

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

La Bible, source d'inspiration pour le droit en bioéthique ?

Dijon, Xavier; Montero, Etienne

Published in:

Bible et droit - L'esprit des lois

Publication date:

2001

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Dijon, X & Montero, E 2001, La Bible, source d'inspiration pour le droit en bioéthique ? dans *Bible et droit - L'esprit des lois*. Éditions Lessius -Presses Universitaires de Namur, Bruxelles-Namur, pp. 87-120.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LA BIBLE, SOURCE D'INSPIRATION POUR LE DROIT EN BIOÉTHIQUE?

Xavier DIJON et Étienne MONTERO

INTRODUCTION

Le croyant qui prétendrait trouver dans la Bible une source d'inspiration pour la formulation du droit d'un pays démocratique risquerait d'être fraîchement accueilli, dans la matière bioéthique plus qu'en toute autre d'ailleurs, puisque la loi qui touche la chair, le sang, la vie et la mort suscite, dans le public, les réactions les plus vives. Quoi! les adeptes d'une religion déterminée prétendraient imposer au reste de la société les injonctions et interdits qu'ils découvrent dans la lecture du Livre qui soutient leurs croyances? Il vaut mieux, dira-t-on, renvoyer au domaine de la vie privée les convictions personnelles de chacun, toutes aussi respectables les unes que les autres, et n'admettre dans le champ de la délibération publique que les argumentations qui demeurent modestement à hauteur d'homme. Nos législations civiles et pénales n'ont-elles d'ailleurs pas subi pendant trop longtemps le poids du judéo-christianisme qui, par méfiance excessive, a entouré la liberté humaine de tant de contraintes qu'elle s'y est perdue?

Le reproche s'adresse singulièrement, en tout cas, à la tradition catholique, qui a conçu les rapports de Dieu avec l'humanité sur un mode tellement rigide que cette tradition apparaît comme une sérieuse entrave aux progrès qui permettent aujourd'hui, soit de remédier aux stérilités par la fécondation *in vitro* ou le clonage, soit de soulager les détreesses par l'avortement ou l'euthanasie, soit de découvrir de

nouvelles thérapies par la recherche sur embryons, etc. Dans la mesure où une telle tradition prétendait puiser ses forces rétrogrades dans sa lecture de la Bible, ne vaut-il pas mieux, dira-t-on encore, refermer ce Livre plutôt que d'y chercher une quelconque inspiration pour le droit en bioéthique?

Dans la présente contribution, on voudrait – au contraire – montrer l'intérêt unique de l'expérience biblique pour mieux comprendre la portée de la loi dans les matières dites bioéthiques. Pour ce faire, on procède en deux étapes. La première expose la dualité des anthropologies sous-jacentes à la compréhension actuelle des questions bioéthiques, puis interroge le texte biblique pour opérer un discernement en cette dualité¹. La seconde étape ouvre encore la Bible, mais pour montrer, cette fois, l'importance de l'altérité dans l'intelligence de la loi².

Tandis que la première étape met en exergue la notion philosophique de *substance* – ou de *subsistance* –, la seconde tourne autour de la notion de *symbole*. Dans un cas comme dans l'autre, la Bible permet de découvrir jusqu'à quelle intimité le lien de l'homme à Dieu touche les questions de bioéthique.

I. COURANTS BIOÉTHIQUES ET TRADITION BIBLIQUE

En cette première partie, on tâchera de repérer d'abord les grandes tendances actuelles en bioéthique pour déterminer ensuite celle qui reçoit dans la Bible le meilleur appui.

A. De l'anthropologie philosophique à la bioéthique

La conscience morale a toujours obscurément pressenti que chaque individu humain a une valeur pour lui-même, il n'est pas «quelque chose» mais «quelqu'un», possède une qualité particulière, qui a pour

1. Cette première partie est rédigée par Étienne Montero.

2. Cette seconde partie est rédigée par Xavier Dijon, s.j.

nom «dignité». Cette dernière notion renvoie intuitivement à l'idée d'excellence, de prééminence... et implique une attitude de vénération, d'admiration, de respect inconditionnel. On a aussi l'intuition que cette dignité, l'être humain ne la tient pas d'un décret ou de quelque mérite particulier, mais du simple fait d'appartenir au genre humain. Mais quelle est cette qualité essentielle chez l'homme qui en fait un être très singulier, qui lui vaut de recevoir le nom spécial de «personne»³?

Dès qu'il s'agit de déterminer le fondement de la dignité humaine et des droits fondamentaux qui en découlent surgissent des divergences philosophiques et juridiques. L'on aperçoit bien vite que ce qui apparaît comme une sorte de conviction spontanée et quasi unanime cache en réalité une grande fragilité lorsqu'il est question de la fonder rationnellement. La dignité humaine (ou la notion de personne, ce qui revient au même) est invoquée à l'appui de positions éthiques et bioéthiques souvent divergentes.

Certains courants bioéthiques actuels rejettent le concept même de personne et réduisent tout à l'utilitarisme éthique centré sur le plaisir sensible, où le critère décisif permettant de différencier les êtres est leur capacité de sentir ou non, d'éprouver ou non du plaisir et de la douleur, seuls les premiers pouvant se voir reconnaître des droits. Ainsi, les animaux adultes, capables de jouir et de souffrir seraient titulaires de droits, mais pas les embryons humains dépourvus de système nerveux. À ce courant semblent appartenir les écrits de Peter Singer et Tom Regan⁴.

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 29, art. 1. Il y a lieu de rappeler ici que l'élaboration première de la notion de personne est l'œuvre de la pensée théologique de l'Église. Ce sont les débats visant à élucider les mystères de la Trinité et de l'Incarnation qui ont permis de dégager la notion. Il est clair que les seules ressources de la raison peuvent établir que l'homme est une personne. Mais, de fait, historiquement, il a fallu les lumières de la Révélation pour que la raison s'éveille à cette notion et en explore les implications. À ce propos, G. COTTIER, *Défis éthiques*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 1996, spécialement p. 160.

4. Cf., par exemple, P. SINGER, *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993; T. REGAN, *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1984, et du même auteur, «The case for animal rights», dans P. SINGER (éd.), *In defence of animals*, Oxford, Éd. Blackwell, 1985.

Au-delà de cette position extrême, on peut discerner, dans la pensée bioéthique, deux grandes orientations en ce qui concerne la notion de personne et la conception anthropologique du corps qui en découle⁵ :

1°) la conception fonctionnaliste et dualiste de la personne, qui définit celle-ci à partir de ses opérations jugées importantes, et prône, au moins implicitement, une vision mécaniciste du corps.

2°) la conception substantialiste et unitaire de la personne, qui s'efforce d'identifier l'être de la personne dans sa dimension substantielle avant de s'attacher à ses opérations. Cette approche refuse de faire primer chez le sujet l'agir sur l'être (dans un cadre phénoménologique, transcendantal ou empirique).

1. La conception fonctionnaliste et dualiste

Tristan H. Engelhardt est un penseur très représentatif du courant de pensée que nous qualifions de fonctionnaliste. Pour lui, une personne «est un être conscient de lui-même, rationnel, libre de choisir et doté d'un sens moral»⁶. Il s'ensuit, logiquement, d'une part, une négation de l'identité entre «être humain» et «personne», d'autre part, une conception gradualiste des droits de l'homme, tel le droit à la vie :

Tous les êtres humains ne sont pas des personnes [...]. Les fœtus, les enfants, les retardés mentaux graves, les patients atteints de démence sénile et ceux qui se trouvent dans un coma profond et sans espoir, constituent des exemples de non-personnes humaines. Ces êtres sont pourtant des membres de l'espèce humaine.

Une semblable idée se retrouve aussi sous la plume de Peter Singer⁷

5. Cette présentation est inspirée de V. POSSENTI, «¿Es el embrión persona? Sobre el estatuto ontológico del embrión humano», dans *El derecho a la vida*, Eunsá, 1998, pp. 111-146.

6. H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 105.

7. «Les enfants handicapés sont des êtres humains, mais pas des personnes. Les chiens bergers adultes ont une plus grande capacité émotionnelle et intelligence qu'un être humain nouveau-né». Pour Singer, le droit à la vie d'un mammifère supérieur adulte doit prévaloir sur celui d'un enfant âgé d'un an. Voir P. SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984. Cf. N. HOERSTER, «Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht?», dans *Juristische Schulung*, 29, 1989, p. 172s.

et d'autres auteurs tels que Norbert Hoerster, Helga Kuhse, Michael Tooley, Mary Anne Warren ou Derek Parfit⁸.

Cette notion de personne est la pierre angulaire du système éthique de Engelhardt qui distingue deux grands principes : le principe de respect de l'autonomie (veiller au respect de la liberté de décision) et le principe de bienfaisance (veiller au bien d'autrui)⁹. Seuls doivent être respectés les êtres humains (-personnes) jouissant d'une autonomie morale (doués de raison et aptes au jugement moral), alors qu'un simple *devoir de bienfaisance* protège les êtres biologiquement humains (-non personnes), et ce, dans la mesure où ils sont capables d'expérimenter la douleur et présentent une signification pour les premiers.

Cette conception de la personne va, par ailleurs, de pair avec une *vision gradualiste des droits fondamentaux*, et singulièrement du droit à la vie. Le droit à la vie se fait plus intense à mesure du développement du fœtus, en partant de zéro et atteignant son degré maximum, non à la naissance, mais dans la maturité, pour décliner ensuite parallèlement au vieillissement et à l'altération psychologique du vieillard.

Cette conception gradualiste de la personne et du droit à la vie se retrouve, par exemple, chez D. Parfit :

L'ovule fécondé n'est pas un être humain, ni une personne, dès le commencement, mais le devient lentement. La destruction de cet organisme au commencement n'est pas normalement une méprise, mais peu à peu elle devient une faute. Tandis qu'au début, il n'y a rien de mal moralement, par la suite, cela devient une faute «non grave», justifiable seulement si, prenant en compte la totalité du fait, la future naissance de l'enfant fût éventuellement pire, soit pour ses parents, soit pour d'autres. Lorsque l'organisme atteint pleinement le statut d'être humain, c.-à.-d. devient une personne, la faute «non grave» se transforme en un acte moralement très condamnable¹⁰.

8. Pour une analyse critique des positions de ces auteurs, voir le pénétrant ouvrage (en traduction espagnole) du philosophe suisse M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno*, Madrid, Rialp, 1998, spécialement le chapitre 5.

9. Le but de l'auteur est de créer un système éthique permettant, en société pluraliste, la coexistence pacifique des diverses communautés morales, à travers une gestion des conflits par la discussion (éthique procédurale).

10. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 322. Nous traduisons.

Dans cette conception, les différences essentielles entre les êtres se réduisent à des différences de degré. Certains sont davantage « personne » que d'autres, selon le degré de conscience, de liberté..., autant d'attributs susceptibles de plus ou de moins. Il n'est pas possible de préciser de façon unique qui est une personne et qui ne l'est pas, en se basant sur des considérations relatives à l'essence. L'ordre de l'agir (c.-à.-d. des opérations) et l'ordre de l'être se confondent : le sujet n'est pas compris comme acte premier, point de consistance de ses opérations (acte second), mais il s'identifie à ses opérations. Aussi le fait de savoir qui doit être considéré comme une personne dépend fondamentalement d'une décision de type conventionnel, sujette, par nature, à des variations.

Ce type d'approche fait par ailleurs bon ménage avec une anthropologie dualiste de l'être humain. La personne, c'est l'esprit; elle est liberté, conscience de soi. Le corps n'est pas une dimension de la personne, il n'est pas comme tel porteur de sens; c'est l'esprit qui fait sens, et le corps est traité comme un « objet » à disposition de la liberté. Cette vision est à rapprocher de la conception mécaniciste du corps élaborée par Descartes, pour qui l'union entre le corps et l'âme est purement accidentelle. La personne s'identifie à la *res cogitans*, à la pensée, par opposition à la *res extensa* qu'est le corps :

Pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être, ou exister sans lui¹¹.

La personne, identifiée seulement par sa dimension pensante, est conçue dans une relation d'extériorité par rapport à son propre corps. Ainsi, dans une large partie de la philosophie moderne, la personne n'est plus l'homme concret, *de chair et de sang*, mais le « moi », dont paraît exclue la corporéité. Cette dichotomie du corps et de l'esprit, très présente aujourd'hui, entraîne à la fois une *réduction spiritualiste de*

11. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, Paris, Vrin, 1978, p. 76.

la personne et une *réduction physicienne du corps*¹². Elle est à la base d'une certaine raison instrumentale et technique qui oppose le corps-objet et la personne, seule respectable¹³.

2. La conception substantialiste et unitaire

Tout autre est la conception de la personne d'inspiration thomiste¹⁴. Partant de la célèbre définition boécienne¹⁵, Thomas d'Aquin définit la personne comme « ce qui subsiste dans une nature raisonnable »¹⁶. Cette approche identifie l'être de la personne dans sa dimension substantielle, avant de s'attacher à ses opérations¹⁷. Elle traduit une conception réaliste de la personne et en souligne la dimension à la fois corporelle et spirituelle.

Cette conception a été souvent mal comprise¹⁸. Elle est certes difficile à saisir car la notion de substance échappe à l'expérience sensible.

12. Cf. R. ANDORNO, *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J.), 1996, p. 42, n° 61.

13. C. LABRUSSE-RIOU, « Les implications juridiques de la génétique », dans *Revue de droit public*, 1990, p. 1370.

14. Appartiennent à ce courant de pensée réaliste, parmi d'autres, les Français J.-M. Trigaux et Alain Sériaux, les Italiens Vittorio Possenti, Francesco d'Agostino, Sergio Cotta, Élio Sgreccia et Carlo Cafarra, l'Argentin Carlos I. Massini-Correas, l'Australien John Finnis, l'Espagnol Pedro Serna, le philosophe de Munich Robert Spaemann.

15. BOÈCE, *Liber de persona et duabus naturis*, dans *Patrologia* (Series Latina), vol. 64, p. 1343 : « Persona est naturae rationalis individua substantia ».

16. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 29, art. 3 : « Dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ». Souligné par nous.

17. En réalité, la définition de Thomas d'Aquin récupère le plan de la subsistance qui a disparu dans la terminologie substantialiste de Boèce. Pour faire bref, la *subsistance* se situe en deçà de la *substance*, à un niveau plus profond, qui est transcendantal. La nature rationnelle de l'homme n'est pas ce qui le distingue le plus nettement des autres êtres. Dans l'opinion du docteur angélique, la différence radicale entre les « choses » et les personnes n'est pas de l'ordre de l'essence, mais de l'ordre de l'être : l'*esse* de l'homme est, lui-même, radicalement différent de l'*esse* des autres êtres du cosmos. La racine profonde de la personne git dans son *esse* propre et tout à fait singulier.

18. Par exemple, J.N. MISSA, « Le statut de l'embryon humain in vitro : terminologie et approche philosophique », dans *L'embryon humain in vitro*, Document reprenant

Notre perception de la substance se fait toujours indirectement, à travers les accidents. Elle se situe en deçà de ces derniers (*sub stare*). La substance est le substrat, le support d'un ensemble de qualités et caractéristiques accessibles à nos sens. D'où la difficulté de penser la substance car, à cet effet, il faudrait parvenir à faire abstraction de tous les accidents : il s'ensuit que la substance apparaît comme un concept fugace.

La définition thomiste de la personne est réaliste en ce qu'elle intègre le niveau corporéo-biologique, la substance individuelle humaine étant également corporelle. Pour résoudre le problème posé aussi bien par le dualisme, de type platonicien, que par le monisme (de l'esprit ou du corps), Thomas d'Aquin va chercher un outil conceptuel fondamental dans la pensée d'Aristote : *l'âme est la forme du corps*. On ne peut séparer *réellement* l'âme et le corps. La personne n'est pas l'âme ni le corps seuls, mais la totalité du composé «âme-corps». Autrement dit, le corps n'a pas d'acte existentiel propre; il existe grâce à l'acte existentiel de l'esprit, qui est unique pour chaque personne¹⁹.

Les définitions substantialistes de la personne entendent souligner que le sujet humain ne se réduit pas à la raison, à l'auto-conscience ou à sa dimension relationnelle, mais subsiste dans une nature donnée, appartient à une nature rationnelle, libre et douée de conscience. On part du constat que la vie humaine est avant tout un *factum*, qui se signale par l'évidence du corps. Ainsi, il n'y a pas lieu d'exclure *a priori* de la catégorie des personnes les individus humains qui ne sont pas en état d'explicitement leur raison ou qui sont momentanément ou irréversiblement privés d'autonomie ou de conscience de soi.

Cette ligne de pensée entend ainsi se démarquer des anthropologies qui identifient la personne avec des opérations dites essentielles, mais qui en réalité ne relèvent pas de son essence. En effet, les

les interventions à la 1^{ère} journée publique organisée par le Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique, 1997, p. 13.

19. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 76, art. 1, *passim*. L'unicité de l'acte existentiel et de la forme substantielle dans l'individu humain est particulièrement soulignée dans l'extrait suivant : «L'âme communique à la matière corporelle l'être par lequel elle est une réalité subsistante : l'âme intellectuelle ne forme avec elle qu'un seul être en sorte que l'être du composé tout entier est également l'être de l'âme. Cela n'arrive pas pour les formes non subsistantes».

caractéristiques vraiment essentielles d'un être, c'est-à-dire celles qui visent à identifier son essence, ne peuvent pas être susceptibles de plus ou de moins, sujettes à des changements et variations (croissance, diminution, privation...) ²⁰. Ce qui définit la personne comme telle, c'est le fait de subsister dans une nature rationnelle. Les caractéristiques et fonctions qui peuvent croître, diminuer, disparaître, pour cette raison précisément, ne peuvent être tenues pour essentielles, même si elles découlent de l'essence ²¹.

L'ontologie classique considère que ces caractéristiques empiriques sont les formes d'apparition visible d'une substance qui s'apprécie à travers elles. Or ce qui, en une espèce déterminée, se manifeste «ut in plurimis» (dans la majorité des cas) est un indice de ce qui vaut toujours pour cette espèce, y compris à l'endroit de ses individus qui apparaissent privés de caractéristiques déterminées. La personne se définit, non par l'exercice de ses attributs essentiels, ni par ce qu'elle fait, mais par ce qu'elle est. Plus encore, la racine de la personne se trouve, en deçà de ses caractéristiques essentielles, dans son *acte d'être*.

Cette approche substantialiste fonde aussi la distinction entre *personne* et *personnalité*. L'individu humain est en même temps personne en acte et personnalité en puissance. Tandis que le devenir *personne* – comme possession de son propre statut ontologique radical – n'est pas un processus, mais un événement instantané, par lequel advient en une fois l'être personnel, la *personnalité*, elle, se construit dans la durée à travers la réalisation d'actes personnels et l'actualisation progressive de qualités inhérentes à la forme substantielle enfouie au fond de l'être ²².

20. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 76, art. 1 : «ce qui appartient par essence à une réalité s'y trouve toujours» (*illud quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei*).

21. Cf. V. POSSENTI, «¿Es el embrión persona?», p. 139.

22. Jacques Maritain résume parfaitement ce propos lorsqu'il écrit : «La personne est la subsistance d'une nature capable de se posséder elle-même, de se prendre elle-même en main par l'intelligence et la volonté, bref qui ressortit à l'ordre spirituel. La personne dans l'ordre de l'être doit encore gagner sa personnalité dans l'ordre de l'agir. La racine métaphysique enfouie au fond de l'être ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi, accomplie dans le temps à partir de la

La vision réaliste et substantialiste de la personne établit aussi une *identité entre les notions d'être humain et de personne*. Certes pas une identité de signification – la notion d'«être humain» étant une notion biologique et celle de «personne» une notion métaphysique – mais une identité au sens de «coextensivité» : l'ensemble des «personnes» est coextensif à celui des «êtres humains». Cette vision de la personne implique le respect du corps perçu comme une dimension constitutive de la personne, qui s'exprime à travers lui. De cette conception de la personne et du corps, on peut aisément déduire un certain nombre de principes éthiques et juridiques pour la pratique bio-médicale.

B. Jalons d'anthropologie biblique

Laquelle des deux conceptions exposées trouve un meilleur appui dans la Bible? La seconde, évidemment, comme on va tâcher de le montrer. Mais auparavant, sur le mode scolastique, nous allons soutenir la position contraire et tenter de la réfuter.

1. La Bible en soutien d'une vision dualiste de la personne?

À notre connaissance, deux passages de la Bible ont été invoqués à l'appui d'une conception dualiste de la personne. Le premier est tiré de Gn 16, le second est le récit néotestamentaire de la maternité virginale de Marie.

a. Sara, Agar et la maternité de substitution

Il y a quelques années, le Dr Geller, de Marseille, a créé trois associations destinées à jouer un rôle d'intermédiaires entre les protagonistes d'une opération de substitution de maternité : l'association «Les Cigognes» (réunit les mères porteuses), l'association «Sainte Sarah» (couples adoptifs) et l'Alma Mater (chapeaute les deux autres). Pour ce médecin, la maternité de substitution trouve, en effet, un

liberté» (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 458).

appui biblique dans le chapitre 16 de la Genèse. Dieu avait fait alliance avec Abram et lui avait promis une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel... (Gn 15,5). Abram ne veut pas que cette promesse de Dieu demeure vaine en raison de la stérilité de sa femme Saraï. Or Saraï avait une servante égyptienne, nommée Agar. Elle suggère alors à Abram de prendre Agar pour concevoir un enfant. Tout se passe donc comme s'il suffisait à ce couple stérile d'être animé du désir de l'enfant. La dissociation semble autorisée : d'un côté, l'intention, bonne et louable, de l'autre, l'échange purement charnel. Abram donna le nom d'Ismaël au fils qu'Agar avait mis au monde, et le Dr Geller prit le nom de Sarah pour dénommer son association de couples en attente d'enfants.

Cependant, cette interprétation nous paraît pouvoir être réfutée en trois points :

1° Selon la conception du temps, attestée notamment dans le droit mésopotamien, une épouse stérile pouvait donner pour femme une servante à son mari et reconnaître comme leurs les enfants nés de cette union. Ainsi Saraï, qui propose Agar à Abram, en précisant : «Ta servante est entre tes mains, fais-lui comme il te semblera bon» (Gn 16,6)²³. Mais si tel est le projet des hommes, d'Abram et de Saraï en l'occurrence, autre est le projet divin. La logique du texte montre précisément qu'il ne revient pas aux hommes de trouver les moyens, fussent-ils légaux, pour réaliser la promesse, mais de laisser à Dieu la pleine initiative : c'est bien d'une femme stérile et âgée, et du couple d'Abraham et de Sarah, que naîtra l'enfant de la promesse. Aux calculs trop humains se substitue la merveille de l'agir divin. Isaac sera bien l'enfant d'Abraham et de Sarah, et ainsi don de Dieu. C'est avec Isaac que Dieu conclura l'alliance (Gn 17,21), et non avec Ismaël. Cédant à la prière d'Abraham (Gn 17,18 : «Oh! qu'Ismaël vive devant ta face»), Dieu accepte toutefois de bénir Ismaël, de le rendre fécond et d'en faire le père d'une grande nation (Gn 17,20). Mais en tout cas, la logique du texte exclut que l'on puisse s'appuyer sur lui pour étayer la maternité de substitution.

23. Cf. *Bible de Jérusalem*, 1998, p. 56, note f. Voir aussi Rachel (Gn 30,1-8) et Léa (Gn 30,9-13).

2° À la différence de l'opération de mère porteuse, il n'y a pas ici (et pour cause!) substitution de l'acte conjugal par un acte technique. Ismaël est le fruit d'un acte d'échange charnel, fût-il hors « mariage ». Par conséquent, il apparaît pour le moins téméraire de s'autoriser de l'épisode pour légitimer la fécondation impliquant une division de la maternité.

3° Enfin, il faut se garder d'interpréter un passage isolément : il convient de le situer dans l'ensemble de la Bible. Dans l'Ancien Testament, d'autres passages prônent l'unité du mariage et condamnent fermement l'infidélité des époux et la répudiation (voir surtout Mt 2,14-15). D'autre part, le Chrétien pourra lire ce passage de la Genèse à la lumière du Nouveau Testament, selon la règle fondamentale de l'exégèse, condensée dans l'adage *novum in vetere latet, vetus in novo patet*²⁴. Or le Christ a insisté sur l'unité du couple et l'indissolubilité du mariage et condamné fermement la répudiation et l'adultère (p. ex. Mt 5,31-32). À cet égard, est particulièrement significatif Mt 19,4-6, qui renvoie explicitement à Gn 2,24 :

N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, *les fit homme et femme*, et qu'il a dit : *Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair*? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien! ce que que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer.

Or l'expression « une seule chair » (*bāsār eḥād*) est très forte : selon Maurice Gilbert, elle exprime l'unité du couple, si forte qu'elle l'emporte sur les liens de filiation²⁵. Enfin, le Christ précise très clairement : « c'est en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi », avant de condamner à nouveau l'adultère (Mt 19,8-9). En réalité, les anciens patriarches vivent selon les coutumes de leur temps qui

24. « Le Nouveau [Testament] est caché dans l'Ancien et l'Ancien [Testament] est dévoilé dans le Nouveau ». Cf. SAINT AUGUSTIN, *Quaestionum in Heptateuchum*, II (Exode), 73, dans *Corpus Christianorum*, Series Latina, 33, p. 106; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-1, q. 107, art. 3; Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, § 16.

25. M. GILBERT, « Une seule chair (Gn 2, 24) », dans *Nouvelle revue théologique*, 100, 1978, pp. 72-78, 88. L'homme quitte en effet son père et sa mère pour s'attacher à sa femme (Gn 2,24a).

reflètent une morale imparfaite. À la lumière de l'ensemble de l'enseignement biblique, on comprend que Dieu conduit *progressivement* l'humanité vers une morale tout à fait conforme à la dignité de l'homme. Dans la perspective de la venue du Christ, en qui sera révélé pleinement un ordre de perfection plus élevé, Dieu *tolère*, avec une extraordinaire pédagogie, des mœurs et conduites imparfaites, alors qu'« au commencement » il n'en était pas ainsi.

b. La maternité virginale et les procréations artificielles

Le Dr Jouannet a créé en France les premiers CECOS (centres d'insémination artificielle et banques de sperme). D'après ce médecin, la maternité virginale est un modèle mental très présent et qui tire naturellement exemple de la maternité virginale de Marie²⁶. Serait ainsi légitimée l'insémination artificielle et, plus largement, les procréations en dehors de tout rapport sexuel.

Toutefois, à notre avis, le cas de la Vierge Marie résulte d'un privilège tout à fait exceptionnel, qui s'explique en raison de la filiation divine de Jésus. La fécondation *in utero* de la Vierge est le fruit d'une intervention *surnaturelle* de Dieu : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre » (Lc 1,34). La logique du texte est d'annoncer, par une conception extraordinaire et unique, la naissance du Fils unique de Dieu.

Si la maternité virginale est un modèle mental que peuvent déceler les psychologues, il est en tout cas singulièrement abusif de chercher une justification des modes de procréation hors relation conjugale dans les textes bibliques attestant la conception virginale de Jésus. De plus, le contexte est totalement différent – il ne s'agit pas dans les Évangiles d'un problème de stérilité d'un couple ni de son désir d'enfant. Tirer argument de la décision extraordinaire de la liberté divine pour légitimer la procréation hors échange charnel dans l'ordre de la *nature* – en substituant le CECOS au Saint Esprit – procède dès lors de l'amalgame.

Ces deux exemples témoignent d'un usage abusif de l'Écriture, dans la mesure où ils passent de l'Écriture à une application biomédicale

26. Cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-38.

sans aucune médiation, c'est-à-dire sans herméneutique biblique et sans anthropologie biblique. C'est cette anthropologie biblique qu'il convient à présent de dégager, du moins dans quelques-uns de ses traits.

2. La Bible et la vision unitaire de la personne

On sait que les premières pages de la Bible – plus précisément les trois premiers chapitres de la Genèse – contiennent un petit traité d'anthropologie. Là sont révélées, sous un mode d'expression mythique, les vérités essentielles sur l'homme, et ce, dans le contexte du mystère de la création²⁷.

La création de l'homme fait l'objet d'un double récit. Le premier (Gn 1) provient de la tradition sacerdotale (P) et relate l'ensemble de l'œuvre de la création, tandis que le second (Gn 2), de tradition yahviste²⁸, est plus particulièrement un récit d'anthropologie : l'homme est le protagoniste de la narration.

a. L'homme, « image de Dieu »

En Gn 1, on apprend que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le passage s'ouvre sur le célèbre soliloque dans lequel est annoncé le propos divin de créer l'homme :

Dieu [Elohim] dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance [...] ». Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu il le créa (Gn 1,26-27).

On a beaucoup glosé sur la signification de ce pluriel. C'est la première fois qu'Elohim parle ainsi au pluriel. Il y a indiscutablement

27. La bibliographie sur les premiers chapitres de la Genèse et, en général, sur l'anthropologie biblique est particulièrement fournie. On se borne à mentionner quatre ouvrages brefs et suggestifs : A. FEUILLET, *Histoire du salut de l'humanité d'après les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, Téqui, 1995; J. RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, Paris, Fayard, 1986; J. DANIELOU, *Au commencement. Genèse 1-11*, Paris, Seuil, 1963; A. WÉNIN, *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, Namur, Centre de formation Cardijn, 1993, pp. 19-39, 83-102.

28. Encore que l'attribution de ces récits aux différents « documents » et la théorie documentaire elle-même soient actuellement discutées.

un changement de ton. Ce pluriel a été interprété comme un pluriel de majesté, comme une délibération de Dieu avec la cour céleste des anges – mais absente dans le texte – ou plus sûrement comme un « pluriel délibératif » : lorsque quelqu'un parle avec lui-même, le pluriel, en hébreu, est habituellement utilisé, y compris dans le cas où Dieu parle, comme en Gn 11,7 ou dans notre texte²⁹. Les Pères de l'Église ont vu dans ce pluriel une *adumbratio Trinitatis*, une sorte de « révélation voilée » de la Sainte Trinité.

En théologie, la question anthropologique fondamentale consiste moins à se demander ce qu'est l'homme ou qui il est, qu'à méditer sur la mystérieuse affirmation de Gn 1, qui présente l'homme comme « image de Dieu ». Sur ces paroles inspirées repose toute la doctrine anthropologique vétérotestamentaire. Le thème de la création de l'homme à l'image de Dieu occupe une place centrale dans l'anthropologie patristique et scolastique, notamment dans l'œuvre de saint Augustin et dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, qui y présente la question sur l'image et la ressemblance comme le sommet du traité de l'homme. Plus près de nous, le Pape Jean-Paul II, dès le début de son pontificat, a repris et développé cette théologie de l'image, en y intégrant les acquis de l'exégèse moderne et, comme on le verra, en attirant spécialement l'attention sur l'indissociabilité de l'âme et du corps, de manière telle que c'est l'intégralité du composé humain (âme-corps) qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu³⁰.

Les termes « image » (*selem* en hébreu, *eikôn* dans la traduction grecque de la Septante) et « ressemblance » (*d'mût* en hébreu, *homoiōsis* en grec), que nous ne chercherons pas ici à distinguer, expriment la ressemblance de l'homme avec Dieu, tout en préservant la transcendance de Dieu : ressemblance n'est pas identité. Mais en disant l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et en le disant de lui seul, le texte sépare l'homme des autres êtres inanimés ou vivants.

29. Cf. *Bible de Jérusalem*, 1998, p. 38, note e; A. WÉNIN, *Actualité des mythes*, p. 99.

30. Pour une excellente synthèse de la théologie de l'image chez saint Augustin, chez saint Thomas et dans le magistère de Jean-Paul II, voir M.-A. FONTELLE, *Construire la civilisation de l'amour. Synthèse de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Téqui, 1998, pp. 163-226.

Il est malaisé de déterminer avec exactitude sur quoi porte la ressemblance : sur la capacité à dominer les autres êtres vivants, ou, dans une ligne d'interprétation augustinienne, sur le fait que l'homme est doué d'intelligence et de volonté, et ainsi apte et appelé à entrer en dialogue et à communier avec Dieu? En tout cas, le récit de la création de Gn 1, en décrivant Elohim comme un être personnel, qui agit souverainement, crée et dispose toutes choses avec sagesse, voit-il sans doute dans la ressemblance avec Dieu ce qui le distingue des autres vivants : ce qui le constitue en *personne*. La ressemblance avec Elohim est un bien permanent des êtres humains, qui rend leur vie sacrée et inviolable : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé. Car à l'image de Dieu l'homme a été fait » (Gn 9,6).

C'est dans les livres sapientiaux que l'on trouve le meilleur commentaire de Gn 1,26-27. Ainsi dans le Psaume 8, hymne splendide à YHWH, Dieu est le Créateur dont la majesté et le pouvoir resplendissent dans le ciel étoilé, et qui, en dépit de sa grandeur, n'a pas dédaigné de se souvenir de l'homme; il l'a fait « à peine moindre qu'un dieu », le couronnant de gloire et de grandeur, lui octroyant les attributs du Roi divin de la Création, mettant sous ses pieds tous les animaux et l'élevant comme roi visible de tous les vivants. Et tout cela – si l'on suit Gn 1,26-27 – parce que l'homme est l'« image de Dieu ».

Même si le livre de Job relativise la maîtrise de l'homme sur le monde (Jb 38–41,26), d'autres livres sapientiaux, comme le livre de Ben Sira, laissent entendre que l'image de Dieu se réfère surtout au pouvoir que le Créateur a donné à l'homme sur les animaux :

Le Seigneur a tiré l'homme de la terre
pour l'y renvoyer ensuite.
Il a assigné aux hommes un nombre précis de jours et un temps
déterminé,
il a remis en leur pouvoir ce qui est sur terre.
Il les a revêtus de force, comme lui-même,
à son image il les a créés.
À toute chair il a inspiré la crainte de l'homme,
pour qu'il domine bêtes sauvages et oiseaux (Si 17,1-4).

Le livre de la Sagesse, lui, met en rapport la ressemblance avec Dieu et l'immortalité bienheureuse à laquelle l'homme est destiné. Ce dernier est non seulement créé par Dieu, mais aussi appelé à l'éternité que, par ressemblance, il partage avec Dieu. Ce projet initial de Dieu, selon le livre de la Sagesse, n'est pas remis en cause par le péché : la remarque est importante dans la mesure où elle fait porter le projet de Dieu sur l'être actuel de l'homme, marqué par le mal³¹ :

Car Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité
il en a fait une image de sa propre nature (Sg 2,23).

Le Nouveau Testament apporte un nouvel éclairage sur l'*imago Dei*. L'homme, créé à l'image de Dieu, y acquiert une relation très spéciale avec le Verbe, image éternelle du Père. Comme l'ont bien compris de nombreux Pères de l'Église, en se fondant sur l'Écriture, la personne humaine est image de Dieu *ad imaginem Christi*, selon et par l'image du Christ. L'homme, créé à l'image de Dieu, s'est perdu, devenant esclave du péché, « vieil homme »; mais « l'homme nouveau » est recréé dans le Christ, image de Dieu :

Il [le Christ] est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toutes créatures (Col 1,15).

Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur. [...] (Col 3,9-10).

Ceux que d'avance il [Dieu] a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères (Rm 8,29)³².

La vérité sur l'homme créé à l'image de Dieu ne situe donc pas seulement la place de l'homme dans l'ordre de la création, mais fait apparaître également son lien avec l'ordre du salut dans le Christ, qui est l'éternelle et consubstantielle image de Dieu.

31. Cf. M. GILBERT, « La relecture de Gn 1 – 3 dans le livre de la Sagesse », dans L. DEROSSEAU (éd.), *La création dans l'Orient Ancien*, Paris, Cerf (coll. Lectio Divina, n° 127), p. 327.

32. Cf. *Bible de Jérusalem*, 1998, p. 2027, note c. Voir aussi 2 Co 3,18; 2 Co 4,4.

b. L'homme, « matière animée »

Présenté comme « image de Dieu » dans Gn 1, l'homme est défini comme « être vivant » dans Gn 2. Transposé en termes philosophiques, le texte enseigne, d'une part, que l'homme est composé de matière et d'esprit, d'autre part, que l'« âme » de tout homme est « immédiatement créée » par Dieu :

Alors YHWH Dieu modela l'homme [*'ādām*] avec la glaise du sol [*'ādāmā*], il insuffla dans ses narines une haleine [*nišmā*] de vie et l'homme devint un être vivant (Gn 2,7).

Une idée similaire se retrouve dans le livre de Job : « C'est l'esprit [*rūah*] de Dieu qui m'a fait, le souffle [*nišmā*] de Shaddaï qui m'anime » (Jb 33,4; cf. Jb 10,9.12).

Le terme *'ādām*, sans article, est un singulier collectif et désigne l'espèce humaine. Étymologiquement, *'ādām* et *'ādāmā* – terme qui désigne, en hébreu, la terre cultivable –, partagent la même racine; comme en latin *homo*, homme, et *humus*, la terre, la poussière du sol... Ainsi, l'homme serait en même temps tellurique et spirituel, matière et esprit. Façonné à partir de la poussière du sol, il est également redevable à Dieu du souffle de vie qui l'anime... Il apparaît *lié à la terre*, dont il provient, *et à YHWH*, à qui il doit l'être, le « souffle de vie » (qui fait de lui une âme vivante, *nepeš hayyā*, *anima vivens* dans la Vulgate³³). Les animaux sont aussi *nepeš hayyā*, mais le souffle de vie ne leur est pas communiqué de manière personnelle et immédiate comme à l'homme. De manière voilée sans doute, le texte laisse entrevoir, ici aussi, la spiritualité de l'être humain. L'homme n'est ni un dieu, ni un simple produit de l'évolution de la matière, pas plus qu'un être céleste tombé dans le monde matériel, mais une créature spirituelle au cœur de la matière³⁴.

L'être humain est créé directement par Dieu, à son image, et à tout moment, il est, dans son acte d'être, dépendant de Dieu : « Tu caches

33. Le terme *nepeš* est habituellement traduit en grec par *psychē*, qui correspond à *anima*, l'âme. Mais *nepeš* a un sens plus large en hébreu et peut être traduit par « être ». Il ne s'oppose pas au « corps ».

34. Cf. J. DANIELOU, *Au commencement. Genèse 1-11*, p. 42.

ta face, ils s'épouvaient, tu retires leur souffle, ils expirent, à leur poussière ils retournent. Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvèles la face de la terre » (Ps 104,29-30); « S'il n'appliquait sa pensée qu'à lui-même, s'il concentrait en lui son souffle et son haleine, toute chair expirerait à la fois et l'homme retournerait à la poussière » (Jb 34,14-15). Autrement dit, la relation à Dieu est constitutive de l'être humain.

De Gn 1 et 2, on retiendra que l'homme créé directement par Dieu, à son image, est un être à la fois corporel et spirituel, « matière animée » ou corps informé par un esprit immortel.

L'Ancien Testament contient une doctrine implicite sur l'homme, mais qui n'est ni systématisée ni développée spéculativement. Il faut donc se garder d'interpréter les termes utilisés dans la Bible d'une manière aristotélicienne ou moderne³⁵. Ainsi convient-il de ne pas durcir la *dualité* de l'homme – matière et esprit –, dualité qui en préserve l'unité³⁶, en un *dualisme* à la grecque qui permet difficilement de comprendre l'unité du composé âme/corps. Il faut aussi se rendre compte que l'anthropologie biblique n'est pas univoque. Des textes vétér testamentaires évoquent trois principes, *bāšār* (le corps, la chair), *nepeš* (l'âme, le vivant) et *rūah* (l'esprit), et dans le Nouveau Testament, Saint Paul, par exemple, propose une vision tripartite de l'homme, corps, âme et esprit, qui *ensemble* font l'être humain : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Th 5,23). Enfin, principe herméneutique important à retenir, si l'Église a développé sa propre anthropologie, c'est sur la base de l'Écriture *et de sa tradition* qui s'en inspire et la développe³⁷, en puisant dans les ressources de la raison, fussent-elles grecques.

35. La plupart de ces termes s'emploient d'ailleurs en des sens divers. Ainsi, les termes *bāšār* (le corps, la chair), *nepeš* (l'âme, le vivant) et *rūah* (l'esprit).

36. La pensée sémitique connaît l'homme vivant dans l'unité de son existence : le *nepeš*, le principe de vie, l'âme (càd. ce qui « anime »), est dans le souffle ou dans le sang. En ce sens, G. AUZOU, *La tradition biblique*, Paris, Éd. de l'Orante, 1957, p. 48 et, notamment, les références à Lv 17,11-14; Dt 12,23; Jb 27,3-5.

37. Cf. *Dei Verbum*, § 7-9.

C'est donc l'anthropologie dégagée de la Bible lue dans la tradition de l'Église que Jean-Paul II exprime – et non le décalque des premiers chapitres de la Genèse – quand il dit :

Les sources bibliques nous autorisent à voir l'homme comme *unité personnelle* et en même temps comme *dualité d'âme et de corps* [...]. Bien que la terminologie philosophique, utilisée pour exprimer l'unité et la complexité (dualité) de l'homme, soit parfois l'objet de critique, il est hors de doute que la doctrine sur l'unité de la personne humaine et en même temps sur la dualité spirituelle-corporelle de l'homme est pleinement enracinée dans la Sainte Écriture et dans la Tradition. Et bien que l'on y exprime souvent la conviction que l'homme est « image de Dieu » grâce à l'âme, la conviction que *le corps participe aussi, à sa manière, à la dignité de « l'image de Dieu »*, tout comme il participe à la dignité de la personne, n'est pas absente de la doctrine traditionnelle³⁸.

On peut conclure, à ce stade, que, pour l'anthropologie biblique comme pour l'anthropologie biblique lue en Église, l'homme est une personne, et ce, dans son intégralité. Par ailleurs, on ajoutera qu'à l'encontre de la conception gradualiste évoquée précédemment, maints passages bibliques semblent faire remonter la personne à la vie intra-utérine : la Bible fait remonter la vocation de prophètes comme Isaïe (Is 49,1-5) et Jérémie (Jr 1,5) ou de l'apôtre Paul (Ga 1,15-16) au sein maternel ; c'est Dieu qui tisse l'homme dès le ventre de sa mère (Ps 139,13.15-16) ; et Jean-Baptiste est rempli de l'Esprit Saint dès le sein maternel (Lc 1,15)³⁹.

À la question de départ qui était de savoir quel est le fondement de la dignité humaine, à quel titre l'homme est une fin en soi, l'anthropologie inspirée de la Bible fournit, on l'a déjà compris, une réponse radicale. En un mot : *parce qu'il est un être sacré*, créé par Dieu, image de Dieu, inspiré et appelé par Dieu.

Cela étant, le fondement de la dignité humaine ne repose pas seulement sur l'homme lui-même, mais aussi sur le lien existant entre la créature et son Créateur. La dignité de la personne humaine se trouve plus précisément dans ce double lien tout à fait singulier – d'origine et

de destin ultimes – à l'égard de Dieu. À cela s'ajoute la perspective salvatrice : Dieu s'est incarné et a assumé l'humanité ; par la mort et la résurrection du Verbe, les hommes ont été rachetés, adoptés comme fils de Dieu et appelés à une communion spéciale avec Lui. Cette dignité constitue aussi le fondement de l'égalité entre tous les hommes – qu'ils soient instruits ou ignorants, bien-portants, souffrants ou malades, inutiles ou importants, à peine conçus ou dans la force de l'âge... – car tous portent en eux le souffle de Dieu, ont même origine, même vocation et même destinée divines. Là où l'on ne voit plus ce qu'il y a d'absolu en chaque homme – parce que l'on perd de vue sa connexion étroite avec l'Absolu –, grand est le risque de ne plus le tenir pour une fin en soi, et de l'instrumentaliser ou de l'apprécier en fonction de son utilité.

Assurément, la dignité humaine peut être fondée à l'aide des seules lumières de la raison naturelle, que celle-ci signale plus particulièrement, suivant les écoles, la rationalité de l'homme, sa liberté ou son autonomie morale comme qualité élevant ce dernier au-dessus des autres êtres vivants. Cependant, on peut se demander si ces fondements suffisent à justifier le respect *inconditionnel* impliqué dans l'idée de dignité. Le respect absolu ne suppose-t-il pas un fondement absolu ? À cet égard, la désaffection pour l'ontologie – qui est une philosophie de l'absolu – n'a rien d'innocent dans les sociétés largement relativistes. Or, comment la dignité humaine ne serait-elle pas relativisée là où l'idée de l'absolu disparaît de l'imaginaire collectif ? En d'autres termes, la présence de l'idée de l'absolu dans une société pourrait bien apparaître comme une condition nécessaire pour que soit reconnue l'inviolabilité inconditionnelle, *en toute hypothèse sans exception*, de la dignité humaine⁴⁰. Il est clair que, pour la Bible, cet Absolu est Dieu : toute anthropologie biblique est nécessairement théologique. Élaborer une philosophie – non théologique – en assurant un principe absolu qui permette de penser l'homme comme fin en soi, et ainsi de respecter absolument sa dignité, est sans conteste un beau défi à relever.

38. *Documentation catholique*, n° 1918, 18 mai 1986, pp. 491-492. Audience générale du 16 avril 1986. Souligné par nous.

39. Cf. encore Ps 71,6 ; Jb 10,8-12, etc.

40. Telle est l'intéressante hypothèse formulée par R. SPAEMANN, « Über den Begriff der Menschenwürde », dans ID., *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, Piper, Munich, 1987, pp. 77-106.

II. LA BIOÉTHIQUE COMME COMBAT SPIRITUEL

La Bible inspire sans doute telle ou telle anthropologie qui rend raison de l'expérience qu'elle décrit, et elle en écarte d'autres dans lesquelles elle ne retrouve pas le message qu'elle délivre. Mais est-ce une raison, demande-t-on, pour imposer, par la voie législative, la philosophie des croyants au reste de la société?

Pour répondre à cette question délicate, on interrogera d'abord la contestation moderne de l'universalité à laquelle prétend la lecture croyante de la loi. On ouvrira ensuite la Bible au livre de l'Exode pour saisir la Loi dans son essence d'Alliance, puis on la remontera jusqu'à la Genèse afin de percevoir à quel point cette Loi se donne dans les corps. On la redescendra enfin jusqu'à la nouvelle alliance où se laisse percevoir, en bioéthique comme ailleurs, la puissance symbolique du Christ.

A. L'instance qui fait loi

Avant d'ouvrir la Bible, il importe d'entendre l'objection du législateur moderne – exposée dans l'introduction – qui se refuse à reconnaître une quelconque portée objectivement universelle à la loi déchiffrée dans le Livre lu par une confession religieuse particulière. Apparemment, selon la rationalité contemporaine, la tension existant entre cette particularité et cette universalité ne se résoudrait que dans la sphère privée du choix subjectif, particulier donc. Sans doute, le Juif d'abord, le Chrétien ensuite, considérerait-il la loi lue dans son *Livre* comme empreinte d'une portée universelle, mais ce ne peut être, dira le sceptique moderne, qu'à la suite d'un choix personnel qui ôte alors, précisément, à la prétention d'universalité de ladite loi quelque objectivité que ce soit : si « pour lui », juif ou chrétien, la loi est universelle sous la forme, par exemple, du Décalogue, « pour nous » elle ne l'est pas. Donc, conclura-t-il, elle n'est objectivement pas universelle.

Il reste tout de même à vérifier si cette dernière conclusion n'a pas tellement escamoté la dimension d'altérité qu'elle aurait perdu, dans ce

raccourci, à la fois l'objectivité et l'universalité de la loi. Expliquons-nous, en remontant jusqu'au cœur de la question : qu'est-ce qui fait loi dans la loi?

Si la loi n'est loi que parce qu'elle est reçue comme telle par le sujet qui lui obéit, alors il faut certes contredire toute prétention d'objectivité et d'universalité de la loi au nom, précisément, du choix subjectif et donc particulier de la personne (croyante en l'occurrence) qui a décidé de lui obéir. Mais dans ce cas se lève aussitôt une question : comment comprendre ce principe même qui, par hypothèse, voudrait qu'une loi ne soit jamais telle qu'à cause de la conviction particulière du sujet qui y adhère? Cet apparent « principe » ne se présente-t-il pas lui-même comme une loi dont la portée objectivement universelle ne supporterait plus, cette fois, aucune contradiction puisqu'on l'imposerait au croyant qui penserait discerner dans sa propre loi un principe universel? Apparemment sans doute, la conviction du Juif ou du Chrétien quant à la validité universelle de la loi « tirée de la Bible » apparaît-elle de façon flagrante comme un parti-pris subjectif qui fait obstacle, précisément, à cette universalité prétendue, tandis que le principe qui soumet la validité de la loi à la reconnaissance du sujet qui lui obéit se présente, lui, revêtu de toute l'évidence de l'objectivité. Mais qui ne voit que ce « principe » obéit, lui aussi, à une conviction subjective et qu'il ne vaut donc que pour les sujets qui lui donnent leur adhésion?

La logique de non-contradiction conduit de la sorte le philosophe à une alternative : *ou* la loi n'est telle que par la reconnaissance du sujet qui y voit une loi, mais alors cette proposition elle-même ne peut être imposée au sujet qui prétend le contraire, *ou* la portée objectivement universelle de la loi humaine ne se laisse pas subordonner à la conviction des sujets qui y adhèrent, alors il devient possible – et même nécessaire – de chercher les fondements d'une telle loi. Mais où donc? Dans la Bible?

La suggestion d'aller chercher dans la Bible un éclairage principal quant à l'essence de la loi nous vient du lien que pose l'expérience biblique entre l'alliance et la loi, alors que la mentalité contemporaine a précisément escamoté, disions-nous, la dimension d'altérité dans sa réflexion sur la loi. La lecture de la Bible pourra en effet délivrer l'esprit

moderne de ce réflexe subjectiviste – paradoxalement présenté comme principe objectif – qui voudrait qu'une loi ne soit valide qu'à la condition d'avoir été reçue comme telle dans la conviction du sujet qui s'y soumet.

Or, si la loi ne vient jamais que de soi, comment comprendre alors qu'elle régit la relation à l'autre? Sans doute le réflexe subjectiviste ici dénoncé se comprend-il dans la mesure où le sujet ne serait assuré que de la «bonté» de soi, redoutant toujours en l'autre la menace d'une méchanceté dont il devrait *a priori* se méfier. Mais l'expérience biblique, précisément, a appris aux croyants à lire l'Autre comme celui qui leur a fait du bien :

Je suis YHWH, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude (Ex 20,2, début du Décalogue).

La bonté ne vient donc pas seulement – ou d'abord – de soi, mais de ce mystérieux Autre qui a pris fait et cause pour le peuple à l'égard duquel il s'était engagé puisqu'il lui avait fait promesse d'une terre et d'une descendance.

B. La loi de l'altérité

À l'encontre de la Méfiance moderne – perceptible, par exemple, dans la construction philosophique du Contrat social – qui a préféré ne faire émaner la loi que du Soi subjectif par crainte de voir l'altérité d'autrui lui porter atteinte («l'altérer»), la Bible rapporte l'expérience fondamentale de la Confiance du peuple dans l'Altérité libératrice : «Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait aux Égyptiens, et comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigles et amenés vers moi» (Ex 19,4). C'est à l'intérieur de cette libération que se noue l'alliance et que se donne aussitôt – remarquons-le – la Loi. «Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples» (Ex 19,5). À quoi le peuple répond : «Tout ce que YHWH a dit, nous le ferons» (Ex 19,8).

Les Juifs garderont pour toujours dans l'histoire humaine le singulier honneur de mettre l'humanité en face d'une Altérité bienveillante

et d'inscrire dans l'alliance nouée avec Elle, le don et la compréhension de la Loi.

Cette Loi, on le sait, comprend deux Tables, reçues au milieu du désert. C'est que, désormais, pour traverser les aridités de l'existence, quittant la Servitude où l'Autre a ouvert une voie de délivrance, pour aboutir à la Terre, promise par l'Autre encore, il y aura lieu de respecter l'Altérité, en elle-même d'abord (première Table), dans l'autre ensuite (deuxième Table). Par cette manière de faire, en effet, se maintiendra la délivrance, toujours quelque peu tentée par la régression vers la Servitude (cf. Ex 16,3) et se réalisera la promesse de trouver le lieu du Repos. Au milieu du désert, la loi accompagne un cheminement de confiance envers l'altérité. Faut-il s'étonner, dès lors, si sa seule (et double) consigne impose le respect de cette altérité-même? «Ne ferme pas en toi l'espace ouvert à l'autre!». La Bible apparaît comme le Livre qui transporte dans l'histoire humaine la Tente de la rencontre. Dans les déserts de l'existence, la loi s'y donne comme le prolongement de la Confiance en l'Autre qui s'est fait délivrance et promesse.

En replaçant ainsi la loi dans son contexte – ou, pour mieux dire, son essence – d'alliance, la Bible apprend à l'humanité à comprendre à partir de quelle instance la loi fait loi : non pas à partir du seul désir du sujet qui s'imaginait conférer par lui-même sa validité à la loi, pour n'avoir connu de ce monde que sa propre bonté subjective, sur fond de menace généralisée de la part d'autrui, mais à partir d'une Bienveillance plus grande que lui. La reconnaissance de cette altérité bienveillante se révèle alors à lui comme la voie qu'il *doit* poursuivre : elle est sa *propre* loi.

Si telle est l'expérience subjective du croyant, présentée comme fondatrice par le livre de l'Exode, il reste à voir à présent la double manière par laquelle la Bible l'universalise : en deçà d'elle par le récit de la Genèse sur la création, au-delà d'elle par l'annonce du Christ dans le Nouveau Testament. Il faudra mener encore – entre les deux – la réflexion sur la rupture du symbole. Par là on espère montrer comment, en deçà de tous les mirages subjectivistes, la confiance – ou si l'on veut, la foi – inhérente à l'expérience authentique de la loi, concerne non seulement les sujets que l'on désigne habituellement comme «croyants», mais tout être humain venant en ce monde.

C. Le corps comme symbole

La Genèse, on le sait, fut rédigée à partir de l'expérience fondatrice racontée dans l'Exode. Là s'est réalisé le premier passage – par l'origine – vers l'Universel, avant que le Christ n'en ouvre, par sa Pâque, le second et dernier. Qu'est-ce à dire, sinon que l'existence même de l'univers, au rythme des six jours de sa genèse, se rapporte à cette Altérité-là dont le peuple a reçu la loi lors de sa marche vers la Terre promise. Le Dieu éprouvé comme l'Autre qui mérite confiance – et qui la met Lui-même à l'épreuve au désert –, est aussi l'Autre du monde et de l'histoire qui voulut précisément ce monde et cette histoire comme lieu de bonté : « Et Dieu vit que cela était bon » (Gn 1,4.10.12.18.21.25).

Cette première page de la Bible porte en elle – reportée cette fois à l'origine du genre humain lui-même – l'humble confiance exercée au désert envers l'Autre qui s'était fait délivrance et promesse.

À cause de cet Autre qui a parlé (« Et Dieu dit »), l'être de l'univers et de la nature porte en lui-même la bonté, fondatrice de la confiance qui lui sera faite. L'altérité comme telle n'est pas méchante puisque, à chaque premier jour de l'histoire, aujourd'hui, elle suscite un monde de bonté où l'être humain se sent chez lui comme en un jardin. L'être du monde mais aussi, singulièrement, – puisque, cette fois Dieu peut dire sur l'univers que cela était *très* bon (Gn 1,31) – l'être même de l'homme, mâle et femelle (Gn 1,27).

La bienveillance exercée par l'Autre envers son peuple et la confiance que, du même coup, celui-ci lui rend, se jouent ici dans l'alliance de l'homme et de la femme. Rien n'est menaçant quand Dieu a parlé : l'homme est bon, son autre aussi. Entraîné à la confiance par l'expérience de l'Exode, le Juif écrit la Genèse comme une histoire de bonté où tout humain, cette fois, se trouve fondé dans la même confiance en l'Altérité, ici, créatrice.

En ses premières pages, la Bible se laisse décrire comme le livre qui demande une lecture non seulement du récit, mais encore du réel. Car le Juif livre à l'humanité le texte qui lui permet de se comprendre elle-même – homme et femme – en rapport d'alliance avec l'altérité qui l'a voulue bonne. Du même coup, l'alliance entre l'homme et la femme se

laisse lire comme la trace de ce premier rapport, littéralement créateur. Parce qu'elle émane d'une altérité qui l'a voulue telle, la dualité corporelle masculine et féminine se reçoit elle-même comme symbole, signe de bonté puisque lui-même procréateur. L'être humain se perçoit fondamentalement, en son être-même, lié à l'altérité divine, puisque, en lui-même, il se signifie comme altérité féconde : homme et femme.

La loi reçue au désert de l'Exode comme prolongement de la confiance en l'Autre qui a mis le peuple en marche, se comprend ici de la même manière. Au jardin d'Éden, la loi fait corps avec la puissance symbolique de la masculinité et de la féminité. L'être humain – homme et femme – *doit* devenir ce qu'il est, en alliance dans la Parole. En cette conjonction de l'être et de la loi se vérifie plus que jamais la vérité du Deutéronome :

Car cette Loi que je te prescris aujourd'hui n'est pas au-delà de tes moyens ni hors de ton atteinte. [...] Car la parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique (Dt 30,11.14).

La loi consistera encore et toujours à respecter dans la chair l'espace de l'altérité qui permet l'alliance, à cause de la confiance qu'autorise la parole entendue : « cela était très bon ». La loi se confond en effet avec le symbole : devenir ce que l'on est, c'est-à-dire trace, dans l'altérité féconde de l'homme et de la femme, de la propre altérité créatrice qui l'a voulue telle. La loi, c'est soi. Non le soi qui ne voit que soi, mais celui qui se comprend comme né de l'altérité et engagé par la confiance à la vivre comme sa propre loi.

D. L'esprit malin

On sait ce qu'il est advenu de cette prodigieuse destinée. Le serpent s'est introduit dans l'espace de la rencontre entre l'homme et la femme, entre l'humanité et son Dieu. Alors que la loi de l'altérité rejoignait l'être même des humains comme symbolisation de leur propre origine divine, l'esprit malin a tout dissocié dès sa première intervention auprès d'Ève : « Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » (Gn 3,1).

En cette seule question, le «diable» s'est mis en travers du «symbole»⁴¹ pour placer une distance entre l'être lui-même et sa loi, devenue simple commandement arbitraire de la part d'un Dieu présenté comme jaloux. Au jeu de l'Altérité s'est substitué le drame du Même car l'arme du Malin n'était autre que le miroir : «vous serez comme des dieux» (Gn 3,5). La confiance a dû faire place à la méfiance, et tout s'est défait, entre Dieu et l'homme («où es-tu?» : Gn 3,9), entre l'homme et la femme («ta convoitise te poussera vers ton mari, et lui dominera sur toi» : Gn 3,16). À mesure que le sujet voulait être soi à partir de soi, voici que l'altérité n'a plus été perçue comme bonté suscitant la confiance. Sa loi s'est donc muée en un ordre extérieur où le sujet n'a plus reconnu sa propre identité symbolique.

Cette page de la chute mérite une lecture attentive, au moins pour mieux comprendre l'œuvre de l'esprit du mal, afin de se garder de ses pièges. Car le meilleur service à rendre au diable serait de l'imaginer comme le voient les enfants : d'une laideur telle que les humains ne verraient en eux-mêmes rien qui lui ressemblât. Si le diable se montre à leur imaginaire revêtu de tous les atours de la laideur, les humains éprouveront plus de peine à le reconnaître dans le fruit de leurs pensées (y compris bioéthiques). Ces pensées méritent-elles, en effet, le stigmate d'une quelconque diabolisation?

L'histoire racontée par les Pères du désert n'est-elle pas spirituellement plus vraie? À mesure qu'il voyait le démon venir du plus loin de l'horizon pour s'approcher de plus en plus de lui, le moine s'aperçut avec effroi que le visage du diable, d'abord noir et cornu, portait toujours davantage ses propres traits, jusqu'à s'identifier à lui.

Le diable n'est jamais que l'inversion de l'être symbolique, l'aplatissement au miroir du Même de l'identité née de l'altérité. Il défait l'alliance nouée, dans la confiance, jusqu'en l'être corporel de l'homme et de la femme. Il s'obstine à dire que «cela n'est pas bon» puisque «cela» vient de l'Autre.

Est-il interdit de penser que certains courants actuels de la bioéthique relèvent de cet esprit «diable»? On le prétend en tout cas,

41. «Diable», de *diaballō*, «jeter entre», «diviser»; «symbole», de *symbolō*, «jeter ensemble», «réunir».

ici, non pour le douteux plaisir d'encourir le reproche de «diaboliser» les recherches éthiques de la Modernité, mais par souci de rigueur morale. Il importe de reconnaître en effet que l'œuvre spirituelle de la dissociation se glisse dans des pratiques et des théories qui, à les regarder de près, ressemblent étrangement aux nôtres.

L'espace d'alliance ne s'est-il pas fermé lorsque la science biomédicale a prétendu faire naître l'enfant d'une autre manière que de la rencontre charnelle de l'homme et de la femme? La loi de l'altérité n'a-t-elle pas été transgressée le jour où l'on a admis qu'un début d'homme fut retiré du sein de sa mère, ou qu'un être humain ait reçu d'un autre être humain le geste euthanasique de la mort? La trace du Créateur dans le corps de sa créature n'a-t-elle pas été singulièrement négligée lorsque l'embryon humain fut voué à devenir matériau de recherche?

En ces courants, la méfiance désespérée n'a-t-elle pas pris le pas sur la confiance qui, pour s'exercer, appelait le respect inconditionnel de l'autre? Comme il a douté de Dieu, l'être humain a douté, ici, de sa propre puissance de symbolisation corporelle : sa chair, trop faible pour faire l'enfant, ou pour persévérer dans l'existence, ou pour s'imposer au respect d'autrui, s'est affolée de n'être que soi parce que placée par le *diabole* hors du regard bienveillant de l'Autre, lequel voyait, lui, en cette chair, un signe de sa propre bonté.

D'où la tristesse et la solitude de cet être coupé de son Autre. Par dépit de ne plus honorer sa vocation de symbole, il s'était confié au Même qui lui avait promis d'être *comme* un dieu. Et il s'est retrouvé seul.

E. Le salut de la bioéthique

La Bible apprend à l'humanité que le droit de la bioéthique, comme d'ailleurs toute réalité humaine, constitue l'enjeu du vaste combat spirituel, exposé dès les premières pages de la Genèse, entre le *symbole* et le *diabole*. Tandis que la Parole d'altérité amène les humains à maintenir ouvert entre eux l'espace de l'alliance entre l'homme et la femme comme signe de l'Alliance nouée entre l'humanité et son Autre, l'esprit malin introduit subtilement en cet espace les dissociations qui

aboutissent à désespérer de la chair, perçue désormais en dehors de sa propre puissance de symbolisation : l'embryon n'est plus promesse, le mourant n'est plus présence, l'enfant n'est plus don.

Parce que l'insensé a dit en son cœur : « pas de Dieu ! » (Ps 10,4)⁴², il en a profité pour attraper le malheureux « en le traînant dans son filet » (Ps 10,9). La mise à l'écart de l'altérité divine a donné le champ libre à l'esprit diable qui a toujours suggéré de n'être soi qu'à partir de soi, même si autrui devait en pâtir.

Or dans le combat spirituel ici esquissé, la Bible annonce une étrange victoire, celle du Christ, qui inaugure la nouvelle Alliance. Nouvelle en ceci que l'Autre de l'humanité pousse sa bienveillance jusqu'à se livrer dans la chair même d'Adam et d'Ève pour en restaurer la puissance significative d'altérité. En cela, Il est devenu le Symbole par excellence. Alors que le diable tendait à la chair le piège du Même, l'amenant à n'être tristement que soi hors de l'alliance avec l'autre, le Symbole descend dans le même pour le ramener à son Autre.

C'est au désert qu'il a, comme le peuple, mené le combat spirituel et c'est en sa propre chair que s'ouvre désormais l'espace de la rencontre. Par trois fois, le Diable lui avait, comme à Ève, présenté le miroir où se reflétait sa propre puissance salvatrice : « dis que ces pierres deviennent des pains », « jette-toi en bas », « tout cela, je te le donnerai » (Mt 4,3.6.9). Mais par trois fois encore Jésus a cassé la logique mortifère qui le coupait de son Père, il a cassé le miroir du Même pour affirmer plutôt son inébranlable confiance en l'Autre qui s'était fait délivrance : « ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu », « tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu », « c'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras et à Lui seul que tu rendras un culte » (Mt 4,4.7.10).

Jusqu'à Lui, Jésus, la parole avait été dite sur la chair : « Faisons l'homme », « soyez féconds, multipliez » (Gn 1,26.28) de telle sorte que l'alliance dans la chair symbolisait la parole originariaire de Bonté. En Lui, la parole se fait chair pour que ce premier symbole réussisse malgré

les déchirements que l'esprit malin y avait provoqués. Les dissociations, parfois dénommées bioéthiques, avaient désespéré de la chair, trop petite, trop exposée, trop stérile, trop mourante, et l'humain s'était mis en tête de devenir soi à partir de soi, quitte à abîmer l'autre. Mais l'Autre n'a pas pu oublier son être d'alliance : c'est dans cette chair si fragile qu'il a voulu se présenter comme le symbole de la confiance. Par là tout humain, être de chair lui aussi, se trouvait rejoint, de telle sorte que sa chair elle-même récupérerait, s'il le voulait, sa propre puissance de symbolisation.

Femme enceinte malgré elle, couple stérile malgré lui, malade agonisant qui n'en finit pas de mourir, plus personne ne peut désormais désespérer de l'humaine condition charnelle, car le Verbe y a demeuré pour l'établir dans la confiance. Alors même que toute altérité s'était dérobée à lui dans l'obscurité du Vendredi saint, sa voix s'était levée du silence pour confier sa chair et son esprit à l'Autre qui s'était fait promesse. On sait que la réponse s'est levée au matin de Pâques, sauvant la bioéthique et toutes les autres réalités humaines des pièges du Diable. En cette résurrection du Symbole, toute chair s'entend dire – même si, pour le moment, elle ne veut pas l'entendre : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Ps 2,7).

CONSIDÉRATIONS FINALES

Les deux démarches suivies dans cet article, l'une tournant autour de la notion de substance et de subsistance, l'autre autour de la notion de symbole, si elles sont littérairement différentes, ne s'opposent ni quant au fond ni quant à la perspective qu'elles ouvrent en bioéthique. « Symbolique », on l'a compris, n'est pas moins réel que « substantiel ». Le pouvoir d'union ou d'alliance – la symbolisation – entre Dieu et l'homme comme entre l'homme et la femme n'est pas un « accident » arrivant à la « substance » que serait l'homme, mais est constitutif de son être. Le langage de l'image (icône) – l'homme restauré en image du Christ, image de Dieu – est aussi celui du symbole : c'est l'alliance qui crée et recrée l'homme à l'image de Dieu.

42. L'insensé dans la Bible n'est pas un athée au sens moderne du terme, qui nie l'existence de Dieu, mais quelqu'un qui, tout en sachant que Dieu existe, mène sa vie comme s'il n'existait pas : il s'agit donc d'un athéisme pratique.

Au terme de ce double parcours biblique reviennent, lancinantes, les questions posées au seuil de notre étude. En régime de démocratie pluraliste, de quel droit le juriste serait-il admis à puiser son inspiration dans la Bible? De quelle légitimité pourrait être revêtue sa prétention d'imposer à tous ses convictions d'ordre strictement personnel? Qui plus est, disions-nous, sur le terrain si sensible de la bioéthique!

Seules seraient donc conviées au débat public les personnes privées de toute inspiration? Mais à supposer, par impossible, qu'il fût envisageable de réunir des personnes sans inspiration, qui ne voit que la richesse dudit débat serait loin d'être garantie!

Sans doute rétorquera-t-on que le critère d'exclusion ne réside finalement pas dans la référence à une inspiration quelconque. En réalité, seuls seraient priés de s'abstenir ceux qui, ayant une prétention de vérité, s'efforceraient de projeter leurs convictions dans la sphère publique; or telle est, en particulier, la prétention, dès lors insolente, de l'Église catholique.

Cependant, même ainsi présentée, cette forme d'anathème apparaît fort peu démocratique. L'obsession pour les dénominations d'origine suppose que, dans la discussion, importe moins «ce qui est dit» que «qui le dit». Si les convictions apportées au débat étaient ainsi passées au filtre d'une dénomination d'origine au lieu d'être examinées en leur consistance rationnelle, on légitimerait un curieux système de neutralisation. Dans cet ordre d'idées, Paul Ricœur remarquait, lors d'une conférence publique :

Le relativisme suppose comparaison, survol et surplomb. C'est plutôt du fond de ma conviction – c'est-à-dire de quelque part – que j'aperçois latéralement les autres convictions, croyances et non croyances. Vu de nulle part, il n'y a plus de conviction pour personne, mais des opinions, si différentes qu'elles en deviennent indifférentes. Dès lors, la pire manière de rencontrer l'autre, c'est d'annuler son intention de vérité en même temps que la mienne. Tout dialogue disparaît lorsqu'il n'y a plus confrontation, et il n'y a plus confrontation, là où il n'y a plus conviction⁴³.

Oui, il y a place, en définitive, pour une présence publique des convictions éthiques, pourvu qu'elles s'expriment dans le registre de la rationalité commune, épurées de ce qu'elles auraient de strictement personnel. Peu devrait importer à cet égard leur source d'inspiration et leur prétention de vérité. À défaut, on serait acculé, ici aussi, à un curieux paradoxe : seuls interviendraient dans le débat les esprits convaincus que leur proposition n'est pas la vérité! Comme si le bon démocrate était le citoyen aux principes mous, porté à transiger et qui s'en remettrait aisément à l'opinion fabriquée par la majorité?

Une double option s'offre à notre société confrontée à une grande pluralité de convictions : soit on privilégie une rationalité vigoureuse, convaincue de son aptitude au vrai et donc peu encline à transiger sur certains points, soit on prône une rationalité faible qui, grâce à un relativisme épistémologique et éthique de bon aloi, pourrait aborder les questions les plus graves avec le détachement digne d'un sportif, en quête, cette fois, d'heureuses solutions de compromis.

On retrouve derrière cette alternative le vieux dilemme qui sépare la raison de la volonté. Il convient de le redire : là où il n'y a pas de convictions, ni de prétention de vérité, la raison et le dialogue comptent peu. Or lorsque ce n'est plus la raison qui gouverne, la volonté ou l'idéologie s'impose, ouvrant ainsi la voie à de possibles errements. Le danger n'est pas toujours où l'on croit! La bioéthique a besoin de critères substantiels; elle ne saurait se contenter d'une éthique purement formelle ou procédurale. Comment fonder, d'ailleurs, le devoir de respecter les procédures sans une référence substantielle?

Intenable est, pour une autre raison encore, le (chimérique) devoir de neutralité du législateur à l'égard des questions éthiques, lesquelles seraient ainsi renvoyées à l'autonomie et à la conscience individuelle de chacun. Paradoxalement, en effet, il est impossible de délimiter le domaine respectif du droit et de la morale sans s'avancer sur le terrain de la morale. Le tracé de la ligne de partage entre ces deux discours s'appuie inévitablement sur un jugement éthique préalable. À cet égard, l'argument de l'autonomie des personnes – utilisé par le législateur pour justifier la privatisation *de principe* des questions éthiques – ne saurait prétendre à la neutralité.

43. P. RICŒUR, «De l'esprit», dans *Louvain*, 46, fév.-mars 1994, p. 29.

Qui ne voit, du reste, que l'euthanasie, les procréations artificielles, l'interruption de grossesse, l'expérimentation sur l'embryon ou encore le clonage, loin d'être affaires purement privées, affectent en réalité le tissu social et les fondements de la société démocratique : la légalisation de l'euthanasie modifie les attributions du corps médical, en autorisant les praticiens de « l'art de guérir » à donner la mort ; les procréations assistées brouillent les règles de parentèle et de filiation ; l'interruption de grossesse, au nom du droit à l'autodétermination de la femme feint d'oublier le père et défait un autre *tiers*, fragile et sans défense, auquel personne – ou presque – ne dénie pourtant la qualité d'être humain ; etc.

En quête de son inspiration, le juriste semble bel et bien fondé – et pourquoi pas ? – à se tourner vers l'éternelle sagesse déposée dans la Bible.