

**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

**Herausgeber:** Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

**Band:** 100 (2006)

**Artikel:** Les mémoires fluctuantes d'une institution religieuse : l'Eglise catholique et la régulation de la sexualité conjugale (vers 1815-1968)

**Autor:** Langlois, Claude

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-130387>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Les mémoires fluctuantes d'une institution religieuse: l'Église catholique et la régulation de la sexualité conjugale (vers 1815–1968)

Claude Langlois

La dimension mémorielle du catholicisme est centrale comme en témoigne le «faites ceci en mémoire de moi» de la liturgie. Centrale aussi est la place de la tradition, hissée un long temps au rang de source de la Révélation au même titre que les Écritures saintes. Important encore le poids d'une longue histoire, objet de controverses dès la Réforme, puisque celle-ci se veut délégitimation de ce qui a abouti au présent que dénonce véhémentement Luther: et cette mise en cause du passé chrétien est reprise à son compte par la philosophie française des Lumières, puis par l'anticléricalisme du XIXe siècle, pointant, selon les cas, l'inquisition et les croisades, la condamnation de Galilée ou celle du chevalier de la Barre. Prêt à faire la part du feu dans cet héritage contesté, Jean-Paul II a voulu instaurer une sorte de droit d'inventaire, qui s'est traduit en une pratique de repentances à répétition. Pratique contestée en interne, imitée en externe. Elle suscite au moins deux interrogations: n'est-elle point une forme ultime de modernisation de l'apologétique, destinée à s'opposer efficacement aux usages polémiques de l'histoire? une telle pratique ne repose-t-elle pas sur une dissociation problématique entre les comportements antérieurs éventuellement condamnables, et les croyances, intouchables, qui en sont, même indirectement, à l'origine? Cette récente façon de faire conduit au moins à s'interroger sur les rapports complexes que le catholicisme entretient avec sa mémoire et son histoire. Je voudrais, pour ma part, revenir sur ce sujet important, non pour le traiter de manière globale, mais pour en montrer le fonctionnement complexe en prenant un exemple précis, emprunté à la limitation des naissances, domaine pour lequel le discours pontifical actuel est celui de l'intangibilité d'un discours du refus de la légitimité de la pratique contraceptive.

A l'origine d'une telle attitude, se trouve le refus de l'histoire au sens où celle-ci se constitue comme gestion argumentée du changement, susceptible de mettre en évidence des mutations repérables. Refus que l'on pourrait résumer par

l'emblématique formule «Quod semper, [quod] ubique...»<sup>1</sup> Sur quoi repose le refus d'historicisation en ce domaine? Avant tout sur le fait que la morale – selon la tradition scolastique – repose sur deux principes qui sont donnés comme immédiats et intangibles, la loi naturelle et la conscience<sup>2</sup>. Or la loi naturelle est assimilable à la loi divine; et le pape, de par sa fonction, a le devoir de rappeler l'une et l'autre avec toute la solennité requise quand celles-ci sont gravement violées. Telle est le fondement de l'intervention de Pie XI dans *Casti connubii*<sup>3</sup>, pour condamner la limitation des naissances. Et la conscience? Celle-ci, dans la perspective pontificale de 1930, est traitée par prétérition, au mieux elle est renvoyée, en 1968, dans *Humanæ vitæ* à une gestion pastorale qui consiste à restituer une ancienne distinction entre thèse et hypothèse, car, pris individuellement les individus concernés peuvent ne pas entendre le rappel solennel de cette loi, et collectivement, les couples catholiques, ne pas recevoir un tel discours<sup>4</sup>. Dans une telle perspective, il n'y aurait donc pas d'histoire, sinon celle de la vigilance pontificale intervenant pour sanctionner les graves défaillances morales. En l'occurrence, en 1930, l'historien peut indiquer sans peine les cibles visées: l'Église anglicane qui vient d'adopter une position pastorale plus compréhensible<sup>5</sup>, des théologiens catholiques qui penchent dans ce sens, des confesseurs qui se refusent à inquiéter les couples qui pratiquent la limitation des naissances<sup>6</sup>, les couples eux-mêmes enfin... Pourtant, sans entrer dans une inutile polémique, sans même évoquer l'histoire de la condamnation du prêt à intérêt, rappelons que le commandement central «tu ne tueras pas» a fait l'objet d'interprétations pour le moins divergentes voire contradictoires au cours des siècles: pour faire bref, l'écart est grand entre le recours ecclésial au bras séculier pour éliminer les hérétiques et le récent militantisme en vue d'abolir la peine de mort. Ajoutons aussi que les domaines auxquels le «tu ne tueras pas» furent appliqués ont pendant un long temps concerné le coïtus interruptus, pratique marginale mais ancienne. Écoutons la position sans équivoque de Calvin, qui partageait sur ce

<sup>1</sup> On connaît le critère fameux de Vincent de Lérins pour définir une «vérité catholique» (*Commonitorium*, 438): «Quod semper, ubique et ab omnibus creditur». Réutilisé au XIXe siècle pour légitimer une tradition intangible, cette formule postule implicitement l'absence de changement, donc d'histoire.

<sup>2</sup> Les traités classiques de théologie morale commencent invariablement par de longs développements sur ces deux notions. Voir l'ouvrage de référence que j'ai publié sur le sujet, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816–1930)*, Paris, 2005, 502 p. Je citerai ultérieurement cet ouvrage en abrégé, CO.

<sup>3</sup> *Casti connubii*, n° 57. La pratique de la limitation des naissances «offense la loi de Dieu et la loi naturelle».

<sup>4</sup> Martine Sévegrand, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, 1995, p. 338 sq.

<sup>5</sup> André Dumas, *Le contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Les Bergers et les Mages, 1965, p. 41 sq.

<sup>6</sup> On n'a pas assez souligné la véhémence de la condamnation des confesseurs qui continuent à refuser d'interroger les couples qualifiés d'aveugles conduisant des aveugles selon Math 15,14, *Casti connubii*, n° 58.

point les convictions de certains théologiens catholiques de son temps: une telle pratique est un «double monstre», «car c'est éteindre l'espérance du lignage et meurtrir [tuer] l'enfant qu'on espérait avant qu'il soit nay»<sup>7</sup>.

En fait, il serait inexact d'affirmer que le discours théologique catholique n'a pas de perspective historique. Disons plutôt qu'il s'est forgé une manière bien particulière de se référer à l'histoire qui est d'abord celle de la révélation et de l'Église. Avec Giuseppe Ruggieri<sup>8</sup>, il importe en effet de redonner toute leur importance aux «lieux théologiques» que Melchior Cano a défini au XVI<sup>e</sup> siècle. Ces lieux théologiques, faut-il le rappeler, identifient les *autorités* grâce auxquelles on peut définir une *vérité* à croire, voire une *praxis* à suivre. Enumérons-les: autorité de la sainte écriture, tradition apostolique, autorité de l'Église catholique, des conciles, du Saint Siège, des Pères de l'Église, des docteurs scolastiques et des canonistes. À ces autorités de base (écriture et tradition) s'en ajoutent trois autres, de statut différent, la raison naturelle, les philosophes et l'histoire humaine. Cette systématisation, opérée dans le cadre de la seconde scolastique de l'École de Salamanque, ne nous éloigne pas de notre sujet. En effet quand on lit avec attention l'ouvrage que le grand canoniste américain, John-T. Noonan, a consacré en 1966 à la limitation des naissances – *Contraception. A history of its treatment by the catholic theologians and canonists*<sup>9</sup> – on identifie parfaitement les lieux théologiques classiques (de l'Écriture sainte aux positions pontificales), mais on voit aussi combien cette somme, qui a servi de référence dans les débats qui ont conduit à *Humanae vitae*, entend se déployer comme une histoire dont il faut tirer les leçons. La dualité de sa perspective se remarque notamment dans celles des origines prises en compte: perspective historique, «la contraception dans l'Empire romain», perspective théologique: «la structure scripturaire» de la doctrine. Cette ambiguïté explique que le même livre a pu être lu comme une invitation au changement et comme une justification du *statu quo*.

Ma démarche concernant *Le crime d'Onan* – ainsi qualifiait-on la limitation des naissances par coïtus interruptus, par retrait, au XIX<sup>e</sup> siècle – consiste à historiciser entièrement *Le discours catholique sur la limitation des naissances* de trois façons conjointes. La première est sans doute la plus fondamentale: elle reprend celle qui a été proposée comme une évidence par les historiens médiévistes qui ont mis en rapport le débat nouveau sur l'usure avec les débuts du capitalisme marchand. Il faut, en ce domaine, rompre avec la perspective théologique et prendre en compte l'histoire de la démographie qui impose sa temporalité propre. La contraception moderne comme pratique sociale durable et efficace pour limiter les naissances et donc pour réduire le taux de natalité, est un phénomène identifiable dans le temps (seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle) et dans l'espace (France principalement). Mais paradoxalement la Révolution en a masqué

<sup>7</sup> CO, p. 353.

<sup>8</sup> Giuseppe Ruggieri, «Lo statuto della teologia nel Novecento» in Massimo Faggioli et Alberto Melloni (eds.), *Religious Studies in the 20th Century*, Berlin, 2006, p. 151 sq.

<sup>9</sup> Harvard University Press. Traduction française en 1969, Paris, 722 p.

la réalité aux acteurs eux-mêmes tout en diffusant largement la pratique dans la société française. La conscience d'un changement durable des pratiques des couples s'est opérée, dès la Restauration, alors qu'ont pris fin les grands bouleversements de la Révolution et de l'Empire. En 1816, pour la première fois, un prêtre savoyard interroge Rome sur ce sujet<sup>10</sup>. Dans le même temps, la démographie, science encore balbutiante, avait changé de paradigme avec Malthus (1798)<sup>11</sup>. Le risque, selon lui, n'était plus la pénurie d'hommes, mais un «trop d'hommes» au regard de la capacité de la terre à les nourrir. La limitation des naissances devenait, pour tous, c'est-à-dire, selon Malthus, pour chacun, une éventualité, voire une nécessité. En me situant ainsi résolument en 1816, je n'ignore ni Onan (qui donne son nom à la nouvelle pratique), ni Augustin, ni les grands moralistes de la Contre-Réforme, de Concina à Alphonse de Liguori, mais je remets cette histoire sur ses pieds en m'interrogeant pour savoir comment le catholicisme a réagi à une pratique démographique nouvelle, à l'usage systématique du retrait par les couples aux fins de limiter la taille de leur famille<sup>12</sup>.

Le second élément, central, de ma démarche, a été d'identifier la manière dont s'est mis en place un discours catholique sur la limitation des naissances. On peut résumer l'essentiel de ma recherche en quatre propositions. 1) La prise en compte de la pratique nouvelle est le fait essentiellement d'un théologien, professeur de séminaire, puis évêque du Mans, Jean-Baptiste Bouvier qui, à partir de 1827, fait connaître ses positions dans un traité destiné aux confesseurs et consacré aux problèmes de la sexualité, notamment de la sexualité conjugale<sup>13</sup>. 2) Jean-Baptiste Bouvier, faute d'autorité théologique compétente en France, se tourne vers la Sacrée Pénitencerie pour faire avaliser ses positions avant de les faire connaître à ses collègues théologiens et de les diffuser auprès des confesseurs. 3) Jean-Baptiste Bouvier a proposé successivement deux approches pastorales de la limitation des naissances. La première, en 1822–1823 visait à la déculpabilisation conditionnelle de la femme qui, dans l'acte contraceptif, subissait la volonté de son mari: celui-ci en effet, comme Onan, «se retirait pour répandre sa semence». Cette approche casuiste (la femme était absoute pourvu qu'il y ait des causes graves qui l'excusent) permettait à l'Église catholique de maintenir le contact avec les femmes, seul lien fort entre elle et le corps social<sup>14</sup>. La seconde manière de Bouvier, mise en œuvre vingt ans plus tard, en 1842–1843,

<sup>10</sup> CO, p. 131.

<sup>11</sup> Si la première édition de son *Essay on principle of population* date de 1798, les historiens de la démographie donne l'édition de 1803 comme la première où l'argumentation l'emporte sur la polémique. En 1809 puis en 1823 (5<sup>e</sup> édition), son ouvrage fait l'objet de traduction en français.

<sup>12</sup> La nouveauté – et la gravité – provient, dans la perspective catholique, du fait que le mariage est le seul lieu légitime de l'usage de la sexualité; et aussi que le retrait introduit dans la vie sexuelle des couple une pratique «non naturelle» de la sexualité.

<sup>13</sup> *Dissertatio in sextum decalogii præceptum et Supplementum ad tractatum de matrimonio*, Ière édition, Le Mans 1827, 18<sup>e</sup> édition, Paris, 1864. Voir notamment les éditions de 1843, 1849 et 1852.

<sup>14</sup> CO p. 103–143.

était beaucoup plus radicale, puisque l'évêque du Mans demandait rien moins que la dépénalisation du crime d'Onan. Prévoyant le refus de la sacrée Pénitencerie de s'engager sur ce terrain, il obtint au moins la déculpabilisation du couple en mettant en avant une bonne foi qui justifiait que les confesseurs ne l'interrogent pas sur ce qui a trait à la limitation des naissances. Sa première position rallia toute l'Église de France, sa seconde la divisa, mais fut sans doute suivie par une majorité de confesseurs<sup>15</sup>. 4) Au début des années 1850, dans un contexte de romanisation forcée de l'Église de France<sup>16</sup>, entraînant une condamnation de l'ecclésiologie gallicane, à laquelle Bouvier adhérait, il se produisit un double changement. D'abord l'introduction du Saint-Office qui en 1851 condamne le crime d'Onan, bien que de manière modérée. Rome maintenant parle avec deux «voix» qui ne sont pas concordantes sur ce sujet sensible. En second lieu, deux nouveaux moyens contraceptifs apparaissent comme potentiellement efficaces, le préservatif grâce au caoutchouc, et la période inféconde de la femme, qui vient d'être découverte dans les années «1840». La sacrée Pénitencerie, interrogée sur le second, approuve cette nouvelle possibilité; le saint-office, consulté sur le premier, le condamne. Quand Bouvier meurt en 1854, tous les éléments du débat du XXe siècle sont en place<sup>17</sup>.

Le troisième moment de ma réflexion historique a consisté à remettre en perspective ce qui s'est passé après et qui est mieux connu. Il faut, pour comprendre l'évolution ultérieure, d'abord avoir présent à l'esprit deux nouveautés qui se font jour à partir des années 1870. D'abord la baisse des naissances qui, en France, pèse de plus en plus sur la démographie: la limitation des naissances devient un phénomène politique et social, objet de débats publics dans lesquels des autorités ecclésiastiques sont amenées à prendre position contre des pratiques néo-malthusiennes. D'autant plus que celles-ci concernent directement l'Église, dans la mesure où la diminution des familles nombreuses réduit dangereusement la base démographique du recrutement clérical. Deuxième changement: bientôt «le mal français» devient un mal européen, la limitation des naissances gagne de fait les autres pays de l'Europe industrialisée. Dans cette perspective, la réaction romaine se marque par le développement d'une ligne néo-rigoriste dont on peut marquer les trois étapes essentielles: en 1886, la Sacrée Pénitencerie est contrainte de s'aligner sur la position du saint Office; de 1909 à 1922, les évêchés européens prennent positions contre la contraception; enfin à partir de 1930, la contraception est au centre du discours pontifical sur la famille avec la publication de l'encyclique *Casti connubii*. En un siècle, de 1827 à 1930, le discours catholique sur la limitation des naissances est passé des théologiens français aux Souverains pontifs. C'est à ce niveau maintenant que l'histoire paraît se jouer, mais l'histoire, comme compréhension argumentée du passé, se situe justement dans ce passage d'une autorité légitimatrice à une autre. Au bénéfice de cette mise en perspective, la condamnation de la «pillule» par

<sup>15</sup> *Idem*, p. 177–219.

<sup>16</sup> Austin Gough, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIXe siècle*, préface et traduction de Michel Lagrée, Paris, 1996. Edition anglaise, 1986.

<sup>17</sup> CO, p. 221–247.

Paul VI en 1968 (*Humane vitae*), pour être comprise, doit tenir compte de trois éclairages conjoints. D'abord l'importance de l'enjeu ecclésiologique, marqué par le désaisissement du Concile au profit de la papauté, présent déjà dans les années 1850 et aussi en 1930<sup>18</sup>; en second lieu, le poids d'une innovation technique (la pillule) qui a fait croire à l'opinion publique que la contraception était une pratique nouvelle alors qu'en France elle avait presque deux cents ans d'existence; enfin et surtout, une nouvelle répartition des rôles au sein de la hiérarchie: le refus de Paul VI de dépénaliser la pratique contraceptive a conduit les évêchés occidentaux et notamment l'évêché français à proposer une gestion pastorale acceptable d'une pratique qui était le fait très majoritaire des couples catholiques, quitte pour lui, mais sans le savoir, à revenir au positionnement de Bouvier au milieu du XIXe siècle<sup>19</sup>.

Cette histoire remise en perspective, même très sommairement, venons-en à la démonstration que je souhaite faire. Cette histoire met en cause trois «mémoires» la première que j'appellerai théologique, la seconde, institutionnelle, la troisième, pontificale.

Je qualifie de théologique la manière de se référer à l'Écriture pour étayer la condamnation de la limitation des naissances. Bouvier écrit en 1827, ce qui alors va de soi pour tout théologien ou confesseur: «Ce péché [...] tire son nom d'Onan [...] qui fut forcé d'épouser Thamar, veuve de son frère mort sans postérité afin de perpétuer la lignée pour son frère». Et de citer, à l'appui, Genèse 38, 9–10 dans la version de la vulgate: Onan «sachant que les enfants qui naîtraient ne seraient pas les siens, quand il allait vers sa femme, rependait sa semence à terre, afin de ne pas donner naissance à des enfants qui porteraient le nom de son frère. C'est pourquoi le Seigneur l'a frappé parce qu'il commettait une action détestable.»<sup>20</sup> Jérôme dans la traduction de la Vulgate a durci le lien de cause à effet<sup>21</sup> et Augustin, le premier, a appliqué la condamnation d'Onan au couple qui ne veut pas avoir d'enfant tout en ayant des rapports sexuels<sup>22</sup>. On parlera donc couramment au XIXe siècle d'Onanisme conjugal pour qualifier le nouveau mal qui frappe les couples.

Pourtant le «crime d'Onan» est l'objet d'une double contestation. La première a lieu dès le XVIIIe siècle. Pour ne prendre qu'un exemple, Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique* se demande en quoi consiste précisément le geste

<sup>18</sup> Il va sans dire que cet aspect récurrent mériterait d'être mieux analysé. Dans les années 1850, il y a plutôt coïncidence: si Bouvier est mis en cause pour son ecclésiologie gallicane, ses positions sur la limitation des naissances ne sont pas contestées. A une remarque près, c'est très probablement Bouvier qui, pour une raison qui n'est pas claire, consulte le Saint Office et obtient son premier avis en 1851.

<sup>19</sup> Martine Sevegrand, *Op. cit.*, p. 338 sq.

<sup>20</sup> CO, p. 117.

<sup>21</sup> Il précise la matérialité du fait (c'est la *semence* qui est répandue) et la qualification de l'acte (*action détestable*).

<sup>22</sup> Noonan souligne l'antécédence manichéenne d'Augustin mais non sa formation rhétorique qui le conduit à chercher pour condamner de telles pratiques des «effets» faciles: la femme qui se conduit ainsi est la prostituée de son mari.

d'Onan: masturbation préalable ou retrait effectif<sup>23</sup>? Questionnement qui n'est pas strictement spéculatif, dans la mesure où, venant d'Angleterre, passant surtout par Genève (Tissot, 1760), déferle sur la France et sur l'Europe un nouveau mal, l'«onanisme», juvénile celui-là, masturbation dangereuse susceptible de conduire les jeunes au tombeau en quelques années<sup>24</sup>. Onan reste emblématique, mais l'onanisme a changé de contenu et surtout sa gestion, tout au long du XIXe siècle, devient l'affaire des médecins. De ce fait, sous couvert d'Onan, s'est opérée une importante sécularisation de la régulation des comportements sexuels. Paradoxalement la mise en avant, au milieu du XIXe siècle, de l'«onanisme conjugal» constitue à la fois un déplacement nouveau de l'objet (de la sexualité juvénile à celle des couples) et une opération de reconquête catholique du comportement éthique.

Mais la victoire est brève, car le mouvement biblique va conduire à une interrogation autrement plus grave: peut-on «faire dire» *cela* (la condamnation du retrait) à Genèse 38,9–10 ? Dès 1849, Bouvier, bien informé sur le sujet, en doute et l'écrit discrètement. Il devient, au fil des décennies, de plus en plus évident que le *texte* utilisé se comprend dans un *contexte* précis (le lévirat) et surtout dans une *histoire* (les tribulations de Tamar) dont la finalité est tout autre. Il n'empêche, en 1930, Pie XI remplace l'autorité défaillante de la Genèse par celle d'Augustin, dont on célèbre de 1500<sup>e</sup> anniversaire de la mort<sup>25</sup> ce qui permet malgré tout de citer encore Onan. En 1956, la première édition de la Bible de Jérusalem est le témoin embarrassé d'une persistance d'interprétation avec passation de témoin: «Dieu condamne à la fois l'égoïsme d'Onan et sa faute contre la loi naturelle et donc divine du mariage»<sup>26</sup>. En 1963, les textes produits depuis 1816 par les deux dicastères romains, Sacrée Pénitencerie et Saint-Office, font une tardive apparition dans le «Denzinger»<sup>27</sup>, le manuel de référence des théologiens, afin d'informer les pères conciliaires qui devraient être amenés à débattre du sujet. Chaque position des dicastères romains depuis 1816 est publiée dans l'ordre historique mais, pour singulariser le sujet traité, on a introduit cette identification surprenante: «de usu *ononistico* matrimonii». Et en 1966, Noonan, dans sa somme théologico-historique, prend Onan comme «origine» de cette histoire. Le cordon ombilical est coupé par Paul VI, en 1968. Onan a tardivement disparu de l'horizon catholique. La philosophie (Pour Paul VI la doctrine du mariage est «fondée sur la loi naturelle», «éclairée et enrichie par la révélation divine») a

<sup>23</sup> *Dictionnaire philosophique*, article Onan, Onanisme: «Or il reste à savoir si c'était dans la copulation avec sa femme qu'il trompait ainsi la nature, ou si c'était au moyen de la masturbation qu'il éludait le devoir conjugal; la *Genèse* ne nous apprend point cette particularité. Mais aujourd'hui ce qu'on appelle communément le *péché d'Onan*, c'est l'abus de soi-même avec le secours de la main, vice assez commun aux jeunes garçons et même aux jeunes filles qui ont trop de tempérament.»

<sup>24</sup> CO, p. 44 sq.

<sup>25</sup> CO, p. 400.

<sup>26</sup> *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris, 1956, note d, p. 46.

<sup>27</sup> Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum quæ de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificis emanaverunt*, 32<sup>e</sup> édition, 1963. CO, p. 434 sq.

remplacé la théologie et son fondement biblique<sup>28</sup>. La mémoire d'Onan s'est évanouie. Celle de Sodome, comparativement, est restée plus longtemps au devant de la scène<sup>29</sup>.

Une seconde «mémoire» s'est mise progressivement en place sur ce sujet, celle justement de l'institution. On a vu que Bouvier, et les autres confesseurs et théologiens, consultaient la Sacrée Pénitencerie à laquelle ils proposaient, de manière classique, des «cas de conscience» pour lesquels ils demandaient si la solution qu'ils prônaient étaient ou non la bonne. Un débat a eu lieu immédiatement entre théologiens pour savoir comment comprendre les avis de la Sacrée Pénitencerie. Incontestablement pour Bouvier, c'était une caution apportée à sa prise de position, mais au delà d'une véritablement co-gestion qu'il instaurait avec ce dicastère romain, il revendiquait le droit de «dire le droit», c'est-à-dire de justifier par lui-même, comme théologien, puis comme évêque théologien, des propositions personnelles adaptées à la situation du terrain. Les théologiens ultramontains, qui étaient ses contemporains, comme le futur cardinal Gousset, estimaient que, même au travers de ces réponses modestes d'un dicastère, «Rome avait parlé», et donc l'avis valait loi<sup>30</sup>. Il faut attendre les années «1880» pour que des revues ecclésiastiques fassent connaître des décisions romaines jusqu' alors à la discrétion de ceux qui avaient consulté. C'est aussi en 1889 que le Saint-Office, pour la première fois, envoie aux archevêques français, des documents romains de la Sacrée Pénitencerie et du Saint-Office, de 1823 à 1853, comme corpus de référence pour contrer la propagande des médecins néo-malthusiens<sup>31</sup>. C'est toutefois plus tard, en 1919, qu'un jésuite, Pierre Bouvier, regroupe les documents romains qu'il connaît sous le titre suivant: *Les décisions du saint-Siège et le devoir des confesseurs circa abusu matrimonii*. Et paradoxalement, c'est au lendemain de *Casti connubii*, sans doute pour étayer ses prises de positions mal reçues, qu'à Rome même, un bénédictin, Hartmann Batzill, publie en 1937 les *Decisiones sanctæ sedis de usu et abusu matrimonii*<sup>32</sup>. En 1963 l'ensemble de ces «décisions» est introduit dans le *Denzinger*, ouvrage de référence des grands textes conciliaires et pontificaux. Enfin, dans le Document de la minorité, dû au cardinal Ottaviani, auquel Paul VI s'est rallié en 1968, on peut lire: «Il faut noter qu'entre 1816 et 1929, le saint Siège a, par la curie romaine, répondu dix-neuf fois sur le sujet [...]. Le substrat au moins implicite de ces réponses a toujours été *la contraception est gravement mauvaise*»<sup>33</sup>.

Or la construction, tardive mais efficace, de cette généalogie historique (dix-huit fois en fait de 1816 à 1929) et an-historique tout à la fois (condamnation systématique) se heurte à deux graves problèmes qui mettent en cause la fiabilité de cette construction tardive. En premier lieu, la nature même des dits avis. Pour

<sup>28</sup> *Humanæ vitæ*, n°4.

<sup>29</sup> Daniel A Helminiak, *Ce que la Bible dit vraiment de l'homosexualité*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2005, 218 p. trad. Gille Didier.

<sup>30</sup> CO p. 418-9.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 421

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 422-434.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 440.

l'essentiel, il s'agit en effet de réponses à des cas de conscience par lesquels un prêtre interroge un dicastère romain pour avoir un avis, positif ou négatif. Au fil des ans – et Bouvier donne l'exemple dès 1843<sup>34</sup> – celui qui interroge dresse le contexte, fait connaître l'importance de la question, propose sa solution et le dicastère concerné, tel un oracle, répond par oui ou par non. Le demandeur, on l'a dit, publie ou non la réponse, l'utilise à son gré pour proposer un cours nouveau, plus accommodant ou plus rigoriste. On peut être surpris de voir ce «profil bas» de Rome au regard de la rafale des propositions condamnées au temps du rigoriste dominant (XVIIe et XVIIIe siècle)<sup>35</sup> et plus encore des interventions pontificales fort explicites en ce domaine comme en d'autres à partir de 1930. Quoiqu'il en soit faire une doctrine cohérente à partir d'une série d'avis ponctuels posait évidemment problème.

D'autant plus que, comme je l'ai dit plus haut, les positions ont varié sur le sujet. Aussi a-t-il été nécessaire d'habiller cette série d'avis pour lui donner plus de consistance. Les méthodes ont varié, retenons les deux plus importantes. En 1937, la série des avis romains commence non en 1816, comme il se devait, mais en 1679, par le rappel de la condamnation, par le pape Innocent XI, d'une assertion laxiste selon laquelle les époux qui cherchent le seul plaisir dans l'acte de chair ne pêchent pas. Ce rappel d'une condamnation qui n'a qu'un rapport lointain avec le sujet a pour but de déconnecter paradoxalement les prises de position de la Sacrée Pénitencerie de l'actualité démographique qui les suscite et de montrer que la papauté avait produit, sur le mariage, des avis de plus de poids que ceux d'un simple dicastère<sup>36</sup>. Mais la manipulation la plus importante a été le travestissement de la demande de Mgr Bouvier en 1842 de dépénaliser le geste contraceptif. Très précisément, l'évêque du Mans demandait en premier lieu si l'on pouvait *déqualifier* le crime d'Onan: *An conjuges [...] actum per se mortaliter malum exerçant?* Est-ce que les époux, pratiquant la contraception, «commettent un acte mauvais de soi mortel».<sup>37</sup> C'est évidemment le *de soi mortel* qui était en jeu. Pour parler un langage plus actuel, Bouvier pensait que cette pratique restait un désordre (*actus malus*) mais un désordre qui pouvait ne être pas être intrinsèquement (*per se*) condamnable gravement (*mortaliter*, à classer dans la catégorie des péchés mortels)<sup>38</sup>. Dans les recueils de Pierre Bouvier et de Batzill le *mortaliter* est devenu *moraliter*; de même dans le «Denzinger». Ce qui ne veut plus rien dire. Dès 1857, au lendemain de la mort de Bouvier, est apparue cette lecture fautive qui permettait de désamorcer la radicalité de la demande de l'évêque du Mans et de masquer l'importance du compromis auquel la Sacrée

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 178–179. Bouvier prend à son compte la position des couples catholiques.

<sup>35</sup> Jean-Louis Quantin, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001.

<sup>36</sup> CO, p. 430. Ne pas négliger aussi la nécessité de symétrie, maintenant que Pie XI s'était exprimé sur le sujet. Un pape terminait le recueil, un autre se devait de l'ouvrir.

<sup>37</sup> Et Bouvier récidive dans sa deuxième question: «Si actus habendus sit ut per se mortaliter malus». Si, dit-il en substance, on ne déqualifie pas le geste contraceptif, [littéralement, «si l'acte mauvais doit être considéré comme de soi mortel»], est-ce au moins que les époux qui n'ont pas conscience de cette faute [Bouvier dit *qui ne s'en accusent pas*] ne peuvent pas être considérés comme de bonne foi?

<sup>38</sup> Pour les théologiens, faute grave et péché mortel s'équivalent.

Pénitencerie avait consenti en contrepartie du refus de répondre sur le fond. Ainsi a-t-on travesti un document essentiel pour faire croire à l'unanimité des positions des dicastères romains. Or ces petits et grands arrangements avec la vérité historique ont joué leur rôle pour conduire un pape anxieux à choisir de maintenir la condamnation de ce qui ne s'appelait plus le crime d'Onan, depuis peu, il est vrai. *Quod semper...*

On est frappé de voir combien ces deux mémoires, la théologique et l'institutionnelle, fonctionnent à contre-sens l'une de l'autre. Alors que la première se fragilise progressivement jusqu'à disparaître complètement en 1968, la seconde au contraire se renforce par un phénomène fort compréhensible de compensation. Pour employer le langage de Cano, il faut trouver, à l'autorité défaillante de la Bible, une « autorité » de substitution. Paradoxalement ce double phénomène de délitement de la qualification biblique (crime d'Onan) et de mise en perspective des décisions des dicastères romains depuis le début du XIXe siècle va bientôt être masqué par un phénomène nouveau, bien connu, et sur lequel je serai, à cause de cela, plus bref, l'envahissement de la parole pontificale comme référence obligée sinon unique du discours catholique.

Il faut, pour comprendre comment ce phénomène se produit, partir de la prise de position de Pie XI en 1930 dans l'encyclique *Casti connubii*. L'intervention de Pie XI, quand on restitue l'historique des positions théologiques des dicastères romains, est dans le droit fil de décisions néo-rigoristes accentuées depuis 1916<sup>39</sup>. Elle se situe dans une perspective intransigeante et intégraliste tout à la fois; elle répond à une prise de position nouvelle de l'Église anglicane. Mais le pape, dans ce premier texte public, masque les filiations besogneuses aux positions des dicastères romains<sup>40</sup>. Ce dont il entend parler, c'est de la famille et des maux qui la frappent. Placé à cette hauteur de vue, la généalogie qu'il invoque est celle d'un de ses prédécesseurs, Léon XIII, qui dans *Arcanum divinæ Sapientiae* en 1880 – cinquante ans plus tôt exactement – se livrait au même exercice en visant essentiellement des législations étatiques condamnables. Le choix d'un grand angle (nouvelle encyclique sur la famille) permet de déplacer l'attention à un demi siècle de distance et de focaliser ici, en 1880, sur le divorce, là en 1930, sur la limitation des naissances. Ainsi la « première fois » de Pie XI sur la contraception se donne-t-elle à voir comme une intervention pontificale itérative. *Casti connubii* aurait pu s'appeler fort justement *Quinquagesimo anno*<sup>41</sup>.

Le lien historique entre la prise de position de Pie XI et celle de Paul VI est plus évident, bien que toute cette histoire ne nous soit également connue. Grootaers et Jans ont récemment montré, preuves abondantes à l'appui<sup>42</sup>, comment en novembre 1965, l'aile conservatrice du Concile a obtenu, en présentant au nom du pape de nouveaux modi, d'infléchir la position conciliaire de manière à inclure,

<sup>39</sup> CO, p. 380-395.

<sup>40</sup> Allusions seulement dans quelques notes.

<sup>41</sup> L'encyclique *Quadragesimo anno* est publiée le 15 mai 1931; *Casti connubii*, le 31 décembre 1930.

<sup>42</sup> Jan Grootaers et Jan Jans, *La régulation des naissances à Vatican II: une semaine de crise*, Louvain-Paris, 2002.

sur le mariage, la référence aux positions pontificales de Pie XI et de Pie XII sur la hiérarchie des fins du mariage. Le résultat d'une telle intervention, sans être négligeable, est resté limité et Vatican II dans *Gaudium et spes* a tenu des propos jugés novateur sur le mariage et sur l'amour conjugal. Une seconde offensive fut plus efficace, puisqu'il s'agissait de savoir dans quel sens Paul VI pencherait, maintenant que la pillule contraceptive modifiait profondément les modalités de la contraception. Il consulta, une majorité et d'experts et de théologiens lui proposait de changer de position. Les avis de la minorité ont finalement prévalu. Ceux-ci jouaient sur plusieurs registres. Paradoxalement, l'ouvrage de Noonan permettait de dérouler à bon compte un «quod semper» rassurant; mais surtout la minorité insistait sur la place stratégique de Pie XI qui avait soutenu la bonne doctrine contre les anglicans. Modifier la doctrine traditionnelle, celle de Pie XI, conduirait donc à «admettre que l'Église s'est fourvoyée dans l'exercice de sa charge et que le Saint-Esprit a prêté davantage assistance à l'Église anglicane». L'appel à la solidarité pontificale, étayée par un chantage à la désertion du Saint-Esprit<sup>43</sup>, a fonctionné pleinement. *Humanae vitae* peut se lire, dans cette perspective comme le *Non possumus* d'un homme anxieux. *Nous ne pouvons pas* rompre la chaîne du discours pontifical.

L'histoire du discours pontifical qui maintenant occupe toute la scène catholique se nourrit d'harmoniques, chez Pie XII et chez Jean-Paul II, qu'il faudrait sans doute expliciter davantage. Je me contenterai d'une seule remarque concernant la prise de position de Pie XII en 1951, faisant savoir aux sages-femmes la «bonté» – et l'efficacité – de la méthode Ogino, permettant aux époux d'avoir des rapports pendant la période inféconde du cycle féminin. Cette prise de position fut mal reçue par les théologiens classiques, dans la mesure où, faite au cours d'une allocution suscitée par un colloque professionnel, elle représentait le degré zéro de l'autorité dans la panoplie complexe des productions textuelles pontificales<sup>44</sup>. Cette prise de position était pourtant novatrice, par rapport à Pie XI, dans la mesure où elle s'inscrivait dans une perspective pastorale et aussi par la volonté de Pie XII, en s'adressant aux sages-femmes, de «décléricaliser» le conseil en matière de sexualité conjugale. Avec les sages-femmes, s'agissant de sexualité, des laïcs parlent aux laïcs. Mais pour notre propos, l'essentiel concernant cette prise de position est ailleurs. Il va sans dire, pour l'opinion publique ecclésiale que Pie XII «invente» en quelque sorte la possibilité des rapports sexuels durant la période inféconde de la femme, au même titre que la pillule, vingt ans plus tard, aux yeux de l'opinion publique, «inventait» la contraception. Or depuis 1853, et plus explicitement depuis 1880<sup>45</sup>, la sacrée Pénitencerie s'était exprimée clairement en faveur de cette possibilité. La nouveauté de 1951 réside d'abord dans la réalité du progrès scientifique (la justesse du diagnostic d'Ogino sur la période inféconde de la femme) et dans le fait que Pie XII inter-

<sup>43</sup> Sévegrand, *Op. cit.*, p. 251. Le rapport de la minorité se terminait ainsi, si l'Église changeait d'avis: «on serait contraint à penser sérieusement que l'assistance du saint-esprit lui aurait fait défaut».

<sup>44</sup> D'où sa longue absence dans le Denzinger.

<sup>45</sup> Demande de l'abbé Lecomte, CO, p. 311–339.

vient directement là ou auparavant avaient prévalu deux avis de la Sacrée Pénitencerie d'autant plus facilement oubliés que la détermination précise du temps de l'infécondité féminine périodique demeurait inexacte en 1853 comme en 1880. L'intervention de Pie XII montre, sur un mode mineur, comment s'opère le processus de réécriture de l'histoire par la papauté. Il n'est plus maintenant de discours catholique que pontifical. La prise de position de Pie XII, qui s'inscrit dans la perspective «pastorale» de la sacrée Pénitencerie, apparaît comme une novation hardie, alors qu'une mise en perspective historique révèle, sur ce sujet, deux éléments troublants. D'abord la découverte tardive (les années 1840) du cycle périodique féminin: ce qu'on nous vante actuellement comme une pratique «naturelle» est le fruit d'une invention fort récente et d'une utilisation encore plus récente; et d'autre part, la rapidité de l'intervention des couples scrupuleux, conseillés par des médecins: il leur faut moins d'une dizaine d'années pour se saisir de cette possibilité nouvelle afin de faire avaliser un moyen légitime (avis de la Sacrée pénitencerie de 1853) de limiter les naissances, alors que le Saint-Office venait d'intervenir pour rappeler la réalité du crime d'Onan (1851).

A dire vrai, au terme de cette réflexion, l'approche que j'ai menée sur la décomposition (approche théologique du crime d'Onan) et les recompositions (position des dicastères romain, prise de position pontificale) des «mémoires» divergentes qui ont nourri le discours catholique sur la limitation des naissance appelle sans aucun doute une ultime remise en perspective historique. On est en effet frappé de l'existence de deux régimes différent d'historicité, à partir du moment où la limitation des naissances est devenue une pratique courante en France, ou si l'on préfère de deux moments référentiels: le premier moment repose sur la trilogie confesseur/théologien/Sacrée Pénitencerie. Jean-Baptiste Bouvier s'est constitué alors comme le pôle de référence d'une saisie cléricale discrète et innovante dans une France «gallicane» et révolutionnaire où le crime d'Onan a une large existence sociale et une évidente incidence démographique. Le temps de référence de ce premier moment se situe entre 1816 et 1854. Le second moment est constitué par la mise en place d'un discours pontifical public néo-rigoriste entre 1930 et 1968. Le questionnement de l'historien conduit alors à se demander comment on est passé de l'un à l'autre et aussi pourquoi. Mais aussi comment – et pourquoi encore – le second moment a recouvert presque totalement le premier de telle sorte que cette histoire «primitive» relève d'un véritable travail archéologique<sup>46</sup> pour être remise au jour.

<sup>46</sup> La qualification d'*archéologique* se justifie à la fois parce que les positions de Bouvier étaient véritablement «enfouies» pour des raisons que j'ai indiquées, mais aussi parce que lui-même a évolué et qu'il convient de repérer les éditions successives de son manuel comme autant de «couches» de sa propre pensée qui se recouvrent l'une l'autre.

*Les mémoires fluctuantes d'une institution religieuse: l'Église catholique et la régulation de la sexualité conjugale (vers 1815–1968)*

Le propre du catholicisme, parmi les autres religions chrétiennes, est d'afficher la normativité de sa «mémoire» en la désignant comme la «tradition». J'examine dans cet article comment a joué le rapport à cette «tradition» en 1968, au moment où Paul VI, par l'encyclique *Humanae vitae*, a décidé de maintenir la condamnation de l'usage des moyens anticonceptionnels. Je voudrais montrer comment trois «mémoires» ont été alors en jeu: l'une que j'appellerai théologique, puisqu'il s'agit de maintenir des fondements bibliques (Onan) d'une condamnation ancienne; l'autre, pontificale ou ecclésiologique, dans la mesure où il s'agit avant tout de ne pas désavouer la position prise par Pie XI en 1930 dans *Casti connubii*; et enfin une troisième, que j'appellerai institutionnelle, dans la mesure où elle fait apparaître, sur ce sujet nouveau, le temps d'une intervention réitérés depuis 1816 des dicastères romains (Sacree Pénitencerie, Saint Office). Je voudrais montrer comment ces «mémoires» fonctionnent, comment elles entrent en concurrence, et quelles sont les raisons de leur usage malgré leur évidente fragilité.

*Die fluktuierenden Erinnerungen einer religiösen Institution: Die katholische Kirche und die Regulierung der Sexualität (1815–1968)*

Ein Proprium des Katholizismus im Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen besteht darin, dass sie die Normativität ihres «Gedächtnisses» als «Tradition» bezeichnet. In diesem Artikel gehe ich der Frage nach, wie das Verhältnis zu dieser «Tradition» im Jahr 1968 spielte, als Pius VI in der Enzyklika *Humanae vitae* beschloss, die Verurteilung der Verwendung empfängnisverhütender Mittel beizubehalten. Ich möchte aufzeigen, wie dabei drei Erinnerungsstränge eine Rolle spielten: eine, die ich als theologische bezeichne, da es sich darum handelte, biblische Grundlagen einer alten Verurteilung beizubehalten (Onan); eine weitere, päpstliche oder ekklesiologische, insofern als es vor allem darum ging, die Position Pius VI aus dem Jahr 1930 in *Casti connubii* nicht zu desavouieren; und schliesslich eine dritte, welche ich als institutionell bezeichnen möchte, insofern als sie in Bezug auf dieses neue Thema die Zeit von wiederholten Interventionen seitens der römischen Dikasterien seit 1816 (Pönitentiarie, Heiliges Offizium) aufzeigt. Ich möchte zeigen, wie diese «Erinnerungskonstruktionen» funktionierten, wie sie miteinander in Konkurrenz traten und welches die Ursachen ihrer Verwendung trotz ihrer offensichtlichen Zerbrechlichkeit waren.

*The fluctuating memories of a religious institution: The Catholic Church and the regulation of conjugal sexual activity (1815–1968)*

Catholicism, unlike other Christian religions, displays the normativity of its memory by characterising it as tradition. This talk examines how this came into play in 1968, when Paul VI, with the encyclical *Humanae vitae*, decided to maintain the Church's condemnation of the use of contraceptives. At this moment three different «memories» were in play: the first I will call theological memory, as it sought to maintain Biblical foundations (Onan) for an ancient condemnation; the second may be called pontifical or ecclesiological, since it was primarily an effort not to abrogate the position taken by Pius XI in 1930 in *Casti connubii*; finally the third memory I shall call institutional, because, although with reference to this new theme, it recalls the period of repeated interventions after 1816 by the Roman dicasteries (Sacred Penitentiary, Holy Office). I will try to show how these memories function, how they compete with one another, and why they are brought into play, despite their evident fragility.

*Mots clés – Schlüsselbegriffe – Keywords*

Histoire, mémoire, éthique, contraception, ecclésiologie, bible, lieux-théologiques, Jean-Baptiste Bouvier, PieXI, Paul VI.