NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 2 1986

Bioéthique et foi chrétienne. À propos d'un livre récent

Albert CHAPELLE (s.j.)

Paul FAVRAUX (s.j.)

p. 249 - 267

https://www.nrt.be/en/articles/bioethique-et-foi-chretienne-a-propos-d-un-livre-recent-156

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Bioéthique et foi chrétienne

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT *

Cet ouvrage retiendra l'attention. Il est un des premiers livres écrits du point de vue catholique sur les « enjeux éthiques des manipulations de la procréation » [1]. Il comprend trois sections : 1. Requêtes des biologistes et des médecins, par Edouard Boné. – 2. Enjeux éthiques de l'aide médicale à la procréation, par Jean-François Malherbe. – 3. Bioéthique et tradition chrétienne, par Edouard Boné. La première section ouvre un questionnement né de la confrontation des sciences biotechniques et de l'éthique ; cette interrogation met en cause la conception fondamentale de l'homme. La deuxième tente la réflexion anthropologique nécessaire à la médiation de la science et de l'éthique. La troisième vise à une mise en perspective théologique de cette recherche.

Par sa visée et par son contenu, cet ouvrage touche un domaine nouveau de la réflexion contemporaine. Le présent article entreprend une lecture critique de la contribution philosophique (I) et théologique (II) que ce livre désire apporter. La première partie est due à P. Favraux, la seconde à A. Chapelle.

– I –

La contribution de J.-Fr. Malherbe, qui présente du point de vue philosophique une cohérence, voire une systématicité certaines, commence par l'exposé de trois rêves de l'humanité, en matière de maîtrise de la procréation, que les techniques actuelles permettent de satisfaire : « ne pas avoir d'enfants quand on n'en veut pas » (grâce aux moyens de limitation des naissances, contraceptifs et autres) ; « avoir des enfants quand on en veut » (grâce aux techniques de fécondation artificielle, fécondation in vitro, tiers procréateur, mères de substitution, etc.) ; « avoir les enfants qu'on veut » (grâce au diagnostic anténatal et au

* Éd. BONÉ & J.-Fr. MALHERBE, *Engendrés par la science.* Enjeux éthiques des manipulations de la procréation, coll. Recherches morales. Positions, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 187 p.

1. Citons cependant J.M. MORETTI & O. DE DINECHIN, *Le défi génétique.* Manipulations, diagnostics précoces, insémination, contraception, Paris, Centurion, 1982 ; Cl. JACQUINOT & J. DELAYE, *Les trafiquants de bébés à naître*, Lausanne, P.M. Favre, 1984.

recours possible à l'avortement). Mais ces techniques posent des interrogations éthiques d'autant plus vives qu'elles remettent en question nos « évidences » les plus communes concernant la sexualité, la conjugalité, la parentalité.

Le fondement de l'éthique

Dans ce contexte, l'A. s'attache à rechercher le fondement de l'éthique. Dans un premier volet, critique, il dénonce les tentatives insuffisantes de fondation : le « scientisme », selon lequel « la nature biologique ou . . . la connaissance qu'on peut en avoir » (p. 88) fournirait la norme éthique, soumettant et réduisant ainsi la personne, avec la subjectivité confrontée au sens et aux valeurs, au domaine de l'objet ; le « traditionalisme » qui, pour tenir compte « du sens et des valeurs » (p. 98) légués par l'expérience des anciens, s'avère cependant incapable de faire face à des « questions intrinsèquement nouvelles » (p. 95) : allusion à l'interrogation éthique radicalement renouvelée, selon l'A., par les techniques et pratiques actuelles. Il se met alors en quête d'un (nouveau) fondement de l'éthique : c'est la partie la plus étendue du livre, qui fournira sinon les réponses (il se garde de proposer trop vite des « certitudes »), du moins le principe des prises de position face aux trois rêves mentionnés plus haut et aux techniques qui permettent de les réaliser.

L'enquête est anthropologique. À la recherche d'une définition de l'humain, l'A. décrit l'homme comme « animal qui n'est pas qu'animal » (p. 98) ; plus largement, l'homme est caractérisé par la formule du « est . . . n'est pas que » (p. 98) ou la structure de la « métaphore » (p. 99) ; de façon complémentaire et déjà plus déterminée, la métaphore nous renvoyant au registre du langage, il est « un être censé tenir parole » (p. 98 ss). La structure du « est . . . n'est pas que » le définit comme un être en tension entre la nature et la culture. L'A. insiste sur cette tension : l'homme est essentiellement en mouvement, un mouvement défini à la suite d'Aristote comme « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel » (p. 105) ; l'humain se définit donc comme « l'acte de ce qui est en puissance d'humanité ». La formule se précise quand l'homme est présenté comme un être tridimensionnel ; entre l'organique (biologique) et le symbolique (culturel) se place l'instance — principale, selon l'A. — du psychique, celle en tout cas à laquelle se réfèrent « la relation, l'affectivité, l'espérance, la foi, la confiance » (p. 102), « dimension vraiment fondamentale de l'humain », dont les deux autres « ne sont que des espèces de pôles » (p. 129). D'où suit l'impératif éthique fondamental : priorité étant donnée, dans la définition de l'humain, au mouvement, à la tension, et corrélativement à la **dimension psychique et à l'aptitude à la parole, c'est-à-dire à la commu-**

nication avec autrui déterminant davantage cette tension, « finalement . . . ce qui fonde l'éthique, c'est l'impératif d'autonomie » — nous préciserions, pour notre part, d'autonomisation — : « Agis en toute circonstance de façon à promouvoir l'autonomie d'autrui qui conditionne la tienne » (p. 106). Cet impératif se précise ensuite selon les trois interdits de l'homicide, de l'inceste et de l'idolâtrie, auxquels s'opposent les trois valeurs de solidarité, d'humilité et de liberté, interdits et valeurs correspondant aux trois existentiaux de la solitude, de la finitude et de l'incertitude (cf. le tableau récapitulatif, p. 113). Relevons, pour notre part, la définition de l'autonomie (exclusivement) comme mouvement d'autonomisation : l'autonomie n'est pas donnée, mais doit toujours se conquérir dans le rapport de parole à autrui et en se gagnant sur la nature (biologique). De même, la définition de l'idolâtrie (exclusivement) en terme d'aliénation.

Le principe d'autonomie, réponse aux interrogations éthiques

Revenons au premier rêve de l'humanité : « ne pas avoir d'enfants quand on n'en veut pas ». La nature (biologique) ne se rencontrant jamais à l'état pur (le biologique n'est qu'une espèce de pôle, qui n'a de consistance que dans la relation, par le psychique), l'homme ne s'y trouve pas soumis, mais il est toujours appelé à la dépasser par le psychisme vers l'instauration de la culture ; remarquons-le au passage, la nature est caractérisée principalement par le terme de « résistance » (p. 52) à nos projets, même s'il faut aussi la reconnaître comme leur condition, mais une condition toujours à dépasser. La nature (biologique) ne fournit donc pas de norme éthique et il n'y a pas lieu de distinguer, parmi les moyens de limitation des naissances, entre méthodes naturelles et artificielles ; l'A. substitue d'ailleurs à cette distinction celle des méthodes d'interrogation (immédiates) et d'intervention (médiates) (p. 46). La technique est légitime et de soi moralement neutre (sauf dans le cas particulier des techniques abortives) et le critère éthique principal se ramène à la correspondance au principe d'autonomie : « Le premier critère de discernement moral sera donc l'autonomie des personnes concernées. On se demandera quelle méthode sera le plus à même de servir positivement le travail d'autonomisation dans le couple et la famille » (p. 121). Il importe que le recours à d'éventuelles médiations techniques « ne soit pas facteur d'hétéronomie mais au contraire facteur d'autonomie » (p. 124). Signalons au passage la dénonciation par l'A. d'une « mentalité contraceptive » à effet « suicidaire » (p. 120), en nos pays.

Concernant le deuxième rêve de l'humanité : « avoir des enfants quand on en veut », le principe d'autonomisation réciproque se précise

dans l'examen des relations de conjugalité et de parentalité. « La parentalité est une relation d'engendrement mutuel, mais d'un engendrement mutuel qui se décentre » (p. 125). Cette relation conjugue les trois dimensions de l'être humain : « organique, gestationnelle et adoptive » (p. 126). De même, la famille est définie comme « la cellule sociale où coïncident en principe, par génération interposée, les liens biologiques, affectifs et historiques » (p. 126). Que penser dès lors des techniques d'insémination artificielle, de fécondation *in vitro* endogame ou exogame, du recours au tiers procréateur et aux mères de substitution ? Peut-on considérer ces techniques comme thérapeutiques ? Dans la logique du principe d'autonomie et du respect de l'être tridimensionnel de l'homme, « on pourrait définir comme thérapeutique toute entreprise qui, par des moyens techniques appropriés, tente de surmonter une dissociation accidentelle (à l'intérieur de l'être humain, du couple, de la parentalité ou de la procréation) » (p. 130). La fécondation *in vitro* endogame est dès lors légitimée par l'A. (« pour autant bien entendu qu'il y ait désir d'enfant et que n'existent pas d'autres moyens techniques moins difficiles, moins coûteux, etc. ») (p. 130). L'objection « qui veut que l'on n'accepte pas une fécondation en dehors de l'acte sexuel » relève « d'une conception assez matérialiste de la vie sexuelle d'un couple » (p. 130-131). On reconnaîtra dans cette position, nous semble-t-il, la priorité donnée à l'aspect psychique, gestationnel. On notera par ailleurs le poids que l'A. accorde à une seconde objection, celle de la fécondation nécessaire de plusieurs ovules dans la pratique actuelle, et de la destination des embryons excédentaires, ainsi que la recommandation d'un prélèvement moindre d'ovules (p. 131).

Quant au recours au tiers procréateur, il paraît à l'A. « tout à fait contestable » (p. 133) parce qu'il opère la dissociation des trois dimensions reconnues de l'humain ; plus précisément, à cause du principe d'autonomisation lésé par cette dissociation : « Est-ce une bonne façon d'exercer notre créativité humaine les uns à l'égard des autres et ensemble à l'égard des enfants procréés ? » (p. 133). Si la famille, « précisément parce qu'elle est le lieu privilégié où coïncident les trois grandes dimensions de l'humain, constitue en principe le point de départ adéquat pour devenir humain », « ne risque-t-on pas de déshumaniser l'homme en dissociant la famille par le recours au tiers procréateur ? » (p. 133). On voit donc l'opposition de l'A. à cette pratique, même si une note (47, p. 133) pose la question d'une relativisation éventuelle de cette famille comme « seul milieu où coïncident véritablement les trois dimensions » et même celle de savoir « si toutes les formes d'intervention d'un tiers procréateur sont réellement de nature à menacer la famille ».

À propos du troisième rêve : « avoir les enfants que l'on veut », l'A. rencontre la question du diagnostic anténatal et de l'éventuel avorte-

ment thérapeutique ou qualifié tel. (Il dénonce au passage l'extension abusive de ce vocable.) Il signale, au concret, un effet nataliste, plutôt qu'abortif, de ce diagnostic. Quant à l'avortement, il s'y oppose au nom de l'interdit de l'homicide, pour autant que l'on agresse des êtres « en puissance d'humanité ». Ce qui pose la question des embryons gravement handicapés (anencéphales, par exemple) et la question plus générale : à partir de quand y a-t-il un être humain ? À cette dernière question il préfère substituer celle-ci : plutôt que de s'interroger sur le commencement chronologique, ne vaut-il pas mieux se demander « comment la vie commence phénoménologiquement, c'est-à-dire dans le vécu des relations que l'on peut observer » ? (p. 137). Et s'il faut répondre : « au moment de la convocation à la parole » (p. 137), la question revient à savoir « jusqu'où nous allons étendre nos convocations à la parole » (p. 137). L'A. répond : « nous avons le devoir d'adresser cette convocation à tous ceux qui sont en puissance d'humanité » (p. 137) ; plus précisément « jusqu'à la plus infime potentialité biologique individuelle d'humanité » (p. 138), c'est-à-dire « à partir du moment où un organisme biologique appartenant à l'espèce *homo sapiens* est irrémédiablement individuel » (p. 138). Sans exclure qu'il faille remonter jusqu'à la fécondation, mais sans voir non plus de raisons décisives d'aller jusque-là, il propose, comme hypothèse à vérifier, de remonter au moins jusqu'au moment de la nidation, qui semble coïncider avec ce stade de développement où l'ovule fécondé ne peut plus donner lieu à deux embryons individuels en se divisant, ni de deux en recomposer un seul par fusion. En tout état de cause, on voit le critère employé : l'interdit de l'homicide, spécification du principe d'autonomisation, exclut l'élimination d'un organisme en puissance d'humanité, cette puissance se reconnaissant phénoménologiquement dans une aptitude à être convoqué à la parole. Reconnaissons le privilège accordé en fait (l'individualité irréversible semblant coïncider dans le temps avec la nidation) comme en droit (aptitude à la convocation à parole réconnue phénoménologiquement dans le vécu des relations) à la dimension psychique, gestationnelle en l'occurrence, de l'humain : en quoi se vérifie, semble-t-il, la cohérence de l'A.

Signalons pour terminer la revendication de l'instance de la conscience morale, trop négligée selon l'A. au profit de la tradition ou de la situation. Est-ce à tort que nous décélerions dans cette insistance la même priorité reconnue au psychique dans les trois dimensions de l'humain ?

Remarques critiques

Sans déprécier le mérite incontestable de cet essai de clarification et d'ouverture, dans une problématique que l'A. veut embrasser en son

entier et de manière cohérente, nous voudrions émettre quelques remarques critiques touchant l'anthropologie proposée.

L'A. définit l'être humain par la tension : émergeant de la nature, l'esprit doit la nier (elle s'offre principalement comme résistance). L'homme n'est pas encore, mais doit se conquérir dans le rapport à autrui. La destinée métaphysique et au niveau éthique la fin morale ne sont pas clairement définies ; certes l'A. n'exclut pas cette perspective, celle de la cause finale ou d'une quatrième dimension « mystique » (entrouverte par les notes 28, p. 102 et 35, p. 113). Mais là où l'anthropologie proposée trahit le plus sa déficience, c'est, à notre estime, dans la définition de l'idolâtrie comme aliénation : « l'idolâtrie . . . consiste à se soumettre à l'arbitraire de ce qui n'est pas moi » (n. 31, p. 110). Alors qu'elle se définit proprement, nous semble-t-il, par l'adoration d'un faux dieu, solidaire de la méconnaissance du vrai, entraînant à titre de conséquence la ruine de l'humain. Que l'homme soit *capax Dei,* appelé à travers sa réalité humaine « naturelle », en l'occurrence jusqu'en sa réalité sexuelle, conjugale et parentale, à une destinée supérieure, c'est ce qui n'apparaît nulle part dans ce livre, pas même lorsque l'A. évoque le mystère chrétien de la communion au Christ mort et ressuscité et à son espérance. Certains diront que l'anthropologie n'a pas à connaître de ces réalités, mais c'est là une philosophie qu'un chrétien ne peut partager. Avec Blondel, sans affirmer philosophiquement la réalité du surnaturel, il convient cependant de reconnaître la nécessaire et native ouverture de l'humain à cette question, et déjà l'anthropologie peut et doit prendre acte de certaines réalités qui attestent cette quatrième dimension, évoquée de manière problématique et marginale par l'A. L'homme n'a pas seulement à *se faire* (mouvement, tension) mais il *existe* déjà en lui-même : ce dont témoigne par exemple le bonheur de l'existence (Lévinas) ; il n'est pas seulement incertitude, mais aussi certitude ; sa recherche et sa tension procèdent aussi d'une certitude en voie d'explicitation. L'autonomie n'est pas seulement mouvement d'autonomisation, toujours en danger de se perdre, mais déjà consistance donnée : ce que signifie la doctrine thomiste de l'âme humaine, forme substantielle mais aussi subsistante. Ou, si l'on veut, il faudrait préciser le principe d'autonomie en le prolongeant jusqu'à son sens plénier. S'il y a mouvement d'autonomisation, ce n'est jamais qu'en réponse et en fidélité à l'exigence interne d'une liberté qui s'éprouve d'abord nécessairement comme donnée à elle-même, comme origine de son initiative, comme moyen de ses actes, comme fin de son mouvement ; pour le dire autrement, il n'y aurait jamais d'autonomie si le mouvement d'autonomisation ne s'opérait au profit, au moyen et à l'initiative d'une identité personnelle, que ne pourrait constituer aucune création ou réalisation, toujours exté-

rieure, par définition, à cette identité. Une identité personnelle ne *se fait* pas ; elle *est* ou n'est pas. Ne subsistent alors que deux possibilités métaphysiques : être par soi, comme Dieu, ou – celle que réalise la personne humaine – se recevoir de Lui comme créature. Dès lors, l'autonomie humaine fait nécessairement appel à une hétéronomie : l'homme ne se réalise, ne réalise ce « soi » donné à lui-même, qu'en se recevant de son Créateur et en se tournant vers Lui dans ses actes, par un mouvement d'action de grâces. Telle est l'unique et véritable manière de dépasser l'idolâtrie. Et comment se recevoir du Créateur sinon par l'accueil d'autrui nous convoquant certes à la parole, mais aussi et plus fondamentalement par l'accueil de son corps et du nôtre, corps qui est le réservoir de toutes les énergies de nos libertés ? La nature biologique, « identifiée », ralliée au moi dans son corps, n'apparaît plus alors uniquement comme résistance ou condition extrinsèque des libertés, mais est interprétée comme le symbole d'une plénitude – d'une liberté – déjà donnée à elle-même, source et gage de toutes ses volitions et réalisations futures.

Toutes différentes seraient, dans cette anthropologie, nos prises de position face aux trois problèmes considérés.

Dans le cas des « moyens » de limitation des naissances, si l'homme n'est pas seulement projet de liberté en négation de la nature biologique, mais s'il détient déjà dans l'intimité de son corps la réserve de son autonomie, il lui est permis de reconnaître, dans la contingence de ce corps, virtuellement fécond ou infécond à tel moment de son histoire, un gage assuré de sa réalisation. Au point de vue de la relation à autrui, si l'amour veut aller jusqu'à la personne intégrale, c'est-à-dire la recevoir jusqu'en la particularité présente de son corps, on doit voir dans les méthodes « naturelles », dans l'acceptation du temps de l'autre jusqu'en son corps, une meilleure réalisation de l'amour. Il ne s'agit là d'aucune soumission aliénante à une nature biologique canonisée en forme de norme éthique (comme dans le scientisme, justement dénoncé par l'A.), mais de la prise en compte spirituelle du donné corporel reçu et transfiguré en symbole d'une plénitude déjà donnée. Certes, il y a là matière à discussion philosophique. Pour certains, par exemple, l'alternance temporelle, dans l'espèce humaine, des périodes de fécondité et d'infécondité chez la femme signifierait une dissociation entre sexualité et procréation, qu'il reviendrait à la liberté de gérer en responsabilité de son projet, par une juste contraception. Pour d'autres, cette alternance dans le temps ne signifie pas de dissociation intrinsèque, position que conforteraient sans doute certaines données psychologiques montrant l'intrication étroite du désir de rencontre sexuelle et du vœu de fécondité ; plus justement peut-être, nous dirons que l'amour, impliquant toujours ouverture, abandon, consentement au dépassement de soi, « passion »

offerte, manquerait à sa vérité (à sa « nature ») en brisant l'élan de ses virtualités, dans l'actualité de son expression, par le recours à quelque « intervention » (nous reprenons la terminologie de l'A. pour distinguer les méthodes de limitation des naissances), qui ruinerait intrinsèquement son intégrité.

De la même façon, nous ferions des réserves graves, dans le cas du deuxième problème considéré, à l'encontre de la fécondation *in vitro,* même endogame ; à l'écart d'une conception trop matérialiste de la relation amoureuse dans son histoire, il s'agit de la reconnaissance du fait que l'amour se vit toujours dans l'actualité de ce que nous sommes, en plénitude déjà donnée, plénitude signifiée par et pour les époux dans l'étreinte conjugale. Celle-ci ne traduit pas seulement le vœu d'une réalisation toujours en quête de soi, mais l'exercice d'une puissance du don de soi, dont la possession de soi est préalablement le gage. À cet égard, plutôt que l'interdit de l'inceste, nous rappellerions celui de l'adultère, comme manquement, dans l'égarement de l'illusion, à la plénitude d'une alliance déjà donnée. De la même façon, si nous nous opposons à l'avortement dès le moment de la conception, c'est que la personne (de l'enfant) n'est pas constituée par nos vouloirs, fussent-ils reconnaissance d'une future aptitude à la parole, mais par son intimité spirituelle en son corps, qui est ou n'est pas, mais se trouve de toutes façons hors de portée de nos « mesures ». Et sans doute faudrait-il évoquer encore l'étreinte conjugale et la plénitude symbolique exercée en cette rencontre, que renierait le non-respect de toutes ses conséquences : l'homme manquerait d'abord à lui-même en reniant le fruit, décrété inopportun, de ses propres actes. Il n'y a là aucune aliénation au profit d'une loi ou nature biologique, mais il y va du respect, de la non-dépréciation de soi. Sans doute, répétons-le, laisse-t-on place ici à la discussion, pour savoir ce qu'implique au concret et en chaque cas le respect de soi et de l'autre en son corps ; mais nous ne pouvons faire l'économie d'une relation positive — et non pas seulement négative ou purement extrinsèque — de la liberté ou de l'esprit à son corps.

Comme l'A., nous marquerions aussi notre réticence à poser la question : « *à partir de quand* y a-t-il personne humaine ? », dans la mesure où cette formulation trahirait une disposition de la liberté qui ne voudrait céder que devant la contrainte ; mais nous ne préférerions certainement pas la question qu'il lui substitue : « jusqu'où faut-il étendre nos convocations à la parole ? », parce qu'en faisant débuter nos responsabilités à ce moment de la parole, elle semble oublier le corps donné à lui-même et l'acte du don des corps, comme le commencement et l'origine de nos libertés et de nos responsabilités. Avant tout décryptage phénoménologique du vécu de nos relations, nos libertés personnelles sont enracinées et symbolisées dans nos corps individuels.

Enfin, l'insistance sur la conscience, pour importante et bénéfique qu'elle soit, ne nous semble pas la meilleure et dernière garantie de la liberté du chrétien. Sans négliger cette instance, il nous semble tout aussi opportun de rappeler que la seule libération, pour celui-ci, s'origine dans la grâce de la fidélité gardée ou du pardon reçu, en reconnaissance de la vérité de la loi disant les chemins de notre intégrité, de notre plénitude donnée en création et restaurée en rédemption.

– II –

La contribution d'Ed. Boné, dans la troisième section du livre, s'intitule « Bioéthique et tradition chrétienne ». Elle entend reprendre « dans une perspective explicite de référence à la tradition chrétienne » le questionnement éthique sur les nouveaux pouvoirs de l'homme sur la vie (p. 153).

Les trois premiers paragraphes de cette section (p. 154-167) esquissent les points de morale fondamentale présupposés dans le traitement théologique de ces questions éthiques.

Questions de morale fondamentale

1. L'A. indique ce qu'il entend par tradition chrétienne ; il ne la prend pas au « sens strict de la théologie » (p. 154), mais au sens large de « ce qui, dans le domaine doctrinal et disciplinaire a été transmis par l'Église-peuple de Dieu » (p. 154). Les rapports de la tradition à l'Écriture, de l'une et de l'autre à la révélation, sont ici passés sous silence. L'A. se réfère à la « tradition dans l'Église-peuple de Dieu accessible à l'écoute des hommes » (p. 155). Le caractère normatif de la tradition ecclésiale et de son interprétation authentique par le magistère de l'Église sont mis ici entre parenthèses. La tradition apparaît plutôt au sens herméneutique de Gadamer et de Ricœur, comme une référence constitutive de notre historicité et de son appropriation. On ne voit pas affirmée l'autorité normative que lui reconnaissent les théologiens catholiques en matière de foi et de mœurs.

2. « On ne peut prétendre trouver beaucoup d'enseignements concrets concernant la bioéthique dans *l'Écriture* » (p. 157). Discrète en préceptes éthiques en la matière, l'Écriture « offre pourtant les linéaments d'une anthropologie » (p. 157). L'A. rappelle « l'enseignement des Écritures sur notre être de créature, de pécheur pardonné, sur l'être relationnel constitué par l'homme » (p. 157). Cependant « il serait vain de prétendre découvrir dans la Parole de Dieu des réponses explicites

aux interrogations éthiques d'aujourd'hui » (p. 157) ; en effet, l'Écriture « charrie des éléments culturels dont il faut discerner la valeur relative » (p. 158). La question de l'interprétation de l'Écriture est posée dans les termes étroits d'une confrontation entre la lettre d'une histoire contingente et les moralités à en tirer pour aujourd'hui. Le lien intime de l'Écriture avec l'Église et l'Esprit Saint n'est pas évoqué. L'A. recherche dès lors à ses propres frais les traits majeurs de l'anthropologie biblique ; il en retient une indication : « la désacralisation de la vie » (p. 159).

3. « La tradition éthique chrétienne ne se limite pourtant pas à l'Écriture » (p. 161). L'A. énumère les éléments véhiculés dans la tradition « faite de la vie, de l'expérience, de la réflexion d'un peuple en marche » (p. 161) (parmi ces éléments, les orientations des pasteurs responsables, le magistère). « Un certain nombre de ces valeurs semblent devoir dépasser la relativité : l'interdiction de l'homicide, de l'inceste, de l'idolâtrie » [2], « la condamnation de l'avortement, le devoir d'éviter autant que possible le tort fait à autrui, le respect de la personne, l'égalité fondamentale de tous les humains, et donc le refus de considérer quiconque dans la famille humaine comme pur moyen » (p. 161).

« L'éthique s'est longtemps adossée à une prétendue finalité contenue dans la notion de *Nature* . . . » Ce concept rationnel, « ce par quoi un être conserve la continuité de son essence propre et passe à l'activité », n'est pas référé à la création ni à la conscience morale de l'homme. D'où l'ambiguïté du propos : cette nature rationnelle est dite « mettre en œuvre un schéma biologique, qui suit un programme génétique particulier, inscrit dans l'individu et dans l'espèce . . . On voit l'impasse : notre morale s'enracine dans la vie biologique » (p. 163). Et le lecteur qui se rappelle que la moralité de la loi et de l'acte se prend de leur référence à la fin ultime de l'homme, comprend pourquoi l'A. voit « la morale s'enliser dans la vie biologique » (p. 163). Si le lecteur reconnaît de surcroît dans l'âme la forme du corps, et en celui-ci discerne la personne donnée à elle-même, il n'acceptera pas plus que l'A. la réduction de l'objectivité morale à la biologie ni celle de la moralité à la seule intériorité de la volonté bonne.

Aux yeux de l'A., la théologie de la nature appartient au vieil héritage stoïcien et à celui des Pères ; l'Évangile n'en serait pas oublié pour autant : il a exercé la critique « qui finira par ébranler radicalement le monde antique » (p. 163). On reconnaît la théologie de certains réformés (comme André Dumas et Eric Fuchs), pour qui le concept de nature appartiendrait davantage au paganisme qu'à la pureté de l'Évangile. De plus, cette notion de nature est devenue, du fait de l'avènement de la science et de la technologie, « progressivement contestable ».

2. La tradition parle de l'idolâtrie, de l'homicide et de l'adultère.

« L'homme moderne met la main sur le ressort du monde qu'il transforme à sa guise. N'est-il pas dans la nature de l'homme de transformer la nature, de créer l'artifice ? » (p. 163-164). Au contraire, « la nature d'avant la percée scientifique était norme d'action et le respect de ses fonctionnements était expression de moralité . . . Des rythmes biologiques, des programmes génétiques et des processus spontanés pouvaient suggérer la santé d'un agir » (l'A. ne dit pas « la moralité »). « À l'époque, nous étions livrés tout entiers au déterminisme de ces codes naturels inscrits dans les choses » (p. 164). L'A. réduit ici la nature au conditionnement, notamment biologique, de l'être humain, celui-ci n'étant d'ailleurs ressaisi qu'à travers le processus d'objectivation scientifique qui en tait les valeurs et les finalités. Certes, il y a « à dépasser la nature physique et biologique et à intégrer la nature rationnelle de l'homme » (p. 164), mais cette opposition peine à dire l'originalité de la condition créée de la personne incarnée en référence morale à sa fin et à son bien ultime. Selon l'A., « bien des documents romains et jusqu'à *Humanae vitae* ont abondamment invoqué les lois biologiques et . . . ce recours à la nature en matière sexuelle et familiale n'a pas laissé d'irriter de nombreux croyants » (p. 164-165) : c'est présenter à tort comme enseignement de l'Église une interprétation physiciste de la loi naturelle.

Après avoir critiqué la fonction du concept de nature, l'A. évoque la présence dans la tradition chrétienne de *courants divergents*

> nés de la contingence de l'histoire : l'orthodoxie, le protestantisme et le catholicisme. Il ne convient pas d'ignorer ces traditions particulières . . . et de réduire à la seule conception catholique la plénitude et l'intégrité du message chrétien (p. 165).
>
> Il serait injuste d'opposer la conscience souveraine du protestant à la médiation du magistère dans l'Église catholique . . . mais il reste une pondération différente dans les binômes Bible / raison et conscience personnelle / magistère de part et d'autre de la grande fracture issue de la Réforme. Cette pondération différente se fonde dans la manière de concevoir et de vivre le rapport entre la Création et la Rédemption. Dans la perspective protestante, . . . l'ordre de la Création n'est pas de soi un chemin vers Dieu . . . Cela explique la réticence à vouloir trop explicitement ' moraliser ' tout le comportement vis-à-vis des choses de la vie, notamment en matière de sexualité ou d'appréciation des débuts de la vie. La perspective catholique retient plutôt que le don de Dieu dans la Création et la Rédemption est tel que l'homme tout entier est mis en état d'y répondre et d'y participer (p. 166) [3].

3. La phrase suivante est inexacte. Tout catholique croit comme saint Paul à la justification par la foi, aucun d'entre eux ne peut imaginer que son salut se joue directement dans l'exercice de la sexualité : il dépend de la grâce et il « se joue » dans la foi qui opère par la charité.

L'A. tire une leçon de ce rappel des divergences dans la tradition chrétienne :

> Du côté catholique, on souhaite franchement se dégager d'un certain enlisement où nous a entraînés une conception trop envahissante de la loi naturelle et du critère de normativité attaché à la nature. L'Écriture est davantage interrogée ... Le rôle du magistère lui-même est mieux situé dans sa fonction de service (p. 167).

Avant d'aborder la seconde partie de la contribution d'Ed. Boné, risquons un premier bilan des positions avancées. La tradition n'apparaît pas normative. Le croyant interroge l'Écriture ; celle-ci ne propose que des suggestions latérales ou des généralités insuffisantes pour déterminer l'action. La tradition chrétienne s'est peu à peu dégagée du concept de nature pour laisser sa place à la liberté de l'Évangile et à la nature autopoiétique de l'homme. La reconnaissance des traditions protestantes peut aider à donner à la conscience la place que l'intransigeance doctrinale ou la pitié indigne de l'homme risquerait de lui enlever. L'A. ne semble pas voir comment son propos prive successivement la tradition, l'Écriture, la « nature », de l'autorité normative, législatrice, que la théologie leur reconnaît aux fins d'éclairer la conscience et de former le jugement moral. Le théologien, le croyant, est ici dénué des ressources que lui reconnaît Vatican II (*Dei Verbum* et *Lumen gentium*) pour éclairer la conscience humaine. L'A. n'en tente pas moins de répondre aux questions posées à la tradition catholique par les pouvoirs nouveaux sur la vie (p. 168).

Pouvoirs nouveaux sur la vie et tradition catholique

L'A. aborde sans la développer la conception de la famille, de la parenté et de la filiation : la famille occidentale « correspond pour le fond avec la proposition qu'en fait le pape Jean-Paul II dans *Familiaris consortio* » (p. 168). Ceci dit, il convient de s'interroger sur la tradition chrétienne relative aux fins du mariage et à la procréation. « La tradition chrétienne a célébré l'enfant comme le don de la vie, comme une bénédiction. Elle en a fait pendant de très longs siècles la première sinon la seule fin du mariage. Pie XI, en 1930, proposait (et substantiellement dans le sillage de la tradition) l'enfant [4] ... comme fin première du mariage. L'union et le mutuel accomplissement des époux constituait l'autre fin, seconde et subordonnée (p. 169) [5]. L'A. suggère un

4. L'A. ajoute « ou du moins l'intention de procréation ». L'*intention* de procréation ne peut être elle-même la « fin » visée ; celle-ci ne doit pas être exclue par une intention contraire.

5. Le théologien moraliste serait tenu à de plus grandes précisions. L'« union » des époux n'est pas une fin, mais l'objet du mariage. Le Code de droit canonique de 1917 ne parlait pas d'« accomplissement », mais plus modestement d'aide mutuelle. Le Code de 1983 parle

développement de la tradition catholique. *Gaudium et spes* parle de deux fins du mariage sans les proposer comme hiérarchisées et subordonnées ; *Humanae vitae* parle sans plus des deux significations de l'acte conjugal. « Cette évolution . . . fondamentale et presque révolutionnaire . . . devrait éclairer les impasses où l'on se trouve parfois dans la question de la maîtrise de la procréation, au niveau des méthodes à mettre en œuvre » (p. 169). L'A. reviendra sur cette question.

D'emblée il nous paraît cependant indispensable de distinguer la doctrine augustinienne des biens du mariage, telle qu'elle est reprise aux Conciles de Florence et de Vatican II, de la doctrine scolastique des fins primaire et secondaire du sacrement du mariage.

1. La tradition chrétienne ne pourrait être sans plus présentée comme nataliste à tout prix. Paul VI parle du *« devoir de maîtrise de la fécondité, voire de régulation des naissances »* (p. 170). « Par ailleurs la tradition chrétienne entend protéger la liberté individuelle et celle des couples ainsi que le respect de la personne en la matière : elle est donc farouchement opposée aux politiques de stérilisation forcée, d'avortement ou d'infanticide » (p. 170).

« Le *droit à l'enfant,* dit justement l'A., est une notion ambiguë. Certes la stérilité est une épreuve, en tout cas dans le monde judéo-chrétien » (p. 170). « Mais comment parler d'un droit au sens fort ? . . . L'enfant risquerait de devenir l'enfant-objet . . . et perdrait son propre statut de personne. » L'A. récuse la logique de la production-consommation : « les enfants qu'on veut, quand on les veut, et seulement ceux qu'on veut . . . On peut souhaiter un enfant, on n'y a pas droit » (p. 171).

À propos de *gestation par substitution,* l'A. se tient dans le droit fil de la tradition en arguant avec P. Verspieren : « La morale chrétienne répugne à cette pratique où l'enfant ne serait pas considéré comme une fin en lui-même, mais traité comme un moyen, pour la gestatrice de substitution de parvenir à des fins personnelles » (p. 171). Il reprend l'argumentation de J.-Fr. Malherbe qui récuse la « dissociation pathogène entre vie sexuelle et procréation, entre parenté génétique, gestationnelle et adoptive . . . La Conférence épiscopale française a déjà désapprouvé ' cette procédure de l'utérus de substitution ' » (p. 171), qui ne peut être tenue pour licite par la conscience chrétienne.

2. « La *maîtrise de la conception* peut s'exercer de manière positive par le recours à la ' fivete ' ou à l'insémination artificielle, elle peut s'exercer négativement en contrôlant, c'est-à-dire en freinant ou bloquant de manière provisoire ou définitive la possibilité même de conception » (p. 172).

a. L'A. cite à propos de l'*insémination artificielle* les quatre discours de Pie XII [6]. « Ces divers documents condamnent l'insémination artificielle, même à l'intérieur du couple, a fortiori bien sûr par recours à un donneur étranger. Les arguments invoqués sont d'une part la dissociation intervenue dans le cours de la démarche entre le geste procréateur et l'étreinte amoureuse, d'autre part la masturbation nécessaire à l'obtention du sperme » (p. 172). Plusieurs moralistes, constate Ed. Boné, ont contesté les fondements de ce jugement portant sur l'I.A.D. homologue (p. 172). Pour notre part, nous ne partageons pas leur opinion. La conscience chrétienne est tenue de s'approprier l'argumentation de Pie XII à la lumière de l'enseignement de Vatican II et de Jean-Paul II sur la nature de la personne humaine et de ses actes d'amour et de communion [7].

« Sur la question de l'*I.A.D.*, la position romaine de totale intransigeance est suivie . . . par la majorité des moralistes » (p. 173), et, ajoutons-nous, par la presque totalité des moralistes catholiques. L'A. envisage cependant une justification possible de l'I.A.D. – à certaines conditions d'ailleurs sévères. Il fait ici trop peu de cas du poids et des raisons des interventions du magistère romain. Le refus de la « dissociation pathogène ou pathologique » entre parenté génétique, gestationnelle et adoptive (p. 171) interdit cette pratique. L'enfant est appelé à naître dans le mariage, mais aussi *du* mariage.

Même si l'insémination *post mortem* n'a pas fait l'objet d'un commentaire du magistère romain, le lecteur conviendra aisément avec l'A. que la tradition chrétienne ne peut guère approuver ce geste.

« La tradition catholique refuse dans sa très grande majorité le *tiers procréateur :* donneuse d'ovules, mère gestatrice ou sperme étranger. La question éthique se limite alors à la ' fivete ' garantie à l'intérieur du couple et d'un couple suffisamment stable » (p. 174). L'A. indique « deux lignes de réflexion » quant à la moralité de l'acte : la première, « la dissociation provisoire intervenant entre le geste procréateur et l'étreinte amoureuse réalisée normalement par ailleurs, en raison de la

6. Cette position, on ne peut plus claire, de Pie XII au sujet des fécondations artificielles, a été rappelée, trois ans plus tard, par Jean XXIII, dans le contexte plus large des principes sur la transmission de la vie, à l'occasion de *Mater et Magistra.* Le Pape y « proclame solennellement » que la transmission de la vie humaine, s'accomplissant de manière délibérée et consciente, est « comme telle soumise aux lois très sages de Dieu, lois inviolables et immuables, que tous doivent reconnaître et observer. On ne peut donc pas employer des moyens, suivre des méthodes qui seraient licites dans la transmission de la vie des plantes et des animaux. La vie humaine est sacrée, dès son origine, elle requiert l'action créatrice de Dieu. Celui qui viole ses lois offense la divine Majesté, se dégrade et avec soi l'humanité, affaiblit en outre la communauté dont il est membre » (*DC*, 1961, 978) », cité par J.-M. HENNAUX, *Fécondations « in vitro » et hôpitaux catholiques,* dans *Vie consacrée* 57 (1985) 100.

7. Cf. *Gaudium et spes,* 51 § 3.

permanence du couple et de son vœu de parenté ; la seconde relative aux œufs fécondés engagés dans cette aventure : les risques qu'ils courent » (p. 174). L'A. traitera de ce second point ultérieurement (p. 180-181). Il ne considère ici que le geste procréateur lui-même en tant qu'il se passe de manière extracorporelle dissocié de l'étreinte amoureuse. Il n'évoque pas la manière de se procurer les spermes. L'A. note l'absence (en 1984) d'« expression officielle du magistère romain à ce sujet » (p. 174) [8] ; il évoque « des pratiques développées dans nos cliniques et centres de recherche chrétiens, même catholiques » (p. 174) ; il pose la question morale dans les termes suivants : « L'agir humain acquiert-il sa moralité par la succession d'actes isolés, chacun étant ' bon ' en lui-même ; ou devons-nous plutôt qualifier les actes isolés par la démarche d'ensemble qu'ils contribuent à construire ? » (p. 174).

C'est dans les mêmes termes que se trouve posé, est-il dit, le problème de la contraception. « Le geste contraceptif doit-il être interprété en lui-même et condamné, comme fermeture à la vie, ou peut-il être resitué dans la démarche globale du couple, dans l'hypothèse étranger à la mentalité contraceptive ? » (p. 175). « Jean-Paul II développe un argument d'ordre anthropologique qui exige, au nom de la structure de l'acte conjugal, la connexion indissoluble entre la signification unitive et la procréation qui s'y trouvent inscrites » (p. 175). Mais l'A. « confesse ne pouvoir comprendre la ' nécessité logique ' . . . de considérer *dans un même temps* . . . les deux significations ». L'argumentation du magistère a cependant tout son poids quand elle est rapportée à la nature métaphysique de la personne incarnée et de ses actes, au lien personnel et corporel entre le don de la vie et le don de l'amour qui constitue la forme et exprime la finalité de la sexualité humaine.

Le magistère ordinaire propose là avec constance et vigueur « un argument qui rendrait la fécondation *in vitro* illicite, s'il lui était explicitement appliqué » (p. 175). L'A. le dit ; et nous partageons sur ce point son avis. Comment en effet le magistère catholique pourrait-il éviter de se prononcer finalement en ce sens exigé par la tradition magistérielle et par la cohérence de son enseignement ? Mais en cas d'indications thérapeutiques, l'A. partage l'opinion favorable à la fécondation *in vitro* à l'intérieur d'un couple suffisamment stable. Nous tenons cette opinion comme erronée pour les raisons susdites, qui appartiennent à l'idée chrétienne de la personne et de l'amour.

b. Après l'évocation de ces manières « positives » de maîtriser la conception, l'A. évoque une autre maîtrise, « négative » celle-ci, la *contraception.* « La tradition chrétienne est déchirée à son propos . . . entre

l'Église catholique et l'Église protestante, déchirée aussi dans le for intérieur de beaucoup de catholiques » (p. 175-176). L'enseignement du magistère est en effet précis. *Humanae vitae* (1968) dit clairement : « L'acte conjugal rendu volontairement infécond est intrinsèquement déshonnête ; il instaure un désordre intrinsèque. On ne saurait le légitimer, même pour des raisons graves » (*HV*, 14). « Autorisé, cet enseignement pourtant n'est pas infaillible : il ne revendique pas l'infaillibilité » (p. 176) [9]. Cependant nous devons à cette Encyclique, dit *Lumen gentium*, 25, un assentiment religieux de l'intelligence et de la volonté, soutenu par un esprit de foi. L'A. veut faire effort de compréhension et situer l'Encyclique dans le courant de la tradition. Il n'aurait peut-être pas été superflu, vu la gravité du propos, de citer la condamnation immémoriale, juive et chrétienne, de la contraception sous le terme d'onanisme. L'A. ne cite pas non plus les nombreuses interventions de la Pénitencerie et du Saint-Office au XIX[e] siècle, ni l'Encyclique de Léon XIII en 1880, *Arcanum divinae sapientiae*. Mais il rappelle l'Encyclique de Pie XI, *Casti connubii* et les enseignements de Pie XII. Jean XXIII est cité [10]. L'A. cite en l'abrégeant *Gaudium et spes* (51, 3) : « Les critères objectifs pour établir la moralité du comportement en matière de transmission de la vie doivent être tirés de la nature . . . de la personne *et de ses actes.* » *Humanae vitae* redit à ce propos la position traditionnelle. « De 1968 à 1978, Paul VI revient onze fois sur le sujet . . . sans reprendre les précisions explicites et dures du § 14 de l'Encyclique . . . En 1978, Jean-Paul II succède à Paul VI. Il revient au vocabulaire du ' profondément illicite et intrinsèquement mauvais '. » Selon l'A., Jean-Paul II ne fonde pas son enseignement sur le recours à la nature et le respect des lois biologiques ; mais il propose un double argument nouveau, théologique d'une part (« le couple n'est pas arbitre de la capacité créatrice de Dieu »), anthropologique de l'autre (« la contraception introduisant une limitation substantielle à l'intérieur du don mutuel des époux, qui en refuseraient la plénitude de vérité ») (p. 178). L'A. ne conclut rien : « Je veux seulement, fidèle à mon propos, parler d'une tradition vivante, de ses flux et reflux, de son organicité, de son ' métabolisme ' . . . » (p. 178). Il complète cependant son rappel de l'enseignement magistériel de la loi morale par une évocation significative du jugement de la conscience formée et de l'obligation où se trouve

9. Il est erroné d'affirmer que le magistère ne pourrait se prononcer avec cette solennité : dans cette hypothèse, ce serait, dans un enseignement de droit naturel, une détermination de morale révélée.

10. En fait Jean XXIII rappelle dans *Mater et Magistra* l'enseignement de Pie XII, qu'il fait sien. Il est abusif de comprendre ce simple rappel, qui ne précise pas les « expédients qui offenseraient l'ordre moral établi par Dieu », comme une volonté de laisser à la conscience chrétienne le soin de les identifier (p. 177).

tout homme de suivre sa conscience, même erronée [11]. Cette référence justifiée à la conscience morale engage la responsabilité du prêtre et du moraliste, tenus d'exposer un enseignement magistériel que l'on peut en toute rigueur de terme tenir pour théologiquement certain (*HV*, 28). Abstraction faite d'ailleurs de l'usage, ou non, du concept de nature, l'A. voit-il l'anthropologie engagée dans cet enseignement magistériel ? A-t-il mesuré l'avertissement de *Familiaris consortio*, 32, marquant la différence profonde entre les anthropologies qui reconnaissent ou non la malice intrinsèque de la contraception ? L'A. perçoit-il le lien entre ses positions théologiques sur l'effacement de l'autorité de la tradition, de l'Écriture et de la loi naturelle, d'une part, et sa conception de la moralité déterminée par l'intention, plus que par ce qui est *hic et nunc* objectivement voulu (p. 174-175) ? Par ailleurs, force nous est de constater qu'Ed. Boné ne prend nulle distance par rapport aux théories de J.-Fr. Malherbe. Le lecteur a trouvé plus haut les raisons philosophiques qui dissuadent d'accepter celles-ci ; nous devons dire ici une raison théologique de notre désaccord avec une pensée contraire à un enseignement traditionnel et à des déterminations magistérielles fermes et répétées.

3. L'A. étudie pour terminer les *premiers stades de la vie humaine* et le respect qui lui est dû. « À ce propos, la tradition chrétienne est . . . constante et uniforme : ' le respect de la vie humaine dès le premier instant de sa conception ' . . . On dit ' vie humaine ' ; on ne dit pas que cette vie humaine est personne humaine ou même individu humain . . . On ne nous dit pas ce qu'est sa conception . . . Questions auxquelles le magistère n'a jamais voulu répondre » (p. 179). L'A. s'interroge sur cet instant de la conception. « J.-Fr. Malherbe a suggéré une série d'étapes au cours de ces débuts : fusion des gamètes, moment de la nidation, perte de la totipotentialité originelle, c'est-à-dire conquête de l'individualité, première différenciation en ébauches embryonnaires » (p. 180). À l'embryon déjà implanté et engagé dans le processus de la différenciation, l'A. ne pense pas qu'on puisse refuser le statut de vie humaine individualisée. Cet embryon mérite ainsi le respect absolu. Mais, pour Ed. Boné, cet embryon mérite ce même respect absolu plus haut encore, en ce qu'il est « en route vers la nidation » (p. 180). Il ne précise pas davantage. Il comprendrait que « certains puissent estimer (dans la perspec-

11. La citation de la Déclaration des évêques belges sur l'Encyclique *Humanae vitae* du 9 septembre 1968 doit être complétée : « Même dans ce cas il (quelqu'un de compétent en la matière et capable de se former un jugement personnel et bien établi) doit garder sincèrement son adhésion au Christ et à son Église, et reconnaître respectueusement l'importance du suprême magistère, comme le prescrit *Lumen gentium* (25 A). Il doit aussi veiller à ne pas compromettre le bien commun et le salut de ses frères par une agitation malsaine ou, *a fortiori*, par une mise en question du principe même de l'autorité » (*DC* 65 (1968) 1606).

tive moderne et absolument nouvelle de la fécondation *in vitro*) que le statut des œufs fécondés surnuméraires, antérieurement à leur implantation sur muqueuse utérine, échappe au concept même de ' conception ' » (p. 180). Cette position est cependant incompatible avec la tradition chrétienne qui a toujours poussé le respect de la vie humaine jusqu'à son tout premier commencement. Dès qu'il y a individu humain, il y a personne humaine, et cette personne demande le respect.

L'A. n'évoque pas la question des *embryons surnuméraires* implantés, ni le sort des embryons conservés par congélation. Il se refuse « à légitimer toute forme d'expérimentation sur ces œufs excédentaires non réimplantés » (p. 181). À juste titre. Mais il ne voit pas comment répondre à ceux qui veulent « tirer parti de leur présence », puisqu'ils existent « nécessités par la technique même de la fécondation *in vitro* : ne peuvent-ils favoriser nos études, aider à sauver d'autre vies humaines embryonnaires auxquelles nous devons aussi le respect ? » L'A. se voit ici confronté à une « réelle aporie » (p. 181). De fait. Il faudrait ici traiter toute la question des embryons surnuméraires implantés ou non, congelés ou non. Leur « production » délibérée ne constitue-t-elle pas un cas d'avortement directement voulu ? La question a été posée et résolue par l'affirmative [12]. Malgré le paradoxe apparent, ne sacrifie-t-on pas volontairement au droit prétendu d'avoir un enfant tous les embryons conçus excédentaires ?

Cette aporie conduit au problème de l'*avortement*, plus précisément de l'interruption volontaire de grossesse. L'A. rappelle la tradition chrétienne claire et constante : « l'avortement est un meurtre. » À tort, l'A. fait sienne la position de J.-Fr. Malherbe selon laquelle il ne saurait y avoir meurtre en cas d'anomalies irréversibles incompatibles avec la vie humaine, là où il y aurait vie biologique mais sans espoir aucun de vie humaine, relationnelle (p. 181). Ceci dit, l'A. répète que l'avortement est un crime, mais, ajoute-t-il, « il y a des circonstances où l'acte totalement négatif de l'avortement serait finalement moins négatif que toute conséquence qui résulterait de la poursuite de la grossesse » (p. 181). L'A. ne distingue pas entre le bien physiquement et affectivement utile et le bien moralement honnête et il s'engage jusqu'à dire ici que « le courage moral consisterait à choisir la solution la moins négative » (p. 181). C'est là – l'A. le reconnaît – une « seconde aporie », une impasse de la pensée morale. Il faudrait ici éclaircir la distinction entre le jugement de la conscience et la rationalité de la loi morale. Par ailleurs l'intention, la volonté de s'approprier tout l'enseignement de l'Église en matière d'avortement aurait été soutenue par sa docilité à la doctrine en matière de contraception et d'insémination artificielle.

12. J.-M. HENNAUX, *Fécondation in vitro et avortement. Simple note morale au sujet de la 'fixette'*, dans *NRT* 108 (1986) 27-46.

Le dépassement de l'objectivation scientifique de la biologie et d'une conception autopoiétique de la liberté sont indispensables pour reconnaître la dignité et la finalité des personnes incarnées dès la conception. La considération de la condition corporelle des personnes humaines en relation réelle à leur Créateur éclaire leur communion et les actes de leur amour. Cette réflexion anthropologique fait ici défaut avec des conséquences dommageables pour le jugement moral (par lequel la personne incarnée se réfère à sa fin ultime). Sur ces points d'anthropologie et de morale, Ed. Boné ne semble pas critiquer les positions philosophiques de J.-Fr. Malherbe. Nous devons dire notre désaccord formel sur ce plan philosophique. Ed. Boné a signalé lui-même les distances prises par rapport à l'enseignement du magistère. Nous ne pouvons qu'en prendre acte. Nous terminons en signalant le lien intime entre les positions philosophiques esquissées et la mise en cause de la doctrine catholique sur plusieurs questions évoquées.

Paul FAVRAUX, S.J.
Professeur aux
Facultés N.-D. de la Paix

B-5000 Namur
rue de Bruxelles, 61

Albert CHAPELLE, S.J.
Professeur à l'Institut
d'Études Théologiques

B-1150 Bruxelles
rue du Collège Saint-Michel, 60