILDEBRAND, *Marriage...,* cité n. 48, p. 96; D. O'CALLAGHAN, *The Evolving Theology of Marriage,* dans *The Clergy Review* 51 (1966) 842.

67. *HV,* 13.

Je crois qu'on n'a généralement pas accordé assez d'attention à cette explication. Nous prendrons le temps d'en saisir toute la portée en partant d'une formulation originale qu'en a donnée Jean-Paul II en 1983, alors qu'il s'adressait à des enseignants et à des responsables de pastorale familiale. Parlant des raisons les plus profondes qui expliquent la pensée de l'Église en ce domaine il déclara:

> Elles sont avant tout d'ordre *théologique.* À l'origine de toute personne humaine il y a un acte créateur de Dieu; personne ne vient au monde par hasard; chaque personne est toujours le terme de l'amour créateur de Dieu. Il découle de cette vérité fondamentale de la foi et de la raison que la capacité de procréer inscrite dans la sexualité humaine est — dans sa vérité la plus profonde — une coopération avec la puissance créatrice de Dieu. Et il en résulte également que de cette capacité l'homme et la femme ne sont nullement les arbitres; ils n'en sont pas les patrons, appelés comme ils le sont, en elle et par elle, à participer à la décision créatrice de Dieu. Aussi quand, par la contraception, les époux enlèvent à l'exercice de leur sexualité conjugale sa capacité potentielle de procréer, ils s'attribuent un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu: le pouvoir de décider *en dernier ressort* au sujet de la venue à l'existence d'un être humain. Ils s'attribuent la qualité d'être non pas les coopérateurs du pouvoir créateur de Dieu, mais les *ultimes* dépositaires de la source de la vie humaine[68].

Le point de départ de cet argument est l'acte créateur de Dieu à l'origine de toute vie humaine. Non pas création à partir du néant comme à l'origine de l'univers; non pas création continue qui se poursuit à travers toutes les causes secondes; mais bien intervention transcendante et ponctuelle de Dieu, conjointement à la rencontre sexuelle du couple, pour la venue à l'existence de chacun d'entre nous. Cette doctrine remonte aux Pères de l'Église et ses dimensions philosophiques et théologiques ont été maintes fois exposées sous le terme de «créationnisme»[69]. Elle trouve de plus son enracinement dans l'Écriture qui, en plusieurs passages, se plaît à répéter que «c'est Dieu qui nous a faits» et que «nous sommes l'œuvre de ses mains»[70]. Elle a en outre l'avantage de correspondre

68. JEAN-PAUL II, *Chaque homme est toujours le terme de l'amour créateur de Dieu,* dans *L'Osservatore Romano* (éd. française), du 11 octobre 1983; l'auteur souligne.

69. Dans le «créationnisme», qui s'oppose entre autres au «traducianisme», c'est à partir de la notion de «cause instrumentale» qu'on a expliqué la coopération du couple avec Dieu, «cause principale» de la génération humaine.

70. Récemment, dans un très beau texte, en se basant sur *Ps 119,* 73; *139,* 13-15 et *Jb 10,* 8-11, le Cardinal J. RATZINGER, *La procreazione umana,* dans *Litterae Communionis. CL,* n° 7/8 (1988) 26, a illustré ce propos de la façon suivante: «D'un côté les auteurs de la Bible savent très bien que l'homme est

à l'expérience des couples qui, dans leur émerveillement, ont facilement l'intuition, à la naissance de leur enfant, qu'il y a plus qu'eux dans ce nouvel être.

La capacité de procréer, poursuit Jean-Paul II, est donc, dans sa vérité la plus profonde, «une coopération avec la puissance créatrice de Dieu». Bien sûr Dieu est présent à toute rencontre sexuelle, à tout amour véritable, à toute la vie humaine. Mais il y a, dans la potentialité procréatrice du couple qui revient cycliquement, une ouverture au «Partenaire divin» absolument unique, puisqu'elle constitue l'origine possible d'une vie humaine qui n'aura pas de fin et qui prend sa source dans les profondeurs même de Dieu et de son acte créateur libre, amoureux, transcendant et unique. L'important ici est de bien faire la distinction entre la «procréation *effective*» d'un enfant et cette «ouverture au Partenaire divin» qui revient périodiquement. Certains auteurs, comme K. Kelly que nous avons cité au début de cette section, ont bien fait cette distinction. C'est aussi le cas de Paul M. Quay pour qui le «mot» prononcé dans la rencontre amoureuse est moins «enfant» que «ouverture des conjoints à l'activité créatrice de Dieu»[71]. Mêmes tonalités chez D. von Hildebrand qui, dans la fermeture de l'acte conjugal au don créateur de Dieu, voit principalement un péché «d'irrévérence» envers le Créateur lui-même[72]. Or cette distinction entre la «procréation *effective*» et «l'ouverture au Partenaire divin» met vivement en relief la différence fondamentale qui existe entre la contraception et la continence périodique.

Que se passe-t-il, à l'égard de la «*naissance effective*» d'un enfant, chez deux couples dont l'un utilise un moyen contraceptif et l'autre

«tissé» dans le sein maternel... Cependant, en même temps, le sein maternel est représenté comme les profondeurs de la terre, de telle sorte que tous ceux qui prient Dieu dans la Bible peuvent dire: «tes mains m'ont façonné, comme l'argile tu m'as pétri.» L'image utilisée pour la création d'Adam vaut, de la même façon, pour chaque homme. Chaque être humain est Adam — un nouveau commencement... L'événement physiologique est beaucoup plus qu'un événement physiologique».

71. Cf. P.M. QUAY, *Contraception...*, cité n. 48, p. 37.

72. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Marriage...*, cité n. 48. C'est la même intuition qu'on peut lire sous la plume d'évêques allemands: «L'acte conjugal est un acte interpersonnel (et non simplement biologique), (1) de deux personnes, (2) acte qui, objectivement, est la donation totale et indivise ainsi que l'acceptation réciproque des deux personnes, (3) qui se réfère à une troisième personne *in fieri* et, de cette façon, au Créateur personnel, (4) et qui dans sa dimension la plus profonde est une donation des conjoints à Dieu, dans l'acceptation d'eux-mêmes comme don de Dieu, source suprême de tous les dons, grâce à qui ils existent et peuvent se donner dans un amour créateur (cf. *GS*, 50)»; ce passage a été proposé au Synode des évêques de 1980 par une partie du groupe des rédacteurs du texte intitulé: «Relatio circuli linguae germanicae».

la continence périodique? À l'égard de la procréation «effective», l'attitude, l'intentionnalité, le choix moral sont identiques. On ne veut pas plus d'enfant dans un cas que dans l'autre (supposons que ce choix de «parenté responsable» soit moralement justifié). Il n'y a pas de différence morale de ce côté, et c'est bien souvent ce qui a rendu la perception de la différence morale entre contraception et continence périodique si difficile à saisir. Cependant l'attitude change radicalement lorsqu'on envisage maintenant *«l'ouverture au Partenaire divin»*. Chez les usagers de la contraception on se ferme à cette présence possiblement créatrice de Dieu. Remarquons que bien souvent, avec l'utilisation régulière des moyens contraceptifs, on ne pensera même plus à une telle ouverture au Créateur, tous les actes étant nivelés par une même fermeture à toute intervention transcendante. Mais en supposant qu'une telle pensée demeure, l'emploi d'un contraceptif quelconque signifie qu'on ne veut pas d'une telle possibilité créatrice, qu'on s'y ferme, qu'on s'y oppose. Qu'en est-il maintenant du couple pratiquant la continence périodique? Ici, à l'égard de cette «ouverture au Partenaire divin», l'attitude est tout à fait inverse. En s'abstenant de relations sexuelles pendant quelques jours, ces conjoints «reconnaissent», «acceptent», «accueillent» cette présence de Dieu possiblement créatrice inhérente à leur sexualité. Tout le contraire d'«ignorer», de «refuser», de «repousser» cette présence du Créateur. Le choix de l'abstinence devient en quelque sorte un acte de «révérence» envers Dieu qui se rend ainsi présent de cette façon particulière au cœur de l'amour humain. Il y a, dans ce choix même, l'expression de la reconnaissance que «nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur». L'abstention ou la contraception traduisent alors une différence morale profonde.

On me reprochera peut-être ici ce qu'on a reproché à G. Martelet: «en réalité on n'est pas plus ouvert à la présence potentiellement créatrice de Dieu avec la continence périodique qu'avec la contraception: dans les deux cas on ne veut précisément pas d'une telle intervention créatrice et la seule différence des moyens employés ne fait pas de différence morale!» En vérité je dois reconnaître l'importance de cette critique. Nous touchons ici à des réalités délicates à l'extrême et je considère qu'il faut encore améliorer la formulation du présent argument «théologique» pour en mieux faire ressortir toute la valeur. Car je suis persuadé que cette différence **fondamentale existe et peut être encore mieux démontrée.**

Quand on me dit que dans les deux cas on ne veut pas de l'intervention créatrice de Dieu, on retombe subtilement dans la perspective de la «naissance effective» d'un enfant, où justement on ne trouve pas de différence. Or ici il ne s'agit pas de considérer la procréation «effective» ou, ce qui revient au même, «l'intervention créatrice de Dieu» *pour une telle naissance,* mais bien d'envisager le fait que Dieu veuille se rendre ainsi présent à la sexualité humaine, présence transcendante qui fait de lui le maître des sources de la vie humaine: ce qui signifie que la venue au monde d'un être humain dépend finalement de son vouloir créateur libre et insondable. C'est à cette présence que je m'ouvre avec la continence périodique; c'est à cette présence que je me ferme avec la contraception. Celui qui utilise un moyen contraceptif décide que c'est lui qui prend l'ultime décision concernant la venue au monde d'un être humain. Celui qui s'abstient pendant quelques jours, tout en prenant la décision de ne pas avoir d'enfant (le volet «procréation effective»), affirme, dans son choix de l'abstinence, que l'ultime décision revient au vouloir libre de Dieu, maître des sources de la vie humaine. La décision de pratiquer la continence périodique correspond en quelque sorte à la prière suivante: «Seigneur, nous reconnaissons que notre sexualité nous dépasse et que notre pouvoir procréateur nous met en relation avec toi. Durant ces quelques jours nous nous abstenons de relations conjugales parce que nous reconnaissons que nous ne sommes pas les maîtres de cette source de vie qui est en nous et qui prend son origine en toi, en ton vouloir libre et amoureux.»

Mais, objectera-t-on encore, n'est-il pas possible que les utilisateurs de la contraception reconnaissent la même souveraineté de Dieu sur les sources de la vie? Je réponds: en parole, oui, mais pas en acte. Oui, bien sûr, on peut reconnaître avec la contraception que, lorsqu'un enfant est engendré, il y a eu un acte créateur de Dieu. Mais cette reconnaissance n'est que théorique et non pratique, existentielle. Dans la réalité, ce couple, en utilisant la contraception, veut prendre la décision finale concernant la venue au monde d'un être humain, même s'il n'y parvient pas toujours. N'est-ce pas d'ailleurs, l'expérience l'a démontré, ce qui fait que l'avortement soit dans la ligne logique d'une contraception qui a échoué? N'est-ce pas également ce qui fait que désormais, quand on a décidé d'avoir un enfant et qu'on n'y parvient pas, on veuille prendre tous les moyens bio-technologiques pour y arriver puisque, en définitive, cette décision finale nous appartient à nous et non à Dieu? **(Je suis d'ailleurs de plus en plus convaincu que le lien entre**

Humanae vitae et *Donum vitae* est à chercher de ce côté!)

Mais enfin, ajoutera-t-on, Dieu n'a-t-il pas remis à l'homme une telle souveraineté sur l'origine de la vie en lui commandant de dominer et de maîtriser l'univers? Saint Thomas lui-même n'a-t-il pas dit que Dieu a remis l'homme à son conseil? Avec plusieurs auteurs Guy Durand abonde dans ce sens quand il écrit: «je voudrais signaler mon accord avec l'affirmation que Dieu est maître de la vie, comme il est source de l'amour, et dispensateur de la santé et des divers talents humains. Mais il a tout remis à la gérance de l'homme. Et il n'est pas évident que la responsabilité de l'homme porte sur tous ses organes et toutes ses fonctions à l'exception des organes de la procréation (cf. *HV,* 13 et 17, 4). Pourquoi cette exclusion[73]?» Même s'il est bien vrai que Dieu a remis à l'homme l'autorité sur l'univers, il demeure que cette autonomie n'est pas absolue. Comme le disait Martelet dans un passage rapporté plus haut: nous sommes «transcendance», oui, mais «transcendance conditionnée». Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point dans la section suivante. Il faut bien reconnaître cependant que l'humanité et l'Église traversent présentement une crise face à la transcendance de Dieu. Et cette transcendance se manifeste de façon plus tangible à l'origine et au terme de la vie humaine. S'il est vrai que la vie humaine a sa source en Dieu, comment mon autonomie me permettrait-elle d'exercer ici un contrôle total (ou voulu comme tel) sans perdre de vue le fait qu'un être humain dépend en dernier ressort du choix libre et transcendant du Créateur? Puis-je prétendre ici forcer la main à Dieu? Quelque chose d'analogue se produit au moment de la mort, qui relève du choix libre et transcendant de Dieu. Au nom de la même autonomie, Dieu ne nous aurait-il pas aussi remis le pouvoir de décider, en dernier ressort, du moment où nous désirons quitter ce monde? La société s'oriente peut-être actuellement dans cette direction, mais il est certain que toute la tradition chrétienne va dans un autre sens. Il y a une parenté logique entre l'origine et le terme de la vie humaine. Et l'autonomie de l'homme trouve ici sa limite devant le mystère insondable du vouloir libre et transcendant de Dieu.

L'autonomie qui nous revient dans le domaine de la régulation des naissances me semble résider ailleurs. L'explication que je viens

73. G. DURAND, *Sexualité et foi,* cité n. 26, p. 338. Cette idée a encore été largement développée dernièrement par deux auteurs bien connus: P. DE LOCHT, *Créativité et responsabilité humaine,* dans *Lumière et Vie* 37 (1988) 5-16 et Chr. DUQUOC, *Procréation et dogme de la création, ibid.* 51-65.

de donner sur le respect de «l'ouverture au Partenaire divin» nous permet de tenir ensemble deux réalités qui, à première vue, sembleraient contradictoires: «la parenté responsable» d'une part, et «la souveraineté de Dieu sur les sources de la vie» d'autre part. Les moyens naturels de régulation des naissances, contrairement à la contraception, permettent cette chose remarquable: séparer sexualité et procréation effective sans séparer sexualité et présence de Dieu au cœur de la procréativité humaine. Ainsi dans la continence périodique l'autonomie du couple trouve sa réalisation dans le choix qui lui revient, pour des motifs valables, de donner la vie ou non à d'autres enfants, tout en trouvant sa limite dans la révérence qu'il manifeste en ne s'arrogeant pas un pouvoir qui, en définitive, n'appartient qu'à Dieu.

Ici encore «le nouveau point de vue» que nous avons développé plus tôt dans cet article apporte une plus ample perspective à cette ouverture à Dieu inhérente à la procréativité du couple. Car l'unité de signification qui lie tous les actes d'un même cycle nous permet d'affirmer qu'en se fermant au Créateur dans les actes sexuels posés en période féconde, c'est «tout» le cycle qui se trouve ainsi fermé au Partenaire divin. À l'inverse, en demeurant ouvert à la présence potentiellement créatrice de Dieu pendant la période féconde, le couple maintient cette ouverture permanente pendant «tout» le cycle. La procréativité rythmique, qui met explicitement le couple en rapport avec le Créateur de la vie, vient alors lui révéler positivement une dimension de l'amour authentique qui n'apparaissait pas nécessairement jusque-là. Bien sûr, humainement parlant, dans l'abandon mutuel de leur liberté, de leur «je», de leur être, les époux faisaient l'expérience la plus riche de valeur qui puisse exister entre deux personnes. Mais pouvaient-ils saisir pour autant que, dans un tel échange sans réserve, ils s'ouvraient simultanément sur un autre qu'eux-mêmes qui, avant d'être l'enfant, est le Créateur en personne? Ainsi l'apparition cyclique de la puissance de vie vient apporter au don amoureux authentique une portée qu'on n'aurait pas pu imaginer autrement. Cette procréativité périodique est comme la partie visible d'un iceberg dont les neuf dixièmes demeurent immergés dans des profondeurs insoupçonnées. Elle apparaît un signal, un rappel d'une réalité plus fondamentale. Ce retour cyclique de la puissance vitale a valeur pédagogique: elle est comme la sonnerie de l'horlogerie de la vie qui remémore périodiquement aux époux le sens de leur amour. Ce signal procréateur, dans sa récurrence, rappelle au couple la présence du «Partenaire divin» inhérente à

«*chaque*» rencontre conjugale. *Chaque* fois que des époux s'unissent sexuellement et se donnent totalement et réciproquement l'un à l'autre, Dieu est présent. Dans un tel don de soi mutuel et sans réserve chacun des conjoints, à travers l'autre, se donne à Dieu et Dieu aux conjoints. C'est tout le mystère de la «fécondité spirituelle permanente» d'un tel échange qui affleure ici. Cette présence du Créateur en chaque union conjugale, si discrète et effacée, comme est généralement discrète et effacée la présence active de Dieu dans le monde, se fait pourtant pressante et bien tangible en chaque période du mois où la procréation devient effectivement possible, comme si le Créateur voulait s'y rappeler à la conscience des époux. Ainsi le couple humain, dans sa rencontre la plus intime, se trouve tout à coup confronté au Créateur. Chose étrange, dans un monde qui a perdu la trace de Dieu, c'est au sein de l'union la plus charnelle et la plus intime qu'il le retrouve de la façon la plus manifeste. Mais, là comme ailleurs, Dieu ne s'impose pas. Il a laissé à l'homme et à la femme le pouvoir de s'ouvrir ou de se fermer à sa présence créatrice, toujours féconde spirituellement, parfois porteuse de vie humaine.

Tout cela ne correspond-il pas d'ailleurs à l'expérience que les couples font de l'amour? En se donnant totalement et réciproquement l'un à l'autre les conjoints n'attendent-ils pas en retour un don absolu? Or l'aimé n'est pas l'absolu! C'est le drame de l'amour humain.

> Le désir de chacun n'est pas, comme le besoin animal, défini et délimité par un objet particulier, serait-ce un autre être humain (le conjoint); il est infini et cherche en l'autre ce que celui-ci représente et promet mais sans l'être ni pouvoir le donner, «l'objet saturant», que l'on nomme ainsi quand on ignore son vrai nom. C'est pourquoi l'étreinte corporelle ne comble pas le désir; en elle se creuse un manque radical, sinon dans l'instant de l'union, du moins dans le temps qui suit... L'amour est essentiellement ouverture de chacun pour l'autre et des deux ensemble à ce qu'ils représentent sans l'être. Du moins c'est une tâche de l'amour que de discerner dans l'ivresse de la possession, comblante un instant, la figure d'un accomplissement plus lointain[74].

La vie se charge de faire découvrir comme en creux, au sein même du don total et réciproque, le désir de «l'objet saturant» qui n'est autre que le «Partenaire divin». Paul M. Quay fait remarquer:

74. E. POUSSET, *Union conjugale...*, cité n. 6, p. 37 s.

> À l'intérieur des relations créées les plus intimes demeurent encore la solitude existentielle et la finitude de la personne humaine à qui l'amour est offert. Plus l'amour est profond, plus il aspire à une transcendance absolue de lui-même et du bien-aimé, une transcendance atteinte en partie dans les enfants, en partie avec et par les enfants, dans la société civile, et pourtant jamais pleinement atteinte excepté dans la transcendance de Dieu, qui est Amour[75].

La trajectoire du désir de l'Absolu ne peut donc s'arrêter à l'enfant. E. Pousset le dira de merveilleuse façon:

> L'Amour, qui ne s'achève pas dans le couple, ne s'achève pas non plus dans la famille même nombreuse. Il continue de s'ouvrir à mesure que l'homme et la femme, devenus père et mère, évoluent vers la tendresse et l'amitié, ne cherchant plus tant dans le conjoint l'impossible saturation du désir que la *Présence*, incarnée dans le signe qu'ils sont chacun pour l'autre. Présence de cet «objet saturant» dont il faudrait bien finir par découvrir qui il est, présence à laquelle tous ne parviennent pas peut-être, bien qu'elle soit pour tous une possibilité et une légitime espérance: Présence qui fait corps avec le bien-aimé, la bien-aimée, qui les valorise chacun dans son être singulier, dans sa personne irremplaçable. Présence de Dieu au milieu d'eux, ou plutôt présence de Dieu qui est eux-mêmes, se donnant à chacun par l'autre[76].

VI. - «Personne» et «nature»

Au terme de cette recherche il nous reste à dissiper un malentendu. Nous avons vu, dans la première section, qu'on a reproché à *Humanae vitae* de se fonder sur «la nature même du mariage et de ses actes», plutôt que sur «la nature de la personne et de ses actes», comme le souhaitait *Gaudium et spes*. Ne pourrait-on, ici, nous adresser le même reproche puisque, en définitive, le nouveau point de vue que nous avons développé s'appuie sur une relecture du langage de la sexualité humaine à partir de son fondement biologique? Ne semblerait-il pas que nous avons tablé plus sur la «nature» que sur la «personne»?

C'est l'anthropologie qui se trouve alors remise en question, ainsi que la compréhension de «l'autonomie» de l'homme face à Dieu, mentionnée dans la dernière section. Je crois que la pensée chrétienne, en ce qu'elle porte de plus profond, ne voit pas d'opposition entre «nature» et «personne», bien qu'une certaine tension existe

75. P.M. QUAY, *Contraception...*, cité n. 48, p. 30.
76. E. POUSSET, *Union conjugale...*, cité n. 6, p. 39; l'auteur souligne.

entre ces deux aspects de l'être humain. Or, «c'est une tendance, en éthique, actuellement, de partir de la distinction entre *nature* et *personne* et d'en faire une opposition. La personne responsable s'affirmerait dans la mesure où elle émergerait des servitudes de la nature; elle ne pourrait être soumise à la sommation de ses impératifs. Dans cette objection, *nature* prend le sens de nature physique, et *personne* le sens de liberté[77].» Il est bien vrai que l'homme, comme personne, comme sujet libre, est transcendance, ouverture sur l'absolu. Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, il est «transcendance *conditionnée*». Il est «ouverture sur l'absolu», oui; mais il n'est pas «absolument l'absolu»; il est «absolu participé»[78]. Si l'homme, par sa raison, est «en quelque sorte toutes choses», il ne l'est pas n'importe comment: il l'est «à la façon d'un homme. Il est fini et il a un corps. Sa liberté est toujours 'en situation'»[79].

Au fond il s'agit pour l'homme d'accepter son «état de créature»; on n'insistera jamais assez sur cet aspect fondamental de l'anthropologie. Cet «état de créature» lui manifeste sa dépendance envers le Créateur. Comme l'a magifiquement exposé Jérome G. Hanus,

> l'homme n'est pas d'abord une personne autonome, jouissant d'un pouvoir d'autodétermination, à qui Dieu imposerait ensuite une loi limitant une telle liberté. L'homme est une personne parce qu'il est une créature, et non l'inverse. La dépendance est ontologiquement antérieure à la liberté. La loi, alors, dans le sens d'orientation fondamentale de l'homme..., n'est pas une limitation de la liberté humaine mais plutôt sa constitution. L'homme réalisera sa personnalité seulement si et quand il réalisera qu'il est créature. L'homme a une chance de réaliser sa liberté personnelle seulement en reconnaissant le périmètre de sa nature[80].

Aussi, pour la personne, l'accueil ou le rejet de son «état de créture» signifiera-t-il l'accueil ou le rejet du Créateur lui-même. Prétendre le contraire impliquerait, comme l'a écrit récemment Thierry Dejond, que

> l'homme n'est plus donné à lui-même par le Créateur. Il n'a plus à se recevoir. Il se crée lui-même à partir de sa liberté indéterminée, conçue comme pure spontanéité ou créativité, opposée au corps propre qui est la détermination, la situation donnée à sa liberté.

77. G. COTTIER, *Régulation des naissances et développement démographique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, p. 57; l'auteur souligne.
78. J. DE FINANCE, *La coscienza e la legge*, dans *Medicina e morale* (1977) 64.
79. ID., *Éthique générale*, Rome, Univ. Grégorienne, 1967, p. 252.
80. J.G. HANUS, *Natural Law — Indispensable or not?*, dans *The American Benedictine Review* 23 (1972) 93.

> La liberté ainsi conçue en arrive logiquement à nier le corps: elle le ressent comme hostile ou étranger, car le corps est pour la liberté le signe sensible de sa dépendance à Dieu. Opposer la culture à la nature revient à opposer la liberté de l'esprit à la détermination du corps propre. La limite que constitue le corps pour la liberté devient alors insupportable. L'homme se conçoit comme liberté pure, qui peut faire de son corps ce qu'il veut, comme s'il s'agissait d'un simple matériau... Une telle liberté se considère comme son propre principe: elle ne peut que nier Dieu. Accepter Dieu serait reconnaître sa propre finitude, sa dépendance de créature[81].

Dans les manifestations essentielles de la finitude de cet «état de créature» que sont la corporéité, l'intersubjectivité, l'historicité, la personne doit donc découvrir les données objectives de sa condition humaine. Dans le présent article, nous avons tablé sur l'importance de la corporéité pour l'interprétation du langage de la sexualité. En réalité, c'est toute une théologie de l'existence corporelle qui devrait ici nous éclairer. Nous ne pouvons que déplorer qu'une telle réflexion ne soit pas encore suffisamment développée dans l'Église. Ce sont précisément les bases d'une telle «théologie du corps» que Jean-Paul II a jetées au début des années quatre-vingt au cours de nombreuses audiences générales. En s'appuyant sur la Révélation, il a voulu montrer comment la signification de donation totale et réciproque des époux que porte le relation conjugale s'enracine non seulement dans la nature mais bien dans la personne en ce qu'elle a de plus profond. «L'ensemble des *problèmes considérés par Humanae vitae,* écrit-il, ne se réduit pas simplement à la dimension biologique de la fertilité humaine (à la question des rythmes naturels de la fertilité), mais *remonte à la subjectivité même* de l'être humain, à cet 'ego' personnel qui fait qu'il est homme ou qu'il est femme[82].» «Comme nous l'avons relevé dans les analyses bibliques et théologiques faites précédemment, le corps humain est, dans sa masculinité et féminité, ordonné intérieurement en vue de la communion des personnes *(communio personarum).* C'est en cela que consiste sa signification nuptiale[83].»

Une telle approche anthropologique correspond à ce qu'il y a de plus valable dans la philosophie contemporaine. «L'existence humaine est corporelle et le fait d'être incarnée est 'le pivot de la philosophie existentielle', affirme H. Wattiaux. Le corps n'est

81. Th. DEJOND, S.J., *Contraception, problème de société,* dans *NRT* 109 (1987) 255 s.

82. JEAN-PAUL II, *L'amour humain dans le plan divin. De la Bible à Humanae Vitae,* Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1985, p. 87; l'auteur souligne.

83. *Ibid.,* p. 93.

pas une donnée secondaire, accessoire ou regrettable de l'existence. Sans qu'il s'identifie à elle, il est pour la personne sa manière d'exister comme subjectivité incarnée[84].» C'est sur cette base que j'ai voulu construire le présent article, en cherchant le juste point de vue qui nous permette de bien interpréter le langage de la sexualité humaine. Au long de ces pages ce sont indissolublement la nature «et» la personne, comme «transcendance conditionnée», qui nous ont servi de guide et qui nous ont permis de comprendre les exigences d'une donation totale et réciproque des conjoints ainsi que celles d'une ouverture au Partenaire divin.

> Si le corps — physique — trouve son être personnel dans l'acte de l'esprit en référence à son Créateur, les déterminations biologiques de sa finitude sont chargées, pour la personne morale, d'un sens personnel et moral indéclinable. Mais si l'homme ne se reconnaît pas créé, il ne se réfère pas personnellement à Dieu; sa liberté transit de finitude et son corps lui devient opaque sinon absurde. À plus forte raison la finitude et le désir du sexe. La réflexion et la vie morales peuvent considérer les réalités corporelles de la fécondité comme des données hétérogènes, hors des prises de la liberté morale en alliance avec Dieu; les données physiologiques ne sont alors que des limites à surmonter, d'une manière ou l'autre — peu importe — par l'intelligence humaine (et l'humanité est occupée à trouver la solution). Ou bien ces données corporelles sont l'expression finie de la réalité personnelle de l'homme en référence morale à Dieu son Créateur. Cette option livre le principe d'une intelligence pleinement chrétienne de la sexualité[85].

Les exigences du corps, en tant qu'indicatrices de notre état de créature, «permettent à l'intelligence de ne pas se prendre pour un dieu, jugeant de haut du bien et du mal»[86]. Du reste, ne sommes-nous pas ici tout près du lieu d'origine de tout mal? L'acceptation ou le rejet de notre état de créature et de tout ce qu'il implique ne révèlent-ils pas le mystérieux combat qui se livre au plus intime de notre être, «le sourd désir de créer nous-mêmes le sens de nos agirs, la grande tentation du Paradis terrestre: 'Vous serez comme des dieux — *Eritis sicut dii*'[87]?»

84. H. WATTIAUX, *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale,* Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1979, p. 211.

85. A. CHAPELLE, *Sexualité et sainteté,* cité n. 29, p. 242 s.

86. S. DE LESTAPIS, *Le couple,* cité n. 6, p. 85.

87. Th. G. BELMANS, *Le sens objectif...,* cité n. 11, p. 222; dans le même sens, cf. G. MARTELET, *Dix ans après...,* cité n. 36, p. 36.

Conclusion

En 1980, lors du Synode consacré à la famille, les évêques ont reconnu que Paul VI, dans *Humanae vitae,* avait transmis à notre époque un message «vraiment prophétique»[88]. Si ce message est prophétique, les prophètes, aujourd'hui, ce sont ces couples qui le mettent en pratique, et cela souvent au prix de combien d'efforts et de sacrifices. Mais ces prophètes, pour persévérer, ont besoin de comprendre, autant que faire se peut, la signification humaine et chrétienne de leur agir. Bien sûr, comme le rappeleait Paul VI dans *Humanae vitae,* l'obéissance au Magistère est due «non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit Saint, dont les Pasteurs de l'Église bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité»[89]. Mais les vingt dernières années nous ont révélé combien il est difficile pour le catholique d'adhérer à une telle doctrine quand tout, autour de lui, l'incite à agir en sens contraire. Indubitablement la contraception a gagné la première manche. Mais qu'en sera-t-il au cours des prochaines décennies? Depuis quelques années bien des signes donnent à penser qu'un grand nombre de couples, en Occident, remettent en question des choix contraceptifs qu'ils croyaient définitifs. Saurons-nous profiter de l'occasion pour présenter à ces époux le sens des exigences d'un véritable amour? Nietzsche disait que «celui qui sait 'pourquoi' vivre peut supporter presque tous les 'comment'»[90]. J'ai tenté, avec cet article, d'approfondir le «pourquoi» d'un enseignement du Magistère qui peut sembler de prime abord sans fondement. J'espère que le nouveau point de vue qui invite à envisager la sexualité du couple non pas à partir de l'acte conjugal considéré de façon isolée ou de la globalité de la vie matrimoniale, mais bien dans la perspective de l'unité de signification que porte le cycle de la fécondité humaine, aura permis de mieux comprendre comment et pourquoi la contraception constitue une contradiction de la donation de soi que recherchent les conjoints dans chaque rencontre conjugale, ainsi qu'une fermeture au Partenaire divin présent à ce don amoureux. Je suis absolument convaincu que l'homme et la femme d'aujourd'hui ne se décideront à rejeter les contraceptifs que lorsqu'ils auront perçu, ne serait-ce qu'intuitivement, que de

88. *Familiaris consortio,* 29.
89. *HV,* 28.
90. Cité par G.W. ALLPORT, dans sa préface au livre de V. FRANKL, *Man's Search for Meaning,* London, Hodder and Stoughton, 1962.

telles pratiques ne s'opposent pas seulmement à une loi naturelle apparemment impersonnelle, mais qu'elles altèrent en profondeur leur amour mutuel tout en les détournant du Dieu vivant.

Que tout cela demeure difficile à saisir ne devrait pas trop nous surprendre, si nous croyons que l'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu et que leur union ressemble à celle du Christ et de l'Église. Précisément pour cette raison, la rencontre sexuelle ne révélera son mystère qu'à ceux qui la considèrent du point de vue de la profondeur d'un amour authentique.

> Goethe dit un jour que la poésie ressemble aux vitraux d'une église; vus du dehors ils paraissent sombres, ternes, informes. Mais il suffit d'entrer dans l'église pour découvrir toute leur splendeur. Manifestement, pour regarder un vitrail, le juste point de vue est celui de l'intérieur. Ainsi en est-il de toutes les réalités importantes dotées de vraies valeurs... L'amour entre l'homme et la femme n'est pas une invention romantique des poètes, mais un extraordinaire élément de la vie humaine depuis les tout débuts de l'histoire de l'humanité, la source du bonheur le plus profond en cette vie terrestre. Le *Cantique des Cantiques* dit à ce sujet: «un homme considérera comme rien de devoir donner toute sa maison pour acquérir l'amour». En effet c'est seulement l'amour qui est la clé de compréhension de la véritable nature de la sexualité, de sa valeur et du mystère qu'elle recèle[91].

Canada — Montréal, Que H3H1G6
2065 rue Sherbrooke ouest

Michel SÉGUIN, prêtre
Grand Séminaire
de Montréal

Sommaire. — Le caractère «cyclique» de la fécondité humaine a été à la racine de presque toutes les objections soulevées contre *Humanae vitae* et a rendu particulièrement difficile la perception du sens procréateur de toute relation sexuelle. Une nouvelle lecture du langage de la sexualité, qui évite de se centrer sur l'acte individuel ou sur la «totalité» du mariage en considérant l'unité de signification que porte le cycle de la fécondité humaine, permet une compréhension renouvelée des approches «anthropologique» et «théologique» du problème de la contraception.

91. D. VON HILDEBRAND, *Man and Woman*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1965, p. 10.