NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 3 1982

La contraception artificielle. Conflit de devoirs ou acte à double effet

N. HENDRIKS (osb)

p. 396 - 413

https://www.nrt.be/en/articles/la-contraception-artificielle-conflit-de-devoirs-ou-acte-a-double-effet-945

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La contraception artificielle

Conflit de devoirs ou acte à double effet

I. — CONTRACEPTION ARTIFICIELLE : CONFLIT DE DEVOIRS ?

Dans sa note pastorale sur l'encyclique *Humanae vitae* (HV), l'épiscopat français a proposé aux époux le choix du devoir majeur pour résoudre le problème moral de la contraception artificielle, au cas où le devoir d'éviter ou de reporter à plus tard une nouvelle naissance entre en conflit avec le devoir de maintenir et de promouvoir la stabilité du foyer au moyen de l'expression physique de l'amour conjugal [1]. Le problème de la contraception offrirait donc un cas de conflit de devoirs : « Il arrive, en effet, que des époux se considèrent en face de véritables conflits de devoirs » ; « quand on est dans une alternative de devoirs où, quelle que soit la décision prise, on ne peut éviter un mal » ; « Ils ne peuvent jamais oublier ni mépriser aucun des devoirs en conflit » [2].

Les manuels de théologie morale étudient le conflit de devoirs dans le traité portant sur la norme objective, matérielle, de l'agir humain qu'est la loi, et il est défini : « concursus complurium obligationum, quae simul impleri non possunt » [3]. L'exemple quasi classique est le choix à faire entre le devoir d'assister à la messe dominicale et celui de soigner un malade [4]. Dans les manuels ce même exemple se retrouve dans l'exposé relatif à la conscience perplexe [5], exposé qui fait partie du traité sur la norme subjective, formelle, de l'agir humain qu'est la conscience : « conscientia perplexa habetur,

1. Cf., pour la traduction française de l'encyclique HV, *La Documentation Catholique* (*DC*) 65 (1968) 1441-1457, et, pour la note pastorale de l'épiscopat français, *ibid.* 2055-2062.

2. Cf. le numéro 16 de la note pastorale de l'épiscopat français ; *DC* 65 (1968) 2060.

3. H. NOLDIN - A. SCHMITT, *Summa theologiae moralis*. Regensburg, F. Pustet, Tomus I, 1931[21], p. 202.

4. Cf. p.ex. Cl. MARC - Fr. X. GESTERMANN - J.B. RAUS, *Institutiones morales Alphonsianae*. Lyon-Paris, E. Vitte, Tomus I, 1933[19], p. 119 : « Quid agendum in concursu duorum praeceptorum insociabilium ... omittendum est sacrum in festo, ne graviter aegrotans deseratur. »

5. Cf. p.ex. *ibid.* p. 10 : « Hac conscientia [perplexa] laborat, qui, v. gr. assistens aegrotanti, aeque se peccaturum putat, sive die festo Sacrum omittat, sive ab infirmo discedat. »

quando quis inter duo praecepta constitutus, peccare se credit, quamcumque eligat partem » [6]. Du fait que dans les deux exposés on recourt aux mêmes exemples il résulte que dans le conflit de devoirs et dans la conscience perplexe il s'agit somme toute du même problème moral. Et quelques auteurs renvoient explicitement d'un exposé à l'autre [7].

Les moralistes catholiques sont d'avis que la conscience perplexe est une conscience erronée : « Le jugement de conscience perplexe n'est qu'une forme maladive de conscience erronée [8]. » Du conflit de devoirs on dit qu'il est seulement subjectif et apparent, et non objectif et réel. Toutes les lois et tous les devoirs sont fondés, en dernière instance, en Dieu. Une « collisio officiorum » véritable et réelle signifierait que Dieu exige des choses contradictoires [9]. Toutefois, si l'on considère l'histoire de la théologie morale, on s'aperçoit qu'il y a eu des auteurs pour penser que, dans le cas d'un conflit de devoirs ou de la conscience perplexe, l'homme se trouve devant un choix objectif entre deux péchés. Saint Grégoire le Grand, par exemple, l'a cru : « dum mens inter minora et maxima peccata constringitur, si omnino nullus sine peccato evadendi aditus patet, minora semper eligantur » [10]. Selon S. Kuttner, Gratien a, lui aussi, adhéré à cette opinion [11]. Et dans l'éthique protestante

6. J. Aertnys - C. Damen - J. Visser, *Theologia moralis.* Torino, Marietti, Volumen I, 1967[18], p. 203.

7. Cf. J. Mausbach - G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie.* Münster, Aschendorff, I, 1959[9], p. 175 : « Liegt der Fall so, dass man sowohl durch Begehen als auch durch Unterlassen einer Handlung zu sündigen glaubt, so versagt der Grundsatz, den sicheren Weg zu wählen (conscientia perplexa). Immerhin kann und soll man auch hier die via tutior im relativen Sinne einschlagen, und zwar in der Art, wie es ... bei der Pflichtenkollision, der objectiven Seite des Problems gezeigt wurde. »

8. B. Häring, *La loi du Christ,* Tournai, Desclée et Cie, Tome I, 1956[2], p. 213. Cf. aussi p. ex. E. Quarello. *Per il superamento dei « conflitti di coscienza »,* dans *Salesianum* 33 (1971) 127 : « Si riconosce comunemente che alla base di questo fatto vi è sempre un errore, perché non è possibile che Dio collochi l'uomo in una situazione in cui pecchi necessariamente e perché in ogni caso, la mancanza di libertà nell'azione ci impedisce di qualificarla moralmente. »

9. Cf. p.ex. O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie,* Stuttgart, Schwabenverlag, Band I, 1952, p. 160 : « der zutage tretende Widerstreit der Pflichten kann gleichwohl nicht als objektiv bestehend angesehen werden, denn dies hiesse einen Widerspruch in die lex aeterna hineintragen, worin alle Pflichten ihren letzten Grund haben ; Gott kann nicht Widersprechendes und Unmögliches fordern. Die Pflichtenkollision ist also subjektive Täuschung. » Et aussi, entre autres, A. Günthör, *Chiamata e risposta,* Roma, Ed. Paoline, vol. I, 1976[2], p. 434 : « Stando alla dottrina cattolica sinora costantemente insegnata, un oggettivo conflitto di doveri non è possibile. Tale coscienza, che si crede esposta ad una collisione del genere, è nell'errore. »

10. Saint Grégoire le Grand, *Moralia,* Liber 32, 39 ; *PL* 76, 659.

11. Cf. S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX,* coll. *Studi e Testi,* 64. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935, p. 260 : « Die Gestattung, von zwei Sünden die kleinere zu

contemporaine, l'opinion selon laquelle le conflit de devoirs signifie un véritable choix entre deux péchés reste actuelle : « Nous ne pouvons pas nous contenter de notre bonne conscience, si nous avons consciencieusement examiné deux devoirs en conflit, si nous les avons comparés et nous sommes décidés ensuite pour l'un contre l'autre. Même l'examen le plus consciencieux des devoirs et l'accomplissement le plus consciencieux du devoir ne nous justifie pas. Car nous restons redevables de l'autre devoir [12]. »

L'opinion selon laquelle le conflit de devoirs est seulement subjectif et apparent, aussi bien que la position protestante pour laquelle il s'agit d'un véritable choix entre deux péchés, semblent provenir d'un concept trop univoque du « mal ». Celui-ci est conçu presque exclusivement au sens de « mal moral » et l'on ne distingue pas nettement entre mal moral (péché) et mal non moral (mal physique, ontique, prémoral). Si l'on conçoit le « mal » seulement au sens de « mal moral » et si l'on part de la conviction que Dieu ne peut pas mettre l'homme dans une situation où il devrait pécher inévitablement, on doit refuser toute réalité au conflit. Si, toujours en ne concevant le « mal » que comme moral, on part au contraire de la conviction que le conflit des « maux » est réel, on ne peut qu'affirmer l'impossibilité d'échapper au péché. Mais que l'on conçoive le « mal » dans un sens analogique et qu'on distingue entre mal moral et mal non moral, alors il sera possible de reconnaître un conflit réel au niveau du mal prémoral et de nier en même temps un conflit véritable au niveau du mal moral [13]. En cas de légitime défense, par exemple, celui qui doit se défendre peut se

begehen, bleibt also nach Gratian beschränkt auf das Problem der Pflichtenkollision, wie es Gregor geschildert hatte. Für Gratian ist dieser Konflikt in den geschilderten Fällen aber auch wirklich vorhanden, besteht eine echte Perplexitas zwischen den Anforderungen der einander wiederstreitenden Normen, derart, dass mit jeder Normenfüllung die Verletzung einer anderen Norm (und also eine Sünde) zwangsläufig verknüpft ist. »

12. Texte de W. TRILLHAAS, *Ethik*, Göttingen, 1959, p. 84, cité par B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1973. p. 155. Voici le texte allemand : « Wir können uns nicht unseres guten Gewissens trösten, wenn wir zwei kollidierende Pflichten gewissenhaft geprüft, gegeneinander abgewogen und uns dann für die eine gegen die andere entschieden haben. Auch die gewissenhafteste Prüfung der Pflichten und die gewissenhafteste Erfüllung der Pflicht macht uns nicht gerecht. Denn wir bleiben die Erfüllung der anderen Pflicht schuldig. » Cf. aussi A. GÜNTHÖR, *op. cit.*, I, p. 434 : « La teologia protestante, nella presente questione, esprime un giudizio parzialmente diverso. Secondo essa, l'inevitabile diventar-colpevole nella situazione di conflitto è un tipico sintomo del mondo decaduto e dell'uomo peccatore. Nel caso di conflitto Dio porta l'uomo alla netta consapevolezza del suo esser-peccatore. »

13. La nécessité de la distinction entre mal moral et mal non moral se révèle clairement dans le problème moral des actes à double effet, comme il résulte de la formulation du principe de l'acte à double effet : « Effectus malus, licet praevisus

trouver devant le choix entre le bien de la protection de sa propre vie et le bien du respect de la vie de l'agresseur, ou, en d'autres termes, entre le mal de la perte de la propre vie et le mal de la mise à mort de l'agresseur. La valeur de la propre vie se heurte réellement contre celle de la vie de l'agresseur, de sorte qu'au niveau prémoral il y a un réel conflit de valeurs, de biens et de maux. Mais au niveau moral il n'existe pas un réel conflit de devoirs, car le défenseur n'a pas l'obligation de protéger les deux valeurs ou d'éviter la perte de l'une et de l'autre. Il a le devoir de protéger le bien majeur ou d'éviter le mal majeur. La perte de l'autre bien ou la réalisation de l'autre mal ne sera pas de l'ordre d'un mal moral, bien qu'il s'agisse vraiment d'un mal, à savoir d'un mal non moral. Si la valeur de la vie de celui qui est la victime de l'agression l'emporte sur celle de la vie de l'agresseur, la défense de la propre vie sera un bien moral, tandis que la mise à mort éventuelle de l'agresseur ne sera pas un mal moral, cette mise à mort restant sans aucun doute un vrai mal, un mal non moral. Aussi, comme Ch. Robert l'a suggéré, vaudrait-il peut-être mieux qu'on parle d'un « conflit de valeurs » plutôt que d'un « conflit de devoirs » [14].

Le cas où l'on doit choisir entre la présence à la messe dominicale et l'assistance à donner à un malade est un cas de choix entre deux actes dont l'un exclut l'autre, entre faire l'un en omettant l'autre ou faire le second en omettant le premier. Il s'agit alors d'une « commissio » qui inclut une « omissio » [15] : assister à la mes-

---

DAMEN - J. VISSER, *op. cit.*, p. 97). Un effet mauvais, un effet donc qui cause un mal, peut être licite, c'est-à-dire ne pas être un mal moral. Mais c'est bien un mal, donc un mal non moral. Par exemple, un avortement indirect qui est compensé par l'effet bon de l'action qui le cause est licite. Cet avortement n'est donc pas un mal moral, mais c'est certainement un mal, puisqu'il entraîne la mort d'un être humain. C'est donc un mal non moral.

14. Cf. Ch. ROBERT, *La situation de « conflit », un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1970) 212 : « Mon devoir de l'heure résulte immédiatement de mon jugement pratique qui clôt le débat de conscience : tant que dure le débat, je suis sollicité par des valeurs ou des biens contradictoires, mais le devoir, dans cette phase préparatoire, n'a pas encore de consistance. Il aurait donc mieux valu parler de « conflits de valeurs » ou de « biens qui nous sollicitent », ou encore, bien simplement, sans préciser, de « conflits de conscience ». Dès que le jugement final est porté, le devoir surgit toujours unique dans le concret. »

15. L. JANSSENS, *Ontic Evil and Moral Evil*, dans *Louvain Studies* 4 (1972) 134, écrit : « each commissio (act) includes an omissio ». Ceci est vrai, mais, en général, le fait que « committere », agir, signifie en même temps « omittere », ne pas agir, ne cause pas un conflit pour l'agent, car, dans une situation normale, il peut faire l'un après l'autre. Par exemple, en général il sera possible qu'une mère soigne son enfant et assiste à la messe dominicale, et, même quand l'enfant est malade, il sera encore souvent possible de faire les deux choses l'une après l'autre. C'est seulement dans des situations spéciales que cela deviendra impos-

se inclut qu'on ne soigne pas le malade et soigner le malade inclut qu'on n'assiste pas à la messe. Mais les manuels mentionnent d'autres exemples de conflit de devoirs qui signifient un choix entre agir et ne pas agir, comme le cas de la légitime défense : « Collisio officiorum est concursus complurium obligationum, quae simul impleri non possunt. Sic in casu iniusti aggressoris ius servandi vitam propriam et obligatio servandi vitam alienam collidunt [16]. » La victime d'une agression peut agir, se défendre et, dans ce cas, elle causera en même temps un bien, la conservation de sa propre vie, et un mal, la blessure ou la mise à mort de l'agresseur. Mais elle a aussi la possibilité de ne pas agir, de ne pas résister à l'agression et cette fois encore elle « causera » à la fois un bien et un mal, c'est-à-dire la conservation de l'intégrité corporelle ou de la vie de l'agresseur et la perte de sa propre vie. Dans les cas du choix à faire entre agir et ne pas agir, il s'agit donc d'actes à double effet, d'actes qui causent à la fois un bien et un mal, et qu'on peut poser ou omettre.

Pour la solution du problème moral de la conscience perplexe les manuels de théologie morale proposent le choix du moindre mal : « Si differre nequeat, sed necessitas agere compellat, tenetur eligere quod sibi minus malum videtur [17]. » Pour résoudre le problème moral du conflit de devoirs les manuels proposent comme règle principale la comparaison des lois qui déterminent les devoirs ; le devoir dérivant de la loi la plus importante doit alors prévaloir : « Regulae ad solvendam collisionem. Supremum in hac re principium hoc est : Praevalet obligatio oriens ex lege, quae spectata natura et fine maioris momenti est [18]. » Puisque les lois indiquent des valeurs à réaliser ou à protéger, on peut conclure qu'en principe on résout le problème du conflit de devoirs ou de la conscience perplexe, donc le problème du conflit de valeurs, de manière axiologique ou téléologique, c'est-à-dire au moyen de la compa-

---

sible et alors la mère se trouvera dans la situation d'un conflit de devoirs où elle devra choisir entre l'un ou l'autre.

Ou bien on peut faire les deux l'un après l'autre et, dans ce cas, il n'y a pas un conflit de devoirs. Ou bien on ne le peut pas et, dans ce cas, il ne sera pas possible d'accomplir plus tard ce qu'on a dû omettre : mais alors pourquoi resterait-on redevable de l'autre devoir comme W. Trillhaas le suppose (cf. note 12) ?

16. H. NOLDIN - A. SCHMITT, *op. cit.*, I, p. 202.

17. J. AERTNYS - C. DAMEN - J. VISSER, *op. cit.*, I, p. 203. Le principe du choix du moindre mal est formulé le plus souvent dans des termes empruntés à saint Alpfonse-Marie DE LIGUORI, *Theologia moralis :* « Si potest actionem suspendere, tenetur illam differre, donec consulat sapientes ; si vero suspendere nequeat, tenetur eligere minus malum » (édit. L. GAUDÉ, Roma, Typogr. Vaticana. Tomus I, 1905, p. 6).

18. H. NOLDIN - A. SCHMITT, *op. cit.*, I. p. 203.

raison des valeurs qui sont en conflit, ou, en d'autres termes, des effets que l'acte ou l'omission de l'acte produira.

Pourtant, dans son exposé portant sur le conflit de devoirs, O. Schilling note que les devoirs négatifs ont la priorité sur les devoirs affirmatifs. Car les premiers défendent ce qui est mal en soi, alors que les autres prescrivent ce qui est convenable. On ne peut pas faire du mal pour atteindre ou favoriser le bien ; la fin bonne ne sanctifie pas le moyen qui est en soi blâmable. Aussi n'est-il pas permis, par exemple, de mentir afin d'être utile à sa patrie [19]. A premiere vue cette règle particulière pour la résolution du problème d'un conflit de devoirs paraît raisonnable. Le devoir négatif correspond à une loi négative qui vaut « semper et pro semper », tandis que le devoir affirmatif correspond à une loi positive qui vaut « semper sed non pro semper ». Le devoir affirmatif est le devoir de faire un bien, ce qui, éventuellement, peut être différé à plus tard ; le devoir négatif est le devoir d'éviter un mal, ce qui ne peut pas être différé. Toutefois, la règle de la priorité du devoir négatif semble être discutable, ce qui saute aux yeux si l'on pense à certains cas de conflit de devoirs négatifs et affirmatifs où les moralistes considèrent comme licite une action positive. Par exemple, il est permis d'être utile à sa patrie en blessant ou même en tuant des militaires d'une armée ennemie, quoique le devoir de ne pas tuer soit un devoir négatif tout autant que l'obligation de ne pas mentir. Et il est permis aussi de sauver la vie d'une femme enceinte en causant un avortement indirect, cela bien qu'en ce cas aussi le devoir négatif de ne pas tuer soit en conflit avec un devoir affirmatif, à savoir celui de sauver une vie humaine.

Quoi qu'il en soit, la règle de la priorité du devoir négatif signifie qu'une restriction s'impose à la solution exclusivement téléologique du problème du conflit de valeurs ou au principe du choix du moindre mal — une restriction découlant du principe que la fin ne justifie pas les moyens. Or, une telle restriction se trouve mentionnée encore ailleurs dans les manuels de théologie morale, à savoir dans la doctrine du principe de l'acte à double effet. Si dans un conflit de devoirs il s'agit d'un acte à double effet, selon le principe de l'acte à double effet on ne peut pas se contenter de l'application du principe du choix du moindre mal pour résoudre le conflit et pour déterminer la moralité de l'acte. Le principe du choix du moindre mal a trouvé son expression dans la quatrième condition du principe de l'acte à double effet : « quod adsit ratio ponendi causam,

19. O. SCHILLING, *op. cit.*, I. p. 161 : « Die negativen Pflichten haben den Vorrang vor den affirmativen, jene verwehren nämlich das an sich Böse, während diese das Geziemende vorschreiben ... man darf also nicht Böses tun, um das Gute zu erreichen oder zu fördern (Röm. 3, 8), der gute Zweck heiligt das in sich verwerfliche Mittel nie ... man darf nicht lügen, um seinem Vaterland zu nützen. »

et quidem proportionate gravis, i.e. quod bonum procuratum superet vel adaequet malum : ratio enim dictat minus bonum non esse procurandum actu ex quo maius sequatur malum » [20]. Mais cette quatrième condition en suppose une autre, la troisième ; en celle-ci a trouvé son expression le principe de la fin bonne qui ne peut pas justifier le moyen mauvais, et elle exclut le choix du moindre mal au cas où l'effet mauvais serait le moyen pour obtenir l'effet bon : « quod effectus bonus saltem aeque immediate ex causa sequatur ac malus, seu non mediante effectu malo ; secus enim hic esset medium ad obtinendum bonum effectum, cum tamen non sunt facienda mala ut eveniant bona » [21]. Donc, selon le principe de l'acte à double effet, le principe du choix du moindre mal ne peut résoudre un conflit de devoirs qui comporte à la fois un acte à double effet que si l'effet mauvais est indirect, c'est-à-dire s'il n'est pas le moyen pour obtenir l'effet bon. Si, au contraire, dans un acte à double effet l'effet mauvais est direct, c'est-à-dire s'il est le moyen pour obtenir l'effet bon, le conflit de devoirs ne peut pas être résolu par l'application du principe du choix du moindre mal. L'acte sera illicite, encore que l'effet mauvais signifie un moindre mal comparativement à l'omission de l'effet bon.

II. — CONTRACEPTION ARTIFICIELLE : ACTE À DOUBLE EFFET ?

Eh bien, on pourrait considérer la contraception artificielle comme un acte à double effet, l'un mauvais : rendre impossible la procréation, rendre infécond l'acte conjugal ; l'autre bon : permettre l'expression physique de l'amour conjugal en vue de la stabilité du foyer sans le risque d'une grossesse indésirable.

L'épiscopat français a reconnu que la contraception artificielle comprend un mal : « La contraception ne peut jamais être un bien. Elle est toujours un désordre [22]. » Mais alors qu'il la fait entrer dans la catégorie des conflits de devoirs, qui peuvent être résolus au moyen du principe du choix du moindre mal, l'encyclique HV la considère, au moins implicitement, comme un acte à double effet, auquel il faut appliquer la troisième condition du principe de l'acte à double effet : « il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien » [23].

L'épiscopat français a eu raison de dire que le principe du choix du devoir majeur, donc du moindre mal, dans une alternative de

20. B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, Paris, Desclée De Brouwer, Tomus I, 1931, p. 163.
21. *Ibid.*
22. *Note pastorale de l'épiscopat français*, n. 16 ; *DC* 65 (1968) 2060.
23. *Encyclique* HV, n. 14 ; *DC* 65 (1968) 1448 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 491

devoirs est un enseignement constant de la morale [24]. Mais le principe selon lequel la fin bonne ne justifie pas le moyen mauvais est également un enseignement séculaire de la morale. Et puisque la contraception artificielle peut être considérée comme un acte à double effet, il semble injustifié de lui appliquer la seule quatrième condition du principe de l'acte à double effet, donc le seul principe du choix du moindre mal, et d'omettre l'application de la troisième condition, donc du principe de la fin bonne qui ne peut justifier le moyen mauvais.

L'application implicite du principe de l'acte à double effet dans l'encyclique HV résulte notamment des textes suivants :

> Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation... L'Eglise, en revanche, n'estime nullement illicite l'usage des moyens thérapeutiques vraiment nécessaires pour soigner des maladies de l'organisme, même si l'on prévoit qu'il en résultera un empêchement à la procréation, pourvu que cet empêchement ne soit pas, pour quelque motif que ce soit, directement voulu [25].

L'empêchement à la procréation peut être licite ; à savoir quand il n'est pas directement voulu, ou, en d'autres termes, quand il n'est pas moyen pour obtenir une fin [26]. Si, au contraire, il est le moyen pour obtenir une fin, il ne peut pas être rendu honnête par la fin, quelque bonne qu'elle soit [27].

Au numéro 14 l'encyclique HV parle d'un acte conjugal rendu infécond « ex industria » [28]. « Industria » signifie « activité », de

---

24. *Note pastorale de l'épiscopat français*, n. 16 : « A ce sujet, nous rappellerons simplement l'enseignement constant de la morale : quand on est dans une alternative de devoirs où, quelle que soit la décision prise, on ne peut éviter un mal, la sagesse traditionnelle prévoit de rechercher devant Dieu quel devoir, en l'occurrence, est majeur » (*DC* 65 (1968) 2060).

25. *Encyclique* HV, nn. 14 et 15 ; *DC* 65 (1968) 1448-1449 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 490-491.

26. Cf. p.ex. L.J. Fanfani, *Manuale theorico-practicum theologiae moralis*, Roma, Libr. Ferrari. Tomus I, 1950, p. 64 : « voluntarium in se - quod etiam directum dicitur - illud quod in seipso immediate intenditur, sive ut finis sive ut medium ad finem (...) voluntarium in causa - seu etiam indirectum - illud dicitur quod non in se intenditur, sed continetur in alio directe volito tanquam effectus in causa. »

27. Cf. les allocutions du Pape Pie XII auxquelles l'encyclique HV renvoie dans sa note 19 : *Allocution au 26e Congrès de l'Association italienne d'Urologie*, du 8 octobre 1953, dans laquelle le Pape a condamné l'extirpation d'oviductes afin de prévenir une nouvelle grossesse (*AAS* 45 (1953) 675) ; *Allocution au 7e Congrès de la Société internationale d'Hématologie*, du 12 septembre 1958 : « L'homme, en effet, n'a pas toujours l'intention de faire ce qui résulte de son action, même s'il l'a prévu. Ainsi, par exemple, l'extirpation d'ovaires malades aura comme conséquence nécessaire de rendre impossible la procréation ; mais cette impossibilité peut n'être voulue ni comme fin, ni comme moyen » (*AAS* 50 (1958) 735).

28. *Encyclique* HV, n. 14 : « Quapropter erret omnino, qui arbitretur coniugalem actum, sua fecunditate ex industria destitutum, ideoque intrinsece inhonestum etc. » (*AAS* 60 (1968) 491). Cf. aussi le Pape Pie XI, *Encyclique « Casti Connubii »* : « Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus

sorte que « ex industria » pourrait signifier : au moyen d'une activité humaine, d'une intervention humaine [29]. En ce sens l'expression « ex industria » pourrait servir à désigner un acte conjugal qui est fécond « ex natura sua » mais rendu infécond de manière artificielle, pour le distinguer d'un acte conjugal qui est infécond « ex natura sua », c'est-à-dire d'un acte conjugal dans les périodes infécondes. Si l'expression avait ce sens-ci, l'acte conjugal rendu infécond « ex industria » ne serait pas toujours de soi moralement mauvais. Car un acte conjugal fécond peut être rendu infécond par une intervention humaine de manière indirecte, par exemple, à cause de l'usage de moyens thérapeutiques ayant un effet stérilisant. Un tel acte peut être licite, donc ne pas être moralement mauvais. Toutefois, l'expression « ex industria » peut avoir un sens spécifique plus précis et signifier « avec intention », « de propos délibéré » [30]. Si l'expression a, dans l'encyclique HV, ce sens strict, il faut dire que l'acte conjugal rendu infécond « ex industria » est moralement mauvais. Car il s'agit alors précisément d'un acte conjugal qui est rendu infécond de manière directe, avec le propos et l'intention de le rendre infécond, en vue d'une fin ultérieure qui peut être bonne, telle la promotion de l'union conjugale. L'empêchement à la procréation serait alors moyen et devrait être jugé moralement mauvais, selon le principe de l'acte à double effet qui considère illicite l'usage d'un moyen mauvais. La phrase dans laquelle l'encyclique HV emploie l'expression « ex industria » semble confirmer ce sens strict : « C'est donc une erreur de penser qu'un acte conjugal rendu « ex industria » infécond ... puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde [31]. » Dans cette phrase l'encyclique repousse l'application du soi-disant principe de totalité, selon lequel la contraception artificielle dans des actes conjugaux singuliers pourrait être rendue honnête par l'ensemble d'une vie conjugale ouverte à la procréation [32]. Il s'agirait donc d'un acte conjugal

---

qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur » (*AAS* 22 (1930) 559).

29. Cf. F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris, Hachette, 1934, p. 808, qui traduit : « application, activité, assiduité ».

30. Cf. *ibid.*, p. 808 : « volontairement, de propos délibéré ».

31. *Encyclique* HV, n. 14 ; *DC* 65 (1968) 1449 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 491.

32. Cf. *Encyclique* HV, n. 3 : « Etendant à ce domaine l'application du principe dit « de totalité », ne pourrait-on admettre que l'intention d'une fécondité moins abondante, mais plus rationalisée, transforme l'intervention matériellement stérilisante en un licite et sage contrôle des naissances ? Ne pourrait-on admettre, en d'autres termes, que la finalité de procréation concerne l'ensemble de la vie conjugale, plutôt que chacun de ses actes ? » (*DC* 65 (1968), 1442-1443 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 482-483). Pour la formulation générale du principe de totalité, cf. p.ex. le Pape PIE XII, *Allocution au Congrès d'Histopathologie*, du 13 septembre 1952 : « le principe de totalité ... affirme que la partie existe pour

rendu infécond de manière directe, avec le propos délibéré de le rendre infécond. Toutefois, dans la traduction française de l'encyclique HV l'expression « ex industria » est traduite par « volontairement » [33] et dans la traduction italienne par « volutamente » [34]. En interprétant ainsi on doit dire qu'un acte conjugal rendu infécond « ex industria » (= volontairement, volutamente) ne sera pas nécessairement moralement mauvais. Car en théologie morale on distingue traditionnellement entre « directement volontaire » et « indirectement volontaire », ou, dans le langage latin technique, entre « voluntarium directum » et « voluntarium indirectum » [35]. Un mal, un effet mauvais de l'agir humain qui n'est pas moyen ou fin de l'agir, est quand même voulu et volontaire, bien qu'il ne le soit qu'indirectement. Selon le principe de l'acte à double effet un tel mal peut être licite, donc ne pas être un mal moral. De la sorte un acte conjugal rendu volontairement infécond pourrait être un acte qui est rendu tel de manière indirecte et licite. L'encyclique HV elle-même le dit nettement : l'empêchement à la procréation peut être licite « pourvu que cet empêchement ne soit pas directement voulu ». Rendre volontairement infécond de manière indirecte un acte conjugal fécond peut donc être licite. Par conséquent, on pourrait faire les distinctions suivantes, selon qu'on prend l'expression « ex industria » soit dans un sens large correspondant à « par quelque intervention humaine », soit au sens strict voulant dire « par une intervention humaine qui vise la contraception » :

A. 1. un acte conjugal infécond « ex natura sua »,

2. un acte conjugal fécond « ex natura sua », mais rendu infécond « ex industria », par quelque intervention humaine :

a. directement, c'est-à-dire avec le propos de le rendre infécond,

b. indirectement, c'est-à-dire par une intervention humaine qui ne vise pas la contraception.

Ou :

B. 1. un acte conjugal infécond « ex natura sua »,

2. un acte conjugal fécond « ex natura sua », mais rendu infécond par quelque intervention humaine :

a. « ex industria », directement, avec le propos de le rendre infécond,

b. indirectement, par une intervention humaine qui ne vise pas la contraception.

---

le tout, et que par conséquent le bien de la partie reste subordonné au bien de l'ensemble ; que le tout est déterminant pour la partie et peut en disposer dans son intérêt » (*AAS* 44 (1952) 787).

33. Cf. *DC* 65 (1968) 1449.

34. Cf *Humanae vitae e magistero episcopale,* a cura di L. SANDRI, Bologna, Ed. Dehoniane, 1969, p. 41. Des traductions espagnole et portugaise de l'encyclique HV se trouvent dans E. LIO. *Humanae vitae e coscienza,* coll. *Teologia e filosofia,* IV, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1980, pp. 59 et 63. Toutes les deux ont traduit « ex industria » par « voluntariamente ». La traduction anglaise, p. 61, a « deliberately » et l'allemande, p. 62, « willentlich ».

35. Cf. le texte de L.J. FANFANI, *Manuale theorico-practicum theologiae moralis,* cité *supra,* note 26.

L'acte conjugal rendu «ex industria » infécond est considéré par l'encyclique HV comme « intrinsece inhonestum » [36]. Etant donné le contexte, cette qualification devrait être identique à celle de « immoral », « moralement mauvais », car elle concernerait un acte conjugal rendu infécond de manière directe et, par conséquent, moralement condamnable. Mais il y a des indications permettant de penser que la malice proprement morale est exprimée par le terme « inhonestum » plutôt que par celui de « intrinsece ». Ainsi, dans son allocution au congrès de l'Union catholique des sages-femmes, le 29 octobre 1951, le Pape Pie XII a qualifié d'« intrinsèquement immorale » la contraception directe [37]. Et dans la traduction polonaise de l'encyclique HV l'expression « intrinsece inhonestum » est traduite par « swej moralnie zly » c'est-à-dire « moralement intrinsèquement mauvais » [38].

En théologie morale le sens du terme « intrinsecus (intrinsece) malus » n'est pas toujours clair ni univoque. Il peut s'appliquer à des actes humains concrets, comme, par exemple, l'acte conjugal rendu infécond (ou bien l'acte par lequel on rend infécond l'acte conjugal, donc l'intervention contraceptive), pour indiquer que de tels actes sont toujours moralement mauvais et ne peuvent être justifiés, rendus honnêtes, d'aucune manière, dans aucune circonstance, par aucune fin [39]. Mais il paraît peu probable que l'encyclique HV emploie le terme « intrinsece » en ce sens. Car, selon elle, l'empêchement à la procréation, une intervention contraceptive (ou bien un acte conjugal rendu infécond) n'est pas de soi et dans toutes les circonstances moralement mauvais. Un tel acte peut être licite, rendu honnête, justifié, s'il n'est qu'indirectement contraceptif : « pourvu que cet empêchement ne soit pas directement voulu ». Seule la con-

36. Cf. *supra*, note 28.

37. Pape Pie XII, *Allucution au Congrès de l'Union catholique italienne de sages-femmes*, du 29 octobre 1951 : « ogni attentato dei coniugi nel compimento dell'atto coniugale o nello sviluppo delle sue consequenze naturali, attentato avente per scopo di privarlo della forza ad esso inerente e di impedire la procreazione di una nuova vita, è immorale ; ... nessuna « indicazione » o necessità può mutare un'azione intrinsecamente immorale in un atto morale e lecito » (*AAS* 43 (1951) 843).

38. Cf. E. Lio, *op. cit.*, p. 64 : « L'altra espressione latina del medesimo n. 14 HV « intrinsece inhonestum » è qui tradotta con « swej moralnie zly », che significa : moralmente intrinsecamente cattivo. »

39. Cf. B. Schüller, *Neuere Beiträge zum Thema « Begründung sittlicher Normen »*, dans *Theologische Berichten*, IV, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1974, p. 111 : « Der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel, Masturbation, homologe künstliche Insemination usw. sind alles Verhaltensweisen, von denen die Tradition sagt, sie seien « actus intrinsecus mali », ihrem inneren Wesen nach sittlich schlechte Handlungen ; sie hätten mithin für ausnahmslos verboten zu gelten ; es sei keine Situation dankbar, in der eine der aufgezählten Handlungen sittlich

traception directe est censée moralement mauvaise [40]. Il se pourrait que l'encyclique HV appelle « intrinsece inhonestum » l'acte conjugal rendu « ex industria » infécond précisément parce qu'il s'agit de contraception directe. En effet, certains moralistes semblent qualifier comme « intrinsecus malus » un acte mauvais parce que le mal est direct. D.M. Prümmer, par exemple, a écrit dans son manuel de théologie morale que l'avortement direct, qui est la mise à mort directe d'un être humain innocent, est un acte intrinsèquement mauvais [41]. Pourtant, il ne paraît pas plus probable que l'encyclique HV emploie le terme « intrinsece » pour cette raison. Dans certains manuels on fait une distinction entre mal intrinsèque et mal extrinsèque. Le premier est un mal qui est mauvais « ex propria natura », alors que l'autre est un mal qui est mauvais « ex lege positiva ». Le mal intrinsèque est prohibé parce qu'il est un mal ; le mal extrinsèque est un mal parce qu'il est prohibé [42]. En ce sens la mise à mort d'un

40. B. SCHÜLLER, *La moralité des moyens*, dans *Recherches de Science religieuse* 68 (1980) 212, a écrit : « beaucoup de téléologues jugent que le processus de la contraception artificielle est comme tel, dans tous les cas, cause d'un certain mal non moral : une fécondité possible de l'acte sexuel ne sera pas actualisée. Pour les téléologues, la contraception artificielle, parce qu'à leurs yeux elle n'est aucunement un moyen moralement mauvais, peut être moralement permise par une fin bonne, alors que, selon l'opinion d'un déontologue, cette même manière d'agir, parce qu'elle est jugée par lui moralement mauvaise, exclut absolument toute justification morale ».

Cette pensée pourrait prêter à confusion. Il faut dire que, selon un déontologue aussi, le fait qu'une fécondité possible de l'acte sexuel ne sera pas actualisée ne signifie pas de soi un mal moral, comme cela résulte de l'encyclique HV ; car celle-ci dit explicitement que l'empêchement à la procréation peut être licite, donc ne pas être un mal moral, cela s'il n'est pas directement voulu. Ce qui distingue en réalité un déontologue d'un téléologue, c'est que selon le premier un mal non moral ne peut pas être permis comme moyen en vue d'une fin bonne, tandis que selon le dernier la fin bonne peut justifier un mal non moral. Il ne semble pas que l'opinion déontologique exclue toute justification morale pour un acte conjugal rendu infécond ; elle l'exclut si l'intervention contraceptive est moyen, parce qu'une fin bonne ne peut pas justifier un moyen mauvais. Ce que l'encyclique HV considère comme un mal moral en matière de contraception, ce n'est pas le fait de rendre infécond un acte conjugal fécond, mais le procédé consistant à rendre infécond un acte conjugal fécond dans l'intention précise de le rendre infécond. Si la contraception artificielle est jugée moralement mauvaise par le déontologue, c'est justement en tant qu'elle est directe, c'est-à-dire moyen mauvais pour une fin bonne. Et il est plus qu'évident qu'une contraception jugée moralement mauvaise parce qu'elle est moyen mauvais pour une fin bonne exclut toute justification morale (par une fin bonne). Du reste, le principe qui interdit l'usage d'un moyen mauvais pour obtenir un fin bonne ne semble pas être une norme déontologique au sens propre. Car il ne dit pas qu'une certaine espèce de mal est toujours illicite quelles que soient les conséquences de l'interdiction, mais que n'importe quel mal est illicite s'il est direct, c'est-à-dire s'il est le moyen pour obtenir une fin bonne.

41. D.M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, Freiburg, Herder, Tomus I, 1928[5], p. 48 : « Nunquam autem licet directe procurare abortum, cum hoc sit directa occisio hominis innocentis ideoque actio intrinsecus mala. »

42. Cf. p.ex. J. AERTNYS - C. DAMEN - J. VISSER, *op. cit.*, I, p. 88 : « Obiectum morale bifariam distinguitur. Est nempe vel intrinsece bonum aut malum aut indifferens, quando id quod primarie fit iam ex sua propria obiectiva natura est bonum

homme, par exemple, est un acte intrinsèquement mauvais, car cet acte n'est pas seulement mauvais « ex lege positiva », mais bien « ex natura sua ». Il détruit objectivement, « ex obiecto suo », une valeur, la vie humaine, et il est prohibé parce qu'il est un mal. Toutefois, la mise à mort d'un être humain n'est pas de soi, nécessairement, un mal moral. Si elle est indirecte, elle peut n'être qu'un mal non moral [43]. Si le terme « intrinsece » a ce sens, il n'est donc pas simplement le synonyme de « moraliter ». Or, il semble qu'on doive attribuer au terme « intrinsece » dans l'encyclique HV ce sens-ci, donc celui de « ex sua propria natura ». C'est que l'encyclique emploie dans le numéro 13 l'expression latine « suapte natura » et dans le numéro 14 celle de « ex propria natura », et que ces expressions sont rendues dans la version italienne de l'encyclique par « intrinseco », dans la version française par « intrinsèque » [44]. De la sorte on pourrait dire qu'un acte conjugal rendu infécond de manière artificielle est « ex natura sua » (= intrinsèquement) mauvais, parce que privé de la fécondité qu'il a justement « ex natura sua » [45]. Selon le principe de l'acte à double effet un tel acte ne sera pas moralement mauvais s'il est rendu infécond de manière indirecte pour une raison proportionnée. Dans ce cas il sera donc non moralement intrinsèquement mauvais. Mais si, en revanche, il est rendu infécond de manière directe, il sera moralement intrinsèquement mauvais ou « intrinsece inhonestum ».

---

aut malum aut indifferens ... vel extrinsece, quando directe regulatur lege positiva ... Hinc intrinsece mala dicuntur prohibita, quia mala sunt, extrinsece mala dicuntur mala quia prohibita sunt. » — B. SCHÜLLER, *Neuere Beiträge zum Thema « Begründung sittlicher Normen »*, p. 112, note 4, écrit : « Ich habe eine ganze Reihe Lehrbücher der Moraltheologie und Moralphilosophie konsultiert. Sie alle bestimmen wie Mausbach-Ermecke ... : Eine moralitas extrinseca besitzt « eine Handlung, wenn ihr Charakter allein von einem positiven Gesetz ... abhängt ». Danach gilt vom innerlich schlechten Akt : prohibitum quia malum ; vom äusserlich schlechten Akt : malum quia prohibitum. »

43. Cf. p.ex. J. AERTNYS - C. DAMEN - J. VISSER, *op. cit.*, I, p. 88 : « Sic ablatio rei alienae, homicidium, famae laesio, sunt intrinsece mala ; aliquando tamen licita evadunt. »

44. Cf. *Encyclique* HV, n. 13 : « quoniam hae suapte natura ad vitam humanam progignendam spectant » (*AAS* 60 (1968) 489). En italien : « a motivo della loro ordinazione intrinseca a suscitare la vita » (*Humanae vitae e magistero episcopale*, p. 39). En français : « à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie » (*DC* 65 (1968) 1448). Ensuite *Encyclique* HV, n. 14 : « in id voluntatem conferre, quod ex propria natura moralem ordinem transgrediatur » (*AAS* 60 (1968) 491). En italien : « fare oggetto di un atto positivo di volontà cio che è intrinsecamente disordine » (*Humanae vitae e magistero episcopale*, p. 41). En français : « prendre comme objet d'un acte positif de volonté ce qui est intrinsèquement un désordre » (*DC* 65 (1968) 1448).

45. Cf. le texte de l'encyclique *Casti Connubii* cité *supra*, note 28 : « cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus » ; et celui de l'encyclique HV, cité dans la note précédente : « quoniam hae suapte natura ad vitam humanam progignendam spectant ».

Pour résumer ce qui est dit du terme « intrinsece » :

si ce terme était employé pour exprimer que l'acte conjugal rendu « ex industria » infécond est un acte qui ne peut être rendu honnête d'aucune manière et, par conséquent, est toujours un mal moral, il faudrait dire que

a) le terme « intrinsece » serait identique au terme « moraliter »,

b) l'acte rendu « ex industria » infécond serait appelé intrinsèquement mauvais non pas simplement parce qu'il est mauvais, mais précisément parce qu'il est un mal direct, le rapport conjugal étant rendu infécond avec l'intention de le rendre infécond. Car un acte conjugal rendu infécond n'est pas de soi un acte qui ne peut être rendu honnête d'aucune manière bien qu'il soit toujours mauvais. En effet, si l'empêchement à la procréation est indirect, l'acte rendu infécond peut être justifié et ne pas être moralement mauvais.

Toutefois, il paraît que l'encyclique HV n'emploie pas le terme « intrinsece » en ce sens, car

a) le terme ne semble pas être identique au terme « moraliter », la malice proprement morale de l'acte conjugal rendu « ex industria » infécond étant exprimée par le mot « inhonestum » plutôt que par celui de « intrinsece » ;

b) dans le contexte de l'encyclique le terme semble être identique à l'expression « ex propria natura » ;

c) le sens de « ex natura sua » correspond à la distinction faite dans la théologie morale générale entre mal intrinsèque (= « ex natura sua ») et mal extrinsèque (= « ex lege positiva »).

Or, c'est notamment à l'aide de cette signification du terme « intrinsece » que peut apparaître discutable l'application du principe de l'acte à double effet au cas de la contraception. En effet, tous les moralistes considèrent comme licites certains actes qui, sans aucun doute, ne sont pas mauvais seulement « ex lege positiva », mais bien « ex propria natura » (donc intrinsèquement), encore que ces actes soient moyen pour obtenir une fin bonne. Par exemple, la blessure ou même la mise à mort d'un homme [46]. Un exemple ca-

46. Cf. M. BRUNEC, *Mendacium - intrinsece malum - sed non absolute,* dans *Salesianum* 26 (1964) 659-660 : « Laesio integritatis corporalis, ex.g., supponitur in Theologia Morali esse actio intrinsece mala. Nihilo minus omnes moralistae admittunt liceitatem occisionis aggressoris in casu iustae defensionis ; admittunt liceitatem operationis chirurgicae qua aufertur aliqua pars corporis, quando haec ablatio necessaria esse videtur ad conservationem vitae... Simili modo omnes moralistae docent violationem iuris proprietatis alienae esse actionem intrinsece malam ; furtum et rapina supponuntur esse actus intrinsece mali, per se, ex natura sua, non propter aliquam legem positivam, sive divinam sive humanam. Et tamen omnes admittunt liceitatem furti in casu extremae necessitatis vel occultae compensationis. »

ractéristique de la licéité d'un moyen intrinsèquement mauvais pour obtenir un bien est la mutilation d'un donateur en vue d'une transplantation d'organe. Dans la période où l'on discutait de la licéité d'une telle mutilation, L. Bender l'a contestée [47], parce qu'il pensait que, la mutilation d'un donateur étant mauvaise « ex propria natura », intrinsèquement, elle ne peut pas être rendue honnête par la fin bonne [48]. Mais aujourd'hui tous les moralistes sont d'accord pour estimer licite la transplantation d'un organe d'un donateur vivant à une autre personne humaine.

C'est précisément la reconnaissance générale de la licéité de certains actes intrinsèquement mauvais en vue d'une fin bonne qui est la cause principale de la crise actuelle du principe de l'acte à double effet, sur la troisième condition duquel — celle qui exclut la licéité de l'usage d'un moyen mauvais pour une fin bonne — beaucoup de moralistes expriment des doutes sérieux [49]. Et la critique qui s'adresse en général au principe de l'acte à double effet s'étend évidemment, en particulier, à l'application qu'on en fait au cas de la contraception artificielle. De ce point de vue, la critique élevée contre la condamnation de la contraception artificielle faite dans l'encyclique HV ne peut être estimée valable que si on vérifie l'exactitude de la critique adressée au principe de l'acte à double effet, ou, en d'autres termes, au principe selon lequel la fin bonne ne peut pas justifier un moyen mauvais, principe que l'encyclique HV a formulé dans le numéro 14 : « il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien ». Mais le but de cet exposé n'est pas de vérifier la validité de la critique adressée au principe de l'acte à double effet [50].

III. — CONTRACEPTION ARTIFICIELLE : MOYEN INEFFICACE ?

Toutefois, même si le principe de l'acte à double effet paraissait inexact, on ne pourrait pas conclure tout bonnement que la condamnation de la contraception artificielle est erronée. Il est vrai, l'ency-

47. L. Bender, *Organorum humanorum transplantatio,* dans *Angelicum* 31 (1954) 160 : « Sic demonstratum esse videtur abscissionem quae est mutilatio licite fieri numquam posse, ne ad transplantandum quidem membrum in corpus alius personae. Hoc est semper illicitum. »

48. *Ibid.,* 144 : « praescindere membrum sanum et in sua naturali dispositione consistens est actus, qui habet deordinationem vi suae propriae naturae ; ex obiecto. Hoc proprie est actus intrinsece malus. »

49. Cf., parmi les nombreuses publications à ce sujet : P. Knauer, *La détermination du bien et du mal par le principe du double effet,* dans *NRT* 27 (1965) 356-376 ; R.A. McCormick, *Le principe du double effet,* dans *Concilium* 120 (1976) 105-120 ; B. Schüller, *La moralité des moyens,* dans *Recherches de Science religieuse* 68 (1980) 205-224.

clique HV, pour condamner la contraception artificielle, se sert du principe suivant lequel la fin bonne ne peut pas justifier un moyen mauvais. Mais ce n'est pas son seul argument. Il y en a un autre, qui est peut-être plus primordial et plus important, celui de l'indissolubilité des deux significations de l'acte conjugal, argument exprimé dans le numéro 12 de l'encyclique :

> tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie... doctrine... fondée sur le lien indissolube, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation [51].

La contraception artificielle ne signifie pas seulement qu'on rend infécond un acte conjugal fécond, mais aussi qu'on scinde les deux significations de l'acte conjugal, union et procréation, ce qui est contre la volonté de Dieu, car Il a voulu leur connexion indissoluble [52]. Seul le respect de cette connexion peut conserver l'amour conjugal : « C'est en sauvegardant ces deux aspects essentiels, union et pro-

50. Cf. N. HENDRIKS, *Le moyen mauvais pour obtenir une fin bonne* : essai sur la troisième condition du principe de l'acte à double effet, coll. *Studia Universitatis S. Thomae in Urbe*, 12 (Ser. theol., 4), Roma, Pontif. Univers. « S. Tommaso » — Herder, 1981, 311 p.

51. *Encyclique* HV, nn. 11-12 ; *DC* 65 (1968) 1447 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 488.

52. La connexion des significations unitive et procréative de l'acte conjugal résulte évidemment, de la manière la plus directe, de la structure biologique de l'acte. C'est pourquoi on pourrait reprocher à l'encyclique HV un certain biologisme ou physicisme qui déduit une norme morale de la structure biologique. En réalité « le sens spécifique d'un agir n'est pas fonction d'une connaissance détaillée des processus d'ordre biologique qu'on peut y découvrir... mais bien de la réalité vécue... c'est-à-dire de l'expérience intégralement humaine » (Th. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*, coll. *Studi Tomistici*, 8, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso — Libr. Ed. Vaticana, 1980, p. 347). Pourtant, l'encyclique attribue sans doute une valeur normative aussi à la structure biologique, ce qui résulte notamment du numéro 16, où elle parle de « disposition naturelle » et « processus naturels » pour faire la distinction entre le recours aux périodes infécondes et la contraception artificielle. Il s'agit alors de la « nature irrationnelle ». Cf. K. WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, Paris, Ed. du Dialogue — Ed. Stock, 1978, p. 223 : « la biologie et la morale de la procréation sont étroitement liées dans la vie conjugale ». Mais l'encyclique HV pense que la structure biologique a valeur normative parce qu'elle est « nature », création, œuvre qui dépend de la volonté de Dieu : « le lien indissoluble, que Dieu a voulu » (n. 12) ; « la disponibilité à transmettre la vie, que le Créateur a attachée à cet acte selon des lois particulières » (n. 13). La structure biologique est véhicule, expression de la pensée et de la volonté de Dieu-Créateur. Et il paraît clair que, dans le cas de l'acte conjugal, selon l'encyclique, la volonté de Dieu-Créateur est aussi celle de Dieu qui connaît le bien et le mal (*Gn 3, 5.22*) : « L'Eglise est la première à louer et à recommander l'intervention de l'intelligence dans une œuvre qui associe de si près la créature raisonnable à son Créateur, mais elle affirme que cela doit se faire dans le respect de l'ordre établi par Dieu » (n. 16 ; *DC* 65 (1968) 1449 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 491-492). Cf. B. SCHÜLLER, *Neuere Beiträge zum Thema « Begründung sittlicher Normen »*, (cité *supra*, note 39) p. 145-146, qui mentionne la différence entre « der Willen des allwirkenden Gottes » et « der Willen des sittlich gebietenden Gottes ». P.ex., la croissance de la barbe et même une maladie dépendent de la volonté de Dieu-Créateur, mais non de celle de Dieu-Législateur. Il n'est pas contre la volonté de

création, que l'acte conjugal conserve intégralement le sens de mutuel et véritable amour [53]. » Alors que la scission des deux significations contredit l'amour conjugal : « User de ce don divin en détruisant, fût-ce partiellement, sa signification et sa finalité, c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime [54]. »

Il paraît donc qu'on doive distinguer deux arguments différents :

A. La contraception artificielle est un mal qui consiste à rendre infécond un acte conjugal fécond, à empêcher la procréation. Il est toutefois possible d'utiliser ce mal comme un moyen pour obtenir le bien de la promotion de l'union conjugale. Selon l'encyclique HV, un tel acte n'est pas permis, car il n'est pas permis de faire un mal afin qu'il en résulte un bien. Selon les téléologues, en revanche, il serait permis parce que ce mal est en soi seulement un mal non moral et qu'il peut réaliser le bien de la promotion de l'union conjugale.

B. La contraception artificielle est un mal qui consiste à scinder les deux significations de l'acte conjugal, à séparer la procréation de l'union. Selon l'encyclique HV ce mal est un mal moral, parce qu'il ne peut pas promouvoir l'union conjugale. La contraception s'oppose à la promotion de l'union conjugale, car celle-ci exige, conformément à la volonté de Dieu, que l'union reste liée à la procréation [55].

Il n'entre pas dans nos intentions de développer et de juger hic et nunc ce second argument. Une élaboration quelque peu approfondie dépasserait de beaucoup les limites d'un article de revue, semble-t-il, et aussi, sans doute, la compétence de l'auteur, qui a

---

Dieu de se raser ou de guérir une maladie. Du reste, il semble que selon l'épiscopat français aussi et même selon B. Schüller, dans le cas de l'acte conjugal, la structure de l'acte est expression de Dieu-Législateur, car ils reconnaissent que la contraception est en soi un mal : « la contraception ne peut jamais être un bien. Elle est toujours un désordre » (cf. *supra*, note 22) ; « le processus de la contraception artificielle est comme tel, dans tous les cas, cause d'un certain mal non moral » (cf. note 40). Si la structure de l'acte conjugal dépendait seulement de la volonté de Dieu-Créateur, la contraception devrait être chose aussi indifférente que se raser ou aussi bonne que la guérison d'une maladie.

53. *Encyclique* HV, n. 12 ; *DC* 65 (1978) 1447 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 489.

54. *Encyclique* HV, n. 13 ; *DC* 65 (1968) 1447 ; texte latin dans *AAS* 60 (1968) 489.

55. Il est frappant que dans son livre *Amour et responsabilité* le Pape Jean-Paul II n'a pas fait appel au principe de la fin bonne qui ne peut pas justifier le moyen mauvais. Tandis qu'il a allégué plusieurs fois l'argument de la connexion nécessaire de la procréation et de l'union. P.ex., p. 224 : « les rapports sexuels entre l'homme et la femme dans le mariage n'ont la valeur de l'amour, c'est-à-dire d'une union de personnes, que lorsque ni l'un ni l'autre ne renoncent totalement ou positivement, par recours à des moyens artificiels, à la possibilité de procréer ».

voulu seulement essayer de discerner les points cruciaux de l'argumentation théologique relative à la question morale de la contraception artificielle. Si l'on croit pouvoir considérer ce problème comme celui d'un conflit de devoirs, à résoudre par l'application du principe du choix du moindre mal, on se heurte au fait qu'il est aussi un acte à double effet. Il faudrait donc lui appliquer le principe de l'acte à double effet, dont la troisième condition défend l'usage d'un moyen mauvais (ici l'empêchement à la procréation) pour obtenir un bien (ici la promotion de l'union conjugale). Mais alors on se heurte au fait que le principe selon lequel la fin bonne ne peut pas justifier un moyen mauvais, apparaît discutable, car tous les moralistes reconnaissent que dans certains cas il est permis d'utiliser un mal intrinsèque pour obtenir un bien. Toutefois, si, de ce fait, on concluait que le problème moral de la contraception artificielle pourrait quand même être résolu par l'application du principe du choix du moindre mal, on se heurterait à un autre obstacle : le fait que, selon l'encyclique HV, la contraception ne peut pas réaliser le bien visé, c'est-à-dire la promotion de l'union conjugale, parce qu'en l'utilisant on sépare l'union de la procréation. Or Dieu veut leur connexion indissoluble, de sorte que seul le respect de cette connexion peut promouvoir le véritable amour conjugal [56]. Ne serait-il donc pas désirable que la discussion théologique se concentre davantage sur l'argument de la connexion indissoluble des deux significations de l'acte conjugal, procréation et union, et sur ses fondements, ses implications, sa valeur ?

I 00165 Roma
Via di Torre Rossa, 21

N. HENDRIKS, O.S.B.
Abbaye Saint-Jérôme

56. L'argument de la connexion indissoluble des deux significations, union et procréation, ne serait donc pas déontologique, mais téléologique.