

109 N° 1 1987

Questions de bioéthique. À propos
d'ouvrages récents

Jean-Marie HENNAUX (s.j.)

p. 96 - 104

<https://www.nrt.be/en/articles/questions-de-bioethique-a-propos-d-ouvrages-recents-232>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Questions de bioéthique

A PROPOS D'OUVRAGES RÉCENTS

« Rien ne vaut, parce qu'il est d'un prix infini, un être d'esprit, une personne qui arrive et qui est promise à sa destinée éternelle. » Ces paroles de Claude Bruaire, que nous écouterons plus longuement dans un instant, nous offrent l'horizon de lecture adéquat pour les quatre livres dont nous faisons ci-dessous la recension. Ils ont en commun de toucher les questions centrales de ce qu'on a appelé la bioéthique.

1. Sur un sujet controversé, le livre de D. Tettamanzi ¹, sérieux et bien fait, rendra les plus grands services. Le premier chapitre considère les « aspects biologiques, techniques et cliniques de la fivete (fécondation *in vitro* et transfert d'embryon) ». Il rappelle l'histoire de celle-ci, en décrit les procédés techniques et en fournit les indications thérapeutiques. Le chapitre II est consacré à l'« insémination artificielle ». De celle-ci, en effet, dépend pour une part le jugement moral que l'on portera sur la fivete. Au terme d'une analyse serrée d'un texte de Pie XII, l'A. croit pouvoir accepter l'insémination artificielle homologue. Nous ne sommes pas sûr que, sur ce point, il n'ait pas minimisé certains éléments du magistère et de la raison morale. D. Tettamanzi établit ensuite, au nom de la vérité de l'amour conjugal et parental, l'illicéité de l'insémination artificielle hétérologue (avec donneur autre que le mari) et de l'insémination de femmes non mariées.

Le chapitre III envisage directement le problème moral de la fivete. « La fivete *hors* du mariage (pour une femme non mariée) ou *contre* le mariage (fivete hétérologue) n'est pas acceptable moralement » (p. 46). Dans le cas de la fivete homologue, utilisée pour lutter contre la stérilité, sont à considérer les trois éléments qui entrent en jeu dans l'agir moral : l'objet (*obiectum, finis operis*), les circonstances (*circumstantiae*) et la fin (le but de celui qui agit : *finis operantis*). Pour des raisons pédagogiques, l'auteur suit dans son exposé un ordre inverse de celui qui vient d'être présenté.

Du point de vue de la *fin* cherchée, il faut tout d'abord dire qu'il n'y a pas de « droit à l'enfant ». L'enfant est essentiellement « don ». Il est don dans son origine ; il provient en effet du don réciproque des époux. Et il est don parce qu'il est « personne » ; en tant que personne, il ne peut être « dû » à quiconque : ni à ses parents, qui le reçoivent l'un de l'autre et de Dieu, ni à lui-même, parce qu'il appartient à Dieu seul. Mais s'il n'existe pas de « droit à l'enfant », il y a bien un « droit de l'enfant », droit à être conçu comme fruit et signe d'un acte conjugal, acte réciproque de don total et personnel des époux. « Le donné objectif (l'en-

1. D. TETTAMANZI, *Bambini fabbricati. Fertilizzazione in vitro, embryo transfer*, coll. Azione Pastorale, 5, Casale Monferrato, Piemme, 1985, 21 x 13, 218 p., 18.000 lire.

fant est don) doit inspirer et guider l'intention subjective, le *finis operantis* : l'enfant doit être voulu comme don » (p. 50).

L'A examine ensuite les questions morales posées par les *circonstances* habituelles de la fivete : l'induction pharmacologique de l'ovulation, le prélèvement violent des ovocytes, la congélation des embryons, la non-implantation d'ovules fécondés, les avortements consécutifs à l'implantation (ou contemporains de celle-ci), le faible pourcentage de réussites, les risques pour l'enfant à naître.

Après cela vient l'argumentation concernant la fivete prise en elle-même, *objectivement*. Est-elle, en elle-même et par elle-même, conforme ou non au bien moral ? Elle le sera si elle répond aux exigences internes de l'amour et de l'acte conjugal qui l'exprime. Exigences internes que l'A. appelle encore la « vérité » ou le « logos » de l'acte conjugal. Cette vérité renvoie à la fois à la dimension ontologique (la structure interne) de cet acte et à sa dimension subjective et psychologique (la signification). On pourrait aussi parler de son *sens*, sens à la fois objectif (en tant qu'inscrit dans l'être de l'homme et de la femme, dans leur amour, dans leur acte) et réfléchi (dans la conscience des époux qui accueillent ce sens ou le contredisent). Il s'agit, on le voit, de traductions du concept de « nature », aujourd'hui plus difficilement maniable.

La vérité de l'amour conjugal et de l'acte où le mariage se « consomme », l'étreinte conjugale, réside dans le *don*. Si nous voulons résoudre le problème moral posé par la fivete, il nous faut méditer sur le don. Le choix se trouve entre « donner » et « produire » la vie humaine.

En se donnant l'un à l'autre, les époux donnent plus qu'eux-mêmes. Ils se donnent et ils reçoivent ensemble l'enfant. Telle est la vérité de l'amour conjugal. Il est par nature extatique. Les époux ne s'aiment en vérité que s'ils se donnent un troisième, le reçoivent et l'aiment. L'inséparabilité de la signification unitive et de la signification procréative de l'acte conjugal (cf. *Humanae vitae*, 12) appartient donc à la vérité de cet acte. Le don réciproque des époux ne demeure fidèle à lui-même qu'en acceptant de se redoubler en ce « don du don » (p. 68) qu'est l'enfant. Le don *intra-conjugal* est en même temps *trans-conjugal* : il trouve son terme au-delà des époux, dans l'enfant. En se donnant l'un à l'autre les époux se donnent à l'enfant ou « plus profondément, reçoivent l'enfant comme « don » : l'un de l'autre, et ensemble de l'Amour et de la Vie » (p. 67). Il s'ensuit donc que dans le genre humain, la transmission de la vie se fait « de personne à personne » (p. 62) : d'un époux à l'autre, des époux à l'enfant ; de Dieu aux époux, de Dieu à l'enfant.

De ce qui précède, on a souvent tiré les conséquences en ce qui concerne la contraception. Il faut maintenant les tirer en ce qui concerne la fivete. Celle-ci respecte-t-elle la « logique du don » que nous venons de mettre en lumière ? Nous l'avons vu : l'enfant, « fruit et signe du don réciproque des époux », est en lui-même don. Il est personne. Personne transcendant la relation interpersonnelle des époux. Transcendance qui, d'autre part, structure de l'intérieur le don des deux personnes dans l'acte conjugal et en détermine le caractère extatique ou trans-conjugal. La fivete sera donc morale si, dans le processus procréatif, elle respecte et vise l'enfant selon ce qu'il est, c'est-à-dire personne, ou encore « don » de l'amour mutuel. Entendons-nous bien : l'enfant qui naîtra par fivete sera nécessairement personne ; il le sera ontologiquement ; mais il se pourra qu'il n'ait pas été voulu ou conçu comme tel (ce qui lui vaudra peut-être

des difficultés psychologiques propres, dont nous ne nous occupons pas pour l'instant). L'enfant est-il, par la fivete, respecté dans sa nature de don, dans sa nature de personne ? Voilà la question.

A cette question, il faut répondre par la négative. La fivete ne respecte pas l'enfant pour ce qu'il est (a et d) et elle blesse l'amour conjugal lui-même (b et c).

L'auteur, rappelons-le, ne juge pas ici des intentions de ceux qui pratiquent la fivete : celles-ci peuvent être subjectivement bonnes et inspirées par l'amour. Il considère objectivement des actes et cherche à caractériser leur statut moral.

a) Dans la fivete, l'enfant n'apparaît pas comme un « don », mais comme un « produit ». L'enfant n'y est pas reçu comme un don gratuit ; il est programmé et fabriqué. Les hommes, les parents eux-mêmes, se le donnent mais de la façon dont nous nous donnons les objets que nous fabriquons. L'enfant n'est plus le terme d'un *agir*, mais d'un *faire* (belle page de C. Caffarra, citée p. 73). Il est tombé au rang des objets techniques. Il n'y a pas lieu de mépriser la technique ni les objets qu'elle fabrique et qui nous servent, mais ceux-ci sont par essence d'un niveau axiologique inférieur à celui de ceux qui les produisent. La technique est précisément ce par quoi nous domestiquons la nature. Elle ne peut être ce par quoi nous nous donnons des enfants, des égaux : ce serait inscrire les enfants dans le domaine de l'utile et non les introduire au royaume de l'amour et de la gratuité ; ce serait contredire leur être de personne, la personne étant ce qui ne peut jamais être réduit au niveau de pur moyen ou d'objet.

b) Mais si la fivete atteint directement la dimension procréative de l'acte conjugal, elle en blesse aussi la dimension unitive. Le concept de don réciproque implique un donner *et* un recevoir. Un don qui n'est pas en même temps accueil lèse la nature de l'amour. Cela signifie que dans l'étreinte conjugale, c'est un seul et même acte de se donner et d'accueillir l'autre selon tout ce qu'il est, corps et âme. Si l'un des deux partenaires se révèle stérile, il est légitime de chercher à guérir cette stérilité. Mais si celle-ci n'est pas guérissable, s'acharner à la contourner à tout prix n'est-ce pas manquer d'acceptation du corps de l'autre dans ce qu'il a de singulier et d'irréductible ? N'est-ce pas blesser l'amour ? Il y a en effet une grande différence entre — d'une part, soigner grâce à des médicaments ou à une opération chirurgicale le « moyen » normal de la procréation qu'est le corps et — d'autre part, utiliser en vue de la procréation un autre moyen, technique celui-là, celui de la procréation *extracorporelle*. Dans le premier cas, le corps est respecté selon ce qu'il est, expression de la personne, milieu et médiateur du don réciproque. Dans le second, il est, peut-on dire, mis hors circuit et « utilisé » seulement dans un de ses produits : l'ovule et les spermatozoïdes. Ce dernier trait trahit la négation du corps présente dès le choix du processus de la fivete.

c) Dans la procréation, les époux veulent l'enfant comme fruit de leur amour et de leur acte. Or, dans la fivete, il y a plusieurs acteurs et le geste procréateur est fragmenté en de nombreux actes. Au concret : 1) les actes destinés à recueillir le sperme ; 2) les actes de la femme et de ceux qui doivent prélever l'ovule ou les ovules ; 3) les actes de ceux qui « unissent » les gamètes masculins et féminins ; 4) les actes de ceux qui transfèrent le produit de cette union ; 5) le choix de la mère qui permet l'implantation. Plus particulièrement la conception d'un enfant (la fusion, l'union des gamètes) est un acte *commun* des seuls parents. Or, dans la fivete, ce geste n'est plus opéré par eux. Il y a un intermédiaire, le

technicien. La conception devient donc commune aux parents *et* au technicien. Les parents sont ainsi comme expropriés de l'acte intime où ils se donnent l'un à l'autre et où, dans le même temps, ils reçoivent leur enfant. Le technicien intervient dans leur agir le plus profond, le plus singulier. L'intimité de leur amour en est violée, de même que son exclusivité.

d) Du même coup, l'enfant n'est plus exclusivement, ni immédiatement, le fruit de l'acte de ses parents. Il n'est plus le fruit exclusif de l'amour ; il est aussi un « fruit » de la technique. Il est né non seulement de l'amour, mais aussi d'une volonté technique (éventuellement inspirée par l'amour, mais qui n'est pas un amour conjugal). Il n'est donc pas respecté dans sa nature de personne qui ne doit naître *que* comme fruit et signe d'un acte d'amour réciproque et exclusif.

Cette exclusivité n'est-elle pas la garantie de l'identité personnelle de l'enfant ? Ce n'est pas respecter celle-ci que d'éparpiller l'acte procréateur ; c'est la voiler au contraire. Le mystère de la personne est un mystère d'unicité. Cette unicité n'est honorée et attestée que si elle est le signe du « ne plus faire qu'un » des deux époux. L'unicité de l'enfant est blessée quand elle résulte, non de « deux qui ne font plus qu'un » dans l'amour, mais de trois ou de quatre personnes qui s'unissent ponctuellement pour un but commun : produire un enfant.

Par tous ces arguments, que nous réexprimons parfois à notre manière, D. Tettamanzi montre que la fivete ne correspond pas à la vérité de l'amour conjugal. Cela tient à la différence entre « procréer » et « produire ». Répétons-le : le choix se trouve entre le don et la production, entre la logique du don et celle de la fabrication. Cela nous vaut des pages admirables (p. 61 à 78), que tous les moralistes devraient soigneusement peser. Elles font bien voir que le problème moral de la fivete est *symbolique* d'un des enjeux majeurs de notre civilisation : se recevoir ou se fabriquer.

Le chapitre suivant concerne « la manipulation des embryons humains ». L'A. y traite au long de la question des embryons surnuméraires de la fivete. Il montre la juste nécessité de reconnaître une personne humaine dans l'embryon dès sa conception, rejette une distinction entre vie humaine et vie individuelle, ainsi que l'idée ambiguë de « personne humaine potentielle » (p. 79-90). L'embryon doit recevoir un « respect absolu » (p. 90-97). Après cela, le livre traite de quelques problèmes plus particuliers : l'insémination *post mortem*, les mères de substitution, le clonage (les p. 109 à 112 sont à ce propos très éclairantes. A la question : « peut-on cloner l'être humain ? », on ne peut répondre que non).

Un chapitre est également consacré à la question de la « législation civile » en ce domaine des procréations artificielles. La situation juridique de l'Italie à ce propos est décrite, les discussions de 1979 au Conseil de l'Europe et les recommandations faites par ce dernier sont examinées, la relation entre l'ordre légal et l'ordre moral est éclairée.

Le dernier chapitre s'intitule « Les chrétiens et le magistère de l'Eglise ». Que dit le magistère de l'Eglise au sujet de la fivete ? L'auteur répond de la manière suivante. Il n'y a pas de doute qu'il s'est prononcé explicitement et directement sur un certain nombre d'aspects de cette pratique. Au sujet de la fécondation hétérologue, des avortements impliqués dans la procédure, de l'expérimentation sur les embryons, « la condamnation de l'Eglise est totale » (p. 154). Mais

qu'en est-il de la fécondation *in vitro* elle-même, considérée abstraction faite de ces circonstances ? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord dégager les éléments d'*analogie* existant entre la fivete et l'insémination artificielle. On a ainsi un principe herméneutique : ce qui est dit de cette dernière peut éclairer aussi la première. Le magistère s'est engagé sur « le rapport qui doit exister entre l'acte conjugal et la procréation d'une nouvelle vie humaine » (p. 153). Il a explicité ce rapport en ce qui concerne la contraception (cf. *Humanae vitae* et *Familiaris consortio*). On peut penser qu'il fera de même en ce qui regarde la fécondation *in vitro*. On peut déjà dire à ce propos qu'il est intervenu « non directement », mais indirectement, en affirmant (cf. *Humanae vitae*, 12) « la connexion inséparable que Dieu a voulue et que l'homme ne peut rompre de sa propre initiative entre les deux significations de l'acte conjugal : la signification unitive et la signification procréative » (p. 153). En raison du moment où elle fut faite et des discussions entre théologiens à son propos, l'A. ne retient pas comme une prise de position directe la déclaration de Pie XII du 19 mai 1956 rejetant explicitement comme immorales « les tentatives de fécondation artificielle *in vitro* ». Nous ne le suivrions pas sur ce point, à des cause des faits qu'il rappelle lui-même dans son premier chapitre : la première fécondation d'un ovule remonte à 1944, et en 1953 déjà on a maintenu en vie *in vitro* un embryon humain jusqu'au stade morula. Lors de son discours de 1956, Pie XII avait déjà les éléments nécessaires pour juger en connaissance de cause.

En appendice, Tettamanzi fournit les principaux textes magistériels qui concernent le problème moral de la fivete. Ce dossier d'une cinquantaine de pages (p. 157-210) est précieux. Une bibliographie de plus de 70 titres termine le volume.

2. Ses ouvrages sur le Brésil, sur la Chine et ses autres livres — *L'avortement. Approche politique, Droits de l'homme et technocratie, Démocratie et libération chrétienne* — préparaient bien M. Schooyans à mettre en lumière la portée non seulement éthique, mais aussi politique des problèmes actuels posés par la maîtrise de la vie ². La thèse de l'auteur peut se résumer de la manière suivante : « Telle qu'elle est conçue actuellement, la maîtrise de la vie conduit tout droit à la domination des hommes » (p. 8). La libéralisation de l'avortement sape les fondements de l'Etat de droit : « A partir du moment où l'Etat se réserve le droit de décider, par ses organes institutionnels, quel être humain a droit à la protection et au respect, et quel être humain n'y a pas droit, il cesse d'être un Etat démocratique parce qu'il nie la raison fondamentale pour laquelle il a été instauré : la défense du droit de *tout* être humain à la vie. Le pouvoir qu'exerce cet Etat devient discrétionnaire... » (p. 19). Les techniques de procréation artificielle ne peuvent qu'élargir cette brèche, transformant imperceptiblement l'Etat démocratique en Etat totalitaire ; en effet, par l'introduction d'un tiers dans le processus de la procréation (tiers-donneur de gamètes ou tiers-technicien de la conception), on déstructure la famille, cellule de base de toute société. Ce ne pourra être qu'au profit de l'anarchie, anarchie contre laquelle l'Etat ne pourra lutter qu'en renforçant son pouvoir sur les individus. Il réglementera de plus en

2. M. SCHOORYANS, *Maîtrise de la vie, domination des hommes*, coll. Le Sycomore, Paris, L'Espresso : *Nomus, Culture et Vie*, 1986, 19 x 12, 151 p., 75 FR.

plus lui-même la reproduction humaine, sans doute dans une perspective eugénique, et puisque, culturellement, on efface de plus en plus l'importance de la paternité/maternité génétiques au profit de la paternité/maternité adoptives ou décisionnelles, l'Etat deviendra de plus en plus, aux yeux de tous, vrai père et mère de ses ressortissants. D'autres dangers sont également possibles : si les hommes politiques et les juristes n'y prennent garde, le pouvoir réel sera exercé par les biologistes et les médecins, qui possèdent aujourd'hui un pouvoir exorbitant sur la vie, sur sa transmission, sur sa qualité et sur ses visages possibles. Cela donnerait lieu à une subversion complète de l'ordre politique et social : le pouvoir appartiendrait en fait aux savants, aux techniciens, aux biologistes, aux médecins. Ceux-ci, par ailleurs, — et c'est une autre possibilité — peuvent mettre leurs compétences au service des puissants. L'alliance de la science, de la médecine et du pouvoir politique pourrait conduire à des formes de dictatures bien plus terribles que celles que nous avons connues.

Cependant, et il faut y insister, cette « dérive vers le totalitarisme n'a rien de fatal » (p. 116-118). Il nous est possible d'être fidèle ou de revenir aux valeurs fondatrices de la démocratie : le droit de tous à la vie, premier droit de l'homme, et la dignité éminente des plus faibles et des plus démunis. Puisse le « cri d'alarme » de politologues aussi avertis que M. Schooyans être entendu.

Un chapitre important de ce livre concerne la fécondation *in vitro*. A l'aide d'arguments politiques, scientifiques, philosophiques, théologiques, l'A. montre pourquoi cette pratique ne peut être acceptée moralement comme un bien pour l'homme. Au sujet de l'avortement déjà, il avait mis en lumière « le caractère individuel, la singularité génétique de la cellule fécondée » (p. 41). Il indique ici pourquoi la biologie et la réflexion philosophique obligent à reconnaître que « la personne est en acte dès sa conception » (p. 56). Il est donc impossible de sacrifier les embryons dits « surnuméraires ».

Le théologien sera particulièrement attentif aux arguments tirés de la doctrine des deux fins ou significations du mariage (p. 66-76). Voici ce qui est dit au commencement du passage concernant la fin procréative : « Le couple qui recourt à la fivete semble pratiquer et a sans doute l'impression de pratiquer une éthique d'accueil à l'enfant, en pleine consonance avec une des finalités essentielles du mariage. A la réflexion cependant, il apparaît qu'il n'en va pas ainsi. Le fait pour le couple de recourir à la fécondation *in vitro* est, de soi, révélateur d'un changement de morale. On troque une éthique de l'accueil pour une éthique de l'efficacité, induite par la pratique médicale. Ce changement de disposition éthique entraîne aussitôt un changement vis-à-vis de l'embryon. L'attitude des époux n'est plus décentrée vers l'accueil du *sujet* qui est attendu, mais concentrée sur un *objet* satisfaisant un désir. L'enfant n'est plus considéré comme un don, voire comme une grâce, mais comme un *droit* » (p. 66-67). Cette première indication est longuement explicitée. Les conséquences néfastes de l'intromission d'un tiers dans la relation la plus intime du couple sont aussi analysées avec beaucoup de finesse en fonction de la fin unitive du mariage (p. 74-76). Le danger de « l'étatisation de la reproduction » (p. 87) est également développé. En tout cela, le lien est fait pour les chrétiens avec l'Encyclique *Humanae vitae* et avec l'Exhortation postsynodale *Familiaris consortio* (p. 93). Cette section (p. 87-93), qui explique pourquoi le magistère ne peut que conclure négativement à la question concernant la moralité de la fivete, est terminée

par la traduction française intégrale de l'interview du Cardinal Luciani, futur Jean-Paul I^{er}, après la naissance de la petite Louise Brown en 1978, interview si souvent invoquée en faveur de la moralité de la fivete homologue. On pourra y constater combien ce texte a été sollicité dans un sens contraire à son intention.

Avant de conclure par une vingtaine de « thèses » brèves qui résument sa pensée, l'A. fait voir combien la question de l'athéisme et de la confession du Dieu Créateur se trouve au cœur de tous ces problèmes (ch. V : La pratique chrétienne de l'athéisme). Soucieux avec raison de sympathiser avec leur temps, les chrétiens manquent quelquefois de lucidité. Souhaitons à ce livre sérieux et très bien documenté tout le succès qu'il mérite. Il a l'avantage, parmi les ouvrages concernant la bioéthique, de mettre particulièrement en lumière (bien que d'une manière non exclusive) le point de vue politique.

3. A la lecture de l'ouvrage de H. Wattiaux³, on ne peut manquer d'être frappé par l'ampleur et la précision de l'information. L'A. a consenti un immense effort d'interdisciplinarité qui force le respect. Il parle en « théologien » (p. VI) et en philosophe, bien au fait des données biologiques, médicales, psychologiques, sociologiques et démographiques qui sont en jeu. Le lecteur désireux de s'initier à la complexité des questions de bioéthique y apprendra donc beaucoup de choses.

En des matières si délicates où les passions sont souvent à vif, on apprécie aussi la sérénité et le caractère constamment irénique du propos.

De plus, certaines argumentations de l'auteur (par ex., p. 14, 30, 32-36, 100-108) sont vraiment éclairantes et constituent, dans les recherches actuelles, une contribution tout à fait positive.

Nous ne discuterons pas toutes les positions de ce livre. Plusieurs nous paraissent contestables. Ainsi, l'A. pose le problème de la contraception d'une manière, à notre sens, malheureuse. Il semble confondre le « plan objectif » (de la matière) et « celui de la responsabilité personnelle » (degré de connaissance, de consentement, circonstances), le « désordre objectif » et la « culpabilité subjective » (p. 7). Par certains côtés, il manque d'audace : depuis le Nouveau Testament, la tradition de l'Eglise n'a jamais hésité à affirmer qu'un désordre objectivement grave peut ne constituer, du point de vue de la conscience subjective, qu'une faute vénielle, ou même ne pas comporter de faute du tout. Le flou de l'auteur provient de ce qu'il n'énonce pas clairement sa thèse : la contraception n'est pas, de soi, matière grave. Après avoir rappelé l'affirmation du magistère (au plan objectif) sur la contraception « intrinsèquement déshonnête », il suggère en effet que l'idée selon laquelle « la contraception est matière grave » n'est qu'un « accident historique » (p. 10) et il définit le « péché grave » dans les actes conjugaux uniquement en fonction de l'*intention* des époux (p. 11). Cette confusion de l'objectif et du subjectif nous semble malheureusement partout présente dans l'ouvrage.

3. H. WATTIAUX, *Génétique et fécondité humaines*. Contraception, stérilisation, diagnostic prénatal, malformations congénitales, insémination artificielle, fécondation in vitro, coll. Cahiers de la Revue Théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Faculté de Théologie, Peeters, 1986, 24 X 16, vi-125 p.

En admettant, à propos du diagnostic prénatal, l'avortement de certains handicapés profonds (p. 74), en acceptant la mort des embryons surnuméraires dans la fivete (p. 117-118), l'A. ne témoigne pas de l'absolu « Tu ne tueras pas », inscrit en tout acte créateur d'un être humain. S'il veut énoncer des « critères éthiques » (p. V) et aider à « discerner le bien du mal » (p. VI, 121), pourquoi ne pas dire mal ce qui est toujours mal ? Ce serait la seule manière de vraiment respecter l'homme, qui a plus besoin de la loi de Dieu et de sa miséricorde que de la légitimation des moralistes.

En fait, l'A. admet en certains cas l'avortement, la stérilisation (p. 16, 19, 81), l'insémination artificielle (p. 95), la fécondation *in vitro* (p. 113). Ces cas sont déterminés en fonction des circonstances, des intentions, des motivations. Ils constituent ainsi des « idées régulatrices », qui présentent à la conscience une « méthodologie » pour s'orienter. Mais en élaborant de cette manière des critères qui se veulent objectifs, l'auteur ne court-il pas le danger de tomber dans le « situationnisme », bien qu'il s'en défende (p. 57) ? Ce danger est d'autant plus grand qu'il manifeste une défiance exagérée vis-à-vis de l'idée de nature. Il cite (p. 17) *Gaudium et spes* parlant, à propos de la régulation des naissances, des « critères objectifs tirés de la nature même de la personne et de ses actes », mais le plus souvent, ce n'est pas cette « nature de la personne et de ses actes » qu'il scrute pour y trouver des critères de moralité. Il semble croire que le concept de nature est fatalement naturaliste (p. 10, 11, 16, 17, 96, 116) et que c'est en ce sens que la tradition de l'Eglise en use. Il est regrettable de voir des auteurs sérieux en rester à ces confusions. Il peut être louable d'éviter le mot « nature » dans le contexte actuel ; il est impossible de se passer de l'idée, si l'on entend donner des critères objectifs de moralité. L'auteur oppose indûment métaphysique de la nature humaine et personnelisme. Celui-ci, cependant, tombe dans le subjectivisme d'une éthique de situation, s'il ne demeure pas fidèle au lien établi par *Gaudium et spes* entre nature et personne.

L'A. rappelle qu'« historiquement, l'Eglise a toujours affirmé le devoir de protéger la vie humaine dès sa conception » et que « ce principe constant dans la tradition chrétienne a été rappelé maintes fois dans les dernières années par le Magistère pontifical et épiscopal » (p. 29). Cependant il admet, nous l'avons vu, le sacrifice des embryons surnuméraires de la fivete « à un stade antérieur à celui de l'implantation » (p. 117) et il ne proscriit l'expérimentation sur les embryons que pour ceux « qui ont dépassé le stade de l'implantation » (p. 118). Pourquoi ce seuil ? H. Wattiaux avoue que ce choix ne peut être justifié d'un point de vue « rationnel ». De fait. Par ailleurs, il semble partager l'avis des auteurs qui « distinguent la fécondation (fusion des gamètes dans l'ampoule de la trompe utérine) et la conception (implantation de l'embryon dans la paroi interne de l'utérus, nécessaire à son développement ultérieur) » (p. 119). Mais c'est là réduire la conception à un phénomène biologique, alors que la conception de l'enfant par les parents est un acte corporel et spirituel dans lequel parents et enfants ont personnellement part à la générosité du Dieu Créateur. Il est impossible, croyons-nous, de tenir que la tradition, en parlant du « respect absolu de la vie humaine dès la conception », ne l'entendait pas dès le premier instant d'existence (le pape actuel a d'ailleurs interprété souvent cette tradition en demandant le respect de la vie humaine « à quelque stade de son développe-

ment que ce soit »). C'est pourquoi nous penserions que sur ce point l'A. est en contradiction avec le magistère de l'Eglise.

4. Emmanuel Hirsch⁴ interroge, sur les problèmes de procréation artificielle, un historien (J. Gélis), une généticienne (M.-L. Briard), un philosophe (C. Bruaire), un théologien (X. Thévenot), un évêque (Mgr J. Jullien), une juriste, membre du Comité national d'éthique en France (C. Labrusse-Riou). Malgré les limites inhérentes à ce genre littéraire, toutes ces contributions sont intéressantes. Sur plusieurs points elles laissent percevoir un pluralisme d'opinions. Nous avons particulièrement apprécié la clarté des positions du regretté Claude Bruaire : « La vie commence dès qu'elle est conçue. Deux choses sont certaines : d'une part, il n'y a aucun sens à déterminer de l'extérieur le moment où commence la présence de quelqu'un et avant lequel il ne serait pas là — il faudrait le déterminer de l'intérieur, ce que nous ne pouvons faire ; d'autre part, l'expérience intime de chacun est celle de la tâche aveugle qui est au fond de nous : nous provenons, obscurément, d'une origine non repérable dans un temps fait pour mesurer les choses. Par conséquent, il faut laisser la vérité du commencement à cette recherche qui est la nôtre d'une origine, qui n'est pas une origine biologique parce que notre être personnel n'est pas naturel. Il ne faut donc pas essayer de chercher dans le temps des choses, dans le temps de la nature, le moment où commence l'instant E à partir duquel on pourrait dire 'il y a quelqu'un' et avant lequel on pourrait dire 'il n'y a personne' » (p. 74-75). Ce n'est donc pas à l'intelligence scientifique de déterminer le commencement de la personne humaine. Celui-ci n'appartient pas au « temps des choses » ; il ne peut être « déterminé de l'extérieur ». Mais notre expérience intime nous apprend que nous avons une origine métaphysique ; dès lors existe pour nous l'exigence d'assigner et de reconnaître à autrui une origine métaphysique comme nous nous l'assignons à nous-même. L'affirmation de la personne de l'embryon passe par un devoir fondé sur la reconnaissance d'un *être* qui nous précède et qui s'impose à nous. A la question : « L'embryon est donc selon vous une personne ? », le philosophe répond : « Il doit être traité comme tel puisqu'il se révélera tel » (p. 75). Derrière la contestation du caractère personnel de l'embryon comme derrière le non-respect de la vie finissante, il y a « l'affirmation tacite, qui gouverne largement la vie sociale contemporaine, qu'un être humain se réduit à ses manifestations (...) Comme si on devait mesurer l'être d'une personne à ses capacités avérées, à ses performances quantifiables, à son équilibre confirmé dans une viabilité poursuivie. On s'efforce d'ignorer l'existence de ce que, bien entendu, la science ne peut connaître : le secret de l'être personnel, qui enferme tout son être, qui sans doute se manifeste mais qui ne se réduit jamais à ses manifestations. L'être humain est tout entier ce qu'il est *avant* ses manifestations » (p. 73-74). De par cette antériorité métaphysique, dès qu'un embryon existe, il doit être respecté comme une personne.

Depuis qu'il nous a quittés, la parole de Claude Bruaire a pris davantage encore valeur de témoignage. Elle mérite d'être méditée.

B-1040 Bruxelles

Avenue Boileau, 22

Jean-Marie HENNAUX, S.J.