

LE DON DE LA VIE ET LA RESPONSABILITÉ PROCRÉATIVE

M^{gr} Livio MELINA

« Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? » (Ps 8,5). La grande question, qui a toujours habité le cœur de l'homme, trouve dans le verset du huitième psaume un écho et, en même temps, une étonnante suggestion de réponse. La question suprême de l'existence est en effet placée dans un dialogue de prière et de louange de la créature humaine à son Créateur. L'hymne de louange du texte sacré proclame avec étonnement la grandeur et la primauté de l'homme sur toute la création : « Tu l'as fait un peu moins qu'un dieu, tu l'as couronné de gloire et de magnificence, tu lui as donné autorité sur les œuvres de tes mains. Tu lui as donné l'autorité sur les œuvres de tes mains, tu as tout mis sous ses pieds ». Mais en même temps, il précise la raison de cette grandeur singulière : l'originalité irréductible et la centralité de l'homme dans la création sont constituées par le fait que Dieu se souvient de lui, par sa relation avec Dieu qui, en le créant à son image (cf. Gn 1,26), l'appelle à exercer une fonction régaliennne sur la terre, en lui déléguant son autorité et en l'appelant à en être l'intendant¹. Lorsque l'homme oublie cela et cherche à se soustraire au regard du Créateur, il est alors « comme un souffle, dont les jours sont comme l'ombre qui passe », il devient alors seulement « comme l'un des animaux qui périssent », comme l'affirment avec réalisme d'autres psaumes (Ps 144,4 ; 49,12).

Le choix d'utiliser cette citation du Psaume 8 pour introduire la réflexion sur la responsabilité procréative dans l'optique catholique a pour but de suggérer que s'interroger sur l'origine de l'homme revient en fin de compte à s'interroger sur sa dignité même. D'où vient l'homme ? À qui appartient-il en fin de compte ? Dans quel récit s'inscrit-il ? Une compréhension adéquate de la réponse catholique aux questions éthiques concernant la responsabilité humaine dans le domaine de la procréation présuppose une réflexion sur son fondement théologique, sur lequel elle s'appuie et dont elle seule tire la lumière. C'est donc précisément de là qu'il faut partir.

¹ Cf. B. OGNIBENI, « *Si je n'étais pas à toi* ». Méditations et notes sur quinze psaumes et un poème de Grégoire de Nazianze, Milan, Jaca Book, 1998, p. 17-28.

I. LE FONDEMENT THÉOLOGIQUE

« J'ai acheté un homme au Seigneur » (Gn 4,1). C'est par ce cri de jubilation que la première femme a accueilli le premier homme engendré. Et dans son cri s'expriment aussi bien la conscience reconnaissante d'un don reçu « d'en haut », que la fierté d'avoir contribué, avec Adam, à la naissance de cette vie nouvelle. L'attribution à Dieu de ce premier « événement heureux » n'a nullement pour but d'occulter le geste humain de l'union sexuelle, dont l'enfant est issu. Au contraire, elle élève sa signification au niveau d'une "procréation" : « Adam s'unit à Ève, sa femme, qui conçut et enfanta Caïn, et il dit : J'ai acheté un homme au Seigneur » (Gn 4,1). L'homme et la femme, en se générant, ont véritablement collaboré avec Dieu, de l'initiative créatrice duquel – comme le croit l'Église – naît immédiatement l'âme spirituelle de toute personne humaine, créée à son image et appelée dans le Christ à participer librement à sa vie divine². Plutôt que de la simple "reproduction" d'un spécimen d'une espèce, il faut donc parler de la "procréation" d'une personne unique et non reproductible, appelée à une relation singulière avec Dieu³. Dans le phénomène biologique de la fécondation et dans la dynamique instinctive et physiologique de la sexualité, dont elle découle, il y a un facteur qui va « au-delà », qui dépasse les parents humains eux-mêmes. L'Écriture Sainte ne nie pas le fait matériel : l'homme vient de la terre. Mais elle y voit le surgissement nouveau : par le souffle divin, la personne est constituée à la ressemblance de Dieu. Cela, qui est vrai pour Adam, est vrai pour tout homme. À l'origine de toute vie humaine, chaque fois que la vie surgit dans l'obscurité intérieure du sein maternel, c'est Dieu qui dit, une fois encore : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gn 1,26).

Dans son cri de joie, Eve manifeste ainsi sa « pleine conscience du mystère de la création, qui se renouvelle dans la génération humaine⁴ ». « Dans la biologie de la génération s'inscrit la généalogie de la personne⁵ », affirme succinctement Jean-Paul II. Il convient également de souligner immédiatement que lorsque l'on affirme que les époux sont des collaborateurs de Dieu dans la génération d'un nouvel être humain, il ne s'agit pas de limiter leur rôle à la simple sphère biologique. La génération d'une personne, « corpore et anima unus »,

² Cf. PIE XII, Enc. *Humani generis* : AAS 42 (1950), p. 575 ; PAUL VI, *Professio fidei* : AAS 60 (1968), p. 436.

³ Cf. J. RATZINGER, « Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens », *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 18/1 (1989), p. 61-71.

⁴ JEAN-PAUL II, *L'homme et la femme l'ont créé. Catéchèse sur l'amour humain*, Città Nuova, Rome – Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1985, cat. XXI, p. 96-100 ; Enc. *Evangelium Vitæ*, n°43.

⁵ JEAN-PAUL II, Lettre aux familles *Gratissimum sane*, 2 février 1994, n°9.

est un événement unitaire, dans lequel le niveau spirituel se produit en unité simultanée avec le niveau corporel⁶. Si l'image et la ressemblance ne peuvent venir que de Dieu, de son "souffle", comme cela s'est produit dans la première création de l'Adam originel, il ne s'agit pas de limiter la fonction générative des époux à la dimension corporelle, mais plutôt de « souligner que dans la paternité et la maternité humaines, Dieu lui-même est présent d'une manière différente de ce qui se passe dans toutes les autres générations sur terre »⁷. En effet, le fruit de la procréation humaine est « un homme nouveau, qui apporte avec lui dans le monde une image et une ressemblance particulières de Dieu lui-même », qui ne peut venir que de Dieu.

La racine ultime de la dignité de la personne humaine, sa singularité irréductible, qui la rend indéductible et indisponible, se trouve précisément dans cette immédiateté de la relation avec le Dieu Créateur, qui « a voulu l'homme, chaque homme, dès le commencement et le "veut" dans chaque conception et chaque naissance humaines. Dieu "veut" l'homme comme un être semblable à lui, comme une personne⁸ ». C'est sur cette certitude d'être voulu que repose la cohérence de la dignité personnelle de chaque personne. Il a été souligné que s'il n'est pas possible de trouver dans l'Écriture Sainte un mot équivalent à la notion de personne, c'est à travers la réalité de l'élection que s'exprime l'unicité et la singularité de l'individu⁹. « Une femme oublie-t-elle son enfant [...] ? Même s'il y avait une femme pour oublier, moi je ne t'oublierai jamais » (Is 49,15). Le drame d'une culture qui rejette Dieu comme Père est qu'elle finit inévitablement par perdre jusqu'à l'évidence de la valeur de la personne humaine¹⁰.

Ainsi, on peut également saisir la signification du lien entre la procréation humaine et l'exercice de la sexualité. La dignité de la procréation est préservée dans son originalité en prenant naissance précisément dans un acte d'amour, spirituel et corporel, d'un homme et d'une femme liés par le lien nuptial. L'ouverture à la génération d'une nouvelle vie, qui se produit précisément dans le cadre de la conjonction sexuelle des corps de l'homme et de la femme, n'est pas un fait purement biologique ou une pure coïncidence. Elle indique plutôt une signification profonde de la sexualité au niveau personnel : c'est précisément lorsque les époux se donnent l'un à l'autre dans le signe du corps et ex-

⁶ CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale. *Gaudium et spes*, n°14.

⁷ JEAN-PAUL II, Lettre aux familles, *op. cit.*, n°9.

⁸ *Ibid.* Cf. la déclaration *Dignitas infinita*, du DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, 25-03-2024.

⁹ P. BEAUCHAMP, « Person, Election and Universality in the Bible », in V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Milan, Vita e pensiero, 1996, p. 33-50.

¹⁰ Cf. *Gaudium et spes*, *op. cit.*, n°36 : « Car sans le Créateur, la créature disparaît. »

priment ainsi leur être à l'image et à la ressemblance du Dieu créateur, qui est amour, qu'ils peuvent aussi devenir les collaborateurs de Dieu dans l'appel à la vie d'une nouvelle personne, qui naît ainsi comme un nouveau don à partir du don réciproque des époux. L'acte conjugal est saisi dans sa dignité propre lorsqu'il est compris dans cet horizon personnaliste et théologique : il exprime la rencontre entre l'éternel (Dieu) et le temporel (le don des époux). C'est pourquoi on peut dire que « l'amour conjugal est le temple dans lequel Dieu célèbre le mystère de son amour créateur¹¹ ».

Ouvrons maintenant un texte propre à la révélation chrétienne, tiré de l'épistolaire paulinien : « C'est pourquoi je fléchis les genoux devant le Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom » (Ep 3, 14-15). Il s'agit d'une prière dans laquelle Dieu est invoqué en tant que "Père", de qui toute autre paternité sur terre et au ciel tire son origine et son modèle¹². Dire que Dieu est "Père", c'est affirmer qu'il possède la vie en lui-même et qu'il la communique à l'homme par la génération ou la procréation¹³. Ce n'est qu'en pliant le genou, dans une attitude d'adoration humble et reconnaissante envers Celui qui est le fondement de toute paternité et de toute généalogie, que notre paternité humaine est réelle. On peut dignement donner la vie à un enfant non pas en décidant de créer quelque chose qui nous est propre, mais en acceptant de transmettre un don dont nous avons d'abord été gratifiés et surpris. Le lien intrinsèque de la sexualité et de la procréation exprime et sauvegarde donc l'originalité du sujet humain dans sa génération/procréation à l'image de Dieu, dont toute paternité tire son nom et devant lequel nous devons avant tout « plier le genou », en adorant le mystère de l'origine.

II. LE PRINCIPE ÉTHIQUE

Engendrer un enfant n'est donc en aucun cas causer son existence : comme le dit le philosophe Gabriel Marcel, lui, l'enfant, n'est jamais « là pour moi », il ne dépend pas de moi et ne m'appartient pas, tout comme moi-même je ne m'appartiens pas et n'ai pas la possibilité de me donner une existence¹⁴. On ne peut vouloir un enfant qu'en « pliant le genou », c'est-à-dire en reconnaissant l'initiative préalable, imprévue et indisponible d'un Autre, d'où vient l'enfant, comme un hôte qui arrive de loin. La volonté est juste lorsqu'elle reconnaît, avec humi-

¹¹ C. CAFFARRA, « Claves de lectura de la Carta a las familias del Santo Padre Juan Pablo II », *Espiritu*, 44 (1995), p. 63.

¹² Ainsi H. SCHLIER, *La lettre aux Ephésiens*, Brescia, Paideia, 1973, p. 261-262.

¹³ Cf. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. I, Paris, Gabalda et C., 1970, p. 572.

¹⁴ Cf. : G. MARCEL, *Homo viator*, Rome, Borla, 1980 : « Le vœu créateur comme essence de la paternité », p. 117-156.

lité et confiance, qu'il existe une grâce, une sorte de « lien nuptial entre l'homme et la vie¹⁵ ». Ainsi, l'autorité divine n'autorise pas de l'extérieur l'autorité paternelle et maternelle des parents humains, mais devient la limite qui la fonde de l'intérieur. La paternité prend la forme d'un "vœu", c'est-à-dire de l'engagement par lequel, tout au long de sa vie, on correspond à un don reçu gratuitement et on s'ouvre ainsi à sa transmission.

Le lien entre sexualité et génération se révèle, de ce point de vue, non pas comme un simple fait empirique et biologique de la nature, mais comme une évidence de sens à respecter pour la vérité de l'action humaine dans ce domaine. L'unité intime des dimensions unitive et procréative de la sexualité humaine, loin d'être une sacralisation induite des processus physiologiques, sauvegarde aussi bien la dignité personnelle de la sexualité humaine que celle de l'enfant qui peut en naître. Dans un tel lien intime, la volonté humaine s'exprime plutôt sous la forme d'un consentement, dans lequel le dessein d'un Autre est respecté de manière responsable ; et l'action de l'homme et de la femme a la qualité d'un "agir" responsable et non d'un simple "faire" technique.

La crise de la paternité dans la mentalité contemporaine trouve sa racine ultime précisément dans l'occultation de ces dimensions. Pour l'homme de notre civilisation occidentale développée, la procréation n'est de plus en plus qu'une décision, à ne prendre qu'après mûre réflexion¹⁶. Il fut un temps où il allait de soi que ceux qui se mariaient avaient des enfants. La paternité et la maternité étaient considérées comme une tâche naturelle et inéluctable, au même titre que de nombreux autres devoirs liés à l'existence. La procréation n'était pas un choix, mais la conséquence évidente de la vie conjugale, qui se prolongeait ensuite dans la responsabilité éducative paternelle et maternelle.

Par l'intervention de la technologie médicale dans la sphère de la sexualité, cela fait soixante-dix ans que la sexualité est séparée de la procréation, et plus de quarante ans que la procréation est réalisée indépendamment de l'exercice de la sexualité. De ce fait, la sexualité est retombée dans le domaine de l'irresponsabilité : elle est conçue comme un espace libre pour l'expression des instincts et des sentiments, pour le jeu. Au contraire, la procréation a été chargée d'un poids de responsabilité exorbitant. La procréation apparaît aujourd'hui comme une responsabilité lourde, grave : trop grave pour un homme et une femme qui se sentent seuls et indécis face à cette tâche. La décision de procréer est en effet liée directement et exclusivement à une raison autonome, qui

¹⁵ *Ibid*, p. 139.

¹⁶ Lire les précieuses observations sur la génération et la filiation présentées dans : G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milan, Vita e Pensiero, 1991.

prévoit et planifie, qui calcule et programme, en équilibrant les avantages et les inconvénients, les opportunités et les ressources, pour son propre bien et celui de ses éventuels enfants.

On le voit, aborder le sujet de la paternité et de la maternité avant tout en termes de projet et de décision à prendre n'est pas neutre. Lorsque l'acte de procréation devient l'initiative réfléchie de la mise au monde d'un être humain, le père et la mère ont le sentiment d'assumer une responsabilité directe et totale à l'égard de leur enfant. Ce dernier peut lui demander de rendre compte des limites et des malheurs que la vie lui réserve par la suite. Un tel poids de responsabilité ne peut qu'effrayer. Je me souviens du discours du philosophe allemand Robert Spaemann lors d'un débat sur la procréation artificielle. Il disait qu'il ne pourrait jamais tolérer d'être confronté aux questions d'un fils qui, un jour, accablé par les épreuves d'une existence particulièrement difficile, pourrait imputer directement et uniquement à lui et à sa femme la décision de l'avoir mis au monde...¹⁷

Le court-circuit dont découle cette intolérable surcharge de responsabilité dépend précisément du fait de faire de la paternité et de la maternité essentiellement un projet de la raison et une décision de la volonté, réalisable par des actes, qui ne sont considérés que comme des moyens techniques pour atteindre cette fin. Cela devient dramatiquement évident lorsqu'on a recours à la procréation artificielle : le « projet procréatif » est réalisé par les médecins, tandis que le corps ne sert qu'à fournir, dans la mesure du possible, le matériel nécessaire à l'intervention. La procréation réalisée par intervention médicale exprime, en quelque sorte, l'idéal rationnel de la manière dont la reproduction humaine responsable devrait se dérouler aujourd'hui.

À la limite, même un acte sexuel destiné uniquement à obtenir un enfant poserait le même problème qu'une intervention de procréation artificielle. En réalité, cette causalité immédiate et totale par rapport à l'existence de l'enfant disparaît lorsque l'acte d'union conjugale est à l'origine : la médiation corporelle rompt le lien direct entre la décision de procréation et l'origine de la vie de l'enfant. Lorsque la conception naît de l'union sexuelle, généralement déterminée par l'attirance sexuelle, la dimension corporelle à laquelle la génération est confiée renvoie à un dessein antérieur, qui n'est pas seulement et principalement celui des parents. Le choix d'avoir un enfant n'est pas direct. La volonté de procréer se configure plutôt comme un consentement à un dessein qui précède celui de l'homme et de la femme : un dessein auquel ils se confient et dans lequel ils s'inscrivent, certes de manière responsable, mais non arbitraire.

¹⁷ Cf. R. SPAEMANN, *Bonheur et bienveillance*, Milan, Vita e Pensiero, 1998, p. 216.

Nous pouvons donc préciser davantage le principe éthique fondamental. La procréation responsable, telle qu'elle est conçue dans la vision catholique de l'amour humain, est l'attitude propre de réponse de l'homme et de la femme à la dimension procréatrice inhérente à la sexualité humaine. Dans le n°10 de l'encyclique de Paul VI, quatre facteurs essentiels d'une authentique responsabilité procréative sont énumérés : 1) en ce qui concerne les processus biologiques qui conduisent à l'origine de la vie et qui font partie de la personne, il faut promouvoir une connaissance pleine de respect ; 2) en ce qui concerne les tendances de l'instinct et de la passion, qui connotent l'attraction sexuelle, il s'agit de parvenir à l'autodomination qui permet de les discipliner et de les intégrer, en vue de l'amour personnel 3) par rapport aux conditions physiques, économiques, psychologiques et sociales, la paternité et la maternité responsables s'exercent comme une délibération réfléchie, qui interprète la volonté concrète de Dieu et peut s'ouvrir soit au choix généreux d'élever une famille nombreuse, soit au choix, motivé et respectueux de la loi morale, d'éviter temporairement ou définitivement de nouvelles naissances ; 4) enfin, la responsabilité procréative s'exprime avant tout comme un rapport correct avec l'ordre moral objectif, établi par Dieu.

Les époux sont donc appelés à exercer une véritable responsabilité, qui implique un discernement interprétatif de la volonté de Dieu¹⁸. Ils ne sont ni de simples exécutants de normes morales préétablies, ni des maîtres arbitraires et autonomes de la dimension procréatrice de leur sexualité. Le Concile Vatican II, dans sa constitution *Gaudium et spes*, les définit comme « coopérateurs de l'amour du Dieu créateur et presque ses interprètes » dans la tâche de transmettre la vie et de l'éduquer (n°50). La coopération avec Dieu n'est pas une obéissance passive à des règles préétablies, mais une vocation à entrer avec toute son humanité (intelligence et volonté, affectivité et instinct) dans la noble tâche de transmettre la vie. Cela implique certainement aussi le respect des significations objectives inscrites par le Créateur dans la sexualité humaine et la conscience de la valeur singulière et irréductible de la procréation humaine.

Dans la perspective de la doctrine catholique, la responsabilité procréative s'exprime au niveau éthique par le respect de l'unité inséparable des deux significations inscrites dans l'acte conjugal : l'unitive et la procréative (*Humanæ Vitæ*, n°12). Pour éclairer la valeur de ce principe fondamental, il est utile de saisir la signification de l'acte conjugal à la lumière de la théologie du corps, que Jean-Paul II a exposée dans ses catéchèses sur l'amour humain dans le plan divin.

¹⁸ Cf. L. MELINA, *Le discernement dans la vie conjugale*, Paris, Téqui, 2024.

Le corps humain, avec son sexe, sa masculinité et sa féminité, vu dans le mystère même de la création, n'est pas seulement source de fertilité et de procréation, comme dans tout l'ordre naturel, mais il contient aussi « dès le début » l'attribut sponsal, c'est-à-dire la capacité d'exprimer l'amour : cet amour dans lequel la personne humaine devient un don et – à travers ce don – met en œuvre le sens de son être et de son existence¹⁹. » L'importance décisive des considérations précédentes apparaît ici : en effet, le caractère sponsal du corps humain ne peut être compris qu'en référence à la personne, telle qu'elle a été voulue par Dieu pour elle-même, et à son appel au don de soi dans l'amour.

Ce type unique de relation d'intimité personnelle, qui trouve son aspect distinctif dans la communion génitale des corps, comporte une série de caractéristiques. On parle de « l'acte conjugal » par excellence, comme l'acte d'union génitale dans lequel se réalise la communion personnelle des époux. L'importance particulière de cet acte, signalée par le langage, ne signifie cependant pas exclusivité : le don peut et doit se manifester à travers une pluralité de gestes, de tendresses et d'attentions réciproques. C'est précisément l'attention à la vérité de l'acte conjugal, en tant que signe du don des personnes, qui empêche cette « univocité et cette tyrannie de la génitalité » qui, en oubliant le rapport personnel avec l'autre, néglige ensuite la possibilité d'exprimer l'amour à travers des formes variées de communication. Quelles sont donc les exigences personalistes de l'acte conjugal ?

Il doit s'agir avant tout d'une rencontre au niveau des personnes : le corps est imprégné par la personne et la rencontre des corps est appelée à être un "sacrement" de la rencontre des personnes, un signe expressif et efficace du don et de l'accueil de l'autre. La « primauté du personnel » dans la rencontre implique que le geste du don dans le corps n'est vrai que lorsqu'il y a un engagement définitif et public au niveau de la personne. Le fait de se confier mutuellement sa corporalité exprime en effet un dévouement personnel définitif, une acceptation totale de l'autre et un don irrévocable de soi. L'acte conjugal, pour se situer au niveau du don authentique de la personne, doit être libre et exclusif. Ce n'est que dans la liberté qu'il peut y avoir don et ce n'est que dans l'engagement total et définitif que ce don est "sincère", c'est-à-dire qu'il dit réellement ce qu'il signifie objectivement. L'expression génitale ne peut rester confinée au corps, séparée de la signification du don des personnes. C'est dans ce contexte qu'elle trouve sa véritable signification : ni méprisée comme quelque chose de purement physique et d'inférieur, ni idolâtrée comme s'il s'agissait d'une valeur en soi.

¹⁹ JEAN-PAUL II, *L'homme et la femme*, cit., XV, p. 77.

Mais la pleine signification de l'amour conjugal de l'homme et de la femme va au-delà de leur union physique. La finalité intrinsèquement liée à l'expression corporelle de l'amour conjugal renvoie à une nouvelle dimension de l'amour. Il s'agit de la fécondité, par laquelle l'amour se dépasse toujours et s'exprime dans la génération d'une nouvelle vie. La sexualité exercée au niveau génital vise intrinsèquement la communication de la vie : elle s'accomplit dans l'enfant, qui naît du don physique et spirituel des époux. La génération n'est pas seulement une conséquence possible d'un acte physique : elle est une dimension intrinsèque de l'acte d'amour conjugal. En ce sens, elle est aussi une « pro-création » authentiquement responsable, puisqu'elle naît d'un acte humain d'amour interpersonnel, qui se prolonge dans la tâche d'éducation. L'enfant naît comme un « don du don ». L'unité dans l'amour n'est pas seulement une caractéristique biologique, elle est toujours féconde ; la fécondité du corps qui, dans la rencontre sexuelle, s'ouvre à la possibilité de transmettre la vie, est un signe de la fécondité spirituelle de la rencontre conjugale.

Dans la perspective personaliste que nous avons suivie, nous pouvons maintenant comprendre quel est l'objet propre de l'acte conjugal et quelle est la pertinence éthique de la dimension procréatrice qu'il comporte. Il est clair qu'il serait erroné de considérer l'acte conjugal comme un simple moyen de procréation. L'acte conjugal n'est pas le moyen d'une fin qui le dépasse et sur la base de laquelle il serait à lui seul "excusé" sur le plan moral. Le langage des "fins", appliqué à la morale sexuelle conjugale, s'est prêté à des malentendus et à des interprétations erronées et délétères²⁰. Si l'action humaine est comprise sur la base d'un modèle technique d'efficacité, le schéma interprétatif « moyen pour une fin » ne voit la valeur de l'acte conjugal que dans la réalisation d'une finalité procréative qui lui est extrinsèque. Au contraire, l'acte conjugal, en tant qu'acte humain, a avant tout une valeur intrinsèque et immanente au sujet : il est l'expression et la réalisation du don de soi. La finalité procréative n'est donc pas du tout une conséquence biologique possible sur le plan extérieur des événements, mais un "bien" immanent, une perfection intrinsèque de l'acte lui-même. La finalité procréative et la finalité unitive sont deux "significations" essentielles de l'acte conjugal.

L'objet d'un acte humain est son contenu intentionnel, saisi du point de vue du sujet agissant²¹. Or, dans l'acte conjugal, l'aspect fondamental et l'objet pre-

²⁰ Sur ce sujet : A. MATTHEUWS, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Paris, Cerf, 1989.

²¹ Cf. *Veritatis splendor*, n°78-79. Cf. E.G.M. ANSCOMBE, *Intention*, 2^e éd., Oxford, Blackwell, 1963. Au sujet de l'objet de l'acte conjugal, l'analyse de M. RHONHEIMER, *Ethics of Procreation*, est éclairante. *Contraception Fécondation artificielle Avortement*, Rome, Pul-Mursia, 2000, p. 56-63.

mier est l'union d'amour entre les époux, réalisée dans toute la richesse affective, corporelle et spirituelle de deux personnes qui deviennent « une seule chair » (« un seul être cher » : cf. Gn 2,24)²². L'ouverture à la procréation se révèle comme une dimension intentionnelle constitutive, une condition nécessaire pour que l'acte conjugal soit vraiment un acte d'amour. Tel est le sens profond de la doctrine d'*Humanae Vitae* et de *Familiaris Consortio* : entre les deux "sens" de l'acte conjugal, unitif et procréatif, il y a une coimplémentation réciproque : il n'y a pas de véritable unité sans ouverture à la procréation ; il n'y a pas de véritable responsabilité procréative sans donation intégrale des époux sur le plan corporel et spirituel. Cela signifie, déjà avec des implications évidentes sur le plan proprement moral, qu'il n'y a pas de véritable procréation responsable qui ne dérive pas d'un authentique amour sponsal et de l'acte corporel et spirituel qui le qualifie. Pour protéger la dignité de la procréation d'une personne humaine, il est nécessaire qu'à son origine il y ait une véritable donation, tant dans la dimension spirituelle (donation mutuelle gratuite dans le contexte conjugal) que dans la dimension corporelle. D'autre part, l'ouverture à la procréation est un aspect constitutif d'un véritable acte d'amour conjugal. Détaché du contexte de l'amour conjugal, l'acte reproductif perd la dignité d'une procréation, dans laquelle les époux sont coopérateurs de Dieu dans l'émergence d'une nouvelle vie humaine²³. Privé de son sens procréatif, l'acte sexuel n'est plus le même : il n'a plus la dignité de la dimension pleinement sponsale d'un don mutuel total.

Il convient ici de faire la distinction entre la "fonction" de procréation et la "signification" de procréation²⁴. La fonction de procréation se situe au niveau purement biologique des conséquences physiques d'un certain acte, tandis que la signification se situe au niveau intentionnel et donc proprement moral. Seule la signification est pertinente pour la qualification morale de l'acte. Un acte sexuel peut ne pas avoir de fonction procréatrice d'un point de vue biologique (être stérile parce qu'il est accompli pendant la période infertile de la femme) et en même temps conserver intacte sa signification procréatrice. À l'inverse, un acte sexuel contraceptif, certes dépourvu de signification procréative (qui lui est délibérément refusée par le choix délibéré du couple), peut néanmoins conserver une fonction procréative (parce que, par exemple, une erreur technique a été commise dans l'exécution de la contraception).

²² M. GILBERT, « "Une seule chair" » (Gn 2,24), *Nouvelle Revue Théologique*, 110/1 (1978), p. 66-89.

²³ J. RATZINGER, « Un regard théologique sur la procréation humaine », *Médecine et morale*, 38 (1988), p. 507-521.

²⁴ Cf. M. RHONHEIMER, *Ethique de la procréation*, op. cit., p. 59.

L'ouverture à la transmission de la vie est la garantie de la vérité du sens unitif de l'acte conjugal. Lorsqu'il n'est pas ouvert à la vie, lorsque l'intentionnalité procréatrice est délibérément niée, l'acte sexuel n'est plus vraiment conjugal : il se réduit à une satisfaction instinctive et ne réalise pas la rencontre de l'amour entre les personnes. On peut donc affirmer en toute vérité que le Magistère de l'Église, en particulier à travers l'encyclique *Humanae Vitæ* et l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, a formulé les conditions dans lesquelles la sexualité conjugale peut être une authentique expression de l'amour. Cette doctrine est en définitive la défense de la sexualité en tant que véritable expression de l'amour conjugal et personnel²⁵. La dignité personnelle des époux, dans leur vocation spécifique à l'amour conjugal, est promue lorsqu'ils sont aidés à maintenir les actes sexuels « dans un contexte d'amour véritable » (*Gaudium et spes*, 51).

III. VERTUS DE CHASTETÉ ET NORMES ÉTHIQUES

La mise en œuvre de la responsabilité procréative ne peut être réalisée que par la vertu de chasteté conjugale²⁶. Le terme "vertu" sonne généralement assez mal aujourd'hui. La chasteté semble donc être l'héritage d'un passé conformiste, méfiant à l'égard de la sexualité et répressif à l'égard de l'émotivité et de l'instinct. Dans la tradition classique, cependant, le terme de vertu n'a pas du tout ce sens négatif²⁷. Il désigne plutôt une énergie intérieure, une force spirituelle, qui ordonne selon la raison ce qui relève de l'instinct et de la sensibilité et rend capable d'actes moralement excellents²⁸.

Comme toute vertu, la chasteté conjugale vise aussi l'amour : elle est au service de l'amour. Elle forme les dispositions intérieures subjectives de sorte que les pulsions instinctives et émotionnelles ne soient pas des forces perturbatrices de la personnalité, fragmentant et entravant le don de soi des époux, mais qu'elles soient intégrées en référence à la personne de l'autre et à sa valeur éminente. L'instinct et l'émotion sont orientés vers des caractéristiques

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 63.

²⁶ Cf. *Gaudium et spes*, n°49.

²⁷ Pour une présentation bien documentée de la position classique dans le contexte de la redécouverte actuelle de l'éthique de la vertu, qui a émergé en particulier dans les cercles anglo-saxons, voir : G. ABBÀ, *Le bonheur, la vie bonne et la vertu. Saggio di filosofia morale*, Rome, LAS, 1989. Le texte le plus connu du courant qui propose une éthique des vertus est : A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2^e édition, Londres, Duckworth, 1984.

²⁸ Une présentation simple et évocatrice de la morale de saint Thomas d'Aquin dans la perspective des vertus est proposée par : P.J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1992.

partielles du corps et de la personnalité de l'autre ; ils ont tendance à être instables et occasionnels, à tout miser sur les réactions sensibles ou psychologiques et sur l'autosatisfaction.

Le désir nous pousse, en tant qu'êtres inachevés et nécessaires, à sortir de nous-mêmes, à la recherche de l'accomplissement, mais il est fondamentalement ambigu et, lorsqu'il est laissé à lui-même, il "utilise" l'autre personne pour lui-même, sans s'ouvrir véritablement à la rencontre²⁹. Il demande à être éduquée, pour atteindre son véritable but : la communion des personnes. C'est alors qu'intervient la norme morale. Refusant la satisfaction immédiate du désir, elle invite la personne à sortir de la fermeture narcissique sur elle-même et la rend disponible à la rencontre avec l'autre. En contrecarrant la tendance à la jouissance sexuelle immédiate comme recherche exclusive du plaisir individuel, elle ouvre à la rencontre avec la personne. Le commandement, qui semble faire obstacle au désir, l'oriente en fait vers la réalisation de son attente la plus profonde. La loi est donc fonctionnelle à la formation de la vertu³⁰. La chasteté est le désir orienté par la raison, la sensibilité instinctive et émotionnelle, non pas réprimée, mais éduquée pour atteindre la personne de l'autre dans sa pleine vérité. C'est la vertu de l'amour véritable, en tant que don sincère de soi et acceptation authentique de l'autre.

C'est précisément dans la perspective de la chasteté conjugale que l'on peut également comprendre les normes morales "négatives" que la doctrine catholique enseigne en matière de procréation responsable : il s'agit de jugements éthiques qui qualifient de moralement négatifs certains comportements dans le domaine de la sexualité et de la procréation. Ils concernent aussi bien les manipulations de l'acte conjugal, qui tendent à le priver de son ouverture à la vie, que les pratiques d'insémination artificielle, qui visent à obtenir la procréation indépendamment de la sexualité des époux.

En ce qui concerne le premier aspect, le Magistère de l'Église, dans l'encyclique *Humanae Vitae* (n°14), a rejeté la licéité morale de la contraception, c'est-à-dire du choix de priver un acte sexuel, librement désiré, de son potentiel procréateur. Dans l'intentionnalité de la contraception, il y a donc un rejet délibéré de la dimension procréatrice, qui est un facteur constitutif de toute la vérité de

²⁹ L'ouvrage de K. WOJTYŁA, *Amour et responsabilité. Morale sexuelle e vita interpersonale*, 3^e édition, Torino, Marietti, 1980, offre une analyse phénoménologique et métaphysique de l'amour d'une grande vigueur, fondant en même temps une morale conjugale centrée sur la vertu de chasteté.

³⁰ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a.2 : « Finis vero cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosus ».

l'acte conjugal. Dans ce choix, il y a donc une réduction délibérée de la dignité de l'acte sexuel, qui est désiré dans la mesure où il implique l'union des corps, mais qui est rejeté dans la mesure où il est doté d'une ouverture intrinsèque à la vie humaine. La négation non seulement de la fonction biologique, mais aussi de la signification procréatrice de l'acte sexuel, fait que celui-ci ne peut plus être intégré dans la responsabilité procréatrice qui constitue la vocation propre des époux selon le dessein originel de Dieu. Un tel acte sexuel n'est plus l'expression adéquate du don total et réciproque des époux dans leur unité corporelle et spirituelle. Il s'agit d'un don de soi sans se donner vraiment, d'un don de soi qui prive l'acte de don de sa véritable signification. C'est un mensonge introduit dans le don de soi.

De ce point de vue, on peut conclure qu'un acte sexuel contraceptif n'est plus vraiment un acte conjugal : dans sa structure intentionnelle, il ne diffère pas des formes déviantes de sexualité en dehors du contexte conjugal, comme l'excitation sexuelle mutuelle, sans donation personnelle totale et sans ouverture à la procréation. On peut donc dire à juste titre que la contraception, en séparant l'aspect unitif de l'aspect procréatif, compromet la plénitude de la donation de la dimension unitive elle-même, et introduit ainsi dans la vie conjugale un principe de désintégration. La « mentalité contraceptive » consiste à rejeter délibérément la responsabilité des conséquences procréatrices de son comportement sexuel et se traduit par le slogan « sexe sans enfants », caractéristique d'une conception hédoniste et libertine.

Du côté de la procréation artificielle, le document *Donum Vitæ* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, publié en 1987, énonce la règle de l'autre côté du problème : que penser de la procréation obtenue indépendamment d'un acte sexuel ? Le critère fondamental est que la dignité personnelle de l'enfant exige qu'il « ne soit ni désiré ni conçu comme un produit des techniques médicales et biologiques », soumettant ainsi sa venue au monde à « des conditions d'efficacité technique évaluables selon des paramètres de contrôle et de domination » (II, B., 4., c.). Cela signifie que les conditions biologiques de la venue au monde d'une nouvelle vie doivent être mises en place par un acte sexuel personnel des époux. L'intervention médicale est moralement admissible lorsqu'elle sert à aider la nature en remédiant à ses déficiences, mais elle ne peut pas remplacer l'acte conjugal.

En effet, lorsque l'enfant est le résultat d'un *facere* (activité bio-technologique) et non d'un *agere* (action morale humaine), d'une production technique des biologistes et des médecins et non d'un geste humain de don des époux, son statut d'égalité avec les parents et les médecins est nié. En tant que "pro-

duit", il doit répondre aux exigences de ceux qui ont commandé sa programmation. Il fait partie d'un plan, dont il vérifie et contrôle la qualité. Les phénomènes de rejet d'enfants nés par insémination artificielle, atteints de maladies ou de handicaps, ne sont pas seulement des épisodes désagréables, mais les conséquences constantes d'une logique qui ne reconnaît pas la pleine dignité de l'enfant en tant que personne dès le départ. Sans parler de la sélection d'embryons et de fœtus avortés, de ceux procréés uniquement à des fins d'expérimentation, dont on ne parle trop souvent pas et pour lesquels aucun problème éthique n'est soulevé.

Les normes morales que nous avons mentionnées sont formulées en termes négatifs : elles expriment un "non" à certains comportements répandus dans nos sociétés. Elles sont souvent perçues comme des limites à la liberté et exposent l'enseignement de l'Église à l'accusation fréquente d'impraticabilité et d'insensibilité. J'espère avoir laissé entrevoir qu'en réalité, derrière chaque "non", il y a autant de "oui" à la dignité de l'amour humain et de la procréation. Ce qui est en jeu dans la sexualité et la génération, c'est un type d'homme et donc aussi un type de société. Compte tenu de sa pertinence existentielle et de la valeur des valeurs qu'elle implique, c'est aussi, et en quelque sorte surtout, par la sexualité que passe le défi décisif de l'avenir de l'homme. Face à la banalisation de la sexualité, réduite à un simple bien de consommation dépourvu de responsabilité, je crois que le défi qui nous attend et qui nous unit en tant que disciples de la tradition biblique, est de montrer que ce n'est que dans la perspective du projet divin révélé que l'amour humain peut être pleinement réalisé et que la très haute dignité de la personne peut être sauvegardée.

Je voudrais conclure à la lumière d'un autre grand psaume qui parle du sens de la procréation, le psaume 127, qui proclame la seigneurie de Dieu sur la procréation et le bien précieux des enfants qu'il accorde : « Voici, les enfants sont la propriété du Seigneur, le fruit des entrailles est une récompense. Comme des flèches dans la main d'un guerrier, ainsi sont les fils de la jeunesse. Heureux l'homme qui en a rempli son carquois » (Ps 127, 3-5). Le fils est présenté comme une flèche qui projette la vie humaine vers l'avenir, comme une bénédiction divine qui donne un élan à la vie et permet de vaincre les ennemis, à commencer par ce grand ennemi qu'est le temps, qui passe et dévore tout dans la mort. Le grand poète français Charles Péguy, dans un extraordinaire poème sur l'espérance, parle également de ses enfants comme du moteur de l'espérance, qui donne un sens à la vie, au travail, au labeur : « Mais comment le père pourrait-il être mis au travail si ses enfants n'étaient pas là [...]. Car c'est

pour eux que l'on travaille. En fait, c'est pour eux que l'on travaille. Car c'est pour eux qu'on travaille. Et on ne fait rien que pour eux³¹ ».

Aujourd'hui, dans la décadence démographique de nos sociétés occidentales, il semble que cet élan d'espoir se soit éteint. L'enfant est voulu à tout prix ou rejeté, selon qu'il correspond ou non au désir, comme si ce désir était la seule loi. C'est à peine s'il est reconnu comme un don qu'il faut accepter, « plier le genou », parce qu'il vient d'en haut. On dit qu'il vaut mieux que l'enfant soit désiré plutôt que subi, mais il n'y a rien de plus tragique que d'exister pour répondre aux attentes d'autrui³². Le désir est important dans la dynamique de la vie et de l'action, mais pour ne pas se détruire et détruire, il doit savoir se dépouiller de la prétention de mesurer l'autre, en acceptant qu'il peut se réaliser d'une manière très différente de celle imaginée. C'est-à-dire qu'il doit reconnaître qu'il est précédé et régulé par l'amour et se transformer ainsi en espérance.

³¹ CH. PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1975, p. 19. 29.

³² Pour un commentaire du Psaume 127, je me réfère à B. OGNIBENI, *Si je n'étais pas à toi*, *op. cit.*, p. 169-180.