

Juliette Masquelier

L'art délicat de la contestation respectueuse

Une éthique catholique de la contraception en Belgique francophone (1950-1975)

Cette étude est née d'une absence inattendue. En menant des entretiens exploratoires auprès de femmes ayant fait partie de mouvements belges d'Action catholique féminine en milieu populaire entre 1960 et 1990¹, je me suis aperçue que la parution, en 1968, de l'encyclique *Humanæ Vitæ* formulant une interdiction stricte de la contraception, n'avait pas laissé auprès d'elles le souvenir marquant auquel je m'attendais. Et pourtant, ce mouvement d'apostolat exclusivement féminin, créé dans les années 1920 pour faire des femmes de milieux populaires de bonnes mères, de bonnes ménagères et de bonnes chrétiennes, montrait encore dans les années 1960 un fort attachement à l'institution ecclésiale, à la pratique catholique et à l'enracinement religieux de leur action sociale. Pour autant, les trajectoires de vie que me racontaient ces femmes me semblaient nettement différer entre celles qui s'étaient mariées dans les années 1950 et 1960, dont l'accès à l'information contraceptive était des plus aléatoires et qui avaient la plupart du temps accueilli les grossesses qui s'imposaient à elles, et celles qui s'étaient mariées après 1970, dont les enfants faisaient inmanquablement partie d'un projet discuté au sein du couple. Deux questions s'imposaient dès lors : pourquoi *Humanæ Vitæ* a-t-elle laissé si peu de souvenirs auprès de ces femmes, alors qu'elle apparaît pour de nombreux·ses auteur·es comme un tournant majeur de l'histoire du catholicisme – un instant clé de la perte de capacité contraignante des autorités cléricales sur les fidèles catholiques (Sevegrand, 1995 ; Hervieu-Léger, 2003) – et comment expliquer l'évolution du rapport à la régulation des naissances vécu par ces mêmes femmes en l'espace d'une génération ?

Pays historiquement catholique où les taux de pratiques restaient élevés et l'autorité du clergé reconnue, la Belgique a connu à partir des années 1960 une prise de distance à l'égard du catholicisme institutionnel et un fort

1. Témoignages recueillis en 2016 au cours de sept entretiens individuels et deux entretiens collectifs (impliquant chacun une dizaine de participantes) avec des membres et anciennes membres des Ligues ouvrières féminines chrétiennes/Vie Féminine dans le cadre de ma recherche doctorale.

recul de la pratique dominicale et des vocations (Tranvouez, 2014; Perez-Agote, 2012). Sa particularité tient cependant à la persistance d'un « monde catholique » (appelé « pilier »²) composé d'institutions civiles chrétiennes proposant de nombreux services à la population, qui sont restées bien ancrées, en particulier en Flandre mais aussi dans les régions francophones (Bruyère *et al.*, 2019).

Amorcé depuis le début du siècle, le processus d'autonomisation d'une sphère de la sexualité s'est déroulé parallèlement à l'émergence des subjectivités modernes. La contraception est au cœur de cette évolution, puisqu'elle a permis que la sexualité se distingue de l'ordre traditionnel de la procréation. La perte de pouvoir régulateur des grandes institutions religieuses au milieu du xx^e siècle, qui a présidé à une profonde reconfiguration des modalités du croire (Hervieu-Léger, 2001; Willaime, 2006), a coïncidé avec des évolutions majeures dans les comportements et les significations attribuées socialement à la sexualité (Giami, Hekma, 2015). Les années 1960 et 1970 voient s'effacer le contrôle traditionnel s'appuyant sur des institutions qui fixent les limites du licite et de l'illicite, au profit de normes plus diffuses et intériorisées, par rapport auxquelles les individus donnent sens à leurs expériences vécues (Bozon, 2018; Foucault, 1976). Malgré sa perte de légitimité dans les domaines public et politique, l'Église catholique a continué après le tournant des années 1960 à revendiquer son droit à fixer des normes dans le domaine de la morale privée et a particulièrement investi l'intime (Portier, 2002). Cependant, les fidèles catholiques ont eux aussi investi la sexualité comme un lieu de construction du sujet. La prétention de l'Église à imposer des normes « d'en haut » s'inscrit désormais en total porte-à-faux avec l'affirmation des autonomies qui caractérise les sociétés modernes, et depuis *Humanæ Vitæ* le discours de l'Église en matière de mœurs conjugales constitue précisément « le lieu majeur où se défait la prise du catholicisme sur la culture de son temps » (Hervieu-Léger, 2003: 195).

Mon propos se situe dans le sillage d'historien·ne·s qui ont souligné la pluralité des positions catholiques relatives à la sexualité et la contraception dans la décennie 1960 (Harris, 2013, 2018; Dupont, 2015; Della Sudda, 2016; Sägesser, Vanderpelen, 2017), ainsi que dans le temps plus long des nombreux débats sur la contraception et la place de la sexualité dans le mariage qui agitaient le monde catholique depuis les années 1930 (Walch, 2002; Sevegrand, 1995). La diversification des sources étudiées a permis que cette histoire ne soit plus limitée aux controverses théologiques, pour contribuer à l'historiographie des transformations sociales et sexuelles des années 1960 (Harris, 2018: 5). Les publications des sociétés de médecins (Sevegrand, 2017), les courriers de lecteur·rice·s (Della Sudda, 2016), les entretiens et

2. Les trois « piliers » (catholique, socialiste et libéral) de la société belge sont trois « mondes sociologiques » qui partagent des intérêts communs, composés d'un parti politique et d'organisations paraétatiques qui assurent des services divers (écoles, hôpitaux, syndicat, mutuelle, encadrement de jeunes et d'adultes, culture, presse) et qui sont, pour certaines, subventionnées par l'État.

les publications de tous ordres (Harris, 2013) sont quelques exemples des multiples facettes d'une histoire sociale de l'intimité catholique qui reste encore à écrire.

Humanæ Vitæ, l'encyclique qui marque le refus définitif de la contraception « artificielle » par Rome en 1968, occupe une place à part dans cette histoire. Les historien·ne·s s'accordent sur l'importance de cet événement dans l'évolution des rapports des fidèles à l'institution ecclésiale, et en particulier la déprise de son autorité morale (Hervieu-Léger, 2003 ; Brown, 2001) : l'encyclique est largement identifiée comme la cause d'une vaste rupture silencieuse (Pelletier, 2002), qui se manifeste par une forte diminution de l'assistance hebdomadaire à la messe – qui passe de 41,8 % en 1968 à 32,3 % de la population belge en 1973 (Dobbelaere, 1988) –, et conduit à la désaffection brutale du sacrement de pénitence (Cuchet, 2018). Mais l'étude approfondie de Martine Sevegrand sur le contexte français nuance fortement les conditions de cette « rupture » : face à la répétition d'un interdit contesté en interne depuis le début du siècle, elle met en avant le rôle joué par les moralistes pour neutraliser la doctrine ; elle montre ainsi comment le processus de sécularisation de l'éthique sexuelle a préservé le monde catholique français – notamment ses structures institutionnelles – des bouleversements qu'aurait pu provoquer l'encyclique (Sevegrand, 1995).

C'est précisément sur cette question que je souhaite me pencher. Au sein du processus de prise de distance avec les normes institutionnelles, mon objectif est de montrer l'importance qu'ont revêtue le développement et la diffusion d'un argumentaire moral catholique, dès le début des années 1960, pour justifier et généraliser les pratiques contraceptives – y compris après que celles-ci eurent été clairement disqualifiées par Rome avec la publication d'*Humanæ Vitæ* en 1968. Cette « contre-norme » catholique, sous-tendue par un discours moral faisant de l'*intention* des acteurs·trices (plutôt que leurs *actes*) sa pierre angulaire, n'est pas une spécificité belge ni une réelle nouveauté. Comme l'a montré Martine Sevegrand, c'est déjà contre ce principe – et les prêtres qui y avaient adhéré – que s'est positionné le Saint-Siège dans l'encyclique *Casti Connubii* en 1930 (Sevegrand, 1995). À la suite de l'étude de Martine Sevegrand, je voudrais montrer comment, en Belgique francophone, la diffusion du principe de « morale intentionnelle » au cours des années 1960 a joué un rôle important dans la réception de l'encyclique par les catholiques. Cette proposition pastorale a rendu possible la continuité de pratiques contraceptives antérieures à l'encyclique, et *Humanæ Vitæ* a même contribué à lui donner une visibilité jusqu'alors inégalée. L'existence de ce discours moral parallèle a également permis de minimiser les sorties brutales de l'institution à l'occasion de l'encyclique. Pour étayer cette interprétation, je montrerai comment, dans un contexte de pilarisation plus spécifiquement belge, cette tendance morale et la tolérance des autorités ecclésiales belges à son égard ont contribué à ce que le monde catholique s'associe dans son ensemble à l'élaboration de la loi dépenalisant la contraception et organisant l'information contraceptive en 1973, dans un climat de lutte contre l'avortement.

Cet article se propose d'étudier l'élaboration de cette contre-norme catholique et sa validation, implicite ou explicite, par une chaîne d'acteurs et actrices de Belgique francophone, considérés comme autant d'intermédiaires entre les fidèles et l'événement ecclésial que constitue *Humanæ Vitæ*. Parmi l'épais tissu d'organisations catholiques qui, en Belgique, encadrent les fidèles de l'école au syndicat, des soins de santé aux organes de presse, des mouvements de jeunesse au parti politique, constituant un monde à part au sein de la société civile, je m'intéresse ici à une organisation d'Action catholique féminine – les Ligues ouvrières féminines chrétiennes (LOFC) –, interlocutrice privilégiée des femmes catholiques en tant que mouvement d'apostolat et d'éducation populaire, et aux deux organisations de pastorale familiale qui, dans l'espace francophone belge, ont été les artisanes et les promotrices d'un discours moral axé sur la responsabilité individuelle des époux-ses – la revue *Feuilles Familiales* et le Centre national de pastorale familiale (CNPF). En matière de morale conjugale, en effet, les LOFC ne sont que le relais de normes élaborées par ces organisations spécialisées dans la pastorale familiale. L'étude de ces trois organisations et de leurs interactions permet ainsi de comprendre tant la circulation des idées que la complémentarité fonctionnelle de ces différents organes de l'encadrement des fidèles catholiques.

Les Ligues ouvrières féminines chrétiennes (LOFC) sont une organisation d'Action catholique féminine spécialisée, née dans les années 1920 d'une volonté de pacification sociale et de réévangélisation du monde ouvrier qui devait passer par l'éducation des femmes (Gubin, 1991). Les LOFC – qui prendront le nom de « Vie Féminine » en 1969 – sont la branche féminine du Mouvement ouvrier chrétien (MOC). Elles s'adressent à des femmes de milieux populaires et comptent 159 000 membres au début des années 1950. Elles ont pour objectif l'apostolat et l'éducation populaire, prennent en charge la formation de leurs propres cadres et sont dirigées par des femmes, sous la houlette d'aumôniers que désignent les évêques. Jusqu'à la scission qui a lieu en 1968, elles partagent leur aumônier national avec leurs homologues flamandes, les *Katholieke Arbeidersvrouwengilden*, mais disposent déjà de longue date d'équipes dirigeantes autonomes (Osaer *et al.*, 1994). Les LOFC bénéficient de relais politiques importants de par leur appartenance au MOC, situé à la gauche de l'échiquier politique, en position de minorité dans la partie francophone du pays, à la fois au sein d'un monde catholique principalement conservateur et bourgeois et d'un monde ouvrier majoritairement socialiste et anticlérical.

Du côté des organisations de pastorale familiale, la première est fondée en 1938 par des ancien-ne-s des Jeunesses ouvrières chrétiennes (JOC), autour d'une revue nommée *Feuilles Familiales*. La revue prend son essor dans les années 1950 en se spécialisant dans les questions conjugales (Denis, 1989). Son service de conseil conjugal par correspondance nourrit des articles de fond qui sont rédigés par un comité composé de couples laïcs et de quelques clercs. La revue, qui est soumise à l'*imprimatur*, devient rapidement une ressource prisée des couples francophones (en Belgique, mais aussi en France) pour répondre à leurs questions concernant les diverses méthodes « naturelles » de

limitation des naissances. En 1958, elle compte 17 200 abonnés. Le chanoine Pierre de Locht (1916-2007) est membre de la rédaction et en est le « garant vis-à-vis de l'évêque et chargé de la censure pour les affaires courantes » (Locht, 1979 : 15-16) jusqu'en 1959, quand il est appelé par l'évêque auxiliaire de Malines, Léon-Joseph Suenens (1904-1996), à mettre en place le Centre national de pastorale familiale (CNPf) (Servais, 2014 : 23), qui est la seconde organisation de pastorale familiale envisagée ici. Cette nouvelle structure, directement sous l'autorité de l'évêque, doit prendre en charge la pastorale des couples francophones, à l'instar de son homologue flamand, le *Nationale Raad voor Gezinspastoraal*, qui partage bon nombre de ses orientations. Le CNPF diffuse ses réflexions morales par le biais de petites publications et de conférences, et coordonne la formation de conseillers conjugaux catholiques. Ses membres sont tout autant des clercs que des laïcs, recrutés notamment par le biais de l'Institut des sciences familiales et sexologiques de l'Université catholique de Louvain (fondé en 1960) où Pierre de Locht est professeur.

Les sources sur lesquelles se base cet article sont les publications de ces trois organisations à destination du public ou de leurs membres : la revue mensuelle *Feuilles Familiales*, les brochures éditées par le CNPF et le magazine *Vie Féminine* édité par les LOFC et distribué chaque mois à toutes les ligueuses. En deuxième lieu viennent les archives conservées par les LOFC³ et celles de Pierre de Locht pour le CNPF⁴, qui donnent à voir les processus de prises de décision interne des mouvements et des traces de leurs diverses activités. Enfin, sans y avoir recours de manière systématique, cet article est nourri d'entretiens réalisés avec des membres et ancien-ne-s membres rencontré-e-s par le biais de leurs organisations, et complétés de recueils de témoignages publiés par les organisations elles-mêmes (Collectif, 2015).

De nouveaux prescripteurs de normes pour une nouvelle morale

Depuis la fin des années 1950, une tendance au renouveau ecclésial se fait jour en Belgique, tant du côté flamand que chez les francophones. La fin du règne conservateur du cardinal Joseph-Ernest Van Roey, auquel Léon-Joseph Suenens succède à la tête de l'archevêché de Malines-Bruxelles en 1961, ainsi que l'annonce du Concile Vatican II sont autant de catalyseurs de l'esprit d'ouverture qui souffle alors sur le catholicisme belge. Les deux paroisses universitaires de Louvain (francophone et néerlandophone) sont les chantres de l'innovation (Gevers, 2016), comme en témoigne le rôle important que prendront les théologiens de la « Squadra Belga » au Concile (Declerck, 2008, 2010 ; Dupont, 2015, 2018). Dans ce climat d'émulation, les questions conjugales occupent une place importante dans les préoccupations de l'Église belge.

3. Les archives des antennes régionales des LOFC/Vie Féminine sont conservées au CARHOP et celles de l'organisation nationale qui les chapeaute sont conservées à son siège social, 111 rue de la Poste à Bruxelles.

4. Le fonds Pierre de Locht est conservé aux archives de l'Université catholique de Louvain.

Dès le début des années 1950, la question de la contraception est de plus en plus traitée dans des perspectives médicale et démographique, ce qui atténue fortement sa portée subversive (Pavard, 2012). La thématique gagne progressivement en légitimité en Belgique, malgré la loi Carton de Wiart (1923) qui interdit toute propagande en faveur des contraceptifs. Les discours sur la sexualité connaissent au même moment un fort accroissement, auquel les catholiques prennent une part active, ce dont témoigne un nombre toujours plus important d'ouvrages sur la famille et la vie affective (Walch, 2002; Aubert, 1981). Les clercs n'ont plus le monopole de ces discours : les médecins, psychologues, démographes, sociologues, ainsi que les couples, les investissent massivement. Dans un contexte social faisant de la « parenté responsable » un objectif souhaitable tant pour les catholiques que pour les non-croyants, l'innovation que représente la pilule inhibitrice d'ovulation met à mal les interdits religieux traditionnels qui pèsent encore sur la contraception, tant aux yeux de théologiens que pour les fidèles (Dupont, 2015). La question de la « parenté responsable » s'impose simultanément dans les milieux laïques et catholiques : peu après la création des premiers centres de planning laïques en 1955, les *Feuilles Familiales*, composées principalement de couples catholiques, organisent les premières formations chrétiennes au conseil conjugal en 1959. L'institution catholique, quant à elle, initie en 1958 des structures de recherche attachées à l'Université catholique de Louvain, qui deviendront en 1960 l'Institut des sciences familiales et sexologiques, et en 1959 Mgr Léon-Joseph Suenens inaugure les premiers « Colloques de Louvain » réunissant médecins, moralistes et psychologues pour étudier les problèmes de la famille (Declerck, 2010 : 501).

C'est donc dans un contexte institutionnel favorable à la recherche en matière de pastorale familiale, et avec le soutien de l'épiscopat, que le Centre national de pastorale familiale (CNPF) et les *Feuilles Familiales* entament un renouvellement de leur réflexion morale. Alors qu'au début des années 1950, les *Feuilles Familiales* s'en tenaient scrupuleusement à l'enseignement romain et étaient une référence en matière d'application des « méthodes naturelles », dès le début des années 1960 le CNPF et les *Feuilles Familiales* opèrent une série de déplacements par rapport à la morale catholique traditionnelle. Façonnée par une longue expérience de conseil conjugal par correspondance et par les nombreux couples qui en font partie, cette nouvelle proposition pastorale a pour but de répondre aux problèmes concrets rencontrés par les époux et épouses, et de soulager l'intense angoisse morale dont les conseiller·e·s sont les témoins. À travers leurs publications, des formations et le conseil conjugal individualisé, le CNPF et les *Feuilles Familiales* visent à responsabiliser les époux·ses, considérés comme seuls aptes à juger du bien-fondé de la nécessité de différer une naissance, ainsi qu'à décider des méthodes contraceptives adaptées à leur cas particulier. Ils définissent la morale comme un cheminement vers le bien, nécessitant d'accepter des solutions imparfaites, car c'est l'*intention* qui est désormais considérée comme le critère déterminant la moralité d'une action. En recyclant des principes théologiques tels que le conflit des devoirs ou

l'acceptation du moindre mal pour les appliquer à la contraception, le CNPF et les *Feuilles Familiales* parviennent à réconcilier deux impératifs *a priori* contradictoires : soulager les couples en difficulté, en justifiant des pratiques contraires à la doctrine traditionnelle, sans pour autant renier la valeur de celle-ci en tant qu'orientation globale.

Les deux organisations joignent leurs voix à un courant internationalement répandu en faveur d'une évolution de la morale traditionnelle, qui est à l'œuvre au Concile Vatican II (1962-1965), incarné notamment par le primat de Belgique, Léon-Joseph Suenens (Declerck, 2010). En 1964, lorsque le pape Paul VI déclare officiellement l'Église « en recherche » sur ces questions, le débat public reçoit une impulsion nouvelle, qui déborde désormais le cadre des cercles spécialisés de moralistes et de médecins : à travers l'Europe, de nombreux fidèles réclament ouvertement l'évolution de la doctrine (Sevegrand, 1995 : 234-235). Pour le CNPF et les *Feuilles Familiales*, l'hésitation de l'Église est une opportunité pour chaque chrétien d'exercer pleinement sa responsabilité (Locht, 1966). Dans ce climat de débat généralisé, leurs publications continuent à paraître avec l'*imprimatur* de Malines, bien que Rome ait à plusieurs reprises marqué son désaccord avec le principe des morales intentionnelles, dès 1930 (*Casti Csonnubii*), puis en 1965 (*Gaudium et Spes*). En effet, pour Rome, fonder la morale sur l'intention des époux-ses marginalise nettement la question de la valeur morale intrinsèque des méthodes contraceptives, un brûlant sujet théologique (Dupont, 2015).

Cette opération de responsabilisation des couples soustrait ainsi la sphère de l'intime au regard du clergé, puisque celui-ci n'a plus à porter de jugement sur les décisions qui sont prises en conscience par les époux-ses. Ainsi, la morale intentionnelle prônée par le CNPF et les *Feuilles Familiales* s'apparente au processus de « sécularisation interne » décrit par l'historien François-André Isambert (Isambert, 1976), selon lequel la réduction de l'emprise du système religieux est progressivement jugée légitime par le groupe religieux lui-même, en vertu des valeurs et du message dont il se déclare porteur (ici la responsabilité du chrétien et l'authenticité dans la foi). Ce travail modernisateur en interne est une conséquence à la fois de l'évolution des conditions d'existence des fidèles et de leur prise de parole croissante, depuis les années 1930 – qui a reçu confirmation de sa légitimité par l'autorité romaine à l'occasion du Concile. Le processus de déprise du religieux observé ici n'est cependant que partiel : le discours moral entourant le couple et sa fécondité reste profondément religieux, mais il vise à orienter des décisions sans revendiquer de droit de regard sur les moyens pour les mettre en œuvre. La responsabilisation des époux-ses fait ainsi entrer progressivement les catholiques dans le nouveau régime de normativité qui gagne la société entière : les appareils institutionnels de contrôle et de sanction perdent de leur efficacité tandis que s'accroît l'obligation de réflexivité des individus sur leur vie sexuelle. Leurs interprétations s'élaborent au fil des expériences à travers la mise en forme et en ordre des discours et des savoirs émanant des institutions et des nouvelles sources diffuses de normes (Bozon, 2018 ; Foucault, 1976).

Dans les brochures qu'il publie durant les années 1960, le CNPF se limite à l'aspect exclusivement moral de la contraception, sans jamais entrer dans les détails techniques. Dans l'intimité des groupes de préparation au mariage en revanche, certains prêtres et médecins fournissent des informations sur les différentes méthodes contraceptives, y compris celles prohibées par la morale traditionnelle. De leur côté, les *Feuilles Familiales* profitent de leur autonomie vis-à-vis de l'institution ecclésiale pour pousser leur logique encore plus loin. En 1965, elles publient un numéro spécial⁵ consacré à la fécondité, qui donne le mode d'emploi de toutes les méthodes contraceptives existantes, avec pour chacune leurs avantages et inconvénients, le tout revêtant l'*imprimatur*. Si la hiérarchie ecclésiale reste muette, les réactions du lectorat ne se font pas attendre : certain·e·s applaudissent tandis que d'autres s'insurgent devant ce manque de « pudeur et de délicatesse »⁶.

C'est à partir de 1965 que l'Action catholique s'approprie à son tour le discours moral de la responsabilité des couples. Durant la première moitié des années 1960, la contraception est considérée par les dirigeantes des Ligues ouvrières féminines chrétiennes (LOFC) comme un sujet privé, réservé à des audiences restreintes. Elles proposent des réunions d'information pour les couples mariés, animées par des médecins et des prêtres, portant principalement sur la dimension morale de la contraception, et ce sont les méthodes de continence périodique approuvées par Rome qui sont détaillées⁷. À cette époque, la responsabilité que les dirigeantes reconnaissent aux ligueuses se limite au choix de différer une naissance, au moyen du nombre restreint de méthodes autorisées par l'Église. L'objectif des formations n'est pas de répondre aux difficultés des couples, mais de moraliser les foyers des milieux populaires en leur enseignant la « vraie sexualité », pour contrer des discours sur la parenté responsable jugés immoraux⁸. Cette position s'infléchit dès la moitié des années 1960, le contexte conciliaire ayant probablement contribué à affaiblir l'opposition ressentie par le mouvement entre « les catholiques » et « la société ». Le Concile appuie en effet l'effort des aumôniers pour valoriser l'action du laïc « dans le monde », et l'ambition évangélistrice du mouvement laisse place progressivement à une action sociale imprégnée des valeurs religieuses. En 1965, les LOFC mettent en place une « Commission sexualité » composée de prêtres, des dirigeant·e·s et de couples afin d'approfondir leur position sur la sexualité et de former leurs cadres⁹. L'influence du CNPF y est palpable : pour la première fois, la commission réhabilite toutes les méthodes contraceptives dans un cadre moral privilégiant l'intention et la responsabilité des époux·ses.

5. « Le couple et sa fécondité », *Feuilles Familiales*, septembre 1965.

6. *Ibid.*, novembre 1965.

7. LOFC, « Note d'introduction au film du Dr C. », novembre 1963, Archives VF National, farde n° 1010-1011.

8. LOFC, *Bulletin des responsables de groupes Jeunes Femmes*, 1964-1965, Archives VF National, farde n° 993.

9. « Réunion de la Commission sexualité du 7 février 1965 », mars 1965, Archives VF National, farde n° 993.

Si ces moyens anticonceptionnels sont mauvais en soi, personne ne peut juger des solutions prises par chaque couple. [...] Nous devons garder à l'esprit cette notion : *nous sommes de pauvres pécheurs* ; l'idéal est certes de nous manifester notre amour en employant les meilleurs moyens (ex. méthodes cycliques) mais ils ne sont pas toujours accessibles à notre faiblesse. [...] C'est notre conscience *humble*, mais vraie et généreuse, qui situe nos possibilités par rapport à l'idéal qui doit nous dire quel est le progrès que nous pouvons arriver à faire aujourd'hui¹⁰.

La contraception ne fait encore l'objet d'aucune campagne organisée dans l'Action catholique féminine. La diffusion de l'information dépend beaucoup de l'implication et des convictions des animatrices locales, et des témoignages attestent que le sujet fait l'objet de débats houleux dans certains groupes locaux (Collectif, 2015 : 73). En l'absence de volonté au niveau des équipes dirigeantes, les expériences en matière d'information contraceptive des femmes catholiques de milieux populaire sont donc très diverses, révélant que la contraception reste majoritairement considérée comme une question individuelle. Les parcours de vie des femmes que j'ai rencontrées montrent que l'accès à l'information est tributaire des hasards d'une rencontre, d'une mère sensibilisée à la question, d'un curé ou d'un médecin ouvert d'esprit.

À la veille de la publication d'*Humanæ Vitæ*, la morale intentionnelle jouit donc d'une diffusion certaine auprès de couples instruits et des dirigeants-e-s de l'Action catholique. Les organisations de pastorale familiale qui la diffusent bénéficient de l'appui de Malines, mais la question reste traitée avec la précaution due aux affaires privées, entravant sa large diffusion. L'opération de « sécularisation interne » de la morale qui s'est initiée sera cependant décisive dans la réception qui sera faite à l'encyclique.

Catholicité d'une dissidence

Aussi répandue que la morale intentionnelle puisse être, Rome n'en accepte pas l'idée, qu'elle tente de contrer depuis les années 1930 (Sevegrand, 1995). L'encyclique *Humanæ Vitæ*, publiée par Paul VI le 25 juillet 1968, a pour objectif de mettre un terme à ces débats, en reconnaissant comme seule méthode de contraception légitime l'usage des « rythmes naturels ». Dans la perspective de Paul VI, l'objectivité des moyens prime toujours sur l'intention des sujets (Langlois, 2005). L'encyclique refuse catégoriquement les morales intentionnelles, et écarte nommément la casuistique du moindre mal (Sevegrand, 2008 : 64). La continuité doctrinale a donc prévalu sur tous les autres arguments, y compris ceux de la collégialité, de la prise en compte du laïcat et de la primauté de la conscience (Grémion, 2010 : 125), autant de thèmes qui avaient été mis en avant lors du récent Concile. Les enjeux d'*Humanæ Vitæ* dépassent donc la seule question du contrôle des naissances pour toucher à la notion même d'autorité au sein de l'institution ecclésiale (Langlois, 2005). Celle-ci

10. LOFC Commission sexualité, « Fécondité », s.d., Archives VF National, farde n° 993.

advient en Belgique dans un contexte de crise d'autorité dans l'Église des deux communautés du pays, encore accrue en Flandre par la position des évêques en faveur du maintien du bilinguisme de l'Université de Louvain. Face à la trajectoire de restauration empruntée par Rome dans les années qui suivent le Concile, le monde catholique belge se polarise (Gevers, 2016).

En juillet 1968, la parution de l'encyclique donne lieu à une « formidable prise de parole » au sein du monde catholique (Sevegrand, 1995 : 291-309 ; Declerck, 2008 : 12), qui oppose bruyamment les partisans, clercs et laïcs, des deux tendances morales antagonistes¹¹. Plutôt que de se soumettre à l'injonction romaine, le CNPF et les *Feuilles Familiales* développent des stratégies pour maintenir le *statu quo* dans leur activité d'encadrement des pratiques. L'enjeu est alors de défendre la légitimité et la catholicité d'une position morale qui a été clairement disqualifiée par le pape. La critique respectueuse de l'encyclique se mène d'abord dans le registre théologique, à travers des articles publiés dans *La Revue Nouvelle* et les *Feuilles Familiales*¹² : la notion d'autorité dans l'Église est questionnée, l'obéissance est relativisée à l'aune de la valeur d'authenticité du chrétien, en appelant au principe conciliaire de mise en balance de la parole du pape (investi de l'autorité du Christ) avec la fidélité intérieure à l'Esprit-Saint qui s'exprime à travers le Peuple de Dieu (Hayen, 1968). Les *Feuilles Familiales*, qui ne demandent plus l'*imprimatur* depuis le début de l'année, relayent également les opinions variées de leurs lecteurs et lectrices, fidèles à leur souhait de maintenir le « dialogue » entre les deux camps polarisés par l'encyclique. Les *Feuilles Familiales* et Pierre de Locht au CNPF prennent bien soin de renouveler sans cesse leur loyauté envers l'Église. Ils parviennent ainsi tous deux à conserver un soutien de l'épiscopat¹³, facilité par la prise de position officielle des évêques belges¹⁴ qui préserve le principe du conflit des devoirs et le recours à la conscience individuelle (Declerck, 2008 : 25). Bien que la conférence épiscopale soit en réalité divisée sur la question, le poids du cardinal et de certains évêques – comme Joseph-Maria Heuschen (1915-2002), évêque d'Hasselt et artisan du Concile Vatican II – assure la tranquillité des *Feuilles Familiales* et du CNPF vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiale. Les sanctions les plus lourdes sont en réalité celles de leur lectorat et de partisans de la tendance morale adverse : les *Feuilles Familiales* essuient un nombre important de désabonnements, et doivent faire face à une quantité importante de courriers, parfois véhéments¹⁵. Pierre de Locht est, quant à lui, la cible d'une vive polémique médiatique¹⁶.

11. « L'encyclique *Humanæ Vitæ*. Deux commentaires, deux langages, deux morales », *La Libre Belgique*, 5 août 1968.

12. Locht, 1968a ; « À propos d'*Humanæ Vitæ* », *Feuilles Familiales*, octobre 1968, p. 365-370.

13. « Message du Cardinal Suenens », *Feuilles Familiales*, mars 1971 ; Locht, 1992 : 55.

14. Conférence épiscopale belge, *Déclaration de l'épiscopat belge après sa conférence extraordinaire*, 30 août 1968.

15. « Nos lecteurs face à *Humanæ Vitæ* », *Feuilles Familiales*, juillet 1969.

16. Par exemple, « Suivant M. le chanoine de Locht, l'encyclique *Humanæ Vitæ* n'a rien enlevé à l'actualité de cette interrogation ! », *La Libre Belgique*, 25 août 1968.

Ainsi, le travail du CNPF et des *Feuilles Familiales* a pour objectif d'atténuer la portée d'*Humanæ Vitæ* afin de permettre aux couples de poursuivre leurs recherches sur des bases *catholiques* antérieures à l'encyclique. Ce travail porte ses fruits auprès des LOFC, qui vont elles aussi déployer des stratégies de contournement remarquables.

En tant que mouvement d'apostolat et d'éducation populaire pour les femmes, les LOFC ont très à cœur d'indiquer à leurs membres comment composer avec la nouvelle encyclique. L'interprétation qu'en propose l'aumônier national Jozef Van Roey, dans la revue *Vie Féminine*, est résolument orientée vers le contournement des contraintes morales « objectives » et la permanence de la pastorale proposée par le CNPF. Il explique ainsi aux ligueuses comment réconcilier leur fidélité au pape et à leur propre conscience, en dépit de leur incompatibilité : « Le point de vue personnel ne détruit ni ne diminue le bien-fondé de la vérité objective. Le fait de ne pas pouvoir être en accord avec les déclarations du pape n'entame en rien la valeur de sa parole ni de son autorité. Cela signifie uniquement qu'on ne peut s'y rallier en conscience » (Van Roey, 1968 : 22).

Les très nombreuses lettres suscitées par cet article sont publiées dans la revue, et les lectrices y abordent de front les questions concrètes : santé des femmes, grossesses rapprochées, fatigue des parents, difficultés de la vie conjugale... Paradoxalement, l'encyclique est l'occasion de rendre visibles pour la première fois ces questions dans la revue *Vie Féminine*. Les dirigeantes font appel à Pierre de Locht pour prendre en charge les nombreuses questions des lectrices. Celui-ci présente, dans deux articles, une position en tous points identique à celle défendue par le CNPF avant la parution de l'encyclique, à ceci près qu'elle s'appuie désormais sur la *Déclaration* des évêques belges d'août 1968 pour justifier le recours à la conscience personnelle (Locht, 1968b, 1969).

Deux stratégies discursives se complètent donc pour assurer l'accueil respectueux de l'encyclique tout en émettant des réserves à son égard : ce sont des clercs (Van Roey et de Locht) qui livrent l'interprétation à adopter, eux seuls semblant disposer de l'autorité nécessaire pour prendre position. Les femmes responsables au niveau national et régional ne font aucune communication officielle, mais les nombreux courriers des lectrices publiés dans la revue *Vie Féminine* permettent de rendre visibles certaines positions que la rédaction ne peut signer.

Les LOFC ont donc relayé l'encyclique *Humanæ Vitæ* sur un mode mineur, la présentant de manière à ce qu'elle ait peu d'impact sur les pratiques antérieures des militantes. Elles sont confortées dans cette voie par les orientations du CNPF et par une interprétation de la *Déclaration* des évêques en faveur du respect de la conscience individuelle, soutenue par leur aumônier. Cela ne signifie pas pour autant que leur fidélité à l'Église ou leur vocation à l'apostolat catholique soient remises en question, comme l'attestent tant leurs publications que leurs activités. Dans les trois organisations, le contournement de l'interdit romain permet de concilier le désaccord avec la continuité d'un attachement à l'institution, à la communauté croyante et à ses valeurs. Pour preuve, au

lendemain de la parution de l'encyclique, leur discours sur l'amour conjugal et la fécondité du couple, basé sur la générosité des époux·ses, reste quant à lui absolument inchangé, et se réfère largement à la théologie romaine. En s'appuyant sur des valeurs religieuses, la sécularisation interne des pratiques contraceptives a pu contribuer à minimiser les ruptures avec le catholicisme que redoutaient tant les évêques. Leur position conciliante au lendemain d'*Humanæ Vitæ* laisse penser que, pour une partie d'entre eux au moins, la sécularisation partielle de l'intime à la lumière d'une morale intentionnelle enracinée dans des principes catholiques était une alternative acceptable pour limiter la sortie des fidèles de l'institution.

Certes, *Humanæ Vitæ* a accéléré un certain nombre de ruptures : Martine Sevegrand montre que de nombreux couples catholiques qui avaient recours à la contraception se sont éloignés des sacrements à cause de l'encyclique (Sevegrand, 1995 : 370), et certaines de nos témoins confirment avoir pris leurs distances avec des confesseurs « trop curieux ». Mais en cette période de déclin de l'assistance à la messe, la baisse de la pratique ne signifie pas forcément une sortie du religieux. Pour beaucoup, ces ajustements consistent aussi en une transformation du rapport à l'autorité ecclésiale, encouragée par la valorisation des principes de démocratie et de liberté individuelle, et leur traduction lors du Concile Vatican II en termes de collégialité, d'égale dignité des baptisé·e·s et de conception de l'Église comme « Peuple de Dieu » (Hervieu-Léger, 2003 : 85). Dans le domaine de la morale conjugale, les mêmes principes sont à l'œuvre : de nombreux couples catholiques ayant intériorisé le fait qu'il était de leur propre ressort de juger de leurs pratiques intimes, ils n'ont pas perçu la parole du pape comme contraignante. Comme l'expliquait l'aumônier Jozef Van Roey dans *Vie Féminine* (Van Roey, 1968), il n'y a simplement plus de contradiction entre le fait de reconnaître à l'Église la mission de rappeler les valeurs fondamentales, et la revendication, implicite ou explicite, de décider de l'applicabilité de ces principes dans les circonstances de sa propre vie (Hervieu-Léger, 2003 : 81-84).

Loin d'avoir fait taire les partisans de la morale intentionnelle, *Humanæ Vitæ* a paradoxalement contribué à en élargir la diffusion, en suscitant une prise de parole généralisée dans le monde catholique – comme l'éclaire l'exemple des LOFC. La volonté de maintenir un discours non-ecclésial d'inspiration catholique sur la sexualité et la contraception se confirme quelques années plus tard, cette fois dans le champ politique.

Une éthique catholique de la contraception pour lutter contre l'avortement

À la fin des années 1960, la sphère de l'intime est investie par le champ politique, par le biais des revendications féministes de libération des corps et de la conquête des droits dits « reproductifs ». À la faveur de la réactivation du débat sur l'avortement, la contraception acquiert rapidement un nouveau statut de remède préventif contre les grossesses non-désirées. En 1970, l'État

belge reconnaît les centres de planning familial (laïques) et de consultation conjugale (catholiques). L'agitation sociale autour du droit à l'avortement culmine en 1973, avec l'enfermement controversé du docteur Willy Peers. Une grande partie du monde catholique belge se rallie alors à l'idée de défendre la contraception dans l'intérêt de la famille et soutient, derrière les deux partis sociaux-chrétiens (PSC francophone et CVP néerlandophone), le vote de la loi dépénalisant et encadrant l'information sur les contraceptifs en 1973. Cette prise de distance des partis chrétiens avec la position romaine sur la contraception a pour objectif, très clairement, de faire persister le *statu quo* en matière d'interdiction de l'avortement, une stratégie qui reçoit le soutien implicite de l'épiscopat¹⁷. À travers les relais politiques du Mouvement ouvrier chrétien, les LOFC, rebaptisées Vie Féminine depuis 1969, contribuent activement à l'élaboration de cette loi, qui prévoit de confier aux « organisations sociales agréées d'éducation familiale » des différents piliers la tâche de produire et diffuser une information sur la contraception. Les campagnes en faveur de la « parenté responsable », subventionnées par l'État dès l'année suivante, impliquent donc étroitement les organisations catholiques.

Bénéficiant de ces subventions, l'ancien CNPF devenu le Centre d'éducation à la famille et à l'amour (CEFA) et Vie Féminine (anciennement LOFC) proposent tous deux des formations et des contenus spécifiques promouvant une éthique catholique de la contraception basée sur l'intention, où le projet des conjoints détermine la moralité de leurs choix contraceptifs. Au sein du CEFA, le groupe « Éducation à la contraception » élabore divers outils (films éducatifs, bibliographies, conférences, plaquettes) qui s'adressent aux couples et aux professionnel-le-s¹⁸. Vie Féminine en revanche ne crée pas ses propres ressources, mais emprunte divers contenus au CEFA, aux *Feuilles Familiales*¹⁹, aux Centres pluralistes familiaux ou au ministère de la santé, qui nourrissent les activités à destination des membres et des animatrices. En multipliant ces ressources, Vie Féminine fait à nouveau preuve de prudence : comme l'expliquent ses dirigeantes dans leur correspondance, il leur est impossible d'assumer une position trop tranchée sur cette thématique qui reste très cli-vante dans le monde catholique²⁰. Néanmoins, suivant les recommandations formulées par Mgr Heuschen, l'évêque d'Hasselt, Vie Féminine et les dirigeants du MOC considèrent désormais que proposer une information complète sur la contraception relève du devoir chrétien d'« éduquer les consciences »²¹. Pour le CEFA comme pour Vie Féminine, la position de l'Église fait partie intégrante de l'information qu'elles fournissent, non plus comme une règle contraignant

17. *Déclaration de l'épiscopat belge sur l'avortement*, 6 avril 1973.

18. *Intercommunication CEFA*, novembre 1973 ; CEFA, « Comment, en tant que chrétiens, se situer face à la contraception ? », 1974, Archives VF National, farde n° 994.

19. « Amour, vie et contraception », *Feuilles Familiales*, juillet 1973.

20. Correspondance, novembre 1973, Archives VF National, farde n° 994.

21. « Notre attitude de conscience responsable vis-à-vis de l'information en matière de contraception », document de travail réservé aux responsables du MOC, s.d., Archive VF National, farde n° 995.

leur action, mais comme une ressource parmi les autres : l'encyclique est succinctement exposée et systématiquement mise en perspective avec la position pastorale des évêques belges, insistant sur le fait que « la dernière règle pratique est dictée par la conscience dûment éclairée »²² – autrement dit que les couples en recherche sincère sont libres de prendre leurs propres décisions.

La conception chrétienne de la contraception qui est au centre de l'enseignement de Vie Féminine et du CEFA (ainsi que des *Feuilles Familiales* dont ils s'inspirent) s'inscrit dans la continuité du mouvement du *birth control* des années 1950, où l'intérêt familial est la motivation première. Contrairement aux revendications féministes du début des années 1970, pour qui l'enjeu est la libération des femmes, grâce à la maîtrise de leur corps et de la maternité, les organisations catholiques continuent d'appréhender la contraception dans le cadre conjugal. Le CEFA et les *Feuilles Familiales* s'adressent aux couples (et non aux femmes), et cherchent à développer l'entente et le dialogue qui doivent permettre de gérer la contraception de manière conjointe et égalitaire – sans envisager qu'une inégalité de genre puisse exister. Vie Féminine, dont le public est exclusivement féminin, reconnaît pour sa part une inégalité de fait : ce sont les femmes qui sont accablées par les maternités trop nombreuses ou rapprochées. Mais ce problème ne se résout pas par un accès privilégié des femmes à la contraception : c'est bien toujours l'idéal de la gestion égalitaire au sein d'un couple uni par un projet commun qui est valorisé²³. Dans la perspective chrétienne sur la contraception, c'est donc systématiquement l'intérêt de l'entité conjugale qui prévaut sur les aspirations à l'autonomie des individus qui la composent, à l'inverse de la position des féministes.

Ainsi, les organisations catholiques intermédiaires de la société civile belge investissent le rôle de diffusion des normes sexuelles désormais contesté au clergé, avec le soutien de l'État. Bien qu'une certaine réserve soit toujours de mise, la légitimité et les subsides conférés par l'État permettent désormais au CEFA comme à Vie Féminine de prendre le risque de communiquer plus directement sur les méthodes contraceptives, et donc d'apparaître en porte-à-faux par rapport aux interdits romains. Après 1970, les résistances du public s'avèrent minimales, généralement passives (dans certaines régions, aucune animatrice ne propose les formations, aucune réunion n'est organisée sur le sujet) et rares sont les groupes de Vie Féminine qui s'opposent frontalement, comme cela sera le cas pour l'avortement. La position conciliante du monde catholique belge (y compris de certains de ses évêques) ne peut se comprendre qu'à la lumière de la mobilisation des institutions catholiques contre la dépénalisation de l'avortement. C'est contre l'avortement que les évêques et les partis sociaux-chrétiens imposeront un front commun catholique qui mettra plus de dix ans à se fissurer pour laisser s'exprimer des voix dissidentes (Marques-Pereira, 1989). C'est précisément à ce sujet qu'éclatera en 1974

22. « Église et contraception », dossier de formation pour animatrices, 1973-1974, Archives VF National, farde n° 996.

23. « Sexualité et parenté responsable », dossier animatrices, 1974, Archives VF National.

le conflit entre les évêques et le CEFA, qui sera à l'origine de la perte de son mandat et des multiples condamnations de Pierre de Loch (Crosetti, 2017; Sägesser, Vanderpelen, 2018). Contrairement aux féministes du début des années 1970, qui considèrent conjointement contraception et avortement comme deux facettes indissociables de la maîtrise de la reproduction par les femmes, les institutions catholiques belges ont, dès le début des années 1970, soigneusement distingué la contraception de l'avortement, et promu la première pour mieux combattre le second.

Conclusion : la contraception, une hétérodoxie tolérée

Revenons pour conclure à ma rencontre avec ces femmes membres de l'Action catholique. Si *Humanæ Vitæ* leur a laissé si peu de souvenir, ce peut être parce que le processus de sécularisation de l'éthique sexuelle était alors déjà bien avancé : les organisations de pastorale familiale comme le CNPF et les *Feuilles Familiales*, et les organisations d'Action catholique comme les LOFC ont fait en sorte d'atténuer au maximum son impact sur les pratiques des fidèles, tout en maintenant la possibilité d'attachement à l'institution. Ces exemples confirment l'un des constats de l'étude de Martine Sevegrand : arrivée trop tard, non seulement *Humanæ Vitæ* n'est pas parvenue à endiguer le processus de sécularisation de l'intime qui se jouait en interne, mais l'encyclique a même contribué à cette sécularisation en légitimant la parole sur la sexualité (Sevegrand, 1995). Comme le souligne Lieve Gevers (2016), *Humanæ Vitæ* a finalement réalisé l'inverse de ce qu'elle ambitionnait, en rendant l'usage des contraceptifs acceptable dans les milieux catholiques.

Mais ce n'est pas tout. Cette première sécularisation partielle de l'intimité a aussi permis aux catholiques belges de contribuer en nombre à l'effort de promotion de la parenté responsable engagé par l'État au début des années 1970, et de s'associer à une « sécularisation » de la loi, au sens où les enjeux moraux en sont évacués au nom d'un intérêt supérieur de santé publique. Cela a conféré à la promotion de la « parenté responsable » une ampleur nationale, bien au-delà des limites confessionnelles. C'est à cette condition que la promotion de la contraception par l'État a eu un impact décisif sur les pratiques de la masse des femmes catholiques, par le biais des organisations pilariées. Ainsi, au moment précis où les féministes de la deuxième vague revendiquent le droit à la contraception au nom de la libération des femmes, le thème d'une contraception pensée dans l'intérêt du couple et du bonheur familial continue d'être largement diffusé par les organisations chrétiennes avec le soutien de l'État. Cette configuration a contribué à faire entrer les catholiques dans le nouveau régime normatif de la sexualité, où l'arsenal du contrôle traditionnel laisse progressivement place à une exigence de mise en cohérence individualisée des normes et des recommandations (Bozon, 2018).

Sans aucun doute, la crise de la fin des années 1960 marque un affaiblissement du caractère clérical du pilier catholique belge, en transition vers un « catholicisme culturel » fondé sur un partage de valeurs communes

(Dobbelaere, 1989). Mais sur la question de la contraception, il est clair qu'il ne faut pas raisonner en termes d'opposition entre les clercs et les laïcs (Sevegrand, 1995) : avant comme après l'encyclique, ils sont nombreux, prêtres, aumôniers ou mêmes évêques à soutenir plus ou moins explicitement une éthique catholique de la contraception qui remette entre les mains des couples la responsabilité de leurs choix. Les organisations font pour leur part preuve de la plus grande prudence, mais la sanction qui pèse concrètement sur elles est davantage la (crainte de la) désaffection de leurs membres que des condamnations verticales, et celle-ci s'atténue très nettement après 1970. L'opposition principale se joue en réalité avec Rome, et à partir de 1968, tout l'enjeu pour les organisations aux divers niveaux est de parvenir à concilier ce désaccord avec la fidélité envers l'Église. Et force est de constater que cette tentative est couronnée d'un certain succès : en cette période de crise de l'autorité ecclésiale, elle a bel et bien permis de limiter les sorties de la religion, de conserver l'influence des organisations catholiques pilariées sur leur public, et – moyennant certaines modifications dans leur approche apostolique – de préserver un discours, une identité, des pratiques et des valeurs revendiquées comme catholiques. Le poids social et politique indéniable que les évêques et les grandes organisations catholiques belges sont parvenus à conserver sur la question de l'avortement durant encore quinze années (Marques-Pereira, 1989) témoigne de l'effectivité de cette stratégie. En effet, il faut attendre 1990 pour qu'une dépénalisation partielle de l'avortement soit adoptée par le Parlement.

Juliette MASQUELIER
Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité
Université Libre de Bruxelles
 juliette.masquelier@ulb.be

Bibliographie

- AUBERT Jean-Marie, 1981, « Chronique de théologie morale », *Revue des sciences religieuses*, 55, p. 108-125.
- BOZON Michel, 2018, *Sociologie de la sexualité*, 4^e éd., Paris, Armand Colin.
- BROWN Callum G., 2001, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londres, New York, Routledge.
- BRUYÈRE Lynn et al. (dir.), 2019, *Piliers, dépillarisation et clivages philosophiques en Belgique*, Bruxelles, CRISP.
- Collectif, 2015, *Des femmes à vélo... aux féministes engagées. Histoire du mouvement Vie Féminine en Ourthe Amblève*, Ourthe Amblève, Vie Féminine.
- CROSETTI Anne-Sophie, 2017, « Pierre de Loch, ce transgresseur ? Quand les normes reproductives travaillent les organisations catholiques belges en charge du couple », in C. Sägesser et C. Vanderpelen (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire des religions », p. 77-92.

- CUCHET Guillaume, 2018, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil.
- DECLERCK Leo, 2008, « La réaction du cardinal Suenens et de l'épiscopat belge à *Humanæ Vitæ* », *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 84, p. 1-68.
- , 2010, « Le cardinal Suenens et la question du contrôle des naissances au Concile Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, 41, p. 499-518.
- DELLA SUDDA Magali, 2016, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles Questions Féministes*, 35, p. 82-101.
- DENIS Philippe, 1989, « Le couple et la famille au prisme d'une revue. Histoire des *Feuilles Familiales* » (1938-1975), *Revue d'histoire ecclésiastique*, 84, p. 390-403.
- DOBBELAERE Karel, 1988, *Het "volk Gods" de mist in ? Over de kerk in België*, Leuven, Acco.
- , 1989, « Du catholicisme ecclésial au catholicisme culturel », *Septentrion*, 18, p. 30-35.
- DUPONT Wannes, 2015, « Catholicisme et évolution des mœurs sexuelles dans la Flandre belge », in A. Giami, G. Hekma (dir.), *Révolutions sexuelles*, Paris, La Musardine, p. 329-364.
- , 2018, "Of Human Love: Catholics Campaigning for Sexual Aggiornamento in Postwar Belgium", in A. Harris (ed.), *The Schism of '68: Catholicism, Contraception and "Humanæ Vitæ" in Europe, 1945-1975*, Cham, Palgrave Macmillan, p. 49-66.
- FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GEVERS Lieve, 2016, "The Church in Belgium at a Turning Point. Times of Hope, Protest and Renewal (1945-1980)", *Histoire@Politique*, 30, p. 25-36.
- GIAMI Alain, HEKMA Gert (dir.), 2015, *Révolutions sexuelles*, Paris, La Musardine.
- GRÉMION Catherine, 2010, « La décision dans l'Église », *Esprit*, 2, p. 122-133.
- GUBIN Éliane, 1991, "Home, sweet home. L'image de la femme au foyer en Belgique et au Canada avant 1914", *Belgisch tijdschrift voor nieuwste geschiedenis-Revue belge d'histoire contemporaine*, 22, p. 521-568.
- HARRIS Alana, 2013, *Faith in the family: a lived religious history of English Catholicism, 1945-82*, Manchester, Manchester University Press.
- HARRIS Alana (ed.), 2018, *The Schism of '68: Catholicism, Contraception and "Humanæ Vitæ" in Europe, 1945-1975*, Cham, Palgrave Macmillan.
- HAYEN André, 1968, « Lettre au Pape », *La Revue Nouvelle*, 48, p. 448-453.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *Le Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- , 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- ISAMBERT François-André, 1976, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, 17, p. 573-589.
- LANGLOIS Claude, 2005, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*, Paris, Les Belles Lettres.
- LOCHT Pierre de, 1966, *La morale conjugale à la Lumière du Concile*, Bruxelles, CNPF.
- , 1968a, « L'encyclique *Humanæ Vitæ*, un document qui fait problème », *La Revue Nouvelle*, 48, p. 219-222.
- , 1968b, « Comment l'Encyclique nous engage-t-elle (suite) », *Vie féminine*, décembre.
- , 1969, « Comment l'Encyclique nous engage-t-elle (suite) », *Vie féminine*, décembre.
- , 1979, *Les couples et l'Église. Chronique d'un témoin*, Paris, Le Centurion.

- , 1992, *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Éditions du Cerf.
- MARQUES-PEREIRA Bérengère, 1989, *L'avortement en Belgique. De la clandestinité au débat politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- OSAER Antoon *et al.*, 1994, « Le mouvement ouvrier chrétien féminin », in E. Gerard, P. Wynants (dir.), *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique*, t. 2, Louvain, Presses universitaires de Louvain.
- PAVARD Bibia, 2012, « Du *Birth Control* au Planning familial (1955-1960) : un transfert militant », *Histoire@Politique*, 18, p. 162-178.
- PELLETIER Denis, 2002, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot.
- PEREZ-AGOTE Alfonso (dir.), 2012, *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- PORTIER Philippe, 2002, « Une Église mosaïque », in J. Baudouin, P. Portier (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 13-15.
- SÄGESSER Caroline, VANDERPELEN Cécile (dir.), 2017, *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire des religions ».
- SÄGESSER Caroline, VANDERPELEN Cécile, 2018, “The Belgian Catholic Church and Canon Pierre de Locht on Sexuality after 1968: Moving Away without Breaking Away?”, *Sextant*, 35, p. 101-116.
- SERVAIS Paul (dir.), 2014, *Regards sur la famille, le couple et la sexualité. Un demi-siècle de mutations*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan.
- SEVEGRAND Martine, 1995, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au xx^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- , 2008, *L'affaire Humanæ Vitæ : l'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala.
- , 2017, « Les médecins catholiques français et la procréation (1920-1974) », in C. Sägesser, C. Vanderpelen (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire des religions », p. 125-132.
- TRANVOUEZ Yvon (dir.), 2014, *La décomposition des chrétientés occidentales. 1950-2010*, Brest, Université de Bretagne occidentale.
- VAN ROEY Jozef, 1968, « Comment l'encyclique *Humanæ Vitæ* nous engage-t-elle ? », *Vie Féminine*, octobre, p. 21-23.
- WALCH Agnès, 2002, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français : xvi^e-xx^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf.
- WILLAIME Jean-Paul, 2006, « La sécularisation, une exception européenne ? retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 47, p. 755-783.

L'art délicat de la contestation respectueuse. Une éthique catholique de la contraception en Belgique francophone (1950-1975)

*En se basant sur l'étude de deux organisations de pastorale familiale impliquant des couples laïcs (le Centre national de pastorale familiale et la revue Feuilles Familiales) et d'une organisation d'Action catholique féminine spécialisée (les Ligues ouvrières féminines chrétiennes), cet article examine l'élaboration et la diffusion en Belgique francophone dans les années 1960 d'une morale conjugale catholique basée sur l'intention des époux-ses et ouverte à la contraception. Il montre comment cette proposition pastorale, opérant une sécularisation de l'intime, a favorisé des attitudes de contournement de l'encyclique *Humanae Vitæ* (1968), mais aussi comment elle a permis de limiter certaines sorties du religieux en revendiquant une catholicité distanciée des prescriptions morales cléricales en matière de sexualité. Dès le début des années 1970, cette contre-norme catholique devient la base d'une éthique familialiste de la contraception diffusée par des organisations catholiques à l'échelle nationale grâce au soutien de l'État, dans un contexte de mobilisation contre l'avortement.*

Mots-clés: femmes, contraception, catholicisme, sécularisation, sexualité.

The delicate art of respectful protest. A Catholic ethics of contraception in French-speaking Belgium (1950-1975)

*Based on the study of two organizations involved in pastoral care for families (the National Centre for Family Pastoral Care and the magazine Feuilles Familiales) and a specialised women's Catholic Action organization (the Christian Women's Worker Leagues), this article examines how in the 1960's a new Catholic conjugal morality, based on the spouses' "intention" and open to birth control, emerged and spread in French-speaking Belgium. It shows how this pastoral proposal, which led to a secularization of the intimate, encouraged attitudes that circumvented the encyclical *Humanae Vitæ* (1968), but also how it made it possible to limit certain religious defections by claiming a Catholicity that was distanced from clerical moral prescriptions in matters of sexuality. From the beginning of the 1970s, this Catholic counter-norm became the basis of a family-centered ethic of contraception disseminated by Catholic organizations on a national scale with state support, in a context of mobilization against abortion.*

Keywords: women, birth control, Catholicism, secularization, sexuality.

El delicado arte de la protesta respetuosa. Una ética católica de la anticoncepción en la Bélgica francófona (1950-1975)

Basado en el estudio de dos organizaciones de pastoral familiar que involucran a parejas laicas (el Centro Nacional de Pastoral Familiar y la revista Feuilles Familiales) y una Organización de Acción Católica para Mujeres especializada (las Ligues Ouvrières Féminines Chrétiennes), este artículo examina el desarrollo y la difusión en Bélgica francófona en la década de 1960 de una moral marital católica basada en la intención de los cónyuges y abierta a la anticoncepción. Muestra cómo esta propuesta pastoral, operando una secularización de lo íntimo, propició actitudes de elusión de la encíclica Humanæ Vitæ (1968), pero también cómo permitió limitar ciertas salidas de los religiosos al reclamar una catolicidad alejada de las prescripciones moral clerical en materia de sexualidad. Desde principios de la década de 1970, esta contra norma católica se convirtió en la base de una ética familiarista de la anticoncepción difundida por las organizaciones católicas a nivel nacional gracias al apoyo del Estado, en un contexto de movilización contra el aborto.

Palabras clave: mujer, anticoncepción, catolicismo, secularización, sexualidad.