

**MORALISER L'ARTIFICE:
RELIGION ET PROCREATION ASSISTEE.
Le cas du modèle CECOS***

Simone Bateman
Centre de Recherche Sens, Ethique, Société, CNRS

L'assistance médicale à la procréation est devenue une pratique relativement banale; elle est perçue principalement comme traitement de l'infécondité. Dire alors que cette pratique pose un problème de morale sexuelle ne semble pas d'emblée évident. Certes, les techniques qui utilisent les gamètes d'une personne extérieure au couple suscitent des fantasmes d'adultère, voire d'inceste. D'autres techniques, maintenant nombreuses, n'utilisent que les gamètes du couple, et pourraient trouver la faveur des moralistes les plus rigoureux, s'il n'y avait la masturbation, geste incontournable pour obtenir le sperme. Mais c'est le fait d'éliminer l'acte sexuel de la procréation qui est au cœur des objections les plus persistantes à la procréation assistée. Pourtant de nombreuses morales, religieuses et laïques, ne justifient le plaisir de l'acte sexuel que par la finalité procréatrice de l'acte. On pourrait ainsi penser que la possibilité d'éliminer cet acte moralement suspect de la procréation serait plutôt un bien.

L'histoire de la technique la plus simple et la plus ancienne, l'insémination artificielle, illustre bien les enjeux d'une démarche qui "aseptise" la procréation. Cet article les aborde par un biais particulier: celui de la tentative d'un médecin catholique, le professeur Georges David, fondateur du réseau de centres connu sous le sigle CECOS, de mettre en place une pratique d'insémination artificielle, qui pourrait à la fois satisfaire les exigences déontologiques de sa profession, et répondre aux objections portées, notamment par l'Église Catholique, contre cette pratique. L'objectif n'est pas tant de faire l'énième récit de l'écart profond qui se creuse entre la doctrine officielle de l'Église Catholique en matière de morale sexuelle et l'espoir d'ouverture de bon nombre de ses fidèles. Il s'agit plutôt de souligner le caractère proprement moral du questionnement qui peut conduire certains croyants à mettre en doute la justesse d'une doctrine morale religieuse. Ce doute semble porter sur la visée d'une pratique qui contourne les rapports sexuels dans le but de procréer, mais aussi sur les implications et les conséquences anthropologiques de cette démarche. Ce questionnement déborde largement le cadre religieux dans lequel il a été posé, notamment par le père René Simon, théologien s'étant tout particulièrement intéressé aux transformations de la pratique de l'insémination artificielle proposées par les CECOS.

Depuis ses origines à la fin du 18e siècle, l'insémination artificielle avait été une pratique confidentielle, même lorsqu'elle avait recours au seul sperme de conjoint (IAC). Cette confidentialité était motivée par l'intervention, ressentie comme impropre, du médecin

* Je remercie Georges David de m'avoir autorisé à publier des extraits d'un entretien que nous avons eu en juin 1987 et Raymonde Courtas pour ses suggestions éditoriales. Je remercie Pascale Molinier, Patrick Pharo et Dominique Terré pour leurs commentaires sur la première version de cet article.

dans l'intimité sexuelle du couple.¹ En effet, dès qu'un médecin propose de résoudre le problème d'infécondité de ses patients en substituant leurs relations sexuelles par un acte technique de fécondation, une question déontologique se pose: de quel droit un médecin intervient-il directement dans l'acte procréateur? Ce sentiment diffus de pratiquer un acte illégitime sera conforté plus tard, lorsque le Tribunal de Bordeaux en 1880 et l'Église Catholique en 1897 la condamneront pour être contraire à "la loi naturelle". Les quelques médecins qui continueront à proposer cette solution à l'infécondité le feront de manière clandestine, bien qu'aucune loi ne l'interdise expressément.

Le recours à un donneur de sperme (IAD) a eu lieu pour la première fois en 1884 aux Etats-Unis, mais n'a été révélé que plus tard, dans un article publié en 1909. Dès qu'elle sera connue, cette pratique sera condamnée de façon encore plus vigoureuse que la précédente, puisque "au péché qu'elle partage avec l'IAC, de violer la loi naturelle, elle ajoute la turpitude de constituer une procréation adultérine" (David, 1985, p. 204). Encore en 1949, l'Académie des Sciences Morales et Politiques déconseille fortement le recours à l'IAD parce que "le fait d'intégrer frauduleusement dans une famille un enfant qui portera le nom du père légal et qui s'en croira le fils doit être considéré comme une atteinte aux assises du mariage, de la famille, de la société" (Cité par David, 1985, p. 205). L'Église Catholique gardera ensuite, tout au moins pour ce qui concerne une prise de position officielle, un silence relatif sur la question jusqu'en 1987. Localement, les théologiens s'expriment et soutiennent parfois des positions plus souples².

Ces condamnations n'affecteront pas outre mesure la pratique de l'insémination, qui répond à une véritable demande et qui, de ce fait, continuera à s'effectuer de manière confidentielle. D'ailleurs, durant cette période d'une trentaine d'années, la procréation assistée ainsi que les pratiques de diagnostic prénatal connaîtront un développement certain et, en France, de nombreux médecins et biologistes catholiques, convaincus d'une évolution possible dans la position officielle de l'Église, vont s'investir dans ces pratiques au statut moral controversé. Or le 22 février 1987, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi va rendre public ses Instructions sur le "*Don de la vie*". Ces Instructions rappellent l'enseignement de l'Église sur l'intégrité du mariage et sur l'unicité de l'acte conjugal, en précisant la manière dont celle-ci s'applique à chaque technique de procréation assistée. Cette nouvelle prise de position de l'Église contre les artifices de la fécondation provoquera chez certains praticiens catholiques une vive déception, qu'ils exprimeront plus tard dans un ouvrage, *Aux débuts de la vie: des catholiques prennent position* (Chartier, David, *et al.*, 1990), auquel collaboreront également trois théologiens et un juriste.

Parmi les auteurs de cet ouvrage, on retrouve le Professeur Georges David, médecin biologiste et fondateur en 1968 du premier centre d'étude et de conservation du sperme (CECOS). J'ai eu l'occasion de l'interviewer quelques mois après la publication de ces

¹ Une preuve du secret qui entourait cette pratique au dix-neuvième siècle sont les plis cachetés déposés à l'Académie des Sciences par plusieurs médecins qui revendiquent avoir été le premier à inventer l'insémination artificielle. Ces lettres attestent d'ailleurs d'un recours à cette technique pour des indications qui ne seraient pas acceptables aujourd'hui. Voir David, 1987.

² Un exemple de position plus nuancée est celle de R. Troisfontaines (1973). Les implications de sa perspective personaliste seront traitées par René Simon dans une note (18) de son article de 1974. Troisfontaines est cité aussi par J.M. Aubert en 1981, qui lui, au contraire, défend la prise de position originelle défavorable de l'Église.

Instructions³. Sa propre déception était d'autant plus grande qu'il avait pris le parti de rendre sa pratique visible et de la justifier ouvertement. En effet, une ambiguïté sur la légitimité d'une pratique persiste tant que celle-ci recourt à l'ombre comme réponse à ses critiques : ou les critiques sont justifiées, mais on estime qu'il y a des raisons (louables ou non) pour continuer de manière clandestine ; ou les critiques sont sans fondement, mais l'absence de réponse ouverte avec des arguments convaincants finit par donner crédit aux thèses que soutiennent les adversaires. Georges David, homme "croyant [mais] peu pratiquant", puisqu'il situe sa religion "au-delà de manifestations purement conventionnelles", voulait donner à sa pratique un cadre moralement acceptable, et avait pris la peine, pour ce faire, de discuter avec de nombreux théologiens. "Quand j'ai construit ça au début, je croyais arriver à faire bouger l'Église, vous voyez l'ambition, je croyais que si l'expérience se révélait positive, on me reconnaîtrait...". Il espérait à terme transformer l'image plutôt négative de l'insémination artificielle et ainsi la légitimer⁴.

Ce ne sont pourtant pas ses convictions religieuses mais des considérations d'ordre déontologique qui, au départ, avaient motivé Georges David à proposer à l'Assistance Publique un centre de conservation de sperme pour insémination artificielle. Formé en tant que médecin-biologiste dans un laboratoire d'hématologie, où il avait assisté à la mise en place du système de transfusion sanguine, il étudiait des phénomènes pathologiques liés à la reproduction, notamment l'immunisation foeto-maternelle⁵ et l'immunisation anti-spermatozoïde⁶. Poursuivant des recherches dans ce dernier domaine, il s'est rendu compte que "la simple analyse du sperme était dans un état très primitif, très moyenâgeux, et que parfois manifestement l'analyse ne correspondait pas à la réalité. Il y avait d'énormes écarts: - alors qu'on allait chercher une hypothèse bien compliquée d'anti-corps, il y avait déjà une simple déficience spermatique." Ce constat l'amène alors à créer à Bicêtre en 1969, le premier laboratoire hospitalo-universitaire consacré à l'étude du sperme humain et dont l'un des premiers objectifs était de "mettre au point des techniques d'analyse du sperme objectives, rigoureuses et fiables..." Il souligne le caractère transgressif de cette activité, en la comparant aux manifestations de mai 68: "Les premiers patients que j'ai reçus ont traversé une faculté de médecine très folklorique, en plein mai 68, ça avait un caractère tout à fait irréel. Il y avait simplement un certain accord entre le type d'activités que je faisais et l'espèce de délire qui s'était emparé des étudiants. On était prêt à classer mon activité dans la même catégorie que les grandes envolées des étudiants."

Mais les diagnostics faits dans son laboratoire ne débouchaient pas toujours sur une thérapeutique appropriée (par exemple dans les cas d'azoospermie⁷): le Professeur David a donc rapidement été confronté à des demandes d'insémination artificielle. Or, pour lui, le problème moral de fond avec l'insémination artificielle n'était pas tant la démarche médicale elle-même, que des objections sur la façon dont cette technique se pratiquait: absence de laboratoires pratiquant correctement des analyses du sperme (diagnostics mal posés),

³ Cet entretien a été effectué le 1 juin 1987, dans le cadre d'une recherche portant sur l'organisation et le fonctionnement de la pratique de l'insémination artificielle. Sauf autre indication, les citations de Georges David proviennent de cet entretien.

⁴ Les articles, où Georges David décrit sa proposition et explique ses objectifs, sont nombreux. Voir entre autres David, 1974, 1975, 1976, 1977.

⁵ Désigne une pathologie qui peut survenir chez l'enfant lorsque, par exemple, la mère est RH- et le père RH+.

⁶ Désigne le plus souvent une pathologie de l'homme qui fabrique des anticorps contre ses propres spermatozoïdes.

⁷ Absence totale de spermatozoïdes dans le sperme.

donneurs trop rapidement examinés et susceptibles de transmettre des maladies, professionnalisation des donneurs, prix exorbitant de l'acte d'insémination. Au problème moral s'ajoute un problème de santé publique, dimension qu'il souligne par la comparaison qu'il établit entre cette pratique et une autre de la même époque, l'avortement clandestin.

"...je savais que ça se faisait dans quelques circuits..., tous clandestins et dont certains étaient de véritables filières d'insémination pas très recommandables.... D'autres étaient pratiqués par des gynécologues désirant simplement rendre service et qui de ce fait réussissaient à transgresser l'ostracisme de la société à l'égard de ça. Mais les uns et les autres ne s'en vantaient pas et c'était donc des filières.... Ces pauvres couples s'engageaient dans une quête comparable à celle des filières d'avortement.... J'étais dans une situation paradoxale: j'implantais dans la médecine officielle, représentée par les CHU, un outil de diagnostic, mais la réponse thérapeutique complémentaire n'était pas de notre ressort, et de plus nous savions qu'elle était mal gérée."

Le CECOS de Bicêtre est donc issu de cette critique déontologique, qui s'inscrit d'ailleurs dans la tradition du service public hospitalier. Le Professeur David justifiait la création de son centre, non seulement comme moyen de répondre à une demande d'insémination, mais surtout comme moyen d'assurer un contrôle médical efficace de la pratique et le respect de règles déontologiques, permettant d'offrir aux couples une sécurité tout en leur évitant l'exploitation financière de leur stérilité. Son modèle de référence dans cette entreprise était le centre de transfusion, modèle qu'il connaissait bien en raison de son expérience en hématologie.

"C'est là où j'ai commencé à avoir l'idée – ce que mon histoire antérieure éclaire – [de créer] une banque de sperme, non pas seulement pour faire de l'insémination artificielle, mais pour réguler cette pratique. La référence antérieure pour moi, c'est évidemment l'organisation transfusionnelle dont j'avais vécu, juste après la guerre, la formidable évolution: on était passé du donneur de sang frais (avec un transfuseur qui faisait passer le sang directement d'un corps à l'autre....) à la séparation du donneur et du receveur grâce à la stabilisation du produit et à la création de structures intermédiaires, les centres de transfusions, les banques de sang, comme on disait à l'époque."

Georges David avait néanmoins conscience que le bien-fondé de sa démarche n'était pas évident pour tous: malgré toutes les précautions médicales qu'il envisageait de mettre en place, de nombreux confrères restaient très critiques à l'égard de son projet. Ces critiques portaient sur les conséquences et sur les implications à long terme d'une telle façon de procréer, critiques le plus souvent fondées sur la conviction qu'il était foncièrement immoral de procéder ainsi. Georges David a donc mis en place deux dispositifs destinés à surveiller l'évolution de son expérience et à en poser les limites.

Le premier était un Conseil d'Administration, composé de membres dont certains étaient favorables et d'autres hostiles à la pratique, en vue de contrôler ses résultats.

"[La Direction générale de l'Assistance Publique] m'a demandé de trouver un Conseil d'Administration qui me coiffe et qui prenne la responsabilité indépendamment de moi.... Je suis tout de suite allé trouver le professeur Robert Debré, dont j'avais été l'élève et je lui ai demandé s'il acceptait la présidence de ce

conseil. En tant que pédiatre, il avait eu connaissance de problèmes d'insémination, il savait que ça se pratiquait, il savait aussi que ce n'était pas satisfaisant et le projet lui a beaucoup plu. A partir de ce moment-là, j'ai eu l'accord de différents collègues dans des disciplines qui pouvaient être intéressées: en pédiatrie, en génétique, en obstétrique, etc. J'ai d'ailleurs volontairement mis dans ce conseil des personnes, des amis dont je savais qu'ils étaient opposés à l'insémination artificielle car dans mon esprit, cette pratique était une expérience, qu'il fallait juger d'après les résultats. Les critiques que l'on formulait étaient peut-être justifiées; si elles l'étaient, il fallait l'admettre, le reconnaître; si elles ne l'étaient pas, il fallait en faire la part, et pour ça il fallait que le conseil comporte des gens qui étaient pour et des gens qui étaient contre..."

On voit confirmé ici le fait que, pour Georges David, la moralité de la pratique reposait, avant tout, sur la qualité proprement médicale du projet. Mais celle-ci ne suffisait pas à la rendre acceptable.

Aussi son entreprise comportait-elle un deuxième dispositif, une charte énonçant les principes qui orienteraient l'activité de recueil, conservation et distribution du sperme en vue de l'insémination. L'expérience professionnelle ne pouvait lui fournir tous les repères qu'il estimait nécessaires à sa pratique: à ce niveau interviennent, pour Georges David, des considérations religieuses.

"J'ai beaucoup bénéficié de l'Église Catholique parce qu'au début, quand j'ai cherché à mettre ce programme sur pied, ...j'aurais pu me borner au simple bénévolat, reprenant ainsi le modèle de la transfusion. Mais j'ai demandé à ce que ce soit le don d'un couple. ...En effet, les critiques portaient sur l'altération des liens du mariage, on parlait d'adultère; j'ai donc essayé de répondre à ça. Je me suis dit: il y a adultère lorsqu'il y a une troisième personne; si nous avons deux couples, et les liens de mariage sont très forts de part et d'autre, ils ne seront nullement altérés par le don. C'est un couple qui donne à un autre couple⁸. J'ai eu beaucoup de contacts avec des théologiens qui m'ont été très utiles, j'en ai encore maintenant."

La politique proposée, généralement énoncée dans la formule "le don de couple à couple", s'écarte de la position officielle de l'Église, tout en essayant d'inscrire cet écart dans le cadre que celle-ci propose. Elle fonde le rapport entre donneurs et receveurs sur l'empathie et la solidarité, mais respecte l'autonomie de leurs conjugalités respectives. Le CECOS intervient dans ce rapport pour offrir les moyens de tenir secret le mode de conception de l'enfant, si tel est le souhait du couple; pour garantir l'anonymat du couple donneur, estimé indispensable; et pour assurer le sérieux professionnel des praticiens à qui tous auront affaire. Cette configuration des relations entre les protagonistes pose comme *a priori* que le rapprochement entre couples donneurs et couples demandeurs n'est pas souhaitable, quelle que soit la qualité de leurs motivations. Le médecin, dans son rôle technique d'inséminateur, remplit ainsi le rôle essentiel de médiateur, permettant de tenir les deux couples à l'écart. Cette politique vise, certes, à prouver qu'il est possible de pratiquer l'insémination artificielle avec sperme de donneur tout en protégeant l'intégrité des liens du mariage; mais on peut y détecter la crainte

⁸ Il est important de souligner ici que cette solution est originale comme tentative de répondre à un problème de doctrine théologique. Nous verrons ceci plus loin. Mais il est loin d'être certain que le fait de recourir à un couple, plutôt qu'à un homme seul, puisse éloigner le fantasme, voire même la réalité d'un lien (aseptisé) de type adultérin ou incestueux.

que le transfert de sperme, même généreux et bénévole, aient des effets néfastes sur la famille ainsi constituée.

Parmi les théologiens que Georges David a consulté, il y avait le père René Simon, professeur de théologie morale à l'Institut Catholique de Paris. Ce prêtre salésien s'est intéressé de près à l'organisation de la pratique proposée par le CECOS, au point de prendre cette expérience comme point de départ d'un article fort étonnant sur le traitement des problèmes de morale fondamentale, en particulier ceux relevant des "lois naturelles".

"...la morale fondamentale ne s'alimente pas au ciel éthéré des idées, mais prend racine dans l'expérience et dans l'action comme en son terrain d'élection. Et l'insémination artificielle constitue justement l'un de ces secteurs forts, aptes par leur nouveauté à provoquer la réflexion éthique." (Simon, 1974, p. 516)

Son article cherche à démontrer l'intérêt de l'expérimentation et du déplacement de la problématique morale, comme méthodes d'examen des questions morales qui surgissent dans des situations nouvelles, inconnues.

Son évaluation positive de l'expérience des CECOS souligne d'abord le fait que son fonctionnement a été "minutieusement élaboré et mis au point par son fondateur et l'équipe qui l'entoure" et offre des "garanties...[qui lui] paraissent extrêmement solides" (Simon, *ibid.* p. 517). Il relève l'"originalité" de la gratuité du don du sperme et surtout du fait qu'il s'agit du don d'un couple. "On pose en principe que le sperme est le 'bien commun du couple', que le don du sperme fait l'objet d'une décision, mûrement réfléchie, de l'homme et de la femme..." (Simon, *ibid.* p.518) Les demandes d'insémination sont également conçues comme des démarches de couple: ainsi les demandes de femmes seules, de veuves et de couples non mariés ne sont pas acceptés⁹. "L'initiative n'apparaît pas simplement consécutive au désir de la femme d'avoir un enfant, elle est le résultat d'un projet du couple mûri en commun. Le mari exprime le souhait que sa femme puisse accéder à la maternité et s'épanouir pleinement. De manière plus ou moins explicite, il exprime aussi son désir d'assumer son rôle de père et il apparaît très conscient de ses responsabilités." (Misès et Semenov-Ségur cité par Simon, *ibid.* p.518-519.)

L'anonymat du couple donneur étant "de rigueur" et les questions administratives et juridiques relatives à la pratiques étant attentivement traitées, le père Simon estime que "les possibilités sont offertes pour assurer au couple demandeur les chances les meilleures d'une évolution satisfaisante et d'une maturation conquise sur un handicap initial très sérieux (Simon, *ibid.*, p.519)". Il pose toutefois quelques questions sur le bien-fondé du secret qui entoure la conception de l'enfant ou des risques pour l'enfant de se trouver sans filiation paternelle en cas de désaveu de paternité. Mais les questions de morale fondamentale sont, selon lui, ailleurs "ou plutôt, elles sont intérieures à celles qui viennent d'être soulevées. Elles concernent la nature de la sexualité et de la fécondité, de la famille, de la parenté...(Simon, *ibid.*, p. 520)". Nous sommes là en effet au cœur des enjeux relatifs aux enseignements du Magistère de l'Église.

Pour prendre la mesure de l'écart de cette politique des CECOS par rapport à la doctrine officielle de l'Église, il est utile de rappeler les points essentiels de cette doctrine sur

⁹ Ce dernier point a évolué, puisque les CECOS vont assez rapidement accepter les demandes de couples stables non mariés.

le mariage, la sexualité et la fécondité du couple, tels qu'ils ont été énoncés dans les Instructions de 1987¹⁰. Tout d'abord, les fondements anthropologiques de cette doctrine sont ceux de la "loi morale naturelle": celle-ci "*exprime et prescrit* les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine" (p. 8). Il s'agit d'une normativité qui ne se réduit pas aux normes biologiques, puisque les lois de la nature exprimeraient un ordre rationnel voulu par Dieu pour que les êtres humains puissent régler leur vie et leurs actes, et notamment "user et...disposer de leur corps" (p. 8). Toute intervention sur le corps engage l'ensemble de la personne dans sa réalité à la fois spirituelle et corporelle; il s'ensuit la nécessité de respecter à tout moment sa dignité.

Pour ce qui concerne la procréation, la loi morale naturelle "*demande la collaboration responsable des époux avec l'amour fécond de Dieu*; le don de la vie humaine doit se réaliser dans le mariage moyennant les actes *spécifiques* et *exclusifs* des époux, suivant les lois inscrites dans leurs personnes et dans leur union" (c'est moi qui souligne). En d'autres termes, pas de tiers dans la sexualité du couple autre que Dieu, vraie source de la fécondité du couple; pas d'autres actes que ceux "*spécifiques*" de la sexualité génitale, et pas d'autres cadres pour cette sexualité "*exclusive*" que celui du mariage. C'est parce que Dieu est la source de fécondité d'un couple que "*dès le moment de sa conception, la vie de tout être humain doit être absolument respectée....La vie humaine est sacrée parce que, dès son origine, elle comporte l'action créatrice de Dieu....*" (p. 11).

Les Instructions de 1987 déduisent de cette doctrine, et de l'anthropologie qui la fonde, l'ensemble de ses positions sur les techniques de procréation assistée et de diagnostic prénatal:

1. Les interventions sur l'embryon et le fœtus in utero sont proscrites, sauf si elles respectent sa vie et son intégrité et visent sa sauvegarde ou sa guérison.

2. Sont contraires à la dignité de l'être humain des procédés tels que le clonage, la parthénogenèse ou l'ectogenèse qui "*lèsent le droit de toute personne à être conçue et à naître dans le mariage et du mariage*" (p. 19). Même la congélation est moralement répréhensible puisqu'elle expose l'embryon au risque de mort ou d'atteinte à son intégrité physique.

3. Tous les procédés de fécondation avec gamètes de donneurs, ainsi que la maternité de substitution, sont moralement condamnables, parce que "*la fidélité des époux, dans l'unité du mariage, comporte le respect réciproque de leur droit à devenir père et mère seulement l'un par l'autre*"; et parce que "*l'enfant a le droit d'être conçu, porté, mis au monde et éduqué dans le mariage*" et ne pourra que "*par la référence assurée et reconnue à ses parents... découvrir son identité et mûrir sa propre formation humaine*" (p. 23). *A fortiori*, les fécondations pour personnes non-mariées ou seules sont également proscrites.

4. Quant aux procédés utilisant les seuls gamètes du couple, ils sont moralement illicites lorsqu'ils dissocient "*le lien indissoluble que Dieu a voulu, et que l'homme ne peut rompre de sa propre initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal: union et procréation*" (p. 26). Seuls les techniques qui "*facilite[nt] l'acte conjugal ou l'aide[nt] à atteindre ses objectifs naturels*" sont moralement admises¹¹; celles qui "*se substitue[nt] à l'acte conjugal*" sont moralement illicites (p. 31).

5. Les critères moraux qui doivent guider l'action des médecins se déduisent de l'ensemble de ces principes. Quant aux couples inféconds, leur souffrance est reconnue, mais ils sont "*appelés à y découvrir l'occasion d'une participation particulière à la Croix du Seigneur, source de fécondité spirituelle.*" Il leur est rappelé que "*la vie conjugale ne perd pas pour autant sa valeur*" et que la "*stérilité physique peut être l'occasion pour les époux de*

¹⁰ Les numéros de page se réfèrent à l'édition de la Librairie Pierre Téqui, 82, rue Bonaparte, 75006.

¹¹ Peut-on penser que la prise de Viagra serait acceptable dans le but de procréer?

rendre d'autres services importants à la vie des personnes humaines, tels par exemple que l'adoption, les formes diverses d'œuvres éducatives, l'aide à d'autres familles, aux enfants pauvres ou handicapés" (p. 34). En revanche, le sens que peuvent encore avoir les relations conjugales dans un contexte d'infécondité n'est nul part précisé.

6. Les Instructions concluent que ces nouvelles possibilités techniques "appellent l'intervention des autorités politiques et du législateur", qui doit "s'inspirer des principes rationnels qui règlent les rapports entre la loi civile et la loi morale" (p. 35). Elles se terminent par un appel à la conscience morale, "notamment à celle de certains spécialistes des sciences biomédicales, l'exigence d'une résistance passive à la légitimation de pratiques contraires à la vie et à la dignité de l'homme" (p. 38).

Lorsque le père Simon, en 1974, essaie de réfléchir à la moralité de l'insémination artificielle, le contexte n'est évidemment pas le même qu'en 1987. Rappelons que la fécondation *in vitro* ne se pratique pas encore chez les êtres humains, que le diagnostic prénatal est à peine en train de se mettre en place, et que l'insémination artificielle est encore une pratique peu visible. L'absence d'un discours officiel actualisé de l'Église sur ces pratiques n'améliore pas nécessairement le climat général, qui reste celui d'une lourde réprobation morale, présente dans de nombreuses prises de position de moralistes et théologiens. Cependant, certains – comme lui – osent innover en matière de réflexion morale, d'autant plus que les positions développées par Paul VI sur le mariage et la régulation de naissances dans l'Encyclique *Humanae Vitae* laissaient croire à certains qu'une évolution de la doctrine de l'Église était possible (Simon, *ibid.*, p. 527).

Ainsi, le père Simon, en s'appuyant sur l'exemple de la pratique d'insémination mise en place par les CECOS, va développer un certain nombre d'arguments en faveur d'une actualisation de la réflexion morale de l'Église sur la procréation. Il cherche d'abord à réévaluer les dissociations introduites dans l'union conjugale, comme celle entre sexualité et fécondité opérée par la contraception ou celle entre fécondité et paternité créée par l'IAD. La première, par exemple, opère une dissociation lors d'un acte singulier, mais non nécessairement dans la globalité du projet de vie du couple. La dissociation que l'IAD introduit entre fécondité et paternité est comparable à celle qui affecte des parents adoptants, même si dans le cas de l'adoption, elle affecte de manière symétrique les deux parents. Cette comparaison avec l'adoption, pratique acceptable pour l'Église, permet au père Simon de détacher la réflexion morale sur la procréation et la parenté des relations physiques entre les conjoints.

"Pour différente qu'elle soit par ailleurs, l'adoption comporte au moins cette analogie avec l'A.I.D.¹², que paternité et maternité, parenté et filiation se situent à un autre niveau que celui de la procréation et de la fécondité physiologique: le géniteur et la génitrice y apparaissent différents du père et de la mère réels, *au sens le plus humain du terme*, car la parenté fondamentale (et la filiation) relève plus de la désignation, de la nomination et de la reconnaissance dans une relation structurante du couple à l'enfant que de reproduction physique. C'est cette relation structurante qui fait du couple un couple parental et de l'enfant un fils ou une fille.

L'on peut s'interroger si la dissociation volontaire (puisqu'il y a demande d'A.I.D.) introduite entre la fécondité et la paternité ne conduit pas à un déplacement significatif: inscrire la fécondité naturelle dans une fécondité plus large, qui est la

¹² Simon utilise ici le sigle en anglais, A.I.D. (*artificial insemination with donor semen*), plus couramment utilisé à l'époque.

fécondité "spirituelle" de l'amour conjugal, et faire rejaillir celle-ci sur celle-là pour constituer la reproduction en procréation et la génération en parenté." (Simon, *ibid.*, p.521)

En d'autres termes, la fécondité spirituelle n'est pas une alternative à la fécondité naturelle: elle l'englobe et lui donne un sens, sans quoi la procréation se réduirait à la reproduction biologique. C'est cette capacité humaine de structurer une conjugalité et une parentalité "humainement sensées" qui permettrait d'expérimenter avec d'autres formes de constitution de la famille, comme l'adoption ou la procréation assistée.

A partir de ces réflexions, le père Simon propose un certain nombre de considérations de méthodes. La première concerne la nécessité de reconnaître la moralité inhérente à une pratique novatrice qui cherche à se construire de manière réfléchie et responsable. C'est l'activité réflexive en elle-même qui est, en quelque sorte, garante de cette moralité:

"...une pratique réfléchie et responsable (et j'insiste sur les deux qualificatifs) est déjà en elle-même une démarche où tout un ensemble de jugements de valeurs moralement positifs (implicites ou explicites) sont à l'œuvre.... Cette pratique est d'autant plus significative au plan de la morale que toute la démarche, y compris en ses aspects techniques, est de part en part traversée par l'exigence éthique et que le recours à des compétences de tous ordres (scientifiques, juridiques, psychologiques, éthiques) est une de ses caractéristiques.... Le jugement moral – il importe de le noter – n'est ici ni antérieur à la pratique en question, – comme si le rappel d'un principe éthique suffisait à trancher le problème sans plus ample considération –, ni postérieur à la pratique, – comme si l'évaluation trouvait en celle-ci, purement et simplement, son critère dernier. Le jugement éthique est intérieur à la pratique, porté par elle et corrigé par elle: la pratique porte aussi en elle-même sa propre vérité morale, à la condition, toutefois, qu'elle se réfléchisse et se critique comme pratique qui se veut humainement sensée." (Simon, *ibid.*, p.523)

Le seconde considération porte sur la place du jugement du moraliste de métier dans l'évaluation de telles pratiques. Son rôle n'est pas celui de substituer son jugement à celui des praticiens, mais de "donner à l'examen d'un problème sectoriel l'ampleur indispensable à la qualité humaine d'une éventuelle solution". (Simon, *ibid.*, p. 524) Le moraliste joue également un "rôle critique et de discernement", qui met en garde les responsables d'une pratique "contre le danger d'en absolutiser la valeur et de n'en pas voir suffisamment les limites et les risques éventuels", et en particulier "le risque d'une généralisation sectaire de sa pratique et de ses implications éthiques". (Simon, *ibid.*, p.524) En d'autres termes, le moraliste doit inciter ceux qui sont impliqués directement dans une pratique de poursuivre une réflexion toujours critique.

La troisième considération porte sur l'insuffisance d'une démarche morale qui chercherait à appliquer des principes éthiques immuables ou des valeurs permanentes. Il en déduit la nécessité de "faire une place à une forme d'expérimentation et de vérification morales d'une pratique relativement nouvelle, de lui laisser le temps de déployer des conséquences qui, au départ, ne sont pas toutes prévisibles." Le père Simon rappelle qu'une telle expérimentation n'est valable que dans la mesure où elle est accompagnée d'une "attitude critique et correctrice permanente" qui chercherait à identifier ses limites. Mais "la vérification des principes par l'expérience humainement sensée est...un processus indispensable pour s'assurer de leur valeur, pour en modifier éventuellement l'expression et,

s'il le faut, pour infirmer une prétention qui n'aurait que les apparences de la vérité et de l'universalité."

Cette démarche conduit le père Simon à s'interroger sur la pertinence de l'anthropologie sous-jacente à la doctrine de l'Église en matière de procréation, dans un monde où les connaissances scientifiques et les possibilités techniques ont profondément changé le rapport de l'homme à la nature. Dans un passage révélateur de son inspiration kantienne, il pose la question de savoir si le concept de nature auquel se réfère l'Église, qui date d'un monde pré-scientifique et pré-industriel, n'aurait pas besoin d'une actualisation.

"Raison pratique (morale) et liberté humaine ne peuvent plus se contenter de reconnaître l'ordre des structures et des finalités "naturelles" et d'y acquiescer; elles se trouvent devant l'impérieuse nécessité, à la fois vitale et morale, d'utiliser la maîtrise scientifique et technique pour construire d'une manière humainement sensée l'existence individuelle et collective; les concepts théologiques d'intention et de plans divins, de volonté de Dieu et de création, s'en trouvent profondément affectés. C'est ainsi, pour m'en tenir à un seul exemple, que la catégorie de création, téléologiquement beaucoup plus indéterminée aujourd'hui dans son contenu que dans la littérature théologique du passé, présente l'œuvre de Dieu comme une œuvre inachevée, offerte à l'activité transformatrice et historique de l'homme.

Le concept de nature (et de loi naturelle) ne peut donc plus, dans ces conditions, désigner la nouveauté du rapport que l'homme entretient avec l'écosphère et la biosphère (y compris le rapport au corps propre) à moins qu'on ne lui fasse subir un changement sémantique profond qui lui permette de faire droit à la place aujourd'hui déterminante prise par l'artifice humain.l'homme, loin de suivre dans l'ignorance de leur fonctionnement, les régularités "naturelles" (qui sont censées exprimer l'intention créatrice de Dieu), se voit acculé à l'obligation d'intégrer ces régularités dans un projet qui est mixte à la fois de nécessité et de liberté." (Simon, *ibid.*, p. 530-31)

Certes, pour le père Simon, les valeurs que l'Église cherche à défendre (nature du mariage, dignité des époux, développement et éducation de l'enfant, etc.) restent moralement déterminantes dans la recherche d'une solution aux problèmes de fécondité; mais cette recherche requiert un déplacement de la problématique morale, du sens qui se dégagerait des régularités de la nature vers une utilisation "humainement sensée" de la capacité acquise par l'homme d'intervenir sur ces régularités. Il prône de ce fait le recours à une "distance éthique" dans la réflexion morale, distance qui émane des ruptures provoquées par des événements historiques, des découvertes scientifiques ou des innovations techniques dans l'ethos d'une société. Cette distance "peut devenir moralement créatrice a) par la critique qu'elle introduit dans sa propre particularité et qu'elle appelle à l'égard de la particularité de l'autre; b) par l'approfondissement des valeurs propres à telle particularité, par l'enracinement dans la tradition historique qu'elle tend à leur assurer; c) par le décloisonnement de la particularité en son risque de se clôturer sur elle-même, et [de] la visée d'universalité, visée qui ne peut consister en une volonté d'uniformité..." (Simon, *ibid.*, p.537) Vers la fin de l'article, le père Simon insiste sur le fait que la crédibilité de la parole de l'Église dépendra de "sa capacité de rompre avec la crispation institutionnelle et orthodoxe et de créer la distance nécessaire par rapport à elle-même et à ses acculturations historiques, sans les nier ni se renier, mais en les considérant comme des moments contingents d'une novation toujours à faire".

L'impact de l'analyse que propose René Simon en 1974 peut se lire à plusieurs niveaux. Certes, ses propos expriment une volonté d'ouverture et de réflexion critique dans une Église peu encline à renouveler sa doctrine de la loi morale naturelle. Il n'était pas le seul à œuvrer dans ce sens¹³, mais cette ouverture que souhaitaient un certain nombre de catholiques en une période d'effervescence sociale, politique et technique, n'a pas trouvé les conditions de son expansion. Les Instructions de 1987 n'ont pas nuit au développement des pratiques expérimentales dans les domaines de la procréation - bien au contraire -, mais peut-être ont-elles étouffé dans la démarche des praticiens, croyants et non croyants, une partie de la distance critique et de la créativité morale qui animait les pionniers. Les enjeux normatifs se sont progressivement repliés sur des projets législatifs, comme si la définition d'un cadre normatif pouvait, à l'instar des Instructions de 1987, épargner à la société le travail d'une réflexion critique permanente sur l'évolution de ces pratiques.

Pourtant, l'idée d'aborder les problèmes moraux que soulèvent certaines pratiques par des expériences contrôlées, dans le but d'évaluer leurs conséquences, leurs implications, et définir leurs limites, est une suggestion appréciable, au-delà de tout enjeu concernant une doctrine religieuse. De telles expériences permettraient de faire évoluer les pratiques et à terme de légiférer de manière plus sensée que dans un rapport permanent de force avec le législateur autour de ce qui est interdit et ce qui ne l'est pas (cellules souches, clonage thérapeutique, PMA et adoption pour couples homosexuels, etc.). Mais l'évidence de la norme connue et clairement énoncée paraît parfois plus rassurante que la lenteur, l'incertitude et le risque d'erreur, toujours possible, de l'expérimentation. Georges David lui-même, qui n'a pas hésité, dans sa contribution à l'ouvrage collectif, *Aux débuts de la Vie*, à critiquer l'Église pour sa manière juridique de répondre en termes de licéité et non-licéité¹⁴, a lui-même trouvé un certain réconfort dans les interdictions catégoriques des Instructions de 1987, lorsqu'il a ressenti une pression pour mener plus loin son expérimentation: "Il y a deux ans [1985], je me faisais plutôt accrocher dans la foulée de Monsieur Badinter par des gens disant, mais enfin pourquoi est-ce que vous éliminez la femme seule, de quel droit vous refusez ça, ça et ça. On était jugé beaucoup trop rigoriste. Et puis là, brusquement, la position de l'Église vient rappeler sur le plan des principes qu'on ne peut pas tout faire, que tout ce qu'il est possible de faire ne doit pas pour autant être appliqué, parce que toute novation n'est pas forcément un progrès..."

Les enjeux d'avenir dans le domaine de la procréation assistée sont immenses et aujourd'hui peut-être encore plus redoutables qu'à l'époque où commençait la pratique de l'insémination artificielle. La question centrale reste cependant la même: celle du bien-fondé de pratiques qui rendent possible la procréation en dehors des rapports sexuels jusqu'ici indispensables. Cette question en suppose une autre sur le sens de ces pratiques: à quelle amélioration de notre avenir correspond cette démarche? Les arguments d'autorité et les références aux usages du passé rassurent à courte échéance mais, à long terme, se révèlent inadaptés pour réfléchir aux situations inédites.

Dans un passage des Instructions de 1987, qui précise qu'on ne peut approuver la conception humaine par fécondation in vitro, il est dit que "tout enfant qui vient au monde devra cependant être accueilli comme un don vivant de la Bonté divine et être éduqué avec

¹³ Les textes des trois théologiens, Bernard Quelquejeu, Joseph Moingt, et Paul Valadier, *Aux Débuts de la Vie*, *op. cit.*, témoignent de cette activité critique dans le domaine de la procréation assistée.

¹⁴ *Aux Débuts de la Vie*, p. 152.

amour." Peut-être "l'amour fécond de Dieu" est-il à l'œuvre là où la doctrine officielle de l'Église l'attend le moins.

BIBLIOGRAPHIE

AUBERT J-M. "L'insémination artificielle devant la conscience chrétienne", *Revue des sciences religieuses*, Tome 55, n° 4 (1981), pp. 253-263.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation: réponses à quelques questions d'actualité. Donum vitae*, 22 février 1987.

DAVID Georges. "Le don de sperme dans les CECOS: le couple donneur, le couple receveur", *Echanges*, 1974, 115, pp.26-27.

- "Les banques de sperme en France", *Archives Françaises de Pédiatrie*, 1975, 32 (5), pp.401-404.
- "L'organisation des CECOS: le don de sperme", *Gynécologie*, 1976, 27, pp.143-144.
- "L'insémination artificielle. Aspects nouveaux découlant de la possibilité de conservation du sperme", *Actes du XXVe congrès international de langue française de Médecine légale et de Médecine sociale*, Paris, Masson, 1977, pp.11-63.
- "Don et utilisation du sperme", *Actes du Colloque Génétique, Procréation et Droit*, Arles, Actes Sud, 1985, pp. 203-224.
- "Les débuts de l'insémination artificielle au XIX^e siècle :à propos de quatre plis cachetés", In *La Vie des Sciences*, Comptes rendus de l'Académie des Sciences 1987, série générale, tome 4, n° 5, pp. 449-458.

CHARTIER Michel, DAVID Georges, MICHAUD Jean, MOIGNT Joseph, QUELQUEJEU Bernard, SUREAU Claude, THIBAUT Charles, VALADIER Paul, *Aux débuts de la vie: des catholiques prennent position*, Paris, La Découverte/Essais, 1990.

SIMON René, "Expérimentations et déplacements éthiques: à propos de l'insémination artificielle", *Recherches de science religieuse*, Tome 62, n° 4 (octobre-décembre 1974), pp. 515-539.

TROISFONTAINES R. "L'insémination artificielle. Problèmes éthiques", *Nouvelle revue théologique*, tome 95 (1973), pp. 764-778.