NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 1 1992

Une Charte d'éthique médicale. Analyse et critique

Jean-Marie HENNAUX (s.j.)

p. 35 - 68

https://www.nrt.be/fr/articles/une-charte-d-ethique-medicale-analyse-et-critique-235

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une Charte d'éthique médicale

ANALYSE ET CRITIQUE

I. - Introduction

En décembre 1989, l'Université Catholique de Louvain publiait une « Charte » où elle déclarait les principes qui la guident, les pratiques qui sont les siennes et les dispositifs de décision qu'elle a mis en place dans le domaine de l'éthique médicale[1].

En diffusant cette Charte, les autorités académiques de l'U.C.L. répondaient à l'attente d'une intervention de l'Université dans les débats belges concernant l'avortement, et elles élaboraient un texte susceptible d'éclairer la réflexion sur les problèmes éthiques de la santé. Elles l'offraient aussi à la discussion publique.

Nous nous proposons, dans les pages qui suivent, d'analyser et d'apprécier cette Charte. Son importance n'échappe à personne. Elle a inspiré les prises de position de nombreuses autres institutions catholiques et elle est représentative, nous semble-t-il, d'un large courant de la morale catholique actuelle. Elle contient, dans sa brièveté, toute une morale implicite, qu'il nous faudra, si nous voulons bien comprendre le texte, essayer de dégager.

1. Texte de la Charte

Voici le texte intégral de la Charte (nous numérotons les paragraphes de I à VII) :

(I) Une philosophie respectueuse de l'homme implique la protection de toute vie humaine, surtout la plus fragile : l'enfant à naître comme l'enfant déjà né, le handicapé comme le malade, le vieillard comme le mourant.

---

1. La Charte éthique de Louvain a été publiée, entre autres, par l'agence CIP (Centre d'Information de Presse), *Bulletin* du 28.12.1989, n°52 ; par *Louvain* (revue mensuelle de l'U.C.L. et de l'Association des Anciens et Amis de l'U.C.L.), janvier 1990, p. 6, par *Acta Medica Catholica* 59 (1990) 45 ; par le *Bulletin de l'Association de la noblesse du Royaume de Belgique* n°182 (1990) 135 s. ; par l'*Actualité religieuse dans le monde* (*ARM*) n°75 (1990) 11 ; par *La Libre Belgique* du 20.12.1989, p. 5 (cf. aussi celle du 28.12.1989, p. 10) ; par *Le Soir* du 21.12.1989,

(II) La morale chrétienne, fondée sur l'Écriture et la Tradition de l'Église, ne fait que renforcer cette obligation en voyant dans tout sujet humain, et notamment dans l'embryon, le handicapé, le malade et le mourant, des êtres créés à l'image de Dieu.

(III) C'est pourquoi, en dépit d'éventuelles évolutions législatives en la matière, l'interdiction morale de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse est réaffirmée sans ambiguïté.

(IV) Il peut exister, il est vrai, des circonstances véritablement dramatiques dans lesquelles une grossesse pose un conflit de valeurs impossible à résoudre sans sacrifier l'une d'entre elles. Tel est le cas, par exemple, de la grossesse qui menace la vie de la mère d'un danger certain, et inévitable sinon par l'interruption de cette grossesse.

(V) Dans tous les cas, la décision de pratiquer une interruption de grossesse demeure une transgression du principe fondamental du respect de l'enfant à naître et ne peut se justifier que par l'impossibilité d'éviter un mal plus grand, c'est-à-dire par un véritable état de nécessité.

(VI) La décision finale reste, certes, le fruit du colloque singulier du médecin et de sa patiente, mais une telle décision ne peut être prise qu'après une pesée rigoureuse et aussi objective que possible de toutes les circonstances. À cet effet, elle doit être dûment éclairée et assistée, notamment par les structures prévues à cet effet au sein des cliniques universitaires.

(VII) Quelle que soit la décision finale du médecin, celui-ci devra veiller personnellement à ce que la patiente reçoive les meilleurs soins médicaux, ainsi que l'assistance psychologique, matérielle et sociale de services d'aide adéquats.

2. Point de vue de notre étude

Le problème de l'avortement est un problème douloureux. Il pose des questions très difficiles (souvent ressenties comme insolubles) à des femmes seules, à des couples, aux médecins, au personnel médical, aux institutions hospitalières (non seulement catholiques), à la société tout entière.

De toute évidence, les auteurs de la Charte ont voulu rencontrer en vérité ces situations dramatiques, et y répondre par une position inspirée de l'Évangile, réaliste en même temps que pleinement sincère et juste. Cette intention est infiniment respectable.

Mais dès qu'un texte a été publié, il acquiert une « existence historique et sociale indépendante de l'intention de ses auteurs », et il est nécessaire de distinguer « le *sens objectif* de ce texte pour

quiconque le lit, du *sens subjectif* visé par ceux qui l'ont écrit »[2]. Rendu public, le texte joue son rôle, il travaille indépendamment de l'intention qui lui a donné le jour, il produit nécessairement dans l'histoire ce qu'il signifie ou peut signifier. Il autorise, permet, justifie, rend possible, un certain nombre de conduites (parfois *contre* la volonté de ceux qui l'ont écrit). S'il contient des ambiguïtés, celles-ci ne peuvent pas ne pas se répercuter au niveau de l'action. S'il n'exclut pas explicitement certaines possibilités d'interprétation, il les tolère et les induit. C'est ce fonctionnement du texte de la Charte — fonctionnellement actuel ou simplement possible — que nous voulons examiner.

Nous avons ainsi précisé le genre littéraire de cet article. Il s'agit d'une analyse de texte. Nous ne jugeons pas les personnes, ni les auteurs de la Charte, ni ceux qui l'ont promulguée, ni ceux et celles qui la mettent en pratique. Nous étudions un texte. Et nous le faisons à l'aide des catégories et du langage de la théologie morale. Ce langage n'est pas immédiatement celui du dialogue à mener avec les consciences en difficulté ou avec les médecins.

Notre exposé suivra d'abord le plan du texte (II à IV). Ensuite, nous examinerons ses positions au regard de la doctrine de l'Église (V).

II. - Les exigences de la philosophie et de la morale chrétienne

1. Protection de toute vie humaine

Les deux premiers paragraphes rappellent, au nom d'« une philosophie respectueuse de l'homme » et de « la morale chrétienne, fondée sur l'Écriture et la Tradition de l'Église », la protection due à toute vie humaine, et particulièrement à la plus fragile :

(I) Une philosophie respectueuse de l'homme implique la protection de toute vie humaine, surtout la plus fragile : l'enfant à naître comme l'enfant déjà né, le handicapé comme le malade, le vieillard comme le mourant.

(II) La morale chrétienne, fondée sur l'Écriture et la Tradition de l'Église, ne fait que renforcer cette obligation en voyant dans tout sujet humain, et notamment dans l'embryon, le handicapé, le malade et le mourant, des êtres créés à l'image de Dieu.

2. Portée de la charte

Tous les paragraphes suivants ne traiteront plus, en fait, que de l'interruption volontaire de grossesse. Cependant, comme on vient

2. Cf. G. FESSARD, S.J., *De l'actualité historique*, t. II, Paris, DDB, 1959, p. 424s.

de le voir, la perspective est plus large : la Charte parle de l'enfant à naître, mais aussi de l'enfant déjà né, du handicapé, du malade, du vieillard et du mourant.

Au paragraphe VI, il sera question des « structures » prévues au sein des cliniques universitaires de Louvain pour y assurer des choix éthiques aussi éclairés que possible. D'après les explications fournies à la presse au moment de la publication de la Charte, il s'agit de « Cellules d'aide à la décision éthique » (C.A.D.E.), Cellules dont la compétence n'est pas limitée aux problèmes d'interruption de grossesse, mais s'étend au contraire à tous les domaines médicaux où se posent des questions morales difficiles[3].

De ces différents éléments, il ressort que, dans l'intention de la Charte, les pratiques admises en ce qui concerne l'interruption volontaire de grossesse impliquent des conduites analogues dans les autres domaines de l'éthique médicale, par exemple en matière de néonatologie ou d'euthanasie.

La Charte s'est centrée sur la question de l'avortement pour des raisons d'actualité (cf. le paragraphe III), mais elle entend définir des principes régissant tout le secteur de l'éthique biomédicale. Ce qui ne va pas, évidemment, sans entraîner des conséquences considérables.

3. Une réaffirmation sans ambiguïté

Le paragraphe III se présente comme une conclusion des deux précédents :

> (III) C'est pourquoi, en dépit d'éventuelles évolutions législatives en la matière, l'interdiction morale de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse est réaffirmée sans ambiguïté.

La Charte a été publiée après le vote par le Sénat belge de la loi dépénalisant l'avortement et avant la discussion de cette loi par la Chambre des représentants.

---

3. La Charte est publiée par *Louvain* sous le titre suivant : « Attitude des autorités académiques de l'U.C.L. à propos des questions éthiques auxquelles sont confrontés les médecins des cliniques universitaires et plus particulièrement en matière d'interruption de grossesse ». Les C.A.D.E. doivent comprendre au minimum trois membres : un médecin de la Commission d'éthique, qui présidera la réunion ; un membre non médecin du Centre d'Études Bioéthiques (C.E.B.), qui assurera le secrétariat ; un médecin spécialisé dans le domaine d'où provient la demande d'aide (gynécologie, psychiatrie, génétique, néonatologie, cancérologie,...). Au moment où la Charte éthique a été publiée, trois Cellules étaient déjà constituées : une pour les problèmes d'interruption de grossesse, une pour les problèmes d'euthanasie, une pour les problèmes psychiatriques.

Elle est donc intervenue à un moment crucial de la discussion et elle n'a pas pu ne pas l'influencer[4]. Ici, elle rappelle l'irréductibilité de la loi morale à la loi civile. De ce point de vue, elle « réaffirme sans ambiguïté l'interdiction morale de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse ». Suffit-il pourtant d'une telle « réaffirmation » pour échapper à toute équivoque ? Les trois premiers paragraphes de la Charte appellent la confirmation des suivants, qui concernent les pratiques effectives et l'action morale concrète.

4. La spécificité morale de l'avortement

Le « C'est pourquoi » qui ouvre le paragraphe III peut poser une question. Ce paragraphe déduit en effet « l'interdiction morale de l'interruption volontaire de grossesse » de la protection et du respect dus à *toute* vie humaine fragile et de la reconnaissance en tout « sujet humain » d'*un* être « créé à l'image de Dieu ». Ne risque-t-on pas ainsi de méconnaître la spécificité morale de l'avortement ? Celui-ci n'est pas réductible au meurtre d'un être humain fragile. Tous les cas évoqués (enfant, handicapé, malade, vieillard, mourant) posent, il est vrai, un problème moral analogue : assurer la protection d'une vie humaine menacée. Mais la tradition morale a reconnu, toujours plus clairement, une spécificité particulière de l'avortement[5]. Celui-ci n'est pas seulement destruction d'un être humain, fragile et innocent, absolument sans défense. Il est aussi, selon l'expression utilisée plusieurs fois dans la Charte elle-même, « interruption *volontaire* de *grossesse* ». Il est opposition directe à l'un des actes fondateurs (aux sens physique, métaphysique, politique et juridique) de l'humanité, à la transmission de la vie humaine, et il viole une des vertus les plus sacrées : l'amour maternel et parental. À ce titre, il n'est pas réductible au meurtre d'un être humain désarmé. La Charte ignore cette irréductibilité, dont la perception n'a pas été pour rien, semble-t-il, dans la formulation particulièrement nette, par la tradition catholique, de l'interdiction concernant l'avortement : « *En aucune circonstance*, il ne peut être licite de poser cet acte. » Nous verrons plus loin certaines conséquences de cette méconnaissance.

4. La loi Lallemand/Herman-Michielsens, dépénalisant l'avortement, a été promulguée par le Gouvernement belge le 3 avril 1990.

5. Elle distingue semblablement l'infanticide ou le parricide de l'homicide en général. Plus loin, nous traiterons plus en détail de cette spécificité (cf. III, 1, c, p. 50).

5. Principes et interdictions

L'« obligation » du respect et de la protection de toute vie humaine, dont il était question dans les deux premiers paragraphes, est présentée dans le troisième sous la forme d'une « interdiction » (le paragraphe V parlera du « principe » du respect de l'enfant à naître et de sa « transgression »).

La Charte use ainsi d'un langage moral abstrait: obligation, principe, interdiction, transgression... Ces formulations abstraites — positives ou négatives — sont inévitables, et même nécessaires, dès lors que la morale doit exprimer ses normes universelles au plan logique, avec le maximum de précision possible. Ainsi, quand il est question d'interruption volontaire de grossesse, on ne peut se contenter d'affirmer le principe positif du respect et de la protection de toute vie humaine. Il faut préciser ce principe général par une négation ou une interdiction qui exclut clairement l'acte visé. C'est ce que fait la Charte en son troisième paragraphe, après s'être exprimée positivement dans les deux premiers.

Cependant, il n'est pas inutile de rappeler que les principes et les interdictions ne sont vraiment compréhensibles qu'en référence à leurs fondements[6]. Dans la perspective chrétienne, ils expriment en premier lieu les « lois » ou exigences internes de la relation reliant à Dieu, le Créateur et le Sauveur, les hommes, ses créatures, appelées à devenir ses fils. Et comme Dieu demande à l'homme d'être ce qu'il est, c'est-à-dire d'agir conformément à l'être qu'il a reçu, les appels et les commandements divins (positifs et négatifs), intégrés à son dessein de grâce, ne sont pas extrinsèques à l'homme. Ils sont, au contraire, inscrits dans son être et dans sa raison. C'est la « loi *naturelle* ».

Par ailleurs, l'homme est « un être social par nature » (*Gaudium et spes*, 12, 4). Aussi la loi morale n'explicite-t-elle pas seulement les exigences de la relation de l'homme à Dieu, mais également celles de la relation de l'homme à son semblable. Les « principes » et les « interdictions » reposent ainsi sur la sagesse de Dieu et sur l'être de l'homme. Les lois morales expriment les rapports existant entre Dieu et les personnes humaines, comme entre les personnes humaines elles-mêmes. Dieu et les personnes humaines constituent donc, en dernière analyse, le *fondement* des lois, des principes, des obligations ou des interdictions. La morale est *personnaliste* : quand

6. Le paragraphe V l'évoque en passant par un adjectif, quand il parle du « principe *fondamental* » du respect de l'enfant à naître.

on viole les principes et les interdictions qu'elle édicte, ce sont des personnes que l'on offense et que l'on blesse.

La Charte louvaniste a sobrement évoqué ces fondements. Elle parle de « l'homme », de la « création à l'image de Dieu », du « sujet humain », des « valeurs ». En a-t-elle effectivement tenu compte ? C'est ce que nous diront les paragraphes suivants.

6. Plans moral (ou éthique), déontologique, institutionnel

On peut noter dès à présent que la Charte occupe simultanément trois points de vue sans les distinguer : le point de vue proprement moral (Charte d'*éthique*...), un point de vue déontologique (... d'éthique *médicale*) et un point de vue institutionnel (*Charte*...).

La position *morale* catholique inclut nécessairement un volet *déontologique* (réglant l'attitude des médecins et du personnel médical) et un volet *institutionnel* (ajustant la position des institutions catholiques)[7]. Mais elle distingue ces trois plans. Le premier concerne au premier chef la femme enceinte ou le couple, ensuite le médecin. Le second touche d'abord la conduite des médecins devant la demande éventuelle d'avortement. Le troisième regarde d'abord l'institution comme telle, et non plus des personnes particulières[8].

L'U.C.L. non seulement se donne une Charte (réglant ainsi son fonctionnement interne), mais elle énonce publiquement, en tant qu'autorité et instance morale (ce qu'elle est de par sa nature), une

---

7. Cf. par exemple la « Déclaration des évêques belges » après la loi dépénalisant l'avortement (mai 1990) : « Nous devons nous adresser aussi aux médecins ... Ils ont l'obligation grave d'user du droit d'objection de conscience que la loi leur reconnaît, comme à toutes les infirmières, à tous les infirmiers et au personnel auxiliaire médical. Qu'ils se laissent conduire par une conscience éclairée et toujours mieux informée de leur responsabilité. Que, dans le respect de leur patiente et de l'enfant qu'elle porte, ils puissent vraiment aider les futures mères à accueillir généreusement une nouvelle vie » (II, dans *DC* 87 [1990] 666) ; « Nous nous adressons spécialement aux institutions hospitalières. Qu'elles se refusent à pratiquer des avortements délibérés. Une telle pratique est en contradiction flagrante avec leur identité chrétienne » (*ibid.* 667). Nous avons donné un commentaire de cette Déclaration dans *Vie consacrée* 62 (1990) 331-338.

8. Une expression comme « l'interdiction morale de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse », qui vient au paragraphe III, où l'on est pourtant avant tout préoccupé, semble-t-il, de rappeler un principe moral, se comprend mieux si elle est adressée aux médecins. Du point de vue de l'éthique, on aurait dit simplement : « L'interdiction morale de l'interruption volontaire de grossesse est réaffirmée sans ambiguïté. » (De même, au paragraphe IV, on aurait écrit : « L'interruption volontaire de grossesse demeure une transgression du principe... », plutôt que : « la décision de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse demeure... »).

interprétation de l'interdiction concernant l'avortement. Si cette interprétation n'est pas en accord avec la tradition ecclésiale authentifiée par le magistère, elle offusque le caractère catholique de l'institution qui parle[9].

III. - La problématique concrète

Après l'énoncé des principes généraux (paragraphes I à III) et avant les paragraphes finaux, qui traitent plus en détail de la mise en œuvre institutionnelle de la Charte, les paragraphes IV et V concernent les conditions concrètes du problème de l'interruption volontaire de grossesse. Ils forment un tout et ne peuvent être compris que l'un par l'autre. Le paragraphe IV prépare le suivant, où s'exprime le cœur de la position morale, déontologique et institutionnelle de la Charte :

> (IV) Il peut exister, il est vrai, des circonstances véritablement dramatiques dans lesquelles une grossesse pose un conflit de valeurs impossible à résoudre sans sacrifier l'une d'entre elles. Tel est le cas, par exemple, de la grossesse qui menace la vie de la mère d'un danger certain, et inévitable sinon par l'interruption de cette grossesse.
>
> (V) Dans tous les cas, la décision de pratiquer une interruption de grossesse demeure une transgression du principe fondamental du respect de l'enfant à naître et ne peut se justifier que par l'impossibilité d'éviter un mal plus grand, c'est-à-dire par un véritable état de nécessité.

Ces deux paragraphes importants appellent de nombreuses remarques.

1. Signification du paragraphe IV

Le paragraphe IV se présente comme une limite ou une précision éventuelle (« Il peut exister, il est vrai, ... ») à ce qui vient d'être réaffirmé : « l'interdiction morale de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse ».

Sa première proposition fait intervenir un « conflit de valeurs ». C'est, comprend-t-on spontanément, qu'aux valeurs déjà évoquées par la Charte (la valeur de « toute vie humaine », de « tout sujet

---

9. Cf. Constitution apostolique *Ex corde Ecclesiae* (15.8.1990), sur les Universités catholiques, 27 : « De ce rapport essentiel (des universités catholiques) avec l'Église dérivent plusieurs conséquences : la fidélité de l'université, en tant qu'*institution*, au message chrétien, la reconnaissance et l'adhésion à l'Autorité magistérielle de l'Église en matière de foi et de morale. »

humain », « créé à l'image de Dieu », le respect dû aux vies les plus fragiles), d'autres valeurs peuvent venir s'opposer. En effet, quand il est question d'avortement, de nombreuses valeurs sont habituellement en jeu : en toute hypothèse la vie de l'enfant à naître, parfois la vie ou la santé de la mère, mais aussi les aspects religieux, familiaux, psychiques, sociaux voire économiques, de la situation.

Quiconque lit la première proposition du paragraphe IV à la lumière des précédents — ce qui constitue le cheminement normal du lecteur — la comprend de la manière suivante : elle exprime la *difficulté* de mettre en œuvre, dans certains cas, le principe qui vient d'être rappelé, ainsi que l'*impossibilité* d'obéir à ce principe sans consentir des sacrifices importants. On se dit qu'en vertu de sa « réaffirmation sans ambiguïté », la Charte exclut la possibilité de mettre à mort l'enfant à naître. Mais, dès qu'on a pris connaissance du paragraphe V, selon lequel l'avortement peut parfois « se justifier », il apparaît clairement que cette possibilité n'est pas rejetée, et même que c'est elle qui est envisagée en premier lieu, le paragraphe IV n'étant là que pour préparer le suivant. La signification de la première phrase du paragraphe IV en est évidemment transformée.

Ce renversement de signification (la phrase ne pouvait signifier la mort de l'enfant ; elle le peut) s'est opéré d'autant plus facilement qu'entre la première proposition du paragraphe IV et le paragraphe V est intervenue la deuxième phrase du paragraphe IV, qui est constituée par un « exemple ».

Celui-ci met en avant le cas où il faudrait choisir entre la vie de la mère et la vie de l'enfant[10]. Or, dans ce cas, les deux valeurs en présence sont de même poids. Pourquoi devrait-on sauver l'une plutôt que l'autre ? L'exemple neutralise ainsi la première signification donnée spontanément à la proposition principale du paragraphe IV, et même il l'inverse habilement, car, pour la mentalité commune, dans un tel dilemme le sauvetage de la mère s'impose.

Après ce premier repérage concernant le fonctionnement sémantique des propositions du paragraphe IV, nous pouvons revenir plus en détail à certains de ses éléments. Et tout d'abord au « conflit de valeurs » lui-même.

---

10. Il y a quelques décennies, on a beaucoup discuté de cette question à propos de l'accouchement. Ici, par hypothèse, on se situe au temps de la grossesse. Il s'agirait donc, par exemple, du cas où la mère souffrirait d'une insuffisance cardiaque ou rénale grave et dont les jours seraient mis en danger par la poursuite de la grossesse. Ou encore du cas où le traitement d'un cancer du sein serait compromis par les **conséquences physico-chimiques d'une grossesse.**

a. *Le « conflit de valeurs »*

Nous l'avons dit plus haut : dans le conflit de conscience dont il est ici question, de nombreuses valeurs sont habituellement en jeu.

À la conscience en délibération, toutes les valeurs n'apparaissent pas comme étant d'égale dignité. Elles ne sont pas toutes sur le même plan. Que signifient, par exemple, des valeurs économiques à côté de la vie d'un enfant ? Aristote, déjà, distinguait trois sortes de biens ou de valeurs : il parlait du bien délectable (le plaisir), du bien utile et du bien honnête (*Éthique à Nicomaque*, B 2, 1104 b 31)[11]. La Charte est muette à ce propos. Non seulement elle ne propose aucune *hiérarchie des valeurs* ni ne rappelle qu'une telle hiérarchie existe, mais au contraire, elle masque jusqu'à un certain point, par l'« exemple » choisi pour illustrer le « conflit de valeurs », leur hétérogénéité possible[12]. Cet exemple en effet met en avant le *seul* cas où les deux « valeurs » dites en « conflit » apparaissent immédiatement sur un plan d'égalité : d'un côté, une vie humaine (celle de l'enfant), de l'autre, une vie humaine encore (celle de la mère). Le seul cas aussi où, pour la plupart — nous l'avons déjà dit —, la solution au profit de la mère s'impose. Dans *tous* les autres cas, la solution apparaît plus simple ; les valeurs en présence manifestent d'emblée une certaine disproportion.

Cette inégalité entre les biens en jeu est occultée, dans le texte, par le choix de l'exemple donné. Le lecteur qui interprétera le paragraphe entier à la lumière de cet exemple — et il est fondé à le faire, puisque celui-ci est présenté comme un cas typique (« Tel est le cas... ») de ce qui vient d'être dit -, ce lecteur pourra penser qu'il s'agit, dans tous les conflits dont on parle, de valeurs d'égale dignité ou, au moins, comparables entre elles. En choisissant cet exemple, la Charte s'est considérablement facilité la tâche. Mais elle n'a pas résolu pour autant le problème de la hiérarchie et de l'hétérogénéité des valeurs. Elle n'a fait que le rejeter dans l'ombre.

Si la conscience en délibération est affrontée à de nombreuses valeurs et doit, le plus souvent, renoncer à plusieurs d'entre elles, on s'attendrait naturellement à ce que la première phrase du paragraphe IV se termine de la manière suivante : « ... un conflit de valeurs impossible à résoudre sans sacrifier *certaines* d'entre elles ». Or elle s'achève par : « ... *l'une* d'entre elles ». D'où vient qu'il ne faut sacrifier qu'une des valeurs en présence ? Pourquoi ce singulier ?

---

11. Cette division aristotélicienne doit être précisée ; cf. J. DE FINANCE, S.J., *Essai sur l'agir humain*, Rome, Université Grégorienne, 1962, p. 46-49.
12. Sur la hiérarchie des valeurs et leur hétérogénéité, cf. *ibid.*, p. 84 et 201-206.

Si l'on interroge le contexte immédiat, il semble que ce singulier s'explique avant tout par l'influence rétrospective de la seconde phrase du paragraphe sur la première. Cette deuxième phrase est constituée, on vient de le voir, par un « exemple » de conflit, dans lequel la vie de la mère est menacée d'un danger certain, et inévitable sinon par l'interruption de grossesse. Dans cette hypothèse, il faut choisir entre la vie de la mère et la vie de l'enfant[13]. Selon l'exemple apporté, le conflit de valeurs est une alternative où deux vies s'opposent, et il faut nécessairement exclure « une » des deux « valeurs » en présence.

Supposons cependant qu'il ne faille pas interpréter la première phrase du paragraphe uniquement par la deuxième (qui ne propose, après tout, qu'un « exemple »). Dans ce cas, la vie de l'enfant pourrait entrer en conflit avec d'autres valeurs que celle représentée par la vie ou la santé de la mère. Mais, de toute façon, le singulier ne s'explique bien que si le « conflit de valeurs » a été ramené à *deux* valeurs, c'est-à-dire aux deux options contraires entre lesquelles balance la conscience. En termes précis, les valeurs dont on parle sont en réalité des « objets moraux ». Dans l'un de ces objets, la valeur toujours en cause dans les cas d'avortement, la vie de l'enfant, est sauvegardée ; dans l'autre, elle ne l'est pas.

Dans les deux interprétations que nous venons de distinguer, le « conflit de valeurs » est compris comme une alternative.

Cela signifie, entre autres choses, que la Charte n'a pas prêté attention, dans le processus de décision, au moment de la « délibération », où la conscience laisse les différentes valeurs, souvent nombreuses, lui « parler », lui apparaître avec leur dignité propre, selon leur « en soi », et donc aussi avec leurs différents degrés d'obligation (c'est-à-dire selon leur hiérarchie).

La Charte se porte d'emblée à l'« élection »[14], au choix, à la « décision » elle-même (cf. le début du paragraphe V : « ... la décision de pratiquer... »), c'est-à-dire au moment où toutes les valeurs se regroupent en deux options et forment une alternative, dont il faut

---

13. Il faut cependant remarquer qu'à prendre le texte au pied de la lettre, la problématique de cet exemple pourrait être comprise d'un manière plus large. Il n'est pas dit que la grossesse menace la vie de la femme d'un danger « mortel ». Il est parlé d'un danger « certain ». Il pourrait donc s'agir d'un danger pour sa santé : maladie, abrégement de l'existence ou même, à la limite, fatigue physique ou psychologique. Nous n'affirmons pas que tel est le sens du texte. Nous pensons même qu'il vise, ainsi que nous l'avons dit, le « danger de mort », mais il n'exclut pas une interprétation plus large. Une ambiguïté demeure.

14. Pour ces différents moments de l'acte humain : « délibération, élection, ... », on pourra voir J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, cité n. 11, p. 63 s.

nécessairement « sacrifier » une des deux branches. Le « conflit de valeurs » a été réduit à un « dilemme »[15], où deux « valeurs » ou deux « biens » sont censés s'exclure.

Le texte que nous étudions a donc considérablement simplifié la problématique du conflit de valeurs. Nous l'avons montré sur deux points : l'oblitération de la hiérarchie des valeurs et la réduction de l'acte humain à un seul de ses moments.

Cette simplification n'est pas sans affecter la manière dont la valeur morale elle-même est implicitement comprise.

b. *La valeur morale*

Avant de revenir à la Charte, il ne sera pas inutile de réfléchir quelques instants sur cette idée de « valeur »[16].

Les « valeurs » prennent place parmi les concepts importants de la morale. Les interdictions et les principes, dont nous avons évoqué plus haut les fondements, sont au service des valeurs. Ils expriment la nécessité morale de laisser celles-ci orienter, régler, informer les actions humaines.

La valeur, c'est « ce qui vaut » aux yeux de celui qui agit, ce qui le meut dans son action. L'homme reconnaît les valeurs (parfois lentement et difficilement), il les ratifie et les fait siennes, mais il ne les crée pas. Elles lui sont données et proposées avec sa propre existence et à travers son histoire.

Elles s'adressent à lui, à l'intérieur de sa conscience, comme des attraits, des appels. Elles proviennent du fond même de son être, et finalement de Dieu, son Créateur, son Père et sa Fin. Leur force est telle qu'elles prennent la forme d'obligations et de devoirs, d'impératifs et d'interdictions.

Il y a une réelle *objectivité* des valeurs. Le Père Sertillanges définissait la morale : « La science de ce que l'homme doit faire *en fonction de ce qu'il est.* » Les valeurs représentent des biens, qui participent à la réalité du Bien suprême, Dieu[17]

---

15. Le Robert définit le dilemme de la manière suivante : « Alternative contenant deux propositions contraires ou contradictoires et entre lesquelles on est mis en demeure de choisir ».

16. Nous suivons plus particulièrement J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, cité n. 11.

17. Citons la Constitution conciliaire *Gaudium et spes*, 16, (nous soulignons) : « Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun

17 Cependant, le mot « valeur » exprime aussi l'enracinement affectif, dans l'homme, de ses biens et de ses fins. C'est pourquoi le terme peut également signifier l'aspect *subjectif* des valeurs, telles que le sujet se les donne, ou *telles qu'elles lui apparaissent* dans la situation où il se trouve. On voit donc l'ambiguïté du mot « valeur ». La valeur n'est ni purement objective, ni purement subjective. Elle unit les deux aspects. Dans le juste choix moral précisément, le *sujet* tend à « s'éloigner d'une décision aveugle », pour « se conformer aux normes *objectives* de la moralité » (*GS*, 16).

Du fait que le conflit de valeurs a été réduit par la Charte à un dilemme, les valeurs morales y sont vues non seulement comme pouvant entrer en conflit, mais comme s'excluant mutuellement. Une des conséquences en est que l'utilisation du mot « valeur » dans le paragraphe IV ne correspond guère à l'usage habituel. Il y est entendu en un sens fort particulier et fort restreint.

Si l'on interprète la « valeur » à la lumière de l'exemple apporté par le paragraphe, aucune des deux valeurs en concurrence ne peut être « la vie humaine en général » (puisque celle-ci est en jeu dans chacune des branches de l'alternative, qui s'excluent l'une l'autre), ni la vie de *tout* être humain (puisque ce sont deux êtres humains, la mère et l'enfant, qui sont représentés comme des valeurs incompatibles). Il s'agit en chaque branche de l'alternative de la vie de *telle* personne (celle de l'enfant ou celle de la mère). La valeur « sacrifiée » dont il est question est *la vie d'une des deux personnes considérées*[18]. La « valeur » morale est ainsi lésée en son universalité, — d'autant plus que c'est seulement si les valeurs en présence ont été

résonne dans l'intimité de son cœur : « Fais ceci, évite cela ». Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre. C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain. Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale. Plus la conscience droite l'emporte, plus les personnes et les groupes s'éloignent d'une décision aveugle et tendent à se conformer aux *normes objectives de la moralité*. Toutefois, il arrive souvent que la conscience s'égare, par suite d'une ignorance invincible, sans perdre pour autant sa dignité. Ce que l'on ne peut dire lorsque l'homme se soucie peu de rechercher le vrai et le bien et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle. »

18. Pie XII a rejeté explicitement cette problématique morale de l'« alternative » : « Jamais et en aucun cas, l'Église n'a enseigné que la vie de l'enfant doit être préférée à celle de la mère. C'est une erreur que de poser la question avec cette alternative : ou la vie de l'enfant ou la vie de la mère. Non ; ni la vie de la mère ni celle de l'enfant

réduites à l'*existence physique* de l'enfant et de la mère que ces valeurs sont exclusives l'une de l'autre (nous reviendrons sur ce point).[18]

Si l'on comprend les « valeurs » en présence dans le paragraphe IV comme débordant celles qu'avance l'exemple donné — et on doit le faire, car l'exemple n'est qu'*un* exemple —, il n'en reste pas moins que la valeur représentée par la vie de l'enfant à naître y est prise à l'intérieur d'une option, où elle est comparable à d'autres valeurs ; elle est éventuellement « sacrifiable ». Les valeurs morales sont ainsi nivelées. La supériorité de la valeur principale est méconnue, de même que l'universalité de l'obligation qu'elle représente.

Par le contexte où il l'insère, le paragraphe IV de la Charte impose ainsi au mot « valeur » un traitement réducteur. Ce vocable n'exprime plus l'universalité de la vérité du bien. On nous objectera peut-être que c'est fatal dès lors que l'on parle de « *conflit* de valeurs ». C'est vrai. Il n'empêche que l'utilisation du mot par la Charte est un indice, parmi d'autres, d'une problématique d'exclusion, que, malheureusement, la suite du texte confirmera.

Ajoutons encore que, selon la problématique du paragraphe IV, la « valeur » considérée peut impliquer la mort de l'enfant ou la mort de la mère. Le mot « valeur » ne pourrait être utilisé légitimement avec une telle signification qu'au cas où il s'agirait de l'effet, non voulu, d'une action bonne, et non d'une mort directement voulue. Or la Charte ne fait pas cette distinction. Le sens du mot est donc profondément altéré[19].

---

ne peut être soumise à un acte de suppression directe. D'un côté comme de l'autre, il ne peut y avoir qu'une seule exigence : faire tous les efforts pour sauver la vie de tous les deux, de la mère et de l'enfant » (« Discours aux familles nombreuses » [26.11.1951], dans *Le droit à la vie dans l'enseignement des Papes*, Solesmes, 1981, p. 101). Dans une allocution à un groupe de médecins belges (23.4.1977), Paul VI disait : « Nous n'ignorons pas, vous le savez bien, les graves problèmes que vous rencontrez dans l'exercice de votre profession. Il faut une conscience éclairée pour les résoudre concrètement, non sans angoisse bien souvent, *sans sacrifier aucune des valeurs en cause* » (dans *DC* 73 [1977]) 456 ; nous soulignons).

19. La Charte parle de « sacrifier » une des deux vies. Ce langage objectivant à l'extrême — où l'on sacrifie hors de soi une vie qui n'est pas la sienne — (ici encore l'expression pointe davantage vers l'acte du médecin que vers celui de la femme) nous paraît profondément regrettable et irrespectueux. Sans doute ceux et celles qui sont amenés à poser une action, entraînant sans qu'ils l'aient voulu directement la mort d'un être humain, ne le font-ils pas sans déchirements, mais leur action n'a pas à être qualifiée de « sacrifice », même au sens banal du mot. Celui-ci a par ailleurs des connotations religieuses précises, qui doivent être respectées. Il serait d'autre part tout à fait abusif d'appeler « sacrifice » un acte qui attenterait directement à la vie d'un innocent.

c. *L'objet et les circonstances*

En traitant de l'interruption de grossesse en termes de « conflit de valeurs », la Charte de Louvain a le mérite de rencontrer le problème de la manière même dont il se pose souvent aux consciences. L'éthique ne doit-elle pas s'efforcer de rejoindre celles-ci dans leurs situations concrètes ? Peu nombreuses sont sans doute les interruptions volontaires de grossesse décidées froidement, sans conflit intérieur, par pur égoïsme, par pure convenance, par refus pur et simple de l'enfant. La conscience est plutôt, dans de nombreux cas, comme déchirée entre plusieurs « valeurs » qu'elle ne sait comment concilier. Il y a d'une part la vie de l'enfant à respecter et d'autre part — d'une manière *rare*, heureusement (mais c'est cependant le seul cas donné en exemple par la Charte...) — la vie ou la santé de la mère à sauvegarder ou, d'une manière bien plus ordinaire, un équilibre familial, psychologique, voire budgétaire, à prendre en compte.

Ce « conflit de valeurs » peut correspondre à une situation réellement dramatique créée par la grossesse, à une difficulté effective de concilier les valeurs en présence. Il peut aussi, dans certains cas, résulter d'une déformation imaginaire opérée par la femme enceinte, le couple, la famille, le médecin consulté, etc. La Charte n'ignore pas cet état de chose, puisqu'elle déclare, en son paragraphe VI, qu'une « décision finale ... ne peut être prise qu'après une pesée rigoureuse et aussi objective que possible de toutes les circonstances », et puisqu'elle cherche, dans ce même paragraphe, à assurer les conditions structurelles, « au sein des cliniques universitaires », de cette « pesée rigoureuse et *objective* » (nous soulignons).

La Charte manifeste donc la volonté d'échapper à l'arbitraire dans les décisions éthiques, et elle propose la mise en œuvre de moyens qui devraient permettre d'atteindre à une objectivité aussi grande que possible. Est-ce à dire que la Charte rejoint ces « normes objectives de la moralité » dont parlait *Gaudium et spes*, 16 ? Se donne-t-elle les moyens de résoudre les « conflits de valeurs » dont elle parle ? Nous ne le pensons pas.

Pour juger en effet de la moralité concrète d'une action, la tradition catholique tient compte de trois éléments : de l'*intention* du sujet agissant, de l'*objet* ou de la nature de l'acte voulu et des *circonstances*. Or on ne peut manquer d'être frappé de l'importance accordée par la Charte à ce dernier élément. Celui-ci est mis en avant dès le début du paragraphe IV : « Il peut exister, il est vrai, des

circonstances... » Sans que le mot apparaisse, le même facteur est présent dans le paragraphe V, qui parle d'un « véritable état de nécessité », tandis que le paragraphe VI réfère la « décision finale » à « une pesée rigoureuse et aussi objective que possible de toutes les circonstances ».

La Révélation chrétienne, ouverte à l'historique, ne peut pas négliger les circonstances dans son appréciation des actes humains. Mais la tradition morale catholique voit dans le meurtre d'un *enfant*, *innocent*, absolument *sans défense*, consenti par l'être qui devrait avant tout autre le protéger (sa mère), contredisant *l'amour et la justice* au *fondement* même de la famille, de la cité et de l'humanité, un *objet moral* spécifique, entraînant une doctrine morale particulière[20]. À ses yeux, cet objet moral est par lui-même si déterminé, il représente un mal si clairement aperçu, que jamais — la doctrine de l'Église en est sûre — *aucune circonstance*, aucune situation, ne pourra le rendre légitime[21]. Or, l'« objet moral » ainsi défini est méconnu par la Charte de Louvain, lorsqu'elle déduit l'interdiction de l'avortement du respect dû à *toute* vie humaine fragile (paragraphe III ; cf. plus haut II, 4.) et surtout lorsqu'elle prévoit (paragraphes IV et V) des circonstances où l'avortement pourra « se justifier ». De cette manière, le critère objectif, qui doit être utilisé primordialement dans un « conflit de valeurs » impliquant une interruption de grossesse, est perdu. Il sera vain dès lors d'évoquer l'objectivité des circonstances (paragraphes IV, V et VI) : on n'échappera pas au subjectivisme moral, ni à l'erreur.

On nous dira peut-être que la Charte n'utilise pas les mêmes catégories que nous et que, pour elle, les circonstances font partie de l'objet lui-même et de la valeur. Il n'en reste pas moins que si l'objet de l'acte délibéré comprend une « interruption volontaire de grossesse », il ne peut jamais être qu'un mal moral ; à ce titre, il ne peut, sans abus de langage, être qualifié de « valeur ».

d. *« Un conflit de valeurs impossible à résoudre sans sacrifier l'une d'entre elles »*

« Il peut exister, dit la Charte, des circonstances véritablement dramatiques dans lesquelles une grossesse pose un conflit de valeurs

20. Le Droit de l'Église témoigne, lui aussi, de la spécificité de l'avortement (cf. *CIC*, 1397 s.).

21. Nous donnerons plus loin quelques textes importants du magistère à ce sujet.

impossible à résoudre sans sacrifier l'une d'entre elles » (nous soulignons). De quelle nature est cette impossibilité et que signifie-t-elle exactement ?

Elle semble appartenir à la situation elle-même, aux circonstances : celles-ci sont telles qu'il est impossible au sujet de résoudre le problème devant lequel il est placé sans exclure une des valeurs en présence. Ce serait là une vérité banale, si l'on visait des cas où il faudrait renoncer à certains avantages matériels pour garder l'enfant. Mais nous avons vu que la Charte vise, au contraire, des cas où il est, à ses yeux, impossible de garder l'enfant (ou de ne pas pratiquer l'interruption de grossesse) : telle est la signification du texte (qui ne distingue jamais entre volontaire direct et volontaire indirect, montrant ainsi qu'il ne limite pas sa légitimation à cette dernière possibilité)[22].

Or, *la possibilité de devoir exclure nécessairement une des valeurs en présence n'existe que là où les valeurs n'ont été perçues que comme valeurs « naturelles »*[23], *et non pas comme valeurs proprement morales.* Expliquons-nous. Les valeurs naturelles répondent à des besoins, à des désirs, voire à des fins morales du sujet, elles correspondent et se rapportent à sa « nature ». Mais pour qu'elles soient perçues véritablement comme *morales*, elles doivent être rapportées à l'Absolu du Bien, c'est-à-dire, au moins implicitement, à Dieu. Dès qu'elles ont été ainsi appréhendées, *elles ne peuvent plus être comprises comme s'excluant mutuellement* ou comme incompatibles entre elles. Du fait qu'elles participent au Bien, elles sont intérieures les unes aux autres (comme Dieu est intérieur à tout ce qu'Il crée), inclusives les unes des autres, et leur opposition (réelle) ne peut plus apparaître que comme *provisoire*. Il est vain, bien sûr, de nier que, dans certains cas, respecter la vie de l'enfant à naître implique un pénible renoncement à des valeurs réelles (physiques, économiques, psychiques, relationnelles, etc.), mais si le conflit de valeurs est vraiment posé au niveau *moral*, c'est-à-dire au

22. En fait, le texte dit qu'« *il peut* exister » des cas où il serait impossible de garder l'enfant. « Il est possible qu'il soit impossible. » On voit combien la Charte se veut prudente (ne se mouvant ici qu'au plan des possibilités). Mais un possible qui ne se réaliserait jamais ne vaudrait pas la peine qu'on en parle. Ce qui peut exister existe quelquefois. Nous ne trahissons donc pas la pensée de la Charte en la traduisant par : « *il y a* des cas où il est impossible de garder l'enfant ».

23. Nous utilisons l'expression « valeur naturelle » au sens précis que lui donne J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, cité n. 11, p. 195-207, 290-292, 323-327, 348-358. Nous suivons cet auteur pour la distinction et la relation entre les « valeurs naturelles » et la valeur proprement morale.

niveau de la relation du sujet et de toutes ses valeurs au Bien absolu, sa résolution enveloppe nécessairement l'*espérance* et l'*assurance* d'une réconciliation au sommet de toutes les valeurs, de telle sorte que la conscience, en choisissant le Bien, sait qu'elle retrouvera en lui, d'une manière qui peut-être lui échappe présentement, les biens mêmes auxquels elle doit pour le moment renoncer.

L'expérience morale n'est pas qu'expérience du devoir, de l'obligation, de principes impératifs, elle est expérience du *Bien*. Ce qui signifie qu'elle perçoit, à la racine des devoirs, l'assurance — donnée en même temps que le rapport au Bien absolu lui-même — de la réconciliation des valeurs, et de l'impossibilité pour elles de s'exclure absolument. Au *principe* de l'obligation et du choix se trouve l'espérance d'une telle réconciliation.

En réduisant le conflit de conscience au moment du choix (alors qu'il comporte aussi, par la visée du Bien, l'espérance de l'unité ultime des biens et des valeurs), en ne se mouvant qu'au plan abstrait des principes et des obligations, la Charte a laissé de côté ce qu'il y a de plus profond dans l'éthique : le rapport proprement moral au Bien lui-même, la confiance originaire en l'accord des valeurs. Nous avons déjà pu constater plus haut la réduction des valeurs qu'elle opérait[24]; nous la constatons à nouveau au moment où nous essayons de comprendre l'« impossibilité » dont parle le paragraphe IV. Celui-ci réduit les valeurs morales à des valeurs naturelles. Du fait que les valeurs n'ont pas vraiment été comprises comme *morales*, c'est-à-dire dans leur rapport fontal au Bien, il n'y a plus entre elles d'intériorité réciproque ni de hiérarchie. Le paragraphe II affirme Dieu, et il est évident que la Charte confesse son existence, mais lorsqu'il est question des problèmes concrets, aux paragraphes IV et V, elle fait abstraction de sa présence efficace. L'« impossibilité » dont il est parlé dans ces deux paragraphes n'existe que pour celui qui ne reconnaît pas le Bien absolu, Dieu.

Nous l'avons vu : l'« impossibilité », dans le paragraphe IV, appartient à la situation elle-même, c'est-à-dire, selon la

24. Répétons-le : les deux « valeurs » visées dans l'« exemple » du paragraphe IV (la vie de l'enfant, la vie de la mère) ne s'excluent l'une l'autre que si on les réduit à l'*existence physique* des deux individus en question. C'est sur le plan physique uniquement que les deux existences peuvent être incompatibles. Or la valeur morale de la vie humaine, ou même la valeur d'un individu particulier, ne sont pas réductibles à l'existence physique. Celle-ci n'est valeur que parce qu'elle appartient à un être humain et que celui-ci, dans son existence physique, mais aussi dans sa réalité spirituelle (comprenant sa relation à l'Être, au Bien, à Dieu) est le fondement de la valeur considérée.

problématique de la Charte, à l'ordre *objectif* des valeurs. Ce sont celles-ci qui, *comme telles* et *en elles-mêmes*, sont dites, en certains cas, irréconciliables.

Cependant le vocabulaire de la possibilité ne renvoie pas seulement à une modalité de la réalité elle-même ou de la situation dont on parle (« il est impossible, par exemple, que 2 et 2 ne fassent pas 4 »), mais aussi aux possibilités de celui qui pense ou qui agit (« Je ne puis pas, je suis incapable de... »; l'impossibilité logique vaut aux yeux de *celui* qui la considère). Dans le paragraphe qui nous occupe, *rien* n'évoque cette impuissance subjective de la personne en délibération, sa faiblesse ou son défaut éventuel de liberté ou de connaissance. Au contraire, on ne fait appel qu'aux « circonstances » où elle est placée, et ce sont celles-ci qui lui imposent l'impossibilité en question — impossibilité, répétons-le, qui ne relève pas de ses capacités à elle ou de son courage, mais qui fait partie de la situation elle-même. Dans certaines circonstances, le sujet agissant ne pourrait pas ne pas recourir à l'interruption volontaire de grossesse. Il lui serait *impossible* de faire autrement. Cela, redisons-le encore, non pas en vertu d'un manque de liberté intérieure ou d'une contrainte physique (la Charte n'argumente jamais à partir d'un manque de liberté des sujets agissants : femme enceinte, médecins, etc.), mais d'une nécessité *morale*. Selon la problématique de la Charte, le sujet agissant n'a pas d'autre possibilité que de consentir librement, moralement, à l'impossibilité qui lui est imposée par les circonstances (nous ne sommes pas loin, en fait, d'une éthique stoïcienne). De cette manière, l'« impossibilité » dont il est question dans le paragraphe, principalement objective, devient-elle aussi subjective. Elle s'impose au *sujet* moral.

Cette problématique méconnaît ainsi la transcendance du sujet par rapport aux conditions dans lesquelles il est placé, et elle limite sa liberté, en l'enchaînant à une logique qui n'est pas la sienne propre en tant que sujet spirituel et proprement moral. On l'apercevra mieux en considérant — une fois encore -, l'exemple qui nous est donné par le paragraphe IV.

Il s'agit, on s'en souvient, d'une « grossesse qui menace la vie de la mère d'un danger certain, et inévitable sinon par l'interruption de cette grossesse ». Les circonstances imposent donc le choix entre la vie de la mère et la vie de l'enfant. Par hypothèse, choisir une des deux « valeurs », ce sera exclure l'autre. En effet, si A (la vie de l'enfant) est réellement exclusif de B (la vie de la mère), il est impossible, — d'une *impossibilité logique* absolue — de ne pas exclure A en choisissant B. Cette impossibilité logique reposerait

en dernière analyse, sur une *impossibilité physique* : le *fait* que le danger encouru par la mère est inévitable sinon par l'interruption de grossesse.

Or cette impossibilité logique et physique est censée s'imposer au sujet moral dans les conflits de valeurs dont il est parlé. La Charte ignore ainsi l'existence d'une logique morale spécifique[25]. Les valeurs morales et spirituelles ne s'excluent pas, en effet, les unes les autres comme les réalités physiques (ainsi que, dans l'exemple proposé, la vie physique de l'enfant est incompatible avec celle de la mère), ni même comme les concepts logiques.

Du fait qu'elle a confondu les éléments de la situation avec les valeurs elles-mêmes, la Charte est amenée à poser implicitement — nous l'avons déjà dit — que, dans certains cas, les valeurs sont *par elles-mêmes* et *en elles-mêmes* inconciliables. Pourtant, de ce qu'un dilemme soit imposé à la conscience morale, il ne suit pas encore que, dans le débat où elle se trouve, un régime d'exclusion gouverne le monde objectif des *valeurs* et que cette exclusion soit par conséquent prescrite à la conscience elle-même. La Charte a opéré une certaine réduction de l'ordre moral des valeurs à l'ordre physique et formel. Dans une impossibilité physique et logique, elle a cru voir une impossibilité proprement morale. La liberté du sujet humain est profondément mutilée d'être ainsi asservie à un ordre qui ne le définit que partiellement, en tant que sujet spirituel et moral.

Poser en principe que les valeurs *morales* peuvent être incompatibles entre elles, et qu'il est, par conséquent, illusoire pour la liberté d'espérer, partout et toujours, les réconcilier, est une thèse d'éthique erronée, que la Charte ne formule pas explicitement, mais qu'elle sous-entend et qu'elle induit. Pareille induction est nécessaire à la compréhension exacte des thèses morales qui seront affirmées dans le paragraphe V.

e. *Conclusion sur le paragraphe IV*

À première vue, le paragraphe IV est purement descriptif ; il ne fait que poser, sous différents aspects, le problème d'un possible conflit de valeurs. En réalité, il impose déjà une problématique (réduction des valeurs morales à des valeurs purement « naturelles », même physiques ou matérielles, réduction de la délibération de conscience

25. Sur cette logique morale spécifique et sur son irréductibilité à la logique formelle classique, on peut voir M. BLONDEL, « Principe élémentaire d'une logique de la vie morale », dans *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique*, Paris, PUF, 1956, p. 123-147.

au moment du choix, où la liberté « exclut » nécessairement un ou plusieurs possibles considérés, réduction de l'impossibilité morale qui s'impose au sujet à une impossibilité logique et physique, ...), laquelle contient des présupposés et suggère des thèses éthiques qui conditionnent la solution du problème envisagé.

2. *Contenu du paragraphe V*

Ce paragraphe juxtapose en une seule phrase deux affirmations :

1. Dans tous les cas, la décision de pratiquer une interruption de grossesse demeure une transgression du principe fondamental du respect de l'enfant à naître...
2. ... et ne peut se justifier que par l'impossibilité d'éviter un mal plus grand, c'est-à-dire par un véritable état de nécessité.

a. *« Une transgression du principe fondamental du respect de l'enfant à naître »*

Caractériser une interruption volontaire de grossesse comme la transgression d'un principe (fût-il « fondamental »), c'est utiliser un langage juste, mais faible et abstrait. La force des lois morales vient de leur rapport à Dieu et aux personnes humaines. Provoquer une interruption volontaire de grossesse, ce n'est pas seulement transgresser un principe moral, c'est causer la mort d'un être humain et c'est offenser Dieu qui le crée[26].

De plus, le principe évoqué est immédiatement relativisé par l'affirmation, dans la même phrase, que sa transgression peut parfois « se justifier ».

b. *L'avortement comme moindre mal*

D'après le paragraphe V, la transgression du principe fondamental du respect de l'enfant à naître peut, dans certains cas, se justifier par l'impossibilité d'éviter « un mal plus grand ». Un mal plus grand que quel mal ? De toute évidence, celui qui résulterait de l'obéissance à ce même principe. En d'autres termes, obéir à ce dernier peut causer

26. Dans la morale catholique, le péché ne se définit pas seulement comme une transgression de la loi ou comme une faiblesse par rapport à celle-ci (une « faute »), mais comme une offense de Dieu. La mise en lumière de cet aspect « personnaliste » de la question peut sembler, en un premier temps, ajouter au caractère « dramatique » de la situation (cf. paragraphe IV). En fait, parce qu'elle situe vraiment la conscience dans son face à face réel avec autrui et avec Dieu, elle permet au sujet humain de trouver en lui des ressources morales et spirituelles insoupçonnées, imprévisibles... Et si, malgré tout, la conscience défaille et pèche, la possibilité du repentir et du pardon lui aura été ouverte.

un « mal » plus grand que le transgresser. Ce qui était appelé « conflit de valeurs » (habituellement, le mot « valeur » signifie un « bien ») au paragraphe précédent, est devenu conflit entre un « mal plus grand » et un « moindre mal ». Comment la problématique du bien et du mal a-t-elle pu se renverser ainsi (le « mal » devenant un « moindre mal » et donc un « bien »)[27]?

Ce que nous découvrons au plan du vocabulaire a sa source au plan de la pensée. Les notions de « bien » et de « mal » ont été relativisées[28] et la contrariété du bien et du mal moral n'a pas été respectée. Il n'y a plus de différence objective entre les deux (l'objet moral spécifique de l'avortement ne « faisant plus la différence », aux yeux de la Charte, parmi les éléments objectifs de la situation). Une telle relativisation n'est possible que là où l'on a perdu de vue la relation de l'homme et de ses biens à l'Absolu, à la Fin ultime, à Dieu. Nous avions noté comment le paragraphe précédent faisait déjà abstraction de l'existence de Dieu. Nous retrouvons ici le même oubli. Celui-ci entraîne avec lui une oblitération de la dimension métaphysique de la relation à autrui: l'horizon est limité à des « biens » relatifs. Ce qui ne permet pas en fait, et cela en dépit des meilleures intentions, de dépasser le niveau d'une morale utilitariste.

La Charte, notons-le, ne dit pas que l'avortement pourrait se justifier lorsqu'il serait impossible au sujet d'agir autrement[29]. Elle dit qu'il peut se justifier par « l'impossibilité d'éviter un mal plus grand »[30]. Cela signifie qu'on introduit la vie de l'enfant à naître dans un calcul du moindre mal[31]. C'est supposer que la vie d'un enfant innocent, sans défense, appelant la protection de sa mère, de son père et de la société tout entière, est une réalité mesurable, quantifiable, et qu'il est permis d'y attenter en certaines circonstances. Une fois

---

27. En fait, ce renversement était déjà implicitement présent dans le paragraphe IV où, ainsi que nous l'avons noté, les valeurs pouvaient être aussi bien des antivaleurs. Le mot « valeur » y pouvait désigner l'interruption *volontaire* de grossesse (ou la mise à mort de l'enfant).

28. Avec, comme corollaire, la relativisation des interdictions et des obligations. *La même phrase* énonce le rappel d'un principe, donné apparemment comme absolu, *et* l'affirmation que sa transgression peut « se justifier ». Celui qui voudrait se conduire moralement selon la problématique de notre texte n'aurait pas à choisir entre le bien et le mal. Selon le paragraphe IV, il n'aurait à choisir qu'entre différents « biens », et, selon le paragraphe V, entre des maux plus ou moins grands.

29. La morale traditionnelle n'exclut pas qu'une impossibilité *subjective* (par défaut de volontariété ou de connaissance) puisse exister en certains cas. Mais quant à juger de cette impossibilité subjective, que ce soit *post factum* ou *ante factum* (ce qui fait aussi une grande différence), ce ne serait en aucun cas à une instance du genre des « Cellules d'aide à la décision éthique » que ce jugement reviendrait.

30. La Charte utilise en fait une formulation plus restrictive : « ... *ne* peut se justifier *que*... ».

encore, c'est opérer une réduction de la valeur *morale* à la pondération des biens escomptés.

Il suffira donc que l'avortement apparaisse comme un moindre mal à la femme enceinte, au médecin, aux membres des C.A.D.E., pour que soit déclaré un « état de nécessité », une impossibilité de faire autrement que de procéder à l'avortement, et que celui-ci soit justifié, légitimé.

c. *« L'impossibilité d'éviter un mal plus grand »*

Nous avons déjà rencontré l'idée d'« impossibilité » au paragraphe précédent. Elle a la même signification dans les deux paragraphes. Ici aussi, le sujet agissant pâtit une impossibilité : celle d'éviter un mal plus grand autrement que par le recours à l'interruption volontaire de grossesse.

La morale classique reconnaît dans les actions humaines une part de « volontaire » et d'« involontaire ». Elle admet que le « volontaire » d'une action peut être considérablement diminué, la personne se trouvant peut-être dans l'incapacité de faire ce qu'elle aperçoit, cependant, comme étant le bien. L'acte posé dans ces conditions sera, dit-on parfois, « objectivement mauvais », sans être (pleinement) imputable au sujet.

Ce n'est pas à cette problématique traditionnelle que se réfère la Charte louvaniste quand elle parle d'« impossibilité » et d'« état de nécessité ». Elle n'évoque pas les « possibilités » du sujet au sens de ses capacités morales. Plutôt, à ses yeux, dans certaines circonstances, l'avortement est, objectivement parlant, un mal moins grand que son contraire. De telle sorte que, dans ces cas, le sujet *ne puisse et ne doive pas* faire autrement que de recourir à l'interruption volontaire de grossesse. Il s'agira donc, non d'une faiblesse (au contraire, l'avortement pourra vraiment « se justifier »), mais, semble-t-il, d'un devoir (au moins sous la forme d'un mal plus grand à éviter).

---

31. Dans leur Déclaration de mai 1990, suite à la loi dépénalisant l'avortement, les évêques de Belgique ont touché cette question de l'avortement considéré par certains comme un « moindre mal » : « Des médecins et d'autres personnalités de haute valeur morale, disent-ils, ... sont tentés d'accepter et de justifier l'avortement comme un mal inévitable, mais moins grave que les autres qu'il faut prévenir. *Il ne nous est pas possible de nous rallier à cette opinion.* Elle perd de vue la gravité de la mise à mort délibérée d'un innocent. Celle-ci n'appartient pas au pouvoir de l'homme. *Tant du point de vue social qu'individuel, elle est toujours plus nocive que les maux auxquels on veut porter remède.* » (Partie II, dans *DC* 87 [1990] 665 ; nous soulignons).

L'« impossibilité » dont on parle appartient ici encore à la situation, à l'ensemble de circonstances dans lequel le sujet se trouve. Il n'est pas dit de celui-ci qu'il est « nécessité » (dans ce cas, sa liberté pourrait à la limite être annihilée), mais qu'il est dans un « *état* de nécessité »[32]. Il s'agit donc de la situation *objective* : *celle-ci* impose une nécessité, l'impossibilité d'éviter l'interruption volontaire de grossesse. La liberté peut, et même doit, se soumettre à l'impossibilité qui s'impose à elle. Le sujet est justifié moralement de faire sienne l'impossibilité objective que représente pour lui un « état de nécessité ». Il est estimé ne pas pouvoir faire autrement que de recourir à l'avortement étant donné les circonstances dans lesquelles il se trouve[33].

Puisqu'il s'agit d'une situation objective (au sens où nous venons de le préciser), celle-ci est, aux yeux de la Charte, accessible à des tiers, estimable par eux (d'autres personnes que la mère et le père de l'enfant) : en l'occurrence les médecins et les experts des « Cellules d'aide à la décision éthique ».

Celles-ci n'ont pas à connaître des *intentions* les plus profondes de la mère et du père. En adoptant la problématique de la Charte, ces instances méconnaissent encore, nous l'avons vu, l'*objet moral spécifique* de l'avortement (qu'il ne peut, en aucune circonstance, être légitime de provoquer directement). Il ne leur reste donc qu'à procéder à « une pesée rigoureuse et aussi objective que possible de toutes les *circonstances* » (paragraphe VI ; nous soulignons).

Cette pondération des circonstances ne peut en aucune manière suffire à apprécier la moralité d'un acte humain délibéré ; elle reste partielle, puisqu'elle fait abstraction des sources premières de la moralité (fin et objet de l'acte humain). Il faut donc mettre en lumière l'incompétence proprement *éthique* des C.A.D.E. Leur nom manifeste bien leur intention de se prononcer au niveau *moral* (en jugeant des cas où l'avortement peut, à leurs yeux, « se justifier ») et de ne pas se limiter à un niveau déontologique. Mais semblable prétention ne peut être admise.

---

32. Dans son Encyclique *Casti Connubii*, 64, Pie XI s'opposait à ce que l'on puisse invoquer « le droit de nécessité extrême, qui puisse arriver jusqu'au meurtre direct d'un innocent ».

33. Dira-t-on que la Charte fait entrer dans les « circonstances », au sens où elle les entend, les dispositions subjectives de la femme enceinte, ses possibilités psychiques, morales ou spirituelles ? Dans ce cas, il faudra dire que le médecin et les membres des C.A.D.E. sont dans l'incapacité de juger de ces dispositions et de ces possibilités de manière suffisamment adéquate pour qu'ils puissent, dans telles ou telles circonstances, déclarer légitime l'avortement.

Puisqu'est méconnue la principale objectivité morale (c'est-à-dire l'objet moral spécifique de l'avortement), le recours à l'objectivité de la situation ou des circonstances ne servira de rien : cet « objectivisme » ne pourra qu'abriter les appréciations subjectives de la femme enceinte, des médecins, des C.A.D.E. La procédure couvrira fatalement l'arbitraire.

Tenir, comme une vérité objective, c'est-à-dire relevant de la *réalité* morale elle-même, et non des faiblesses humaines, que la mise à mort délibérée d'un enfant à naître, innocent, sans défense, peut parfois se justifier, c'est nécessairement tenir que cet être humain peut être utilisé comme moyen pour une fin supérieure. Ce présupposé ne respecte ni cet être humain, ni sa mère, ni son père.

d. *Transgression et impossibilité*

Arrêtons-nous un instant à la situation de la conscience telle qu'elle est évoquée par le paragraphe V. C'est, semble-t-il, son devoir (pour éviter un mal plus grand) de procéder à l'avortement et, d'autre part, cette action « demeure une transgression du principe fondamental du respect de l'enfant à naître ».

Si une personne était réellement dans l'impossibilité subjective (sa volontariété étant réduite à rien) d'éviter l'avortement, sa transgression serait purement matérielle : la personne ne serait coupable ni devant Dieu, ni devant les hommes. Dans la situation envisagée par le paragraphe V, il en est autrement : la personne fait son devoir et elle est cependant coupable, puisqu'on parle de transgression.

L'intention du paragraphe, en unissant deux phrases antithétiques, sinon contradictoires, est évidemment de sauver l'universalité du principe (« Dans tous les cas... ») au moment même où on la limite, et cette intention est louable, mais on acule ainsi la conscience au désespoir. En faisant le bien, elle ne peut pas ne pas faire aussi le mal.

Cette impasse provient, il faut le dire à nouveau, du fait que la Charte en reste à une éthique abstraite de la loi, des principes, des interdictions. Seule une attention au Fondement des lois, c'est-à-dire au Bien absolu, à l'Amour, à Dieu, Maître de l'impossible et Miséricordieux, permet d'articuler le nécessaire (« il faut obéir au principe ») et l'impossible (« Je ne puis.. ») sans désespérer l'homme.

3. Étendue des justifications possibles de l'avortement selon la Charte

Selon le paragraphe V de la Charte, l'avortement peut « se justifier » en certains cas. « En quels cas précisément ? » est-on amené à se demander.

On a souvent prévu, dans les discussions concernant l'interruption volontaire de grossesse, des situations où celle-ci serait autorisée ou du moins tolérée (au plan juridique et/ou au plan moral lui-même : danger de mort pour la mère, danger pour sa santé, viol, inceste, ...)

La Charte évoque ce genre de situations en son paragraphe IV. Celui-ci, on s'en souvient, dans l'unique « exemple » qu'il donne, met en exergue le cas où il faudrait choisir entre la vie de la mère et la vie de l'enfant. Mais il faut le répéter : cet exemple n'est qu'un exemple. Par-delà celui-ci, les paragraphes IV et V restent ouverts aux autres cas, plus ordinaires, où interviennent des enjeux matériels ou économiques, familiaux ou sociaux, etc. Bref, dans tous les cas où un « conflit de valeurs » est présent (et y a-t-il beaucoup de délibérations de conscience au sujet de l'avortement qui se présentent autrement ?), l'interruption de grossesse peut, selon la Charte, être envisagée. Elle n'entend pas restreindre les causes possibles de justification de l'avortement au danger de mort pour la mère ou aux périls encourus par sa santé.

D'ailleurs, la Charte ne cherche pas à définir objectivement des causes de justification de l'avortement à l'aide de « cas » particuliers, bien précis (danger de mort pour la mère, viol, etc.). Elle laisse ouvert, au contraire, le champ des possibles. Elle ne donne pas de critère objectif limitatif. Le seul critère décisif, c'est « l'impossibilité d'éviter un mal plus grand », laquelle est déclarée « état de nécessité ». Aucun cas n'est donné, ni comme admis exclusivement, ni comme exclu. Les possibilités de justification de l'avortement, à partir de la lettre de la Charte, sont donc immenses.

4. Conclusion concernant les paragraphes IV et V

Pour justifier en certains cas l'avortement, la Charte de Louvain n'a pas considéré les capacités subjectives de la personne qui agit, capacités liées à sa bonne volonté, à son degré de lucidité et de liberté. Elle a, au contraire, affirmé qu'en certaines situations, il y a impossibilité de ne pas exclure une des « valeurs » en présence, impossibilité de ne pas choisir l'interruption volontaire de grossesse. Elle s'est située au plan de la *moralité objective*. C'est à ce

plan que l'*universalité* de l'interdiction morale de l'avortement a été directement contredite.

D'autre part, nous l'avons constaté, la principale objectivité (l'« objet moral spécifique de l'avortement ») a été méconnue. Le seul critère donné est celui de l'« état de nécessité ». Puisque les repères objectifs les plus importants ont été perdus, il apparaît que l'estimation de cet « état de nécessité » est livrée à l'arbitraire et au subjectivisme.

La morale de la Charte nous a semblé plus une éthique de la situation qu'une morale de la personne.

5. La vie de la mère et la vie de l'enfant

L'exemple apporté par la Charte en son paragraphe IV nous oblige à examiner le cas le plus difficile, celui où les « valeurs en conflit » peuvent être considérées de dignité égale, puisqu'il s'agit de la vie de la mère et de la vie de l'enfant, et que la mort de la première est « inévitable sinon par l'interruption de (la) grossesse ».

Nous observerons simplement qu'il y a des mères qui ont accepté de mourir pour que leur enfant vive. Elles se sont sacrifiées pour lui[34]. Ces mères ont compris que la valeur suprême est la communion des personnes. Pour une mère, consentir à la mise à mort délibérée de son enfant, c'est l'offenser, lui, et blesser la communion des personnes d'une manière humainement irréparable et irréversible. C'est se séparer de cet enfant d'une séparation bien plus profonde que celle de la mort corporelle.

Le plus souvent, ces mères n'ont pu consentir le sacrifice de leur vie pour leur enfant que grâce à l'amour de leur époux, et surtout grâce à l'amour de leur Dieu, dans la perspective de la vie éternelle, où la communion de toutes les personnes est assurée par le Dieu d'Amour au-delà de toute séparation. L'offense, l'opposition et la division des personnes, issues de la mise à mort, leur ont paru, avec raison, bien plus graves que la séparation qui découle de la mort même.

Tout être humain ne consent pas à un tel héroïsme. Mais l'existence de celui-ci exige de ne pas poser en exclusion mutuelle les « valeurs » ici évoquées : la vie de l'enfant et la vie de la mère. Certaines femmes sont parvenues, dans leur choix moral, à réconcilier dans l'amour — fût-ce au-delà de la mort — ces valeurs qui semblaient s'exclure. Elles ont trouvé le chemin d'une

---

34. On perçoit la différence entre « se sacrifier » et « sacrifier » une vie extérieure à soi.

communion sans exclusion. Leur témoignage représente un appel qui vaut pour tous. Même si les « valeurs » en présence sont la vie physique de deux personnes humaines, la conscience morale ne peut jamais accepter *en principe* que l'une des deux puisse ou doive être « sacrifiée » à l'autre, c'est-à-dire délibérément mise à mort au bénéfice de l'autre[35]. Chaque personne humaine est une fin en soi. Aucune ne peut être réduite à n'être qu'un pur moyen pour le bien d'une autre. Il faut *toujours* chercher à réconcilier les valeurs en conflit : telle est la seule attitude moralement droite. La conscience affirme le Bien. Elle croit donc que le dernier mot des choses n'est pas la guerre (le conflit), mais la communion. Elle croit par conséquent à la réconciliation possible des valeurs. Elle l'espère et déploie ses efforts pour que cette réconciliation advienne, même lorsque les faits semblent la mettre en échec. Peut-être devra-t-elle, dans le cas ici considéré, après avoir mis en œuvre tous les moyens pour sauver les deux vies en présence, *tolérer* la mort de l'une d'entre elles, mais, à aucun moment, elle ne l'aura voulue.

À ce propos, la Charte oriente mal les esprits. Elle ne fait, tout d'abord, aucune distinction entre mort *voulue* et mort *tolérée*. Ensuite elle pose la question sous la forme d'une alternative de principe. Le fait est que certaines grossesses représentent un danger mortel pour la mère. Mais, conclure de ce fait *physique* à l'impossibilité *morale* de réconcilier les valeurs en présence, est une erreur.

---

35. Cf. PIE XII, « Discours aux familles nombreuses ». (26.11.1951), cité n. 18 ; le Pape y rejette la position du problème sous la forme d'une « alternative : ou la vie de l'enfant ou la vie de la mère ». Il continuait : « C'est une des plus belles et des plus nobles aspirations de la médecine que de chercher toujours de nouveaux moyens pour conserver la vie de l'un et de l'autre. ». Et plus loin : « Nous avons à dessein toujours employé l'expression 'attentat direct à la vie de l'innocent', '*meurtre direct*'. Parce que si, par exemple, pour sauver la vie de la future mère, indépendamment de son état de grossesse, *une intervention chirurgicale ou autre application thérapeutique s'imposait d'urgence, qui aurait comme conséquence accidentelle, nullement voulue ni cherchée, mais inévitable, la mort du fœtus, cet acte ne pourrait plus être appelé un attentat direct à la vie innocente*. Dans ces conditions, l'opération peut devenir permise, comme d'autres interventions médicales similaires, étant toujours bien entendu qu'il s'agit d'un intérêt de première valeur, comme serait la vie, et qu'il n'y a aucune possibilité de la remettre après la naissance de l'enfant ni de recourir à un autre moyen efficace. » Cf. déjà, sur cette question, PIE XI, *Casti Connubii*, 64 (1930). Dans leur récente « Déclaration » (mai 1990), les Évêques belges ont brièvement rappelé la position traditionnelle : « Rappelons toutefois que lorsque la vie de la mère et/ou celle de l'enfant sont en danger, on peut poser les actes médicaux qui, par leur nature et dans l'intention du médecin, visent à sauver la vie qui est en péril, même si ces actes comportent quelque risque, non voulu et non désiré, et que l'on recherche à éviter par tous les moyens disponibles » (II, dans *DC* 87 [1990] 665).

La Charte présente comme évidents le conflit possible des valeurs ainsi que l'impossibilité de les concilier. Il n'y aurait pas moyen, dans certains cas, de faire le bien sans faire aussi de quelque manière le mal moral. C'est là une vue qui ignore le caractère inclusif des valeurs et de la charité : elle applique aux réalités morales et spirituelles une logique positiviste et objectivante, où règnent l'extériorité et l'exclusion. En supposant l'« impossibilité » de résoudre en vérité et en justice les conflits de valeurs, cette théorie enfonce l'homme dans le désespoir. Le sujet moral y est condamné à un univers de conflits, d'oppositions, d'exclusions.

Sans doute la tradition catholique, avec sa doctrine de la charité inclusive, son refus de tout attentat direct à la vie innocente, sa distinction entre ce qui est voulu ou toléré (bref, sa règle du double effet), n'a-t-elle pas encore explicité tout ce qu'elle contient pour pouvoir donner une réponse parfaitement satisfaisante, au plan des formulations, à toutes les questions que se posent aujourd'hui les médecins. Mais les porte-parole de l'Université de Louvain font autre chose que d'exprimer des questions qui leur paraissent sans réponse. La Charte éthique, en se mettant directement en opposition avec certains acquis de la tradition, se rend incapable de contribuer au développement de celle-ci, et rend moins praticable l'accès aux véritables réponses.

IV. - Mises en œuvre institutionnelles

Les deux derniers paragraphes de la Charte concernent plus explicitement la mise en œuvre institutionnelle de la position éthique formulée :

(VI) La décision finale reste, certes, le fruit du colloque singulier du médecin et de sa patiente, mais une telle décision ne peut être prise qu'après une pesée rigoureuse et aussi objective que possible de toutes les circonstances. À cet effet, elle doit être dûment éclairée et assistée, notamment par les structures prévues à cet effet au sein des cliniques universitaires.

(VII) Quelle que soit la décision finale du médecin, celui-ci devra veiller personnellement à ce que la patiente reçoive les meilleurs soins médicaux, ainsi que l'assistance psychologique, matérielle et sociale de services d'aide adéquats.

1. La décision finale appartient-elle au médecin ?

Le paragraphe VI commence directement par les mots : « La décision finale reste, certes... » Cette « décision » met donc « fin » au processus dont il a été question dans le paragraphe précédent (qui parlait déjà d'une « décision »). Or celui-ci, sans cesser d'être une prise de position institutionnelle et déontologique, concerne avant tout la question proprement morale. L'intervention du médecin est donc située par la Charte à la conclusion même du débat moral ouvert par le « conflit de valeurs » (présent depuis le paragraphe IV). La Charte n'a pas distingué le niveau éthique où la décision *morale* appartient d'abord et essentiellement à la mère et au père de l'enfant, et un niveau, éthique lui aussi, mais également déontologique, où une « décision finale » pourrait être « le fruit du colloque singulier du médecin et de sa patiente ».

Ainsi, nous comprenons mal qu'on écrive simplement : « La décision finale (de pratiquer éventuellement une interruption volontaire de grossesse) reste le fruit du colloque singulier du médecin et de sa patiente. » Aucune allusion n'est faite au père de l'enfant, qui devrait être associé, aussi souvent que possible, à ce « colloque »[36]. La « décision finale » ne peut être *dans tous les cas* « le *fruit* du colloque singulier du médecin *et* de sa patiente ». La « décision » est d'abord celle de la mère et (si possible) du père de l'enfant. Ceux-ci peuvent évidemment chercher conseil auprès d'un médecin, mais il ne revient pas à celui-ci d'être toujours et par principe partie prenante de la « décision finale ». Le texte attribue ici au médecin un rôle tout à fait abusif. Le problème moral ne peut jamais être ramené aux dimensions du problème technique, avant tout médical.

Quand une femme confie au médecin l'« impossibilité » où elle se trouve d'assumer sa grossesse, le médecin ne peut lui présenter simplement une fin de non-recevoir du fait que sa conscience lui interdit de pratiquer l'avortement. Tout en expliquant pourquoi, moralement, l'avortement n'est jamais une solution légitime, il doit accueillir sa patiente, lui offrir des possibilités de dialogue et surtout d'aide (matérielle, psychologique, morale et spirituelle). Il aidera celle-ci à trouver une issue pleinement humaine à sa situation, en témoignant de sa propre espérance en la vie, plus forte que la mort. Ce témoignage implique dialogue, temps donné, compassion, assistance à tous les niveaux. Le médecin ne peut assurer cela *seul*. Il

---

36. De même, quelle place la Charte laisse-t-elle aux parents et aux tuteurs quand il s'agit d'une mineure ?

doit pouvoir renvoyer à d'autres. L'institution hospitalière reste en partie inhumaine tant qu'elle ne résout pas ce problème.

En tout cas, selon la doctrine de l'Église, le médecin ne peut légitimement, fût-ce en paroles, coopérer formellement à des avortements provoqués[37].

2. *Les « Cellules d'aide à la décision éthique »*

La « décision finale » dont parle notre texte (paragraphes VI et VII), « doit être dûment éclairée et assistée, notamment par les structures prévues à cet effet au sein des cliniques universitaires ». Ces structures sont les « Cellules d'aide à la décision éthique ».

Les réserves énoncées plus haut à propos du médecin sont fondées *a fortiori* pour ce qui concerne les C.A.D.E. : il n'appartient à personne, dans une décision à prendre au sujet d'une grossesse, de se substituer ou même de s'identifier au père et à la mère de l'enfant conçu. Il n'appartient à personne de déclarer, fût-ce sur le mode d'un avis, que dans telles ou telles circonstances l'avortement est justifié. L'« impossibilité » d'assumer une grossesse ou la nécessité dans laquelle une conscience peut agir de bonne ou de mauvaise foi ne sont d'ailleurs pas des données objectivement constatables. Ce sont les attributs d'une liberté personnelle, jamais réductible à une seule de ses possibilités. Une conscience déchirée entre les valeurs ne peut être dispensée d'une décision juste et droite. On doit plutôt fortifier la personne dans son espérance de réconcilier les valeurs morales, lui représenter le bien auquel elle aspire et l'aider à faire ce bien. Les C.A.D.E. ne peuvent, elles non plus, coopérer formellement à des avortements provoqués.

---

37. Dans leur « Déclaration » de mai 1990, les Évêques de Belgique écrivent : « Nous devons nous adresser aussi aux médecins à qui la loi attribue désormais un rôle tout particulier. Par leur profession, ils sont au service de la vie. Ils ont l'obligation grave d'user du droit d'objection de conscience que la loi leur reconnaît, comme à toutes les infirmières, à tous les infirmiers et au personnel auxiliaire médical » (II, dans *DC* 87 [1990] 666). Et plus loin : (Les chrétiens) « sont conscients de la gravité d'un avortement délibéré. Cet acte est tellement grave que l'Église considère que ceux et celles qui collaborent effectivement et directement à l'avortement, s'excluent par leur acte même de la communion ecclésiale » (III, *ibid.*).

Des textes semblables abondent dans l'enseignement du magistère. D'une manière positive, l'Exhortation apostolique *Christifideles laïci*, 38, disait encore récemment : « Si chacun a la mission et la responsabilité de reconnaître la dignité personnelle de tout être humain et de défendre son droit à la vie, certains fidèles laïcs sont appelés à le faire à un titre particulier : les parents, les éducateurs, le personnel médical et infirmier, et tous ceux qui assument le pouvoir économique et politique. »

La mise en place de ces « Cellules » répond manifestement à la volonté d'entourer de tout le sérieux possible les décisions de pratiquer l'interruption volontaire de grossesse. Elles constituent même une sorte de frein que l'Institution universitaire veut imposer aux médecins. Cependant les objections de principe que nous avons faites demeurent.

La constitution de ces « Cellules » apparaît comme une tentative pour décharger les consciences et les déculpabiliser dans les choix difficiles à poser. En donnant un aspect collégial à la délibération et au choix lui-même, on espère sans doute assurer à ceux-ci une certaine « objectivité ». Mais, nous l'avons dit plusieurs fois, cette objectivité est illusoire. Le processus ne peut produire que le contraire de ce qu'il poursuit : culpabiliser davantage. En effet, en renonçant à représenter le bien selon toute son exigence, on ne reconduit pas la personne à la vérité du choix moral à poser devant Dieu. Cette solitude est éprouvante, mais elle peut s'ouvrir à Dieu, qui appelle, qui donne d'agir d'au-delà de soi-même et qui pardonne.

V. - La Charte et le magistère de l'Église

Nous avons déjà indiqué plusieurs points où la Charte éthique de l'U.C.L. s'écarte de la tradition de l'Église et du magistère qui l'interprète.

La prise de position centrale de la Charte affirme la possibilité d'une « justification » morale de l'avortement en certains cas. L'Église professe à ce propos une doctrine extrêmement claire. Elle a été, récemment encore, exprimée d'une manière lapidaire par l'Instruction *Donum vitae* : « *Personne, en aucune circonstance*, ne peut revendiquer pour soi le droit de détruire directement un être humain innocent » (nous soulignons)[38]. Le droit de l'homme à la naissance et à la vie est absolument inviolable. Le « droit » d'y attenter est inexistant. Le droit de l'enfant à naître repose sur la dignité de son être, sur « l'inviolable dignité personnelle de tout être humain, dès le premier moment de son existence »[39].

---

38. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae* sur le respect de la vie humaine naissante et de la dignité de la procréation (22.2.1987), dans *DC* 84 (1987) 351.

39. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles laïci*, 38 : « L'inviolabilité de la personne, reflet de l'absolue inviolabilité de Dieu lui-même, trouve son expression première et fondamentale dans l'inviolabilité de la vie humaine. »

Le magistère de l'Église n'enseigne pas seulement la loi interdisant l'avortement. Il enseigne encore l'universalité de cette loi ou de cette interdiction. Celle-ci vaut toujours et partout ; il n'y a pas de circonstance où elle ne s'imposerait pas. En d'autres termes, du point de vue moral, l'avortement directement voulu ne peut jamais « se justifier ». Il n'est jamais un bien et ne peut même jamais être considéré que comme un mal. C'est seulement par une illusion d'optique, peut-être compréhensible, que la conscience, délibérant de l'avortement, peut en arriver à le considérer comme un moindre mal et partant, comme un certain « bien ». Ce jugement de la conscience morale est erroné.

Aux yeux de l'Église, la dignité d'un enfant à naître innocent est une valeur incomparable. On ne peut jamais, sans erreur, attenter à sa vie, fût-ce en la mettant en balance avec d'autres valeurs importantes. Ce n'est pas une valeur que l'on pourrait « sacrifier » à une autre valeur. C'est également mal poser le problème que d'opposer la valeur de la vie de la mère à celle de la vie de l'enfant[40]. Si une telle opposition semble se présenter dans les faits, la morale exige toujours de surmonter cette opposition, ce conflit, et de faire triompher l'ordre du bien, qui est aussi celui de la conciliation des valeurs. *A fortiori* ne peut-on faire de cette situation de conflit un paradigme moral.

L'interdiction morale de l'avortement est immémoriale dans l'Église. Rappelée par le Concile Vatican II (*GS*, 27 et 51), elle est proposée par le magistère ordinaire et universel à la foi des membres de l'Église (cf. *CIC*, 750). La Charte de Louvain proclame cette interdiction (paragraphes III et V). Elle est donc en accord avec l'Église sur ce point. Cependant, le magistère de l'Église ne propose pas l'interdiction de l'avortement d'une manière générale. Il précise son universalité de la manière suivante : « Il n'y a *aucune raison*, *aucune circonstance* qui puisse justifier l'avortement »[41].

---

40. Cf. n. 18 et 35.

41. Rappelons quelques déclarations des papes récents et de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : PIE XII, « Discours à l'union médico-biologique Saint-Luc » (12.11.1944), dans *Le Droit à la vie...*, cité n. 18, p. 91 ; PAUL VI, « Lettre aux Journées médicales mondiales » (10.10.1973), *ibid.*, p. 92 ; PIE XII, *Discours à des sages-femmes* (29.10.1951), dans *DC* 49 (1951) 1476 : « Il n'y a aucun homme, aucune autorité humaine, aucune science, aucune indication médicale, eugénique, sociale, économique, morale, qui puisse exhiber ou donner un titre juridique valable pour disposer directement ou délibérément d'une vie humaine innocente, c'est-à-dire en disposer en vue de sa destruction envisagée soit comme un but, soit comme moyen d'obtenir un but qui peut-être en soi n'est pas du tout illégitime » ; JEAN-PAUL II, « Discours sur la Famille au service de la vie» (Madrid, 2.11.1982),

Cet enseignement du magistère ordinaire doit être accueilli avec « une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté » (*CIC*, 752). Pour garder la pleine communion avec l'Église catholique, il faut donc se garder de toute négation, théorique ou pratique, de cette doctrine. Force est bien de reconnaître que la Charte éthique de Louvain ne le fait pas.

B - 1040 Bruxelles Jean-Marie HENNAUX, S.J.
Avenue Boileau, 22

Sommaire. — Cet article présente et analyse la Charte éthique publiée en décembre 1989 par l'Université Catholique de Louvain. Il en montre le souci de rejoindre les problèmes réels, mais aussi les imprécisions et les insuffisances morales graves. Il en constate enfin les désaccords avec la doctrine de l'Église.

---

41. Rappelons quelques déclarations des papes récents et de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : PIE XII, « Discours à l'union médico-biologique Saint-Luc » (12.11.1944), dans *Le Droit à la vie...*, cité n. 18, p. 91 ; PAUL VI, « Lettre aux Journées médicales mondiales » (10.10.1973), *ibid.*, p. 92 ; PIE XII, *Discours à des sages-femmes* (29.10.1951), dans *DC* 48 (1951) 1476 : « Il n'y a aucun homme, aucune autorité humaine, aucune science, aucune indication médicale, eugénique, sociale, économique, morale, qui puisse exhiber ou donner un titre juridique valable pour disposer directement ou délibérément d'une vie humaine innocente, c'est-à-dire en disposer en vue de sa destruction envisagée soit comme un but, soit comme moyen d'obtenir un but qui peut-être en soi n'est pas du tout illégitime » ; JEAN-PAUL II, « Discours sur la Famille au service de la vie » (Madrid, 2.11.1982), dans Ph. ANDRÉ-VINCENT, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean-Paul II*, Paris, L.G.D.J., 1983, p. 129 (nous soulignons) : « Celui qui refuserait de défendre la personne humaine la plus innocente et la plus faible, la personne humaine déjà conçue mais pas encore née, commettrait la plus grave des violations de l'ordre médical. *On ne peut jamais légitimer la mort d'un innocent.* On minerait le fondement même de la société. Quel sens y aurait-il à parler de la dignité de l'homme, de ses droits fondamentaux, si on ne protégeait pas un innocent, ou si l'on venait même à faciliter les moyens ou les services, privés ou publics, pour détruire des vies humaines sans défense ? » ; (dans le même discours, le Pape parle du « respect *absolu* de la vie humaine »). Dans sa *Déclaration sur l'avortement provoqué* (18.11.1974), dans *DC* 71 (1974) 1071 s., la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a résumé la tradition : « Si les raisons données pour justifier un avortement étaient toujours manifestement mauvaises et sans valeur, le problème ne serait pas aussi dramatique : sa gravité vient de ce qu'en certains cas, peut-être assez nombreux, en refusant l'avortement, on porte atteinte à des biens importants, auxquels il est normal de tenir, qui peuvent même parfois paraître prioritaires. Nous ne méconnaissons pas ces très grandes difficultés : ce peut être une question grave de santé, parfois de vie ou de mort, pour la mère ; ce peut être la charge que représente un enfant de plus, surtout s'il y a de bonnes raisons de craindre qu'il sera anormal ou demeurera arriéré ; ce peut être le poids que prennent en divers milieux des considérations d'honneur et de déshonneur, de déclassement, etc. Nous proclamons seulement que jamais aucune de ces raisons ne peut donner objectivement le droit de disposer de la vie d'autrui, même commençante » ; cf. l'Instruction *Donum vitae*, citée n. 38 : « Personne en aucune circonstance ne peut revendiquer pour soi le droit de détruire directement un être humain innocent. »