NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

129 N° 3 July-September 2007

Science biologique et tradition chrétienne[1]

Xavier DIJON (s.j.)

p. 402 - 418

https://www.nrt.be/en/articles/science-biologique-et-tradition-chretienne1-686

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 129 (2007) 402-418
X. Dijon S.J.

Science biologique et tradition chrétienne[1]

Comment penser ensemble la discipline des biologistes qui explorent le vivant d'une part, la tradition de l'Église qui s'appuie sur l'Écriture sainte d'autre part? Dans la culture de ces derniers siècles, de nombreux tiraillements se sont manifestés entre ces deux discours: la connaissance qu'ils prétendent donner, chacun, de la vie n'exclut-elle pas celle que propose l'autre? Il faudrait alors choisir entre la Bible et la biologie. La tension se manifeste sans doute plus fortement encore de nos jours dans les questions dites de bioéthique où le discours chrétien entre parfois en collision frontale avec les normes scientifiques.

Dans un premier temps, en nous inspirant des manières de faire de la scolastique médiévale, qui commence l'examen d'un problème par l'énoncé des difficultés que soulève la question posée, nous prenons la mesure de quelques points conflictuels qui opposent, malgré elles peut-être, les deux approches évoquées. Ensuite, nous nous appuyons sur l'une ou l'autre autorité pour croire la conciliation possible entre les deux discours si facilement opposés. Nous abordons alors plus longuement le corps de la réponse en trois temps, celui de la vie reçue, puis de la vie respectée, puis de la vie donnée. Nous achevons l'exposé par une tentative de résolution des tensions énoncées au départ.

I. – Le conflit des deux versions du monde

L'histoire du conflit ne nécessite pas de longs rappels. Alors que le discours théologique régnait avec aisance en régime de chrétienté, pas trop contesté par les sciences empiriques de l'époque, le bouleversement des Temps modernes a amené une autre façon de voir le monde: la culture redécouvre l'Antiquité

1. Sous une première forme, cet article a fait l'objet d'une conférence-débat tenue avec le professeur Paul Thielen et le pasteur Jean-Louis Simonet à la Faculté ouverte des religions et des humanismes laïques (Charleroi) dans le cadre du séminaire 2007: «Les religions, les philosophies et les sciences du vivant».

païenne; l'Amérique et les autres contrées lointaines font connaître d'autres mœurs que dans l'Europe chrétienne; le sujet opère son émergence en philosophie; l'unité de l'Église se déchire par l'effet de la Réforme. Ces bouleversements conduisent les esprits d'alors à chercher ailleurs que dans la tradition chrétienne une vraie source de connaissance, une autre façon de connaître le monde et de s'en rendre certain: pourquoi pas grâce à l'évidence des sens? Les données sensibles, obtenues par de nouvelles techniques d'investigation et organisées par la raison logicienne, vont s'ordonner en propositions scientifiques, lesquelles compteront le grand mérite de se prêter à la vérification (ou à la falsification), toujours et partout.

Ainsi commence à naître, à partir des Lumières au XVIII[e] et du progrès des disciplines scientifiques (dont la biologie, au XIX[e]), un nouveau mode de connaissance mais aussi, notons-le, une nouvelle philosophie, une nouvelle mystique, proprement scientiste. On se rappelle la vision qu'expose Auguste Comte des Trois Âges de l'humanité: après l'état *fictif* (ou mythique) de la théologie qui correspond à l'enfance peuplée de mythes, et l'état *abstrait* de la métaphysique où l'adolescent reste sans réponses devant les grandes questions philosophiques qui le tourmentent, voici, à l'âge adulte, l'état *positif* de la science. Organisé comme une religion, le positivisme Comtien entend bel et bien dire par la science la vérité dernière des choses[2]. Passant du XIX[e] au XX[e], on trouve les mêmes accents chez Jacques Monod, la pompe religieuse en moins: après l'âge animiste où l'homme imagine toutes sortes d'âmes et d'esprits derrière les phénomènes les plus naturels, il faut faire place à la nouvelle alliance: désormais, entre lui et la nature, l'homme décide de ne plus nouer que le lien scientifique[3]. Autrefois, l'être humain voulait recourir aux ancêtres de la tribu, au Nirvana bouddhiste, au matérialisme historique ou aux droits de l'homme pour calmer l'angoisse existentielle de se retrouver perdu dans une nature sourde et muette; à présent, il lui faut assumer stoïquement cette solitude en construisant la science dont on postulera — telle est la *nouvelle alliance* — qu'elle est la seule source d'exactitude.

Cette évolution historique qui a vu se gonfler démesurément la part réservée à la science dans la connaissance du réel a tout de même rencontré certaines résistances. On se rappelle le titre de

---

2. Sur l'athéisme positiviste d'Auguste Comte, voir PIRET P., *Les athéismes et la théologie trinitaire. A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche*, Bruxelles, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques (Lessius), 1994.

3. Voir MONOD J., *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

l'ouvrage de Jean Bernard: *Et l'âme? demande Brigitte*[4]. Si la vérité ne se trouve plus que dans la matière explorée par les sens, qu'en est-il de cette part invisible de nous-mêmes qui assure notre propre animation, et qui permet réflexion, conscience, liberté? Ne sommes-nous pas aussi êtres d'esprit? D'ailleurs, pour dire que la vérité ne vient que de la science, il faut formuler, — J. Monod l'avoue lui-même —, un *postulat* puisque la proposition qui ne reconnaît de vérité que dans la proposition scientifiquement vérifiable n'est pas elle-même scientifiquement vérifiable (ou falsifiable). Aussi, philosophes, psychologues, juristes, théologiens d'aujourd'hui mais aussi certains scientifiques mettent-ils leurs contemporains en garde contre le danger qui consisterait à n'appréhender le réel que par le biais de la science. Aux dangers de l'obscurantisme dénoncé par les Lumières succéderaient, dirait-on, ceux de son contraire que l'on pourrait appeler l'*illuminisme*. Citons ici pêle-mêle Jacques Testart, Monette Vacquin, Martin Heidegger.

Que veut le savant lorsqu'il tient en face de lui, dans la clarté de son investigation microscopique, un embryon *in vitro*? Puisqu'il s'agit de l'*œuf transparent* (J. Testart)[5], le scientifique aurait-il ainsi devant lui l'homme sans mystère, celui qui n'aurait plus rien à cacher? Aurions-nous là, en pleine lumière, l'explication sans reste de notre humanité? À propos de cette image de l'embryon en éprouvette, le psychanalyste demande: quels liens relient ce minuscule humain au reste de l'humanité? Le voici, par la technique des scientifiques, isolé dans une paroi de verre: modèle de notre société? Mais derrière cette pratique ne peut-on se permettre de déceler une véritable 'haine du Père'? Quand tous les 'intérieurs' de l'homme auront été extériorisés sous la lumière crue des découpages scientifiques, que restera-t-il des liens qui nous font vivre[6]? L'homme de science s'est laissé fasciner par les ondes fluctuantes de la matière dans lesquelles, nouveau Narcisse, il a cru reconnaître son image. Ébloui par son propre reflet à la surface de ses travaux biologiques, il va donner aux flots le baiser

4. BERNARD J., *Et l'âme? demande Brigitte*, Paris, Buchet-Chastel, 1987.

5. TESTART J., *L'Œuf transparent*, coll. Champs, Paris, Flammarion, 1986.

6. Cf. VACQUIN M.: «La biologie, investie de toute l'épistémophilie insatisfaite, vient occuper la place dont tous les récits ont été chassés. Les exégètes du génome cherchent en vain les 'instructions héréditaires'. Ils n'y trouvent pas la Loi dont ont parlé leurs pères et dont Lacan disait qu'elle n'était rien d'autre, au fond, que l'ordre même du langage», dans «Agir: à chacun sa vérité?», conférence de Carême à Notre-Dame de Paris, le 25 mars 2007.

qui l'emportera dans la mort. Pour le dire à la manière philosophique, on rappellera la mise en garde de Heidegger contre l'invasion technique: perdu dans le monde des étants, l'homme façonné par notre culture scientifique a oublié qu'il était berger de l'être.

Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause le caractère normal de l'observation expérimentale. Il s'agit seulement de prendre acte du surinvestissement de sens que le savant attribue aux données qu'il observe lorsqu'il croit y enfermer la totalité de l'être.

En ce qui concerne plus précisément les sciences du vivant, le siècle qui nous précède a vu se développer diverses formes de panbiologisme, ce type particulier d'excès scientiste contre lequel réagissent, tant bien que mal, les défenseurs d'une nature spirituelle de l'homme. Dans la sociobiologie, par exemple, Richard Dawkins et Edward Wilson prolongent, au niveau de la société, le mouvement qui a présidé à l'évolution biologique darwinienne[7]. Puisque la vie a buissonné en toutes sortes d'espèces pour finir par sélectionner les gènes les meilleurs, il faut reprendre, cette fois consciemment, ce processus que la nature avait enclenché aveuglément. Dans le foisonnement de la diversité humaine, on reconnaîtra d'abord que l'avenir se trouve dans la performance des gènes les meilleurs; on en tirera ensuite les conséquences quant aux politiques à mener pour promouvoir les populations les plus saines et décourager la reproduction des dégénérés. Citons aussi la *Deep Ecology*, cette théorie aux yeux de laquelle la vie humaine ne peut plus prétendre à quelque supériorité que ce soit par rapport aux autres espèces animales; l'humanité doit désormais être vue comme une simple part de l'écosphère[8]. Dans cette perspective, les arbres ont à peu près autant de droits que les hommes. L'important est que survive, non pas l'homme, mais la vie, la Terre, *Gaïa*. Dans cette même perspective, on peut placer aussi la mystique génétique de la normalisation eugénique. Généralisé de façon brutale par le régime nazi (sur la base de travaux qui lui étaient antérieurs[9]),

---

7. Voir WILSON Edw.O., *Sociobiology, the new synthesis*, Cambridge (USA), Havard Univ. Press, 1975; *La Sociobiologie*, Monaco/Paris, Le Rocher, 1987; DAWKINS R., *Le gène égoïste* (Oxford 1976), Paris, Odile Jacob, 2003.

8. Sur ce mouvement de l'écologie profonde, voir en français, SERRES M., *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990. Pour une critique: OST Fr., *La nature hors la loi; l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, éd. La Découverte, 1995.

9. Voir la traduction française par Klaudia SCHANK et Michel SCHOOYANS du dossier établi par le juriste Karl BINDING et le psychiatre Alfred HOCHE, *La libéralisation de la destruction d'une vie qui ne mérite pas d'être vécue* (Leipzig ^{2}1922), Paris, Le Sarment, 2002.

l'eugénisme n'a tout de même pas disparu en 1945 en même temps que ce sinistre régime: il continue à se manifester de nos jours dans de nombreuses pratiques sélectives qui entourent la procréation médicalement assistée.

Signalons enfin, pour clore cette présentation initiale, que le conflit évoqué plus haut entre la science biologique et la tradition chrétienne ne se vit pas à sens unique. Alors que les gardiens de l'âme et de l'intériorité humaine dénoncent le réductionnisme scientifique manifesté en particulier chez plus d'un biologiste, les savants, à leur tour, critiquent les condamnations ecclésiales de leur travail. Les autorités d'Église n'ont pas compris Vésale qui prenait possession des cadavres dépendus de la potence pour les disséquer en vue de mieux connaître le fonctionnement du corps humain; elles n'ont pas non plus admis que Galilée bouleverse la représentation cosmologique courante consacrée par la Bible qui faisait de la terre, berceau de l'homme, le centre du monde alors que l'homme de science voyait, lui, ce centre dans le soleil; ces mêmes autorités n'ont pas reçu non plus Darwin dont la théorie de l'Évolution forçait à relire autrement la création du monde telle que la rapporte la Genèse selon l'ordre des Six jours. Alors que les savants découvraient au bout de leurs télescopes, microscopes, et autres appareils scientifiques, grâce à leurs calculs, les secrets de la matière, voici que les fondamentalismes religieux de toutes tendances ont voulu les faire taire. Les religions restent enfermées, disent-ils, dans leurs représentations mythiques, s'empêchant de voir le monde tel qu'il est. À leurs yeux, ces religions ont dès lors perdu toute crédibilité.

II. – Et pourtant: la possibilité d'une lecture synthétique

Avant d'entamer la réponse qui cherche à voir comment concilier les deux versions du monde fournies par la science biologique d'une part, la tradition catholique d'autre part, reconnaissons que cette synthèse a déjà été vécue dans l'histoire. Deux noms seulement: Gregor Mendel, Pierre Teilhard de Chardin.

N'est-il pas émouvant de le rappeler? C'est un moine qui a découvert les premières grandes lois de la génétique. On l'imagine notant soigneusement les filiations et les caractéristiques de ses cultures de petits pois entre deux offices chantés au chœur. Après les Laudes, telle notation; avant les Vêpres, tel calcul, pour que finalement apparaissent, tissés dans la louange divine, les secrets du génotype cachés sous le phénotype des plantes. On

aime à croire que la louange, ici, est indivisible. Quant à Teilhard, il a rendu espoir à beaucoup de scientifiques croyants par sa volonté de tenir ensemble sa conviction chrétienne de prêtre jésuite et son travail anthropologique de terrain, quand il cherchait des fossiles dans le sol de Chine ou d'Afrique du Sud. C'est le même homme qui peut décrire dans *Le Phénomène humain* le processus d'hominisation et célébrer dans *Le Milieu Divin* la Messe sur le Monde. Quelle puissance en cette vision qui déploie, depuis la première amibe, le long processus de la Vie qui passe par l'Homme pour aboutir à son Oméga au Jour du retour du Christ.

Mais par-delà ces deux figures emblématiques, il faut se rappeler ici tout le travail de réflexion que réalisent les hommes de science, par ailleurs chrétiens, pour tenir ensemble le sérieux de l'approche scientifique et la force rationnelle de la conviction de foi. Telle est d'ailleurs, et telle devrait être sans doute davantage, la tâche des universités catholiques dans le monde.

III. – Pour trancher: l'homme mérite d'être reçu dans toutes ses dimensions

Pour donner chance tant aux tenants de la tradition catholique qu'aux spécialistes de la discipline biologique de s'entendre en leurs disciplines complémentaires, pour permettre donc à l'homme de se recevoir ainsi dans toutes ses dimensions, le théologien voudra proposer, à la lumière de l'un et l'autre Testament de la Bible, la façon dont d'abord la vie est reçue, puis dont elle est respectée, puis donnée.

1. La vie reçue

Sans doute faut-il partir de la perception immédiate de la vie comme référence à soi. Aristote dit du corps vivant qu'il est «un être dont le principe est situé en lui-même». La proposition est déjà vraie pour le végétal et pour l'animal dont l'âme, végétale dans le premier cas, animale dans le second, est au principe de l'animation. Chez l'homme, la proposition redouble de vérité dans la mesure où la vie se réfléchit en conscience de sujet. Cette expérience de la vie, qui s'affecte elle-même «dans le pâtir et dans le jouir» selon les mots de Michel Henry, est irréductible à toute représentation. Les biologistes reconnaissent d'ailleurs la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de donner à la vie une

définition qui la cernerait adéquatement: n'est-elle pas, en effet, à ce point 'vie' qu'elle file entre les mots du savant qui voudrait l'y enserrer[10]? Précieuse expérience! Car c'est à partir de sa propre vie que le sujet humain étend son intelligence à toutes les autres formes de la vie. Il est d'ailleurs le seul à pouvoir formuler cette expérience.

En même temps que cette saisie toute première d'auto-affection de soi qu'est la vie, l'homme fait en effet l'expérience du langage. En sa spécificité, on dit l'homme doué de raison, en grec *logos*, mot qui signifie aussi discours, langage. Dès sa venue au monde, et même avant sa naissance, on a parlé sur l'homme, ou encore: il a été 'parlé' sur lui. Cet humain est entré dans un réseau de significations qui ont d'emblée donné sens à sa vie biologique: à ses besoins, à ses grimaces, et jusqu'à ses déjections. D'emblée sa nature est éminemment culture, tissu de paroles (verbales et non-verbales) échangées à même la vie, de telle sorte que le sujet humain puisse y déployer sa propre potentialité subjective. La vie, expérience première, est sans cesse rejointe (ou, au moins, presque rejointe) par la parole où le sujet s'est entendu dire: 'tu es toi'. Acte de reconnaissance qui a doublé tout de suite ce surgissement de l'être vivant qu'il est.

C'est à ce moment-ci qu'il convient d'ouvrir la Bible, pour y lire la Parole première: 'Au commencement'… Dans les paroles qu'ils se disent de génération en génération, les humains se transmettent aussi ce récit de la Genèse où s'énonce une Parole tierce qui dit le mystère de la vie. Les six jours s'y déploient comme une liturgie au Temple où les six branches latérales de la *menora* (chandelier) reposent tout entières sur la septième, centrale, du sabbat: au jour 1 (lumière) correspond le jour 4 (astres), au jour 2 (haut / bas), le jour 5 (oiseaux / poissons), au jour 3 (sec / mouillé), le jour 6 (les autres animaux et le couple humain). Il s'agit d'une célébration où se reconnaît l'origine mystérieuse de l'homme dans la Parole qui l'a appelé à la vie: 'Dieu dit…'. En ce texte, les hommes entendent, lisent et célèbrent le surcroît de la Parole divine sur toutes les paroles qu'ils s'échangent entre eux à propos de cette irréductible vie dont ils font l'expérience. C'est Dieu, en définitive, qui dit à l'homme: 'tu es toi', parce qu'Il est, Lui, le Sujet par excellence.

---

10. Le même constat d'impuissance est dressé à propos du gène par Michel MORANGE, «Déconstruction de la notion de gène», dans *La génétique, science humaine*, éd. M. FABRE-MAGNAN et Ph. MOUILLER, Paris, Belin, 2004.

À partir de là peut se comprendre l'approche religieuse de ce fait premier qu'est la vie. Il ne s'agit pas du tout de nier le jeu des phénomènes qui s'observent dans la nature, à l'œil nu comme sous le microscope ou tout autre instrument du savant, mais il s'agit de comprendre que ce mouvement des 'causes secondes' laisse encore un espace à une parole plus fondamentale, dite par celui que les philosophes appellent la cause première. Cette Parole de Genèse constitue l'homme comme sujet ('tu es toi', sujet, capable aussi de parole) à l'intérieur même des processus qui mènent à la vie. En écho au récit bien connu de la création au Livre de la Genèse, deux autres passages de l'Ancien Testament méritent d'être cités ici: celui où Job interpelle Dieu qui a permis son malheur: «Tes mains m'ont façonné, créé; puis, te ravisant, tu voudrais me détruire! Souviens-toi: tu m'as fait comme on pétrit l'argile et tu me renverras à la poussière. Ne m'as-tu pas coulé comme du lait et fait cailler comme du laitage, vêtu de peau et de chair, tissé en os et en nerfs? Puis tu m'as gratifié de la vie et tu veillais avec sollicitude sur mon souffle» (Jb 10,8-12). Celui aussi où la mère des fils Maccabées encourage ses enfants à craindre moins la mort que la désobéissance au Dieu d'Israël: «Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie; ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments qui composent chacun de vous. Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé le genre humain et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, et l'esprit et la vie, parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois» (2 M 7,22-23).

Au texte de la Genèse, l'imposition des noms par l'homme à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages (Gn 2,20) mérite encore considération, ne serait-ce que pour remarquer combien ce travail par lequel l'homme exerce sa maîtrise sur le monde vivant s'inscrit dans l'alliance entre la créature et le Créateur. Ce n'est pas Dieu qui prend le pouvoir sur les espèces qu'Il a modelées, Il invite plutôt l'homme à les connaître et à les maîtriser en leur donnant un nom. En d'autres termes, Dieu Sujet invite l'homme à se montrer sujet lui-même et à exercer, dans cette alliance avec lui, une maîtrise dans laquelle il aura objectivé toute chose. Où l'on voit que c'est à partir de sa relation toute particulière à Dieu, dont il est, et lui seul, image et ressemblance, que l'homme peut se poser comme sujet vivant face aux autres formes de la vie, et au-dessus d'elles. Tout se passe comme si la relation à Dieu permettait à l'homme d'exercer à l'égard de tous les autres vivants l'intelligence de sa raison, y compris celle de la science.

Or dans l'exercice auquel Dieu invite l'homme, il reste un précieux manque à combler, car Adam n'a pas encore trouvé l'aide qui lui serait assortie. C'est alors Dieu qui, par un modelage tout à fait spécial, à même la chair de l'homme, va lui donner la femme, et c'est avec la femme que l'homme donnera la vie, une vie à respecter.

2. La vie respectée

La loi juive éclaire la création. D'ailleurs c'est à partir de l'expérience racontée dans l'Exode qu'a pu s'écrire le récit des origines, du monde, de la vie et de l'homme. Mais alors que la Genèse dit le début de la création, la loi oriente le regard vers sa fin, vers la terre promise, vers l'alliance définitive de Dieu avec son peuple. Si le Peuple fait mémoire du Sabbat, comme le lui intime la loi, c'est sans doute pour se rappeler le repos de la Parole créatrice au Septième jour de sa genèse. Mais puisque ce Jour est aussi celui de son éternité même, le Peuple se rappelle par là sa fin, cachée au cœur de Dieu. La Genèse raconte d'où vient la vie; la loi se donne dans la marche au désert pour dire où elle va.

À propos de la vie, la loi est claire: 'tu ne tueras pas!'. L'homme doit ainsi respecter cette transcendance du tiers, sujet comme lui, image et ressemblance du Créateur. C'est à partir de là qu'il faut comprendre l'insistance que met l'Église sur le respect de toute vie humaine, si fragile, si commençante ou si mourante qu'elle soit. L'encyclique *Evangelium Vitae* (1995) de Jean-Paul II est on ne peut plus explicite sur ce sujet: l'avortement comme l'euthanasie sont condamnés comme illicites, car l'être humain doit être respecté depuis sa conception jusqu'à sa fin naturelle. Or le respect de sa vie est une condition du respect de sa personne. À cet égard, le texte du Magistère regrette que la vie ne soit plus entourée par notre culture du respect qu'elle mérite: «C'est pourquoi, lorsque disparaît le sens de Dieu, le sens de l'homme se trouve également menacé et vicié, ainsi que le Concile Vatican II le déclare sous une forme lapidaire: 'La créature sans son Créateur s'évanouit… Et même, la créature elle-même est entourée d'opacité, si Dieu est oublié'. L'homme ne parvient plus à se saisir comme 'mystérieusement différent' des autres créatures terrestres; il se considère comme l'un des nombreux êtres vivants, comme un organisme qui, tout au plus, a atteint un stade de perfection très élevé. Enfermé dans l'horizon étroit de sa réalité physique, il devient en quelque sorte 'une chose', et il ne saisit plus le

caractère 'transcendant' de son 'existence en tant qu'homme'. Il ne considère plus la vie comme un magnifique don de Dieu, une réalité 'sacrée' confiée à sa responsabilité et, par conséquent, à sa protection aimante, à sa 'vénération'. Elle devient tout simplement 'une chose' qu'il revendique comme sa propriété exclusive, qu'il peut totalement dominer et manipuler» (*Evangelium Vitae* n° 22).

Ce texte mérite l'attention non pas, encore une fois, parce qu'il condamnerait le travail scientifique, mais parce qu'il en éclaire le sens. Il fournit en effet une clé intéressante pour comprendre le message de l'Église, en particulier son enseignement moral dans les matières dites de bioéthique. Cette clé s'appelle l'alliance. Car on pourrait mal comprendre les positions morales de l'Église qui, pense-t-on, multiplierait les interdits comme pour faire croire que Dieu serait mieux honoré si l'homme était écrasé. Nos fantasmes réagissent parfois ainsi, mais ce discours-là n'est pas biblique ou plutôt, lorsqu'il apparaît dans la Bible, c'est dans la bouche du serpent. Alors que le Créateur avait permis au premier homme de manger de tous les arbres du jardin, sauf de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2,16-17), le Rusé s'approche d'Ève en falsifiant la Parole du Créateur: «Alors, Dieu vous a dit: vous ne mangerez le fruit d'aucun arbre du jardin?». La tactique est payante. Pour corriger le mensonge, la femme entre en dialogue avec le Serpent, finissant par se laisser séduire par la désobéissance: ce Dieu, habilement présenté comme un Menteur, ne veut-il pas, pour ne pas partager son pouvoir, maintenir ses sujets dans l'ignorance?

Or si l'Église parle comme elle le fait, y compris à propos de l'avortement ou de l'euthanasie, c'est parce que son expérience de Dieu diffère de celle-là. Elle a entendu dans la *Genèse* que l'homme a pu disposer du Jardin entier, mais qu'il n'avait pas à décider par lui-même que le bien serait mal ou que le mal serait bien. L'homme est, au contraire, appelé à reconnaître à la racine de son être l'origine créatrice qui est pour lui, purement et simplement, le bien. Pourquoi donc devrait-il se laisser détourner de Celui qui est sa propre vie? Ce serait, Dieu l'avait prédit, sa mort.

Quels que soient donc les réflexes de nos âmes parfois écorchées par les idées de loi ou de culpabilité, l'Église invite les fidèles à entrer dans une expérience proprement spirituelle où Dieu serait reconnu comme Celui qui donne vie, dans l'alliance avec l'homme. La loi, alors, ou l'interdit, si l'on veut, serait vu(e) non plus comme l'éclair et le tonnerre qui feraient trembler l'homme sur ses bases, suscitant ses pires appréhensions, mais

comme «la voix de fin silence» (Lévinas) entendue par le prophète Élie (1 Rois 19,12), tel un précieux encouragement afin de poursuivre la route. C'est à cette expérience spirituelle d'Alliance que l'Église se rapporte lorsqu'elle énonce son discours moral. C'est à cette expérience qu'elle se réfère pour, à la fois, garder le courage de le tenir dans toute son exigence, et entretenir l'espérance qu'un jour 'tout homme venant en ce monde' y trouve la lumière et la vérité de sa vie. C'est encore en cette expérience de Dieu qu'elle puise la miséricorde qui couvre toutes les fautes, y compris dans les matières dites 'bioéthiques'.

Pour affiner ce rapport, lisible dans l'Ancien Testament, entre la loi que Dieu donne et la vie qu'Il crée, il nous faut aller jusqu'à la nouvelle alliance, non pas celle que revendique Jacques Monod, cité plus haut, mais celle que noue le Christ avec son Église.

Alors que l'ancienne Alliance énonce le commandement du respect de la vie à la verticale de l'homme, des hauteurs du Sinaï, Dieu surprend son peuple par l'incarnation de son Fils. 'Le Verbe s'est fait chair', et les Pères de l'Église ajoutent: 'pour que la chair devienne verbe'. À partir du moment où l'étonnante et fragile vie humaine devient celle du Fils, la Loi s'en trouve transfigurée. Elle n'est pas abolie, mais accomplie. Plus que jamais, la vie devra être respectée ('ce que vous aurez fait au plus petit des miens, c'est à moi que vous l'aurez fait', Mt 25,40).

Mais remarquons encore ceci: le Christ donne sa vie. Il ne s'agit en aucune manière d'un suicide (qui irait à l'encontre de la loi de Dieu). Il s'agit d'un choix personnel, conforme à l'attente du Père. Pour le Christ, accepter que la mort lui soit infligée, c'est vouloir aller jusqu'à l'endroit où le mal a remporté son ultime victoire, celle de la mort. Pour manifester le plus grand amour ('il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime' Jn 15,13), il devait rejoindre la plus grande déréliction.

Par là, le Christ mettait aussi en évidence la différence entre la finalité et le fondement. Expliquons-nous. La vie est le fondement de l'existence humaine: privé de sa vie organique, l'être humain ne peut mener sa destinée. Mais cette condition nécessaire ne dit pas encore la finalité de la vie. Pour un disciple du Christ, cette finalité de l'existence n'est autre que la charité. En contemplant la croix, on voit, en effet, que le Christ n'a pas sacralisé sa vie organique au point d'échapper à la mort. Il a accepté de la donner, d'ailleurs à travers les affres de l'agonie, montrant par là que son amour pour son Père et pour les hommes valait mieux que sa propre vie. L'indispensable vie devenait ainsi pour lui et, à sa suite, pour nous, le lieu même du don commandé par la charité.

3. La vie donnée

À partir de là se comprend la position de l'Église concernant le don de la vie humaine[11]. La référence-clé est ici encore l'alliance, sous la forme cette fois du mariage, reconnu comme icône de l'alliance du Christ et de l'Église. Le Christ donne sa vie pour son Église à qui il a livré la Parole; en retour, l'Église lui donne son amour en même temps que sa foi, sa foi conjugale. C'est en ce mystère de grâce que l'Église inscrit l'union de l'époux et de l'épouse. Par le sacrement de mariage, l'homme et la femme s'échangent la parole qui promet le don de leurs corps et espère le don de la vie. L'acte charnel qui conjoint les époux se loge dans le mystère de réciprocité où le Christ et l'Église, nouvel Adam et nouvelle Ève, se donnent l'un à l'autre dans l'amour pour la vie du monde. Si l'Église insiste sur le mariage comme le seul lieu de transmission digne de la vie humaine, c'est parce qu'elle a recueilli en son propre mystère la grâce de la charité du Christ, son propre Époux, qui lui a livré la Parole, et par qui elle donne vie. L'Église tient résolument, entre l'homme et la femme, à cette conjonction éminemment humaine de corps, de parole et de vie qu'est le mariage car elle a perçu à quel point le Fils unique a engagé envers elle sa chair pour lui dire la Parole qui donne vie.

Toutefois, même si l'Église perçoit la dignité du mariage à travers sa réalité mystique en tant que signe de l'action de Dieu dans la vie des hommes, il n'en reste pas moins vrai que cette institution trouve déjà dans l'ordre de la nature sa propre consistance. Le Christ n'est venu abolir ni la création ni la loi. Il accomplit la loi qui, elle-même, donne sens à la création. C'est une réalité de nature que le sacrement élève à la dignité de signe. Or, lorsque l'Église parle de loi naturelle ou de droit naturel à propos de la transmission de la vie, on lui reproche souvent son 'naturalisme' ou son 'biologisme', comme si l'homme n'était pas avant tout, dit-on, un être de culture, détaché donc des contingences corporelles.

Le malentendu remonte haut dans l'histoire puisque c'est au 3e siècle p.C.n. déjà que le jurisconsulte romain Ulpien déclarait que «le droit naturel est celui qui est commun aux hommes et aux animaux, à savoir conjoindre mâle et femelle, engendrer et élever les petits». Or, Thomas d'Aquin si hospitalier à l'égard des références du passé, n'hésite pas à reprendre à son compte cette citation

11. Voir sur tout ceci l'Instruction *Donum Vitae* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (22 février 1987), en particulier la deuxième section: 'Interventions sur la procréation humaine'.

d'Ulpien en l'intégrant dans la loi naturelle, qu'il situe entre la loi éternelle présente en Dieu d'une part, la loi positive énoncée par les hommes d'autre part. Cette loi naturelle, pour Thomas, régit l'être humain diversifié en sa nature selon l'arbre de Porphyre: comme substance, l'homme veut se conserver; comme animal, il veut s'unir mâle / femelle et se reproduire; comme être rationnel, il veut vivre en société et connaître la vérité sur Dieu. Or, telle qu'elle est formulée, la définition qu'Ulpien donne de la loi naturelle induit en erreur car, selon Thomas d'Aquin lui-même, la loi est toujours une ordonnance de la *raison*. Il n'est donc pas possible de considérer l'instinct animal comme ce qui fait, à proprement parler, la *loi* des hommes. Car il s'agirait alors d'une loi sans liberté, ce qui est, pour Thomas, proprement contradictoire. L'instinct, précédant la raison humaine, ne peut être dit *loi* que d'une manière dérivée. Il revient en tout cas à la raison de se poser en instance de réflexion par rapport à cet instinct qui le précède pour l'intégrer dans sa propre dynamique personnelle.

Dans ce travail rationnel, l'homme doit donc s'interroger sur son rapport à autrui ('vivre en société') et son rapport à Dieu ('connaître la vérité sur Dieu') à propos de ses propres instincts qui le poussent à se conserver, à s'unir à l'autre sexe, à se reproduire, etc. Or sa réflexion ne peut-elle le conduire précisément à reprendre ces données premières pour en faire sa loi? Il s'agirait ici, non pas d'annuler la raison, située en quelque sorte à 'l'étage supérieur' de l'être humain, pour faire jouer comme autant de 'lois' les instincts situés dans les 'étages inférieurs'. Il s'agirait plutôt de permettre à la raison, dans son lien réfléchi à Dieu et à autrui, de consentir à ce que la nature lui fait vivre comme donné d'emblée. La vie, en effet, et la fécondité de la dualité sexuelle sont le don de Dieu à sa créature; elles sont aussi le terrain commun, plus encore, la source même, à partir de laquelle les humains peuvent vivre ensemble.

En appliquant à la procréation humaine cette relecture opérée par la raison, on acceptera de reconnaître dans l'engendrement des enfants par l'union sexuelle de l'homme et de la femme une donnée première qu'il vaut la peine de respecter telle quelle. Non pas, encore une fois, parce que 'c'est ainsi que font les animaux', mais parce que l'être humain, réfléchissant sur sa condition corporelle, y voit la convenance de son intégrité personnelle, devant Dieu et devant autrui. L'homme, réfléchissant ainsi en son esprit sur sa propre condition humaine, ne veut se satisfaire ni d'une loi sans liberté (comme le serait l'instinct animal), ni non plus d'une liberté sans loi, c'est-à-dire d'une liberté qui inventerait son lien à autrui à

partir d'elle-même, sans rien reconnaître de ce qui la précède. Concrètement, l'engendrement de l'enfant accepterait donc de passer par l'humilité des corps. En relisant leur propre condition sexuée, l'homme et la femme saisiraient dans cette donnée antécédente la convenance de leur rapport à l'enfant. Plutôt que de sauter au-dessus de cette condition en demandant à la technique médicale l'insémination d'une femme seule, la fécondité d'un couple de lesbiennes, la médiation d'une mère porteuse ou d'un donneur de sperme, ou encore — à venir — le clonage reproductif, les humains accepteraient que leur corps propre soit le lieu de naissance unique de l'être humain. Par respect pour la liberté de l'être à venir, fait de chair et de sang, ils accepteraient de passer humblement par la condition charnelle, lot de leur propre liberté.

Ajoutons que ce rapport de l'homme et de la femme à leur propre corps se noue à l'intérieur de leur relation mutuelle engagée dans le corps par la parole, comme l'indique explicitement l'institution du mariage. Cette parole (œuvre de raison pour reprendre le vocabulaire thomiste) est fondamentale à la fois pour permettre aux époux de se reconnaître mutuellement dans leur espérance de devenir père et mère l'un par l'autre et pour offrir explicitement à l'enfant le lieu, non seulement de corps mais aussi d'esprit, où il prendra naissance.

À cet égard, tel est le reproche que l'on peut adresser, d'une manière générale, aux techniques de procréation médicalisée, au moins à celles qui recourent à des cellules tierces par rapport au couple de l'homme et de la femme. Sans ouvrir ici le débat sur l'homoparentalité dont l'institution s'écarte gravement de cette donnée première qu'est l'engendrement de l'enfant par l'union de l'homme et de la femme, on notera seulement l'absence de parole qui touche les intervenants de la procréation médicalement assistée. Voici un homme qui, donnant son sperme, s'engage personnellement dans un des actes humains les plus importants qui soient, — l'engendrement d'un autre humain —, et il ne peut rien dire à la femme qu'il a rendue féconde. La loi de l'anonymat du donneur lui interdit d'échanger quelque parole que ce soit ni avec la mère, ni avec l'enfant. Cette dissociation de corps et de parole se répète, de façon plus profonde encore, dans la maternité de substitution.

Dans ces cas de figure, le corps n'est plus repris à l'intérieur de l'exercice spirituel. Le projet parental de deux volontés (ou d'une seule) se sert d'un ou plusieurs corps pour arriver à ses fins, mais c'est en abîmant l'intégration souhaitable de toutes les dimensions de l'homme, corps et âme. D'où vient que nous en sommes

arrivés là? Probablement du fait que, ayant détourné les yeux de l'origine de la vie et des corps dans le Don créateur (et de leur fin dans Sa béatitude), les humains n'ont plus disposé, pour saisir leur propre condition corporelle, que de ce qu'ils croyaient être leur liberté et qui n'était que leur désir d'une part, de ce qu'ils croyaient être la science et qui n'était que l'objectivation d'autre part. Par où se prolonge le conflit évoqué plus haut entre l'approche scientifique et l'approche spiritualiste de la vie.

IV. – Conclusion: une alliance de la science et des vertus théologales

Il est vrai que, de nos jours, le travail scientifique entre souvent en collision avec les données de la foi. Mais ne pourrait-on plaider en faveur d'une option réconciliatrice? Car, livrées à elles-mêmes, sans l'apport bénéfique de l'autre, ces deux approches ne peuvent dire le réel en toutes ses dimensions.

Le scientifique qui se laisserait fasciner par son objet en viendrait vite à manipuler la vie comme un corps qui ne mériterait pas le respect, ainsi que nous l'avons vu. Pour éviter une telle dérive, il importe de réfléchir au caractère profondément humain de la condition corporelle de l'homme. Pour aller jusqu'au bout de cette réflexion, il importe que l'homme de science laisse retentir au creux de son travail la tradition qui évoque la Parole créatrice. Une telle référence à Dieu qui donne la vie ne nie en rien la valeur du travail scientifique. Au contraire. L'être humain, lieutenant de la création, reçoit de Dieu même le pouvoir de connaître le monde, d'en pénétrer les secrets et de donner leur nom à toutes choses.

Réciproquement, on aimerait reconnaître dans le travail des hommes de science une occasion de rendre grâces à Dieu pour l'intelligence et le cœur qu'Il leur a donnés. Grâce à leurs découvertes, ils permettent aux croyants de mieux mesurer jusqu'à quelle profondeur de vie et d'amour Dieu a fait alliance avec les humains.

Au lieu de s'exclure, la science biologique et la tradition chrétienne sont faites, peut-on dire, l'une pour l'autre. Car la foi en un Dieu créateur donne au savant la confiance dans l'intelligibilité du monde. Nourri par la liturgie de la *Genèse*, l'homme de science peut rapporter sa découverte des lois de la nature à l'Intelligence paternelle qui les y a inscrites. De telle sorte que la foi (religieuse) donne aussi la confiance (humaine) dans le travail à poursuivre. Le travail scientifique devient, en quelque sorte,

parabole de la louange où l'homme se trouve finalement heureux d'être dépassé par une Intelligence infiniment supérieure à la sienne, Intelligence assez humble pourtant pour laisser l'homme prendre possession du Jardin de la vie. Si la foi en Dieu donne à l'homme la confiance nécessaire pour travailler à rendre le monde plus intelligible, en retour, ces progrès dans la compréhension du monde rendent hommage au Créateur qui a permis à l'esprit d'entrer dans la connaissance des mystères de la vie.

Après la foi vient la charité. Ici également, le mouvement va dans les deux sens: grâce à la science, la charité se fait plus intelligente; grâce à la foi, la science se fait plus aimante. Car il ne suffit pas d'accumuler les connaissances scientifiques dans un réservoir qui ferait l'orgueil des chercheurs. Il faut encore inscrire le savoir dans l'ensemble de la destinée humaine, en particulier dans la solidarité que les humains se doivent mutuellement comme une caractéristique de leur nature. En reprenant, au cœur de son message éthique, non pas 'tu connaîtras!' mais 'tu aimeras!', la tradition chrétienne délivre la science d'un risque d'enfermement; elle l'invite à inscrire son projet de connaissance dans une philosophie plus large. Pour qui les scientifiques vont-ils travailler, et sur quels objets, et de quelle manière? Autant de questions cruciales auxquelles la science livrée à elle-même ne peut apporter de réponse décisive. D'où l'importance d'une visée théologique qui l'invite à garder le cap sur la considération d'autrui: le collègue à respecter, les malades à soulager, les affamés à nourrir, etc. En retour, quelle bénédiction d'apprendre que, grâce à la science, la charité a pu se faire plus inventive, plus maligne en son immense tâche de 'porter les fardeaux les uns des autres'!

Reste enfin l'espérance. De nos jours, le progrès scientifique n'apparaît plus comme la promesse qui va délivrer le monde de tous ses maux. Car les désillusions à ce sujet se sont multipliées: la science n'a empêché ni les suicides, ni les guerres, ni le sous-développement. C'est du cœur de l'homme, en effet, que viennent les pensées mauvaises (cf. Mc 7,15); c'est donc là, dans ce cœur humain, que doit se passer la conversion si nous voulons qu'un jour l'homme soit délivré du mal. Mais le malentendu ne s'est peut-être produit que par un excès de confiance placé dans la science. Par contre, si l'on veut bien mettre ensemble à leur juste place le travail scientifique et l'espérance chrétienne, l'entente peut se rétablir au mieux. Si le savant veut bien accepter que ce n'est pas lui qui sauvera le monde, il entre dans une démarche d'humilité où le Christ crucifié et ressuscité pourra se montrer à lui comme celui qui, effectivement, assure le salut de tout homme

venant en ce monde. Telle est l'espérance chrétienne. Mais, encore une fois, une telle affirmation n'écrase pas la démarche scientifique, au contraire. Le savant qui applique son esprit à comprendre la vie et le monde ne mettra-t-il pas plus de cœur à l'ouvrage s'il sait que sa tâche s'ouvre sur une espérance proprement infinie? En retour encore, le croyant qui constate à quel point l'homme a progressé dans l'intelligence de la vie et du monde ne peut-il lire dans ce dynamisme une parabole de l'espérance qui l'anime au plus profond de lui-même?

B – 5000 Namur Xavier DIJON S.J.
Rempart de la Vierge 5 Facultés Univ. Notre-Dame de la Paix
xavier.dijon@fundp.ac.be Faculté de droit

Sommaire. — Partant du conflit qui a opposé trop souvent, au cours des deux derniers siècles, la science biologique, d'une part, la tradition chrétienne, d'autre part, l'auteur cherche une réconciliation des deux approches, en particulier dans les matières dites de bioéthique. Comment reconnaître la vie en sa singularité humaine? Comment la respecter à partir d'une responsabilité d'Alliance? Comment la donner dans un échange qui reste spirituel? Appuyé sur l'Écriture sainte et l'enseignement de l'Église catholique, le discernement cherche, dans les questions vives d'aujourd'hui, l'alliance de la science et des vertus théologales.

Summary. — All along the last two centuries, biological science and Christian tradition regularly have been at loggerheads. The A. aims at a reconciliation between these two approaches, specifically with regard to matters concerned with bioethics. How do we recognise life in its human singularity? How do we respect life in the light of our responsibility conditioned by God's Alliance? How do we engender life in an exchange which remains spiritual? Resorting to Holy Scripture and to the teaching of the Catholic Church, the A. tries to discern, in the challenging questions of today, the alliance between science and the theological virtues.