



**HAL**  
open science

## Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques

Magali Della Sudda

► **To cite this version:**

Magali Della Sudda. Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques. *Nouvelles questions féministes*, 2016, *Morales sexuelles*, 35 (1), pp.82-101. 10.3917/nqf.351.0082 . halshs-01348726

**HAL Id: halshs-01348726**

**<https://shs.hal.science/halshs-01348726>**

Submitted on 25 Jul 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## PAR-DELÀ LE BIEN ET LE MAL, LA MORALE SEXUELLE EN QUESTION CHEZ LES FEMMES CATHOLIQUES

Magali Della Sudda

Editions Antipodes | « [Nouvelles Questions Féministes](#) »

2016/1 Vol. 35 | pages 82 à 101

ISSN 0248-4951

ISBN 9782889011193

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2016-1-page-82.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Magali Della Sudda, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles Questions Féministes* 2016/1 (Vol. 35), p. 82-101.

DOI 10.3917/nqf.351.0082  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Antipodes.

© Editions Antipodes. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques<sup>1</sup>

Magali Della Sudda

Les protestations qui ont émaillé la discussion du projet de loi ouvrant le mariage civil et l'adoption aux couples de même sexe en France (2012-2013) ont occulté la pluralité des positions au sein même du catholicisme. Comme l'ont rappelé Florence Rochefort (2013) et Céline Béraud récemment (Béraud et Portier, 2015), l'efficacité du dispositif médiatique de la «Manif pour Tous» a réduit au silence les voix des catholiques plaidant pour une morale sexuelle ouverte et inclusive. Parmi ces dissonances, on relèvera la position de l'Action catholique des femmes. Fondée en 1901-1902 au moment de la politique de laïcisation de l'enseignement et de séparation des Églises et de l'État, la Ligue patriotique des Françaises affichait un conservatisme politique et un libéralisme économique. Hostile au féminisme tel qu'il était incarné par le Conseil national des femmes françaises ou les groupes socialistes, cette première action catholique défendait les principes chrétiens en matière de morale sexuelle. Elle fut ainsi un relais efficace de l'encyclique *Casti Conubii* (1931) sur le mariage chrétien et sa vision patriarcale des rapports entre époux et épouse auprès de son million d'adhérentes. Aujourd'hui toutefois, ce mouvement d'Église assume pleinement son identité confessionnelle et un positionnement féministe. Le féminisme catholique questionne de l'intérieur la dimension patriarcale de l'Église. Ancré dans une pensée de la différence, il rejoint néanmoins les revendications égalitaires sur le plan civil, social, politique et économique portées par les autres courants du féminisme.

La thèse de cet article est que la rupture dans la ligne de l'association s'est opérée dans le sillage de l'*aggiornamento* conciliaire, à l'occasion de la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968. Cette «nouvelle affaire Galilée» éloigna les femmes des confessionnaires de manière durable (Sevegrand, 1991 ; Hervieu-Léger, 2003) et aurait occasionné une contestation feutrée de la morale sexuelle par les fidèles, au sein même de l'Église.

---

1. Je remercie les relectrices qui ont contribué à l'écriture de ce texte, ainsi que les militantes et responsables de l'Action catholique des femmes

(ACF) pour l'accès qui m'avait été donné au fonds de l'ACF en 2008.

Le dossier que *Nouvelles Questions Féministes* consacre aujourd'hui aux positions féministes dans les débats relatifs aux normes de «bonne sexualité» invite à dépasser l'évidence d'une imposition efficace de la morale sexuelle. En particulier, il appelle une réflexion sur les conditions d'efficacité d'un discours régulateur des pratiques sexuelles et sur les possibilités de contestation intra-institutionnelles de ces normes sexuelles. Le cas de l'Église catholique offre un exemple intéressant de l'écart entre la parole institutionnelle du magistère – c'est-à-dire le discours des évêques et du pape définissant les normes de la sexualité légitime – et sa réception par les fidèles.

La morale sexuelle dans l'Église catholique a fait l'objet de travaux décisifs dans les années 1990. L'historienne Martine Sevegrand a montré la continuité dans l'intransigeance du magistère sur la régulation des naissances, en dépit d'une demande croissante des fidèles de prise en compte de la réalité (Sevegrand, 1992). L'autrice rappelle aussi la constance, du côté de la curie romaine, d'une ligne instituant la continence et la chasteté comme piliers d'une sexualité matrimoniale dont la finalité première demeure la procréation, et la finalité secondaire l'apaisement de la concupiscence. L'un des textes majeurs du siècle dernier, l'encyclique *Humanae Vitae*, publiée le 25 juillet 1968 par le pape Paul VI (1963-1978), illustre la prédilection d'une partie de la curie romaine en la matière<sup>2</sup>. La lettre répond aux questions soulevées par les progrès des techniques contraceptives et à la revendication féministe de maîtrise par les femmes de leur fécondité. C'est un moment d'objectivation de la morale sexuelle catholique, tant par les débats qu'elle suscita lors de sa publication que par son influence sur les textes ultérieurs du magistère qui s'en réclament avec insistance. C'est aussi à cette occasion que les fidèles expriment leur désaccord et leurs doutes sur une morale sexuelle qu'elles et ils considèrent contradictoire avec leurs aspirations et avec le message du concile Vatican II.

Le contexte de publication éclaire l'évolution féministe de l'Action catholique générale féminine: le concile Vatican II s'était achevé en 1965, il avait pour la première fois reconnu la place des laïcs dans l'Église – des femmes avaient pris part à certaines sessions –, Mai 68 venait de donner un écho aux progressistes dans l'Église (Pelletier, 2002). Par ailleurs, la légalisation de la pilule contraceptive par la loi Neuwirth (1967) rend possible avec certitude une sexualité non procréatrice. De portée universelle, l'encyclique est le fruit de travaux entrepris par une commission pontificale nommée par le prédécesseur du pape Paul VI, Jean XXIII (1958-1963). Le texte contraste par sa rigueur avec les positions avancées de certains clercs et laïcs (Sevegrand, 2008).

2. L'édition en ligne est disponible sur le site du Vatican: [[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25719](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25719)

68\_humanae-vitae.html], consulté le 4 mars 2016. C'est à cette édition que notre article se référera.

Le texte de 1968 fut commenté par les fidèles par voie de presse et dans les cercles militants, et mis en discussion au sein même de l'Église. L'Action catholique générale féminine (ACGF), créée en 1954 à la suite de la Ligue féminine d'action catholique française, participe de ce débat. L'association a pour but de rassembler les femmes catholiques, elle est placée directement sous le contrôle de l'épiscopat et a pour mandat l'apostolat par les femmes auprès des femmes. L'ACGF donne la parole aux femmes sur un texte qui les concerne au premier chef. C'est un point de vue inédit sur la manière dont les fidèles, en particulier les femmes, ont reçu la parole du magistère. Plus précisément, nous examinerons l'affirmation d'une prise de distance des catholiques vis-à-vis du magistère à l'aune des lettres de femmes et de couples parvenues au magazine de l'Action catholique générale féminine, *L'Écho de notre temps* (*Écho*).

À l'aune de ces écrits, il semble envisageable d'éclairer non seulement la prise de distance d'une « élite militante » et de fidèles à l'égard du discours de l'Église en matière de sexualité, mais aussi d'affiner les typologies de l'espace de la cause des femmes en observant ses marges, incarnées ici par un féminisme différentialiste et d'inspiration catholique. On repérera ainsi les différents répertoires discursifs qui indiquent des rapports à la morale prescrite par le magistère et qui constituent les prémisses d'un engagement féministe qui sera confirmé avec la fondation de la revue *Le Gué* (1973).

### ***Humanae Vitae*, la réaffirmation d'une morale rigoriste**

L'encyclique de 1968 semble faire davantage de place à l'égalité au sein du couple, rompant ainsi avec la dimension inégalitaire et hiérarchique qui était encore affirmée dans la précédente encyclique de 1931 (*Casti Connubii*) sur la morale sexuelle et conjugale. Tout en prolongeant la position intransigeante de 1931 sur la contraception, elle fait de la femme comme de l'homme les garants de la morale sexuelle. Elle s'appuie en partie sur les travaux d'une commission créée en 1963 par le pape Jean XXIII pour définir une position doctrinale sur la régulation des naissances et l'usage de la contraception hormonale, chimique, mécanique (dispositif intra-utérin, préservatif et pessaire). La forme interrogative prise par la formulation des enjeux traduit un cadrage nouveau de la morale sexuelle, moins strictement dogmatique. L'encyclique pose ainsi que :

*Un tel état de choses fait naître de nouvelles questions. Étant donné les conditions de la vie moderne, étant donnée la signification des relations conjugales pour l'harmonie entre les époux et pour leur fidélité mutuelle, n'y aurait-il pas lieu de réviser les règles morales jusqu'ici en vigueur, surtout si l'on considère qu'elles ne peuvent être observées sans des sacrifices parfois héroïques ?*

La lettre encyclique se propose donc de répondre à ces questions, également soulevées durant le concile. La préparation de l'encyclique voit s'affronter des points de vue divergents au sein de la commission pontificale (Sevegrand, 2008 : 35-42). Plutôt favorable à une autorisation de la contraception, la majorité de la Commission est désavouée par une minorité conservatrice influente, que Paul VI suivra dans son texte. L'encyclique, destinée aux fidèles des pays en développement comme des pays anciennement industrialisés, s'ouvre par le rappel du respect de la «loi naturelle». Le texte retient une seule méthode anticonceptionnelle légitime : l'étude des cycles de fécondité – observation des températures (Ogino) ou de la glaire cervicale (Billings). Imposant la chasteté aux périodes fécondes, elle est présentée comme «naturelle». Sous ce terme, il faut comprendre le respect de la fécondité naturelle des femmes qui, parce qu'elle implique la continence de la part de l'homme, ouvre la voie à une sexualité qui exprimerait un amour «vraiment intégralement honnête». La morale sexuelle proposée ici se situe non seulement dans une perspective conjugale, mais aussi dans l'optique d'une écologie humaine qui répond à des enjeux mondiaux tels que le déséquilibre entre la croissance de la population et les ressources, et qui considère l'être humain dans son environnement. Ces prémisses d'une écologie humaine, c'est-à-dire d'une pensée globale qui prenne l'humain et son environnement en considération, seront développées quelques années plus tard par Jean-Paul II et reprises récemment dans l'encyclique *Laudato si* (18 juin 2015)<sup>3</sup>. Toutefois, contrairement à la formulation écologique actuelle de la question de la contraception par les groupes catholiques conservateurs – pollution des rivières<sup>4</sup>, dérèglement des cycles naturels, emprise de l'industrie pharmaceutique – (Bertina et Carnac, 2013)<sup>5</sup>, la dimension morale demeure un point central de l'argumentaire déployé par Paul VI : la contraception favoriserait la licence chez les jeunes gens, les femmes ne seraient que des instruments de jouissance et de plaisir, d'une disponibilité totale pour leur partenaire. Enfin, le pape met en garde contre l'intrusion de l'État dans l'intimité des couples (art. 17) : l'Église est la garante de la morale des peuples et les gouvernements, notamment des pays du Sud, sont appelés à y veiller. L'Église se pose ainsi en protectrice des droits naturels, face à la prédation que constituent les politiques de régulation des naissances mises en œuvre par les institutions internationales ou par certains États. On remarquera ici que les campagnes de stérilisation sélective et autoritaire à l'endroit des populations des pays du Sud ou racialisées furent également mises en cause par les féministes au même moment (Davis, 2007 : 141-154). En ce sens, le cadrage est fort différent de celui des textes

3. Voir [[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/en/cyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/en/cyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)], consulté le 4 mars 2016.

4. Article de l'organe de presse du Vatican, *L'Osservatore romano*, 3 janvier 2009, se fait l'écho d'une étude de la Fédération internationale des médecins catholiques ; voir une critique catholique

sur le site de Golias : [[www.golias-editions.fr/spip.php?article2590](http://www.golias-editions.fr/spip.php?article2590)], consulté le 4 mars 2016.

5. On verra par exemple le centre de diffusion de la méthode Billings se référer explicitement à *Humanae Vitae* dans sa présentation, mais sans mentionner une identité confessionnelle : [[www.methode-billings.com](http://www.methode-billings.com)], consulté le 4 mars 2016.

précédents : c'est tout autant au nom d'un ordre moral catholique à faire respecter qu'au nom d'une écologie humaine que la morale sexuelle catholique est légitimée.

### **Les mots et les choses : la mise en parole de l'intimité**

En dépit de ce nouveau cadrage, les fidèles remettent en cause la position intransigeante sur la régulation des naissances. Le contexte spécifique de prise de parole des laïcs favorisé par le concile donne un écho inédit à la contestation. Invitées à réagir, les lectrices de *L'Écho de notre temps* ont participé à la mise en crise du discours de l'institution par leurs doutes, leur révolte, mais aussi, en réponse à cette parole disruptive, par la défense de l'institution. Bimensuel tiré à 1053 000 exemplaires en 1973, *L'Écho* est porté par des militantes à ses abonnées. Le portage est l'occasion d'une discussion et les articles peuvent servir de support à des réflexions menées dans les « heures d'amitié » où se rencontrent les militantes d'Action catholique. L'association est alors composée majoritairement de mères de famille, souvent retirées du marché de l'emploi (au foyer), de classes moyennes, ouvrières – comme le montre le travail de Dominique Loiseau sur les militantes de Saint-Nazaire (Loiseau, 1996) – et agricoles. *L'Écho de notre temps*, dans son numéro d'octobre, commente l'encyclique et invite les lectrices à réagir.

Certaines femmes saisissent cette occasion de faire entendre leur voix. Le ton est différent, elles s'adressent à des laïques, à leurs égales : ce sont des femmes comme elles, perçues comme éventuellement plus sages, et supposées compréhensives, comme en témoignent les noms des destinataires, « Chères amies »<sup>6</sup>, ou l'expression « Je vous considère vraiment comme une amie »<sup>7</sup>. Les autrices et auteurs de ces lettres sont des catholiques militants, engagés dans l'action catholique et affirmant leur foi dans la plupart des missives. Nombre de ces lettres sont revendiquées comme un témoignage de croyant·e et sont marquées par le champ lexical des textes religieux. Le terme de « révolte », qui renvoie précisément au refus d'obéissance à l'autorité religieuse, revient de manière fréquente chez celles qui désapprouvent la position du pape.

Près d'une centaine de lettres (98) ont été conservées sous la cote H 609 dans le fonds d'archives historiques de l'Action catholique des femmes. Le courrier était reçu, classé et parfois dactylographié pour être transmis à l'équipe de *L'Écho* et, dans certains cas, aux dirigeantes de l'association ainsi qu'aux aumôniers. Les lettres sont numérotées, permettant d'évaluer le volume de correspondance totale. D'octobre 1968 à février 1969, 2958 lettres ont été traitées à l'ACGF, mais seulement 98 sont conservées. Certaines réponses ont été recopiées et jointes aux lettres.

6. Lettre N° 2160, femme, cinq enfants, province, 25 octobre 1968.

7. Lettre N° 1984, femme, deux enfants, mariée depuis quatorze ans, 24 octobre 1968.

D'autres semblent être restées dans l'oubli. Parmi toutes ces lettres, près d'une dizaine ont fait l'objet d'une publication dans le numéro d'octobre de la revue. On peut y lire neuf points de vue différents dans des extraits de lettres anonymes. Les critères qui ont présidé au choix ne sont pas explicités dans les documents d'archive, pas plus que ceux qui ont justifié la conservation des lettres. Ces dernières sont la plupart du temps manuscrites, la graphie trahissant parfois l'âge des autrices. La plupart sont écrites par des femmes (76 sur 98), quelques-unes par des couples (4) et par des hommes (17). Une lettre collective, témoin d'un renouvellement de la pratique religieuse par le militantisme de groupe, est signée par un groupe de foyers chrétiens.

Ces lettres ont fait l'objet d'une analyse qualitative et quantitative simple, afin d'objectiver les propriétés sociales de leurs autrices et leur position à l'égard de l'encyclique. Les extraits de lettres ont été anonymisés afin de respecter la confidentialité des propos de leurs autrices. L'origine sociale des autrices (quand elle est explicitée) varie : trois lettres mentionnent le milieu ouvrier, on compte deux agricultrices, une ouvrière, une châtelaine, une femme médecin, deux infirmières ; deux femmes précisent qu'elles sont femmes au foyer. Mais un nombre significatif d'entre elles (63 sur 75) n'ont pas mentionné leur profession. Le corpus semble ainsi refléter la composition de l'association, bien implantée dans les milieux populaires –, ouvriers, employés, agricoles – mais aussi historiquement présente dans les milieux favorisés et en particulier dans l'aristocratie de l'Ouest. Les hommes qui écrivent mentionnent dans une même proportion leur statut : un aumônier, un enseignant, un écrivain moraliste, un cheminot et un agriculteur.

Comment ces autrices et auteurs justifient-ils leur prise de parole ? Le fait de se sentir autorisée à écrire, et qui plus est à donner son avis sur un texte du magistère, témoigne d'un sentiment de légitimité vis-à-vis de l'institution qui se fonde, d'une part, sur l'expérience de la maternité et des difficultés qui y sont associées et, d'autre part, sur l'acquisition d'un savoir légitime par le biais de l'accès à l'enseignement secondaire et supérieur. La majorité des écrits féminins, soit 40 lettres, sont rédigées par des mères de famille, conférant à l'expérience une valeur de témoignage. Les pères ne représentent qu'un quart des auteurs. Deux des trois jeunes femmes qui témoignent sont étudiantes ou lycéennes. On peut se demander si la formation universitaire leur permet d'accéder légitimement à une parole destinée à être rendue publique. L'expérience professionnelle appuie également le témoignage de la femme médecin qui, tout en assumant sa foi, ne peut se résoudre dans sa pratique à infliger aux femmes des maternités dangereuses ou non souhaitées ; c'est aussi dans cette position que se trouvent les infirmières qui témoignent. Certaines se prévalent de leur ancienneté dans l'association, telle cette « vieille ligueuse », qui reprend la terminologie militante d'avant-guerre et qui adopte sur l'encyclique une position modérée et favorable aux femmes.



## Paroles disruptives : une réception ambivalente de l'encyclique parmi les militantes catholiques

Au terme d'une première analyse de contenu, nous avons tenté ci-après de répertorier les prises de position des militantes, en fonction du degré d'adhésion ou de distance par rapport au discours du magistère. Nous cherchons également à saisir dans quelle mesure cette prise de distance est nourrie par une réflexion féministe.

### Les gardien·ne·s du temple

Un certain nombre des lettres conservées approuvent le message pontifical et adoptent une attitude résolument hostile à la mise en question de l'autorité du magistère. On peut se demander si la position sociale, davantage que le sexe, ne détermine pas l'obéissance au magistère de certaines femmes. Ainsi, ce sont deux femmes aristocrates qui fustigent le « raisonnement de certaines chrétiennes »<sup>8</sup> ou le ton jugé irrespectueux face à l'autorité : « Comment des chrétiennes peuvent-elles parler du Saint-Père et donc du Vicaire de Jésus-Christ sur le ton de votre première correspondante ! » Elles s'indignent également que l'association suggère la lecture de l'abbé Oraison<sup>9</sup>, prêtre psychanalyste garant de l'orthodoxie morale qui opère un revirement progressiste. Son ouvrage *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* est mis à l'index en 1955 ; dans son ouvrage suivant, *Le Mystère humain de la sexualité* (1966), il revient sur ses positions par une lecture valorisée de la sexualité conjugale (Desmazières, 2013), mais elle reste perçue comme un acte de défiance de la parole pontificale.

Le rappel à l'ordre le plus appuyé provient cependant d'un aumônier de l'association, furieux que la revue ose présenter l'encyclique comme un texte fortement débattu et que, de surcroît, elle invite les lectrices à donner leur avis :

*Si je vous écris aujourd'hui c'est parce que profondément choqué et même scandalisé par une « petite phrase » trouvée dans le journal L'Écho de notre temps [...] : « La pensée de PAUL VI exprimée dans ce texte a déjà été très commentée et très discutée : elle est une réelle déception pour beaucoup de catholiques. » Comment un journal lu par tant de femmes catholiques peut-il se permettre de traiter ainsi les enseignements du Pape ?<sup>10</sup>*

8. Lettre N° 2466, femme, âgée, mariée, Saint-Sauveur-de-Flée, 28 novembre 1968.

9. Lettre N° 2585, femme, Wailly-Beaucamp, 9 décembre 1968.

10. Lettre N° 2089, homme, aumônier, petite ville, Sud-Ouest, 19 octobre 1968. Souligné dans le texte.

L'homme d'Église intervient pour rappeler les responsables de la revue à l'orthodoxie. Le genre est ici intrinsèquement lié à la position dans l'institution, puisque seuls les hommes ont accès au sacerdoce. Toutefois, il est intéressant de souligner que les laïcs qui s'expriment dans ce corpus de lettres sont majoritairement en faveur de l'encyclique et soutiennent ouvertement la position du pape. Seuls 4 hommes sur 17 expriment un franc désaccord, alors que deux autres font part de leurs doutes. Ainsi, l'un d'eux approuve les principes de l'encyclique, mais considère que c'est aux couples de déterminer ce qui leur convient dans la mise en pratique de ceux-ci<sup>11</sup>.

En ce qui concerne les 65 lettres de femmes exprimant leur position, 36 affirment un franc désaccord, 4 sont plus ambivalentes ou expriment un doute quant à la possibilité de suivre cet enseignement, et 11 adoptent une position neutre. Si on rapporte ces femmes qui s'opposent et doutent à l'ensemble des lettres exprimant une opinion, la grande majorité (60%) se prononce négativement sur l'encyclique. C'est la première fois qu'un tel désaccord se manifeste au sein de l'Église sur la morale sexuelle. Cette mise en crise de la parole pontificale et de la doctrine de l'Église en matière de sexualité s'opère sur plusieurs niveaux.

## Un refus fondé sur l'expérience féminine

Les lettres contestant l'encyclique ou exprimant des réserves témoignent d'une subjectivation féminine qui s'opère dans le sillage de Vatican II. Ainsi, cette femme mariée, mère de six enfants, souligne la contradiction entre l'injonction pontificale et l'appel fait aux catholiques de mettre leur expérience, leur témoignage au cœur de leur engagement religieux. On repère, timidement, l'affirmation d'une sexualité conjugale qui ne serait pas marquée seulement du sceau du devoir :

*Depuis deux ou trois ans, on nous invite (les prêtres et les revues catholiques) à devenir adultes, à prendre nous-mêmes nos décisions sans demander tout le temps ce qui est permis et ce qui est défendu. [...] Maintenant Paul VI a parlé, il faut faire l'amour sur commande, et non quand on en a envie.*<sup>12</sup>

Cette lectrice attend l'issue de la conférence des évêques de Lourdes, qu'elle espère plus cohérente avec les réalités sociales et le concile Vatican II<sup>13</sup>.

11. «Car ainsi que le dit Jésus, vous chargez sur les épaules des hommes des fardeaux qu'ils ne peuvent porter. Dès lors que l'Église énonce des principes, entièrement d'accord avec Elle. Mais ensuite, dans la pratique, il faut laisser la décision finale à la conscience des deux conjoints, et Dieu

seul sera juge des intentions de chacun». Lettre N° 2002, homme, Annonay, 13 octobre 1968.

12. Lettre N° 2173, femme, six enfants, 44 ans, 28 octobre 1968.

13. Lettre N° 1999, femme, responsable ACGF, Centre de préparation au mariage, 24 octobre 1968.

D'autres correspondantes s'en remettent également à l'interprétation de l'encyclique que donneront les évêques français. On voit poindre ici un rapport à l'autorité nettement moins pyramidal et univoque que celui habituellement prêté aux fidèles. On mise ainsi sur les différents registres que peuvent tenir les membres de l'institution, renvoyant le pape à la prescription morale et l'épiscopat à une position plus pragmatique, permettant de concilier le principe du dogme avec les conditions de la vie ordinaire.

Une distinction entre les hommes et les femmes est repérable du point de vue argumentatif. Les lettres de désapprobation des autrices s'appuient le plus souvent sur leur expérience d'épouse et de mère, pour montrer l'éloignement d'une morale sexuelle qui ne tient pas compte des réalités matérielles. L'expérience des femmes, réduites au silence par saint Paul dans son épître aux Corinthiens, fait irruption pour refonder les prescriptions magistérielles. L'invitation au dialogue sanctionnée par le concile ouvre une brèche pour faire reconnaître le point de vue des laïques et des fidèles. Cette femme qui porte la parole de son «foyer» après avoir lu et discuté du texte avec son conjoint met en relation la pensée de l'Église et le concile: «À une époque où il est tellement question de participation et de dialogue, l'encyclique de Paul VI aura tout au moins donné l'occasion à des couples comme nous de dire le fond de leur pensée.»<sup>14</sup>

Le couple conjugal au cœur des encycliques précédentes sur le mariage – *Arcanum* et *Casti conubii* – est redéfini dans sa dimension sexuée et genrée. Cette perspective féministe, au sens où la position des femmes comme sujet est affirmée, ne va toutefois pas jusqu'à la subjectivation par la revendication du plaisir sexuel, profondément subversive de la vision peccamineuse de la sexualité féminine. Cette infirmière interpelle ainsi la rédactrice en chef de *L'Écho*, témoignant d'une vision genrée de la sexualité qui oppose au désir irréfugable du mari la passivité de l'épouse:

*Mariée depuis 1 an à un marin de commerce au long cours (6 mois absent et 4 mois sur 12 à la maison), ayant pratiqué la méthode des températures et de ça me rendant compte que mon ovulation irrégulière s'étale sur 10 jours (tenant compte du temps le plus court et le plus long), je voudrais bien que vous me disiez comment vous, à ma place, réagiriez devant un homme qui n'a pas vu sa femme depuis 6 mois et qui rentrant chez lui la trouve en face de cette interdiction de Paul VI? Je vous assure que dans ce cas précis, c'est très dur madame, de pratiquer la religion comme il faut.*<sup>15</sup>

En lien avec cette évocation de la situation spécifique des femmes, les correspondantes sont nombreuses à infliger un démenti sérieux à l'efficacité de la méthode Ogino, la seule autorisée par l'encyclique: «Sans utiliser

14. Lettre N° 1948, femme, mariée, quatre enfants, 4 octobre 1968.

15. Lettre N° 2026, femme, 27 ans, un an de mariage, sans enfant, infirmière en usine, Vannes. Souligné dans le texte.

un procédé contraceptif, et pourtant obligées de faire attention, nous sommes dans le péché! La méthode Ogino permise ne peut être suivie par toutes les femmes. Personnellement, un de mes enfants est «Ogino!»<sup>16</sup> Une Parisienne affirme à son tour que «la méthode Ogino ne vaut rien. Toutes les femmes le savent. Personnellement, je n'ai jamais pu compter – 26 jours, 35 jours, un mois qui saute...?»<sup>17</sup> Une autre témoigne de la difficulté de prévoir la date d'ovulation: «Même dans l'infime pourcentage de femmes qui peuvent vous dire au premier janvier quelles seront les dates de leurs règles pour l'année qui vient, se glissent toujours les fameux «impondérables» qui d'une avance ou d'un retard de 48 heures fichent tout par terre.»<sup>18</sup> Une infirmière évoque les contradictions entre les injonctions papales et la réalité observée dans sa pratique professionnelle:

*Je rencontre souvent au cours de mes tournées des femmes accablées par des maternités successives ou trop jeunes [...]. Je leur parle des centres de planning familiaux et leur conseille d'y aller. Mais je crois (sans en être très sûre) qu'on leur conseille des moyens contraceptifs. Pour être dans l'esprit de cette encyclique, dois-je continuer de leur conseiller ces centres? Et pourtant humainement quand vous voyez une femme de 35 ans avec 7 ou 8 enfants, en attendant un autre, et qui doit en plus supporter un mari plus ou moins ivrogne? J'en connais une qui à vingt-quatre ans avait six enfants, et dont le mari ne voit jamais le jour!*<sup>19</sup>

L'expérience des femmes fonde la légitimité de leur parole et de la transaction opérée avec la morale sexuelle. Elle est aussi parfois au cœur des écrits d'hommes, médiatisée sous la plume des époux, qui témoignent au nom de leur couple. Ainsi, ce couple, marié depuis quatre ans avec deux enfants, a décidé de limiter les naissances et s'oppose à l'interprétation des Évangiles donnée par le magistère:

*Nous ne croyons pas que le Seigneur puisse être satisfait par un couple qui emploierait, par exemple, ma méthode des températures, en tant que méthode anticonceptionnelle, et condamner un autre couple qui emploierait une autre méthode, tout en cherchant à s'aimer d'une manière toujours plus profonde. Ce n'est pas possible, le Seigneur est juste et Il est bon. Nous comprenons bien qu'il ne s'agit pas de proclamer bien haut que nous utilisons telle ou telle méthode, malgré l'Encyclique. Mais, en toute conscience, nous avons pris une décision qui nous semble, à nous personnellement, la seule possible.*<sup>20</sup>

16. Lettre N° 2434, femme, 46 ans, mariée, cinq enfants, 23 novembre 1968. Le terme «faire attention» évoque le coït interrompu, interdit par la doctrine catholique en tant qu'«onanisme conjugal».

17. Lettre N° 2090, femme, Paris, 20 octobre 1968. Souligné dans le texte.

18. Lettre N° 2144, femme, mariée, trois enfants, 24 octobre 1968.

19. Lettre N° 2067, femme, infirmière, trois enfants, Normandie, 12 octobre 1968.

20. Lettre N° 2402, couple marié, deux enfants, Thiers, 21 novembre 1968. Souligné dans le texte.

Clairement situées dans le régime d'autorité fondé sur le témoignage (Lagroye, 2006), ces prises de parole contestent le magistère au nom d'une lecture informée par l'expérience et d'une interprétation des Évangiles à la lumière de celle-ci. On perçoit ainsi la revendication de la subjectivité des couples et des individus dans l'interprétation du texte, mais aussi l'espace de réappropriation de l'intime – même provisoire – que peut constituer le moment de rédaction : cette femme mère de famille qui vient d'accoucher de son sixième enfant rédige une lettre depuis la maternité, seul endroit où elle est préservée des occupations domestiques :

*Interprété, suivi à la lettre, je crois que ce message n'est écrit que pour des couples vivant une foi réellement au-dessus de la moyenne ; à mon avis, il faut tenir compte de la position de chaque couple. Il faut adapter ces préceptes à la vie présente de chacun. Pour moi, personnellement, comment utiliser, comment savoir les périodes fécondes et infécondes, comment faire comprendre à mon mari cette loi d'abstinence qui dure déjà depuis 3 mois, et qu'il faudrait prolonger jusqu'à ce que je ne puisse plus enfanter donc 15 ans encore. C'est demander l'impossible, demander au mari d'aller ailleurs.*<sup>21</sup>

Au-delà du constat d'un décrochage entre les taux de pratique religieuse et la baisse de la natalité (Boulard et Rémy, 1968), la parole des fidèles fournit des éléments d'interprétation qui sont liés au contexte du concile, mais aussi aux transformations sociales à l'œuvre. Bien que catholiques, les fidèles assument une lecture plus personnelle des textes et un rapport à la foi marqué par leur expérience et enraciné dans leur quotidien.

### Le fardeau du devoir conjugal

La parole qui se libère témoigne également d'une sexualité féminine encore sous contrainte, entre un indicible désir féminin et l'accomplissement du devoir conjugal, à savoir l'obligation pour chacun des époux de répondre au désir sexuel de l'autre, afin de lui éviter les tentations de l'adultère et d'apaiser ainsi la concupiscence. Or, selon les témoignages des lectrices, ce « devoir conjugal » se révèle très asymétrique en raison de l'inégalité des sexes devant l'expression du désir. Seuls quelques rares témoignages rendent compte de la possibilité de refuser à l'époux un rapport sexuel. L'une des lettres relate l'accomplissement des rapports sexuels sur le mode du devoir auquel on ne peut se soustraire :

*Méthode Ogino, nulle, températures actuellement aussi (le gynécologue m'a dit que j'étais féconde tous les jours), seul moyen : acte inachevé avec tous les risques, n'ayant pas d'expérience, il me reste une anxiété tous les mois ne trouvant aucun plaisir à cet acte, j'aimerais mieux m'y refuser, je servirais alors mon égoïsme au détriment de la charité à l'égard de mon mari.*<sup>22</sup>

---

21. Lettre N° 2042, femme, mère de six enfants, rural, 14 octobre 1968.

Cette autre militante catholique souligne de manière intéressante la contradiction entre une morale sexuelle fondée sur la continence et une naturalisation du désir masculin à laquelle renvoie cette notion de devoir conjugal. La notion de faute morale incombant à l'épouse qui se soumet aux désirs de son mari en choisissant un moindre mal est récusée dans le cadre de l'accomplissement du devoir conjugal : comment être coupable d'un acte auquel on ne peut se dérober ?

*Il est certain qu'un homme se privera moins que sa compagne, donc il me semble puisqu'il y a là le devoir conjugal, qui ne peut être supprimé pour de multiples raisons outre l'entente, qui est primordiale dans un foyer, je pense que la femme qui se prête à ces actes interrompus, par devoir, et parce qu'elle aime son mari avec son cœur, pour lui être agréable, ne peut pas être en faute; surtout si elle a des enfants et a dépassé la quarantaine et plus encore si elle ressent une souffrance intérieure.*<sup>23</sup>

Cette citation fait référence à une autre méthode contraceptive, elle aussi interdite aux catholiques : le coït interrompu ou retrait. Or, les enquêtes des Nations unies sur la fécondité ont montré que cette méthode est la plus largement utilisée par les couples européens des années 1960<sup>24</sup>. On comprend dès lors que la réaffirmation de cette interdiction du coït interrompu dans l'encyclique suscite le malaise de nombreux couples catholiques. Ainsi le désarroi de cette épouse, mère de cinq enfants, pour qui la méthode Ogino a échoué, en raison, dit-elle, des demandes sexuelles de son mari :

*Cela ne pouvait durer, mon mari, pourtant compréhensif et très bon, me demandait en dehors de cette période, je ne voulais pas refuser et les rapports ne pouvaient être complets. Torturée par cette question et fatiguée par mes nombreuses maternités, le quatrième est né, l'aînée avait 3 ans et demi. Je finis par faire une dépression nerveuse qui me fait frémir encore quand j'y pense, tellement j'ai souffert moralement. Cette dépression à peine terminée, je fus enceinte du cinquième. Cette naissance, je l'avais désirée et voulue, mon mari non, mais il l'a acceptée, car il m'a vue délivrée de mes angoisses.*<sup>25</sup>

Sans préjuger de la possibilité pour cette autrice d'assumer son propre désir, nous pouvons souligner que cette vision de la sexualité est marquée par la morale ligurienne qui fait de l'homme le seul responsable de la faute morale commise en cas de coït interrompu. Libérant la femme de la faute, quand elle est commise par l'homme, la vision proposée par Alphonse de Liguori (1696-1787) est fortement récusée par une

22. (Note de la p. 92.) Lettre N° 2194, femme, mariée, 47 ans, cinq enfants, milieu ouvrier, Brest, 28 octobre 1968.

23. Lettre N° 8, femme, militante, anonyme, 13 septembre 1969.

24. «Nations unies : La fécondité et la planification familiale en Europe aux environs de 1970». New York, Nations unies, 1977.

25. Lettre N° 2160, femme, cinq enfants, province, 25 octobre 1968.

autre lectrice : « Et qu'on ne vienne pas me dire, comme un prêtre me l'a dit une fois, « Si c'est votre mari qui vous le demande, votre devoir est d'accepter, vous n'êtes pas coupable » (sous-entendu c'est lui qui l'est... belle union du couple dans ce cas-là). » S'exprime ici la critique d'une sexualité conjugale marquée par la double morale et la formulation d'une approche conjugale plus égalitaire de la sexualité. L'apparition d'une éthique conjugale de la sexualité, partagée entre les époux, qui est au cœur de la morale sexuelle catholique dans le discours actuel de l'Église<sup>26</sup>, est ainsi repérable au sein de ce corpus.

La femme aurait-elle le droit de se soustraire au « devoir conjugal » ? Cette possibilité est déjà revendiquée par des féministes protestantes au début du siècle, comme le montre l'article de Christine Machiels dans ce même numéro de *NQF*. Il est d'autant plus intéressant de constater que cette même idée d'un droit de l'épouse au refus sexuel émerge dans les lettres de militantes catholiques, avec plusieurs décennies de décalage. Citons l'exemple d'un couple, foyer animateur de préparation au mariage chrétien, qui interprète l'encyclique en soulignant les usages que doivent en faire les femmes pour assumer le refus du « devoir conjugal », présenté comme une violence faite à la femme. C'est la seule occurrence du terme de viol, à une époque où le viol conjugal n'est pas reconnu pas la loi :

*Nulle femme n'est obligée de se soumettre à un viol. Que l'épouse qui ne peut attendre de son conjoint qu'un acte qui n'a rien à voir avec l'acte conjugal normal se protège contre les conséquences d'une telle violence, voilà qui ne paraît nullement en contradiction avec ce que le Pape nous rappelle.*<sup>27</sup>

L'encyclique est présentée par ce couple comme un moyen pour les femmes de faire valoir leur point de vue en matière sexuelle et de se soustraire, le cas échéant, à un rapport sexuel non voulu. Ces prises de parole, tout en affirmant l'importance de l'expérience féminine et participant d'une subjectivation, demeurent cependant respectueuses des enseignements de l'Église en matière d'éthique conjugale : la sexualité est présentée comme un mal nécessaire, le plaisir sexuel pouvant en découler mais ne devant pas être recherché pour lui-même. La dimension féministe des missives est davantage perceptible dans la sécularisation de l'intime et de la sexualité.

26. Sur le projet d'éducation sexuelle et de sexualité conjugale proposé par l'Église, contre une perspective féministe portée par le MFPP, on se référera à la thèse en cours de Gauthier Fradois sous la direction de Bernard Pudal, *Le sexe à l'école*.

*Genèse d'une politique publique*, et aux travaux en cours de Martina Avanza.

27. Lettre N° 1947, couple marié, trois enfants, animateur de préparation au mariage chrétien, Nancy.

## Séculariser l'intime et la sexualité

Cette éthique conjugale de la sexualité se déploie dans un espace que nombre de foyers veulent soustraire au regard inquisiteur du prêtre. Citons le cas de cet homme, marié depuis vingt ans, cheminot et militant d'Action catholique ouvrière, affirmant que, pour le choix des moyens d'espacer les naissances, « il appartient aux époux de le déterminer entre eux »<sup>28</sup>.

Dans un certain nombre de lettres, on voit ainsi s'affirmer cette idée d'une dissociation entre des principes moraux défendus par le pape et la liberté des croyants de les mettre en application en accord avec leur conscience. L'intime devient l'espace dans lequel les chrétien·nes s'en remettent à leur propre jugement, ce qui n'est pas sans rappeler le questionnement de l'intime étudié à travers la correspondance d'un couple par Anne-Claire Rebreyend (2008). C'est ainsi qu'une épouse, apprenant que le retrait est une méthode illicite, se refuse désormais à confesser cette « faute » et remet en cause le rôle du prêtre dans le contrôle de l'orthopraxie sexuelle :

*Cependant, je n'aurais plus l'idée d'aller me confesser pour dire que nous avons eu « des rapports interrompus » car cela ne me pose plus de problème moralement, aussi, je ne comprends pas très bien le passage de l'encyclique disant : est absolument à exclure l'interruption directe du processus de génération déjà engagée.*<sup>29</sup>

Contrastant avec ce détachement tranquille de la morale, une autre série d'arguments qui visent également à défaire l'emprise de l'institution catholique sur la sexualité des couples s'exprime de manière plus critique et plus franche : il s'agit du célibat des prêtres et, par conséquent, de leur incapacité à prendre en compte la conjugalité et la subjectivité féminine dans leur enseignement de la morale sexuelle. Une femme, « de celles que l'encyclique a profondément déçues », explique ainsi que le savoir conjugal ne peut être dispensé par des prêtres célibataires. Au-delà du célibat des prêtres, c'est aussi tout le discours traditionnel de l'Église sur la femme tentatrice qui est remis en question :

*Je pense qu'à cause du célibat des prêtres qui leur fait considérer la femme comme la tentatrice qu'il faut dominer par l'obligation de l'obéissance et du silence, l'Église a toujours considéré l'acte sexuel dans l'amour comme le grand péché qu'il faut s'efforcer d'extirper et elle n'admet aucune différence entre les droits de l'amour conjugal et l'absence de droits de l'amour libertinage.*<sup>30</sup>

28. Lettre N° 2610, 15 décembre 1968.

30. Lettre N° 2068, femme, 17 octobre 1968.

29. Lettre N° 2209, femme, mère de six enfants, Ville-la-Grand, 30 octobre 1968.



Plusieurs lettres sont très explicites sur le refus de voir l'Église et les prêtres intervenir dans l'intimité des époux. Une lectrice fait ainsi part de sa déception vis-à-vis d'un texte qui prive les couples de leur liberté et estime que l'Église «s'immisce dans un domaine qui ne la regarde pas»<sup>31</sup>. Le prêtre n'est plus le confident auquel les couples et les femmes confient leurs préoccupations, il devient un intrus dans cette intimité conjugale: «Pour certains, l'intimité conjugale doit se vivre à deux et cela leur paraît une profanation que de le faire partager à un tiers, un confesseur à qui l'on demanderait forcément de diriger cette intimité.»<sup>32</sup> L'interpellation participe aussi à ce recadrage du rôle du prêtre, réservant aux couples le domaine de la sexualité:

*Est-ce qu'ils ont vraiment si peu de choses à faire, nos prêtres, pour qu'à l'occasion d'une communion hebdomadaire, on vienne leur rebattre les oreilles du triomphe prohibé de nos fonctions génitales sur nos prétentions désincarnées? Surtout si, comme c'est en général le cas, l'aveu n'implique nullement le désir sincère de ne plus agir ainsi!*<sup>33</sup>

Âgée de 19 ans, mère de deux enfants nés par césarienne, une jeune femme fait part du refus, opposé par la religieuse infirmière de la maternité, à son souhait et à celui du chirurgien d'effectuer une ligature des trompes en raison du risque de grossesse dangereuse. Elle va encore plus loin dans la critique de la cléricisation de la sexualité: «Y a-t-il une commune mesure entre ceux qui sont plongés en plein drame et les vieux cardinaux, célibataires et implicitement misogynes, qui méditent les problèmes des couples dans la quiétude de leur chapelle et les tranchent avec détachement?»<sup>34</sup> Elle s'appuie sur une lecture religieuse qui place la parole de Jésus au cœur de sa pratique pour récuser une morale sexuelle cléricale inquisitrice et peu empreinte de sollicitude: «Il me semble alors que Jésus, le Jésus de l'Évangile, levant les yeux sur toutes ces femmes accablées leur dit, comme autrefois à la femme adultère: «Où sont ceux qui te condamnaient?» Ah, rendez-nous ce Jésus-là. C'est le seul qu'il soit possible d'aimer!»<sup>35</sup>

Des hommes aussi expriment leur refus de soumettre leur sexualité au regard des prêtres. L'argumentation appelle à une redéfinition de l'étendue du domaine d'intervention du magistère, plus politique et moins centrée sur les affaires individuelles:

*Non il n'appartient pas au Pape de s'abaisser, de se communiser, de s'immiscer dans des questions purement individuelles, faussement biologiques, animales. Il doit au contraire promouvoir l'éducation morale des masses, par un enseignement d'ordre supérieur, faisant appel à l'intelligence, à la raison, au cœur.*<sup>36</sup>

31. Lettre N° 2116, femme, Argenteuil, 22 octobre 1968.

32. Lettre N° 2068, femme, 17 octobre 1968.

33. Lettre N° 2144, femme, mariée, trois enfants, 24 octobre 1968.

34. Lettre N° 2583, femme, sd, sl, ms.

35. Lettre N° 2583, femme, sd, sl, ms.

Un autre homme témoigne d'une position similaire et, fait rare dans la correspondance, de la nécessité pour un couple d'avoir une sexualité épanouie – sur le mode de la tempérance, certes. Il prend la plume en octobre 1968 pour témoigner de l'expérience de son couple, ayant passé outre les injonctions pontificales. La famille, éprouvée par la maladie et le chômage, compte cinq enfants, dont la dernière est un « bébé Ogino » :

*Aussi, en ce qui concerne les relations, depuis nous avons adopté une autre solution en désaccord avec la doctrine traditionnelle de l'Église. Car les relations intimes sont un combustible qui entretient la flamme de l'amour conjugal. Les époux qui n'ont pas de rapport pendant longtemps risquent de devenir étrangers l'un à l'autre. D'autre part, des relations sexuelles modérées sont à la santé des époux et à leur équilibre. Si bien que lorsque nous voyons le Pape de Rome à l'intérieur du palais du Vatican pondre cette encyclique si contestée, nous pensons que l'actuel successeur de Pierre n'est pas très au courant de la question du point de vue pratique. Il parle dans l'abstrait et dans une perspective légaliste. C'est une encyclique pour les riches.<sup>37</sup>*

La critique de la position du pape est articulée à la critique plus générale de la position conservatrice de l'Église qui, non seulement, accable les femmes, mais plus encore les couples de milieux modestes, qui auront la charge matérielle d'enfants qu'ils ne peuvent assumer. Les laïques se soustraient ici à une injonction cléricale qu'elles et ils ne peuvent respecter. La sécularisation de l'intime rend dicible, de manière subtile, une sexualité non contrainte par le devoir et qui ne soit pas dictée par les impératifs procréateurs. Cette lettre d'une femme se conclut par la volonté de conférer aux fidèles la même liberté en matière sexuelle que celle qui a été reconnue dans d'autres domaines – professionnel, politique et syndical :

*En tout cas, pour moi, toute ma joie de vivre a été gâchée par la décision du Pape. C'est le chef de l'Église, il faut en tenir compte, mais je crois qu'il aurait mieux fait de réfléchir six mois de plus, et de penser plus à la masse qu'à un groupe choisi ayant des dispositions pour l'ascétisme. Il traite ses fidèles en enfants, irresponsables, qui vont faire des bêtises si on relâche un peu la bride. Grâce à sa sévérité, quoi que je fasse dans d'autres domaines, je suis coupable, puisque je fais l'amour avec mon mari d'une façon qu'il condamne. Ne croyez pas pour cela que je ne pense qu'à cela toute la journée, et que je me jette sur mon mari chaque soir. Au contraire, et je le regrette, je suis d'un tempérament plutôt calme, mais je ne veux pas qu'on vienne m'imposer des périodes où je peux, et d'autres où je ne dois pas être la femme de mon mari.<sup>38</sup>*

36. (Note de la p. 96.) Lettre N° 2496, homme, décembre 1968.

37. Copie de lettre N° 2196, homme, marié, cinq enfants, milieu modeste, Annonay, 27 octobre 1968.

38. Lettre N° 2175, femme, mariée, six enfants, Le Grand Lemps, Ardèche, 28 octobre 1968.

Les lettres attestent du questionnement de l'intime repéré par Rebreyend (2008, 2014). Les couples écrivent de conserve, après avoir discuté autour de l'encyclique, attestant d'un élargissement d'une pratique de dialogue autour de la sexualité jadis réservée à une élite et strictement encadrée par des aumôniers, telle que les Foyers chrétiens, animés par le jésuite Arsène Lambert<sup>39</sup>, ou le petit groupe réuni autour du père Desbuquois, dont faisaient partie les féministes catholiques Cécile de Corlieu et Pauline Archambault. S'énonce ainsi une position assumée de refus d'une morale sexuelle élaborée par des clercs, sans tenir compte de la réalité des expériences féminines.

### À la marge, une position féministe minoritaire dans l'espace de la cause des femmes

Quelques lettres font part d'une rupture avec l'Église et l'une d'elles évoque la proximité entre les militantes de l'Action catholique générale féminine et le Planning familial local. Une lectrice, qui commence son témoignage en évoquant le feu de joie qu'elle fera avec la pile de feuilles de température et le pilonnage des thermomètres, évoque l'évolution de la ligne de l'ACGF vers celle du Planning: «Je crois me rappeler qu'il y a 5 ans environ (1962 ou 1963 je crois) votre journal avait fait allusion au Mouvement français pour le planning familial, en parlant de 'campagne sordide', si je ne suis pas sûre de la date, je suis absolument sûre des mots. Quel changement depuis... heureusement!»<sup>40</sup> Le rapprochement individuel avec le Planning familial, qui a fait suite à l'association Maternité heureuse, est attesté dans deux lettres. La première est écrite par une militante active de l'est de la France. Le propos est ambigu et semble indiquer la volonté de ne pas laisser le Planning à des militantes qui auraient des options plus radicales. Il peut aussi s'expliquer par la forte présence protestante dans cette ville:

*Notre position de militantes A.C.G.F. est très difficile: certaines sont engagées au Planning familial et se demandent ce qu'elles doivent faire [...] étant dans l'impossibilité de donner leurs conseils aux méthodes «licites» [...] quand elles ne sont pas réalisables pour bien des cas. Vont-elles laisser le Planning familial entre les mains de protestantes et des non-chrétiens? Cela mérite réflexion!!! [...] Plusieurs d'entre nous, directement concernées par la contraception dans leur propre foyer, et n'y pouvant rien changer sous peine de tout déséquilibrer, se disent: «Comment pourrions-nous demander à d'autres plus qu'à nous-mêmes? Comment, au cours des réunions sur l'encyclique, aider les autres à adhérer quand on ne peut soi-même le faire sincèrement?»<sup>41</sup>*

39. Archives jésuites de la Province de France, fonds Arsène Lambert, Dossier Foyers chrétiens 1949-1953.

40. Lettre N° 2539, 4 décembre 1968.

41. Lettre N° 1848, 18 septembre 1968.

Lectrice de *Témoignage chrétien*, cette catholique progressiste explicite ainsi la tension entre le mandat de l'ACGF, qui est sous la responsabilité de l'épiscopat, et son rôle de militante, qu'elle accomplit en mettant en avant l'exemplarité de sa pratique, et non le dogme. L'autre lettre est rédigée par une lectrice en voie de rupture avec l'institution, qui se saisit de la tribune donnée par *L'Écho* pour exprimer des sentiments et des réalités taboues dans l'Église et dans les couples, celle notamment de l'absence de désir d'enfant :

*Vous nous demandez notre avis sur la dernière encyclique. Je pense que c'est une calamité! qui va éloigner des sacrements bon nombre de couples plus ou moins heureux et qui n'avaient pu trouver un équilibre précaire que grâce à la contraception. [...] Il y a des gens mal payés, mal logés. Il y a des femmes fatiguées, désespérées. Il y a des hommes égoïstes, incapables. Il y a plus simplement des gens qui n'aiment pas les enfants (cela ne se dit pas mais cela existe), il suffit de n'avoir soi-même pas été aimé ni accepté par des parents immatures ou égoïstes – et eux-mêmes mal aimés. [...] Et un des arguments vraiment frappants du M.P.F. est «un enfant non désiré est toujours un enfant de <trop> et que jamais, jamais on ne devrait mettre au monde un enfant non désiré». J'estime moi que c'est un crime. [...] Je commençais à me demander si je n'allais pas essayer de revenir à l'Église, abandonnée depuis trois ans pour une très grave crise psychologique... eh bien non, je ne peux pas. Mille regrets cher Pape, vous l'aurez voulu.<sup>42</sup>*

Loin de pouvoir se résumer exclusivement à une organisation conservatrice (Dogan et Narbonne, 1952), l'ACGF a pu être investie par des femmes catholiques progressistes, prises en étau entre leurs aspirations – de femmes, de catholiques – à plus d'autonomie par rapport au clergé et le contrôle qu'exerce la hiérarchie ecclésiale sur leur parole militante par le truchement des aumôniers et des évêques. Peu visibles dans les travaux menés sur le progressisme chrétien, elles ont cependant été soutenues par certains aumôniers au début des années 1970, comme en témoigne la ligne progressiste et féministe de la publication *Le Gué* (1975-1992), qui remplace *L'Écho de notre temps* à partir de 1975.

### **Conclusion : à l'orée du *Gué*, la prise de distance de la morale sexuelle et le début du tournant féministe de l'ACGF**

Dans son travail sur la cause paritaire en France, Laure Bereni (2015) soulignait la présence de l'ACGF au cœur des réseaux paritaristes. Membre fondatrice d'*Elles aussi!*, l'association a pris fait et cause pour la parité en politique dès 1992. Ce positionnement légitime au sein de l'espace de la cause des femmes permet de mesurer l'évolution du mouvement dans le champ des mobilisations portées par des femmes et au nom des femmes.

42. Lettre N° 1965, anonyme, 8 octobre 1968.

Situé à la marge quand l'enjeu central était le droit à la contraception et à l'interruption volontaire de grossesse, le mouvement est devenu plus central quand l'égalité en politique est devenue la cause majeure des femmes dans les années 1990 ou quand il soutint, discrètement, le mariage pour tous en 2012-2013. Le point d'orgue de cette évolution est repérable en 1968, l'encyclique *Humanae vitae* opérant la disjonction entre la morale sexuelle du magistère et la pratique des fidèles.

La petite centaine de lettres conservée dans les archives de l'Action catholique des femmes, qui assume aujourd'hui une position féministe sur bien des sujets, invite ainsi à nuancer la vision univoque et monolithique de la morale sexuelle des catholiques. La parole du magistère, c'est-à-dire de l'autorité doctrinale, demeure caractérisée par la consolidation des rapports de pouvoir en refusant aux femmes le recours à des instruments efficaces de contraception, ainsi qu'au droit à l'interruption volontaire de grossesse. En revanche, le magistère n'est pas la seule autorité morale dans l'Église. D'une part, certains clercs contestent la ligne rigoriste et proposent aux fidèles une morale qui valorise la sexualité conjugale et fait de la contraception un instrument licite, comme l'indiquent certains témoignages évoquant des prêtres compréhensifs. D'autre part, le questionnement de l'intimité encadrée par la norme catholique procède d'une sécularisation de l'intime qui fait des couples les juges de la moralité de leur conduite. Dans cette perspective, la prise de parole des lectrices et lecteurs de *L'Écho de notre temps* constitue un moment d'objectivation de ce questionnement et de subjectivation des femmes au sein de l'Église. Par ce truchement, certaines militantes s'engagent dans l'espace de la cause des femmes en proposant un féminisme congruent avec leur foi catholique, différentialiste et empreint de spiritualité à l'instar de la pensée de Luce Irigaray ou Julia Kristeva. Présente aux États généraux de la femme organisés par le magazine *Elle* en 1970 – qui furent l'occasion d'un coup d'éclat du Mouvement de libération des femmes –, l'ACGF se positionne à la marge dans l'espace de la cause des femmes et n'adopte pas la revendication à disposer librement de son corps et les registres de l'action collective des autres groupes féministes.

Le deuxième point qu'il faudrait souligner est que la morale sexuelle catholique n'est pas reçue de manière unanime par tous les fidèles, y compris dans les organisations réputées les plus conservatrices. Tout d'abord, il convient de rappeler que la morale sexuelle du magistère fait l'objet d'une médiation. L'ACGF en donne des extraits choisis et commentés, puis elle sollicite la parole des lectrices dans une dynamique légitimée par le concile. Au centre de cette dynamique réside l'importance donnée à l'expérience, au témoignage de l'individu catholique vivant dans le monde. Par cette publicité donnée à la parole des lectrices, la revue participe de la légitimation de ce régime de vérité dans l'Église fondé sur le témoignage des fidèles (Lagroye, 2006), et donne une place inédite à la parole des femmes sur la morale sexuelle. Apparaît la diversité des positions selon un continuum qui va de la défense très stricte du dogme et de la morale sexuelle,

en tant qu'expression de la vérité, à une rupture affirmée au nom de l'émancipation féminine. Si à aucun moment le terme de féministe n'est utilisé dans les lettres, on repère néanmoins l'affirmation très nette d'une subjectivité féminine, dans le souhait de laisser aux couples le soin de choisir la finalité procréatrice du mariage et d'avoir une sexualité libérée du contrôle clérical. Toutefois, l'ensemble des lettres s'inscrit dans une morale sexuelle marquée par le primat de la conjugalité matrimoniale, par – cela va de soi – l'hétérosexualité et l'idée d'une chasteté ou du moins d'une maîtrise des passions et du désir.

Confronter la parole des femmes avec les discours pontificaux permet ainsi de saisir les évolutions d'un mouvement féminin vers le féminisme, dans le sillage de Mai 68. ■

## Références

- Béraud, Céline et Philippe Portier (2015). *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*. Paris: EHESS.
- Bereni, Laure (2015). *La Bataille de la parité. Mobilisations pour la féminisation du pouvoir*. Paris: Economica.
- Bertina, Ludovic et Romain Carnac (2013). «L'écologie humaine du Vatican, entre réflexion écologique et morale sexuelle naturaliste». *Genesis: rivista della Società Italiana delle Storiche*, XII (2), 171-190.
- Boulard, Fernand et Jean Rémy (1968). *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*. Paris: Éditions Ouvrières.
- Davis, Angela (2007). *Femmes, race et classe*. Paris: Des Femmes.
- Desmazières, Agnès (2013). «La psychanalyse entre médiatisation et censure». *Archives de sciences sociales des religions*, 163. Voir [<http://assr.revues.org/25246>], consulté le 4 mars 2016.
- Dogan, Mattei et Jacques Narbonne (1955). *Les Françaises face à la politique: comportement politique et condition sociale*. Paris: Colin.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Lagroye, Jacques (2006). *La vérité dans l'Église catholique: contestations et restauration d'un régime d'autorité*. Paris: Belin.
- Loiseau, Dominique (1996). *Femmes et militantismes*. Paris: L'Harmattan.
- Pelletier, Denis (2002). *La crise catholique: religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris: Payot.
- Rebreyend, Anne-Claire (2008). *Intimités amoureuses: France, 1920-1975*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Rebreyend, Anne-Claire (2014). «Les métamorphoses de l'intimité. Adultère, sentiment amoureux et conjugalité (1945-1960)». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 123 (3), 117-128.
- Rochefort, Florence (2014). «Mariage pour tous», genre, religions et sécularisation». In Laurie Laufer et Florence Rochefort (éds). *Qu'est-ce que le genre?* (pp. 213-230). Paris: Payot et Rivages.
- Sevegrand, Martine (1991). «Limiter les naissances. Le cas de conscience des catholiques français (1880-1939)». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 30 (1), 40-54.
- Sevegrand, Martine (1992). «La méthode Ogino et la morale catholique: une controverse théologique autour de la limitation des naissances (1930-1951)». *Revue d'histoire de l'Église de France*, 78 (200), 77-99.
- Sevegrand, Martine (2008). *L'affaire Humanæ vitæ: l'Église catholique et la contraception*. Paris: Karthala.