

LA SANTÉ FACE AU PRINCIPE DE PRÉCAUTION

Cahiers du Centre Georges Canguilhem

SCIENCE
HISTOIRE
SOCIÉTÉ

puf

2000

IN DUBIO PRO VITA
LE PRINCIPE DE PRÉCAUTION ET LA SANTÉ
DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Stéphane Bauzon

Résumé/Abstract

Le principe de précaution, appliqué à la santé, implique une définition de l'homme qui peut reposer sur différentes valeurs. Dans le cas de l'Église catholique, il repose sur le principe de l'inviolabilité de la vie humaine et la règle *in dubio pro vita*. Cette règle fait néanmoins l'objet d'un débat au sein de l'Église, entre une interprétation stricte, le tutiorisme, qui interdit toute action susceptible de mettre fin à la vie humaine et pose qu'aucun risque ne peut être pris lorsque la vie est en jeu, et le probabilisme, qui admet des marges de jeu et en propose une interprétation plus modérée. Cet article remonte aux racines de ce débat et examine par ailleurs combien, dans les discussions actuelles dans le domaine de la santé et de la bioéthique, l'Église catholique oscille entre ces deux approches.

The precautionary principle, when it is applied to human health, implies a definition of man that can be based on different values. As far as Catholic Roman Church is concerned, it is based on the principle of intangibility of human life and on the rule *in dubio pro vita*. Nonetheless, this rule is susceptible of various interpretations inside the Church, and is the object of debate between a narrow interpretation, tutiorism, that forbids any action that may put an end to human life and claims that no risk can be taken as far as human life is at stake, and probabilism, that tolerates a margin of negotiation and proposes a more moderate interpretation. This article studies the origins of this debate and how, in the various questions concerning human health and bioethics today, the Catholic Roman Church waves between these two interpretations.

INTRODUCTION

Le principe de précaution est une fusion du risque technique et du risque social¹. Le risque renvoie à une éventualité, à un accident, à un danger possible que nous nous efforçons d'anticiper en évaluant les données d'une situation. Cette évaluation est double, elle est *technique* (rapport optimal/non optimal du calcul des avantages et des intérêts à partir des données recueillies par des spécialistes) et *sociale* (perception des techniques par les acteurs sociaux). Si une première dimension du principe de précaution tend vers l'objectivité d'une évaluation quantitative d'un danger potentiel, la seconde a pour principe la subjectivité d'une perception qualitative de la *nature* (dans le cas de l'environnement) ou de l'*homme* (dans celui de la santé). Le principe de précaution appliqué au domaine de la santé est ainsi porteur d'une définition de l'homme qui peut être juridique, politique ou morale.

La définition morale de l'homme peut évidemment être composée de différents éléments (raison, volonté, sens, etc.) selon la perspective théorétique retenue. Pour l'Église catholique, l'homme est défini comme « corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses »². Cette unité de la personne – *corpore et anima unus* – est rappelée en particulier dans la célèbre encyclique *Evangelium Vitae* (1995) sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine où le pape Jean-Paul II insiste sur la « responsabilité spécifique confiée au personnel de santé : [...] Leurs professions en font des gardiens et des serveurs de la vie humaine »³. En tant que serviteur de la vie humaine, le personnel de santé doit tou-

1. Pour un approfondissement de cette définition du principe de précaution, voir « Du risque à la précaution : le cas des biotechnologies », in S. Bauzon, *La personne biogénétique*, Paris, PUF, 2006, p. 163-182.

2. Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (« Joie et espérance »), 1965 ; http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

3. Encyclique *Evangelium Vitae*, 1995 ; http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/index.html.

jours se garder de faire courir un risque à la vie humaine. En cas de doute, il doit éviter tout acte médical pouvant atteindre à la sacralité de la vie humaine. Cette position de l'Église se résume dans l'adage *in dubio pro vita* (« le doute profite à la vie »). Cet adage est une mesure d'action (et donc une précaution à suivre) fondée sur le principe de l'inviolabilité de la vie humaine. L'adage *in dubio pro vita* est non seulement un moyen pour éviter la violation du V^e commandement (*Tu ne tueras point*), mais, tout comme l'adage juridique *in dubio pro reo*¹ (« le doute profite à l'accusé »), il est le vecteur d'une protection d'un bien indisponible – en l'occurrence, la vie humaine.

Sous le pontificat de Jean-Paul II et celui de Benoît XVI, l'Église catholique a insisté à maintes reprises sur l'inviolabilité de la vie humaine (d'où ses condamnations de l'avortement ou de l'euthanasie). La question de la portée du message de l'Église en ce domaine appelle un premier commentaire sur la notion de *Bien* dans la tradition catholique (I). Il reste néanmoins établi que la sacralité de la vie est un principe indiscutable en soi (*in dubio pro vita*). Cependant, ce principe peut recevoir une interprétation stricte, on parle alors de *tutiorisme* (II). Le tutiorisme interdit toute action susceptible de mettre fin à la vie humaine : aucun risque ne peut être pris avec la vie. *Mutatis mutandis*, il est équivalent au « risque zéro » dans l'application du principe de précaution dans l'environnement. L'adage *in dubio pro vita* peut être interprété dans un sens plus large, on parle alors de *probabilisme* (III). Le probabilisme renvoie à la notion de proportion ou, si l'on préfère, à une modération dans l'action médicale quand la vie humaine est en jeu. Dans les débats actuels sur les précautions à prendre dans le domaine de la santé (et donc en bioéthique), l'Église catholique oscille entre ces deux approches.

1. Pour un approfondissement de cet adage, voir L. Boyer et H. Roland, *Adages du droit français*, Paris, Litec, 1999.

I

Dans la tradition catholique, la vie est un bien sacré. La sacralité de la vie est réaffirmée avec force dans l'encyclique *Evangelium Vitae*. Jean-Paul II y loue en particulier le développement actuel de la bioéthique qu'il perçoit comme un signe de la diffusion d'une véritable *culture de la vie*. La vie humaine est toujours un Bien. La vie humaine possède une valeur intrinsèque, et tout corps humain en vie doit être respecté au nom de l'amour (*caritas*) pour la vie, lequel transcende les existences individuelles. Pour Jean-Paul II, l'inviolabilité de la vie humaine est la marque d'une culture de la vie qui s'oppose à la culture de la mort. L'expression « culture de la mort » est certes un oxymore, mais elle indique bien le risque de réifier la vie humaine dans nos sociétés contemporaines où supprimer un être humain devient un choix médical parmi d'autres. Au cours des premières années de son pontificat, Benoît XVI a cité de nombreuses fois l'encyclique *Evangelium Vitae* qu'il a définie comme étant la *cléf de voûte* du Magistère de l'Église¹.

Dans l'Église catholique, l'inviolabilité de la vie humaine n'est pas uniquement une valeur théologique, elle est aussi un principe de la loi naturelle inscrit dans le cœur de chaque homme. Dans la tradition catholique, la loi naturelle permet un dialogue entre croyants et non-croyants, entre théologiens, philosophes, juristes et hommes de science qui peuvent offrir au législateur un apport précieux pour la vie personnelle et sociale. La défense de la vie humaine est donc un Bien que toute raison humaine peut comprendre. On remarquera que ce point est fort éloigné de la position orthodoxe, du moins celle de Hugo Tristram Engelhardt Jr.², qui oppose une éthique publique

1. « Discorso nell'incontro con il Clero del Diocesi di Roma », 2 mars 2006, in *L'Osservatore Romano*, 4 mars 2006 ; cité par Gonzalo Miranda, in « La bioetica da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI », *Revue Studia Bioethica*, Facoltà di bioetica, Ateneo Regina Apostolorum, vol. 1, 2008, n. 1, p. 7.

2. Voir le livre de H. T. Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics* (New York, Oxford University Press, 1996), où il expose les valeurs acceptables dans une société séculaire (constituée d'indi-

(où la raison délibérative sert à former des consensus politiques) à une éthique religieuse (où les commandements de Dieu s'imposent). La conséquence politique immédiate de la position catholique est de vouloir avoir un rôle dans la sphère publique, ce qui soulève la question philosophique du Bien et de la réception du discours magistériel dans la société.

La tradition catholique de la loi naturelle doit beaucoup à saint Thomas d'Aquin. Dans la *Somme théologique*, il présente la loi naturelle comme la capacité de l'intelligence humaine à reconnaître le bien humain dans ses grandes lignes¹. Mais, souligne-t-il, plus on s'approche du bien dans le concret, plus le risque de se tromper augmente. Autrement dit, la loi naturelle doit être actualisée en fonction des situations afin de rester un horizon moral possible². La question du bien est mise en commun, et celui-ci doit s'enraciner dans la société. Les lois de la société (ou lois humaines) n'ont pas à interdire tous les vices mais uniquement les plus graves et surtout, souligne Thomas d'Aquin, « ceux qui nuisent à autrui »³. On peut aisément rattacher cette interdiction de nuire au célèbre commandement hippocratique « *primum non nocere* » qui postule que le médecin ne peut en aucun cas nuire à son patient. Sur ce fondement (« ne pas nuire à autrui »), l'adage *in dubio pro vita* trouve sa justification non seulement dans le Magistère, mais aussi dans la raison de chaque homme. Toutefois, dans sa définition du Bien, Thomas d'Aquin en appelle à la prudence aristotélicienne qui exige une application graduelle de la connaissance du Bien⁴. Un questionnement des situations est alors à mettre en œuvre afin de procéder à l'articulation entre le particulier et l'universel : le premier est l'accomplissement du second. L'adéquation des

vidus aux croyances diverses et incompatibles où tous sont des « étrangers moraux » pour les autres), et son ouvrage *The Foundations of Christian Bioethic* (Lisse [NL], Swets & Zeitlinger, 2000), où il expose les valeurs morales de l'orthodoxie dans le domaine bioéthique.

1. *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 94, a. 4.

2. Pour un approfondissement de ce point, voir Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2^e éd., 1984.

3. *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 96, a. 2, réponse.

4. Pour un approfondissement de ce point, voir Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986 (rééd.).

moyens de l'action médicale aux finalités morales peut toutefois recevoir des solutions différentes selon la méthode d'interprétation (*stricto sensu* ou bien *lato sensu*) de l'adage *in dubio pro vita*.

II

Une lecture stricte de l'adage *in dubio pro vita* aboutit à un rigorisme moral qui se rattache à une tradition de la théologie morale dénommée « tutorisme ». Le tutorisme dérive du mot latin *tutor* qui est un verbe déponent (qui a seulement une forme passive, et donc un sens réflexif). Il signifie « défendre, veiller sur, avoir l'œil à ». L'adjectif *tutus* indique « ce qui est sûr ». Le mot s'applique soit à un fondement concret, soit à une opinion. À l'origine, le tutorisme est rattaché à divers adages¹ dont le plus connu est *in dubio pars tutor eligenda est*, qui peut se traduire ainsi : *en cas de doute, il faut prendre la voie la plus sûre*. On trouve cet adage à partir du XIII^e siècle dans un sens qui ne confond pas la sûreté avec la certitude : la certitude est d'ordre théorique, la sûreté est d'ordre pratique. Pour ne citer que deux exemples, retenons tout d'abord le décret du pape Grégoire IX, *Compilationes* (livre V, titre XXXVII) : « En cas de doute il faut suivre la voie la plus sûre [*cum in dubiis semitam debeamus eligere tutiorem*], et en l'espèce il est préférable de dire à un prêtre pécheur de ne pas participer à une messe. »² Et aussi un passage du *Commentaire des Sentences* (de Pierre

1. Pour citer deux variantes :

1 / *Verum esse quod in dubiis tutor pars est eligenda ;*

2 / *Quia in dubiis semper tutor pars eligenda est.*

2. *Decretalium Gregorii Papae IX, Compilationes*, Liber V, Titulus XXVII. *De clerico excommunicato, depositio vel interdictio ministrantis*, chap. V.

Voir le site : http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_527.html.

« *Licet autem in hoc non videatur omnino culpabilis existisse, quia tamen in dubiis via est tutor eligenda, etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat tamen potius se abstinere, quam sacramenta ecclesiastica pertractare.* »

Lombard) où saint Thomas d'Aquin déclare que, dans le cas de l'éloignement géographique d'un époux, il est préférable de protéger celui qui reste¹.

Tutor ou *sûr* ne signifie pas ici ce qui est sans danger ou encore ce qui est certain. C'est après, bien après, que *tutor* s'identifie avec la certitude. Ce n'est pas le lieu ici pour retracer son histoire. Retenons simplement que le tutorisme est aussi lié à la pensée de John Sinnich (1603-1666) qui propose des principes de moralité pratique caractérisés par une forte rigueur et qui s'élève contre tout laxisme moral². Il fait évoluer le sens de l'adage « Dans le doute, on doit toujours suivre la voie la plus sûre » dans un sens plus autoritaire où il faut suivre la voie prévue et proposée par une loi. En morale, le *sûr* est alors ce qu'on peut suivre en ne commettant *certainement* pas de péché, quoiqu'il eût été permis de ne pas le suivre. Comme le note Claeys Bouuaert, « Jean Sinnich [fut le] défenseur de Jansenius », et c'est ce nouveau sens du tutorisme qui est au cœur de la morale janséniste. Le tutorisme est parfaitement résumé par Pascal, dans cet extrait de *Provinciale V* (1656) : « Je ne me contente pas du probable, lui dis-je, je cherche le sûr. »

Aujourd'hui, l'adage *in dubio pars tutor eligenda* est utilisé pour défendre rigoureusement l'inviolabilité de la vie humaine. Il est cité, par exemple, dans un article relatif à l'illicéité morale des manipulations des cellules souches. Dans cet article, signé par Juan de Dios Vial Correa et Mgr Elio Sgreccia (respectivement, président et vice-président de l'Académie pontificale *Pro Vita*) et publié dans

1. Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 27, q. 2, a. 3, arg. 2.

« *Item, videtur quod nec debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transferat. Quia in dubiis semper tutor pars eligenda est. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo lenetur eum expectare.* »

Consultable sur le site : <http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>.

2. Claeys Bouuaert, « Jean Sinnich défenseur de Jansenius », *Ephemerides Theologicae Louanienenses*, XXXI, 1955, p. 406-417.

3. L'Académie pontificale pour la vie a été créée le 11 février 1994 par Jean-Paul II. Sa tâche spécifique concerne la défense de la vie humaine, en particulier dans le cadre des sciences médicales. Son activité se rattache au Magistère de l'Église. E. Sgreccia a été son président jusqu'en 2008. Cette Académie ne doit pas être confondue avec l'Académie pontificale des sciences, fondée en 1936 par Pie XI dans le but de promouvoir le progrès scientifique dans

L'Observatore Romano du vendredi 5 janvier 2001, on peut lire : « Il existe une vie humaine dès la conception ; tenter à l'intégrité de l'embryon signifie prendre la responsabilité de léser gravement les droits et la dignité d'un être humain, ce qui est évidemment immoral... [et] il est nécessaire d'étudier cet argument à partir d'une règle ancienne très en usage dans la casuistique : *in dubio pars tutior eligenda est.* » Mgr Sgreccia, qui possède une renommée mondiale¹, est sans nul doute le plus illustre représentant de la bioéthique catholique. Dans un autre article paru dans le journal *Corriere della Sera* (daté du 2 janvier 2006), E. Sgreccia écrit : « Le principe de précaution, né avec les débats sur les biotechnologies, concerne le doute compris comme étant le risque éventuel d'un dommage causé à la santé par une biotechnologie. » En l'espèce, E. Sgreccia identifie tout d'abord le principe de précaution avec le risque technique avant de poursuivre son argumentation en parlant du tutorisme en ces termes : « Le tutorisme, en revanche, renvoie à la morale et [...] il s'applique en cas de situation pendant laquelle, alors qu'un acte destructif est sur le point d'être commis, surgit le doute qu'il s'agisse alors d'un individu humain ou non. Face à un tel doute, il faut alors s'en tenir à la voie la plus sûre, c'est-à-dire s'abstenir de toute intervention [...] ». Cet article porte sur le cas du pré-zygote 2n (ou ootide) et il concerne la question du commencement de la vie humaine. Selon le Magistère, la conception est le premier instant de la vie. D'un point de vue médical, la conception correspond à la « rencontre » des gamètes masculin et féminin ; seulement, force est de constater que cette « rencontre » se fait graduellement. Un « moment » peut correspondre à la fusion des noyaux des gamètes. La fusion des gamètes peut être retenue comme le premier instant de vie car c'est alors que se constitue une *unique identité génétique*, nommée *zygote* à ce stade du développement. En conséquence, avant cette fusion des deux patri-

des domaines comme les mathématiques, la physique, la biologie, etc., et aussi la bioéthique ! Cependant, la nomination des membres de cette Académie n'est pas subordonnée à l'appartenance religieuse de ceux-ci.

1. Voir en particulier son livre, *Manuale di bioetica*, Milan, Vita e pensiero, 2007, t. 1, 4^e éd., qui a été traduit dans de nombreuses langues étrangères.

moins génétiques (on parle alors, en médecine, de pré-zygote 2n ou d'ootide), il n'y aurait pas encore de vie humaine. Cette différence n'est éventuellement pas sans effets pratiques. Si l'on retient le stade « zygote » comme le premier « moment » de la vie humaine, cela signifie que pendant le laps de temps de la fusion des gamètes (d'environ 30 heures) on peut moralement détruire l'ootide après un test génétique indiquant une anomalie héréditaire. Dans la suite de son article, E. Sgreccia s'oppose à une telle définition. À partir d'une interprétation stricte de l'adage *in dubio pro vita*, il affirme : « Pour ce qui est de l'ootide, le doute qu'il s'agisse d'un être humain est plutôt fort » et, ajoute-t-il entre parenthèses – « (pour moi et pour beaucoup c'est une certitude) ». Toutefois, cette interprétation ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens catholiques. Ainsi, le cardinal Martini (ancien archevêque de Milan) a contesté son approche rigoriste dans un article daté du 29 avril 2006 dans l'hebdomadaire italien *L'Espresso*. Tout comme le théologien maltais E. Agius (au demeurant membre du Groupe européen d'éthique), le cardinal Martini pense que la constitution du zygote représente le premier moment de la vie humaine. Tous deux sont favorables à une interprétation large de l'adage *in dubio pro vita*, leur méthode de raisonnement se rattache au probabilisme.

III

Comme toute morale chrétienne, le probabilisme doit, à l'aide de la religion révélée et de la raison, enseigner les lois divines et humaines auxquelles nous devons conformer nos actes si nous voulons faire notre salut. Toutefois, le probabilisme¹ ne laisse pas le doute arrêter une action mais propose de lever le doute par une approche fondée sur ce qui paraît comme une solution morale probable.

1. Voir Th. Deman, « Probabilisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 13, 1936, col. 418-619.

Le probabilisme a été formulé en 1577 par le dominicain Barthélemy de Médina¹ qui pense qu'en présence de plusieurs opinions contradictoires, dont la nôtre propre, il est licite et permis de choisir (indépendamment de notre adhésion spontanée à la vérité) l'opinion la moins probable, car celle-ci reste encore probable pourvu qu'elle ait pour elle l'autorité d'un sage. Médina insiste sur le *libre arbitre* de l'homme et sur une mise en défaut possible de sa conformité à l'égard d'une lecture stricte des textes sacrés. On peut choisir une conduite non conforme à la loi s'il y a un certain degré de probabilité qu'elle soit moralement acceptable, et cela même s'il existe des arguments avec une probabilité plus forte en faveur d'une autre conduite. Dans la pensée de saint Alphonse de Liguori (1696-1787), le probabilisme devient un système qui propose de se tenir dans le juste milieu (équoprobabilisme). Entre la loi et la liberté, il convient de déterminer laquelle des deux « procède » d'un *a priori* favorable. En cas de doute, il revient à l'autre partie de faire la preuve et d'apporter sinon une certitude, du moins une probabilité sérieuse en sa faveur. Ce qui suppose un gros travail de réflexion et de savoir peser le poids relatif de chacun des éléments en présence.

Dans le domaine de la santé relatif à la définition de la mort, c'est une *position probabiliste* qui s'est imposée (d'abord, il est vrai, dans le monde médical) au sein de l'Église catholique. Ce n'est pas ici le lieu pour discuter de la mort cérébrale¹, mais retenons qu'avant les années 1970 le critère médical pour définir la mort était *l'irréversible* cessation de la respiration et des battements cardiaques. Avec la possibilité de maintenir artificiellement la circulation oxygénée du sang, un corps humain peut « vivre » alors même que son cerveau ne présente plus de signe de vie. Là encore, toute la question porte sur la définition de *l'instant* et, en l'occurrence, sur le *moment* où survient la mort. L'adoption du critère de la mort cérébrale a, en outre, permis de développer le prélèvement d'organes (qui, eux, « vivent » encore) sur le corps d'une personne dont les fonctions cérébrales ont cessé. Le

1. Voir World Medical Association (WMA), Declaration on Death, adopted by the 22nd World Medical Assembly in Sydney, Australia, août 1968 ; <http://www.wma.net/e/policy/d2.htm>.

don d'organes a été salué positivement par Jean-Paul II dans son encyclique *Evangelium Vitae* en ces termes : « Il y a l'héroïsme au quotidien, fait de petits ou de grands gestes de partage qui enrichissent une authentique culture de la vie. Parmi ces gestes, il faut particulièrement apprécier le don d'organes, accompli sous une forme éthiquement acceptable, qui permet à des malades parfois privés d'espoir de nouvelles perspectives de santé et même de vie. »¹

Le doute sur *l'instant* de la mort est (là aussi) quelque peu difficile à écarter d'emblée comme une fausse question. La probabilité qu'avec la cessation des activités cérébrales la mort survienne n'équivaut pas à une certitude, s'il est vrai (là encore) que la mort est un processus *graduel*. Toutefois, l'Église catholique n'a pas retenu ce risque. Depuis plusieurs années, des philosophes catholiques (proches du tutionisme) dénoncent cette définition de la mort cérébrale. À leurs yeux, on ne prend jamais assez de précautions pour défendre la vie humaine, car, comme l'écrit Robert Spaemann : « Il y a une forte possibilité que l'âme continue à exister dans le corps d'un cerveau endommagé, tout comme on peut affirmer avec une quasi-certitude que l'embryon la possède dès le premier instant de sa conception. »²

Une autre tension, au sein de l'Église catholique, sur la question de la mort concerne la double condamnation de l'euthanasie et de l'acharnement thérapeutique. Le Magistère condamne sans ambages toutes formes d'euthanasie définie par Jean-Paul II comme l'« un des

1. *Evangelium Vitae*, 86.

2. Texte consultable sur : http://www.academiviata.org/templatc.jsp?sez=Publicazioni&pag=tessto/et_ricbiom/spaemann&lang=italiano.

Le texte anglais est : « There is a high possibility that brain-damaged body still retains a soul, just like the embryo almost certainly has one from the very first stage of its development. » En ce sens, voir aussi le livre *Finis Vitae. Is Brain Death still Life?*, éd. R. de Mattei, Rome, Rubbettino-CNR, 2006. Récemment, un article publié dans *L'Osservatore Romano*, 3 septembre 2008, « A quarant'anni del rapporto di Harvard : i segni della morte » de Lucretia Scaraffia, a relancé le débat sur la validité du critère de la mort cérébrale, pour l'Église catholique. Il convient de rappeler que Hans Jonas (d'origine israélienne) était opposé au critère de la mort cérébrale car, selon lui, il ne faisait aucun doute que la vie humaine est une unité biologique-esprit entièrement finalisée vers un but qui ne connaît pas de distinction de temps : « [...] the organic even in its lowest forms prefigures mind, and that mind even on its highest reaches remains part of the organic » (H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966, p. 1).

symptômes les plus alarmants de la culture de mort, laquelle progresse surtout dans les sociétés du bien-être, caractérisées par une mentalité utilitariste qui fait apparaître très lourd et insupportable le nombre croissant des personnes âgées et diminuées¹. Toutefois, souligne Jean-Paul II, lorsque « la mort s'annonce imminente et inévitable »², il est moralement légitime de cesser les soins médicaux. Le refus de l'acharnement thérapeutique repose sur la certitude de deux critères (imminence et inévitabilité) de la mort qui sont, il convient de le dire, fort difficiles à vérifier en médecine ! Comme l'indique la traduction anglaise de l'expression « acharnement thérapeutique », (*futile cares*), il est impossible en médecine de dire *a priori* avec certitude quand des soins deviennent superflus (*futile*) ; on peut au mieux le dire avec probabilité, au cas par cas, à l'aune d'une situation médicale particulière.

La position de l'Église catholique à propos de l'état végétatif permanent (ou coma dépassé) témoigne là aussi de la délicate détermination des bonnes précautions à prendre pour défendre la vie humaine. Dans une logique tuteuriste, le Magistère indique qu'un « patient en "état végétatif permanent" est une personne, avec sa dignité humaine fondamentale, à laquelle on doit donc procurer les soins ordinaires et proportionnés, qui comprennent, en règle générale, l'administration d'eau et de nourriture, même par voies artificielles »³. En revanche, si une personne fortement malade mais toujours consciente refuse l'administration d'eau et de nourriture au risque d'en décéder, il semble que l'Église catholique ne s'y oppose point⁴.

1. *Evangelium Vitae*, 64. Le pape Benoît XVI a rappelé la mise en garde de Jean-Paul II pour condamner l'euthanasie lors de son allocution aux participants à la XXII^e Conférence internationale promue par le Conseil pontifical pour la pastorale de la santé : « La pastorale dans le soin des malades âgés » (17 novembre 2007).

2. *Evangelium Vitae*, 65.

3. Congrégation pour la doctrine de la foi. Réponses aux questions de la Conférence épiscopale des États-Unis concernant l'alimentation et l'hydratation artificielles, 1^{er} août 2007, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_risposte-usa_fr.html.

4. Ce cas de figure est précisément celui du pape Jean-Paul II lors de son décès.

CONCLUSION

La protection de la vie humaine mérite toutes les précautions possibles. La sacralité de la vie humaine défendue par le Magistère de l'Église catholique laisse peu de place au doute. Et, si doute il y a, il doit être en faveur de la vie : *in dubio pro vita* ! Ce principe explique la condamnation de l'avortement (on peut douter qu'un embryon soit une être humain, mais le choix pour la vie impose de ne pas le supprimer¹) aussi bien que celle de l'euthanasie. Cette rigoureuse défense de l'inviolabilité humaine (tutorisme) connaît toutefois des exceptions notables quand la probabilité de vie est minime (cas de la mort cérébrale ou de l'acharnement thérapeutique).

Le rigorisme du Magistère peut être mal compris par tous ceux qui reprochent à l'Église de ne pas rendre compte adéquatement de l'expérience de ceux qui sont confrontés à la souffrance ou à la maladie. À ce titre, dans un article « VIH/SIDA : quelle théologie pour les plus vulnérables ? »², le dominicain Bertrand Lebouché propose de repenser la réception du discours magistériel. Il souhaite redonner sa place au discours ministériel, celui des prêtres, car la nature de leur tâche se trouve dans un rôle de médiateur. La précaution du Magistère est certes de ne pas céder aux mélopées de la « culture de la mort » des sociétés occidentales. Cependant, c'est vers les précautions prises par les prêtres dans leur écoute des situations que cet auteur espère donner une réponse aux attentes des catholiques. B. Lebouché est favorable à une morale pastorale adaptée qui n'impose pas par déduction des principes mais qui tient compte des situations. En d'autres termes, on peut appeler à une complémentarité entre le tutorisme du discours magistériel et une écoute probabiliste des prêtres dans l'application de l'adage *in dubio pro vita*.

1. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Déclaration sur l'avortement provoqué*, 18 novembre 1974, n. 13, note 19 ; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_fr.html.

2. B. Lebouché, « VIH/SIDA : quelle théologie pour les plus vulnérables ? », *Le Bien commun*, revue d'éthique et de théologie morale, Paris, Le Cerf, 2006, p. 67-87.