



Le fondement des droits de la famille

Lorenzo Roy

Volume 15, Number 2, 1959

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019981ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019981ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roy, L. (1959). Le fondement des droits de la famille. *Laval théologique et philosophique*, 15(2), 275–291. <https://doi.org/10.7202/1019981ar>

Le fondement des droits de la famille¹

Il importe de séparer deux questions. La première : quel est le fondement des droits de la famille ? La seconde : comment pouvons-nous discerner, expliciter, certifier ces droits et les devoirs qui leur sont corrélatifs ? En d'autres termes, ce cours présuppose une distinction entre le fondement d'un droit et la connaissance que nous avons de ce droit. L'oubli de cette distinction pourrait donner lieu à croire qu'une résolution des droits de la famille dans la loi naturelle n'intéresse pas la famille chrétienne.

S'il nous fallait répondre à la seconde question, il conviendrait de manifester comment la raison humaine découvre les droits et les devoirs de la famille, tantôt spontanément, tantôt à la suite d'une considération diligente et attentive. Mais il nous faudrait également marquer l'insuffisance de cette même raison laissée à sa propre lumière. Les propositions premières de l'ordre moral s'énoncent naturellement et demeurent invariables ; l'acceptation de ces propositions est nécessaire et définitive. Il n'en est pas ainsi des conclusions prochaines ou des conclusions plus particulières. *In gentilibus, quantum ad multa lex naturae obfuscatæ erat.*² Sans la lumière de la révélation, bien des éléments de la loi naturelle sont sujets à l'oubli ; à la longue, de fausses maximes finissent par guider l'agir. La fréquence et la généralisation diminuent peu à peu, selon l'opinion du grand nombre, l'infamie d'une action mauvaise. Une mentalité naît et se forme. Avec le temps, la coutume transforme ce qui n'était au début qu'une erreur pratique en une erreur spéculative proposée désormais comme une règle d'action. Nous serions dès lors amenés à justifier le rôle indispensable de la loi divine contenu dans la Sainte Écriture,³ celui du magistère de l'Égli-

1. Cours donné à la trente-sixième Semaine sociale du Canada, le 8 octobre 1959.

2. *IV Sent.*, d.33, q.1, a.3, ad 1.

3. Dicendum quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali ; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest ut Deum esse trinum, sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest ut Deum esse unum, ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis. *Ia IIae* q.99, a.2, ad 2.

se,¹ dans l'interprétation et l'application du contenu de la loi naturelle régissant la société familiale.

Il convenait de poser la première question, antérieure à la seconde, et d'en faire l'objet de ce cours initial. Quel est le fondement des droits de la famille ?

L'idée de fondement conduit à celle de principe. Dans la construction d'un édifice, on procède de la base vers le sommet, vers les détails de l'achèvement. Quel est le principe d'où procèdent les droits que nous reconnaissons à la famille ? Serait-ce la loi nouvelle pour autant qu'elle contient le Sacrement de mariage ? Serait-ce la raison humaine qui par une ordination positive de l'agir doit assurer le bien commun ? Ou sera-t-il nécessaire d'appuyer les droits de la famille sur un fondement plus humble, antérieur à la loi nouvelle, antérieur même à la raison, c'est-à-dire la nature que l'homme partage en commun avec des êtres qui lui sont inférieurs ? Il y a trois voies, semble-t-il, vers une résolution des droits de la famille, celle de la parole de Dieu, celle de la raison humaine ou celle de la nature.

L'Épiscopat canadien, au mois de novembre, l'an dernier, inaugurerait par le paragraphe suivant une lettre consacrée à la famille :

L'idée chrétienne du mariage est en butte aujourd'hui à tant d'assauts, et la vie de famille si souvent compromise, qu'il n'est pas superflu de rappeler que le mariage a été institué par Dieu lui-même. C'est le Créateur qui a mis au cœur de l'homme l'aspiration à la vie conjugale. Et le Christ n'a pas seulement réitéré le précepte du Créateur aux premiers jours du monde, mais il a élevé l'union de l'homme et de la femme à la dignité de sacrement. Il a ainsi donné aux époux le moyen d'atteindre la sainteté de leur état. Et comme nos premiers parents ont reçu du Tout-Puissant l'ordre formel de propager par leur union la race humaine, la famille elle-même tient donc son origine de Dieu, la procréation des enfants et leur éducation constituent la fin primordiale et la bénédiction suprême du mariage. Il résulte de là que le dessein divin sur le mariage et la famille ne saurait être transgressé ni par le caprice de l'homme ni par aucune loi humaine. Bien plus, la société civile elle-même doit respecter en tout la nature véritable de l'union matrimoniale et les droits sacrés de la famille.²

Suivant l'enseignement proposé dans cette déclaration, les droits de la famille se rattachent à l'institution divine du mariage. Posons bien la question qui nous occupe. Comment les droits de la famille

1. Aperte firmiterque tenendum est : Ecclesiae potestas nequaquam « rerum stricte religiosarum », uti loqui solent, finibus continetur, sed tota quoque legis naturalis materia, institutio, interpretatio, applicatio, quatenus moralis earum ratio attenditur, in ejus sunt potestate. Observatio enim legis naturae ex Dei ordinatione spectat ad viam, qua homo ad finem suum supra naturam tendere debet. Jam vero Ecclesia est hac in via, ad finem quod attinet supra naturam, hominum dux et custos. Pie XII, AAS, 44 (1952), p.273.

2. *Semaine religieuse de Québec*, 71, 16 (17 décembre 1958).

se rattachent-ils à l'institution divine du mariage comme au principe d'où ils procèdent, et quelles sont les conséquences de ce lien ?

Si nous cherchons à établir les droits de la famille sur le sacrement de mariage, comme sur un fondement premier, nous empruntons une mauvaise voie. Dieu a institué la mariage, dès l'origine, comme une fonction naturelle ordonnée à propager l'humanité par les générations successives. Et dans la suite des temps, sous le régime de la loi nouvelle, il a élevé le mariage à la dignité d'un sacrement. Il y a, dans l'ordre du devenir, une antériorité de la fonction naturelle par rapport au sacrement. Il y a également la même antériorité dans l'ordre de l'être. La fonction naturelle est plus profonde, plus radicale, plus essentielle que le sacrement.

Lorsqu'il s'applique à hiérarchiser les biens du mariage : l'enfant, la fidélité et le sacrement, saint Thomas d'Aquin distingue, parmi ces biens, le plus digne et le plus essentiel. Parmi ces biens, le sacrement qui confère la grâce est le plus digne, le plus aimable en soi. Mais l'enfant constitue le bien le plus essentiel, un bien lié aux entrailles du vivant. Voici une traduction du texte :

Nous pouvons envisager la fidélité et l'enfant sous un autre rapport, dans leurs principes ; nous pouvons entendre par enfant l'intention de l'enfant, et par fidélité, le devoir de garder la fidélité. Sans cette intention, sans ce devoir, le mariage ne peut pas être. Dans le mariage, en effet, cette intention et ce devoir procèdent du pacte conjugal. Si quelque chose de contraire à cette intention ou à ce devoir était exprimé dans le consentement qui réalise le mariage, il n'y aurait pas de véritable mariage. Si nous entendons ainsi la fidélité et l'enfant, le bien le plus essentiel, dans le mariage, est l'enfant ; en second lieu, il y a la fidélité ; en troisième lieu, il y a le sacrement. Il en est du mariage comme de l'homme : l'être selon la nature, chez l'homme, est plus essentiel que l'être selon la grâce, quoique l'être selon la grâce soit plus digne.¹

L'intention de l'enfant et la réalité sacramentelle sont deux biens essentiels au mariage, le premier découvert par la raison, le second découvert par la foi. Mais l'intention de l'enfant est un bien plus essentiel. Si nous regardons cette intention dans sa genèse, nous constatons qu'elle ne se rattache pas à la raison, chez l'homme. Elle ne se rattache pas davantage à la grâce conférée par le sacrement et sub-jectée dans l'âme. Cette intention de l'enfant, chez l'homme, est, en lui, inviscérée au vivant ; elle se rattache à son être le plus intime.

1. *Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro « prole » accipiat intentio prolis, et pro « fide » debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in hoc matrimonio ex ipsa pactatione conjugali causantur, ita quod si aliquid contrarium hujus exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum ; sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius. *Suppl.*, q.49, a.3.*

Cette intention, plus intime à l'être humain, plus profonde, plus essentielle en lui, est ainsi plus fondamentale. On comprend dès lors que le mariage, comme fonction naturelle à laquelle se rapporte l'intention de l'enfant, possède les caractéristiques d'un fondement auquel s'ajoute une réalité nouvelle, un bien meilleur, le sacrement qui confère la grâce et assimile au Christ dans son union à l'Église.

Si nous essayons de résoudre les droits de la famille uniquement dans la loi divine qui nous découvre la signification spirituelle du mariage, nous emprunterons en cela la voie d'une certaine théologie protestante qui cherche dans les Saintes Écritures, à l'exclusion de toute autre source, une doctrine du mariage.¹ Et nous commettrons ainsi une erreur semblable à celle qui consisterait à résoudre l'instinct de la conservation dans la volonté délibérée de l'homme. *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest.*²

Une seconde voie s'offrait au départ, celle de la raison humaine qui conçoit et promulgue une ordination positive de l'agir. Si nous suivons cette voie, il nous faudra résoudre les droits de la famille dans la volonté délibérée du législateur. Au terme d'une telle résolution, nous aurons assimilé la société familiale à la société civile ou encore à une association professionnelle.

Lorsqu'on passe d'une association professionnelle à une autre, les droits varient selon la variété des lois qui mesurent ces droits. Telle association pourra se prévaloir du droit à un mois de vacances par année pour ses membres. Une autre association peut être incapable d'un tel droit. Il est facile d'imaginer qu'une association professionnelle soit justement dissoute et perde ses droits au bénéfice du bien commun. Peut-on concevoir une semblable variation dans les droits de la famille ? Si la société familiale jouit d'une certaine stabilité dans ses droits comme dans sa structure et sa forme de gouvernement, comment expliquer cette stabilité ?

La raison humaine peut inventer différentes formes de sociétés civiles, et à telle ou telle époque, dans l'histoire d'une nation, préférer la république à la monarchie. Il lui est loisible de codifier différentes lois, de reviser un code en vigueur, suivant les circonstances de temps,

1. Voici, à titre d'exemple, une déclaration de l'Église d'Angleterre : The teaching of the New Testament, which clearly has its basis in the teaching of our Lord Himself, implies that Marriage is in its own principle a life-long and intimate union, and that anything short of this falls short of the purpose of God. Marriage so understood has the character which enables St. Paul to draw an analogy between it and the union between Christ and the Church. The above statement expresses the essential principle of marriage, and may be fairly regarded as its theological basis. *Doctrine in the Church of England. The report of the commission on Christian Doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922*, London, 1938, p.200-201.

2. *Ia*, q.8, a.1.

de personnes et de lieux. Elle peut, dans la même mesure, susciter certains droits, en abolir d'autres. Mais elle ne peut pas introduire une pareille diversité dans le régime et les droits de la société familiale. Il ne lui appartient pas de distinguer entre la famille républicaine et la famille monarchique, établissant un statut approprié pour l'une et l'autre. On le constate, la loi positive, formée et promulguée par la raison, ne saurait constituer le fondement des droits de la famille.

Il nous faut découvrir le fondement des droits de la société familiale, si modeste soit-il, dans un degré d'être, chez l'homme, inférieur à l'être selon la grâce, inférieur même à l'être selon la raison, c'est-à-dire dans la nature animale de l'homme, dans une animalité imprégnée de raison.

Il ne s'agit pas de fonder les droits de la famille humaine sur une nature purement animale, — l'animal n'a aucun droit, — mais sur la nature animale en autant qu'elle est, dans l'homme, parfaite au delà des limites du genre, appropriée aux exigences de la raison. Entre la nature générique, chez l'animal, et cette même nature générique, chez l'homme, il y a une analogie selon l'être.¹ Bien qu'elle leur soit attribuée univoquement, la nature générique ne se retrouve pas de la même manière dans l'espèce animale et dans l'espèce humaine ; et par voie de conséquence, la modalité de l'inclination dont elle est principe ne sera pas la même dans l'une et l'autre espèce.² Par un effet de son affinité à la vie raisonnable, la vie animale, les inclinations qui lui sont afférentes, acquièrent une noblesse indéniable, une perfection dont la vie purement animale est dépourvue.³ C'est pourquoi l'estimative, caractérisée chez l'animal par le mode de l'instinct, participera chez l'homme au mode discursif. C'est pourquoi la mémoire, chez l'homme, sera non seulement, comme chez l'animal privé de raison, la faculté du souvenir, mais encore la faculté de localiser les événements dans le passé. Non seulement l'homme se souvient, mais il peut être historien. C'est pourquoi l'appétit sensible, chez l'homme, est habile à la vertu morale. Il n'y a donc pas à s'étonner si la nature animale, chez lui, fonde certains droits, alors que l'animal privé de raison est en même temps dépourvu de droits.

Or, comme il convient à un être doué de raison, il arrive que l'enfant naisse dans l'indigence, incapable de subvenir par lui-même aux

1. Hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus. *I Sent.*, d.19, q.5, a.2, ad 1.

2. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus, ita etiam non inclinatur eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. *Suppl.*, q.41, a.1, ad 1.

3. Esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae ; tamen sensitivum nobilium est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam in bruto animali, in quo est forma completiva. *IIIa*, q.2, a.2, ad 2. Operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. *De Pot.*, q.3, a.11, ad 1.

nécessités de sa vie. Dès lors, on comprend que la nature générique telle qu'on la retrouve dans l'homme, appropriée aux exigences de la raison, incline indivisiblement à la génération et à l'éducation de l'enfant. Il y aura donc, fondé sur cette nature, inséparablement lié au droit de former l'enfant, le droit de la promouvoir jusqu'à l'état de l'adulte défini en termes d'autonomie. Retenons cette précision d'importance primordiale.

Le mariage est à la fois une fonction de la nature et un sacrement. Dans le traité qu'il consacre au mariage, saint Thomas d'Aquin envisage le mariage tout d'abord comme une fonction naturelle qu'il rattache à la nature animale de l'homme. Et par la suite il traite du mariage comme un sacrement. Cet ordre dans la doctrine est instructif et nous manifeste la voie à suivre vers une résolution des droits de la famille. Parmi les sept sacrements institués par le Christ, seul, le mariage justifie un tel ordre doctrinal ; en effet, seul, le mariage pré-suppose et surélève une fonction naturelle. Mais cette fonction naturelle gardera les caractères d'une donnée antérieure et essentielle, d'un fondement inaltérable et permanent.

En ce qui regarde la naturalité de l'une et l'autre, il faut éviter de situer la société civile et la famille dans les mêmes conditions. La première se rattache à la nature raisonnable, la seconde, à la nature animale de l'homme. La nature animale incline l'homme à vivre dans une société familiale ordonnée principalement au bien de l'enfant ; la nature raisonnable incline l'homme à s'intégrer dans une société civile qui rend la vie meilleure. Par ailleurs, selon l'ordre de l'être, la nature animale chez l'homme, précède la nature raisonnable. Or, l'influence d'une cause antérieure est plus considérable que celle d'une cause subséquente ; cette influence, par rapport à celle de la cause subséquente, est première, puissante, durable, *prius advenit, plus influit, tardius recedit*.¹ Dès lors, on comprend pourquoi l'homme s'intègre dans une famille plus aisément que dans une cité ; il se situe à l'intérieur d'une famille, d'abord et définitivement par l'effet d'une inclination plus naturelle. Naturellement sociable, l'homme est naturellement plus incliné vers la société familiale que vers la société civile.² Et dans la même mesure, les intentions de la nature, au principe de

1. *Liber de causis*, prop. I.

2. Inter virum et uxorem videtur esse quaedam amicitia naturalis. Et hoc probat (Aristoteles) per locum a maiori. Homo enim est animal naturaliter politicum ; et multo magis in natura hominis quod sit animal conjugale. Et hoc probat duabus rationibus. Quarum prima est, quod ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere : societas autem domestica, ad quam pertinet conjunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal conjugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur conjunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal conjugale quam politicum. *In VIII Ethic.*, lect. 12, n. 1720.

cette inclination plus forte, seront davantage explicites. Ainsi dans le mariage, l'obligation de l'homme à l'égard de la femme est définitive. Il n'y a pas d'obligation semblable à l'égard de la société civile. L'homme accepte pour la vie les obligations du contrat matrimonial. Mais il peut quitter son pays natal, être accepté dans une nouvelle société civile à la suite d'une naturalisation qui d'ailleurs ne l'engage pas définitivement. Un homme peut défaire les liens qui l'unissent à ses concitoyens, changer de patrie ; mais il demeure lié aux membres de sa famille. Il n'y a rien, dans les choses familiales, qui corresponde à l'expatriation ou à la naturalisation. On ne passe pas d'une famille à une autre, comme on passe d'une société civile à une autre, avec la même facilité et les mêmes privilèges. Les intentions de la nature générique sont plus déterminées, plus stables ; elles constituent le fondement premier et inaltérable des droits de la famille à l'intérieur de la société civile comme à l'intérieur de l'Église.

Inaugurant le traité du mariage, saint Thomas d'Aquin, dès le premier article, pose la question suivante : Le mariage est-il naturel ? Voici une traduction de la réponse :

Une chose est naturelle de deux manières : tout d'abord s'il s'agit d'un effet nécessaire des principes de la nature ; ainsi, le feu s'élève naturellement vers le haut. Le mariage comme les choses qui s'accomplissent par l'intermédiaire du libre arbitre, n'est pas naturel de cette manière. En second lieu, on dira naturelle une chose vers laquelle la nature incline et qui s'achève par l'intermédiaire du libre arbitre ; ainsi, les actes des vertus sont naturels. De cette manière, le mariage est naturel, parce que la raison naturelle y incline pour deux motifs. Tout d'abord il y a la fin principale du mariage, c'est-à-dire le bien de l'enfant. L'intention de la nature ne se limite pas à la génération de l'enfant, mais elle inclut la conduite et la promotion de l'enfant jusqu'à l'état parfait de l'homme, jusqu'à l'état vertueux. Comme le remarque Aristote, nous recevons de nos parents trois choses, l'être, la nourriture et l'éducation. Or, le fils ne pourrait pas recevoir l'éducation et l'instruction paternelles s'il n'avait pas de parents déterminés et certains ; et cela n'aurait pas lieu, sans une obligation qui réalise le mariage, l'obligation d'un homme à l'égard d'une femme déterminée. En deuxième lieu, la raison naturelle incline vers la fin secondaire du mariage, c'est-à-dire vers les services mutuels que se rendent les époux dans les choses domestiques. La raison naturelle incite les hommes à vivre ensemble, parce que l'individu ne peut pas se suffire à lui-même dans tout ce qui intéresse la vie ; en cela, l'homme est naturellement sociable. Or, dans les choses nécessaires à l'entretien de la vie, les unes conviennent aux hommes, les autres, aux femmes. Il s'ensuit que la nature incline vers une association de l'homme et de la femme, vers une association qui constitue le mariage.¹

1. Dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo, sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni, etc. Et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales. Et hoc modo matrimonium est naturale, quia

La nature, qui incite l'homme et la femme à s'associer dans une vie commune poursuit une double fin : l'une, première, la génération et l'éducation de l'enfant ; l'autre, seconde, l'assistance mutuelle. Mais on peut objecter : si l'on réfère à la nature générique, commune à tous les êtres doués de la vie animale, l'intention de cette nature ne paraît pas inclure une association durable et permanente. Il est facile d'admettre la naturalité de l'association de l'homme et de la femme ; mais il ne semble pas que le mariage soit naturel, contenu dans l'intention de la nature. Cette objection donne lieu à d'importantes précisions :

La nature de l'homme incline à une chose de deux manières : tout d'abord parce que cette chose convient à la nature du genre, et cela est commun à tous les êtres doués de la vie animale. En second lieu, parce que cette chose convient à la nature de la différence par laquelle, grâce à la raison, l'espèce humaine excède le genre auquel elle appartient ; tels sont, par exemple, les actes de la prudence ou de la tempérance. Bien qu'elle soit une chez tous les êtres doués de la vie animale, la nature générique ne se retrouve pas chez tous de la même manière ; il s'ensuit qu'elle n'est pas, chez tous, de la même manière, principe d'inclination, mais selon qu'il convient à chaque espèce. La nature de l'homme, en raison de sa différence spécifique confère à l'homme une supériorité sur les autres animaux. En raison du genre, la nature de l'homme incline vers la fin première du mariage. La procréation de l'enfant est commune à tous les êtres doués de la vie animale. Cependant, la nature générique n'incline pas de la même manière tous ces êtres à cette fin . . . Dans l'espèce humaine, parce que l'enfant requiert un soin prolongé de la part des parents, on trouvera, selon l'inclination de la nature générique, une extrême détermination de l'homme à l'égard de la femme.¹

*ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo, quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus, scilicet esse, nutrimentum et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet. Quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dicitur ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus ; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus. Unde natura monet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. *Suppl.*, q.41, a.1.*

1. Dicendum quod natura hominis ad aliquid inclinatur dupliciter. Uno modo, quia est conveniens naturae generis, et hoc est commune omnibus animalibus. Alio modo, quia est conveniens naturae differentiae, quae species humana abundat a genere, in quantum est rationalis, sicut est prudentiae actus vel temperantiae. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus, ita etiam non inclinatur eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinatur natura hominis ex parte differentiae, quantum ad rationem secundam assignatam. Unde Philosophus hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia.

Dégageons de ce texte trois propositions. Tout d'abord, la nature générique de l'homme, c'est-à-dire la nature animale en lui incline vers la fin première du mariage, vers la génération et l'éducation de l'enfant. Secondement, la nature spécifique de l'homme, c'est-à-dire la nature raisonnable en lui incline vers la fin secondaire du mariage, vers l'assistance mutuelle de l'homme et de la femme, sous la forme d'une amitié durable et permanente. Enfin, dans l'un et l'autre cas, la nature est principe d'une inclination qui s'actualise, se précise et s'achève par l'intermédiaire de la volonté délibérée.

La nature, par l'inclination dont elle est principe, commence l'institution du mariage, elle inaugure la structure de la famille. Le complément de cette institution et de cette structure est l'œuvre de la raison. L'homme n'est pas incliné vers la fin première du mariage, comme l'arbre est incliné à produire un fruit, par une voie nécessaire et unique. Dans les aptitudes natives aux fins du mariage, la nature n'a pas tout donné. La raison doit parfaire ces aptitudes natives, achever une œuvre commencée par la nature. L'élection du conjoint comme la décision de contracter un mariage sont l'objet d'une volonté délibérée. La nature n'impose pas le conjoint, pas plus qu'elle n'impose le consentement matrimonial. Elle abandonne encore à la prudence l'organisation d'une vie familiale qui sera, tantôt intense, tantôt précaire, selon les aptitudes individuelles des conjoints.

À ce point de vue, concernant la part de la nature et celle de la raison, nous pourrions comparer l'institution du mariage et l'acquisition des vertus morales. Dans l'un et l'autre cas, la nature pose un principe, et la raison apporte le complément.¹ Mais il nous faudrait tout aussitôt opposer la société civile et la famille. Dans les deux cas, il y a la contribution de la nature et celle de la raison. Mais la nature contribue à l'institution de la famille pour une plus large part qu'elle ne contribue à l'établissement de la société civile. Et dans la même mesure, le complément nécessaire de la raison, concernant l'organisation et la direction de la société civile, sera considérable, l'objet d'une investigation diligente et attentive. En ce qui regarde la vie familiale, l'arrangement et le régime de la famille, le complément de la raison sera moindre. La nature, au principe de la vie familiale, est plus déterminée, plus explicite, en vue d'assurer avec plus de certitude une fin plus nécessaire. L'ordre de l'amitié, la supériorité de la piété filiale par rapport à l'observance illustrent bien cette différence dans la contribution de la nature et celle de la raison. L'amitié contractée dans

Sed quantum ad rationem primam, inclinat ex parte generis. Unde dicit quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat eodem modo in omnibus . . . Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat. *Suppl.*, q.41, a.1, ad 1 : Cf. *I Ia IIae*, q.154, a.2.

1. Au sujet de l'acquisition des vertus morales, cf. *Ia IIae*, q.63, a.1 ; Q. D., *De Virtutibus in communi*, a.8.

les limites de la cité fera l'objet d'une élection libre. Mais l'ordre des amitiés nées dans la maison familiale obéira à des indications fournies par la nature et lui empruntera sa détermination.¹ De la même manière, parce qu'elle nous incline à témoigner le respect à la personne de nos parents, la piété filiale l'emporte sur l'observance qui nous incline à respecter la personne de ceux qui gouvernent la société civile. Nous sommes, en effet, rattachés à la personne de nos parents par un lien plus substantiel, plus fort, plus stable.²

Il nous apparaît maintenant que la société familiale est enracinée dans la nature beaucoup plus profondément que la société civile. Cette dernière prend racine dans la nature spécifique de l'homme qui « vit d'art et de raisons ». On conçoit dès lors l'importance de la législation positive. Mais la société familiale établit ses racines dans la nature générique de l'homme, l'animalité imprégnée de raison. Voilà pourquoi la loi naturelle sera plus explicite dans les choses de la vie domestique. Or, la nature animale est antérieure à la raison. Comparé au fondement de la société civile, le fondement de la société familiale est, par conséquent, antérieur, plus profond, plus radical. Les droits de la famille se fondent sur une inclination dont la nature générique de l'homme est principe et comme cette nature ils sont antérieurs, inviolables et permanents.

Dans les choses humaines, comme dans les choses spirituelles, nous parlons de fondement dans un sens métaphorique, par une référence au fondement d'un édifice matériel. Cette similitude s'établit selon un double point de vue, nous explique saint Thomas d'Aquin : « d'abord en ce qui concerne l'ordre, parce que le fondement précède les autres parties ; ensuite, en ce qui concerne la vertu du fondement, parce que le fondement soutient tout l'édifice ».³ Deux conditions appartiennent au fondement d'un édifice. Il est premier, *praecedit*

1. Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quod conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam ; aliae autem conjunctiones sunt supervenientes et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. *Ila Ilae*, q.26, a.8. Dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum ; ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens ; et praevalet in his quae ad naturam spectant. *Ibid.*, ad.1.

2. Manifestum est autem quod personae parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis junguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae ; magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc, pietas observantiae praeceminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur. *Ila Ilae*, q.102, a.3.

3. Fundamentum dicitur in spiritualibus metaphoricè ad similitudinem fundamenti materialis. Potest autem ista similitudo attendi quantum ad duo : scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum praecedit alias partes ; et etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum aedificium sustentat. *III Sent.*, d.23, a.2, 5, ad 1.

alias partes. Il est permanent, *totum aedificium sustentat.* Ces deux conditions doivent se retrouver dans le fondement des droits de la famille. Commentant l'Épître de saint Paul aux Éphésiens, saint Thomas précisera encore : « Un édifice matériel a son fondement dans la terre ; c'est pourquoi le fondement a d'autant plus d'importance qu'il est inférieur. Mais un édifice spirituel a son fondement dans le ciel ; c'est pourquoi, plus le fondement est important, plus il est sublime. »¹ Nous pouvons dire de l'Église qu'elle a son fondement dans le ciel. Elle se fonde sur le Christ qui est le Verbe de Dieu. Le Christ précède tous les membres de l'Église ; il soutient l'ensemble de l'édifice. Et les droits de l'Église se résolvent dans sa Royauté. Mais il en est autrement de la famille à l'intérieur de l'Église. La mariage qui suscite la famille est indivisiblement une fonction naturelle et un sacrement. Il est premièrement une fonction naturelle rattachée à la nature animale de l'homme, une fonction naturelle ultérieurement surélevée, surnaturalisée par le sacrement. Le mariage est premièrement une fonction naturelle, profondément enracinée dans l'être humain, rattachée à la nature animale de l'homme. Dans le mariage, la fonction naturelle est une donnée fondamentale, c'est-à-dire l'élément premier qui précède les autres parties de l'ensemble, la législation positive, la grâce sacramentelle ; l'élément permanent qui soutient l'ensemble de l'édifice familial.

Mais pourquoi doit-on résoudre les droits de la famille dans un élément à la fois premier et permanent du mariage, élément le plus essentiel, il est vrai, mais en même temps le moins élevé en dignité ? Nous discernons, chez l'homme, suivant un ordre de généralité décroissante, différents degrés d'être et différentes inclinations afférentes à ces degrés d'être. L'homme est substance, et pour autant, il est enclin à conserver son existence. Il est animal ; de là lui vient, dans une intention de surmonter la brièveté de sa propre vie, l'inclination à communiquer la vie à des êtres qui soient à son image. Il est raisonnable et dès lors il éprouve certaines inclinations qui lui sont propres ; en vue d'obtenir les choses nécessaires à la vie, il recherche une assistance mutuelle à l'intérieur de la famille ; et pour se procurer les choses qui rendent la vie meilleure, il aimera vivre dans la société de ses semblables, au sein d'une cité.² Mais pourquoi résoudre les droits de la famille dans la nature animale et les inclinations qui s'y rattachent, c'est-à-dire dans un degré d'être commun à l'homme et à l'animal dépourvu de raison ? Pourquoi établir les droits de la famille humaine

1. *Materiale namque aedificium fundamentum habet in terra, et ideo oportet ut principalius fundamentum sit magis infimum. Spirituale vero aedificium fundamentum habet in caelo, et ideo oportet quod fundamentum quanto est principalius, tanto sit sublimius : ut sic imaginemur civitatem quamdam descendente de caelo, cujus fundamentum in caelo existens, et aedificium demissum ad nos videatur inferius.* *Comm. Epist. ad Eph.*, II, 20, n.130.

2. *Ia IIae*, q.94, a.2.

sur un fondement qui n'est pas spécifiquement humain ? La nature animale, dans l'homme, est-elle un fondement approprié aux droits de la famille humaine et chrétienne ?

Si l'on veut répondre à cette question, il faut appliquer ici une loi universelle qui régit les différents degrés d'être ordonnés les uns par rapport aux autres. Voici, au préalable, quelques exemples illustrant l'application de cette loi.

Il est aisé de reconnaître que le sens du toucher est le fondement des autres. Il résulte de là que dans chacun des sens, dans la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, nous trouvons deux choses : la propriété de tel sens particulier jointe à la propriété du toucher. Ainsi, le sens de la vue, par un acte qui lui est propre, peut connaître les couleurs ; mais en autant qu'il est fondé sur le toucher dont il conserve la propriété, il peut éprouver la chaleur. Le sens de la vue peut être blessé, non seulement par l'éclat de la lumière, son objet propre, mais encore par l'intensité de la chaleur, objet du toucher. Si l'on veut expliquer la blessure infligée à l'œil par une chaleur trop intense, il est inutile de référer aux propriétés de la vue ; il faudra rejoindre le fondement de la vue et résoudre cette blessure dans les propriétés du toucher.

Voici un autre exemple. La nature, au sens le plus strict du mot, est principe d'une inclination déterminée et nécessaire. Mais la volonté est essentiellement la faculté du libre choix, de l'option. Or, la volonté est fondée sur la nature, comme le sens de la vue est fondé sur le toucher. Ainsi, nous trouverons dans la volonté à la fois ce qui caractérise la volonté en elle-même et ce qui caractérise la nature sur laquelle elle se fonde. Par une inclination qui lui est propre, la volonté se porte librement vers les choses. Mais en autant qu'elle est fondée sur la nature, elle conserve les caractéristiques de la nature, et dès lors elle éprouve pour certaines choses une inclination nécessaire. Si l'on veut expliquer pourquoi l'homme désire nécessairement le bonheur, il est inutile de référer à la volonté en ce qu'elle a de spécifique : elle est essentiellement libre. Il faudra résoudre l'inclination nécessaire de l'homme vers le bonheur dans la volonté pour autant qu'elle conserve en elle la mode de la nature.

On le constate, une même loi s'applique à l'ordre qui s'établit, d'une part, entre la vue et le toucher, et d'autre part entre la volonté et la nature. Cette même loi s'applique encore à l'ordre qui s'établit entre la nature et la grâce, spécialement entre la dilection naturelle et la charité.

Saint Thomas d'Aquin formule cette loi de la manière suivante :

Dans les choses ordonnées, il importe que le mode premier soit inclus dans le second, en sorte que dans le second mode on trouve, non seulement ce qui lui convient selon sa définition propre, mais encore ce qui lui convient selon la définition du premier mode.¹

1. In rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi. *De Ver.*, q.22, a.5.

Notons aussitôt une conséquence de cette ordination. Lorsqu'on veut résoudre une propriété attribuée au second mode, on doit référer, tantôt à ce qu'il a de spécifique, tantôt à ce qu'il tient du premier mode.

L'application de cette loi, illustrée par quelques exemples, formulée dans son universalité, permet de résoudre les droits de la famille humaine et chrétienne dans la nature animale de l'homme. « Il convient à l'homme, non seulement de faire usage de la raison, et cela de par sa différence propre qui lui donne d'être raisonnable, mais encore de faire usage du sens et de l'aliment, ce qui lui revient de par le genre auquel il appartient et qui lui donne d'être animal ou vivant. »¹

L'homme a le droit de se nourrir. Si l'on veut établir le fondement de ce droit, il n'est pas approprié de référer aux dictées positives de la raison ou encore aux impératifs de l'ordre surnaturel. Il convient de référer aux exigences que l'homme tient de sa nature générique. De la même manière, si l'on veut résoudre les droits de la famille, assigner à ces droits un fondement premier et approprié, si humble soit-il, il convient de référer à la nature animale de l'homme. Il apparaîtra ainsi que les droits de la famille, bien enracinés dans la nature, conservent le mode de la nature, c'est-à-dire sa détermination et sa stabilité. « La grâce est plus efficace que la nature ; cependant, la nature est plus essentielle à l'homme et pour autant plus permanente. »²

1. Homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. *De Ver., loc. cit.*

2. Gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens. *Ia IIae*, q.94, a.6, ad 2. On pourrait peut-être objecter que le sacrement de mariage confirme, dans son unité et son indissolubilité, l'union de l'homme et de la femme, que le sacrement stabilise la fonction naturelle. *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti. Codex juris canonici, Can. 1013, * 2.* Il faut bien saisir le point de vue adopté dans ce cours ; c'est le point de vue adopté par saint Thomas, lorsqu'il propose le bien de l'enfant comme le plus essentiel parmi les biens du mariage, *Suppl.*, q.49, a.3. Ce bien est plus essentiel, donc il est plus stable. Il s'agit d'une fermeté, d'une permanence, d'une stabilité plus grande *ratione subjecti*. On s'en rend bien compte lorsque le Docteur Angélique oppose, à ce point de vue, la vie de la gloire et celle de la nature. *Vita gloriae quantum est in se, est permanentior quam vita naturae, quia per vitam gloriae, vita naturae stabilitur ; sed per accidens vita naturae est permanentior quam vita gloriae, inquantum scilicet, est propinquior viventi, cui secundum existentiam suam debetur vita naturae, non autem vita gloriae. De Ver., q.7, a.6, ad 7.* Rien ne serait plus contraire à la saine doctrine que traduire ce *per accidens* par « accessoire », « surajouté », « sans intérêt », « sans conséquence ». Ce serait là en même temps et à coup sûr défaire le rôle de la raison à l'égard de la foi (*Ia*, q.2, a.2, ad 1), et d'une façon générale le rôle des vertus acquises à l'égard des vertus infuses (*Ia IIae*, q.65, a.3, ad 2). Si la vie naturelle, *ratione subjecti*, est plus permanente que la vie glorieuse, il en est sûrement ainsi, dans le mariage, de la fonction naturelle par rapport au sacrement. *Quantum est in se*, le sacrement stabilise la fonction naturelle (*Can. 1013, * 2*), comme la vertu infuse stabilise la vertu acquise, *ex forti inhaesione ad objectum (IV Sent., d.14, q.2, a.2, ad 5)*, comme la vie glorieuse stabilise la vie naturelle. Mais, *ratione subjecti*, dans le mariage, la fonction naturelle est plus essen-

La nature est plus essentielle, plus permanente. Elle précède, elle soutient. Elle réalise ainsi les deux conditions qui appartiennent au fondement d'un édifice. Il en est ainsi de la loi naturelle, et d'autant plus s'il s'agit de la loi naturelle qui se rattache au genre animal. Il en est ainsi des droits primordiaux reconnus à la famille et mesurés par cette loi.

Il nous apparaît donc que les droits de la famille humaine et chrétienne se résolvent en dernière analyse dans la loi naturelle relative au bien de l'enfant, que ces droits s'établissent, comme sur un fondement premier et permanent, sur la nature générique de l'homme. Si ce cours s'adressait à un auditoire distinct du vôtre, il y aurait peut-être lieu de reprendre la remarque suivante de François GénY : « En indiquant comme première et nécessaire direction dans la libre recherche du jurisconsulte, interprète du droit positif, les principes révélés à la conscience et aperçus comme d'intuition par la raison humaine, je n'ignore pas que je m'expose au reproche d'en revenir à une doctrine démodée et presque tombée dans l'oubli, la doctrine du droit naturel. »¹

Il ne manque pas d'écoles juridiques pour déclarer désuète, vaine et stérile, la résolution d'un droit dans la loi naturelle. « Je ne connais pas de recherche plus stérile, écrit Georges Ripert, que celle du contenu de droit naturel. M. François GénY avoue que pousser les contours plus loin qu'il ne l'a fait serait une besogne extrêmement attachante, mais terriblement dure, et il déclare que personnellement il ne l'entreprendra pas. Le droit naturel nous dira-t-il si le contrat a toute puissance ou si le juge a le pouvoir de le reviser, si l'injustice usuraire est une cause de nullité de la convention, si c'est la faute qui oblige à réparation ou le risque créé, si on a le droit de répéter l'enrichissement procuré à autrui, si la forme technique régulière l'emporte sur l'intention ou si la mauvaise foi détruit la régularité de l'acte, si le droit acquis confère l'impunité ou si l'abus du droit doit être réprimé ? Voilà des problèmes fondamentaux. Sur certains de ces problèmes la dispute dure depuis des siècles ; sur d'autres elle naît d'hier. Ceux qui défendent le droit existant ou réclament le droit de demain font pareillement entendre que leurs désirs sont dictés par la justice. En vérité, cette théorie du droit naturel qui a pu avoir autrefois le sens d'une protestation contre le pouvoir politique a fini par ne plus être qu'une position commode de juristes désireux de se consacrer unique-

tielle, plus profonde, plus permanente que le sacrement ; elle n'est pas afférente à l'enfant de Dieu, mais au vivant. Elle est ainsi plus fondamentale. Or, un droit antérieur à la loi positive s'établit, comme sur son fondement premier, sur la nature du sujet de ce droit, et encore, sur un degré d'être, dans cette nature, à la fois approprié à ce droit et premier. Le droit de respirer correspond premièrement aux exigences de la vie, non pas à celles de la raison ou de l'art.

1. GÉNY, François, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Paris, 1954, t. II, p.93, n° 100.

ment à l'élaboration technique du droit. Devenu purement humain, le droit naturel, se confondant avec l'opinion publique, n'a plus été sous un régime de suffrage universel que le soutien d'une loi écrite qui était censée l'exprimer. Il nous faut aujourd'hui, dans le désarroi des idées morales et dans le bouleversement social causé par les guerres, une discipline autrement ferme et une raison d'action autrement puissante. Après de telles épreuves, une nation éclairée repense son droit. De la direction de ses pensées, peut dépendre son avenir. »¹

Il est étonnant de constater qu'en établissant les droits de la famille sur la nature nous poursuivons exactement le but proposé par l'auteur, celui d'une discipline ferme et d'une raison d'action puissante. Les droits de la famille participent leur primauté et leur stabilité de la nature elle-même. *Natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.*

La véritable illusion consisterait à établir les droits de la famille, comme le voudrait une certaine sociologie, sur un état de faits stratifiés sous la pression de la coutume. La véritable illusion consisterait encore à méconnaître la loi naturelle et, selon la mentalité de certaines écoles juridiques, à résoudre les droits de la famille dans une législation positive. Dès lors, la raison pratique pourrait se faire la mesure des droits de la société familiale, varier ces droits ou les abolir. Il n'est pas nécessaire d'attendre l'accomplissement du *Meilleur des mondes* de Aldous Huxley pour entrevoir dès maintenant les conséquences de cette conception.

Retournons à notre point de départ, à la déclaration de l'Épiscopat canadien. Les droits de la famille se résolvent ultimement dans l'intention première de Dieu. Or, cette intention, déclarée dans le premier chapitre de la *Genèse*², est déjà et antérieurement inscrite dans la nature générique de l'homme incliné vers le bien de l'enfant. Voilà pourquoi une faute contre l'ordre naturel est en même temps une faute contre Dieu.³ Et cette faute contre Dieu est d'autant

1. RIPERT, Georges, *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, 1949, p.406-407. On pourrait, concernant spécialement les rapports entre époux, les rapports entre parents et enfants, faire voir que certaines questions à l'instar de celles que pose l'auteur, ne se résolvent pas dans la loi naturelle à la manière d'une conclusion dans un principe. Mais il n'y a vraiment pas lieu de conclure à la désuétude ou à l'inexistence du droit naturel. — *A lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo, sicut conclusiones ex principiis ; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium . . . Ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent. Ia IIae, q.95, a.2.*

2. Gn 1 28.

3. Sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit injuria ipsi Deo, Ordinatori naturae. *Ia IIae, q.154, a.12, ad 1.*

plus grave que l'ordre lésé est antérieur et plus stable.¹ Tel est le fondement premier et permanent des droits de la famille, c'est-à-dire la nature générique de l'homme en autant qu'elle contient l'intention première de Dieu.

À titre de conclusion, voici un passage de l'encyclique *Casti connubii* : « Rappelons d'abord ce fondement qui doit rester intact et inviolable : le mariage n'a pas été institué ni restauré par les hommes, mais par Dieu ; ce n'est point par les hommes, mais par l'auteur même de la nature et par le restaurateur de la nature, le Christ Notre-Seigneur, que le mariage a été muni de ses lois, confirmé, élevé ; par suite, ces lois ne sauraient dépendre en rien des volontés humaines, ni d'aucune convention contraire des époux eux-mêmes. »²

En dernière analyse, l'intention divine constitue le fondement ultime des droits de la famille. Or, Dieu, dans l'institution du mariage comme une fonction naturelle, nous a manifesté une intention première, inscrivant cette intention dans la nature générique de l'homme. Et par la médiation admirable du Christ, dans l'élévation du mariage à la dignité d'un sacrement, il nous a manifesté une seconde intention dans laquelle demeure incluse la première. *Primum salvatur in secundo*. Ainsi, la grâce sacramentelle présuppose la fonction naturelle et l'achève selon son mode.³ Ainsi, la loi nouvelle relative à l'institution du sacrement de mariage présuppose la loi naturelle déjà et antérieurement donnée dans la constitution de l'homme.⁴ Nous pouvons donc conclure, reprenant les termes de l'encyclique : La restauration du mariage par le Christ assure un fondement second aux droits de la famille ; l'institution du mariage par Dieu assure à ces droits un fondement premier et permanent.

La famille est le « milieu naturel où se développe normalement la personne humaine ».⁵ Elle est le milieu d'origine des citoyens de l'État et des membres de l'Église. Ne craignons pas de nous abaisser en établissant les droits de la famille humaine et chrétienne sur un fondement premier et permanent, antérieur à l'être selon la grâce, antérieur même à l'être selon la raison, c'est-à-dire sur la nature animale de l'homme pour autant qu'elle contient explicitement l'intention première de Dieu.

Il arrive parfois que l'on discerne, en certains milieux, une attitude inavouée peut-être mais réelle, l'attitude de l'homme et de la

1. Et tanto sunt graviora (vitia) quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus. *Ibid.*, ad 2.

2. Pie XI, *Lettre encyclique « Casti connubii »*, La Croix du Nord, Lille, 1959, p.90.

3. Gratia perficit naturam secundum modum naturae ; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. *Ia*, q.62, a.5.

4. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem. *Ia IIae*, q.99, a.2, ad 1.

5. Pie XII, *Lettre à l'Épiscopat français*, 6 janvier 1945.

femme qui, associés dans le mariage, estiment vivre une vie accordée aux progrès d'une civilisation évoluée, vivre même la signification spirituelle de leur union, un amour mutuel véritable, une amitié authentique avec le Christ, et cela sans se soucier de la loi relative à la fonction naturelle du mariage. Ils construisent au gré de leur caprice sur un sable mouvant, et le vent dispersera leur maison. L'homme et la femme engagés dans une vie commune par l'effet d'un contrat matrimonial, seraient dans l'illusion, s'ils prétendaient à la dignité de l'enfant de Dieu, sans se conformer premièrement à la loi naturelle qui régit leur union. Issue de cette union, comme une œuvre de leur amour, la famille accomplira sa mission dans la société civile et dans l'Église, si d'abord et avant tout elle demeure conforme à sa loi naturelle, et si l'on respecte ses droits profondément enracinés dans la nature humaine.

LORENZO ROY.
