



Église évangélique réformée  
de Suisse



Questions éthiques – études de l'EERS

## **Mariage, parentalité, enfants**

Quelles conséquences le mariage  
pour les couples de même sexe entraîne-t-il ?

Table des matières

<b>Avant-propos</b> .....	3	3.3	De la procréation à la reproduction .....	19
<b>1 La discussion sur le mariage et la famille comme défi ecclésial</b> .....	4	3.4	Autonomie reproductive .....	20
1.1 Introduction .....	4	3.5	Procréation dans les couples de même sexe .....	23
1.2 Évolutions sociétales .....	6	3.5.1	Stérilité médicale et stérilité sociale .....	23
1.3 Jalons de l'enseignement ecclésial .....	7	3.5.2	Don de spermatozoïde et don d'ovule .....	24
1.3.1 Mêmes droits pour l'amour homosexuel ....	7	3.5.3	Paternité divisée .....	25
1.3.2 Renforcement du mariage et de la famille .....	7	3.5.4	Maternité divisée .....	25
1.3.3 La politique de la famille .....	8	<b>4 La signification juridique et éthique du bien de l'enfant</b> .....		26
1.3.4 Pluralité comme expression de la volonté du Créateur .....	8	4.1	L'enfant et le bien de l'enfant .....	26
1.3.5 Protection contre les discriminations .....	8	4.2	Concept et fonction du bien de l'enfant .....	28
1.3.6 Défis ecclésiaux .....	9	4.3	Le bien de l'enfant dans la médecine reproductive .....	29
<b>2 Fondements bibliques et théologiques d'une compréhension réformée du mariage et de la famille</b> .....	10	4.3.1	Le bien de possibles enfants futurs .....	29
2.1 Le mariage dans la perspective d'une théologie de l'alliance .....	10	4.3.2	La nature de la procréation et le bien de l'enfant .....	30
2.1.1 L'alliance au centre .....	10	4.4	Le bien de l'enfant comme critère fondant une différence sociétale ? .....	32
2.1.2 L'alliance du mariage .....	11	<b>5 Contours d'une perspective d'éthique théologique sur la parentalité et la filiation</b> .....		33
2.1.3 Le mariage dans l'alliance de Dieu .....	12	5.1	La parentalité entre désir et pari .....	33
2.2 La réalité de l'alliance dans la bénédiction .....	13	5.2	La famille entre gènes et histoires .....	34
2.3 Conséquences de la théologie de l'alliance sur la discussion actuelle .....	15	5.3	Le discours éthique sur la médecine reproductive et le bien de l'enfant .....	38
<b>3 Questions de médecine reproductive</b> .....	16	<b>6 Conclusion</b> .....		40
3.1 Le désir d'enfant, entre donner et faire .....	16	<b>Notes de fin</b> .....		41
3.2 Possibilités biotechnologiques. Se prendre pour Dieu ? .....	18			

## **Avant-propos**

L'organisation du mariage et de la famille était une préoccupation importante de la Réforme. Pour la tradition réformée, le mariage, la parentalité et la famille sont des domaines dans lesquels la liberté chrétienne se réalise et se trouve mise à l'épreuve. Les actes pastoraux et les rituels accompagnent toute la vie familiale. Ils sont l'expression la plus claire de l'attention que les Églises portent aux questions concernant le mariage et la famille.

Les évolutions de la société ne s'arrêtent pas au portail des églises. La réflexion des Églises et de la théologie doit donc savoir évoluer dans ces domaines et s'enrichir. L'orientation donnée par l'éthique chrétienne ne veut pas bloquer l'évolution du monde, mais l'accompagner d'une façon critique et constructive en gardant en point de mire la question de la vie réussie. La Réforme fait partie de la vie quotidienne et met au défi l'Église et la théologie en les invitant à réviser encore et toujours leurs positions : rendre compte, d'une façon à chaque fois renouvelée, de l'espérance fondée dans leur foi (1 Pi 3,15), mais aussi examiner toujours à nouveau une société en constant changement pour en conserver ce qui est bon (1 Th 5,21).

En 2022, le peuple suisse a approuvé l'introduction du mariage pour des couples de même sexe. En 2019 déjà, l'Assemblée des délégués de l'Église évangélique réformée de Suisse avait recommandé aux Églises membres d'intégrer dans leur pratique liturgique la nouvelle réglementation sur le mariage. La révision du droit matrimonial pose maintenant la question des conséquences qu'il en résulte pour le mariage, les parents, les enfants et les familles. L'Église évangélique réformée s'est exprimée à diverses reprises par le passé sur les questions bioéthiques posées par la médecine reproductive. Le diagnostic prénatal non invasif, la fertilisation *in vitro* et le diagnostic préimplantatoire suscitèrent des réflexions théologiques et éthiques sur la protection de la vie et de l'embryon. Comme les couples de même sexe ne peuvent pas – sauf par

adoption – devenir parents sans l'aide de la médecine reproductive, il se pose maintenant de nouvelles questions : à qui doit-on rendre accessibles les mesures de médecine reproductive et leur permettre ainsi de fonder leur propre famille ?

Le Conseil de l'EERS a vu dans ce défi l'occasion d'une réflexion fondamentale en éthique théologique. L'éthique théologique participe depuis longtemps de façon très engagée aux discussions bioéthiques. Mais ces questions n'avaient jusqu'à présent pas donné lieu à un large dialogue au sein des Églises. Au vu de la portée sociétale des questions en jeu en matière de bioéthique et d'éthique de la famille, le Conseil de l'EERS présente une étude d'éthique théologique. Elle développe et explique les fondements théologiques et éthiques pour un dialogue ecclésial à la fois « adéquat » et « respectueux de la personne humaine » (Arthur Rich) sur les questions soulevées par la médecine reproductive dans le cadre du mariage, de la parentalité et de la famille. Cette étude est complétée par une version abrégée en forme de thèses *10 questions – 10 réponses. Mariage, parentalité, enfant dans une perspective réformée, Berne, juin 2022*. Ni l'étude que l'on va lire ni la version abrégée ne prétendent proposer une position définitive. Il faut y voir plutôt des contributions réformées à la formation d'un jugement fondé dans une discussion importante concernant la société toute entière.

À une large majorité, l'Assemblée des délégués de la FEPS, devenue le Synode de l'EERS a soutenu l'ouverture du mariage aux couples de même sexe. Les questions liées à la procréation médicalement assistée concernent cependant tous les couples qui souhaitent fonder une famille. Le Conseil de l'EERS estime qu'une discussion qui soit informée en matière biomédicale comme en théologie et en éthique est indispensable. Nous espérons que cette étude puisse enrichir le dialogue.

*Rita Famos*  
*Présidente de l'EERS*

**Mariage, parentalité, enfants**

« J'ai sans doute fait preuve de sagesse en te trouvant ; Mais je n'ai pas trouvé, c'est DIEU qui t'a donnée à moi. Aucune autre main ne bénit ainsi. »<sup>1</sup>

« L'Église n'est pas là où les humains s'assurent réciproquement de leurs convictions partagées et de leurs profils communs, mais là où Dieu règne dans les cœurs par sa Parole – que cela se manifeste sous une forme unitaire ou plurielle – et où, pour cette raison, aucune autre domination n'est admise : c'est la liberté face à toute domination dont part une éthique qui reste critique face à la morale parce que la morale reste prisonnière d'une discussion limitée au gouvernement et à la liberté. »<sup>2</sup>

## 1 La discussion sur le mariage et la famille comme défi ecclésial

### 1.1 Introduction

Dans une perspective réformée, le mariage, la parentalité et la famille sont des dimensions de la réalité dans lesquelles la liberté chrétienne est mise à l'épreuve. La question centrale est la suivante : comment le Christ libère-t-il les êtres humains afin qu'ils mènent une vie en communauté avec Dieu ? Cette question se pose de la même manière, pour l'Église en général, comme pour le mariage, la parentalité et la famille en particulier. La théologie et l'éthique théologique réfléchissent sur les relations et les structures que les humains réalisent et assument en agissant sans que la réalité relationnelle du christianisme s'y épuise.

Les discussions actuelles sur le mariage, la parentalité et la famille présupposent un monde social qui ne trouve dans les textes bibliques ni confirmation ni rejet. Les Églises sont aujourd'hui mises au défi de formuler des réponses à des questions qui ne seraient même pas venues à l'esprit des protagonistes bibliques. En même temps, le message biblique forme l'horizon constitutif sous lequel la vie chrétienne doit être explorée et déployée aujourd'hui. Certes, les rôles des partenaires conjugaux, des mères, des pères et des enfants se modifient ; nonobstant les changements sociétaux et les dynamiques du développement technologique, ils n'en demeurent pas moins, à chaque instant de leur vie, dans les mains de leur Créateur et Sauveur, et ne sont pas complètement abandonnés à eux-mêmes ou totalement confiés à la responsabilité de leurs semblables.

Le mariage et la famille ont une fonction de modèle (*Leitbildfunktion*) sociétal<sup>3</sup> ; les Églises ont systématiquement encouragé cette fonction et ont pu y trouver un ancrage pour leur rôle sociétal comme instances

d'intégration morale<sup>4</sup>. Les conceptions du mariage et de la famille représentent, véhiculent et fondent des normes morales, des attitudes sociales et des perceptions de la société. Outre l'amour du prochain s'exprimant dans les activités caritatives, le mariage et la famille furent longtemps considérés comme les formes dans lesquelles s'articulait de la façon la plus claire une vie menée selon les principes moraux du christianisme. Les modèles du mariage et de la famille ne sont pas un décalque des réalités conjugales et familiales, mais entretiennent avec elles un rapport double, aussi bien critique que normatif : comme régulations critiques d'une part, ils thématisent la différence entre la réalité et l'exigence normative du mariage et de la famille (hiérarchie des sexes, rapports de pouvoir au sein de la famille, etc.) ; d'autre part ils renforcent les images traditionnelles du mariage et de la famille face à la perte de contours et aux transformations auxquelles étaient soumises les formes réelles du mariage et de la famille. Ils réagissent ainsi aux pratiques sociales qui s'implantent autour des biotechnologies et des technologies de la reproduction établies dans la société. La pluralisation des formes de vie qui se développa à partir des années 1970 ne provoqua pas une pluralisation des représentations traditionnelles, des conceptions des rôles et de la morale conjugale et familiale. Les actes liturgiques (baptême, culte, confirmation, mariage, service funèbre) perpétuent dans toutes les phases de la vie les conceptions ecclésiales traditionnelles du mariage et de la famille. Bien que de nouvelles formes liturgiques reflétant la réalité actuelle de la vie familiale et relationnelle (comme des rituels de séparation ou d'adieu à l'occasion d'un divorce ou lors de la perte d'un enfant avant la naissance) soient pratiquées de longue date, elles ne sont pas encore prises en compte dans les règlements ecclésiastiques officiels.

À l'heure actuelle, les questions en lien avec la parentalité et la famille se posent tout particulièrement dans le contexte de la biomédecine et de la médecine reproductive. L'introduction du mariage pour les couples de même sexe entraîne une extension du champ bioéthique. Il ne s'agit plus seulement de déterminer *ce que l'on est en droit de faire* – ou de *ce à quoi* il faut renoncer – en biotechnologie ou en médecine reproductive, mais aussi de savoir *qui* peut obtenir accès à la reproduction assistée médicalement. La question d'un recours à la médecine reproductive pour la parentalité de couples de même sexe se pose eu égard à la *constellation sexuelle des couples* qui veulent devenir parents. En revanche, les *méthodes reproductives* nécessaires à la parentalité de couples de même sexe sont l'objet de discussions de façon générale. Certes, la parentalité

de couples de même sexe est tributaire du don de sperme, d'ovule ou d'embryon, ou encore de la gestation pour autrui ; mais jusqu'à présent, ces procédés ont été utilisés dans la grande majorité des cas pour les couples de sexes différents.

L'extension juridique du mariage aux couples de même sexe constitue l'*occasion* d'une réflexion sur les fondements et les approches théologiques et ecclésiales des questions bioéthiques posées par la médecine reproductive. C'est pourquoi la présente étude se focalise sur la question de la parentalité des couples de même sexe. Les procédés de la médecine reproductive s'adressent toutefois aux couples indépendamment de leur constellation sexuelle. Dans les faits, non seulement les méthodes d'assistance médicale qui sont l'objet de la discussion ont été développées pour des couples de sexes différents ; c'est aussi pour eux qu'elles sont aujourd'hui encore majoritairement utilisées. On n'a donc pas affaire à une médecine reproductive destinée en particulier aux couples de même sexe. La situation spécifique de ces couples constitue seulement un champ d'application actuel pour un thème qui peut fondamentalement concerner de la même manière tous les couples ayant un désir d'enfant. Les *questions bioéthiques* concernant les conditions, les possibilités et les limites d'une méthode reproductive se posent indépendamment des personnes qui y ont recours. Dans une *perspective d'éthique de la justice*, on s'interroge pour savoir si l'on doit reconnaître le droit à un accès égal à la médecine reproductive ou si l'on peut justifier un accès inégal à cette dernière. Le premier complexe thématique soulève des questions anthropologiques, biologiques et médicales, le second des questions politiques et sociologiques.

Présente dans les traditions ecclésiales et théologiques, la liaison établie entre la nature (ou le droit naturel), la création et les institutions (les ordres humains et/ou sociétaux) rend plus difficile l'accès aux thèmes de la médecine reproductive et du partenariat ou de la parentalité des couples de même sexe. Fondé dans les traditions de la théologie de la création ou de la théologie des ordres, un « principe de la nature » ou du « caractère naturel » représente un obstacle considérable, et souvent insurmontable. S'y ajoute un défi méthodologique souvent négligé : la dramaturgie du destin requiert des *explications* théologiques. Obligation et interdiction ont en outre besoin de *justifications* éthiques et théologiques. Répondre à la question de savoir pourquoi quelque chose *est* comme il est alors qu'il pourrait aussi être autrement (si tant est que le destin crée d'autres faits) ne suffit plus lorsque se pose la question

de savoir pourquoi quelque chose *doit être* ainsi et pas autrement. Les explications portent sur ce qui est visible dans la perspective de l'observateur, les justifications se rapportent à ce qui peut être fait ou omis dans la perspective des participants.

Les explications théologiques qui occultent ou qui refusent ce qui est possible au motif que ce n'était pas (encore) possible dans le passé passent à côté des questions qui se posent aujourd'hui. « Parce que n'est pas possible ce qui n'a pas le droit d'être »<sup>5</sup> n'a jamais été une option théologique soutenable. La dynamique historique des possibilités humaines met toujours à nouveau au défi les images du monde, de l'humain et de soi reprises de la tradition, faute de quoi elles ne seraient que de fantasmagories nostalgiques. Il ne s'en suit pas qu'elles doivent être éliminées ou adaptées sans critique ; mais elles doivent être rendues plausibles de façon à pouvoir développer ici et aujourd'hui une capacité pratique à orienter la vie concrète. C'est pourquoi la présente étude débute par un examen des fondements du mariage et de la famille dans une théologie de l'alliance et de la bénédiction s'inscrivant dans une perspective réformée. La compréhension dynamique et relationnelle qui s'y trouve déployée ouvre des espaces de discussion théologiques et ecclésiaux pour aborder ensuite les problématiques de l'éthique de la reproduction et de la bioéthique.

Au vu des controverses internes aux Églises et des controverses entre les Églises, la Communion des Églises protestantes en Europe (CEPE) a proposé dans son guide, intitulé « Avant que je te forme dans le ventre... », qui date de 2017, une approche intra-ecclésiale consistant à définir un « couloir ». Il s'agit « de tracer un <couloir> de positions authentiquement protestantes à l'intérieur duquel la discussion, le débat et le discernement peuvent se déployer »<sup>6</sup>. Concernant la relation parents-enfants, le document de la CEPE relève : « Le lien entre liberté communicative, amour et justice participative est important eu égard aux problèmes bioéthiques en général, et spécialement aux questions éthiques posées par la médecine reproductive moderne. Non seulement le désir d'avoir des enfants, mais aussi le bien-être de l'enfant doivent être examinés, en général et dans chaque cas particulier, à partir de la quadruple perspective de l'amour, de la liberté communicative, de la responsabilité et de la justice participative.»<sup>7</sup> La présente étude s'inscrit dans cette perspective et poursuit deux buts : 1. la *présentation* de la discussion sur le mariage, la médecine reproductive et le bien de l'enfant dans les Églises et dans le droit ; 2. l'*exploration* des contextes heuristiques bi-

**Mariage, parentalité, enfants**

bliques et théologiques auxquels peuvent se rattacher les discussions éthiques et théologiques au sein des Églises.

La présente étude se limite expressément aux questions fondamentales. Des problèmes pourtant essentiels ne sont pas pris en compte au nombre desquels nous citerons : 1. la réflexion bioéthique de la pratique en médecine reproductive. On n'abordera pas certaines questions de détail (comment doit-on évaluer, dans une perspective théologique et ecclésiale, le don de spermatozoïdes, d'ovule ou d'embryon, ainsi que la gestation pour autrui ?), qui requerraient une discussion spécifique s'inscrivant dans la prolongation des lignes tracées par cette étude ; 2. la discussion des importantes questions en éthique de la justice et en économie (inégalité de traitement socio-économique, ou en fonction du genre et du statut ; justice distributive, égalité des chances et répartition égale des ressources) ; 3. l'élargissement de la discussion aux intérêts des communautés LGBTQ, qui correspond à la réalité sociétale. Pour le déploiement des fondements bibliques et théologiques du discours ecclésial sur la reproduction assistée médicalement, le texte adopte une démarche aussi bien déconstructive (création, nature, bien de l'enfant) que constructive (théologie de l'alliance, théologie de la bénédiction, dans une orientation relationnelle et narrative). Dans la loi sur la procréation médicalement assistée, l'inégalité de traitement des couples de sexes différents et des couples de même sexe en ce qui concerne l'accès à la médecine reproductive est justifiée par le bien de l'enfant. C'est la raison pour laquelle on a consacré un chapitre spécifique à la déconstruction et à la reconstruction de ce concept. La perspective exploratoire esquissée par la présente étude est fondée dans une théologie de l'alliance et de la bénédiction et vise à offrir une compréhension de la parentalité, de la filiation et de la famille s'inscrivant dans une éthique narrative et relationnelle.

En ce qui concerne la conception de la parentalité et de la famille, une optique à la fois théologique et ecclésiale fait intervenir la perspective de l'évangile comme contexte heuristique. L'éthique théologique dans l'espace ecclésial est une invitation à la réflexion éthique, dans la mesure où elle rend plausibles tant la réalité de l'Église de Jésus-Christ que la réalité de la parentalité et de la famille. La présente étude adopte une perspective ouverte, exploratoire, sans viser à la neutralité ni vouloir préjuger des positions ainsi engagées. Elle n'offre pas de « solutions », mais jalonne le champ discursif et formule, à titre d'exemples, des propositions montrant dans quelle direction la réflexion théologique et éthique pourrait être poursuivie.

## 1.2 Évolutions sociétales

Le mariage civil désigne la communauté entre les « époux » (art. 159, al. 2 CC) conclue contractuellement lors de la célébration du mariage et garantie par l'État (art. 14 Cst.). « Les époux s'obligent mutuellement à en assurer la prospérité d'un commun accord et à pourvoir ensemble à l'entretien et à l'éducation des enfants. Ils se doivent l'un à l'autre fidélité et assistance » (art. 159, al. 2 s. CC). Fondé sur la continuité et la durée, le partenariat conjugal est privilégié par rapport à d'autres formes de vie commune ; par la conclusion du mariage civil, il jouit d'une légitimation et d'une protection spécifiques. La situation juridique actuelle a été précédée d'une histoire longue et différenciée de la réglementation du mariage<sup>8</sup>. Au moment de la Réforme, les territoires réformés avaient introduit la liberté de mariage, l'obligation du mariage ecclésiastique, le registre des mariages (état civil) et les tribunaux matrimoniaux. Jusqu'à l'introduction de l'obligation du mariage civil par la Constitution fédérale de 1874–1875, les questions du droit matrimonial étaient de la compétence des Églises cantonales. Seuls les cantons de Genève (1821), de Neuchâtel (1853), du Tessin (1855) et de Bâle-Ville (1871) avaient déjà introduit auparavant le mariage civil. Depuis l'institutionnalisation du mariage civil, la conclusion de ce dernier est la condition préalable obligatoire à la célébration d'un mariage religieux (interdiction du mariage religieux avant le mariage civil, art. 97, al. 3 CC).

La discussion actuelle sur le mariage et la famille s'enracine dans les débats des années 1960 sur l'émancipation, la sexualité et les sexes. Dans un premier temps, le mariage et la famille ont été épargnés par les conséquences sociétales et juridiques de ces débats : la mise en œuvre de l'égalité des sexes, la protection de la sphère privée et la pluralité des formes de vie et de relation. D'une part, ces institutions jouissaient de la protection spécifique de l'État, d'autre part elles étaient considérées par le nouvel état d'esprit libéral comme quelque chose de dépassé qui avait perdu tout attrait. Opter pour ou contre le mariage et la famille dessinait fréquemment une ligne de démarcation entre projets de vie conservateurs et projets de vie progressifs. Les positions conservatrices gardèrent la mainmise sur la définition des institutions du mariage et de la famille parce que les forces progressistes ne s'y intéressaient pas. Dans un premier temps, le mariage et la famille restèrent un domaine où régnait de façon incontestée la normativité hétérosexuelle.

La visibilité sociale, l'acceptation et l'établissement des formes de vie homosexuelles modifièrent la situation. Plus les identités et les relations homosexuelles étaient

reconnues comme quelque chose qui allait de soi, plus le *rejet* des institutions hétérosexuelles du mariage et de la famille, qui s'inscrivait jadis dans une perspective émancipatrice, était perçu comme une *exclusion* dans laquelle s'exprimait une discrimination sociale. La normalité sociale ne se mesure pas seulement à une présence publique allant de soi, mais aussi au libre accès aux institutions sociales. La demande d'une égalité des droits pour les couples de même sexe a été réalisée en deux étapes : avec la loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe, entrée en vigueur le 1<sup>er</sup> juillet 2007, et avec l'élargissement du mariage civil aux couples de même sexe, entrée en vigueur le 1<sup>er</sup> juillet 2022. Le *mouvement de rejet* face au mariage et à la famille traditionnels opéré par la révolution sexuelle déboucha ainsi sur une *dynamique d'intégration* ouvrant les formes établies de relation aux identités et aux formes de vie homosexuelles. L'institution guère discutée du mariage s'est retrouvée ainsi au centre des controverses, tandis que surgissait la nouvelle question de la configuration concrète des différentes formes de famille.

La *remise en question de la tradition*, déplorée du côté conservateur, concerne uniquement la forme de l'institution du mariage et de la famille. En ce qui concerne les institutions elles-mêmes, on constate en revanche un *attachement nouveau à la tradition*, qui n'est maintenant plus limité à la normativité hétérosexuelle. Du côté conservateur, cet intérêt partagé pour le mariage et la parentalité soulève la question de savoir si, désormais, ce sont les « faux » – les personnes et les couples homosexuels – qui désirent le « juste » – le mariage et la famille. À la place du conflit dépassé autour des images traditionnelles du mariage et de la famille, on voit apparaître deux questions : 1. Quelles sont les conséquences de l'élargissement du mariage pour une compréhension contemporaine de la parentalité et de la famille ? 2. Quels sont les effets *sociaux normatifs* des nouvelles constellations des sexes sur les enfants ? Ces questions se posent donc concrètement sous la forme suivante :

- 1a) Y a-t-il un privilège biologique naturel des couples de sexes différents en ce qui concerne la parentalité et à la famille ? Ou
- 1b) Tous les couples ont-ils accès à la parentalité et à la famille s'ils désirent – avec ou sans interventions biotechnologiques – devenir parents et fonder une famille ?
- 2a) Les enfants ont-ils besoin pour leur bien-être d'une mère (femme cissexuelle) et d'un père (homme cissexuel) ? Ou
- 2b) Le bien de l'enfant est-il indépendant de la constellation des sexes biologiques de ses parents ?

### 1.3 Jalons de l'enseignement ecclésial

#### 1.3.1 *Mêmes droits pour l'amour homosexuel*

En septembre 1996 déjà, le Conseil de ce qui s'appelait alors la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS) avait soutenu la pétition « Mêmes droits pour l'amour homosexuel » : « Si deux personnes de même sexe décident de vivre ensemble de façon durable, elles doivent avoir la possibilité de régler juridiquement leur relation sans obstacle discriminatoire. Nous soutenons donc l'objectif fondamental de la pétition [...] et espérons que ce thème délicat fera l'objet d'une discussion sereine. »<sup>9</sup> Le thème de l'égalité de droit pour les partenariats entre personnes de même sexe fit l'objet de discussions intensives lors de deux conférences, dont les résultats furent intégrés aux prises de position de la FEPS en réponse aux consultations fédérales<sup>10</sup>. À cette époque, la protection juridique et le caractère juridiquement contraignant des communautés de vie de personnes de même sexe étaient au centre des débats. « Une discrimination juridique de ces partenariats ne saurait être justifiée d'un point de vue éthique. L'égalité de droit – qui est la transposition de la Règle d'or dans un État de droit – fait partie des normes élémentaires généralement reconnues. »<sup>11</sup> Cela vaut indépendamment des jugements moraux personnels et des appréciations éthiques et théologiques que l'on porte sur l'homosexualité. On soulignait simultanément la distinction juridique aussi bien qu'ecclésiale et liturgique entre l'institution du mariage et celle du partenariat enregistré.

#### 1.3.2 *Renforcement du mariage et de la famille*

En amont de la votation sur la « Loi fédérale sur le partenariat enregistré pour couples de même sexe », demandée par un référendum, le Conseil de la FEPS prit position sur la question en 2005, dans un texte d'une certaine ampleur. Il y réitère son « oui » à la loi sur le partenariat enregistré et le met en lien avec la requête d'un « renforcement du mariage et de la famille »<sup>12</sup>. Dans son résumé, le Conseil souligne : 1. la distinction entre les questions juridiques et les questions éthiques ; 2. le droit à une égalité de traitement ; 3. la protection et la sécurité juridique pour les relations fondées sur un engagement ; 4. le soutien à la vie en communauté et, 5. le renforcement du mariage et de la famille. En 2005 déjà, ces questions faisaient l'objet de controverses dans la société et au sein des Églises ; dans ce contexte, le

**Mariage, parentalité, enfants**

Conseil constate en conclusion que « l'amélioration du statut des couples de même sexe n'a pas d'incidences négatives sur le statut social du mariage et de la famille. Et inversement, il ne faut pas s'attendre à ce qu'un refus de la loi sur le partenariat entraîne une amélioration pour les couples mariés et pour les familles. »<sup>13</sup> Sur le plan de la politique ecclésiale, ce passage s'adresse à deux destinataires, comme le montrent aussi bien l'argumentation du texte que son positionnement : d'une part à la communion œcuménique<sup>14</sup>, d'autre part à la critique de l'homosexualité au sein des Églises.

**1.3.3 La politique de la famille**

Le texte de 2005 relève un souhait qui subsiste aujourd'hui encore : « En marge du débat autour de la loi sur le partenariat se cristallise effectivement une série d'exigences urgentes – et toujours en souffrance – en matière de politique familiale. [...] Par rapport à la loi sur le partenariat, les finances, la santé et la politique sociale constituent un domaine bien plus approprié et plus fécond pour un engagement en faveur du mariage et de la famille. Même les esprits critiques quant à la reconnaissance légale des partenariats entre personnes de même sexe sont obligés d'admettre que, dans les faits, l'adoption ou le refus de la loi ne changera rien à la condition des familles en Suisse. Il ne fait aucun doute que la politique familiale est un problème politique dont l'importance va croissant et que les Églises devront elles aussi y consacrer davantage d'attention. Mais ce n'est pas en dévalorisant les partenariats entre personnes de même sexe que l'on comblera les lacunes d'une société de moins en moins solidaire et de moins en moins accueillante envers les enfants. »<sup>15</sup> C'est à d'autres acteurs qu'il faut adresser aujourd'hui l'observation faite en 2005. La politique de la famille est une tâche globale et commune, dont la responsabilité ne suit pas, comme on le présupposait alors, la ligne de partage marquée par l'orientation sexuelle et les constellations des partenariats sexuels.

**1.3.4 Pluralité comme expression de la volonté du Créateur**

Intitulée « Famille – mariage – partenariat – sexualité dans une approche protestante », la motion de l'Église évangélique réformée du canton de Saint-Gall déposée durant l'Assemblée des délégués du 19 au 21 juin 2016 visait à une compréhension inclusive du mariage et de la famille. Elle a donné lieu à un rapport et à une réponse du Conseil de la FEPS. Ces deux textes furent

discutés lors de l'Assemblée des délégués de l'été 2019 et débouchèrent sur la formule : « Nous sommes voulus par Dieu tels que nous sommes créés. Nous ne pouvons pas choisir notre orientation sexuelle. Nous l'intégrons comme une expression de notre plénitude de créature. »<sup>16</sup> Il ne s'agit ni d'accorder un chèque en blanc aux pratiques sexuelles ni de sacrifier les questions complexes de l'éthique sexuelle à une normativité du factuel. Il s'agit bien plutôt de reconnaître la pluralité des orientations sexuelles comme une expression de la liberté de Dieu dans son agir créateur. Le respect de la diversité des formes que prend la vie se fonde dans une conviction : la volonté divine peut s'exprimer sous des formes très différentes, qu'il s'agisse de se comprendre soi-même, de construire son identité ou de mener sa vie. La biologie décrit les formes du vivant, la théologie et l'Église reconnaissent la qualité de création divine et la valeur morale de ces formes. L'Assemblée des délégués suivante, en automne 2019, a confirmé et précisé par trois décisions cette position de fond :

1. « L'Assemblée des délégués est favorable à l'ouverture du mariage aux couples de même sexe au plan du droit civil.
2. L'Assemblée des délégués recommande aux Églises membres d'adopter l'éventuelle modification de la définition du mariage au plan civil comme prérequis au mariage religieux.
3. L'Assemblée des délégués recommande aux Églises membres que la liberté de conscience des pasteurs et des pasteurs reste évidemment garantie comme pour tous les autres actes ecclésiastiques. »<sup>17</sup>

Les recommandations de l'Assemblée des délégués de la FEPS ont été à chaque fois adoptées à une majorité des deux tiers ; elles concordent largement avec les positions des Églises protestantes sœurs en Allemagne et en Autriche. À l'exception de l'approbation de l'ouverture du mariage aux couples de même sexe, les décisions de l'Assemblée des délégués sont des recommandations, parce que le règlement de ces questions relève de la compétence souveraine des Églises cantonales.

**1.3.5 Protection contre les discriminations**

Les questions théologiques (théologie des ministères et théologie de la bénédiction) posées par la dispense accordée aux ministres qui n'approuvent le mariage des couples de même sexe n'ont pas encore fait l'objet d'une discussion approfondie. Recommander le respect

de la liberté de conscience des ministres en ce qui concerne le mariage des couples de même sexe fait appel à l'esprit de fraternité dans lequel l'Église de Jésus-Christ se sait unie, en dépit de toutes les différences concernant des questions particulières. Cette recommandation est motivée par des raisons qui relèvent non de la théologie systématique, mais de l'histoire de la théologie. En matière de politique ecclésiale, elle procède de la distinction qui avait cours jusqu'à présent entre le mariage religieux et la bénédiction des couples de même sexe.

En complément, le parlement suisse a approuvé, à la fin de l'année 2018, l'élargissement de la norme antiraciste (art. 261<sup>bis</sup> CP) à la discrimination fondée sur l'orientation sexuelle. L'Assemblée des délégués de la FEPS avait salué la décision du législatif, qui correspond au principe de l'article 10 de la Constitution de l'EERS stipulant que l'EERS « veille dans toute son action en paroles et en actes à ce que personne ne soit discriminé ». L'interdiction de toute forme de discrimination pour des raisons de sexe ou de genre s'applique au discours de l'Église, à sa pratique d'accompagnement spirituel, à sa diaconie et à son action symbolique et liturgique<sup>18</sup>.

### 1.3.6 Défis ecclésiaux

Deux aspects fondamentaux de la façon dont l'Église se comprend se reflètent dans les institutions du mariage et de la famille : le premier aspect concerne la division moderne du travail entre l'Église et l'État dans l'organisation de l'espace public (*polis* : droit) et de la sphère privée (*oikos* : morale) – les bases de cette répartition des tâches avaient été posées au moment de la Réforme déjà, dans les conditions du *corpus christianum* ; le second concerne l'éthique des vertus, que la Bible a reprise du monde antique et qui a été développée dans l'histoire de l'Église et de la théologie dans un sens plus communautaire. Tandis que l'État n'avait, au mieux, qu'une relation indirecte avec la Cité de Dieu, objet de l'histoire du salut (de la façon la plus radicale dans l'eschatologie présentiste des « socialistes religieux »), on pouvait identifier sans médiation avec l'économie divine la détermination matérielle du mariage et de la famille chrétiens (Ep 2,19). L'éthique antique des vertus ne connaît rien d'équivalent au sujet moderne autonome comme fondement éthique. Pour le dire de façon très sommaire, l'idée de la liberté de la personne vient prendre la place de la communauté comme principe d'ordre doté d'une dignité ontologique. Alors que, dans l'Antiquité, le sujet individuel devait

s'adapter aux conditions préétablies de la communauté, l'organisation de la société est depuis lors soumise aux conditions dictées par l'idée moderne de la personne autonome.

La signification fondamentale de la compréhension ecclésiale du mariage et de la famille d'une part, et la façon dont on y fait théologiquement référence d'autre part, se conditionnent réciproquement. C'est pourquoi les modifications des rôles traditionnels de la mère, du père et des enfants sont perçues dans les Églises comme des *crises de la tradition*. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les processus qui remettent en question les traditions sont habituellement lancés par les personnes et les groupes défavorisés. Les normes et les pratiques traditionnelles doivent alors être légitimées. Sous cette pression, cette légitimation prend la forme d'arguments exagérés et exacerbés, qui entrent de façon si manifeste en conflit avec les droits fondamentaux et les droits humains qu'elles en deviennent intenable<sup>19</sup>. Dans les débats ecclésiaux, cette dynamique prend la forme de mouvements de flux et de reflux, dans lesquels des normes traditionnelles voient leur importance exagérée jusqu'à se voir attribuées le statut de confession de foi (cf. la discussion sur l'homosexualité et le mariage) pour, quelque temps plus tard, perdre leur importance ou passer à l'arrière-plan (cf. les débats passés sur la morale sexuelle et l'interruption de grossesse).

L'effacement des représentations traditionnelles du mariage et de la famille a des conséquences sur les sphères dans lesquelles s'opère, pour des raisons historiques, la médiation entre les perspectives de théologie biblique et la réalité sociale. Les changements sociaux ne signifient pas nécessairement que le mariage, la parentalité et la famille perdent leur fonction *de champs où valider et mettre à l'épreuve une pratique de vie chrétienne*. Pour préserver la pertinence de ces champs, l'Église et la théologie doivent clarifier de façon constructive trois conditions normatives : 1. le rapport entre l'éthos, interne au christianisme, du mariage et de la famille et la sphère juridico-politique séculière ; 2. le rapport entre les rôles dans le couple et la famille (homme, femme, enfants), légitimés bibliquement et théologiquement, et la pluralité tant de la construction des identités que des formes de vie ; 3. le rapport entre le modèle patriarcal traditionnel de l'*oikos* (éthos du « père de famille ») dans la Bible et le principe d'égalité et de protection contre les discriminations de l'État de droit libéral. La perspective qui fait des dynamiques sociétales de flexibilisation et de pluralisation des déficiences – une « attaque » contre les représentations traditionnelles du mariage et de la famille – peut être dépassée si ces

dynamiques sont comprises elles aussi comme une chance pour l'image chrétienne de l'humain et pour la façon dont l'Église se comprend. Au lieu de faire peser sur les conceptions contingentes de l'être humain et du monde le poids de normes (ou de vérités) atemporelles auxquelles on ne saurait toucher, il s'agit de les réexaminer constamment à l'aune de la théologie biblique et de l'éthique afin de découvrir leurs potentiels d'innovation.

## **2 Fondements bibliques et théologiques d'une compréhension réformée du mariage et de la famille**

Le concept théologique de l'alliance fait partie des traits les plus marquants de la Réforme réformée, de ses théologies et de la culture politique qu'elle a façonnée. Heinrich Bullinger est considéré comme le père de la théologie de l'alliance, ou théologie fédérale<sup>20</sup>. Pour le réformateur zurichois, l'alliance de Dieu avec sa création (hébr. *berith*, grec *diatheke*, lat. *testamentum*, *foedus*) est « au sens strict une alliance de grâce [...]. C'est Dieu seul qui, dans sa «miséricorde insondable», pose l'alliance. [...] En même temps, dans l'alliance, la libre «volonté» de Dieu provenant de son essence la plus intime devient manifeste, une volonté divine qui se rapporte d'abord à Dieu lui-même, sous la forme d'une auto-obligation globale. L'alliance que Dieu pose n'est pas une simple promesse, mais un acte par lequel Dieu lui-même se lie. [...] Au fond, le contenu de l'alliance n'est rien d'autre que l'engagement de Dieu comme Dieu, si bien qu'en réalité, l'idée d'alliance est déjà présente dans le concept de Dieu : «Je veux être ton Dieu». »<sup>21</sup> Pour Bullinger, les deux Testaments de la Bible attestent de l'histoire de l'alliance de Dieu avec sa création, une histoire une et continue qui devient la clé herméneutique de toute sa théologie.

La pointe systématique de la théologie réformée, en tant qu'elle est une théologie de l'alliance, est alors la suivante : tout ce qui arrive dans ce monde, tout ce que les êtres humains pensent, font et espèrent, tout ce qui leur est infligé et les pousse au désespoir, arrive dans et sous l'unique alliance éternelle de Dieu. La deuxième thèse de la Déclaration théologique de Barmen le formule de façon programmatique, en référence à 1 Corinthiens 1,30 : « De même que Jésus-Christ nous assure de la part de Dieu le pardon de tous nos péchés, de même, et avec le même sérieux, il est également la puissante interpellation de Dieu qui revendique notre vie tout entière [...]. Nous rejetons la fausse doctrine

selon laquelle il y aurait des domaines de notre vie dans lesquels nous n'appartiendrions pas à Jésus-Christ, mais à d'autres maîtres »<sup>22</sup>. La théologie réformée a son fondement dans l'engagement de Dieu dans son alliance ; elle réfléchit la vie de la créature à l'aune du primat de cet indicatif et y découvre la perspective fondant sa critique décidée de la morale. Non que la Bible n'aurait rien à dire sur la morale ; mais la vision morale met au centre les mauvais sujets : les humains qui agissent, au lieu du Dieu qui agit en tout temps. Le passage de l'*indicatif* de la promesse divine – énonçant de ce qui *est* et *sera* – à l'*impératif* humain – traitant de ce qui *doit* être – est précaire, aussi bien dans une perspective biblique et théologique que d'un point de vue épistémologique ; il constitue un défi permanent, en théologie comme en éthique.

### **2.1 Le mariage dans la perspective d'une théologie de l'alliance**

#### **2.1.1 L'alliance au centre**

Une complémentarité caractéristique de la controverse sur le mariage que connaissent aujourd'hui encore l'Église et la théologie se rencontre déjà dans les théologies du mariage à l'époque de la Réforme : le mariage est vu à la fois comme la conséquence d'une volonté de Dieu établie dans la « nature » (*création*) et comme un événement manifestant l'action de Dieu dans le monde, cette action qui institue une relation (*alliance*). Les perspectives de la création et de l'alliance, construites à l'heure actuelle comme une alternative, sont conçues dans la théologie réformée comme une relation de complémentarité hiérarchisée<sup>23</sup>. Élaborée par Jean Calvin, la détermination christocentrique de l'alliance débouche sur la double thèse de Karl Barth selon laquelle « la création est le fondement extérieur de l'alliance » et « l'alliance le fondement intérieur de la création »<sup>24</sup>. « La création est «le fondement extérieur de l'alliance», ce qui «techniquement la rend possible», c'est-à-dire le déploiement et l'aménagement de l'espace dans lequel l'alliance doit prendre forme. À l'inverse, l'alliance est «le fondement intérieur de la création», son modèle qui, comme but de la création, détermine d'emblée son architecture dans chacun de ses traits particuliers. La création et l'alliance se reflètent l'une dans l'autre, elles se comportent l'une par rapport à l'autre comme deux «reflets». [...] La création est «la possibilité rendue possible pour lui par l'alliance», elle est, selon les mots de Barth, «le chemin de l'alliance». »<sup>25</sup> Création, le monde naturel se place dans la perspective de l'histoire de l'alliance de Dieu avec les humains. À l'inverse, dans une théologie de la créa-

tion, l'histoire du monde naturel représente la réalisation dynamique de la promesse d'alliance de Dieu. Cette promesse n'apparaît pas seulement dans l'alliance avec Noé, avec Abraham ou au Sinaï, mais elle est présente dès la bénédiction de la création (Gn 1,22.28)<sup>26</sup>.

### 2.1.2 L'alliance du mariage

La théologie réformée de l'alliance commence avec les premiers écrits de Bullinger, qui l'a développée d'abord dans le contexte du baptême, de la Sainte Cène et du mariage. Dans l'Ancien Testament, le mariage intervient comme « la métaphore réitérée pour l'alliance de Yahweh avec Israël [cf. Os 2,16 ss. 20 ss ; 3,1 ss et *passim*]. L'alliance de Dieu avec son peuple devint le modèle de la communauté de vie conjugale, de la fiabilité, de l'amour, de la fidélité et de l'exclusivité. »<sup>27</sup> Pour protéger l'institution du mariage, elle a été confiée à la responsabilité de l'État au moment de la Réforme, puisqu'on la considérait comme une affaire juridique. Les réformateurs se trouvèrent ainsi mis au défi de fonder à nouveaux frais la signification théologique et ecclésiale du mariage. Le plaidoyer réformateur pour une sécularisation du mariage comme une « chose du monde » (*ein weltlich Ding*, Luther) devait être protégé – à cette époque comme aujourd'hui – de la méprise qui voudrait que le mariage ne concernât plus en rien ni Dieu ni son Église.

La solution apportée par la Réforme à l'organisation du mariage consiste en une division du travail entre l'État et l'Église. L'État règle le *mariage en tant que contrat (contract)* : « Bien que le mariage concerne aussi l'âme et l'homme intérieur, il fait partie des choses extérieures qui sont soumises aux autorités. Si donc des autorités honnêtes et intègres ont édicté des lois conjugales bonnes et adaptées ou ont adopté d'autres lois civiles adéquates sur le mariage, aucun chrétien intègre ne doit s'y opposer »<sup>28</sup>. De façon analogue, Jean Calvin stipule, dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1561 : « Touchant les différends en causes matrimoniales, parce que ce n'est pas matière spirituelle, mais mêlée avec la politique, cela demeurera à la Seigneurie. »<sup>29</sup> La compétence étatique concerne les aspects contractuels du mariage qui présupposent une symétrie dans la réciprocité entre les parties au contrat.

Il faut distinguer de cet aspect contractuel le mariage compris comme une *alliance définie théologiquement (covenant)*. Pour les réformateurs, le mariage est et reste une institution divine : « Après la conclusion du contrat

de mariage [...], on n'attendra pas longtemps avant de se rendre à l'église et [de commencer] la vie conjugale commune [...]. La vie commune doit en outre être commencée avec Dieu et l'intercession de l'Église [...]. Et comme Dieu lui-même a réuni le premier mariage et béni les deux conjoints, l'Église a ordonné, d'après le modèle et l'Esprit de Dieu, que les conjoints se montrent publiquement à l'Église, annoncent là leur mariage à la communauté ecclésiale et le fassent confirmer, qu'ils reçoivent la bénédiction du serviteur de Dieu et se confient à l'intercession de l'Église universelle. »<sup>30</sup> À la différence du contrat, c'est Dieu lui-même qui représente la partie de l'alliance et qui stipule souverainement les conditions de l'accord et de la promesse réciproque<sup>31</sup>.

La compréhension réformée du mariage à l'époque de la Réforme peut être résumée de la façon suivante<sup>32</sup> :

1. l'institution du mariage requiert l'ordre étatique et l'ordre ecclésiastique, qui sont complémentaires.
2. La qualification théologique et ecclésiale du mariage comme acte et expression de la volonté de Dieu doit être distinguée de son statut juridique de contrat. Pour reprendre Bullinger : « Car le Seigneur n'a pas dit : « Ce qui a été uni, personne ne doit ni ne peut le séparer », mais « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit le séparer. »<sup>33</sup> Et Calvin de confirmer : « C'est pourquoi Salomon, dans Proverbes 2,17, appelle le mariage l'alliance de Dieu, car il est supérieur à tous les contrats humains. »<sup>34</sup>
3. Pour une théologie biblique, le mariage constitue une relation que Dieu a instituée et dans laquelle il se joint au couple<sup>35</sup>. Voici comment Wite paraphrase le commentaire de Calvin à propos de Mal. 2,14 : « Lorsqu'un homme et une femme s'unissent dans le mariage, Dieu a la présidence [...]. C'est pourquoi il est dit dans Malachie que Dieu est pour ainsi dire partie au contrat [de mariage], qui vient s'unir à l'homme et à la femme en vertu de sa toute-puissance et approuve leur union. »<sup>36</sup>
4. Le mariage fait passer la relation intime du couple de la sphère privée à l'espace politique public et à la sphère de la communauté ecclésiale.
5. En tant qu'espace social jouant un rôle constitutif pour la formation et la stabilisation de normes réciproques, le mariage et la famille remplissent une fonction fondamentale pour la cohésion de la communauté et pour la stabilisation de la société.
6. La sexualité humaine n'est pas seulement un moyen en vue d'une fin, mais elle jouit d'une valeur propre qui, à titre de don positif de la Création, est protégée dans le mariage<sup>37</sup>.
7. Dans les obligations des conjoints l'un vis-à-vis de l'autre et face à leurs enfants, le mariage et la famille sont un culte divin, dans sa forme originelle et fondamentale de vie humaine en communauté.

### 2.1.3 Le mariage dans l'alliance de Dieu

La découverte du rôle que joue l'alliance de Dieu dans la compréhension théologique du mariage se trouve au centre de la théologie réformée du mariage à l'époque de la Réforme. Même si, chez les réformés, la référence à l'alliance est présumée comme une chose qui va de soi, « les essais pour développer une éthique du mariage dans la perspective d'une théologie de l'alliance » sont – au moins dans la théologie germanophone – timides et fort rares »<sup>38</sup>. L'argumentation de Karl Barth ne recourt de façon rigoureuse à la théologie de l'alliance qu'en ce qui concerne la monogamie maritale : « Ce n'est certes pas seulement dans le mariage, mais d'abord et surtout dans le mariage, que Dieu se manifeste dans son unité de Dieu *créateur* et de Dieu de *l'alliance*. [...] Dans la mesure où le mariage se place dans la lumière de ce choix et de cette alliance, dans la mesure où il se place sous le commandement du Dieu de ce choix et de cette alliance, il ne peut être que *mariage monogame [Einehe]*. »<sup>39</sup> Hans-Joachim Kraus et Jan Milič Lochman interprètent le mariage par analogie avec l'alliance de Dieu : « *L'alliance est en vigueur*, l'alliance de la fidélité de Dieu, et dans sa lumière – sous sa protection – est aussi en vigueur l'alliance de notre co-humanité, finalement et concrètement : l'alliance de notre mariage. »<sup>40</sup> Et, en référence à la théologie biblique : « L'alliance de Dieu avec son peuple devint le prototype de la communauté conjugale, de la fiabilité, de l'amour, de la fidélité et de l'exclusivité. [...] Que le mariage soit un reflet de l'alliance de Dieu, une parabole de son élection et de sa communauté avec Israël et la communauté, cela met en évidence son ultime détermination. »<sup>41</sup> Marco Hofheinz présente une petite taxinomie de la façon dont, dans la Bible, l'alliance et le mariage sont mis en relation<sup>42</sup> : 1. le mariage comme image ou parabole de l'alliance de Dieu ; 2. le mariage comme le lieu d'un partenariat réussi, correspondant à la relation à Dieu dans l'alliance ; 3. l'image biblique de l'alliance comme analogie heuristique (métaphore) dans le cadre de l'évaluation des questions de morale sexuelle ; 4. l'alliance de Dieu comme encouragement et autorisation de la fidélité humaine ; 5. l'*agapé* constitutive de l'alliance divine comme explicitation de la loyauté, de la durée, de l'exclusivité et de la fidélité en tant que caractéristiques de l'alliance.

La focalisation de la critériologie éthique sur le mariage ne propose cependant que la déduction de l'existence créaturale dans l'alliance à partir d'une fondation théologique<sup>43</sup>. En fait, la théologie réformée du mariage opère un déplacement fondamental : elle passe d'une *théorie institutionnelle du rôle des conjoints fondée dans une théologie (des ordres) de la création* à une

*pratique relationnelle des créatures fondées dans une théologie de l'alliance*. L'alliance ne décrit pas le statut d'êtres humains qui deviennent membres ou qui – dans le cas d'un partenariat – sont atteints par la flèche d'Éros. De même que l'alliance « ne trouve pas Israël comme quelque chose qui existerait déjà, mais le *crée* »<sup>44</sup>, « Dieu ne trouve pas quelqu'un qui serait capable ou approprié pour l'alliance, [mais] le crée. Le peuple de Dieu et l'être humain deviennent dans l'alliance ce qu'auparavant ils n'étaient pas : des partenaires de Dieu, réconciliés et sanctifiés en Jésus-Christ »<sup>45</sup>. La pointe d'une théologie de l'alliance laisse derrière elle toutes les constructions de la communauté, qu'elles relèvent d'une philosophie essentialiste, d'une philosophie sociale ou d'une théorie socio-politique. L'alliance n'est pas un ciment métaphysique qui ferait tenir ensemble (indissolublement) une communauté sociale ou une structure institutionnelle. Une compréhension du mariage fondée dans une théologie de l'alliance ne peut par conséquent s'amarrer à un ordre ontologique, ou à une substance qui lui préexisterait, pour se contenter de lui donner un coloris ou une orientation pneumatologique ou inspirée par la théologie herméneutique. L'alliance de Dieu s'avère être au contraire une pratique créatrice qui se produit dans chaque rencontre entre Dieu et les créatures. Pour cette raison, la fidélité à l'alliance n'est ni le simple attribut d'une relation ni le caractère d'une nature ou d'une structure, mais *l'histoire de la répétition toujours nouvelle d'une rencontre tissée d'engagements, de reconnaissances et de confirmations*<sup>46</sup>. Parce que l'alliance et le mariage ne représentent pas un statut ou une structure, tout dépend de la fidélité – dans l'alliance comme dans le mariage –, qui ne consiste en rien d'autre qu'en un désir constant d'une rencontre renouvelée<sup>47</sup>.

La « rencontre » ne se limite pas au comportement social des sujets. Elle est d'abord et fondamentalement la caractéristique constitutive de l'existence créaturale en général : « (verticalement) de Dieu et pour Dieu » et « (horizontalement) dans la relation à son prochain, l'*autre* homme [*Mitmenschen*] »<sup>48</sup>. Pour le *plan vertical*, cela signifie : « L'être humain est, et il est être humain, en tant qu'il abandonne cette responsabilité, en tant qu'il se prête lui-même à être la réponse à la parole de Dieu, se comporte lui-même, se conforme et se présente comme l'acte de réponse à cette parole. Il est et il est être humain en tant qu'il accomplit cet acte. »<sup>49</sup> S'abandonner à lui pathiquement, comme réponse à la parole de Dieu (devenir soi-même réponse de Dieu), signifie, dans la perspective d'une théologie de l'alliance, que c'est le Dieu fidèle lui-même qui « assume et assure la fidélité répondante [de la créature], et donc l'accom-

plissement de l'alliance aussi de son côté ». <sup>50</sup> Au plan horizontal, la formule qui s'applique est : « *« Je suis en tant que Tu es »* ». Cette formule ne décrit « pas la relation de deux complexes ontologiques reposant en eux-mêmes, mais de deux complexes ontologiques existant – et justement : de deux complexes ontologiques convergeant dans leur exister, se *rencontrant*. Le *« Je suis »* et le *« Tu es »* se rencontrent comme deux histoires. Remarquons : pas seulement après coup, pas comme si une histoire se déroulait ici et une autre là, des histoires qui ne deviendraient une histoire commune qu'à partir d'un certain point [...]. Au contraire, leur être est dans la rencontre dans et avec leur création, et donc l'une et l'autre avec le début de son histoire et de son mouvement. [...] La formule *« Je suis en tant que tu es »* signifie, du point de vue de la noologie, que ce concept serait tout de suite vide et nul si l'intuition sur laquelle il reposait était l'intuition d'un pur sujet, et pas celle du sujet dans cette rencontre. Et d'un point de vue ontologique, elle signifie que l'être humain véritable est présent seulement là où son exister a lieu dans ce mouvement, seulement sous la forme de l'être humain avec son prochain, l'autre homme. » <sup>51</sup>

Les dimensions verticale et horizontale de l'alliance se rejoignent dans le refus conséquent de l'idée moderne du sujet autonome et se suffisant à lui-même : « La présence est impossible, si ce n'est comme co-présence. » <sup>52</sup> L'alliance de grâce et de bénédiction conclue par Dieu constitue l'être-avec ou l'être-ensemble déterminé pneumatologiquement du « présent embrassant de Dieu, ce présent qui offre la liberté à l'être humain comme partenaire » <sup>53</sup>. Les rencontres dans *l'être-dans vertical de l'histoire de Dieu avec sa création* et dans *l'être-avec horizontal des histoires des autres* fondent une identité en tant que les humains se communiquent réciproquement les histoires qui les constituent, mais dont ils ne sont pas davantage les auteurs qu'ils ne sont les sujets de la « fidélité répondante » dans l'alliance de Dieu <sup>54</sup>. Il ne se passe pas autre chose dans la promesse de fidélité conjugale : le couple se dépasse nécessairement en Dieu et place entre ses mains l'obligation de fidélité. « Donc : aucune surestimation du mariage au nom d'une théologie de l'alliance, mais, fondée dans une théologie de l'alliance et de la réconciliation, une mise en relation du mariage avec l'alliance du Dieu d'Israël avec son peuple et avec la communauté de Jésus-Christ.[.] En ce sens, le mariage est effectivement un « signe de l'alliance ». » <sup>55</sup>

L'alliance de Dieu ne forme pas le *schéma* théologique du mariage, le mariage apparaît au contraire comme un *symptôme* de l'alliance divine. Le mariage renvoie

comme une parabole à l'histoire de l'alliance de Dieu avec les humains. L'agir de Dieu dans l'alliance vient « au langage dans la parabole comme parabole » et de cette façon *aussi* dans le monde relationnel du mariage <sup>56</sup>. La perspective dessinée par la théologie de l'alliance devient ainsi l'espace de pensée et de parole dans lequel le mariage et la famille sont qualifiés, réfléchis et soumis à des normes morales. Les valeurs conjugales que sont l'engagement, la singularité, la fidélité, la vulnérabilité et le pardon reçoivent leur évidence immédiate dans le jeu de langage biblique. Le mariage humain ne prétend nullement être une imitation de la conclusion de l'alliance par Dieu et de l'agir de Dieu dans l'alliance (Dieu est et reste Dieu, les humains sont et restent des humains). Dans la conception chrétienne du mariage se reflète au contraire l'expérience humaine de la présence de Dieu dans l'alliance ; elle est donc redevable de l'expérience concrète d'une vie chrétienne menée dans l'alliance de Dieu. La théologie de l'alliance parle à l'indicatif de l'existential de la vie dans l'alliance de Dieu ; cet existential vise une correspondance pratique, et non l'observation d'impératifs moraux. L'alliance de Dieu constitue le contexte heuristique (et non la fondation) d'une compréhension réformée du mariage.

## 2.2 La réalité de l'alliance dans la bénédiction

Traiter de la question du mariage et de la famille dans la perspective de la théologie de l'alliance ne se limite pas aux analogies structurelles avec l'agir de Dieu dans son alliance. Ce qui est décisif ici, c'est la correspondance objective, à savoir que la volonté d'alliance de Dieu se réalise dans la concrétion du mariage et de la famille comme elle se réalise dans sa création. La réalité de la volonté de Dieu se manifeste dès le commencement sur le mode de la bénédiction divine. « Tout être créé existe dans la bénédiction et par la bénédiction du Seigneur, c'est le sens profond du dogme de la providence qui complète et explique la doctrine de la création. [...] C'est pourquoi on parle tellement dans la Bible de la bénédiction des parents comme de la chose proprement et ultimement décisive, comme de ce qu'ils peuvent faire et léguer à leurs enfants. Comme créatures, ils peuvent bien sûr bénir véritablement, mais selon l'ordre établi par Dieu. En dernière analyse, tout le soin que l'on prend des enfants, toute éducation et toute direction transmise par des instructions, mais surtout par l'exemple, tout véritable amour et toute vraie assistance des enfants, résident en ceci : les bénir soi-même en qualité de médiateur de la bénédiction divine. » <sup>57</sup>

L'être-présent de Dieu, bénissant et riche en bénédictions, se montre dans la « présence de Dieu auprès de ses créatures, une présence aussi forte que délicate », dans une « participation de Dieu à leur histoire, une participation prudente autant que résolue », dans un « intérêt de Dieu à leur existence, un intérêt pas moins discret que passionné »<sup>58</sup>. Vivre sous la bénédiction de Dieu ne répond pas à la question s'interrogeant sur *ce qu'est* la vie, mais à celle qui se demande *comment* et à *quoi elle* se réfère. Magdalene L. Frettlöh rend attentif à ce qu'a de déconcertant, pour la pensée, l'idée d'une vie réussie « comme expression de la *présence de Dieu dans la bénédiction* » : « Que la croissance et le développement, tout comme l'épanouissement d'une vie atrophiée et le renouvellement d'une vie manquée, que le dynamisme même de la vie soient rapportés à la bénédiction de Dieu et pas seulement à l'auto-organisation de la vie et à ses possibilités de régénération, cela ne peut pas être *affirmé*, mais seulement *attesté*. Ce n'est pas accessible à une connaissance théorique, mais seulement à une connaissance pratique, à une connaissance qui part de la *présence* de Dieu dans l'histoire, mieux encore : à une connaissance qui ne se dévoile qu'à ceux qui se laissent « placer » par Dieu lui-même « dans l'espace de sa présence » et ont ainsi part à sa présence déterminant ce qui est réel. »<sup>59</sup>

L'histoire de l'alliance de Dieu dans/avec/par sa création devient historique (et donc présente) dans la vie créaturale bénie par Dieu. De la création et de l'alliance de Dieu, on ne peut parler que d'une façon « *tout à fait anhistorique* »<sup>60</sup>. Anhistorique ne signifie toutefois ni supratemporel ni irréel, mais vise un mode de connaissance correspondant : comme pratique de foi, la création et l'alliance se soustraient à une confirmation théorique et scientifique<sup>61</sup>, mais requièrent d'être racontées biographiquement et confessées communautairement. La création et l'alliance sont présentes très précisément dans la façon dont les êtres humains font concrètement l'expérience vive d'eux-mêmes comme créatures et comme partenaires d'alliance de Dieu.

C'est pourquoi on trouve au centre de la théologie réformée la célébration commune dans laquelle on fait mémoire de l'agir de Dieu, et en premier lieu de la conclusion de l'alliance de Dieu avec son peuple au Sinaï : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Dt 26,17 ; Lv 6,12). La formule de l'alliance veut et doit être entendue toujours à nouveau<sup>62</sup>. Dietrich Ritschl a soumis l'écoute de la parole de Dieu comme pratique de vie englobante à la question centrale : « L'action que j'envisage en relation avec une histoire singulière (un destin singulier) ou une question particulière correspond-elle

à ce que nos pères ont confessé, enseigné et espéré, à ce dont nous faisons mémoire dans la Bible, à ce que Jésus a dit, a fait et a vécu (à ce que Moïse a dit, à ce que Jahvé a dit) ? »<sup>63</sup> Apprendre à se percevoir soi-même et à percevoir le monde sous l'horizon formé par les expériences bibliques de Dieu signifie se tenir dans le « flux de langage » biblique ». Ce que l'on a entendu devient le biotope de notre pratique de vie. Peu de choses rappellent encore aujourd'hui les renouveaux du premier christianisme. « De bien des façons, [nous] n'habitons plus les histoires bibliques. Elles sont des sortes de rues inhabitées dans la ville dans laquelle nous vivons. Quelqu'un possède encore les anciens plans de la ville [...], mais les maisons sont vides et nous ne connaissons plus les rues. C'est une tragédie non seulement de la langue, mais aussi de l'Église. »<sup>64</sup> Se tenir dans le flux du langage biblique ne signifie pas lire la Bible comme un mode d'emploi pour la vie ou comme un manuel de légitimation morale pour sa propre cause ; il s'agit bien plutôt d'accompagner l'histoire du salut, de la libération et de l'alliance de Dieu avec sa création, dont atteste la Bible ; il s'agit de lire de façon toujours nouvelle sa propre pratique de la vie dans les témoignages bibliques<sup>65</sup>.

La performance correspondant au « «se tenir-dedans» et rester »<sup>66</sup> dans l'histoire de Dieu est la réaffirmation de la bénédiction de Dieu. Les actions par lesquelles les êtres humains bénissent présupposent les effets de la bénédiction divine, parce que les humains ne peuvent pas bénir de leur propre autorité et parce que, dans une optique humaine (qui ne dispose d'aucun point de vue divin), rien ne serait digne de bénédiction. La bénédiction humaine consiste en un acte de mémoire réaffirmant ce que Dieu a béni. Ce que Dieu bénit se soustrait à tout jugement moral. Bénir n'est ni la confirmation divine de la non-conformité humaine, ni une sanction positive du comportement humain, mais la présence de Dieu dans sa communauté avec la création. Bénir signifie vouloir voir un monde vulnérable avec les yeux aimants de Dieu. Aussi impossible que soit ce regard, il n'en forme pas moins l'étalon incontournable pour les actes humains de bénédiction. « Si, à l'origine, la bénédiction de Dieu vise à promouvoir la vie créaturale et à permettre à tous les êtres vivants de se développer pleinement dans la communauté de la Création, alors les actes de bénédiction entre les humains sortent de la correspondance avec la volonté de bénédiction de Dieu lorsqu'il s'agit de bénir des réalités qui mettent en danger, entravent ou étouffent une vie dans laquelle tous pourraient avoir de quoi satisfaire leurs besoins. Parce que la bénédiction de Dieu contrecarre l'insuffisance de la vie créaturale, ce sont ceux qui manquent de pain

quotidien au sens le plus large de ce mot qui ont d'abord et surtout besoin de son encouragement. Si, dans la bénédiction de Dieu, c'est l'approbation et la reconnaissance de l'identité à chaque fois spécifique de ses créatures qui s'exprime, et si, en les bénissant, Dieu les valorise de sa présence, alors ce sont surtout ceux auxquels fait défaut l'attention (personnelle et publique) et la reconnaissance, l'intérêt, l'amitié et le soutien des autres qui ont besoin que la bénédiction de Dieu leur soit transmise par leurs semblables. Qui demande pour eux en prière la bénédiction de Dieu et la leur confère, s'oblige soi-même à remédier activement à ce qui leur manque. »<sup>67</sup>

### 2.3 Conséquences de la théologie de l'alliance sur la discussion actuelle

Quelles sont les conséquences d'une théologie de l'alliance sur la question du mariage et de la parentalité des couples homosexuels, cette question controversée dans la théologie et dans les Églises ? Pour les hommes et les femmes de la Bible et de la Réforme, seul le mariage hétérosexuel était envisageable. En proposant une interprétation globale de l'alliance de Dieu comme une histoire dynamique et orientée téléologiquement de l'alliance judéo-chrétienne, Bullinger crée une différence décisive. Le baptême s'ajoute à la circoncision abrahamique comme signe de l'alliance<sup>68</sup>. De la même façon, la Sainte Cène est interprétée dans l'optique de la théologie de l'alliance à partir du repas de la Pâque lors de l'Exode<sup>69</sup>. Les signes vétérotestamentaires ne se distinguent pas des signes néotestamentaires par leur « essence » ou en vertu d'une hiérarchie fondée dans l'histoire du salut, mais seulement « par leur place dans l'histoire de l'alliance »<sup>70</sup>. Parce que *l'histoire de l'alliance* attestée dans la Bible est une *histoire réelle du monde*, l'Église s'inscrit dans cette histoire une et identique de l'alliance, une histoire téléologiquement orientée. Cela vaut naturellement aussi pour les réformateurs eux-mêmes. Ils ne pouvaient certes pas voir au-delà de leur propre époque, mais ils étaient conscients que leurs idées étaient tributaires de l'esprit du temps. Eux non plus ne sont pas dépassés par l'avancement de l'histoire de l'alliance de Dieu, mais ils doivent et peuvent être complétés dans la mesure même où Dieu poursuit l'histoire de son alliance de bénédiction. La réalité de l'alliance dans un monde contingent se montre et fait ses preuves aussi dans la prise de conscience du caractère historique des théologies ecclésiales du mariage et des conceptions ecclésiales des relations entre les sexes.

La continuité de l'histoire une de l'alliance dans l'histoire contingente du monde est fondée dans le Dieu trinitaire, sujet d'action un et identique en tous les temps. C'est pourquoi Bullinger et Calvin insistent sur la distinction entre l'alliance instituée par Dieu et le contrat conclu par les conjoints. Ce n'est pas ce que les humains ont décidé (le contrat), mais ce que Dieu a uni (l'alliance) que les humains ne doivent pas séparer (Mc 10,9 ; Mt 19,6). Cela signifie aussi que ce que Dieu unit, l'être humain ne saurait le mettre en doute, le contester ou essayer de l'empêcher, parce qu'alors il ne refuserait pas seulement ce qui relève du droit humain, mais il contredirait aussi la volonté de Dieu. Un point litigieux central dans les discussions ecclésiales et théologiques sur le mariage résulte du déplacement ou de la confusion des sujets de l'action. Même si un couple se décide *activement* l'un pour l'autre et manifeste publiquement l'engagement ferme qu'implique leur relation, leur relation a – dans l'optique de la théologie réformée – une dimension essentiellement *pathique*, en tant qu'elle est l'expression de la volonté de Dieu. Le conflit surgit lorsqu'on occulte la dimension pathique dans laquelle les conjoints sont unis par Dieu et qu'il ne reste plus que la manifestation de la volonté humaine, telle qu'exprimée en réponse à la question de l'officier d'état civil. Alors, ce n'est pas Dieu, mais le couple qui est le sujet concluant l'alliance ; le mariage perd du coup sa place dans l'histoire de l'alliance de Dieu. Pour le mariage et la famille tels que les définit une théologie de l'alliance, trois aspects sont essentiels :

1. *La signification constitutive de la communauté humaine* : « Et Dieu dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul. » (Ge 2,18) Une attitude qui, tout en se réclamant d'une théologie de la création, reconnaît certes les personnes homosexuelles comme des êtres « à l'image de Dieu », mais les exclut de la possibilité d'accéder au mariage et à la famille, conteste justement un caractère essentiel de leur détermination créaturale qui ne les destine pas à vivre seuls. Pour le formuler dans l'optique de la théologie de l'alliance : « La vraie libération [...] entre les êtres humains atteint son but seulement dans la fidélité. Dans une *libre* fidélité certes, pas dans une fidélité octroyée et garantie juridiquement. Mais dans une *fidélité libre*. »<sup>71</sup>

2. *Pas de fausse moralisation du mariage* : le mariage devient une question en apparence morale lorsque l'on fait des conjoints – à la place – de Dieu les auteurs de leur relation. Alors, l'action de Dieu dans l'alliance pour le couple devient une question de morale hétérogène, guidée par les intérêts, mais aussi une question de pouvoir en politique ecclésiale.

3. *Pas d'opposition entre la théologie de la création, la christologie et l'eschatologie* : au lieu d'opter pour une lecture isolant les préceptes vétérotestamentaires (Lv 18,22 ; 20,13), la théologie de l'alliance souligne leur rattachement fonctionnel à la promesse de l'alliance (Dt 26,16-19) et à la formule d'alliance (Dt 26,17 ; Lv 26,12 ; Jr 31,33, etc.)<sup>72</sup>. L'unité de la théologie de Bullinger et de Calvin consiste dans le déploiement du testament un du Dieu du Sinaï attesté dans les deux Testaments. Pour une théologie du mariage dans une optique réformée, deux questions sont par conséquent centrales : Dieu est-il lui-même le sujet de la conclusion du mariage ? Et : la conclusion du mariage est-elle placée sous l'exigence de Dieu « Je veux être votre Dieu » ? Dans une perspective réformée, toute bénédiction nuptiale doit présupposer un double « oui ». C'est le « oui » de la communauté présente, un « oui » qui compte avec l'agir de Dieu par son Esprit. Parce que ce « oui » est présumé en espérance dans toute bénédiction nuptiale (et, d'un point de vue humain, il ne peut en aller autrement : ce « oui » peut et doit être présumé), son refus ne peut que difficilement être *justifié* théologiquement – abstraction faite de raisons manifestes en lien avec le comportement des personnes, qui sont alors des raisons de nature *non théologiques*.

*En résumé*, dans une conception du mariage et de la famille s'inscrivant dans une optique biblique et réformée, on peut retenir les éléments suivants : 1. le mariage et la famille ont leur origine dans l'action de Dieu qui conclut l'alliance et qui bénit. 2. Ils sont placés dans la présence bénissante de Dieu en Jésus-Christ par son Esprit. 3. L'Église demande la bénédiction pour le mariage, la parentalité et la filiation, parce que, et dans la mesure où, Dieu lui-même exprime et réalise sa volonté d'alliance dans ce mariage, cette parentalité et cette filiation. 4. L'Église place le mariage et la famille dans l'espace défini par les récits bibliques de l'agir de Dieu avec sa création, cet agir qui crée de la relation, qui bénit, qui préserve et qui conduit au but.

### **3 Questions de médecine reproductive**

#### **3.1 Le désir d'enfant, entre donner et faire**

« À aucune époque, l'inviolabilité de la dignité humaine n'a été discutée avec autant de passion qu'aujourd'hui, où elle est invoquée contre le potentiel destructeur de la recherche en biologie et de la biotechnique, et doit sauver d'un monde nouveau hideux, dans lequel l'être

humain est, comme embryon, transformé en matière première, comme fœtus, avorté à bien plaisir ; où il est trié aussitôt que possible en cas de handicap, et est éliminé dans sa vieillesse par l'assistance au suicide. Ce nouveau monde a en fait déjà commencé. Dans le cas de la recherche en biologie et de la biotechnique, comme lors de toutes les découvertes scientifiques et de toutes les inventions techniques importantes, la discussion éthique, politique et juridique s'est engagée alors que le développement était déjà bien avancé. L'être humain avait-il le droit de passer du statut de créature à celui de créateur, voilà une question qui n'a été discutée qu'au moment où déjà grandissaient des enfants qui n'avaient été conçus *in vitro* que grâce à un acte de création humaine. Qu'il faille accepter le handicap d'un enfant comme un destin n'a été exigé qu'au moment où ce n'était plus un destin, parce que cela pouvait être constaté d'abord sur le fœtus grâce au diagnostic prénatal, puis sur l'embryon déjà par le diagnostic préimplantatoire. Il est certes possible que la loi interdise ce qui est faisable grâce aux biotechnologies. Mais l'interdiction n'a pas l'évidence du destin, elle a seulement l'évidence d'un compromis politique, susceptible d'être modifié ou annulé. »<sup>73</sup>

Objet de normes morales et de réglementations politiques, la reproduction est une affaire publique. La médicalisation du corps féminin, qui prend son essor au XIX<sup>e</sup> siècle, débouche, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, sur sa gestion sociotechnologique : hygiène sociale, politique sexuelle et démographique, taux de reproduction féminin, criminalisation de l'avortement et stérilisation forcée. Le corps de la femme est traîné hors de l'intimité jusque dans la sphère publique ; corps du peuple et corps du genre humain, il fait l'objet d'une politique du corps gouvernée par des intérêts déterminés<sup>74</sup>. Dans aucun autre champ social la perspective privée et la perspective publique ne sont aussi imbriquées l'une dans l'autre que dans la question de la fertilité féminine. Les technologies reproductives modernes s'inscrivent dans ce cadre. La compréhension que les humains ont d'eux-mêmes et les images qu'ils se font du monde façonnent la manière dont la reproduction est considérée, la demande dont elle fait l'objet et les mesures qui sont engagées à cet effet. Un déplacement caractéristique de la relation sujet-objet s'observe notamment dans la langue allemande, qui nomme « Kinderwunschzentrum » (littéralement : centre pour le désir d'enfant) les centres de médecine reproductive dotés d'un équipement technologique de pointe. Si l'on a bien affaire à la naissance d'enfants, dans le nom même de l'institution, le sujet qu'est l'enfant devient l'objet du désir d'autrui. Les biotechnologies modernes obéissent à leurs propres mo-

des de pensée et définissent leurs propres ordres normatifs et leurs propres orientations. Elles sont tout à la fois des moyens au service de buts prédéterminés et des horizons utilisés pour définir des buts, pour développer des intentions et pour poursuivre des fins. Les besoins suscitent des innovations technologiques et les technologies produisent des besoins.

C'est une chose de discuter et de prendre des décisions concernant les *embryons* dans l'optique de la médecine reproductive. C'est une tout autre chose que d'envisager certaines mesures médicales pour devenir parents d'un *enfant*. Les parents sont toujours parents de leur enfant, et jamais d'un *embryon*<sup>75</sup>. La question de savoir ce qui relie un embryon à un enfant, ou ce qui fait que l'un devient l'autre est objet de controverses ; mais elle est l'autre face de la question de savoir ce qui fait de parents qui mettent tout en œuvre pour que soit réalisé leur désir le plus ardent les parents de leur enfant. Le désir a perdu l'innocence du pathique et de l'indisponible s'il pousse à faire, à contrôler et à assumer, au lieu de libérer. Néanmoins, l'objection avancée par les défenseurs d'une attitude critique face à la médecine reproductive doit être questionnée à double titre : d'abord, l'expression anodine de « désir d'enfant » occulte la compréhension, déjà connue de la Bible, d'une absence d'enfant comme un stigmate religieux, moral ou social, de sorte que le désir d'avoir ses propres enfants a pour pendant une forte pression sociale ; ensuite, dans une société du risque, réglée de part en part par les calculs actuariels des assurances, il y a quelque chose de profondément contradictoire à réserver la part du destin aux seuls couples ayant un désir d'enfant.

Les débats bioéthiques focalisés sur la décision et l'action tendent soit à réduire les désirs à des requêtes demandant des actions soit à les considérer comme inadéquats ou présomptueux. C'est naturellement un privilège de pouvoir non seulement *exprimer* des *désirs*, mais de pouvoir aussi les formuler *de façon ciblée*. Mais *être désiré* est aussi un privilège, et un privilège qu'on apprécie souvent beaucoup trop peu. Dans les deux perspectives, désirer compte avec le don, qui peut être compris de façon tout à fait générale comme la résonance *étrangère* d'un désir. Le désir devient superflu lorsqu'on peut réaliser *soi-même* ce qui est désiré. Désirer et réaliser se distinguent par leur position sociale : la personne qui dispose du pouvoir nécessaire reste sur son quant-à-soi, tandis que la personne qui désire extériorise nécessairement son désir. Une personne désire *pour soi* quelque chose *des autres*. Même dans l'usage figuré du terme, lorsque quelqu'un désire quelque chose de soi, le Moi désirant fait face au Moi

auquel le désir est adressé. Les désirs posent un horizon relationnel : le désir constitue la relation, car par ce qui est désiré, un aspect essentiel de la personne qui désire est remis à la personne ou à l'instance à laquelle le désir est adressé.

Les désirs<sup>76</sup> sont risqués *en soi*, parce qu'ils en appellent à un don incontrôlable et qu'ils doivent compter avec tout. La dialectique du désir consiste en ceci que chaque désir inclut ou doit inclure cet autre désir : « Que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne ! » (Lc 22,42). Si l'on élimine ce second désir, le désir se transforme en exigence, en mandat ou en ordre. La spécificité du désir comme relation sociale se fait jour quand on l'oppose à l'exigence. Cette dernière aboutit lorsqu'une personne dispose du pouvoir social requis pour élever et imposer sa revendication. La personne formulant une exigence est en position soit de pouvoir réels soit d'autorité morale face à la personne à laquelle s'adresse l'exigence. Dans le cas du désir, la hiérarchie s'inverse, parce que le désir est adressé à une personne ou à une instance dont on attend ou espère qu'elle réalise ou veuille réaliser ce que la personne qui désire ne peut pas se donner à elle-même. Cette spécificité met en relation l'acte de désirer avec la confiance. En même temps, la hiérarchie s'inverse une fois encore avec le don, dans la mesure où la personne qui donne est elle-même présente dans son don.<sup>77</sup>

Les jeux de langage du désir parental d'enfant ne s'accordent pas d'une manière évidente avec ceux des discours spécialisés de la médecine reproductive, du droit de la procréation et de la bioéthique. Les passages entre les désirs, les requêtes et les exigences des parents, entre l'assistance et la prestation médicales ou entre les motifs altruistes et le calcul économique sont fluides et résistent fréquemment à des jugements catégoriques. Il faut se garder de confondre la *dépathologisation* médicale de la *stérilité* avec une *dépathisation* anthropologique de la *procréation*. Cette erreur de catégorie se produit lorsqu'on réduit la procréation à un projet technique, une erreur dont souffrent tant les fantaisies de toute-puissance de la biomédecine que la critique radicale de la technique. Les efforts médicaux pour vaincre la stérilité ne visent pas la dimension pathique de la conception et de la naissance, mais la souffrance (*pathein*) engendrée par la stérilité. L'assistance apportée par la médecine reproductive réagit au désir de pouvoir concevoir, porter et donner naissance à un enfant, qui sont des conditions nécessaires de la possibilité de devenir soi-même parent. La médecine reproductive vise l'*attente* de parentalité, mais ne peut garantir sa *satisfaction*.

### 3.2 Possibilités biotechnologiques. Se prendre pour Dieu ?

La médecine et les biotechnologies font basculer la procréation biologique « de l'aléa à l'aménagement, de la contingence à l'arrangement, de l'hétéronomie à l'autonomie »<sup>78</sup>. « Ce désenchantement peut nous remplir d'une certaine nostalgie, mais aussi provoquer un sentiment d'insécurité s'il est lié à la remise en question des bases biologiques, jusqu'alors considérées comme naturelles, de notre existence. »<sup>79</sup> Cela explique l'importance et le caractère sensible des débats sociopolitiques autour des biotechnologies et des technologies reproductives. Dans les sociétés libérales avancées, les débats bioéthiques visent à « s'assurer [la maîtrise] de la vie dans une société moderne, plurielle et fonctionnellement différenciée »<sup>80</sup>. Lorsqu'on discute de mort cérébrale, de diagnostic préimplantatoire, de don d'organe, d'assistance au suicide ou de stimulation cérébrale, ce sont toujours des questions fondamentales qui sont en jeu : la dignité et les images de l'être humain, la liberté et l'autodétermination, la justice et la solidarité, les devoirs et les droits moraux, ou les possibilités et les limites de la responsabilité humaine. Qu'est-ce qui caractérise une société humaine au sens moral du terme, et quels sont les normes, les biens et les valeurs indispensables à une telle société ?

Dans le passé, les questions de bioéthiques ont donné lieu à de violentes controverses théologiques et ecclésiales. Si l'on refuse de façon conséquente les biotechnologies appliquées à l'être humain, les questions soulevées par la procréation médicalement assistée ne se posent pas. On discutera brièvement deux objections centrales. La première objection reproche aux biotechnologies modernes de jouer à Dieu (*playing God*)<sup>81</sup>. À l'arrière-plan, on trouve les récits bibliques rapportant les réactions divines face à l'hybris humaine, dans la scène de la tentation par le serpent au paradis – « vous serez comme Dieu (Gn 3,5) » et face au fantasme de toute-puissance humaine, lors de la construction de la tour de Babel – « maintenant, plus rien ne nous sera impossible » (Gn 11,6). On relèvera que c'est l'histoire de la tentation qui voit apparaître la morale dans le monde, alors que la pluralité linguistique, culturelle et morale est une conséquence du projet architectural. Dans la perspective biblique, la morale et la pluralité sont tout à la fois des conséquences et des caractéristiques de la présomption et de la surestimation de soi des humains. Les êtres humains peuvent suggérer une position divine non seulement *par leurs actions*, mais aussi *par*

*ce qu'ils exigent et par ce qu'ils interdisent*. Dans une optique biblique, l'hybris morale consiste, par analogie à l'hybris technologique, à compter uniquement sur les connaissances et les capacités humaines. La seconde objection a en point de mire la manipulation de la nature humaine et repose sur l'analogie forte qu'elle établit entre la nature des sciences de la nature et la création divine, voire sur l'identification de ces deux éléments. Ce qui est naturel devient un principe éthique universel pour déterminer ce qui est inviolable et qui mérite une protection inconditionnelle. Une telle conception statique de la nature se trouve être contredite par les expériences de Dieu attestées dans la Bible. L'action de Dieu et son effectivité se montrent en particulier dans des événements qui raillent tout ce qui prétend être naturel. Que l'on pense au sauvetage de la création dans l'arche de Noé (Gn 6-9), aux récits de miracles que sont la traversée de la Mer des Roseaux (Ex 13 s.), la manne (Ex 16) ou la force surhumaine de Samson (Jg 16), mais aussi la naissance de Jésus, ses miracles, sa résurrection, ses apparitions postpascales et son ascension, enfin le miracle de Pentecôte où chacun entend prêcher dans sa propre langue (Ac 2). L'agir de Dieu, de son Fils et du Saint-Esprit s'y manifeste à chaque fois dans des événements qui sont par nature impossibles (et qui le sont aussi du point de vue des sciences de la nature). Les êtres humains de la Bible le savent : Dieu se donne à connaître comme le créateur de la nature, et non comme principe de la nature. À l'inverse, la création n'élimine pas la nature, mais elle ne s'y épuise pas non plus. Comme création, la vie est davantage que sa nature. La nature donne sa consistance à la vie, mais elle ne lui confère ni son sens ni son but.

Il ne s'agit pas de contester que les biotechnologies adressent des défis spécifiques à l'Église et à la théologie. Plus la procréation humaine se détache de son ancrage dans le corps propre des individus (sexualité) et devient ainsi objet de jugement, de décision et d'action, plus la réflexion en bioéthique et en éthique théologique devient urgente. La procréation assistée par les biotechnologies se caractérise par le fait « qu'une sphère qui a reposé comme aucune autre sur l'intimité de la relation entre deux personnes doit s'ouvrir à des tiers »<sup>82</sup>. Mais avant la médecine reproductive moderne<sup>83</sup>, la conception et l'accouchement étaient déjà davantage que des faits intimes, liés exclusivement au corps propre ; ils étaient en effet inscrits dans des ordres moraux, juridiques et politiques – comme troisième membre –, qui plaçaient la « nature même de la chose » sous un horizon communautaire définissant

sa signification, son sens et sa finalité<sup>84</sup>. La croissance énorme des possibilités de contrôle, d'intervention et d'élaboration médicales ne serait pas envisageable sans les processus d'individualisation de la société, qui ont conduit à un renforcement de l'autodétermination de la personne et à une relativisation ou à une dissolution des normes et des ordres moraux imposés collectivement.

### 3.3 De la procréation à la reproduction

L'idée d'un contrôle ou d'une planification de la procréation se trouve au centre de la médecine reproductive moderne. Les biotechnologies modernes ont complété les techniques ancestrales *visant à éviter la natalité* par de nouvelles formes de contrôle de la grossesse et de la naissance *visant à favoriser la natalité*. Il ne s'agit plus (seulement) d'éviter une grossesse ou la naissance d'un enfant, mais, à l'inverse, de les provoquer de manière ciblée, indépendamment des conditions physiologiques et biologiques initiales, à chaque fois en jeu. Alors que l'ancienne devise était « sexe sans procréation », les nouvelles stratégies rendent possible une « procréation sans sexe ». L'inversion du découplage entre la sexualité et ses conséquences possibles marque le moment où la *procréation* devient *reproduction* : tandis que la procréation souligne le caractère d'événement (passif) de la conception comme effet échappant à l'intervention humaine, la reproduction se focalise sur les décisions et les interventions (actives) recourant aux procédés biotechnologiques. La grossesse, d'état dont on espère une fin heureuse,<sup>85</sup> devient un travail ciblé sur « la vie encore à naître »<sup>86</sup> dans une nouvelle « culture de la reproduction »<sup>87</sup>.

La *reproduction* biologique désigne la faculté ou la capacité de multiplication végétative ou générative continue, mais aussi la faculté ou la capacité de procréation sexuée. Le concept, apparaît dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en économie politique, et passe au XIX<sup>e</sup> siècle à la sociologie et la biologie<sup>88</sup>. Le préfixe « re » dans « reproduction » suggère que les « producteurs » sont eux-mêmes le « produit » d'une « production » antérieure et qu'ils continuent ce que d'autres ont fait au préalable avec eux. La *multiplication* (*Vervielfältigung*) est comprise comme la « conceptualisation [sociale] de la société organisée sur le modèle de la production et de l'économie marchande capitaliste qui s'établissent vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est seulement dans ces conditions épistémologiques que le fruit

des entrailles peut être pensé comme la propriété du sujet. Effectivement, l'idée de la production de quelque chose qui ressemble à soi-même ne devient possible que si ce produit peut être fabriqué de façon technique, c'est-à-dire sans intervention de l'extérieur. »<sup>89</sup> On peut voir dans la première insémination artificielle, pratiquée en 1875 par le médecin britannique John Hunter, le premier pas conduisant à la médecine reproductive. Mais le véritable acte de naissance de cette médecine est sans doute la venue au monde, en 1978, de Louise Joy Brown, le premier être humain conçu *in vitro*. Quelques années plus tard, le 26 avril 1985, le premier enfant conçu artificiellement – une fille également – naît en Suisse.

Depuis lors, la fertilisation *in vitro* et l'injection intracytoplasmique de spermatozoïdes (ICSI) font partie du quotidien de la médecine reproductive. Entre 2002 et 2019, le nombre des couples traités a presque doublé en Suisse, passant de 3467 à 5993. Alors qu'en 2002, les 5378 cycles de traitement initiés débouchent sur une grossesse pour 33,2% des femmes, la proportion de grossesses passe à 47,2% en 2019 (sur 11 163 cycles de traitement commencés). De 910 naissances en 2002 (= 25%), on passe à 2204 enfants nés en 2019 (= 34,7%)<sup>90</sup>. Parmi les 86 172 enfants nés en 2019, presque 2,6% ont été conçus *in vitro*. Parce qu'on recourt davantage à l'implantation d'un seul embryon, le nombre des naissances multiples est descendu de 16% en 2016 à 6% en 2019<sup>91</sup>. L'année de son introduction, en 2017, le diagnostic préimplantatoire est utilisé par 55 femmes, puis par 352 femmes en 2019. Toujours en 2019, il est utilisé dans 26 cas en raison d'un risque de transmission d'une grave maladie des parents à leurs enfants<sup>92</sup>.

Année	2002	2019
Couples ayant bénéficié d'une fécondation <i>in vitro</i>	3467	5993
Cycles de fécondation <i>in vitro</i>	5378	11 163
Grossesses après fécondation <i>in vitro</i>	33,2%	47,2%
Naissances vivantes après fécondation <i>in vitro</i>	910 enfants (= 25% des grossesses)	2204 (= 34,7% des grossesses)
Proportion par rapport à l'ensemble des naissances	1,3% des 72 372 enfants	2,6% des 86 172 enfants

L'augmentation de l'âge moyen des femmes traitées et de leurs partenaires est marginale : de 35,9 ans pour les femmes et de 38,9 ans pour leurs partenaires en 2007, il s'élève à 36,6 et 39,6 ans respectivement en 2019. Cette même année, dans 99% des cas, un traitement de médecine reproductive était indiqué pour la stérilité des femmes (26%), des hommes (34%) ou des deux partenaires (12%). L'utilisation de spermatozoïdes donnés a fortement diminué entre 2007 et 2019 : il a passé de 4,2% à 2% chez les couples, de 3,2% à 1,9% pour les cycles et de 3,2% à 2,1% pour les implantations<sup>93</sup>. En revanche, le nombre tant des embryons générés que des embryons détruits a très fortement augmenté durant ces mêmes années. En 2007, parmi les 16439 embryons générés, 218 ont été conservés, 154 ont été décongelés, 15334 (= 93%) ont été implantés et 1241 (= 7,6%) détruits. En 2019, 11029 des 32575 embryons générés ont été conservés, 4924 décongelés, 9641 (= 29,6%) implantés et 12557 (= 38,6%) détruits<sup>94</sup>.

<b>Année</b>	<b>2007</b>	<b>2019</b>
Âge moyen de la femme	35,9 ans	36,6 ans
Âge moyen de l'homme	38,9 ans	39,6 ans
Stérilité de la femme	16,3%	25,8%
Stérilité de l'homme	46,9%	34,4%
Stérilité du couple	22,8%	12,2%
Embryons générés	16 439	32 575
– conservés	218	11 029
– décongelés	154	4 924
– implantés	15 334 (= 93%)	9 641 (= 29,6%)
– détruits	1 241 (= 7,6%)	12 557 (= 38,6%) <sup>95</sup>

Ce bref survol statistique montre que le recours aux mesures de la médecine reproductive devient quelque chose qui va de plus en plus de soi. La normalisation de la procréation médicalement assistée se révèle aussi dans la modification significative de l'utilisation des embryons générés par la fertilisation *in vitro*. La pratique ne rappelle plus guère la véhémence des débats du passé sur la protection de la vie encore à naître et de l'embryon.

### 3.4 Autonomie reproductive

Un concept central dans la discussion actuelle est le concept d'autonomie reproductive, introduit par Ronald Dworkin<sup>96</sup>. La liberté individuelle de procréation représente une concrétisation des droits à la liberté et à la personnalité garantis constitutionnellement dans les États de droit libéraux. Elle « désigne en son noyau le droit de chaque personne à pouvoir décider de façon autonome [selbstbestimmt] des questions concernant la volonté d'avoir des enfants, c'est-à-dire de savoir si, quand et avec qui quelqu'un aimerait des enfants. Tant le droit de ne pas être contrainte à mener à terme une grossesse que le droit de ne pas être empêchée d'avoir un enfant sont de nature hautement personnelle et constituent un droit humain. »<sup>97</sup> L'autonomie reproductive protège l'espace des convictions, des jugements et des décisions personnels pour ce qui touche la procréation de la personne concernée ; elle est fondée sur le droit humain à disposer de son propre corps. En revanche, la portée de l'autonomie reproductive, comprise « comme la capacité à avoir ses propres convictions morales dans les affaires touchant la reproduction et à assumer la responsabilité à leur égard », et la question de savoir si et dans quelle mesure « les positions juridiques de tiers et les intérêts publics peuvent imposer des limites à l'autodétermination reproductive » font l'objet de controverses<sup>98</sup>. Disposant d'un large appui dans la théorie des droits humains et des droits fondamentaux, cette perspective conçoit l'autodétermination reproductive à partir du statut juridique de la personne, indépendamment de sa constitution biologique naturelle, de sa situation sociale ou d'une quelconque forme de normativité du factuel. L'importance particulière qu'il faut attacher à la protection de la personne s'explique par le fait qu'elle concerne de façon constitutive la création d'une relation *corporelle*, un acte dans lequel la *personne* se met elle-même en jeu avec l'intégralité de son existence en chair et en os. Le droit à la procréation représente le lieu où se pose une question éthique complexe et controversée : « qu'avons-nous le droit de vouloir quand il s'agit de notre propre désir d'enfant ? »<sup>99</sup>

Le droit à la liberté de procréation associe trois droits fondamentaux élémentaires et les concrétise afin de les appliquer à la procréation humaine. Ces droits sont les suivants.

1. *Autodétermination* : le droit à l'autodétermination protège la liberté de la personne face à toute forme de détermination hétéronome. Toute personne doit pouvoir vivre une vie qui soit bonne à ses propres yeux, conformément à ses propres conceptions et sans influence

extérieure. La liberté de prendre des décisions et de mener sa vie en se déterminant soi-même est considérée comme essentielle pour la formation d'une identité personnelle. Dans le cadre de la procréation humaine, le droit de chaque femme et de chaque homme à pouvoir décider librement et sans influence de l'État ou de tiers d'avoir ou non des enfants fait partie de cette liberté fondamentale. L'autodétermination prend ici les traits d'un droit négatif protégeant l'individu (*reproductive freedom*). Dans le contexte des développements biotechnologiques, l'autodétermination reproductive a été élargie à des droits-créances positifs (*procreative autonomy/choice*). Les couples infertiles doivent pouvoir obtenir une assistance de la médecine reproductive pour réaliser leur désir d'enfant, ou à tout le moins ils ne doivent pas être empêchés par l'État de pouvoir y accéder.

2. *Intégrité corporelle* : le droit protège la santé physique et psychique, la vulnérabilité et l'intégrité corporelle de la personne. Il garantit que l'on puisse décider soi-même des questions concernant son propre corps. La stérilisation forcée des personnes souffrant de maladies psychiques, pratiquée en Suisse aussi jusque dans les années 1970, ou la procréation forcée que l'on connaît dans certaines dictatures, constituent de graves atteintes à l'intégrité corporelle.

3. *Protection de la sphère privée* : le principe juridique est déduit du droit général à la protection de la personnalité et garantit un espace privé protégé pour l'intimité de la personne et ses relations proches. C'est aussi à ce domaine qu'appartient le désir de fonder une famille et sa réalisation, de même que la protection des relations familiales proches contre des atteintes de l'extérieur. Dans différents arrêts, la Cour européenne des Droits de l'homme a stipulé que l'accès à la médecine reproductive doit être considéré « comme relevant en principe du domaine protégé par le droit humain à une vie familiale et à une vie privée »<sup>100</sup>.

La revendication d'une autonomie reproductive ne peut être disjointe du combat pour l'émancipation des femmes face aux ordres patriarcaux traditionnels régissant les rapports entre les sexes et aux injustices qu'ils engendrent. On atteste parfois à la biomédecine une fonction de compensation et de soutien dans le combat pour la réalisation d'une égalité politique et juridique entre les sexes<sup>101</sup>. Dans une approche idéaltypique, on peut distinguer huit perspectives de l'autodétermination reproductive, auxquelles correspondent immédiatement les développements biotechnologiques de ces dernières années<sup>102</sup> :

	<b>Droit/prétention à</b>	<b>Méthodes/pratiques</b>
<b>Droits-libertés négatifs</b>	<b>Droit d'avoir ou de ne pas avoir d'enfant (reproductive freedom/reproductive liberty)</b>	
	1. Prévention de la grossesse	<i>Contraceptifs, pas de « grossesse forcée »</i>
	2. Interruption (élective) de grossesse	<i>Solution des délais</i>
	3. Ne pas être empêchée de concevoir et de porter à terme une grossesse	<i>Pas de stérilisation forcée ni de politique eugénique répressive</i>
<b>Droits-créances positifs</b>	<b>Droit à l'autonomie reproductive (reproductive autonomy/reproductive choice)</b>	
	4. Procréation assistée	<i>Fécondation in vitro, social egg freezing<sup>103</sup>, (greffe d'utérus)</i>
	5. Pouvoir décider de mener à terme la grossesse d'un enfant susceptible d'être atteint d'une grave maladie	<i>DPI, test génétique non invasif<sup>104</sup>, DPN<sup>105</sup>, interruption sélective de grossesse<sup>106</sup></i>
	6. Exercer une influence sur les propriétés de l'enfant sans lien avec une maladie	<i>(PID, CRISPR/CAS9<sup>107</sup>)</i>
	7. Utiliser les capacités reproductives de tiers (et mettre à disposition les capacités reproductives de tiers)	<i>Don de sperme hétérologue/donogène (don d'ovocyte, mère porteuse)</i>
	8. Adoption	<i>pas d'interdiction catégorique de l'adoption</i>

Ces huit revendications ou droits dans le domaine de la procréation reflètent la réalité de la médecine reproductive, et non la situation juridique qui prévaut en Suisse. Certains procédés (indiqués entre parenthèses) sont interdits en Suisse, d'autres ne sont autorisés que dans des conditions déterminées ou seulement pour un groupe de personnes limité. L'introduction du mariage pour les couples de même sexe ajoute à la question du *choix* des mesures de médecine reproductive devant être autorisées – une question largement discutée dans le passé – une question nouvelle : savoir *qui* peut avoir accès à la procréation médicalement assistée. Le droit suisse de la médecine reproductive se concentre sur les besoins et les intérêts des couples (mariés) de sexes différents.

1.–3. Les droits-libertés négatifs font partie du socle des droits fondamentaux et s'adressent aux femmes en leur qualité de sujets de droits. Ces droits reflètent la conscience du fait que la mère et l'enfant forment une unité indissoluble durant la grossesse. Toute décision ou influence concernant la vie prénatale *in vivo* touche immédiatement à l'intégrité corporelle de la femme enceinte. C'est pourquoi le législateur s'abstient (largement) de porter un jugement et il interdit toute intervention de tiers (y compris du mari ou du partenaire). L'intégrité corporelle protégée par le droit comprend le corps féminin et tout ce dont il peut être l'origine ou le moyen de la genèse.

4.–7. Les droits négatifs et positifs traitent des aspects résultant de la liberté personnelle de procréation. Le droit *néгатif* d'avoir un enfant interdit que l'on empêche des personnes d'avoir un enfant si elles veulent librement devenir parents. Le droit *positif* d'avoir un enfant existe indépendamment de la fertilité au sens biologique ou médical, et indépendamment de la capacité à mener à terme une grossesse. « En conséquence, aussi bien le désir d'avoir un enfant, ou de ne pas en avoir, que la décision de concevoir un enfant (commun) ou de rejeter cette possibilité ne requièrent nul examen de sa nécessité, pas plus qu'ils n'ont besoin d'être justifiés face aux organes étatiques. »<sup>108</sup> Il n'y a pas de symétrie entre le droit de ne pas avoir d'enfant et le droit de pouvoir avoir un enfant. Tandis que le droit négatif garantit le résultat (*pas* d'enfant), *un* enfant n'est pas la conséquence nécessaire des droits-créances positifs. Ces derniers portent sur le désir d'enfant et le recours aux mesures de médecine reproductive visant à sa réalisation, mais pas sur l'enfant comme résultat possible. « Il ne peut exister de droit à un enfant (on ne peut faire valoir un droit à une personne). [...] L'autonomie reproductive exige de pouvoir être exercée [...], d'avoir affaire à des circonstances dans lesquelles elle peut être exercée. »<sup>109</sup>

4. Le droit à une *assistance à la procréation* dans le cadre de la fertilisation *in vitro* marque la naissance de la médecine reproductive moderne.

5. Le DPI, devenu légal en 2017, autorise *l'examen et la sélection des gamètes et des embryons in vitro*. Il est limité aux couples qui sont porteurs d'une grave maladie génétique ou qui ne peuvent pas avoir d'enfants par la voie naturelle (stérilité) ; on ne peut y recourir que s'il y a un risque que l'enfant souffre d'une grave maladie pour laquelle il n'existe pas de thérapie, qui se manifeste avant l'âge de 50 ans et qui est considérée comme intolérable par les parents<sup>110</sup>. Tandis que le DPI fait l'objet de règles restrictives, le diagnostic prénatal non invasif (DPNI), disponible en Suisse depuis 2012 n'est soumis à aucune restriction. Parce que le sang d'une femme enceinte contient des fragments de DNA du génome du fœtus, ses caractères génétiques peuvent être déterminés sur la base d'une analyse du sang de la femme enceinte (sans fournir de diagnostic médical) à laquelle la femme peut procéder elle-même<sup>111</sup>. Dans le cadre du diagnostic prénatal obligatoire, ces tests sont aussi librement disponibles sur internet et peuvent être réalisés de façon privée (*direct to consumer tests*). Les résultats rapides et précoces qu'ils fournissent permettent de recourir à une interruption de grossesse sélective dans le cadre de la solution des délais, une pratique qui échappe à tout contrôle et à tout accompagnement médical.

6. Tandis que, dans le cas des embryons conçus *in vitro*, les décisions de sélection sont prises en fonction du « meilleur » patrimoine génétique, le *genome editing* (CRISPR/CAS9) permet d'intervenir de façon ciblée dans les lignées germinales. On peut ainsi éliminer ou désactiver certains gènes et ajouter des gènes modifiés<sup>112</sup>. À la différence des droits-créances et des revendications discutées jusqu'à présent, il ne s'agit plus d'avoir *un* enfant, mais d'avoir un enfant *déterminé*<sup>113</sup>. Les manipulations de la lignée germinale humaine sont interdites en Suisse et dans beaucoup d'autres pays. Les personnes qui défendent cette pratique font valoir que des interventions dans le génome humain pourraient permettre de vaincre de lourdes maladies génétiques et de combattre la sélection des embryons.

7. Avec l'élargissement du mariage aux couples de même sexe, la revendication de *l'assistance biologique et génétique d'une tierce personne* en vient à occuper une place centrale. La parentalité de ces couples dépend d'un don de gamète (spermatozoïde, ovocyte), d'un don d'embryon, d'une maternité de substitution ou d'une greffe d'utérus dans laquelle intervient une tierce personne. À la différence des autres

mesures, cette assistance n'est pas une intervention corrective ou complémentaire ; elle est au contraire une condition nécessaire ou constitutive puisque, sans elle, une procréation ne pourrait pas avoir lieu. Sont actuellement autorisées, pour les couples de sexes différents, qu'ils soient mariés ou non, l'insémination artificielle de l'ovule avec les spermatozoïdes du partenaire (insémination homologue) et, pour les couples mariés de sexes différents, don de sperme par des tiers (insémination hétérologue) (art. 3, al. 3 LPMA). Avec l'élargissement du mariage aux couples de même sexe, les couples de femmes obtiennent également l'accès au don de sperme<sup>114</sup>. Restent interdits le don de sperme pour les femmes seules (art. 3, al. 2, lit. a LPMA), le don d'ovule et d'embryons ainsi que la maternité de substitution (art. 4 LPMA)<sup>115</sup>.

8. L'élargissement du mariage aux couples de même sexe entraîne le *même droit à l'adoption*. À la différence des personnes célibataires, les couples liés par un partenariat enregistré étaient exclus de l'adoption. La seule possibilité qui leur était ouverte était l'adoption des enfants biologiques de leur(e) partenaire.

### 3.5 Procréation dans les couples de même sexe

#### 3.5.1 Stérilité médicale et stérilité sociale

L'autonomie reproductive place la procréation humaine dans l'espace que protègent les droits humains et les droits fondamentaux ; elle fonde ainsi le droit fondamental de la personne à la procréation. Pour le Tribunal fédéral, « le désir d'enfants [représente] une manifestation fondamentale de la personnalité »<sup>116</sup>. Néanmoins, en leur refusant l'*assistance biogénétique de tierces personnes* (don de spermatozoïdes, d'ovules ou d'embryon ; maternité de substitution), le législateur exclut de la réalisation des désirs d'enfants les couples de même sexe et les personnes seules, bien que cette assistance leur soit absolument nécessaire. La contradiction autorise deux interprétations : ou bien il existe des raisons juridiques importantes pour l'inégalité de traitement des désirs d'enfants entre les couples de sexes différents et les couples de même sexe, ou bien cette inégalité de traitement constitue une discrimination juridique (motivée politiquement) en raison de l'orientation sexuelle (art. 261<sup>bis</sup> CP)<sup>117</sup>.

Une inégalité de traitement représente une discrimination lorsqu'elle contredit le principe juridique exigeant que ce qui est similaire soit traité de façon similaire

(principe d'égalité) et que ce qui est différent soit traité de façon différente (principe de différence). Les différences d'accès aux mesures de médecine reproductive pour les couples de sexes différents, pour les couples de même sexe et pour les personnes seules ne constitueraient pas une discrimination si les conséquences *différentes* résultant du *même* désir d'enfant pouvaient être justifiées juridiquement et éthiquement. La controverse porte surtout sur la *stérilité* comme condition d'accès à la PMA dans la disposition constitutionnelle stipulant que les mesures de procréation médicalement assistée ne peuvent être utilisées que lorsqu'on ne peut pas remédier autrement à la stérilité ou au risque de transmission d'une maladie grave (art. 119, al. 2, lit. c Cst.).

Dans le message de 1996 sur l'initiative populaire « pour la protection de l'être humain contre les techniques de reproduction artificielle », le Conseil fédéral souligne déjà, dans une distinction appelée à un grand avenir, que la stérilité, « c'est-à-dire l'absence non volontaire d'enfant durant un temps déterminé malgré des relations sexuelles régulières non protégées [...], est en principe une condition du recours aux méthodes de procréation médicalement assistée. Il est ainsi clair que, dans l'intérêt de l'enfant, seuls les couples de sexe différent peuvent recourir à la PMA. En conséquence, les femmes seules et les femmes lesbiennes, bien qu'elles soient en règle générale fertiles, mais qui ne peuvent concevoir d'enfant faute de partenaire masculin, sont exclues »<sup>118</sup>. La distinction entre la *stérilité médicale* et l'*incapacité sociale à la conception* est explicitement justifiée non par des motifs biologiques ou naturels, mais par le *bien de l'enfant*<sup>119</sup>. Le message du Conseil fédéral de 2002 relatif à la loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe reprend la même distinction, mais dissimule la justification par le bien de l'enfant en renvoyant à l'interdiction du don de spermatozoïdes pour les couples de femmes et de celle de la maternité de substitution pour les couples masculins<sup>120</sup>.

Cette position, motivée politiquement et visant à défendre l'image hétéronormative de la famille, est problématique à plusieurs titres. Outre le motif central du bien de l'enfant, il faut souligner deux aspects :

1. *Les prémisses de la législation sur la médecine reproductive* : les règles juridiques régissant la médecine reproductive visent la protection des êtres humains contre les pratiques abusives (art. 119, al. 1 Cst.), la protection de la dignité humaine, de la person-

nalité et de la famille dans l'utilisation du patrimoine germinal et génétique humain, enfin la garantie que la médecine reproductive serve à la création d'une famille (art. 119, al. 2 Cst.)<sup>121</sup>. Ces dispositions protectrices se réclament de deux systèmes normatifs : la « dignité humaine » et la « personnalité » appartiennent au *registre éthique*, qui prétend à une validité universelle. La « famille » relève du *registre socioculturel*, qui reproduit les conceptions et les orientations sociétales dans une situation et à une époque déterminées. Elles ne visent pas à l'universalité, mais servent à s'approprier et à organiser la contingence<sup>122</sup>. Le mélange des registres entraîne deux allégations problématiques : 1. il y aurait des formes de vie sociale dans lesquelles les principes de la « dignité humaine », de la « personnalité » et du « bien de l'enfant » sont protégés par principe, à l'exclusion d'autres formes de vie sociale, dans lesquelles ces mêmes principes seraient mis en danger dans leur substance même. 2. Dans ces conditions, l'interdiction du recours aux méthodes de la PMA pour les couples de même sexe et pour les personnes seules donne l'impression qu'il ne s'agit pas tant de protection face aux *usages* abusifs que de rejet de *désirs* abusifs<sup>123</sup>.

2. *La distinction entre stérilité médicale et incapacité sociale à la conception* : il est indubitable que, dans le cas des couples de même sexe, la stérilité existe aussi indépendamment de causes médicales. C'est pourquoi on peut parler, dans le cas des couples de même sexe, d'une « *stérilité sociale* »<sup>124</sup> pour la démarquer de la stérilité médicale qui peut frapper tous les couples. La stérilité sociale ne concerne pas la *santé corporelle* de la personne, mais la *constellation sexuelle de la relation de couple*. Mais sur quoi repose la distinction juridiquement pertinente ? Dans le cadre des traitements de médecine de procréation médicalement assistée, il est vrai que : 1. les couples de sexes différents et les couples de même sexe ne peuvent pas concevoir et donner naissance à de la descendance par la voie « naturelle » ; 2. les couples de sexes différents et les couples de même sexe peuvent en revanche devenir parents à l'aide de traitements de procréation médicalement assistée. En ce qui concerne la procréation, tant les conditions de départ (obstacles à la conception susceptibles d'être surmontés médicalement) que les buts (un enfant) et les perspectives de succès (la création d'une famille, requise par le législateur) sont identiques. La perspective de la médecine reproductive ne confirme pas les différences catégorielles que le législateur présume dans la réglementation de l'accès à la procréation assistée.

### 3.5.2 *Don de spermatozoïde et don d'ovule*

Pour la parentalité des couples de même sexe, le don de spermatozoïdes ou d'ovule est indispensable. Les couples féminins ont besoin de spermatozoïdes d'une tierce personne, les couples masculins ont besoin d'un don d'ovocyte, ainsi que d'une mère de substitution (mère porteuse) ou – ce qui est jusqu'aujourd'hui extrêmement rare – d'une greffe d'utérus<sup>125</sup>. Pratiquée depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'insémination homologue (don de spermatozoïdes du partenaire) marque historiquement le début de la dissociation entre sexualité et procréation. Le procédé le plus simple est l'insémination intra-utérine ; le sperme est alors introduit directement dans l'utérus, si bien que la fécondation de l'ovule a lieu dans le corps (*in vivo*). Dans les cas de stérilité plus graves, l'opération est effectuée hors du corps (*in vitro*), soit que les ovocytes soient mis en présence de spermatozoïdes dans une éprouvette (fécondation *in vitro*), soit qu'on injecte directement un spermatozoïde dans l'ovule (injection intracytoplasmique de spermatozoïde (ICSI)). Le don d'ovule est beaucoup plus récent. Le premier enfant conçu grâce à un don d'ovule (*egg sharing*) est né en 1984. C'est seulement depuis les années 1980 que l'on dispose d'une procédure médicalement fiable pour obtenir des ovocytes (ponction folliculaire). À la différence du don de spermatozoïdes, le don d'ovule présuppose une procédure lourde et impliquant des risques pour la santé : une stimulation hormonale et le prélèvement invasif des ovocytes chez la donneuse.

Tandis que le don de spermatozoïdes sera prochainement également accessible aux couples de femmes, il reste interdit pour les femmes seules, comme reste interdit le don d'ovule pour les couples d'hommes et pour les personnes seules. Le résultat de cette interdiction, une inégalité de traitement entre les couples formés de deux femmes et ceux formés de deux hommes, est objet de contestations. Le législateur la justifie en faisant valoir qu'on s'est contenté d'élargir l'accès au don légal de spermatozoïdes, alors que le don d'ovule et la maternité de substitution restent interdits de façon générale. Cet état de fait entraîne une double conséquence : 1. la suppression d'une inégalité de traitement entre les couples de sexes différents et les couples de même sexe conduit à une nouvelle inégalité, cette fois entre les couples de même sexe (suivant qu'ils sont formés de deux femmes ou de deux hommes). 2. Au lieu de créer des conditions égales pour rendre possible la parentalité, on se contente d'harmoniser la législation existante, d'orientation hétéro-normative.

### 3.5.3 Paternité divisée

L'approche défensive du législateur repose sur des considérations relevant du droit de la descendance plutôt que de la médecine reproductive. Leur arrière-plan est le double principe provenant du droit romain : *mater semper certa est* (la mère est toujours certaine) et *Pater est quem nuptiae demonstrant* (le père est celui que le mariage établit tel). La mère est la femme qui a donné naissance à l'enfant (cf. art. 252, al. 1 CC) et le père est le mari de la mère des enfants nés pendant le mariage (cf. art. 255, al. 1, CC), aussi longtemps que la paternité n'a pas été infirmée par le tribunal (cf. art. 256ss CC)<sup>126</sup>. Le don hétérologue de spermatozoïdes est compatible avec le droit de la descendance parce qu'il est « pour ainsi dire considéré comme une infidélité autorisée, artificielle »<sup>127</sup>, cas de figure dans lequel une paternité génétique qui déroge à la règle laisse intact le statut juridique de la paternité sociale, comme le fait valoir le Conseil fédéral dans son message de 1996 : « La division de la paternité entre un père génétique et un père social et juridique en cas d'insémination par le sperme d'un donneur a, en revanche, un parallèle dans la procréation naturelle : on sait que le père génétique n'assume pas toujours la responsabilité juridique de son enfant et que l'époux de la femme qui a donné naissance à l'enfant n'est pas nécessairement le père biologique de cet enfant. »<sup>128</sup>

### 3.5.4 Maternité divisée

En revanche, le don d'ovocyte est interdit parce qu'il conduit à une division entre la maternité génétique et la maternité biologique<sup>129</sup>. « Il y a certes toujours eu des enfants qui disposaient tant d'une mère biologique que d'une mère sociale ; la division entre la maternité biologique et la maternité génétique est toutefois une invention de la médecine reproductive. »<sup>130</sup> Parce que la mère génétique (donatrice d'ovule) n'est pas identique avec la mère biologique (la mère qui donne naissance à l'enfant), il n'en résulte aucune relation entre la mère génétique et l'enfant. Comme le droit, dans la définition de la mère, ne prend en compte que la naissance, la provenance de l'ovule dont résulte l'enfant est tout aussi dépourvue de pertinence pour la reconnaissance *juridique* de la mère que l'est la provenance du sperme pour la reconnaissance *juridique* du père. Cela n'empêche pas que la maternité divisée soit considérée tout autrement que la paternité divisée. La relation génétique de l'enfant à la femme dont provient l'ovule est jugée plus importante – une fois encore dans la perspective du bien de l'enfant – que la relation de l'enfant

à l'homme qui a fourni le sperme. À la différence du don de spermatozoïdes, le don d'ovocyte implique une procédure complexe, qui peut être physiquement lourde. Une stimulation hormonale médicamenteuse sous contrôle médical est nécessaire pour le développement des ovocytes. Le prélèvement se fait ensuite sous anesthésie par voie vaginale.

On considère comme encore plus problématique la relation mère-enfant dans le cas de la maternité de substitution – qui constitue l'image en miroir du don d'ovocyte. La « mère de substitution [est] une femme qui accepte de porter un enfant conçu au moyen d'une méthode de procréation médicalement assistée et de le remettre définitivement à des tiers après l'accouchement » (art. 2, lit. k LPMA). Comme le rôle de nourrice, la pratique est ancienne ; depuis les années 1980, elle jouit aux États-Unis d'une reconnaissance croissante<sup>131</sup>. Dans le cas de la maternité de substitution, la maternité génétique et la maternité biologique ne coïncident pas non plus, mais – lorsqu'il s'agit de couples de sexes différents – la mère d'intention est la mère sociale et, en règle générale, la mère génétique sans être toutefois la mère biologique de l'enfant. La mère de substitution mène à l'absurde le principe *mater semper certa* : d'un côté, elle remplit les conditions juridiques de la maternité puisqu'elle met au monde un enfant ; de l'autre, il est d'emblée établi qu'elle ne veut pas cet enfant comme *son* enfant ni qu'elle ne veut être *la mère de cet enfant*. « Non seulement une mère de substitution met au monde un enfant qui, dans la plupart des cas, n'est pas le sien d'un point de vue génétique ; mais, qui plus est, elle n'a pas du tout l'intention d'assumer le rôle de mère après la naissance. Elle veut au contraire donner après la naissance l'enfant avec lequel elle a eu un lien corporel extrêmement étroit pendant neuf mois aux personnes qui ont été la raison de sa conception. »<sup>132</sup>

Si l'ovocyte ne provient ni de la mère d'intention ni de la mère de substitution, il en résulte une constellation déconcertante de la maternité, avec trois mères : la mère génétique, la mère biologique et la mère sociale sont chaque fois une autre personne. Beaucoup considèrent qu'une telle constellation met en danger le bien de l'enfant. Pour résumer les débats, on peut distinguer trois « constructions discursives » de la maternité de substitution<sup>133</sup> : 1. *la femme instrumentalisée*, dans le cas de laquelle « la rupture du lien entre la mère donnant naissance à l'enfant et ce dernier [...] porte[r] atteinte à la dignité humaine de la femme et au droit à une vie de famille de la mère et de l'enfant » ; 2. *l'aide altruiste* qui fait de la grossesse un don, comme le

suggère l'expression « don de gestation » et 3. *la prestataire de service en matière de reproduction* qui, dans une logique contractuelle, échange « grossesse et naissance contre un dédommagement financier ». Dans les systèmes juridiques qui refusent la maternité de substitution, ce n'est pas le danger de l'instrumentalisation qui est mis en avant, mais « le souci de maintenir l'ordre naturel. Là où la reconnaissance de la parentalité d'un des parents est mise en question, une parentalité naturelle peut être remplacée par une autre, et l'ordre est rétabli. »<sup>134</sup>

La législation en matière de procréation médicalement assistée obéit encore à la ligne directrice formulée en 1996 par le Conseil fédéral : « la procréation médicalement assistée ne doit pas donner naissance à des rapports familiaux qui s'écartent de ceux que la nature rend possibles »<sup>135</sup>. Dans son rapport sur la maternité de substitution de 2013, le Conseil fédéral insiste sur ce point : « Sont par conséquent admissibles toutes les méthodes de procréation médicalement assistée qui respectent le principe *mater semper certa est.* »<sup>136</sup>. Cette assertion est pertinente puisque le législateur fonde son refus de certaines méthodes de procréation médicalement assistée en renvoyant *soit* au critère de la maternité biologique *soit* à celui de la maternité génétique : dans le cas de la maternité de substitution, c'est la séparation entre la mère biologique et la mère sociale qui justifie l'interdiction, dans celui du don d'ovule – qui ne touche pas à l'identité de la mère biologique et de la mère sociale – c'est en revanche la dissociation de la mère génétique et de la mère sociale qui est invoquée.

Il est indubitable que l'origine génétique joue un rôle important et qu'elle gagne en importance dans une réalité dans laquelle on peut de moins en moins présupposer que l'identité entre la mère ou le père génétique et la mère ou le père social aille de soi. Cependant, le caractère toujours plus diffus de la certitude quant à l'origine tend à remettre en question la façon dont le Conseil fédéral admet la relativisation de la paternité génétique<sup>137</sup>, plutôt que de justifier l'insistance avec laquelle il souligne la maternité génétique. Au vu du droit de chaque enfant de connaître son ascendance – un droit ancré dans la Convention relative aux droits de l'enfant des Nations Unies et reconnu dans de nombreux systèmes juridiques – le caractère restrictif de la législation suisse a même un effet contre-productif pour le bien de l'enfant. Beaucoup de couples se voient en effet contraints de se rendre à l'étranger pour un traitement de médecine reproductive ; dans de nombreux pays, l'anonymat ou l'absence d'une collecte des données ne permettent pas de tenir compte du droit à l'in-

formation de l'enfant ainsi conçu<sup>138</sup>. En outre, le Conseil fédéral lui-même met en garde contre les conséquences juridiques de l'interdiction de la maternité de substitution : « Un enfant n'est pas responsable du fait qu'il est né d'une mère porteuse. Il n'est pas approprié d'accorder la priorité à un ordre juridique rigide et au détriment de l'enfant si cela ne s'avère pas nécessaire. »<sup>139</sup>

## **4 La signification juridique et éthique du bien de l'enfant**

### **4.1 L'enfant et le bien de l'enfant**

Dans la Bible, les enfants ne sont pas seulement l'expression de la bénédiction divine et les garants de la pérennité de la famille, du clan et du peuple ; au sens figuré, ils apparaissent aussi comme l'expression de relations de fidélité particulièrement étroites et intimes. La catégorie de l'alliance, centrale pour la théologie réformée, est ainsi symbolisée par la relation entre un père et son enfant. La Bible narre les relations familiales de son époque et ne connaît pas d'éthique de l'enfant au sens moderne du terme. Mais les textes n'en documentent pas moins une richesse de significations de l'enfance qui va bien au-delà de nombreuses discussions actuelles.

« Amen, je vous le dis, si vous ne vous convertissez pas et ne devenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. C'est pourquoi quiconque se rendra petit comme cet enfant sera le plus grand dans le Royaume des cieux. » (Mt 18,3 s.) Il ne s'agissait pas alors de bioéthique, mais l'exigence de Jésus ouvre également une perspective pour les questions que posent actuellement la parentalité, la famille et la médecine reproductive. Voir le monde avec les yeux d'un enfant signifie questionner les possibilités et les décisions des adultes en fonction de leur signification et de leurs conséquences pour les enfants. Nous ne considérons certes plus les enfants comme des « petits » ou des personnes de moindre importance ; ils n'en restent pas moins les plus faibles lorsque leur veni-au-monde devient un projet de médecine reproductive dépendant des préférences et des décisions des futurs parents.

L'enfant ne se contente pas de fonder la famille, de garantir sa pérennité et d'être l'objet des désirs parentaux ; il est aussi la métaphore et la surface sur laquelle se projettent la relation d'alliance entre Dieu et les êtres humains, ainsi que les conceptions fondamentales des liens humains. La façon dont Ernst Bloch conçoit la

« patrie » (*Heimat*) comme ce qui « apparaît à tous dans l'enfance et où personne n'a encore été »<sup>140</sup> se lit comme une accolade qui relie cette richesse de significations à notre monde sécularisé. L'espérance sécularisée forme un pendant au motif biblique de la filiation divine : les enfants sont un don de Dieu (Ps 127,3), la stérilité peut être une punition divine (Os 9,11 s.). Les enfants sont considérés comme des êtres encore « immatures » et « non finis » qui viennent à la rencontre de Dieu les mains vides et ouvertes (Mc 10, 13-16). Ils deviennent un modèle pour ceux qui accueillent le Royaume de Dieu « comme un enfant » (Mc 10,15). Dieu est Père et éducateur (Ps 103,13 ; Pr 3,12), les chrétiens sont les enfants et les héritiers de Dieu (Ga 4,7 ; 1 Jn 3,1), co-héritiers du Christ (Ro 8,17), frères et sœurs en Christ (Ro 9,4), ceux qui appellent Dieu « Abba, Père » (Ro 8,17). Dieu est incarné en Jésus comme un enfant sans protection ni défense<sup>141</sup>. Jésus est l'enfant « rempli de sagesse » sur lequel repose la « grâce de Dieu » (Lc 2,40) et qui laisse ses parents le chercher durant trois jours pendant qu'il discute au Temple avec les docteurs avant de rejeter avec brusquerie les inquiétudes de ses parents (Lc 2,41-51).

Dans une optique éthique, l'image de l'enfant transporte deux idées normatives fondamentales : l'attitude intrinsèque de l'amour maternel ou paternel comme dévouement inconditionnel à l'autre personne, et le paternalisme ou le maternalisme comme relation hiérarchique de sollicitude et de responsabilité. Ces deux relations représentent la tension dialectique fondamentale entre la dépendance humaine et l'autonomie humaine. Dans le cadre des débats écologiques, on a vu apparaître plus récemment la question téléologique des perspectives de vie des enfants, de leurs propres enfants, etc. (responsabilité pour le futur). Les droits des enfants soulignent ainsi tout particulièrement les possibilités de développement non seulement des générations actuelles, mais aussi des générations futures. La constellation parents-enfants forme aujourd'hui une sorte de schéma pour réfléchir à l'orientation éthique d'une action ouverte sur l'avenir dans sa dimension planétaire.

Parler de l'enfant au sens de la médecine reproductive, de la psychologie ou de la pédagogie fait vibrer des assonances métaphoriques évoquant une relation réussie au monde et à Dieu. Les relations entre parents et enfants représentent de façon prototypique une relation au monde qui peut être interprétée comme une capacité originaire de résonance. « Que l'on pense à ce que donnent à voir des relations amoureuses ou des relations entre parents et enfants : des relations qui per-

mettent un développement de chacune des parties. Et ce qui augmente incontestablement, c'est le désir de résonance. »<sup>142</sup> La perspective biblique place les débats actuels sur la filiation et la parentalité dans le contexte des figures fondamentales d'une vie réussie et d'une communauté favorable à la vie.

En comparaison, l'inventaire ressemblant à une recette de cuisine que propose Kim Bergman, la fondatrice de l'agence de mères de substitution « Growing Generations » à Los Angeles, semble à première vue un peu désillusionné : « La genèse d'un enfant requiert quatre facteurs : un spermatozoïde, un ovule, un utérus et un foyer. N'importe qui peut fournir les trois premiers. Ce qui fait les parents et une famille, c'est uniquement le quatrième facteur. »<sup>143</sup> À l'opposé de ce plaidoyer pour une relativisation des aspects « techniques » de la procréation au profit d'une valorisation de la relation parents-enfants, on trouve la tendance à absolutiser les questions relevant de la médecine reproductive – spermatozoïde et ovocyte, embryon, information génétique, procédures techniques et décisions préimplantatoires et prénatales. Elles sont alors considérées comme synonymes de *la* vie, de *l'être* humain, *du* monde ou de *l'ordre* normatif. Leur fonction de substituts normatifs se manifeste dans l'utilisation de la catégorie de « dignité humaine ». Dans le cadre de la procréation médicalement assistée, cette catégorie intervient dans le cadre de deux conceptions dont les cibles sont différentes : l'une a en vue l'autonomie reproductive des *possibles parents* – nous venons justement d'en parler –, l'autre le bien de *possibles enfants*.

Dans le cadre de la médecine reproductive, le concept du bien de l'enfant est un concept complexe, riche de multiples facettes : 1. Le bien de l'enfant ne peut pas être défini de façon exhaustive ; par analogie au concept de dignité humaine, il déploie sa signification justement dans son indétermination et son ouverture conceptuelles. 2. L'utilisation critériologique du concept estompe facilement ce à quoi il se réfère : la pratique affective de la relation parents-enfants vécue, une pratique dont la totalité complexe résiste à une détermination conceptuelle théorique. 3. Le bien de l'enfant combine des attentes normatives dans deux domaines, le comportement et les relations. Il ne se laisse pas résumer à une vertu morale ou un à principe éthique, mais contient tous les aspects, toutes les dimensions et toutes les sphères qui permettent à un enfant d'exister et s'épanouir dans les relations avec ses parents et dans son environnement familial, social, économique, politique et culturel. 4. La distinction entre la perspective de l'observateur et celle du participant : le bien de l'enfant fournit un étalon dans la perspective de l'observateur (dimen-

sion objective), mais cet étalon ne correspond ni ne suffit à la perspective des participants qui est celle des parents, de la famille, de la parenté et du cercle des amis (dimension relationnelle). 5. Le discours de la médecine reproductive sur le bien de l'enfant n'a pas en vue *ce à quoi* un enfant a droit, parce qu'il n'existe pas (encore), mais *qui* a droit à un enfant. 6. L'amour et la sollicitude des parents n'ont pas de justification ou de raison, alors qu'il est nécessaire de justifier ce qu'est le bien de l'enfant ; le bien de l'enfant constitue certes une perspective visée par l'amour et la sollicitude des parents, mais il ne fonde ni ne justifie la relation spécifique entre les parents et leurs enfants.

#### 4.2 Concept et fonction du bien de l'enfant

Dans son usage actuel, le concept de bien de l'enfant se réfère à la Convention internationale des droits de l'enfant (CIDE) ; cette convention a été adoptée en 1989 et ratifiée par la Suisse en 1997<sup>144</sup>. Comme traduction de l'expression *best interest of the child* dans la version originale, le bien de l'enfant, souligne la priorité de l'intérêt et des droits de l'enfant<sup>145</sup>. « Dans toutes les décisions qui concernent les enfants, qu'elles soient le fait des institutions de protection sociale publiques ou privées, des tribunaux, des autorités administratives ou des organes législatifs, l'intérêt supérieur de l'enfant doit être une considération primordiale. » (art. 3, al. 1 CIDE)<sup>146</sup> Font partie des droits de l'enfant les *droits au développement* (art. 6), à *l'identité* (art. 8), aux *relations avec ses parents* (art. 9), à *la prise en considération de la volonté de l'enfant* (art. 12), à *la protection de la sphère privée* (art. 16), à *la protection contre la violence et l'abandon ou la négligence* (art. 19), et le droit à *l'éducation et à la scolarisation* (art. 19)<sup>147</sup>. Par analogie avec les droits humains et les droits fondamentaux, les droits de l'enfant comprennent « des droits-protection, des droits-créances et des droits-participation »<sup>148</sup>. Le Comité des droits de l'enfant des Nations Unies considère le bien de l'enfant comme l'état dans lequel un enfant peut réaliser concrètement sa vie et se développer sous la protection des droits de l'enfant mis en œuvre par les instances étatiques<sup>149</sup>. Les droits et les principes généraux aident à déterminer les circonstances qui servent au mieux l'enfant dans sa situation concrète. « Pour la détermination du bien de l'enfant, des éléments importants sont en conséquence la prise en compte des désirs de l'enfant et de sa volonté, le respect de son individualité et l'attention portée à ses droits fondamentaux tels qu'ils sont fixés dans la convention des droits de l'enfant. »<sup>150</sup>

À la différence de conceptions plus anciennes qui soulignent la vulnérabilité spécifique de l'enfant, la convention se concentre sur les intérêts individuels de l'enfant, et pas « sur les intérêts de leurs familles ou de la communauté politique. Pour les enfants comme pour les adultes, ce n'est pas seulement la satisfaction de leurs intérêts qui contribue à leur bien, mais déjà l'effort pour y parvenir, pour autant qu'il paraisse avoir des chances raisonnables de succès. »<sup>151</sup> C'est pourquoi les parents et leurs protégés doivent orienter leur comportement et leur relation « sur la personnalité de l'enfant, reconnaître et encourager ses talents et ses forces, et non par exemple définir les buts de l'éducation selon leurs propres préférences, sans attention pour l'identité de l'enfant. L'enfant doit toujours être perçu et éduqué comme un sujet pour soi-même, et non comme un objet des désirs parentaux. »<sup>152</sup>

Parce que les enfants d'aujourd'hui sont les adultes (seulement) de demain, les conceptions du bien de l'enfant se voient confrontées à deux défis spécifiques : d'une part, plus les enfants sont jeunes, moins leurs intérêts correspondent aux intérêts qu'ils auront une fois adultes ; d'autre part, ce ne sont généralement pas les enfants qui prennent les décisions les concernant, mais leurs parents ou les personnes exerçant l'autorité parentale<sup>153</sup>. La tendance des conceptions modernes de l'autonomie à faire dépendre la personnalité essentiellement des capacités cognitives et rationnelles conduit à considérer dans une large mesure l'enfance et la jeunesse comme des phases transitoires pour la future personne autodéterminée. Face à l'âge adulte, elles apparaissent comme des phases inaccomplies ou déficitaires ; elles n'ont par conséquent qu'une utilité pédagogique pour la vie adulte ultérieure. À l'encontre de cette conception, le pédiatre et pédagogue polonais Janusz Korczak a, en 1929 déjà, réclaté et justifié pour les enfants un « droit à vivre leur présent » : « À cause de l'avenir, on n'accorde guère d'attention à ce qui réjouit aujourd'hui [l'enfant], à ce qui l'attriste, le saisit d'étonnement, l'irrite ou l'intéresse. Pour ce « demain » qu'il ne comprend pas et n'a pas besoin de comprendre, on le prive de nombreuses années de vie. »<sup>154</sup>

Le rapport dynamique entre le présent de l'enfance et de la jeunesse d'un côté, le potentiel de développement qu'elles contiennent de l'autre, fonde le droit de l'enfant à un futur ouvert (*right to an open future*). Les perspectives complémentaires du *jour présent* et de l'*avenir ouvert* reflètent la tension, exigeante d'un point de vue éthique, entre la volonté *subjective* de l'enfant, qui a droit au respect, et son *intérêt supérieur objectif* (*best interest*) qui est déterminé dans l'optique de la respon-

sabilité exercée par des tiers<sup>155</sup>. L'expression actuelle de la volonté d'un enfant peut être en contradiction avec ce que des tiers (adultes) considèrent comme son bien, et dans les faits elle le sera fréquemment. Dans ce cas, on présume que son bien correspond à la volonté probable de l'enfant s'il était capable d'une pondération responsable, rationnelle et réfléchie.

Mais comment les parents peuvent-ils agir conformément à la volonté future de leur enfant ? Comme ce point de vue ne peut faire l'objet d'une détermination objective, « il en résulte un vide normatif qui risque d'être rempli trop rapidement par des conceptions normatives héritées de la culture ambiante. On opposera ainsi qu'une forme de vie tout à fait déterminée – souvent orientée sur les expériences de sa propre enfance – est le seul étalon acceptable. »<sup>156</sup> C'est pourquoi Joel Feinberg a plaidé pour que l'exercice du droit fiduciaire (*rights in trust*) des parents vis-à-vis de leurs enfants doive viser à « ne pas compromettre l'autonomie des futurs adultes »<sup>157</sup>. La liberté de l'enfant se détermine à partir de la liberté que le droit lui garantit en sa qualité de personne qui, dans le futur, pourra exercer son pouvoir d'autodétermination : « C'est l'adulte que l'enfant deviendra qui doit avoir le choix ; ou, pour être plus précis : l'adulte qu'il deviendra pour autant que ses options fondamentales soient maintenues ouvertes et que son développement se déroule «naturellement» et sans contrainte. »<sup>158</sup>

#### 4.3 Le bien de l'enfant dans la médecine reproductive

Dans son message de 1996, le Conseil fédéral justifie les interdictions de certaines méthodes de conception, réglées dans la loi sur la procréation médicalement assistée, par l'idée fondamentale stipulant « que la procréation médicalement assistée ne doit pas donner naissance à des rapports familiaux qui s'écartent de ceux que *la nature* rend possibles »<sup>159</sup>. Parce qu'un intérêt public à la nature comme telle serait hautement problématique, le législateur étaye sa préoccupation en recourant au but du bien de l'enfant : « La procréation médicalement assistée se caractérise par la participation de tiers, qui doivent justifier leur intervention en fonction du bien de l'enfant à concevoir. Le bien de l'enfant prime les intérêts et les désirs du couple à traiter. »<sup>160</sup> Pour le Conseil fédéral, la protection du bien fait partie « des motifs d'intérêt public bien fondés de notre société »<sup>161</sup>. Il n'est pas seulement dirigé contre de possibles préjudices « qui seraient causés par l'acte de la conception ou par le genre de méthode utilisée »,

mais a aussi en vue « des conditions de vie aussi optimales que possible » pour les enfants qui en sont issus<sup>162</sup>.

C'est pourquoi, dans l'optique du législateur, il faut « éviter la conception d'enfants dont vraisemblablement l'entretien et l'éducation ne seraient pas assurés de façon suffisante »<sup>163</sup>. Les restrictions concernant l'âge, la situation personnelle ou le statut relationnel des parents d'intention, mais aussi l'interdiction du recours à la médecine reproductive pour les personnes seules, l'interdiction du don d'ovocyte et de la maternité de substitution ainsi que l'interdiction d'utiliser des spermatozoïdes de personnes décédées sont ainsi justifiées par les conséquences psychosociales indésirables de ces pratiques pour l'enfant. S'agissant de l'interdiction d'utiliser des spermatozoïdes provenant de parents proches, c'est le bien physique (santé) de l'enfant qui est au premier plan<sup>164</sup>.

Avant toute discussion éthique, la façon dont le législateur argumente avec le bien de l'enfant soulève trois questions de méthode : 1. quelles sont les personnes que le bien de l'enfant a en vue ? 2. Comment le bien de l'enfant est-il relié à la nature de la procréation ? 3. La personne qui devient possible par cet acte de procréation est-elle déterminée au sens négatif par la configuration sexuelle, biologique et sociale, des personnes jouissant de l'autorité parentale ?

##### 4.3.1 Le bien de possibles enfants futurs

La tension, symptomatique pour la notion de bien de l'enfant, entre le présent de l'enfant et son futur comme adulte reçoit une nouvelle application dans le contexte de la procréation. Il s'agit en effet d'examiner le bien d'enfants qui ne sont ni conçus ni nés. Leur non-existence est à prendre dans un double sens : ils n'existent ni comme enfants qui font d'une femme une mère, d'un homme un père et d'un couple des parents, ni comme sujet de droits au sens d'un titulaire de droits fondamentaux. En droit, la vie à naître, c'est-à-dire l'embryon et le fœtus, a un statut catégoriellement différent – même s'il est objet de gradation selon les stades de développement de l'embryon puis du fœtus – de la vie née, constitutive du statut de personne. « Au niveau international, la protection de la vie à naître dans les droits humains universels est très mince, une protection de l'embryon *in vitro* n'existe pas. L'embryon *in vitro* n'est protégé ni par le droit à la vie ni par une possible garantie de la dignité humaine. »<sup>165</sup> Parce que le lien, constitutif d'un point de vue juridique, entre l'enfant né (comme titulaire de

droits fondamentaux) et le bien de l'enfant n'existe pas pour la vie encore à naître, l'existence prénatale n'est pas thématifiée dans la Convention internationale des droits de l'enfant des Nations Unies.

Comme principe de protection, le bien de l'enfant s'oriente sur la personnalité juridique individuelle de chaque enfant. « Ce sont les circonstances de vie concrètes d'un enfant ainsi que ses besoins individuels de protection, donc les expériences qu'il a effectivement faites, qui confèrent dans le cas d'espèce des contours au bien de l'enfant. »<sup>166</sup> Dans la réglementation juridique de la médecine reproductive, les enfants n'apparaissent que comme de possibles personnes futures ; pour cette raison, le bien de l'enfant n'est pas rapporté à des vies concrètes, mais à des conditions de vie générales auxquelles tout enfant futur peut prétendre de façon justifiée. Le législateur règle ces standards par le biais des critères d'accès aux mesures de procréation médicalement assistée. Il ne s'agit pas de *conditions de succès* de la parentalité eu égard au bien de l'enfant, mais de *conditions rendant possible* la parentalité. Un enfant désiré aujourd'hui peut être conçu et mis au monde avec assistance médicale seulement si ses futurs parents remplissent certaines conditions réputées indispensables pour le bien de l'enfant. Dans le cas contraire, le recours à la médecine reproductive est interdit<sup>167</sup>. La logique juridique a une conséquence paradoxale : le législateur ne protège pas le bien de l'enfant futur (parce qu'il n'existe pas encore), mais protège un enfant futur contre sa propre naissance. Le bien de l'enfant est assuré en *faisant obstacle à la naissance de cet enfant*<sup>168</sup>. Cette conséquence contredit un certain nombre de principes éthiques fondamentaux et d'intuitions morales elles aussi fondamentales : la valeur de la vie humaine ne peut être déterminée objectivement et ne saurait servir de critère pour décider de l'existence ou de la non-existence d'une personne<sup>169</sup>.

Contre cette critique, on peut faire valoir deux objections : 1. ce que l'on empêche, ce n'est pas un enfant, mais la réalisation d'un *désir* d'enfant. 2. Dans d'autres domaines – par exemple dans la politique de l'environnement, la politique du climat et la justice intergénérationnelle – on pronostique et évalue de façon juridiquement pertinente des dommages pour des personnes hypothétiques, encore à naître, comme si cela allait de soi<sup>170</sup>. La première objection passe de la perspective de l'enfant à celle des parents et en appelle à l'intuition de l'expérience quotidienne voulant que tous les désirs ne soient pas satisfaits. Mais la terminologie est trompeuse ; le désir d'enfant n'est pas un appel spontané à la contingence du monde, mais est formulé en référé-

rence à des possibilités réelles et à un droit fondamental personnel. Un désir insatisfait est tout autre chose qu'un droit refusé. À la différence des droits, les désirs ne peuvent pas être invoqués devant les tribunaux ni reconnus par ces derniers. La seconde objection, invoquant « la prise en compte éthique et juridique des générations futures »,<sup>171</sup> parle en fait en faveur de la partie adverse. Toutes les restrictions en faveur des générations futures que stipule le droit de l'environnement ne peuvent être rendues plausibles qu'en reconnaissant une prémisse normative, à savoir que des êtres humains *doivent* exister dans le futur. On pourrait sinon faire valoir avec de bons arguments qu'au lieu d'une politique climatique restreignant la liberté des êtres humains d'aujourd'hui, il serait préférable d'interdire la procréation afin de ne plus devoir prendre en compte les pronostics défavorables pour la vie des générations futures. L'idée qu'il faut tenir compte des personnes futures pré-suppose nécessairement leur existence.

#### 4.3.2 *La nature de la procréation et le bien de l'enfant*

À deux égards, la loi sur la procréation médicalement assistée obéit à un paradigme bio-normatif<sup>172</sup> : « La nature veut que chaque enfant ait un père et une mère. [...] Ces principes fondamentaux de la nature humaine doivent être respectés lors de la mise en œuvre de la PMA. »<sup>173</sup> De la « nature » de la procréation, on déduit une « nature » de la parentalité *juridique et légale* – et pas de la parenté biologique ! La nature devient un critère pour le législateur : ce qui n'est pas possible « naturellement » ne doit pas non plus être rendu possible par la procréation médicalement assistée.

L'argument de la frontière naturelle est profondément ancré dans notre culture ; elle trouve son origine dans la distinction religieuse entre *ce qui est créé* et *ce qui est fait*<sup>174</sup>. Le terme « nature » (lat. *nasci* = être mis au monde, naître, se développer) désigne « *ce qui dans notre monde n'a pas été fait par l'homme* »<sup>175</sup>. Déjà dans le stoïcisme, on rencontre la requête morale du *naturam sequi*, c'est-à-dire conformément à la nature<sup>176</sup>. Elle repose sur l'idée, relevant de l'ontologie du droit naturel, que l'être (naturel) contiendrait lui-même un *devoir* (moral) comme *but* éthique (*telos*) ou comme *valeur* intrinsèque (*eudaimonia*). Cette conception ontologique se retrouve dans l'assertion selon laquelle « la nature » n'aurait « pas prévu » la parentalité des couples de même sexe. Même dans la perspective séculière de la modernité tardive, il existe une tendance à « préférer ce qui est naturel à ce qui est artificiel »<sup>177</sup> :

« Rien ne nous rend plus heureux que ce que nous recevons des mains d'autrui sans intervention de notre part. Plus est importante la part revenant à notre propre anticipation, à notre planification et gestion dans ce que nous recevons en cadeau, moins cela tient du cadeau, et plus pauvre est la joie du donataire. La surprise est un autre moment de bonheur que nous donne ce que nous n'avons pas choisi nous-mêmes. »<sup>178</sup>

L'importance et la portée de la *préférence pour ce qui est naturel* se manifestent de façon exemplaire dans la façon dont nous parlons d'une « mort naturelle » et d'une « naissance naturelle ». Le désir d'une mort naturelle n'inclut pas le fait de devoir supporter des douleurs et des souffrances pour la simple raison qu'elles seraient causées par la croissance naturelle d'une tumeur. Et le désir d'une naissance naturelle n'exclut pas des interventions médicales si la vie et la santé de la mère ou de l'enfant sont en danger pendant l'accouchement. Au contraire, « la technique en général et la médecine en particulier ont justement pour fonction de combattre les maladies, de protéger des phénomènes naturels hostiles ou d'améliorer les conditions de vie, bref de s'émanciper des données de la nature chimique et physique si celle-ci fait obstacle au développement des valeurs humaines. »<sup>179</sup> La médecine montre « que la distinction entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas est une distinction extrêmement mobile et variable, qui dépend de conjonctures aussi bien intellectuelles que morales, mais qui n'en est pas moins extrêmement attirante pour de fortes valorisations morales. »<sup>180</sup> Ce qui est naturel est *désirable non parce qu'il l'est par nature, mais en tant qu'il est moralement bon et souhaitable*.

Dans la distinction entre le naturel comme une *préférence* souhaitable et le naturel comme un *principe* catégorique, on retrouve la querelle ancienne de la compréhension de la création comme un *médium* ou plutôt comme un *message*<sup>181</sup>. Si Dieu se décrivait lui-même dans le « livre de la nature », et si les êtres humains étaient capables de lire dans ce livre, alors la nature serait elle-même le message révélé dans la nature. Tout ce qui serait reconnu comme nature serait identique avec l'être et la volonté de Dieu. En revanche, si la nature est « le substrat médiatique avec lequel Dieu lui-même parle », alors « Dieu [dit] quelque chose (et pas tout) avec quelque chose (et pas avec tout), la nature étant par conséquent strictement le médium et non le message »<sup>182</sup>. Alors, tout ce qui est ce qui serait connu dans la nature devrait être examiné comme une possible expression de l'être et de la volonté de Dieu, étant entendu que le critère de cet examen ne saurait être la nature elle-même. La lecture catégorique se trouve di-

rectement confrontée au problème de la théodicée – cela vaut de façon analogue pour la mort et la naissance naturelles. Car tous les phénomènes naturels, des pandémies jusqu'au destin physique personnel en passant par les tremblements de terre, sont alors directement « copiés en Dieu »<sup>183</sup> et le « soupir de la création » (Ro 8,18-22) ne serait rien d'autre que la rébellion de la création contre le Créateur.

En faisant de ce qui est naturel une norme juridiquement contraignante, le législateur affirme un *principe de la naturalité* qui fait un pas décisif au-delà de la *préférence pour ce qui est naturel*. Il en résulte deux problèmes. Premièrement, on attribue ainsi une valeur intrinsèque à la nature en concluant immédiatement de *l'être* naturel à un *devoir* moral. « Si l'on déduit immédiatement une norme d'un fait, on commet une faute de logique (paralogisme naturaliste) parce qu'on ne montre pas quelles valeurs morales on prend en compte lorsqu'on suit la nature. »<sup>184</sup> Dans cette perspective, il découlerait du devoir de préférer une « mort naturelle » le devoir de supporter toutes les « douleurs naturelles ». Deuxièmement, l'agir médical consiste, pour l'essentiel, en stratégies visant à interrompre, à manipuler ou à remplacer certains processus naturels. Les mesures de procréation médicalement assistée sont toujours engagées lorsqu'une procréation naturelle est impossible ou qu'elle reste sans succès. « La procréation artificielle est en soi « non naturelle », de sorte que, dans ce contexte, la dichotomie entre la naturalité et la non-naturalité semble paradoxale et inappropriée. Si l'on voulait être cohérent, les objections élevées au nom du respect du processus naturel de la conception devraient viser toutes les possibilités de remédier à la stérilité. »<sup>185</sup>

Contre le paradoxe de la non-naturalité, on objecte que le but de « produire un état « naturel » dans le cas des couples de sexes différents ne saurait être comparé avec le but consistant à surmonter « des obstacles naturels à la procréation »<sup>186</sup>. L'objection comprend « nature » et « naturalité » non dans un sens *descriptif* (phénomènes naturels observables) ou *ontologique* (essence, fins, buts de la nature), mais dans un sens *évaluatif* (valeur de la nature). Si par « le naturel » on entend « ce qui est usuellement désiré, considéré comme sain et juste », ou « ce qui est familier, ce qui va de soi, ce qui est normal »<sup>187</sup>, le paradoxe est résolu : « la médecine reproductive pourrait chercher à combattre le « naturel » au sens de « ce qui existe » [das Vorhandene], et dans le cas d'espèce de ce qui est « malade » et se donner pour but le « naturel » au sens de « ce qui est sain, en bonne santé ». »<sup>188</sup> Si l'on comprend les choses ainsi, la stérilité sociale n'est pas une maladie parce qu'il

n'existe pas d'état corporel de bonne santé dans lequel la stérilité serait surmontée. L'argument démontre le grand écart qu'impliquent les jugements de valeur se référant à « la nature » ou au « naturel ». La distinction n'opère pas avec le schéma usuel « sain-malade », mais avec l'encodage binaire « normal » (sain = fécond) – « anormal » (sain = stérile), pour en déduire un critère autorisant le recours à la procréation médicalement assistée : anomalie pathologique de la fécondité naturelle, la stérilité peut faire l'objet d'un traitement de médecine reproductive, à la différence de la stérilité comme écart par rapport à la normalité sociétale.

#### 4.4 Le bien de l'enfant comme critère fondant une différence sociétale ?

Le privilège hétéronormatif appliqué dans l'assistance à la procréation se réclame du bien de l'enfant ; celui-ci est à son tour dérivé de la dualité « naturelle » des sexes et de la procréation qu'elle rend possible. Il est évident que, derrière le souci du « bien de l'enfant », c'est du « souci de préserver l'image traditionnelle de la famille bourgeoise » qu'il s'agit<sup>189</sup>. La focalisation sur la médecine reproductive a pour conséquence que les thèmes du mariage, de la parentalité et de la famille sont abordés dans l'optique des questions posées par la reproduction ; dans ce cadre, le bien de l'enfant apparaît comme un corps étranger. Mais, en dehors des discussions sur la médecine reproductive, il existe de nombreuses discussions politiques, sociologiques et socio-psychologiques sur la parentalité des couples de même sexe et le bien de l'enfant. Les études sur ce thème ont majoritairement pour résultat que les enfants issus de couples de même sexe ne présentent pas de déficits significatifs dans leur développement. « En ce qui concerne les critères de l'identité sexuelle, de l'orientation sexuelle, des rôles de genres et de la stigmatisation, les enfants élevés par des couples de même sexe ne diffèrent pas non plus des autres enfants. »<sup>190</sup> Mais les résultats des études ne sont pas seuls à faire l'objet de controverses ; c'est aussi le cas du design et de la méthode des études en question.

Les études sur ce thème n'ont pas lieu dans des conditions de laboratoire, mais dans la réalité ; une minorité de couples de même sexe et de familles fondées par ces couples s'y trouve confrontée à une majorité de couples de sexes différents et à leurs familles, avec d'ailleurs des opinions et des convictions variées. La conception du bien de l'enfant dans les relations parents-enfants concrètes est fortement influencée par l'environnement social hétéronormatif. La relation difficile entre la pers-

pective de la relation parents-enfants et la perspective de la réalité sociétale favorise trois préjugés largement répandus<sup>191</sup> : 1. l'appartenance des parents au même sexe est un désavantage pour les enfants ; 2. les enfants de parents de même sexe sont marginalisés et stigmatisés par les autres enfants ; 3. les problèmes psychiques comparativement plus grands des parents de même sexe pèsent sur le bien-être des enfants. Les deux premières hypothèses suggèrent une causalité ambiguë. Une observation plus précise montre que l'orientation sexuelle des parents peut certes être l'occasion de préjugés pour leurs enfants. Les raisons ne s'en trouvent « toutefois pas dans l'homosexualité des parents, mais dans les réactions de l'environnement social »<sup>192</sup>. La troisième hypothèse doit elle aussi être appréciée en tenant compte de l'environnement social, comme d'ailleurs le fait « que les enfants dans des familles dont les parents appartiennent au même sexe consultent plus de deux fois plus souvent le médecin en raison de problèmes psychiques ou émotionnels [...] et que le TDAH est deux fois plus fréquent chez ces enfants »<sup>193</sup>. Une explication possible pourrait aussi tenir au fait « que ces parents se soucient simplement davantage de leurs enfants et que, pour cette raison, ils consultent plus fréquemment le médecin que la moyenne des parents »<sup>194</sup>. La question de savoir si les trois hypothèses disent quelque chose sur la relation parents-enfants ou sur la réalité sociétale dans laquelle s'inscrit l'interaction parents-enfants renvoie à une ambivalence bien connue de l'argument du bien de l'enfant. Dans les sociétés intolérantes, il renforce paradoxalement l'intolérance parce que la mise en danger du bien de l'enfant invite à renoncer à la parentalité.

La discussion sur le bien de l'enfant est devenue quelque chose qui va de soi, au point d'occulter totalement la question de la pertinence de l'orientation sexuelle des parents pour le bien de l'enfant. Pourquoi effectuer sans cesse de nouvelles études sur ce problème bien qu'il « n'y ait jusqu'aujourd'hui aucun indice que cette variable ait la moindre influence sur la capacité à être parents ? »<sup>195</sup> La question s'impose d'autant plus que d'autres propriétés ont des effets avérés sur le bien de l'enfant. Parmi les facteurs positifs, on relèvera un fort désir d'enfant, des relations qui soutiennent ce désir ainsi que les revenus des parents. Ce qu'a de problématique la crainte d'effets négatifs dus à l'orientation sexuelle de (possibles) parents apparaît immédiatement si l'on prend en compte d'autres critères. Il est avéré qu'un bas revenu familial a, sur le long terme, une influence négative sur les chances de formation scolaire et le développement socio-émotionnel, ainsi que sur la santé psychique et physique des enfants. De même, des études montrent que les personnes qui ont été maltraitées dans leur enfance ont un

risque élevé de maltraiter à leur tour leurs enfants<sup>196</sup>. Bien que ces corrélations soient connues, ni le législateur ni la médecine n'aurait l'idée d'exclure ces personnes de la procréation parce que cela attenterait de façon massive aux droits à la personnalité et à la liberté garantis aux personnes en question par les droits humains.

En ce qui concerne une approche éthique du droit, établir une relation entre l'orientation sexuelle des parents d'intention et le bien de l'enfant expose notoirement aux risques de discrimination et d'abus. Cela vaut aussi de la « stigmatisation, déconnectée de la réalité, des communautés de vie non maritales comme des formes de vie mettant en danger le bien de l'enfant » dans la loi sur la PMA. Elle « reste prisonnière de la pensée institutionnelle du XIX<sup>e</sup> siècle, se ferme aux modifications des réalités familiales et est l'expression de la persistance inhabituelle du modèle normatif posant que l'unité naturelle de la parentalité biologique et de la parenté sociale est censée trouver dans le mariage sa réalisation individuelle. »<sup>197</sup>

*En résumé*, on peut retenir les points suivants à propos du bien de l'enfant comme critère servant à réguler l'accès à la procréation médicalement assistée : 1. la catégorie juridique du bien de l'enfant présuppose l'enfant né comme titulaire de droits fondamentaux. 2. Dans les contextes de la médecine reproductive, le bien de l'enfant ne peut avoir qu'une fonction prospective parce qu'il ne peut s'agir, dans le meilleur des cas, que des conditions d'un bien possible de l'enfant futur, et non de son bien concret. 3. La fonction hétéronormative de sélection reconnue au bien de l'enfant dans la loi sur la PMA repose sur la transposition non fondée, et induit d'un point de vue catégoriel, de présupposés biologiques et de présomptions de naturalité sur des relations sociales. 4. Dans le contexte de la médecine reproductive, le bien de l'enfant peut jouer seulement le rôle d'un critère négatif, stipulant ce que l'on ne saurait en aucun cas infliger à un enfant eu égard à sa vie.

## **5 Contours d'une perspective d'éthique théologique sur la parentalité et la filiation**

### **5.1 La parentalité entre désir et pari**

Dans le cas du désir d'enfant, la dialectique du désir prend une forme double : « Le désir de procréation inclut en même temps la liberté et son contraire le plus élevé, car ceux qui conçoivent s'obligent – comme parents – à une responsabilité de toute leur vie, et oblige

l'enfant conçu – comme fille ou comme fils – à un lien de toute une vie. Cette forme radicale de soumission d'un être humain à un destin tant corporel que social est compensée moralement du côté des parents par un maximum d'attention humaine et de responsabilité. Dans le désir d'enfant, la dialectique du désir se montre dans le fait que le commencement que constitue une naissance échappe à notre pouvoir. »<sup>198</sup> L'idée que la naissance comme commencement échappe à notre pouvoir reprend un concept d'Hannah Arendt qui – à la suite d'Augustin – comprend *chaque* naissance comme une confirmation de la création divine de l'être humain : c'est la « natalité », « par laquelle tout être humain est apparu une fois dans le monde comme un être singulièrement nouveau. À cause de cette singularité, donnée avec le fait de la naissance, c'est comme si en chaque être humain l'acte créateur de Dieu était répété encore une fois et confirmé ». Par sa natalité, l'être humain échappe « à toute prévisibilité et à toute calculabilité »<sup>199</sup>. Comme création, la naissance reste quelque chose qui échappe au monde parce que sa signification est d'être le présupposé de la liberté humaine « sous la condition de la natalité » : « le nouveau commencement qui se produit avec chaque naissance peut valoir comme tel dans le monde uniquement parce que le nouvel arrivant jouit de la faculté d'initier lui-même un commencement nouveau, c'est-à-dire d'agir. »<sup>200</sup> Hannah Arendt comprend la naissance comme une coupure catégorielle dans le monde, une coupure qui sépare radicalement l'être humain nouveau-né de tout ce qui le précède. Il faut toutefois se garder de comprendre à tort cette césure comme une liberté totale, bien au contraire : le « diktat de la naissance »<sup>201</sup> consiste dans la « contingence radicale et la détermination radicale » de l'existence humaine<sup>202</sup>. La natalité désigne la « situation existentielle de l'enfant pris entre une radicale détermination préalable et tierce d'un côté, une ouverture radicale de l'autre »<sup>203</sup>. Pour le dire dans des catégories juridiques, à l'*autonomie du désir d'enfant* correspond une *hétéronomie de la parentalité*.

Les discussions médicales et éthiques reconstruisent en revanche la procréation humaine comme une cascade de décisions et d'actions. Apparaissent alors comme sujets de l'action les personnes qui reçoivent un rôle dans cette mise en scène. L'occasion du désir d'enfant se volatilise tout comme le but de ce désir, la relation parents-enfants. Les conséquences de ce genre d'optique sectorielle se manifestent quand celle-ci se trouve confrontée aux représentations bibliques : tandis que, dans les récits des patriarches et matriarches, ou dans ceux de la naissance de Jésus, la phase séparant l'annonce de la descendance et la venue au monde de la descendance apparaît comme une boîte noire (en

langage biblique : un « miracle »), les débats sur la procréation occultent la véritable intrigue de l'histoire racontant le désir d'enfant et sa réalisation. Ils se focalisent sur cette étape intermédiaire qui semble dépourvue d'importance dans une perspective biblique : Ève (Ge 4,25) voit sa grossesse « naturelle » – elle attend Set – comme un don de Dieu de la même façon qu'Élisabeth, qui est stérile (Lc 1,36), ou que Marie, qui est vierge (Lc 1,31. 34 s.), voient leurs grossesses comme des dons dont l'Esprit de Dieu est l'agent. Ce qui compte n'est pas qui (partenaire sexuel) ou ce qui (relation sexuelle) *provoque* la grossesse ni par quel moyen (sexe en couple, maternité de substitution) elle *se produit*, mais seulement qui (Dieu) *fait cadeau* de l'enfant qui est le fruit de la grossesse, ou à qui on *est redevable* de cet enfant. On peut traduire cette conception dans une langue séculière : « L'élément le plus important de la parentalité, l'amour et l'affection pour l'enfant, ne provient pas d'une relation biologique, mais naît d'un engagement personnel en faveur d'un être vivant déterminé. »<sup>204</sup> Dans les débats ecclésiaux et théologiques, on se heurte fréquemment à une coïncidence d'apparence contradictoire : en recourant à la même logique biologique au nom de laquelle un libéralisme historico-critique fait de la naissance virginale une croyance obsolète d'un point de vue biologique, un biblicisme biologique nie le miracle créationnel de la naissance et réduit la procréation humaine à une norme morale. Cela soulève la question de savoir avec quel argument on refuse au Dieu créateur l'accès aux services de médecine reproductive et pourquoi l'idée si logique d'une présence de Dieu dans un centre de procréation médicalement assistée apparaît si absurde ou impossible à l'Église et à la théologie.

Tant une optique focalisée sur les questions médicales et biologiques qu'un regard moral montrent peu de compréhension pour la procréation comme *événement*. Une critique orientée sur les témoignages bibliques ne saurait pas plus être comprise, à tort, comme une légitimation éthique. Le miracle de la conception, de la grossesse et de la naissance dont témoignent les figures de la Bible ne peut être ni rattrapé ni stimulé par la médecine ou par l'éthique. Ce moment qui échappe à notre pouvoir dans la procréation est et demeure la dimension incommensurable du désir d'enfant et de sa réalisation, de la conception et de la naissance. Dans une optique biblique, ce n'est pas une réserve ou un verdict biologique, mais le trait distinctif d'une création que le Créateur n'abandonne pas à elle-même. Les parents qui remercient Dieu, mais aussi la spécialiste de procréation médicalement assistée, n'agissent pas de façon contradictoire. Ce qui est décisif, c'est de savoir qui est remercié pour quoi.

Il ne s'agit pas ici d'évaluer des procédures et décisions concernant la procréation médicalement assistée, mais bien de déployer la perspective biblique et théologique sur l'assistance médicale à la procréation. À l'horizon d'une théologie biblique, la procréation partage, avec le concept de désir, une ouverture qui met l'accent sur l'*attente* et non sur la *réalisation*. Ce qui est attendu, c'est l'agir bienveillant de Dieu, l'accomplissement de sa volonté qui *peut* se réaliser dans la *satisfaction* du désir d'enfant, mais qui *n'est pas contrainte* de se réaliser ainsi. Contre le tragique de la condition de créature, contre cette vie dans laquelle le don peut ne pas se produire ou dans laquelle il peut consister en quelque chose de tout à fait inattendu, il n'y a aucun remède ni théologique, ni moral, ni médical.

## 5.2 La famille entre gènes et histoires

Le modèle de la famille nucléaire formée du père, de la mère et des enfants issus du mariage s'est établi dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est l'aboutissement d'un « lent processus de développement de l'intimité, qui a duré des siècles »<sup>205</sup>. La mère a pris la place du « père de famille » ; jadis intégrées d'une façon qui allait plus au moins de soi, la nourrice et la belle-mère sont devenues des « corps étrangers » menaçant « la famille nucléaire fondée sur la parenté de sang »<sup>206</sup>. À l'idée de l'homogénéité des liens de consanguinité correspond la façon dont la logique familiale rend hermétiques l'inclusion et l'exclusion. Sous les traits de la mère, la femme s'est vu reconnaître le rôle de figure d'intégration de la famille ; mais, en même temps, sous ceux de la belle-mère et de la nourrice, elle s'est mise à incarner une menace massive pour la famille. Cette ambivalence trouve sa correspondance dans la façon dont on met en évidence aujourd'hui la maternité biologique et génétique, et dont on rejette la maternité de substitution. « Dans les débats autour du mariage homosexuel et de la médecine reproductive, se trouvent mises à l'épreuve non seulement les normes des rapports entre les sexes, mais aussi la conception de la consanguinité sur laquelle repose une compréhension mûrie au cours des siècles de l'origine et du lien aux autres êtres humains. »<sup>207</sup> L'attrait exercé par les explications biologiques et génétiques, mais aussi par les interprétations se réclamant de ces explications, relève de la logique d'une image du monde frappée au coin de l'empirisme et des sciences de la nature.

Le modèle moderne de la famille nucléaire s'inscrit dans une conception hybride de la parenté, formée « de sang et d'encre »<sup>208</sup>. La mère biologique est *mater*

*certa* en raison d'un *lien biologique et corporel*, le père est *pater incertus* en vertu d'un *contrat signé*. Jusqu'à l'introduction des tests génétiques de paternité dans les années 1980, la paternité était une pure construction juridique, soutenue efficacement (ou censée l'être) par le modèle d'ascendance patrilinéaire. Au modèle patrilinéaire du droit romain et du christianisme s'oppose le matrilinéaire du judaïsme post-exilique. Selon la définition rabbinique de l'appartenance religieuse, est « juif qui a une juive pour mère »<sup>209</sup>; parallèlement, la patrilinéarité vétérotestamentaire continue souvent à définir l'appartenance familiale (bilinéarité). Si l'on considère l'histoire culturelle, on constate la règle suivante : le sang est plus épais que l'eau, mais la parole est plus puissante que le sang<sup>210</sup>. La médecine reproductive s'immisce dans les deux conceptions de l'ascendance : le don d'ovule et la maternité de substitution suppriment la certitude de la maternité génétique et biologique (par le sang<sup>211</sup>), le test génétique de paternité supprime l'incertitude de la paternité (par la parole), et donc ce qu'avait d'incontournable la construction de la paternité contractuelle<sup>212</sup>. « Les technologies de la conception assistée modifient de façon fondamentale l'ordre traditionnel de la famille et de la parenté. Elles dissolvent le modèle du père comme ancêtre biologique de la lignée, et le modèle de la mère comme parturiente de son enfant, elles s'immiscent dans le code de l'intimité familiale, créent des doublets fonctionnels et des configurations nouvelles, souvent conflictuelles, qui n'étaient pas prévus dans le script de la famille nucléaire bourgeoise. Cela invite tout naturellement à conclure de cette évolution à une crise profonde de la famille qui semble perdre ces deux traits fondamentaux : sa cohésion et son caractère naturel. »<sup>213</sup>

Dans le récit biblique de la Création, l'être humain *'ādām* (être humain, humanité) – dérivé de la racine *dām* (être rouge, sol, sang, vie) – est créé comme chair et *sang* (cf. Es. 58,7) par la *parole* de Dieu (Ge 1,26)<sup>214</sup>. La parole (orale) crée le sang/la vie. Le lien du sang/ de la vie et de la parole présuppose un concept de vie tridimensionnel. Il distingue : 1. la vie biologique objective, observée et décrite par la biologie ; c'est la vie objet de l'agir médical. 2. La vie biographique *subjective* ; elle inscrit l'être humain dans un réseau complexe de relations verticales et horizontales. 3. La vie créaturale *une* ; elle consiste dans la participation de chaque créature à la vie du Créateur. Comme « la réalité une et identique présente dans la diversité du vivant », la vie créaturale marque « la présence cachée de Dieu dans la vie de ses créatures »<sup>215</sup>. L'éthique théologique prend pour thème les aspects de la vie humaine en partant de la troisième dimension de la vie, une dimen-

sion qui appartient à chaque être humain sans qu'il en soit le sujet. Tout être humain y a part, sans pouvoir toutefois en disposer. C'est en ce sens que la Bible s'adresse aux êtres humains comme créatures de la création divine. Chaque dimension de la vie est reliée d'une manière spécifique à la parole : la vie biologique est reliée à la parole comme *description, définition et catégorisation* de la vie (concepts de vie, de santé, de maladie, etc.) ; la vie sociale et biographique est reliée à la parole sous la forme de *récits et de textes normatifs* (littérature, morale, éthique, droit), et la vie partagée et participative est reliée à la *parole entendue*. Seule la première dimension est muette (la douleur n'a pas besoin d'une définition pour être douloureuse). La deuxième dimension est essentiellement donnée ou médiatisée par la parole, la troisième l'est entièrement.

Dans la conception judéo-chrétienne, l'histoire de Dieu avec son peuple acquiert sa réalité quand elle est racontée et interprétée dans le dialogue oral ; inachevée, cette histoire doit toujours être racontée à nouveau, prolongée par de nouveaux récits, parce qu'elle progresse à la fois en étant racontée et avec ceux qui la racontent<sup>216</sup>. À la différence du texte écrit, qui fait objectivement face à la personne, et du roman, qui connaît sa fin, le récit reste sur le bout de la langue et dans l'oreille – il reste dans le corps, comme le sang. Cette relation charnelle se retrouve encore dans la compréhension réformée de l'Écriture, qui devrait en fait s'appeler compréhension de l'écoute puisqu'elle mise tout entière sur l'écoute de la Parole de Dieu. Parce que, pour les personnages de la Bible, la vie dans toutes ses manifestations se comprend à partir de cette parole entendue et racontée, la vie ne se réduit pas, pour eux, à son interprétation biologique moderne en termes de nature. Cette même compréhension vaut pour les conceptions de la « famille » et de la « parenté »<sup>217</sup>. La relation entre les groupements claniques et les lignages était d'ordre aussi bien – en termes modernes – biologique et génétique (vie biologique) que social (vie biographique), un ordre médiatisé par la promesse divine de l'alliance (vie participative). L'idée voulant que la parenté sociale soit d'une importance seulement secondaire face à la parenté au sens génétique et biologique apparaît seulement avec la famille nucléaire, fondée sur l'intimité et la biologie/génétique.

La construction narrative de la parenté connaît une renaissance impressionnante dans la société biotechnologique. « C'est justement l'interruption de la ligne héréditaire qui conduit [...] à compenser cette lacune par un investissement d'autant plus important, recou-

rant aux légitimations symboliques de l'appartenance commune. Le récit productif de l'histoire de la famille – à la différence de l'événement biologique plus ou moins voulu, et donc contingent, qui a donné l'impulsion initiale à cette histoire – doit affermir le lien entre les générations. [...] Mais l'action symbolique la plus importante, visant à compenser l'absence de la liaison génétique des parents à leur enfant qui repose sur l'acte sexuel, est l'écriture, la rédaction de récits de vie. »<sup>218</sup> Dans son principe, pallier les failles génétiques et biologiques par la parole et l'écrit pour fabriquer de la continuité familiale ou sociale est une pratique fort ancienne. Les généalogies bibliques et les arbres généalogiques des dynasties royales utilisent déjà ces moyens pour garantir l'existence et l'organisation de groupements sociaux<sup>219</sup>. La légitimation symbolique et narrative du statut familial et social, ou politique et dynastique peut englober les trois dimensions de la vie<sup>220</sup>.

Il faut distinguer de ce qui précède les récits de vie biographiques dont la visée est la cohérence et l'autocertification de l'identité personnelle à travers le temps<sup>221</sup>. Dans l'histoire de vie, les deux perspectives constitutives de l'identité sont liées l'une à l'autre : d'une part la *mêmeté* (lat. *idem* = « identique », « semblable », en opposition à « divers », « changeant »), d'autre part l'*ipséité* (lat. *ipse* = « soi-même », en opposition à « autre », « étranger »)<sup>222</sup>. La difficulté du concept d'identité tient à l'idée, profondément ancrée culturellement, d'un noyau du moi qui resterait stable malgré tous les changements intérieurs, les irritations et les doutes (sur soi), et qui garantirait la cohérence du moi en dépit de toutes les évolutions extérieures, de tous les hasards et de tous les coups du sort. C'est ce que visent également les explications qui dérivent certains comportements et certaines idiosyncrasies caractéristiques de l'identité d'une personne de l'origine biologique et génétique (« patrimoine génétique ») de la personne. « L'hérédité : c'est [...] comme si l'on laisse en héritage une maison, tu la reçois en cadeau. [...] Mais ce n'était pas un cadeau en un sens extrinsèque, comme si je te donne un paquet et dis : je te transmets cette montre et ton fils l'héritera de toi ; ce sont au contraire des choses intrinsèques [...], ce sont des propriétés que nous ne pouvons pas influencer. »<sup>223</sup> L'idée d'une double détermination, par le passé que constitue l'héritage de l'enfance, et par le futur formé par les parents testateur et testatrice, est sapée par la désintégration de la parentalité, qui devient parentalité génétique, (biologique) et sociale<sup>224</sup>. Le lien génétique créateur de certitude et de confiance n'existe plus.

Par un test ADN fait sur un coup de tête sur *ancestry.com*, Dani Shapiro apprend à l'âge de 54 ans qu'elle n'était pas la fille biologique de son père, décédé deux ans auparavant, mais qu'elle avait été conçue grâce à un don de sperme<sup>225</sup>. Pour la fécondation artificielle, le sperme du père social avait été mélangé avec celui du donneur, de sorte que les parents eux-mêmes ne connaissaient pas la paternité génétique. Ayant grandi dans une famille juive, dans une relation étroite avec son père social, Dani Shapiro se remémore son enfance : « Il y avait toujours eu quelque chose qui me paraissait étranger ; déjà enfant, je me regardais de longues minutes dans le miroir, pas par narcissisme, mais parce que je cherchais quelque chose. Maintenant, je savais de quoi il s'agissait. » Après qu'elle a appris le nom de son père génétique, elle regarde une vidéo de lui sur YouTube : « Cela a été un moment choc : ce sont mes gestes. Je voyais chez un étranger ce qui m'étais familier, coutumier. » Elle fit la connaissance du donneur de sperme et résume rétrospectivement : « [...] Je me sentais très liée à mes racines. Elles étaient maintenant coupées. J'avais le sentiment que je pouvais monter dans l'air comme un ballon et éclater. »

Médiatisée symboliquement, la recherche d'identité de l'écrivaine par le moyen du récit permet une ingérence du public qui la lit, sans que cette interférence s'appuie, ou doive s'appuyer, sur l'intention de l'auteure. De façon caractéristique, la fille juive décrit sa situation personnelle à l'aide de métaphores de délocalisation et de localisation qui sont fortement ancrées dans la compréhension de soi juive : d'une part, le départ et le coup d'œil sur la Terre (« promise », cf. Dt 32,49)<sup>226</sup>, d'autre part, la perte de la patrie (*Heimat*) et le déracinement (*Heimatlosigkeit*) de l'exil et de la diaspora<sup>227</sup> : « Nos identités sont formées par les histoires qu'on nous raconte depuis tout petit sur notre origine, et mon identité reposait sur l'idée que j'étais l'enfant biologique de mes parents. Il n'y avait pas le moindre doute à ce sujet. [...] J'ai grandi dans une famille religieuse, je me sentais, d'un point de vue culturel, complètement juive. » La confrontation avec l'histoire de son père génétique s'inscrit en porte-à-faux : « Il me montra des photos de famille sur son portable – ses parents, ses grands-parents, mes ancêtres. Des médecins de campagne protestants et des avocats, qui étaient culturellement très éloignés de ma famille juive. » Shapiro propose une description de sa diaspora biographique, familiale et génétique, à nouveau dans la perspective contextuelle du lecteur. La tension entre patrie et étranger, assimilation et exil, profondément ancrée dans la pensée juive, prend chez l'écrivaine les traits d'une double tromperie, au niveau affectif et émotionnel : « Au début, j'étais

vraiment en colère, je me sentais trompée. Nous avons un droit à savoir autant de choses que possible sur notre identité, me semble-t-il. [...] Rencontrer mon père biologique me faisait l'impression d'une tromperie. Mon autre père n'aurait pas voulu que cette rencontre ait lieu. Elle l'aurait profondément troublé. »

Le conflit résultant de l'asymétrie du savoir dans la relation entre le père et sa fille souligne le droit des enfants à disposer d'un savoir transparent sur leur origine. Chaque enfant doit avoir le droit de savoir s'il veut savoir. Mais on ne saurait déduire du droit de l'enfant à connaître son origine une interdiction juridique ou morale de la parentalité non biologique ou non génétique<sup>228</sup>. Au lieu de tirer des conclusions hâtives en termes biologiques, Shapiro souligne la perspective relationnelle : « Ce que je me demande, c'est si cela l'aurait attristé s'il avait su avec certitude que je ne suis pas son enfant biologique. [...] Si je pouvais lui demander quelque chose, je lui demanderais : est-ce que cela aurait fait une différence pour toi ? » La fille adresse à son père la question qui la préoccupe elle-même : si et comment le fait qu'elle sache qu'il n'était pas le père (biologique) aurait influencé sa relation à sa fille. En parlant de son « père », elle parle de la personne dont elle sait ne pas descendre. En termes de méthode, elle déconstruit la catégorie du père charnel pour replacer son père social dans le rôle du père. La question cruciale qui se pose dans de multiples constellations familiales est la suivante : « Est-ce que cela aurait fait une différence ? »

L'histoire de Shapiro n'offre aucune explication, non seulement parce que les faits génétiques n'ont nul besoin d'une explication supplémentaire, mais aussi parce que raconter n'a pas pour finalité une explication, mais une écoute et une compréhension<sup>229</sup>. Concrètement, il s'agit d'explorer les chemins et perspectives permettant d'interpréter *pour soi*, dans un rapport d'assentiment critique, les expériences existentielles de relation et d'appartenance. Les possibilités de s'approprier de telles expériences comme représentant ses propres histoires et de les laisser devenir un élément de sa propre biographie sont contenues de façon cachée dans les récits préexistants ; ces récits ne sont pas les nôtres, mais ils demandent à être inscrits dans nos propres histoires. On trouve en arrière-fond la critique de l'idée d'identité, qui s'est imposée au plus tard avec Sigmund Freud et Erik H. Erikson : l'être humain n'est pas « maître dans sa propre maison »<sup>230</sup> ; il ne dispose pas d'une identité stable du moi : « [T]oute l'expérience humaine va à l'encontre de cette immuabilité d'un élément constitutif de la personne. Rien dans l'expérience intérieure n'échappe au changement. »<sup>231</sup> Paul Ricœur

confirme les expériences de Shapiro. Dans le contexte d'une vie, c'est la narration qui constitue la médiation entre les « signes de permanence et [les] signes de changement ».<sup>232</sup> Elle rend possible une « synthèse de l'hétérogène » dans laquelle les expériences vives de « concordance » et de « discordance » biographiques composent une histoire cohérente<sup>233</sup>. Le narrateur et le personnage ne sont ni l'un ni l'autre extérieurs au récit ; aucun d'entre eux n'est pas ailleurs le maître de l'intrigue. Au contraire, c'est par le biais du récit que le personnage *devient* le protagoniste des histoires, et donc la personne qui raconte les histoires. C'est en cela que réside la fonction autoréflexive ou thérapeutique du récit et de l'écriture autobiographiques : la personne qui raconte ou qui écrit se place dans un rapport à l'histoire de sa propre vie médiatisé symboliquement. Ricœur parle d'une « refiguration » qui n'est pas sans danger,<sup>234</sup> à laquelle le soi s'expose dans la narration, sans pouvoir éviter le risque de l'échec et de la perte d'identité. Le récit inachevé, toujours en progression, des expériences existentielles de transformation de l'identité personnelle conteste toute forme de substantialité et de permanence du sujet. « Dans ces moments d'extrême privation, la réponse par la négation à la question « Qui suis-je ? » renvoie non pas à la nullité, mais bien plutôt à la nudité de la question même. »<sup>235</sup>

Ricœur qualifie lui aussi de « conversions »<sup>236</sup> de telles transformations du moi ; il les ouvre ainsi à des interprétations théologiques. Paul réagit à la « nudité de la question » avec sa confession : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Le Catéchisme de Heidelberg quant à lui apporte sa première réponse : « C'est que, de corps et d'âme, tant dans la vie que dans la mort [...], j'appartiens, non pas à moi-même [...], mais à Jésus-Christ, mon fidèle Sauveur [...]. »<sup>237</sup>

L'apôtre et les théologiens de la Réforme ne décrivent pas un miracle médical ou un état pathologique, mais enchâssent l'une dans l'autre leur vie biologique et biographique et la participation à la vie une de Dieu. Dani Shapiro transgresse elle aussi les dimensions biologiques et biographiques de la vie en plaçant son héritage génétique et social – et donc elle-même – dans l'héritage de son origine juive, médiatisé par la narration. Par principe, les analogies ne sont pas limitées aux connexions religieuses, même si la tradition narrative juive a valeur paradigmatique pour la conception dynamique de la narrativité comme formatrice d'identité. L'identité du moi est le produit d'un « positionnement excentrique »<sup>238</sup> dans d'autres récits – par le biais de la troisième dimension de la vie – dans laquelle elle doit d'abord littéralement *trouver sa place par l'écoute*<sup>239</sup>

avant de pouvoir *être racontée dans ce cadre*. En ce sens, les récits bibliques ne satisfont « nulle curiosité pour un savoir qui détournerait ou ferait abstraction de la réalité dans laquelle nous nous trouvons [...]. Ils n'ont pas non plus en vue une morale ou un monde soumis à un ordre moral qui serait distinct de ce message – ce message qui raconte ce qui est là dès avant ce que nos faits et gestes et que le récit nous fait continuer à vivre. »<sup>240</sup> « [E]n tant que «se trouver-dedans» et demeurer dans une narration et dans l'attitude de vie lui correspondant », la foi judéo-chrétienne « est toujours aussi un «habiter des perspectives». C'est à partir de là que se déploient toutes les interprétations »<sup>241</sup>. Comme participation à la vie du Créateur, la troisième dimension de la vie s'ouvre dans le récit de l'action de Dieu dans son alliance et sa bénédiction. Dans une perspective chrétienne, il s'agit « de la grammaire dans laquelle on doit parler de l'agir de Dieu en Jésus-Christ, un agir qui ne peut pas être inséré dans une autre histoire, organisée par les humains. Il s'agit de la grammaire des récits, dans lesquels Dieu agit en Jésus-Christ, ce qui signifie qu'il agit sur nous et notre monde afin que se poursuive son histoire avec nous. »<sup>242</sup>

### 5.3 Le discours éthique sur la médecine reproductive et le bien de l'enfant

Les thèmes et les domaines qui servent de toile de fond à des discussions concernant des règles juridiques de portée générale sont soumis de façon toute particulière aux principes de la discursivité et de la réciprocité. Une distinction insuffisante entre la morale et le droit grève et rend plus difficiles de nombreuses discussions au sein des Églises. Quand il s'agit des questions concernant le règlement juridique de la médecine reproductive, l'expérience personnelle – être enfant de ses parents et parent de ses enfants – joue certes un rôle, mais elle ne suffit pas pour formuler une réponse. Dans une démocratie libérale, l'organisation de l'ordre juridique doit répondre à une double exigence : 1. ce ne sont pas les libertés, mais les restrictions de la liberté qui doivent être justifiées ; 2. un ordre politique est juste si toutes les personnes peuvent y souscrire librement<sup>243</sup>. Un droit qui satisfait aux exigences de l'État de droit n'a pas pour tâche de confirmer nos propres conceptions de la vie, mais de protéger, dans le cadre du droit en vigueur, les manières de vivre de toutes les personnes. La légitimité des lois ne requiert pas que toutes les personnes soient d'accord sur le *fond*, mais qu'elles puissent approuver leur *validité* de principe.

Les prises de position ecclésiales entendent contribuer de façon argumentée et réfléchie à la formation du jugement et à l'élaboration des décisions, mais elles ne veulent pas décréter quelles devraient être les décisions les plus personnelles des personnes concernées, ni les décharger de ces décisions. Les questions de société mettent au défi les Églises sous trois angles : 1. par rapport à l'éventail des positions défendues en leur sein ; 2. par rapport à leurs propres traditions éthiques et théologiques ; 3. dans le contexte des relations et des engagements œcuméniques. Les trois perspectives présentent aussi bien des points de convergence que des points de divergence ; les uns comme les autres doivent être pondérés avec soin. Produits de l'histoire, les traditions complexes du discours ecclésial constituent une source de réflexion riche, nourrie d'expériences. Mais on y perçoit également les ruptures normatives déconcertantes liées aux dynamiques de l'évolution moderne. Pour mener une réflexion éthique et théologique dans une perspective ecclésiale, il est par conséquent indispensable de distinguer soigneusement les questions empiriques des questions normatives. Des connaissances précises de la situation objective et des données de fait ne remplacent certes pas la formation d'un jugement éthique, mais elles sont indispensables à cette fin.

Plus les revendications rompent avec l'ordre en vigueur, plus un débat factuel et impartial devient difficile et urgent. Cela vaut aussi pour les questions posées par la parentalité des couples de même sexe et par le bien de l'enfant : la parentalité des couples de même sexe « laisse derrière elle trop de frontières à la fois : la frontière *idéologique*, puisqu'elle semble mépriser sciemment l'importance soit du père soit de la mère ; la frontière *structurelle*, puisqu'elle approuve soit le ménage monoparental soit le ménage formé de deux mères ou de deux pères ; et finalement la frontière *biogénétique* puisqu'elle contourne la procréation «naturelle» »<sup>244</sup>.

Pour une systématisation théologique et éthique de la discussion ecclésiale sur la parentalité des couples de même sexe et le bien de l'enfant dans la perspective d'une théologie de l'alliance, la question centrale est celle de la médiation entre la *perspective juridique de l'autonomie éthique* et la *perspective relationnelle de la théologie biblique*. Derrière cette question, on trouve une constellation conflictuelle qui traverse toute l'histoire de la théologie moderne et situe ce thème dans le cadre de discussions théologiques et éthiques d'une extrême complexité. Un aspect de ces discussions, la question des différentes conceptions de l'humain, place la théologie et le droit dans une relation de tension

constructive. Pour s'en convaincre, il suffit de relever que l'expression d'« autonomie reproductive », centrale dans la discussion juridique, est évitée dans les discussions ecclésiastiques et en éthique théologique, ou alors qu'elle y est utilisée avec une connotation péjorative. Les réserves portent d'une part sur le droit à la procréation, fondé dans une théorie de l'autonomie, et d'autre part sur l'utilisation du terme de *reproduction* pour désigner la procréation. On récuse un droit hautement personnel à la procréation, que l'on voit comme un « projet réalisable selon le calendrier prévu, qui devient malléable et contrôlable dans ses coordonnées fondamentales et peut finalement prendre le caractère d'un mandat, voire d'une commande »<sup>245</sup>.

Ce genre de critique a longtemps dominé les prises de position ecclésiastiques, par-delà les frontières confessionnelles. Il avait pour cible le conflit sur les limites dans lesquelles la vie présente et future doit être considérée comme disponible. Il serait toutefois intellectuellement malhonnête de faire peser sur les désirs d'enfants des couples de même sexe toutes les réserves, justifiées et méritant le débat, qu'inspirent les biotechnologies modernes<sup>246</sup>. Au lieu de quoi, il convient de reconnaître que la présomption, qui vaut sans conteste pour la procréation naturelle, s'applique à ces couples : un couple qui désire un enfant ne veut pas disposer d'une vie, mais avoir un enfant. Dans la plupart des cas, la procréation est réalisée en privé, loin de tout public ; dans d'autres cas, plus rares, elle ne peut être réalisée qu'à l'aide d'une procédure médicale ou d'une autre assistance. Mais cette différence ne dit rien sur le sérieux et la légitimité du désir d'enfant. On ne saurait pas non plus prétendre que « la nature » détermine les limites des désirs humains ou qu'elle décide de ceux qui sont appropriés. Tout simplement, souvent, la nature ne « se comporte » pas comme le souhaiteraient les humains.

Une autre question est plus difficile. Elle concerne le rapport entre les parents qui désirent un enfant et l'enfant désiré. Deux spécificités de l'approche juridique sont apparues dans la discussion du droit de la médecine reproductive. D'une part, le droit protège certes de la même façon les intérêts de toutes les personnes impliquées, mais il présuppose que la naissance est une condition pour être reconnu en tant que titulaire de droits fondamentaux. Voilà pourquoi le droit fait preuve de retenue face à la vie prénatale. D'autre part, en raison de la conception strictement individualiste de l'autonomie de la personne comme titulaire de droits, les parents et l'enfant sont simplement juxtaposés, sans relation entre eux, ou se trouvent même placés dans une relation de concurrence due à des intérêts diver-

gents. Le paradigme de l'autodétermination contraint à séparer les membres d'une famille et à les considérer de façon isolée. Les parents et l'enfant sont pour ainsi dire placés dans l'état de nature dont est sortie la philosophie politique moderne, autrement dit, ils sont une personne individuelle pour laquelle toute autre personne apparaît comme un ennemi potentiel, dont elle ne peut se protéger que par des conventions contractuelles reposant sur les lois étatiques.

Une telle perspective est insuffisante parce qu'elle exclut précisément ce qui constitue la parentalité, la filiation et la famille. Comme les membres de la famille donnent-ils naissance à une relation dans laquelle ils n'entrent pas chaque fois de façon volontaire et qui va constituer et déterminer de façon essentielle chaque personne ? Comment des personnes autodéterminées peuvent-elles, en tant que couple, devenir « un » – pour reprendre les formules bibliques – et ne former qu'« une seule chair » (Mt 19,5 s.) ? Qu'advient-il de leur liberté personnelle ? La réponse libérale veut qu'elles se remettent de leur plein gré – autodéterminées – chacune à l'autre sans que leur statut d'autonomie s'en trouve remis en question. Ce qui est décrit de cette façon est un rapport contractuel, catégoriellement différent des relations d'amour et de sollicitude. Surtout, cela ne correspond pas à la situation de l'enfant, qui vit d'abord dans une totale dépendance par rapport à ses parents et qui est totalement tributaire de leur amour et de leur sollicitude. La relation existentielle dans laquelle l'enfant se trouve par rapport à ses parents est si fondamentale que même le caractère volontaire du comportement des parents vis-à-vis de leur enfant apparaît douteux. La perspective de l'autonomie ne suffit pas à le saisir de façon appropriée : elle est inadaptée tant en ce qui concerne la façon dont les parents agissent essentiellement pour leur enfant et en son nom qu'en ce qui touche la dépendance existentielle de l'enfant vis-à-vis de ses parents. « Là où l'invocation de l'autonomie individuelle joue un rôle central et décisif pour la décision d'avoir des enfants, les intérêts des faibles et des vulnérables peuvent être subordonnés au développement de soi et aux préférences de ceux qui sont plus forts. Il en résulte [...] que l'autonomie individuelle ne peut pas justifier des droits reproductifs illimités. »<sup>247</sup> Une autonomie reproductive conçue de façon strictement individualiste méconnaît la « valeur de l'intégrité corporelle (par exemple en ce qui concerne la dimension corporelle spécifique de la contribution féminine à la procréation) ainsi que l'importance des relations interpersonnelles que différentes pratiques reproductives peuvent tout aussi bien produire qu'empêcher »<sup>248</sup>.

On ne peut toutefois pas conclure au rejet pur et simple de la liberté de procréation. Les revendications individuelles de liberté doivent être déterminées de façon relationnelle, c'est-à-dire non pas dans la perspective de sujets isolés, mais dans un contexte de relations vécues<sup>249</sup>. Les relations parents-enfants sont des relations d'un genre particulier : « Ni échange, ni contrat, ni réciprocité ne constituent le noyau de ce rapport, mais la qualité particulière d'une relation qui est englobante dans la sollicitude [...]. [...] La décision de devenir parents – quelle que soit la méthode – contient déjà un engagement qui obéit à une autre logique que les décisions intéressées : elle veut d'emblée créer l'espace dans lequel une relation peut se développer et croître. »<sup>250</sup> Par ailleurs, la conception, la grossesse et la naissance demeurent un risque impossible à éliminer médicalement. « Même dans le cas d'un traitement, et malgré toutes les activités que cela implique, l'enfant conçu avec une assistance n'est pas un produit, mais un cadeau. »<sup>251</sup> La naissance d'un enfant n'est pas un acte, ni de la mère qui accouche, ni de l'enfant qui naît, mais la réception du monde pour l'enfant et la réception de l'enfant pour le monde. Elle n'est pas le *résultat* des jugements et des décisions des parents et des médecins, mais un *événement* d'un genre spécifique, un événement qui dépasse même le désir de parentalité. La conception biblique et chrétienne de la conception et de la naissance se trouve formulée dans la façon dont Paul qualifie les membres de la communauté corinthienne, comme engendrés « en Christ par l'évangile » (1 Co 4,15 : *egennésa*). Si la Réforme a considéré la famille comme une Église en miniature, on peut, par analogie avec la compréhension réformée du ministère comme *verbi divini ministra/minister*, parler de la parentalité comme *vitae divinae ministrae/ministri*. Dans une perspective anthropologique plus large, il s'y reflète l'idée que l'être humain sait qu'il a commencé une fois, mais qu'il « n'a pas son commencement »<sup>252</sup>. Pour les relations parents-enfants, il en résulte une perspective spécifique sur l'être-donné ; cette perspective maintient en veille trois éléments-clés de notre paysage moral : « humilité, responsabilité et solidarité. [...] Dans un monde social qui porte en haute estime la maîtrise et le contrôle, la parentalité est une école d'humilité. Que nos enfants signifient beaucoup pour nous sans que nous puissions choisir les enfants que nous voulons enseigner aux parents à être ouverts à ce qu'ils n'ont pas sollicité. Cette ouverture est une attitude qu'il vaut la peine d'encourager, non seulement dans les familles, mais aussi dans le reste du monde. Elle nous invite à supporter ce que nous ne souhaitons pas, à vivre avec les discordances, à contenir notre besoin de contrôle. »<sup>253</sup>

## 6 Conclusion

La réflexion éthique n'a pas pour tâche de prendre des décisions concrètes ou de les anticiper. Elle peut en revanche identifier les conflits éthiques, analyser les problèmes et structurer les pistes conduisant à des solutions possibles. Sur cette base, il est possible de retenir des réflexions précédentes quelques points qui peuvent prétendre à une certaine pertinence.

1. Dans une perspective réformée, le mariage et la famille en tant que formes de relations s'inscrivent dans l'espace constitué par l'alliance de Dieu.
2. En éthique théologique, les aspects biologiques et biographiques de la vie humaine doivent être abordés sous l'horizon défini par la vie à laquelle le Créateur nous offre de participer.
3. L'action de Dieu qui fait alliance et bénit ne se révèle pas dans la causalité biologique et dans la généalogie génétique ; on y accède essentiellement de façon narrative, grâce aux histoires de Dieu présent avec ses créatures.
4. La conviction réformée fondamentale affirme que Jésus-Christ est le Seigneur de l'Église et le Seigneur du monde ; cela inclut la médecine reproductive. L'agir bénissant de Dieu et la procréation médicalement assistée ne sont pas exclusives l'une de l'autre.
5. La vision biblique et chrétienne de l'enfant comme un don est menacée de deux côtés : technologiquement, par les possibilités d'intervention toujours plus larges, et moralement, par l'évaluation des décisions qui précèdent la naissance d'un enfant.
6. Tous les enfants ont le *même droit* à voir *leurs* parents reconnus comme leurs parents et à se voir reconnus comme les enfants de *leurs* parents.
7. Pour des enfants futurs, des conditions de vie ne sont pas désirables simplement parce ce sont celles dans lesquelles nous avons grandi. Le bien de l'enfant ne doit pas servir de vecteur à notre propre morale du mariage, de la parentalité et de la famille. Accompagnées par une réflexion et une argumentation théologiques soignées, les pratiques ecclésiales de l'accompagnement liturgique et rituel doivent se confronter au changement des conditions de vie.
8. En repoussant les frontières de ce qui échappe à notre pouvoir, nous accroissons les domaines dans lesquels

nous devons prendre des décisions et assumer des responsabilités ; ce faisant, nous nous exposons au risque d'un surmenage social et moral.

9. L'infertilité involontaire et les désirs d'enfant insouhaités ont des causes médicales et sociales et doivent être perçus et pris au sérieux comme un destin existentiel qui touche tous les aspects de la personne.

10. Le commencement nouveau que marque chaque naissance repose sur une promesse : « Avant de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais » (Jr 1,5). La procréation médicalement assistée doit être orientée de telle sorte que les êtres humains qui en procèdent puissent toujours et immédiatement se comprendre et se vivre comme des créatures de Dieu, de même qu'ils doivent pouvoir être perçus par leurs semblables comme de telles créatures.

## Notes de fin

1 Matthias Claudius à sa femme Rebekka, à l'occasion de leurs noces d'argent (1797), in : Matthias Claudius, *Sämtliche Werke*, Munich, 1968, p. 472.

2 Hans G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster, 2005, p. 316 s.

3 Sur la fonction de modèle du mariage, cf. les prises de position de l'Église protestante en Allemagne (*Evangelische Kirche in Deutschland, EKD*) : EKD, *Soll es künftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerlich-rechtlichen Sinne sind? Zum evangelischen Verständnis von Ehe und Eheschliessung. Eine gutachtliche Äusserung* (EKD-Texte 101), Hanovre, 2009 ; id., *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh, 2013 ; id., *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse*, Hanovre, 2013.

4 Cf. Reiner Anselm/Peter Dabrock, « Die Lebensform als ‹Leitbild› für Ehe und Partnerschaft », in : Konrad Hilpert/Bernhard Laux (éd.), *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, Fribourg-en-Brisgau, 2014, pp. 103–116, ici p. 103.

5 « Weil nicht sein kann, was nicht sein darf » : tournure proverbiale en allemand, sans correspondant exact en français (NdT).

6 CEPE, « Avant que je te forme dans le ventre ... » *Guide pour une éthique de la médecine reproductive par le Conseil de la Communion des Églises protestantes en Europe (CEPE)*, Vienne, EPV, 2017, ici p. 22 (<http://cpce-repro-ethics.eu/wp-content/uploads/2017/11/GEKE-Repro-FRZ-Block.pdf> ; consulté le 25 mai 2022).

7 *Ibid.*, p. 38.

8 Pour une vue d'ensemble, cf. Michael U. Brauschweig, « Ehe und Familie im Wandel – Entwicklungen im Recht und Politik », in : id./Isabelle Noth/Mathias Tanner (dir.), *Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen. Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften*, Zurich, 2021, pp. 13–36.

9 SEK, Vernehmlassungsantwort des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Bericht über die rechtliche Situation gleichgeschlechtlicher Paare (ISE-Texte 4/00) : ISE aktuell I/2000 ; pour les indications qui suivent, cf. FEPS, *Couples du même sexe : Repères éthiques sur la « Loi Fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes de même sexe »*, Berne, SEK/FEPS, 2005, pp. 7–11 ([https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/11/05\\_couples\\_du\\_meme\\_sexe\\_fr.pdf](https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/11/05_couples_du_meme_sexe_fr.pdf) ; consulté le 25 mai 2022).

10 Cf. Theologische Kommission der SEK (éd.), *Unterwegs zu neuen Horizonten. Gleichgeschlechtlichkeit. Überlegungen und Gesprächsanstösse zu den Stellungnahmen der Evangelischen Kirchen der Schweiz*, Berne, 2001 ; Evangelisch-Reformierte Kirche Bern-Jura (éd.), *Arbeitsmappe Gleichgeschlechtlichkeit*, Berne, 1996 ; Hans-Balz Peter/Roland Campiche/Hans-Ulrich Germann (dir.), *Couples homosexuels : le droit à l'existence ? Réflexions éthiques sur le statut actuel des homosexuels* (Études et rapports de l'Institut d'éthique sociale 49), Berne, 1995.

11 FEPS, *Bericht* (op. cit.), p. 14 ; cf. aussi FEPS, *Couples de même sexe* (op. cit.), p. 9.

12 Cf. sur ce point et sur ce qui suit, FEPS, *Couples de même sexe* (op. cit.), pp. 34–38.

13 *Ibid.*, p. 38.

14 *Ibid.*, p. 31.

15 *Ibid.*, p. 27 s.

16 FEPS, *Procès-verbal de l'Assemblée des délégués du 16 au 18 juin 2019 à Winterthur*, p. 83 ([https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/10/protokoll\\_sav\\_2019.pdf](https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/10/protokoll_sav_2019.pdf) ; consulté le 25 mai 2022).

17 FEPS, *Procès-verbal de l'Assemblée des délégués des 4 et 5 novembre 2019 à Berne*, p. 87 ([https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2020/03/200317\\_2\\_Wortprotokoll-HAV19\\_verabschiedet.pdf](https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2020/03/200317_2_Wortprotokoll-HAV19_verabschiedet.pdf) ; consulté le 25 mai 2022).

18 Savoir si et dans quelle mesure la liberté de conscience des ministres en ce qui concerne le mariage ecclésiastique des couples de même sexe est en contradiction avec l'art 261<sup>bis</sup> CP et la Constitution de l'EERS est une question qui n'a pas encore été définitivement clarifiée.

19 Cf. Martin Gutmann, « Mutterschaft zwischen ‹Natur› und Selbstbestimmung », Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Biethics, Münster 2016/90, pp. 7–9.

20 Cf. sur ce point les réflexions fondamentales de Marco Hofheinz, *Im Bund. Theologische Impulse zur Sexual- und Sozialethik*, Solingen, 2020 ; id., « ... der Bund und die Treue hält ewiglich ». Der Bund als Grundmetapher einer theologischen Ethik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 117 (2020), p. 164–195 ;

outre la littérature indiquée dans ces textes, cf. aussi Peter Opitz, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den « Dekaden »*, Zurich, 2004, pp. 317–352 ; Lukas Vischer, « ... einem Bund mit euch und allen lebenden Wesen », in : Emidio Campi/ Peter Opitz (dir.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Vol. II, Zurich, 2007, pp. 961–976 ; sur l'alliance de grâce chez Calvin comme catégorie herméneutique, cf. id., *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn, 1994, pp. 202–229 ; sur la conception du mariage chez Bullinger, cf. Frank Mathwig, « Wie viel Segen für welche Ehe? Die aktuelle Ehediskussion in der Schweiz aus reformiert-kirchlicher Sicht », *Theologische Zeitschrift* 75 (2019), pp. 210–239 (et la littérature discutée dans cet article) ; repris sous une forme légèrement modifiée in : Michael U. Braunschweig/Isabelle Noth/ Mathias Tanner (dir.), *Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen. Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften*, Zurich, 2021, pp. 143–185.

21 Opitz, *Bullinger (op. cit.)*, p. 327 s. (pour la citation de Bullinger : HBTS, vol. 2, p. 82). Lorsqu'une traduction en français n'est indiquée, les traductions des citations sont de Jean-Marc Tétaz (NdT.).

22 Déclaration théologique de Barmen, citée d'après : <https://www.ekd.de/français/foi/barmen.html> (traduction modifiée) ; texte allemand in : Georg Plasger/Matthias Freudenberg (éd.), *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen, 2005, p. 243 s.

23 C'est Karl Barth qui, dans sa *Dogmatique*, a joué un rôle essentiel pour conférer son profil à la conception réformée, en critiquant la compréhension tendanciellement dualiste de l'alliance de nature et de l'alliance de grâce dans la théologie fédérale du XVII<sup>e</sup> siècle ; cf. Eberhard Busch, « Der Gnadenbund Gottes. Karl Barths neue Föderaltheologie », *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), pp. 341–354.

24 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/1 (Die Lehre von der Schöpfung), Zollikon-Zürich, 1945, p. 103 et 258. La thèse du § 41 « Création et alliance » précise : « L'intention et donc aussi le sens de la création est, d'après ce témoignage, de rendre possible l'histoire de l'alliance de Dieu avec les êtres humains, cette histoire qui a son début, son milieu et sa fin en Jésus-Christ : l'histoire de cette alliance est le but de cette création, aussi bien que la création est elle-même le début de cette histoire. » (44)

25 Christian Link, *Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie*, Neukirchen-Vluyn, 2012, p. 265 ; avec une citation tirée de Eberhard Jüngel, « Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grund der Analogie », in : id., *Barth-Studien*, Gütersloh, 1982, pp. 210–232, ici p. 218.

26 Cf. Magdalene L. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh, 2002, pp. 352–372. Dieu bénit explicitement les poissons et les oiseaux (Gn 1,22), ainsi que les humains (Gn 1,28a) ; avec ces derniers, Dieu entre en relation en leur adressant la parole (Gn 1,28b).

27 Hans-Joachim Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn, 1983, p. 172.

28 Heinrich Bullinger, « Der christliche Ehestand », in : id., *Schriften I*, Zurich, 2004, pp. 417–575, ici p. 437.

29 Jean Calvin, *Les ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève* (1561), Lyon, 1562, p. 28 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5478956v/f2.item.texteImage> ; dernière consultation le 2 mai 2022). Orthographe modernisée.

30 Bullinger, « Ehestand » (art. cit.), p. 511.

31 Cf. Max L. Stackhouse, « Globalization, Faith, and Theological Education », *Theological Education* 35 (1999), p. 67–77, ici p. 76 : « However, a covenant is different form a contract in that the terms of agreement and mutual promise are established by God [...]. God is always the party to covenant and sets its terms. »

32 Cf. Mathwig, « Segen » (art. cit.), p. 228.

33 Bullinger, « Ehestand » (art. cit.), p. 435.

34 Calvin, Commentaire sur le livre de Malachie 2,14, cité d'après John Witte Jr, « Zwischen Sakrament und Vertrag. Ehe als Bund im Genf Johannes Calvins », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 84 (1998), pp. 386–469, ici p. 421.

35 Dans une perspective réformée, il faut tenir ce point. Il importe de distinguer entre l'idée de l'institution du mariage comme forme juridique, qui ressortit à une théologie des ordres de la création, et la perception de la conclusion d'un mariage concret comme un acte effectué par Dieu ; cf. sur ce point la large controverse en Allemagne : EKD, *Autonomie (op. cit.)* ; EKD, *Autonomie Kontroverse (op. cit.)*.

36 Witte, « Sakrament » (art. cit.), p. 421. Voici le texte de Calvin : « Il laisse entendre dans ces mots que lorsqu'un mariage a lieu entre un homme et une femme, Dieu préside et exige un engagement mutuel des deux. [...] De même Malachie déclare que Dieu est en quelque sorte le stipulateur, qui par son autorité relie l'homme à la femme et sanctionne l'alliance. »

37 Contre une localisation exclusive de la sexualité dans le mariage argumentent dans une perspective réformée : Jan Milič Lochman, *Wegweisung der Freiheit. Die zehn Gebote*, Stuttgart, 1995, pp. 100–113 ; Marco Hofheinz, « Sex vor der Ehe? Theologisch-ethische Überlegungen zu einer schriftgemässen Sexualethik », *ZThG* 20 (2015), pp. 78–103 ; id., *Bund (op. cit.)*, pp. 35–41.

38 Hofheinz, *Bund (op. cit.)*, p. 61.

39 Karl Barth, *Dogmatik* III/4\* (*La doctrine de la création*), p. 204–205 (KD III/4, p. 221s.) (traduction corrigée et modifiée).

40 Lochman, *Wegweisung*, p. 112.

41 Kraus, *Theologie (op. cit.)*, p. 172.

42 Pour ce qui suit, Hofheinz, *Bund (op. cit.)*, pp. 69–72.

43 Le concept d'existence fait référence à une perspective critique par rapport à l'ontologie. La mise en garde de Heidegger dans *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1992, § 26, « « Avec » et

«Aussi» [dans «existence-avec» (*Mitdasein*) et «être-là-aussi» (*Auch-da-sein*)] sont à comprendre au sens existentiel, et non au sens catégorial » (NdT.), est retournée dans un sens théologique par Karl Barth, *Dogmatique II/1\*\* (La doctrine de Dieu)*, t. 7, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 337 (=KD II/1, 657) : « Si la théologie ose résolument être *théologie* et donc pas *ontologie*, si par conséquent il ne peut se poser *ne serait-ce que la question* d'une liberté créaturale produisant des conditions face à Dieu » (NdT.).

44 Karl Barth, *Dogmatique I/2\* (La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique)*, p. 77 (KD I/2, p. 88) (NdT.).

45 Hans-Joachim Kraus, « Gottes Bund », in : *RKZ* 120 (1979), pp. 234–237, ici p. 237.

46 Cf. à la suite de Karl Barth, fondamental, Dominik A. Becker, *Sein in Begegnung. Menschen mit (Alzheimer-)Demenz als Herausforderung theologischer Anthropologie und Ethik*. Révisé et publié par Georg Plasger, Berlin, 2010, pp. 197–276.

47 Sur la signification de la répétition pour l'alliance et la fidélité, cf. Christoph Menke, « Die Lehre von Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft », *Merkur* 70 (2016), pp. 47–54, ici p. 52 s.

48 Barth, *Dogmatique III/2\* (La doctrine de la création)*, p. 249 (KD III/2, p. 673) (NdT.).

49 Barth, *Dogmatique III/2\**, p. 191 (KD III/2, p. 209) (NdT.).

50 Barth, *Dogmatique IV/III\* (La doctrine de la réconciliation)*, p. 92 (KD IV/1, p. 94) (NdT.).

51 Barth, *Dogmatique*, III/2\*, p. 269 (KD III/2, p. 297) (NdT.).

52 Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2005, 101. Les conséquences pour la théologie de l'alliance de la radicalisation – par rapport à Emmanuel Levinas – de la critique du sujet de Heidegger opérée par Jean-Luc Nancy n'ont jusqu'à présent pas été prise en compte par la théologie : cf. toutefois Philip Stoellger, « Mit-Teilung und Mit-Sein : Gemeinschaft aus «Neigung» zum Anderen. Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft, in : Elke Bippus/Jörg Huber/Dorothee Richter (dir.), « *Mit-Sein* ». *Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierung*, Zurich, New York, 2010, pp. 45–64.

53 Hofheinz, *Bund* (op. cit.), p. 45 ; cf. Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988, 36, parle, en référence à la mort comme impossibilité de l'immanence, de la « révélation de l'être-avec et de l'être-ensemble ».

54 C'est ici qu'il faut mentionner l'observation selon laquelle, chez Barth, ce ne sont pas les êtres humains qui se rencontrent, mais les histoires des êtres humains, le concept d'histoire renvoyant tant à la médiation narrative qu'à la dimension dynamique de l'événement, de l'advenir et de l'action. La forme de l'*auto-communication* est le privilège exclusif de Dieu.

55 Jochen Denker, « *Erdet die Erde!* » *Auf der Suche nach gemeinschaftsgerechten Lebensformen*, p. 5 : (<https://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-158-1.pdf> [consulté le 18.3.2022]).

56 Stoellger, « Mit-Teilung » (art. cit.), p. 51 : « Lorsqu'il est question dans le Nouveau Testament du «Royaume de Dieu» – il n'est pas question de «puissances de ce monde», mais d'un monde à venir et d'une communauté à venir. Car ce royaume «est en venir». Pour cela, le média de référence, ce sont les paraboles. Car le royaume de Dieu vient «à la langue comme parabole dans la parabole», et en cela il vient dans le monde. Il n'en est pas seulement question sous forme de paraboles, comme dans un miroir déformant : la façon dont le royaume vient est elle aussi essentiellement liée à la forme de la parabole. Le «comment» de la vérité (ou le «comment» de la communauté) est la performance des paraboles. Et elles fonctionnent comme une bonne plaisanterie ; elles rassemblent les auditeurs en les dirigeant vers la chute, où ils ne peuvent s'empêcher de rire. »

57 Karl Barth, *Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930* (GA II/2), Zurich, 1973, p. 412.

58 Frettlöh, *Theologie* (op. cit.), p. 363.

59 Frettlöh, *Theologie* (op. cit.), p. 352 ; avec renvoi à Johannes Fischer, « Wie wird Geschichte als Handeln Gottes offenbar. Zur Bedeutung der Anwesenheit Gottes im Offenbarungsgeschehen », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), pp. 211–231, ici p. 220.

60 Karl Barth, *Dogmatique III/1*, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 84 (KD III/1, p. 86).

61 Cf. Barth, *ibid.*, p. 82s. (KD III/1, p. 84 s.) ; Christian Link, « Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths », in : Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitsch (dir.), *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950)*, Zurich, 2010, pp. 137–159, ici p. 150 s.

62 Cf. Michael Coors, « Vom Lesen der Bibel als Heiliger Schrift. Zur Grundlegung einer theologischen Schriftenlehre », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45 (2003), p. 328–345, ici p. 341 : « La compréhension de la Bible qui n'est pas elle-même une interprétation, mais quelque chose de semblable à une réaction, est une compréhension de la Bible comme Écriture Sainte dans l'Esprit Saint. Cet événement de parole pneumatologique constitue la pratique de la lecture de la Bible comme Écriture Sainte. »

63 Dietrich Ritschl, « Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizin-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der medizinischen Ethik », in : id., *Konzepte, Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, Munich, 1986, pp. 213–244, ici p. 226.

64 Dietrich Ritschl, « Die Protestanten und das Wort », in : id., *Theorie und Konkrete in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?*, Münster, 2005, pp. 159–163, ici p. 163.

65 Cf. Matthias Konrad, « Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments? Konzeptionelle Überlegungen zur Analyse und Reflexion ethischer Perspektiven im Neuen Testament », in : Helmut Schwier (dir.), *Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, Leipzig, 2015, pp. 61–

86, ici p. 66 : « Saisir les instructions concrètes à partir de perspectives d'action plus englobantes, mais aussi les critiquer en cas de conflit, fait partie d'une analyse réfléchie de la détermination matérielle de l'agir. C'est seulement ainsi que l'on peut aborder efficacement le problème des positions éthiques en conflit présentes dans le Nouveau Testament. »

66 Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, Munich, 19882, p. 55.

67 Frettlöh, *Theologie (op. cit.)*, p. 378 s.

68 Cf. Oplitz, *Bullinger (op. cit.)*, pp. 321–323.

69 *Ibid.*, pp. 323–326.

70 *Ibid.*, p. 325.

71 Lochmann, *Wegweisung (op. cit.)*, p. 106.

72 Cf. Lochman, *Wegweisung (op. cit.)*, pp. 15–17 : Les instructions bibliques – à commencer par le Décalogue – ne sont pas « un *codex iuris moralis* conçu dans un sens universel et intemporel », mais une « *magna charta* de la libération », qui ne restitue pas un légalisme préchrétien.

73 Bernhard Schlink, « Die überforderte Menschenwürde », in : id., *Vergewisserungen. Über Politik, Recht, Schreiben und Glauben*, Zurich, 2005, pp. 125–136, ici p. 125 s.

74 Cf. Barbara Duden, « Frauen-«Körper» : Erfahrung und Diskurs (1970–2004) », in : Ruth Becker/Beate Kortendiek (dir.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methode, Empirie*, Wiesbaden, 2010, pp. 601–615.

75 Cf. Frank Mathwig, « Das Kind beim Namen nennen?! Zur metaphorischen Sprache in der Bioethik », in : Marco Hofheinz/Michael Coors (dir.), *Die Moral von der Geschichte ... Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege*, Leipzig, 2006, pp. 127–146.

76 Pour la suite de l'argument, il est important d'avoir en mémoire le fait que le mot allemand « Wunsch », traduit ici par « désir » (selon l'usage en philosophie éthique) signifie aussi « vœu » ou « souhait » ; tout désir a quelque chose du souhait, même s'il est généralement plus fort qu'un simple souhait (NdT).

77 Cf. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), Paris, PUF, 2007, 2012<sup>2</sup>.

78 Dieter Birnbacher, *Tod*, Berlin, 2017, p. 4.

79 Michelle Cottier, « Elternschaft im Zeitalter der globalisierten Biotechnologie : Leihmutterchaft, Eizell- und Embryonenspende im Rechtsvergleich », in : Ingeborg Schwenzer/Andrea Büchler/Roland Fankhauser (dir.), *Siebte Schweizer Familienrechtstage, 23./24. Januar 2014 in Basel*, Berne, 2014, pp. 3–40, ici p. 5.

80 Peter Dabrock, « Bioethik des Menschen », in : Wolfgang Huber/Thorsten Meireis/Hans-Richard Reuter (dir.), *Handbuch evangelischer Ethik*, Munich, 2015, pp. 517–583, ici p. 520.

81 Cf. Peter Dalbrock, « Playing God? Syntheric biology as a theological and ethical challenge », *Systems and Syntheric Biology* 3 (2009), pp. 47–54.

82 Andreas Bernard, *Kinder machen. Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie. Samenspender, Leihmütter, Künstliche Befruchtung*, Francfort, 2014, p. 249.

83 Avant l'introduction de l'insémination et de la fertilisation *in vitro*, le désir d'enfant insatisfait ne pouvait pas être adressé à la médecine, mais ne pouvait pratiquement se tourner que vers une mère de substitution ou, comme espoir, à une instance surhumaine.

84 À propos de l'attribution religieuse de signification, cf. Christina von Braun, « Bild und Geschlecht in den drei «Religionen des Buches» : Judentum, Christentum, Islam », *Paragrana* 20/2 (2011), pp. 28–40 ; et fondamental, id., *Blutsbande. Verwandtschaft als Kulturgeschichte*, Berlin, 2018.

85 En allemand, être enceinte est volontiers exprimé par la formule « guter Hoffnung sein », littéralement « être de bonne espérance ». On essaie de rendre cette formule en français (NdT).

86 Cf. Barbara Duden, *Geschichte der Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte von Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, Göttingen, 2002.

87 Bernard, *Kinder (op. cit.)*, p. 247.

88 Cf. Christiane König, « Reproduzieren », in : Netzwerk Körper (dir.), *What Can a Body? Praktiken des Körpers in den Kulturwissenschaften. Praktiken*, Francfort, 2012, pp. 83–96, ici p. 85 ; cf. avec plus de détails, Bettina Bock von Wülfigen, *Genetisierung der Zeugung. Eine Diskurs- und Metapheranalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte*, Bielefeld, 2007, spéc. pp. 55–75.

89 König, « Reproduzieren » (art. cit.), p. 86.

90 Les données reposent sur les chiffres fournis par les 30 centres de médecine reproductives en Suisse ; cf. BfS, *Procréation médicalement assistée en 2019*, Neuchâtel, mai 2021 (<https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/catalogues-banques-donnees/publications.assetdetail.17124161.html> ; consulté le 23.5.2022) ; OFS, *Procréation médicalement assistée: traitements et résultats*, vue générale, 10.5.2021 (<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/gesundheit/gesundheitszustand/reproduktive/medizinisch-unterstuetzte-fortpflanzung.assetdetail.22164437.html> ; consulté le 23.5.2022)

91 OFS, *Gesundheit (op. cit.)*, p. 2.

92 OFS, *Procréation médicalement assistée : personnes traitées, indications et recours au don de sperme 2017–2019*, Neuchâtel, 10.5.2021 (<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/gesundheit/gesundheitszustand/reproduktive/medizinisch-unterstuetzte-fortpflanzung.assetdetail.22164433.html> ; consulté le 23.5.2022).

93 OFS, *Fortpflanzung (op. cit.)*.

94 Cf. OFSP, *Utilisation des embryons après fécondation in vitro* <https://www.bag.admin.ch/bag/fr/home/zahlen-und-statistiken/zahlen-fakten-zu-fortpflanzungsmedizin/medizinische-praxis-im-bereich-fortpflanzung/umgang-mit-embryonen-nach-in-vitro-fertilisation.html> ; consulté le 23.5.2022) ; OFS, *Procréation médicalement assistée : embryons surnuméraires* Neuchâtel, 10.5.2021 (<https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/actualites/quoi-de-neuf.assetdetail.17064670.html> ; consulté le 5.7.2022).

95 89,5% des embryons ont été détruits parce que leur développement avait stagné, 2,7% des embryons en raison de leur mauvais potentiel de développement, 2,1% des embryons en raison d'une interruption du traitement décidée par le couple et 3,4% des embryons en raison d'une anomalie génétique.

96 Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and individual Freedom*, New York/Londres, 1993 ; cf. aussi John A. Robertson, *Children of Choice. Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton NJ, 1994, ainsi que Erin L. Nelson, *Law, Policy, and Reproductive Autonomy*, Londres, 2013.

97 Barbara Bleisch/Andrea Büchler, *Kinder wollen. Über Autonomie und Verantwortung*, Munich, 2020, p. 261 ; cf. Katharina Beier/Claudia Wiesemann, « Reproductive Autonomie in der liberalen Demokratie. Eine ethische Analyse » in : Claudia Wiesemann/Alfred Simon (dir.), *Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen*, Münster, 2013, pp. 205–221, ici p. 206.

98 Andrea Büchler, *Reproductive Autonomie und Selbstbestimmung. Dimensionen, Umfang und Grenzen an den Anfängen des menschlichen Lebens*, Bâle, 2017, p. 18.

99 Bleisch/Büchler, *Kinder (op. cit.)*, p. 37.

100 *Ibid.*, p. 41.

101 Cf. Marcus Düwell, *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*, Stuttgart, 2008, p. 144.

102 Cf. pour ce qui suit : Düwell, *ibid.*, p. 143-145 ; Katharina Beier/Claudia Wiesemann, « Reproductive Autonomie in der liberalen Gesellschaft », in : Wiesemann/Simon (dir.), *Patientenautonomie (op. cit.)*, p. 205–221 ; Bleisch/Büchler, *Kinder (op. cit.)*, pp. 37–58 ; Nelson, *Law (op. cit.)*, p. 34 ss.

103 Le *Social egg freezing* désigne la cryoconservation d'ovocytes pour des raisons non médicales, visant à compenser, en vue d'une grossesse ultérieure, la réduction de la fertilité féminine à partir de 35 ans.

104 Le test génétique non invasif sert à rechercher (dépister, et non diagnostiquer) des anomalies chromosomiques du fœtus (en particulier les trisomies) au moyen d'une prise de sang de la mère.

105 Le diagnostic prénatal (DNP) comprend différentes méthodes, invasives et non invasives, de diagnostic avant la naissance.

106 À la différence de l'interruption élective de grossesse en raison d'une situation de détresse de la mère, l'interruption sélective de grossesse est pratiquée à cause de certaines propriétés non désirées de l'embryon ou du fœtus.

107 Le CRISPR (*Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*)/CAS9 (*CRISPR-associated protein 9*) est une méthode d'édition du génome qui permet de parcourir le patrimoine génétique et de le modifier de façon ciblée.

108 Konrad Hilpert, « Recht auf reproduktive Autonomie. Sinn und Problematik eines aktuellen menschenrechtlichen Topos », in : Irene Klissenbauer *et all.* (dir.), *Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft. Festschrift für Ingeborg G. Gabriel*, Göttingen, 2020, pp. 413–428, ici p. 413.

109 Bleisch/Büchler, *Kinder (op. cit.)*, p. 42.

110 Pour la discussion critique de ces critères, cf. Andrea Büchler/Bernhard Rüttsche, « Untersuchungen des Erbgutes von Keimzellen und von Embryos in vitro und deren Auswahl », in : id. (dir.), *Fortpflanzungsmedizingesetz (FMedG). Bundesgesetz vom 18. Dezember 1998 über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung*, Berne, 2020, pp. 269–336.

111 Cf. CNE, *Réflexions sur l'évaluation éthique du test prénatal non invasif (NIPT)- Prise de position n° 26/2016*, Berne, 9 décembre 2016 ([https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Themen/Stellungnahmen/fr/DEF\\_NEK\\_Stellungnahme\\_NIPT\\_A4\\_FR\\_web.pdf](https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Themen/Stellungnahmen/fr/DEF_NEK_Stellungnahme_NIPT_A4_FR_web.pdf) ; consulté le 25.5.2022) ; FEPS, *Tester la vie ? 10 questions – 10 réponses du point de vue théologie-éthique*, Berne, 2013 ([https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/09/10\\_fragen\\_antworten\\_praenatest\\_fr.pdf](https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/09/10_fragen_antworten_praenatest_fr.pdf) ; consulté le 25.5.2022).

112 Cf. CNE, *Gene editing sur les embryons humains – un état des lieux. Prise de position n° 25/2016*, Berne, 2016 ; <https://www.bag.admin.ch/bag/fr/home/medizin-und-forschung/fortpflanzungsmedizin/stellungnahmen-gutachten.html> ; consulté le 25.5.2022) ; Deutscher Ethikrat, *Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme*, Berlin, 2016 (<https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-eingriffe-in-die-menschliche-keimbahn.pdf> ; consulté le 25.5.2022).

113 Cf. Beier/Wiesemann, « Autonomie » (art. cit.).

114 La nouvelle réglementation va donc plus loin que les règles concernant la procréation médicalement assistée dans la loi sur le partenariat enregistré. Celle-ci stipule (art. 28 LPart) : « Les personnes liées par un partenariat enregistré ne sont pas autorisées à adopter un enfant conjointement ni à recourir à la procréation médicalement assistée. »

115 Le don d'ovule, la greffe d'utérus et la maternité de substitution sont interdits en Suisse. Conseiller et accompagner des personnes qui ont été traitées à l'étranger est en revanche légal. Des indices tendent à indiquer que certains centres de médecine reproductive sis en Suisse proposent le don d'ovule par l'intermédiaire de traitements suivis à l'étranger ; cf. Isotta Magaton/Michael von Wolff, « Eizellspende und Leihmuttertschaft. Teil 1 : Eizellspende », *Gynäkologie* 1/2021, pp. 24–27 ; 19.3778 Interpellation Irène Kälin, « Don d'ovules dans les centres suisses de PMA » (20.6.2019) (<https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefft?AffairId=20193778> ; consulté le 25 mai 2022).

116 BGE 115 Ia 234, E. 5a.

**Mariage, parentalité, enfants**

117 Cf. Andreas R. Ziegler, *Kurzgutachten zur Frage des Zugangs gleichgeschlechtlicher Paare zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren in der Schweiz (Auslegung des Begriffs der « Unfruchtbarkeit » in Art. 119 Abs. 2 Bst. c BV)*, Lausanne, 19 janvier 2019 ; BMJV, *De la nécessité de réviser le droit de la filiation. Recommandations du groupe d'expert-e-s du 21 juin 2021* (<https://docplayer.fr/222134478-De-la-necessite-de-reviser-le-droit-de-l-etablissement-de-la-filiation.html> ; consulté le 31 mai 2022) ; « Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates », FF 2019, p. 8610 s.

118 « Message relatif à l'initiative populaire « pour la protection de l'être humain contre les techniques de reproduction artificielle (Initiative pour une procréation respectant la dignité de l'être humain, PPD) et à la loi fédérale sur la procréation médicalement assistée (LPMA) du 26 juin 1996 », FF 1996 III, pp. 193–300, ici p. 244 ([https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/1996/3\\_205\\_197\\_189/fr](https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/1996/3_205_197_189/fr) ; consulté le 25.5.2022).

119 La justification invoquée en 1996 par le Conseil fédéral fournit la matrice des débats actuels au sein des Églises.

120 Cf. « Message du Conseil fédéral relatif à la Loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes de même sexe du 29 novembre 2002 », FF 2003, pp. 1192–1275, ici p. 1226 (<https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/2003/194/fr> ; consulté le 25.5.2022).

121 Andrea Büchler, *Die Eizellenspende in der Schweiz de lege data et de lege feranda. Rechtsgutachten verfasst im Auftrag des Bundesamtes für Gesundheit*, Zurich, novembre 2013, actualisé en janvier 2014, p. 17.

122 CNE, *La procréation médicalement assistée. Considérations éthiques et propositions pour l'avenir. Prise de position n° 22/2013*, Berne, novembre 2013, p. 19 s. (<https://www.bag.admin.ch/bag/fr/home/medizin-und-forschung/fortpflanzungsmedizin/stellungnahmen-gutachten.html> ; consulté le 25.5.2022).

123 Cf. Ziegler, *Kurzgutachten* (op. cit.), p. 8 : dans l'art. 119 Cst., il s'agit « en priorité de distinguer quand on renoncerait à un traitement médical parce que, même sans traitement, une grossesse se produirait sans doute et que donc ce traitement médical ou le recours à la PMA apparaît (encore) inutile. Comme l'intégralité de l'art. 119 Cst. veut protéger l'être humain des abus dans le domaine de la médecine reproductive (al. 1), on ne peut en fait comprendre l'art. 119, al. 2 Cst. que comme une concrétisation de ces abus. On peut admettre qu'il s'agit d'un tel abus lorsqu'un traitement est inutile pour obtenir une grossesse. »

124 Cf. Beier/Wiesemann, « Autonomie » (art. cit.), p. 210.

125 Né Nancy, Thomas Beatie, citoyen des États-Unis d'Amérique, a subi une chirurgie de réassignation sexuelle. Il fut le premier homme à mettre au monde un enfant. Savoir si la greffe d'utérus à un homme – qui fait l'objet de contestations de principe – est possible d'un point de vue médical et biologique est une question controversée ; cf. Andrea Büchler/Eva Schlumpf, « Transplantiertes Mutterglück. Rechtliche und ethische Herausforderungen der Uterustransplantation », *Jusletter*, 1<sup>er</sup> mai 2017, p. 36.

126 Sur les possibilités et les limites de la contestation de la présomption de paternité, cf. BMJV, « Reformbedarf » (art. cit.).

127 Bleisch/Büchler, *Kinder*, p. 213.

128 FF 1996 III, p. 248.

129 Cela ne vaut pas pour la fécondation *in vitro* avec ses propres ovules (fécondés ou non), qui ont été prélevés et congelés antérieurement (*social egg freezing*), cf. CNE, *Social Egg Freezing – Une réflexion éthique. Prise de position n° 28/2017*, Berne, 2017 (<https://www.nek-cne.admin.ch/fr/publications/prises-de-position> ; consulté le 29 mai 2022).

130 Büchler, « Eizellenspende » (art. cit.), p. 6. L'interdiction vaut aussi pour la « maternité commune » d'un couple de femmes dont l'une serait la donatrice de l'ovule tandis que l'autre porterait l'enfant pendant la grossesse.

131 Cf. Andrea Büchler/Nora Bertschi, « Gewünschtes Kind, geliebene Mutter, zurückgewiesene Eltern? Leihmutterchaft in den USA und die Anerkennung des Kindesverhältnisses in der Schweiz », *FamPra* 2013, pp. 33–56 ; Michelle Cottier, « Die instrumentalisierte Frau : Rechtliche Konstruktionen der Leihmutterchaft », *Juridikum* 2/2016, pp. 188–198 ; Rapport sur la maternité de substitution. Rapport du Conseil fédéral du 29 novembre 2013 en exécution du postulat Fehr (12.3917) (<https://www.bj.admin.ch/bj/fr/home/publiservice/publikationen/berichte-gutachten/2013-11-29.html> ; consulté le 29 mai 2022).

132 Bleisch/Büchler, « Kinder » (art. cit.), p. 230 s.

133 Pour ce qui suit, cf. Cottier, « Die instrumentalisierte Frau » (art. cit.).

134 *Ibid.*, p. 194.

135 FF 1996 III, p. 248

136 Rapport sur la maternité de substitution (doc. cit.), p. 20.

137 Cf. Dani Shapiro, *Inheritance. A Memoir of Genealogy, Paternity, and Love*, New York, 2019.

138 Cf. *Rapport sur la maternité de substitution* (op. cit.), p. 17 : « Cette commercialisation de la procréation humaine a créé un tourisme procréatif des citoyens suisses à l'étranger alors que l'un des objectifs fondamentaux de la législation suisse dans le domaine de la médecine reproductive était justement de l'éviter. » (Traduction légèrement corrigée. NdT.)

139 *Ibid.*, p. 31.

140 Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Francfort, 1984, p. 2628.

141 Cf. Klaus von Storch, « Gott wird Kind. Das Gottes- und Menschenbild der Inkarnationstheologie », *ThPQ* 162 (2014), pp. 380–389.

142 Hartmut Rosa « «Das Grundbedürfnis nach Religion wird bleiben.» Gespräch mit Stephan Orth », *Herder Korrespondenz* 10/2017, pp. 17–20, ici p. 18.

143 Kim Bergman, citée par Bernard, « Kinder », p. 474.

144 Elle a été précédée par le « *Best Interest Standard* » de la President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biometrical and Behavioral Research, *Deciding to forego life-sustaining treatment. A report on the ethical, medical, and legal issues in treatment decisions*, Washington, 1983 ; cf. Andrea Döring, « Der Best-Interest Standard in der Pädiatrie – theoretische Konzeption und klinische Anwendung », in : Claudia Wiesemann *et al.* (dir.), *Das Kind als Patient*, Francfort, 2003, pp. 116–130. La traduction française de la CIDE parle d'ailleurs de « l'intérêt supérieur de l'enfant » plutôt que du « bien de l'enfant » (NdT).

145 Cf. sur ce point Frank Surall, *Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologische-ethische Rezeption*, Stuttgart, 2009, spéc. pp. 77–86.

146 Cf. Alexandre Bagattini, « Kindeswohl », in : Johannes Drerup/Gottfried Schweiger (dir.), *Handbuch Philosophie der Kindheit*, Heidelberg, 2019, pp. 128–136, ici p. 129.

147 Cf. Andrea Büchler/Sandro Clausen, « Verfahren der medizinisch unterstützen Fortpflanzung », in : Büchler/Rütsche (dir.), *Fortpflanzungsmedizinengesetz (op. cit.)*, pp. 191–235, ici p. 195.

148 Cf. UNICEF, *Implementation Handbook for the Convention of the Rights of the Child. Fully revised third Edition*, Genève, 2007, p. 37.

149 Friederike Wapler, *Kinderrechte und Kindeswohl. Eine Untersuchung zum Status des Kindes im Öffentlichen Recht*, Tübingen, 2015, p. 237.

150 *Ibid.*, p. 406.

151 Deutscher Ethikrat, *Embryospende, Embryooption und elterliche Verantwortung. Stellungnahme*, Berlin, 2016, p. 87 (<https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-embryospende-embryooption-und-elterliche-verantwortung.pdf> ; consulté le 30.5.2022).

152 Cf. Wapler, *Kinderrechte (op. cit.)*, p. 409.

153 Janusz Korczak, *Wie man Kinder lieben soll* (1928), Göttingen, 200814, p. 40 et 45 ; cit. d'après Wapler, *Kinderrechte (op. cit.)*, p. 410.

154 Cf. Claudia Wiesemann, « Der moralische Status des Kindes in der Medizin », in : Johann S. Ach/Beate Lüttenberg/Michael Quante (dir.), *wissen.leben.ethik. Themen und Positionen der Bioethik*, Münster, 2013, pp. 155–168, ici pp. 158–163 ; cf. *id.*, *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*, Munich, 2006, pp. 108–124, *id.*, *Moral Equality, Bioethics, and the Child*, Dordrecht/New York, 2016, pp. 133–138.

155 Deutscher Ethikrat, *Embryospende (op. cit.)*, p. 86.

156 Wiesemann, « Status » (art. cit.), p. 161 ; cf. Anja Kamein, *Zukünftige Personen. Eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation*, Francfort, 2013, pp. 171–175.

157 Joel Feinberg, « The Child's Right to an Open Future », in : William Aiken/Hugh LaFollette (dir.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Totowa NY, 1980, pp. 124–153, ici p. 127 : « It is the adult he is to become who must exercise the choice, more exactly, the adult he will become if his basic options are kept open and his growth kept «natural» or unforced. » (notre traduction).

158 FF 1996 III, p. 248 ; cf. sur ce point Bernhard Rütsche, *Rechte von Ungeborenen auf Leben und Integrität. Die Verfassung zwischen Ethik und Rechtspraxis*, Zurich/Saint-Gall, 2009, pp. 520–527.

159 FF 1996 III, p. 243.

160 *Ibid.*

161 Andrea Büchler/Sandro Clausen, « Fortpflanzungsmedizin und Kindeswohl! Kindeswohl und Fortpflanzungsmedizin? », *FamPra.ch* 02/2014, pp. 231–273, ici pp. 239 et 243.

162 Rütsche, *Rechte von Ungeborenen (op. cit.)*, p. 522.

163 Büchler/Clausen, « Verfahren » (art. cit.), pp. 193–229.

164 Niels Petersen, « The Legal Status of the Human Embryo in vitro : General Human Rights Instrument », *ZaöRV* 65 (2005), pp. 447–466, ici p. 466 : « The protection of unborn life under general human rights law on the international plan is very thin, a protection of the embryo in vitro, in particular, non-existent. The embryo in vitro is covered neither by the right to life nor by a potential legal guarantee of human dignity. »

165 Büchler/Clausen, « Verfahren » (art. cit.), p. 205.

166 Le conflit se produit exclusivement dans le contexte de la procréation médicalement assistée parce que là – à la différence de la sphère intime de la procréation naturelle, protégée par les droits fondamentaux – des personnes tierces (personnel médical, personnel de laboratoire et des centres de conseil et d'accompagnement) sont impliquées de façon constitutive.

167 Cf. Büchler/Clausen, « Verfahren » (art. cit.), p. 205 : « Dans le contexte de la médecine reproductive, il n'existe pas d'enfant dont il s'agirait de préserver le bien ; aussi le critère du bien de l'enfant ne peut-il, dans cette optique, que rester sans contenu. Il semble d'autant plus contradictoire de ne pas permettre à l'enfant de venir à l'existence en argumentant qu'il s'agit de protéger son bien. Ne pas autoriser un traitement de médecine reproductive en invoquant la protection du bien de l'enfant implique aussi un jugement de valeur : l'enfant à concevoir se verrait de cette façon infliger un dommage. En dernière analyse, on présume ainsi que, pour l'enfant potentiel, il vaudrait mieux ne pas exister. »

168 Pour le problème de la non-identité (*non-identity-problem*), cf. Büchler/Clausen, « Verfahren » (art. cit.), p. 206 : « Si, partant de la dignité humaine, on considère en général la vie comme digne d'être vécue, on ne saurait empêcher qu'elle adienne en raison de spéculations sur ce qui pourrait rendre une vie heureuse ou malheureuse. »

169 Cf. Kurt Seelmann, *Gutachten im Auftrag des Bundesamts für Gesundheit über « Zugang zur Fortpflanzungsmedizin für alle? »*, (Accès à la procréation médicalement assistée pour tous ? (en allemand) (sur mandat de l'OFSP)) Bâle, avril 2018, pp. 10–12 (<https://www.bag.admin.ch/bag/fr/home/medizin-und-forschung/fortpflanzungsmedizin/stellungnahmen-gutachten.html> ; consulté le 31 mai 2022).

170 Seelman, *Gutachten* (op. cit.), p. 12.

171 Sur le concept de bio-normativité, cf. Charlotte Witt, « A Critique of the Bionormative Concept of the Family », in Françoise Baylis/Carolyn McLeod (dir.), *Family-Making. Contemporary Ethical Challenges*, Oxford, 2014, pp. 40–63 ; Katharine K. Baker, « Bionormativity and the Construction of Parenthood », *Georgia Law Review* 42 (2008), pp. 649–715.

172 FF 1996 III, p. 242 s.

173 Cf. sur ce point l'étude éthique et théologique très complète de Marco Hofheinz, *Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive*, Zurich/Berlin, 2008.

174 Angelika Krebs, « Naturethik im Überblick », in : id. (dir.), *Naturethik. Grundlagentexte der gegenwärtigen tier- und ökologischen Diskussion*, Francfort, 1997, pp. 337–379, ici p. 340 ; dans une perspective théologique, cf. Günter Thomas, « Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur. Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung », *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTH) 34 (2019) : *Natur und Schöpfung*, Göttingen, 2020, pp. 1–20 ; pour la signification de « nature » dans des contextes sociétaux, juridiques et éthiques, cf. Markus Rothhaar/Martin Hähnel (dir.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin, Boston, 2015 ; Gutmann, « Mutterschaft » (art. cit.).

175 Sur l'argument *naturam sequi*, cf. Krebs, « Naturethik » (art. cit.), pp. 358–360.

176 Dieter Birnbacher, *Natürlichkeit*, Berlin/New York, 2006, p. 144.

177 *Ibid.*, p. 145.

178 CNE, *La procréation médicalement assistée* (op. cit.), p. 28.

179 Thomas, « Instabilitäten » (art. cit.), p. 10 s.

180 *Ibid.*, p. 19 s. ; id., *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das « Leben in der zukünftigen Welt »*, Neukirchen-Vluyn, 2009, pp. 131–133.

181 Thomas, « Instabilitäten », p. 19 s.

182 *Ibid.*, p. 20.

183 CNE, *La procréation médicalement assistée* (op. cit.), p. 52.

184 Büchler, *Eizellenspende* (op. cit.), p. 17. En étendant le don de spermatozoïdes aux couples mariés formés de deux femmes, le Conseil fédéral révisé sa conception antérieure dans le cadre d'une « nouvelle interprétation de l'art. 119, al. 2, lit. c Cst., [...]

selon laquelle le concept de stérilité de la constitution correspond au désir d'enfant insatisfait et est par conséquent applicable aux couples de même sexe » (BJMV, *De la nécessité de réviser le droit de la filiation* [op. cit.], p. 9).

185 Seelmann, *Gutachten* (op. cit.), p. 23.

186 *Ibid.*, p. 24.

187 *Ibid.*

188 Büchler/Clausen, « Fortpflanzungsmedizin » (art. cit.), p. 72.

189 Seelman, *Gutachten*, p. 12.

190 Pour ce qui suit, cf. Guido Pennings, « Gleichgeschlechtliche Elternschaft und das moralische Recht auf Familiengründung », in : Dorett Funcke/Petra Thorn (dir.), *Die gleichgeschlechtliche Familie mit Kindern. Interdisziplinäre Beiträge zu einer neuen Lebensform*, Bielefeld, 2010, pp. 225–249, spéc. 231–233 ; cf. en introduction, dans une perspective suisse, Nathalie Meuwly, « Gleichgeschlechtliche Paare : sexuelle Orientierung, Beziehungsqualität, Akzeptanz », in : Brausweig/Noth/Tanner (dir.), *Liebe* (op. cit.), pp. 37–50.

191 Pennings, « Elternschaft » (art. cit.), p. 232.

192 Seelmann, *Gutachten* (op. cit.), p. 13.

193 *Ibid.*, p. 14.

194 Pennings, « Elternschaft » (art. cit.), p. 214 s.

195 Cf. *ibid.*, p. 242 s.

196 Büchler/Clausen, « Fortpflanzungsmedizin », p. 245 s. ; cf. Büchler, *Autonomie* (op. cit.), pp. 134–136.

197 Katharina Beier/Claudia Wiesemann, « Die Dialektik der Elternschaft im Zeitalter der Reprogenetik. Ein ethischer Dialog », *DZPhil* 50 (2010), pp. 855–871, ici p. 858.

198 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, 1981, p. 167 (notre traduction).

199 *Ibid.*, p. 15.

200 Ludger Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Kusterdingen, 2006, p. 66 ; cf. Christina Schües, *Philosophie des Geborensseins*, Fribourg-en-Brigau/Munich, 2008.

201 Claudia Wiesemann, « Natalität und die Ethik von Elternschaft », *ZfPP* 2 (2015), pp. 213–236, ici p. 218.

202 *Ibid.*, p. 219.

203 Wiesemann, Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft, München 2006, 99f

204 Bernard, *Kinder* (op. cit.), p. 466 ; cf. Albrecht Koschorke, *Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch*, Francfort, 2000, qui décrit comme un procès de développement de l'inti-

mité, les transformations ecclésiales et théologiques de l'histoire de la famille de Jésus aboutissant à la Sainte Famille en tant que modèle de l'ordre social.

205 Bernard, *Kinder (op. cit.)*, p. 468.

206 von Braun, *Blutsbande (op. cit.)*, p. 17.

207 Cf. Christina von Braun, « Blut und Tinte », in : id./Christoph Wulf (dir.), *Mythen des Blutes*, Francfort, 2007, pp. 344–362.

208 von Braun, *Blutsbande (op. cit.)*, p. 137.

209 Bernard, *Kinder (op. cit.)*, p. 478.

210 Sarah Franklin, *Biological Relatives : IVF, Stern Cells, and the Future of Kinship*, Londres, Durham, 2013, p. 16 rend attentif à ce qu'a d'incorrect la métaphore du sang, puisque le sang est la seule substance qui ne passe pas la limite du placenta chez la femme enceinte.

211 Cf. von Braun, *Blutsbande (op. cit.)*, p. 19.

212 Albrecht Koschorke *et all.*, *Vor der Familie. Grenzbedingungen einer modernen Institution*, Constance, 2010, p. 8 s.

213 Sur la signification de l'association de la parole, du sang et du sacrifice dans la Sainte Cène pour la création d'une communauté, cf. Micha Brumlik, « Blut, Intellekt und Liebe – Faktoren politischer Vergemeinschaftung », in : von Braun/Wulf (dir.), *Mythen (op. cit.)*, pp. 257–271, ici pp. 264–268.

214 Johannes Fischer, « Das christliche Lebensverständnis als Motiv und Kriterium für den Umgang mit Leben », in : Eilert Herms (dir.), *Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik*, Gütersloh, 2005, pp. 135–149, ici p. 139.

215 « Prolongée par de nouveaux récits » (*Weitererzählen* en allemand) signifie à la fois la continuation ou la prolongation de l'histoire, et le partage, toujours nouveau, du récit avec soi-même et avec d'autres. Cf. Hans G. Ulrich, « Wie Geschöpfe leben – Zur narrativen Exploration im geschöpflichen Leben. Aspekte einer Ethik des Erzählens », in : Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (dir.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zurich, 2009, pp. 303–328, ici p. 320 : « Cela lie le récit à la situation donnée historiquement et ne le laisse nullement devenir méta-historique. Reste ainsi vive la question de savoir comment cela continue, comment dans la logique du récit cela continue à partir du point où l'on se trouve. Ce qui est décisif, c'est la façon dont cela continue. Ce n'est pas comme dans le roman qui trouve en lui-même sa conclusion. »

216 Koschorke, *Familie (op. cit.)*, p. 28., relève que, dans l'histoire des concepts sociaux, le terme de « famille » apparaît seulement à l'époque moderne.

217 Bernard, *Kinder (op. cit.)*, p. 475 s.

218 Cf. Brigitta Hauser-Schäublin, « Blutverwandschaft », in : von Braun/Wulf (dir.), *Mythen (op. cit.)*, pp. 171–183, ici p. 173–177.

219 Cf., dans la perspective de la théorie littéraire, Sigrid Weigel *et all.* (dir.), *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*, Munich, 2005.

220 Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, New York, 1959. Erikson comprend l'identité du moi comme « la confiance accumulée du fait que la cohérence et la continuité que l'on a aux yeux des autres correspond à une capacité de préserver une cohérence et une continuité intérieures » (notre traduction, p. 107 de la traduction allemande *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, Francfort, 1973). Sur la discussion théologique et philosophique de l'identité, cf. Christian Cebulj/Johannes Flury (dir.), *Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung*, Zurich, 2012 ; Alexander Deeg/Stefan Heuser/Arne Mageschke (dir.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen*, Göttingen, 2007 ; Hennig Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart, 1992 ; Katja Crone, *Identität von Personen. Eine Strukturanalyse des biographischen Selbstverständnisses*, Berlin/Boston, 2016 ; Benjamin Jörissen/Jörg Zirfas (dir.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden, 2010 ; Odo Marquart, « Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit », in : id., *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart, 2003, pp. 234–246 ; Odo Marquart/Karlheinz Stierle (dir.), *Identität*, Munich, 1996 ; Kurt Röttgers, *Identität als Ereignis. Zur Neufindung eines Begriffs*, Bielefeld, 2016.

221 Cf. Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines* 95/221 (1991), pp. 35–47, ici p. 35 ; cf. aussi id., « L'identité narrative », *Esprit* 140–141 (1988), pp. 295–304, ici p. 296 [Il ne s'agit pas du même texte ! NdT] ; fondamental : id., *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, spéc. p. 12 s. et pp. 167–198.

222 Réponse tirée d'une interview de Barbara Duden/Silja Samerski, « «Pop genes». An investigation of the «gene» in popular parlance », in : Regula Valérie Burri/Joseph Dumit (dir.), *Bio-medicine as Culture. Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*, Londres, 2007, pp. 167–189, ici p. 174 (notre traduction) : « Inheritance : that is [...] like leaving me a house, you get it as a present. [...] But that was not a gift in the outward sense, as if I handed over a parcel and said, I give you that clock and your son will inherit this from you, but these are inner things [...], these are traits that we cannot influence. »

223 Le désir des couples de même sexe de fonder une famille dont les enfants seraient « génétiquement les leurs » aboutit à des constellations hybrides dans lesquelles, paradoxalement, les enfants ne grandissent pas dans des familles dont les parents seraient « génétiquement les leurs ».

224 Les citations qui suivent sont extraites de Dani Shapiro, « Da war immer etwas gewesen, das mir fremd vorkam. » Entretien avec Sascha Chaimowicz *Zeitmagazin* 27/2020, pp. 30–35 ; cf. aussi Shapiro, *Inheritance (op. cit.)*.

225 Cf. la distinction faite par Emmanuel Levinas dans « La trace de l'autre » (1963 ; maint. in : id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux*, Paris, 1982, pp. 186–202, ici p. 191) entre ces voyageurs que sont Ulysse et Abraham : « Au

mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener son fils à son point de départ. »

226 Cf. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, 1983, p. 272 : « Le judaïsme de la Diaspora n'a plus de dedans. Il est entré très loin dans un monde auquel cependant il s'oppose. S'y oppose-t-il ? »

227 Savoir si, à l'inverse, il en résulte un *droit* de l'enfant à grandir avec ses parents biologiques et génétiques est une autre question, qui requiert une réponse très détaillée.

228 Cf. Ulrich, « Exploration » (art. cit.), p. 312 s. : « Ce qu'il faut dire de la narration doit être visible à sa forme. En fait partie de façon décisive le fait que la narration, qui suit le déroulement de l'histoire et le sert, ne contient pas d'explication qui placerait ce qui est raconté dans tel ou tel contexte ou le doterait d'une pointe conclusive. L'absence d'explications de ce genre fait partie de la forme de la narration biblique. De cette façon, le récit provoque l'écoute et la compréhension. Ainsi touchent-ils ceux qui écoutent, et ainsi touchent-ils leur monde. »

229 Sigmund Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917), in : id., *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, 1933, p. 146.

230 Ricœur, « Identité narrative » (1991), p. 36.

231 *Ibid.*, p. 37.

232 *Ibid.*, p. 38.

233 *Ibid.*, p. 46

234 *Ibid.*, p. 47. Cf. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel* (op. cit.), p. xxx ; id., *La communauté désœuvrée* (op. cit.) radicalise la perspective et remplace le « ego sum » cartésien par un « ego sumus » : l'être personnel ne peut exister que comme être-ensemble. L'être-ensemble constitue la scène « sur laquelle les acteurs se présentent réciproquement comme des moi. Mais derrière cette pièce de théâtre il n'y a pas de véritable réalité qui ferait des acteurs de simples marionnettes d'un grand plan au-delà de l'être – la pièce de théâtre est l'être – et il n'y a rien derrière. » (Röttgers, *Identität* [op. cit.], p. 93.)

235 Ricœur, « identité narrative » (1991), p. 47 ; le texte français est fautif et parle de « conversations » ; il faut corriger en suivant la version allemande (NdT).

236 *Le catéchisme de Heidelberg*, in : Olivier Fatio (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, 1986, pp. 129–178, ici p. 135.

237 Cf. Helmuth Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* (1941), Paris, 2017.

238 *Hineingehört* en allemand. Jeu de mot impossible à traduire en français. *Hineingehört* peut être lu comme le participe passé du verbe *hineinhören* (écouter à l'intérieur de quelque chose) ou comme celui du verbe *hineingehören* (appartenir à quelque chose, faire partie de quelque chose, avoir sa place quelque part) (NdT).

239 Ulrich, « Exploration » (art. cit.), p. 309.

240 Ritschl, *Zur Logik* (op. cit.), p. 55.

241 Ulrich, « Exploration », p. 314.

242 Cf. Frank Mathwig/Felix Frey, *Recherchez la justice ! (Esaïe 1,17) La relation entre démocratie et droits de l'homme. 10 questions – 10 réponses*, Berne, Fédération des Églises protestantes de Suisse, 2015.

243 En reprenant des formulations d'Erica Haines, « «Everybody's got a dad...». Issues for lesbian families in the management of donor insemination », *Sociology of Health and Illness* 22 (2000), pp. 477–498, ici p. 478 : « It appears that lesbian DI [Donor insemination] transgressed too many boundaries : the ideological, because of its apparent flouting of the importance of fathers; the structural, because of its advocacy of either one-parent or two-mother households, and the biogenetic, because of its avoidance of sexual intercourse. »

244 Tobias Eichinger, « Entgrenzte Fortpflanzung. Zu ethischen Herausforderungen der kinderwunscherfüllenden Medizin », in : Giovanni Maio/Tobias Eichinger/Claudia Bozzaro (dir.), *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung*, Fribourg-en-Brigau/Munich, 2013, pp. 65–95, ici p. 66.

245 Il va de soi que des questions bioéthiques fondamentales se posent dans ce cas aussi, mais elles ne sauraient valoir comme critère distinctif entre la parentalité des couples de sexes différents et celle des couples de même sexe.

246 Onora O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics. The Giffords Lectures. University of Edinburgh, 2001*, Cambridge, 2003, p. 66 (notre traduction) : « Where appeals to individual autonomy play a central or decisive role in decisions to have children, the interests of the weak and vulnerable may be subordinated to the self-expression and preferences of the relatively powerful. It follows, I think, that appeals to individual autonomy cannot support unrestricted reproductive rights. »

247 Katharina Baier, « Reproduktive Autonomie als biopolitische Strategie – Eine Kritik des liberalen fortpflanzungsmedizinischen Diskurses aus biopolitischer Perspektive », in : Dominik Finkelde/Julia Inthorn/Michael Reder (dir.), *Normiertes Leben. Biopolitik und die Funktionalisierung ethischer Diskurse*, Francfort, 2013, pp. 69–92, ici p. 90.

248 Cf. sur ce point les conceptions d'une autonomie relationnelle, qui ont fait récemment l'objet d'une large discussion : *Autonomie und Beziehung. Bericht zur Tagung vom 7. Juli 2016 des Veranstaltungszyklus « Autonomie in der Medizin »* (Swiss Academies Communications, Vol. 11, n° 12), Berne, 2016 ; Monika Bobbert, « Keine Autonomie ohne Kompetenz und Fürsorge. Plädoyer für die Reflexion innerer und äusserer Voraussetzungen », in : Frank Mathwig/Torsten Meireis/Rouwen Porz/Markus Zimmermann (dir.), *Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege*, Zurich, 2015, pp. 69–91 ; Christof Breitsameter (dir.), *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin. Entscheidungen bei nichteinwilligungsfähigen Patienten*, Stuttgart, 2011 ; Thedda Rehbock, « Autonomie –

Fürsorge – Paternalismus. Zur Kritik (medizin-)ethischer Grundbegriffe », *Ethik Med* 14 (2002), pp. 131–150 ; Wiesemann/Simon (dir.), *Patientenautonomie (op. cit.)*.

249 Hilpert, « Recht » (art. cit.), p. 425.

250 *Ibid.*

251 Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Francfort, 1988, p. 39.

252 Michael J. Sandel, « Beherrschung und Gabe. Plädoyer gegen die Perfektion », *Die Politische Meinung* 467 (octobre 2008), pp. 26–32, ici p. 26 ; cf. aussi id., *Contre la perfection. L'éthique à l'âge du génie génétique* (2007), Paris, 2016.