

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1991)
Heft: 4

Artikel: Étude critique : une bioéthique relationnelle
Autor: Schäfer-Guignier, Otto
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381454>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDE CRITIQUE

UNE BIOÉTHIQUE RELATIONNELLE*

OTTO SCHÄFER-GUIGNIER

Résumé

Les auteurs protestants de langue française ne font que commencer de s'engager dans le débat bioéthique. Jean-Marie Thévoz fait œuvre de pionnier en nous offrant une réflexion amplement documentée, cohérente et originale à laquelle la tradition protestante imprime la marque d'une approche relationnelle. Celle-ci, malgré son intérêt certain, reste cependant discutable en ce qui concerne son rapport à la technique, à la modernité et à la corporéité.

Jean-Marie Thévoz, actuellement secrétaire général de la Société suisse d'éthique biomédicale, nous offre une étude exhaustive des problèmes éthiques soulevés par la procréation médicalement assistée. C'est la première fois qu'un théologien réformé de langue française mène une investigation aussi complète et approfondie tant sur les principes méthodologiques de son approche que sur les enjeux des techniques en question et des situations humaines auxquelles elles répondent. Une attention particulière aux aspects relationnels de la procréation constitue le fil conducteur de la réflexion et, selon l'auteur, la marque de sa spécificité protestante.

Ethique du vivant

Dans une brève «invitation à la bioéthique», l'A. retrace l'histoire de cette discipline récente et en souligne, d'une manière qui nous paraît juste et heureuse, le champ d'application très large et les ouvertures multiples; la bioéthique représente, en somme, «une démarche éthique [...] entreprise de manière interdisciplinaire, pluraliste et démocratique pour évaluer, fonder et régler les actions techniques de l'homme sur le vivant...» (p. 28).

* Jean-Marie THÉVOZ, *Entre nos mains l'embryon. Recherche bioéthique*, Genève, Labor et Fides, 1990, 352 p.

Liberté et parole

La deuxième partie, anthropologique, joue un rôle clé puisque l'A. y pose les fondements («les axiomes») du cadre normatif de son argumentation ultérieure. Ses emprunts explicites à la pensée des Réformateurs (Calvin en particulier) signifient en même temps une référence et une ouverture, car cette pensée s'inscrit dans un débat auquel participent d'autres traditions et d'autres points de vue. Pour Thévoz, l'anthropologie biblique, c'est-à-dire la vision de l'homme devant Dieu, institue l'homme en être libre, quelles que soient les perversions et les aliénations auxquelles cette liberté donne prise: «... la liberté offerte à l'être humain est fondamentale et première. Il a libre usage du monde. Ensuite viennent s'imposer des interdits, non pour restreindre cette liberté mais pour en garantir l'usage et le maintien» (p. 42 s.). La profanité du monde et la confiance dans l'action humaine sont des corollaires de l'affirmation de la liberté humaine devant Dieu. La distinction entre le naturel et l'artificiel est sans pertinence éthique («Dans chacun de ces deux domaines, la nature et l'artifice, il y a lieu d'intervenir pour les humaniser, c'est-à-dire les orienter de sorte qu'elles respectent ou enrichissent les valeurs humaines», p. 44). Si par conséquent la nature ne nous offre point de repères éthiques, par contre, une triple qualification générale de l'humain («Il est un être corporel, sexué et parlant», p. 45) concrétise l'anthropologie relationnelle chère à l'A. et implique des valeurs qui sous-tendent des décisions bioéthiques (par exemple l'insistance sur le couple comme lieu de la procréation à l'exclusion de projets individuels de reproduction artificielle). Dans son exposé de la vocation humaine, Thévoz met en avant, là encore, la liberté responsable et solidaire des humains, encouragée et non entravée par la présence de Dieu à sa création: «Ainsi la providence ne transforme pas l'être humain en marionnette, mais lui offre les moyens de sa responsabilité en l'associant à son œuvre» (p. 61). Cependant toute créativité humaine se déploie dans un espace d'échange de paroles, et c'est la parole qui éclaire l'acceptation de la limite, la confrontation à la souffrance, l'inventivité de la médecine et le rapport à la paternité et à la maternité. Ce n'est donc pas un donné biologique immuable, mais la parole créatrice de sens qui constitue la perspective dans laquelle doit être entreprise l'évaluation des nouvelles techniques de procréation assistée.

Des techniques susceptibles de promouvoir l'humain

Dans la troisième partie («Médecine et procréation»), l'A. place la procréation assistée dans le contexte de la médecine palliative des pays industrialisés et en analyse les différentes modalités (fécondation in vitro, insémination artificielle, don de patrimoine génétique). Tous les procédés

décrits lui semblent susceptibles de promouvoir, dans certaines conditions, des valeurs théologiques et humaines, sauf la maternité de substitution («L'accumulation des problèmes et le fait qu'on peut plus que sérieusement penser que la mère porteuse n'est pas respectée comme une fin, mais utilisée, invitent à proscrire le principe même de la maternité de substitution», p. 162). Les propositions de l'A. en faveur du dépassement du secret et de l'anonymat en cas d'insémination artificielle avec donneur (pp. 144-152) représentent un apport original, dans la ligne de son souci de relations authentiques et en contraste avec les règles et les mentalités qui prévalent actuellement dans les pays francophones.

Un statut relationnel pour l'embryon

La quatrième partie («Un statut pour l'embryon») aborde l'un des problèmes éthiques les plus épineux de la procréation assistée (et de l'interruption volontaire de grossesse), un problème législatif aussi qui se pose dans un contexte d'affrontement entre des convictions inconciliables. Thévoz distingue trois approches (biologique, ontologique, relationnelle) du statut de l'embryon et affirme d'emblée son option pour l'approche relationnelle. Celle-ci fonde le respect de l'embryon sur un projet parental dans lequel s'intègre son devenir. L'A. récuse notamment l'approche ontologique du Magistère romain pour lequel l'embryon doit être protégé dès la conception comme une personne humaine – en dépit d'une tradition théologique très mouvante dont on tend à gommer les divisions et les retournements. Thévoz plaide, lui, pour un respect gradué, progressif de l'embryon; certaines étapes de son développement biologique (en particulier la différenciation du système nerveux) motivent une protection renforcée. L'embryon avec ses potentialités diverses participe à un cheminement relationnel qui mène de l'enfant imaginaire à l'enfant réel. «Ainsi, en donnant un statut à l'embryon, il s'agit moins de définir sa réalité propre, que nous savons objectivement indescriptible, que de nous définir, en tant que personne, parent, médecin ou chercheur, face à lui» (p. 239).

L'embryon – sujet de recherche?

Qu'implique le statut relationnel de l'embryon pour le problème brûlant des expériences sur les embryons? La cinquième partie du livre cherche à répondre à cette question. L'A. a pris la peine de rassembler au niveau international de nombreux textes de référence (codes déontologiques, avis de comités d'éthique, prises de position de bioéthiciens). En les commentant, il étudie d'abord les conditions de l'expérimentation sur des sujets

humains, ensuite celles des recherches sur des groupes vulnérables avant d'examiner l'expérimentation sur des embryons. Celle-ci paraît en principe légitime à condition que la procréation reste le seul et unique motif de l'obtention de ces embryons. Par ailleurs, l'A. distingue les expériences *avec* les embryons (compatibles avec leur implantation et leur développement ultérieur) et les expériences *sur* les embryons (conduisant à leur destruction). Le premier de ces deux types de recherches (expériences avec les embryons) exige certes le respect de l'embryon («respect du projet parental, de la finalité humaine de l'embryon et de son intégrité biologique» (p. 306), mais constitue en principe «une nécessité éthique» (p. 306), notamment dans le but d'améliorer le taux de réussite de la FIVETE. Quant au deuxième type de recherches (expériences sur les embryons), il est lié à la congélation (cryoconservation) d'embryons susceptibles d'être implantés plus tard, mais dont certains ne le seront jamais, le couple ne souhaitant plus d'autres enfants (perte du projet procréatif). Dans ce cas où l'embryon «est humainement mort, étant donné l'absence totale d'avenir», il devient «envisageable qu'il soit soumis à des observations qui soient dans l'intérêt général des embryons à implanter» (p. 309) même si ces observations impliquent la destruction de l'embryon, destruction à laquelle il est destiné de toute façon. Précisons que sur ce point l'A. fait des concessions à la recherche que de nombreux théologiens n'admettraient absolument pas et que la récente législation allemande en la matière exclut formellement.

Une bioéthique de la seconde génération

Ce livre fera référence par l'originalité de sa perspective relationnelle, par son argumentation soignée et par ses réponses nuancées nourries d'un art incontestable de sérier les problèmes. Il repose sur une documentation solide et sur une expérience de terrain acquise autant au contact du milieu médical en Suisse que dans les institutions américaines de bioéthique. On serait tenté de parler d'une bioéthique de la deuxième génération, puisque l'approche résolument institutionnelle de l'A. traduit un stade de développement de la discipline où la réflexion laisse derrière elle les généralités solennelles de même que la découverte frissonnante de l'ambiguïté des merveilles ou des pièges. Des techniques désormais entrées dans le quotidien des grands centres hospitaliers requièrent le souci du détail et du concret, l'attention prioritaire à l'observable plutôt qu'à la spéculation, mais aussi la cohérence d'une démarche réfléchie – qualités dont l'A. fait preuve tout au long de ces 300 pages complétées de plusieurs annexes (bibliographie, liste des codes et textes de références, index des noms personnels, index des matières).

Il reste des questions de fond

L'argumentation de Thévoz me semble néanmoins susciter des interrogations importantes qu'il convient de poser au niveau des principes plutôt qu'à celui des conclusions spécifiques. J'en évoquerai trois.

– Thévoz ne lie-t-il pas trop étroitement la liberté humaine à la technique (la même question s'adresse à d'autres théologiens réformés, comme Gabriel Vahanian, par exemple¹)? Les présupposés théologiques de l'A. n'accroissent-ils pas unilatéralement la maîtrise technique de la nature au détriment d'autres champs de créativité humaine? Le travail de deuil, quand il réussit, est autre chose que la résignation, et la recherche de formes de vie communautaire permettant un meilleur partage des enfants et des vocations parentales constitue une réponse à la stérilité tout aussi représentative de la liberté inventive de l'humain que les palliatifs techniques. Ceux-ci ne sont pas à dévaloriser, mais peut-être à relativiser davantage. Sinon on risque d'ériger en norme implicite le rapport à l'enfant au sein de la famille nucléaire contemporaine.

– L'A. ne sous-estime-t-il pas la crise actuelle de la modernité? Tout en reconnaissant la condition pécheresse de l'homme et, par conséquent, les risques d'effets pervers liés à toute initiative humaine, Thévoz fait apparaître une sensibilité foncièrement optimiste à l'endroit du progrès scientifico-technique. Certes, une étude spéciale en bioéthique n'est pas le lieu d'une critique fondamentale de la technique. Néanmoins on aurait souhaité que cette dimension du débat soit davantage prise en compte, d'autant plus que la pensée réformée francophone n'y est pas étrangère (en particulier Jacques Ellul et Bernard Charbonneau²). De plus, la mentalité germanique en général et un courant important du mouvement féministe en particulier sont très attentifs à l'ambivalence, voire à la violence inhérente à la technique, et l'état de la discussion publique sur la procréation assistée dans les pays de langue allemande s'en ressent fortement. Cela est vrai surtout pour les Eglises protestantes; on voit donc se profiler là une sensibilité opposée à celle de Thévoz et qui s'enracine pourtant, elle aussi, dans une tradition protestante.

– Ma troisième question traduit une certaine insatisfaction, et plus précisément l'impression qu'une difficulté a été contournée et non surmontée: la question ontologique du statut de l'embryon est-elle vraiment liquidée? L'hésitation terminologique de l'A., lorsqu'il cherche à caractériser la position du Magistère romain (ontologique? essentialiste? substan-

¹ *Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique*, Paris (Cerf), 1976.

² Pour l'historique de cette ligne de pensée, voir J. ELLUL, «Les précurseurs», *Foi et Vie*, 87/3-4 (1988), pp. 31-41. Une référence majeure: J. ELLUL, *Le système technicien*, Paris (Calmann-Lévy), 1977.

tialiste?) fait bien ressortir le problème. Pour évacuer la question ontologique, il ne suffit pas de démolir le raisonnement de *Donum vitae* (réfutation facile que bien des auteurs catholiques ne se sont pas privés de formuler à leur tour). Car après la critique de cette position particulière (quelle que soit sa prétention à une validité universelle) il subsiste néanmoins la question principielle du substrat de toute relation. L'ambiguïté apparaît dans le raisonnement même de Thévoz au niveau des critères biologiques du statut de l'embryon, critères auxquels l'A. attribue une importance indéniable qui, sans être à proprement parler normative, influence le jugement éthique. Par exemple, l'avortement spontané d'une proportion considérable d'embryons avant la nidation semble induire une certaine dédramatisation des échecs de transplantation d'embryons dans la procréation médicalement assistée (p. 225 s.). Quel est le statut exact, dans le raisonnement éthique de l'A., du substrat biologique de la relation psychique et de la communication langagière? Est-il incorrect ou, au contraire, inévitable d'introduire à ce niveau la catégorie éminemment ontologique de substrat?

Ce point reste à clarifier pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la prise en compte de cette problématique conduira à moins se soucier du profil propre d'une position protestante, souci qui risque toujours de marginaliser indûment des interrogations et des approches trop rapidement étiquetées de catholiques (alors que par ailleurs bien des luthériens tiennent des raisonnements parfaitement analogues). Ensuite et plus fondamentalement, la bioéthique est confrontée d'ores et déjà – elle le sera toujours plus à l'avenir – à la question redoutable de l'articulation entre le respect de la vie humaine et le respect d'autres formes de vie. L'A. reconnaît implicitement l'importance d'un tel effort d'articulation puisqu'il adopte la définition large de la bioéthique, définition qui englobe l'éthique de nos relations à l'animalité et au milieu vivant. Or comment penser conjointement le respect de l'embryon dans sa spécificité d'humain en devenir et le respect de la multitude de formes vivantes qu'il serait trop simple de réduire à un monde extérieur appelé à être «humanisé»? Ne faut-il pas en reconnaître la dignité propre? Convient-il d'élargir l'espace de la parole, au-delà de la communauté humaine, à tous les êtres sensibles et à tous les êtres vivants, autrement dit peut-on concevoir une éthique relationnelle de l'environnement? Et inversement, la constitution biologique spécifique de chaque organisme, spécificité à laquelle nous renvoie sans cesse l'extrême diversité du vivant, ne nous interroge-t-elle pas sur la dignité de la corporéité humaine, même à ses débuts? L'articulation entre la parole et le corps (dont le symbole ecclésial est celle entre les dimensions kérygmaticque et eucharistique), cette articulation reste à approfondir; le statut éthique de l'embryon est un enjeu parmi d'autres où le problème continue à se poser.