

## CLAUSE DE CONSCIENCE ET INSTITUTIONS

---

(Académie pontificale pour la Vie, Février 2007)

**Il s'agit donc d'un droit essentiel qui, en tant que tel, devrait être prévu et protégé par la loi civile elle-même. Dans ce sens, la possibilité de se refuser à participer à la phase consultative, préparatoire et d'exécution de tels actes contre la vie devrait être assurée aux médecins, au personnel paramédical et aux responsables des institutions hospitalières, des cliniques et des centres de santé. Ceux qui recourent à l'objection de conscience doivent être exempts non seulement de sanctions pénales, mais encore de quelque dommage que ce soit sur le plan légal, disciplinaire, économique ou professionnel.**

*Jean-Pierre II, Evangelium Vitae, §4*  
(et cf. Veritatis Splendor, 6 août 1993, §56)

**C'est une difficile entreprise de ne pouvoir garder l'honneur que contre la loi et en acceptant de devenir suspect.**

*Jean Guéhenno*  
**Journal des années noires (préface)**

La clause dite de conscience s'analyse en une faculté de refus de prestations, en principe professionnelles, même si l'on peut l'envisager dans un cadre privé (ex : en mariage, condition d'éducation des futurs enfants dans telle religion ; rapprocher Canon 1125-1<sup>er</sup>), peut-être marginalement.

Ces refus sont prévus, voire sanctionnés, par le droit positif, notamment pénal ou des affaires, proscrivant les refus de vente ou prestation de service à un consommateur, ou discriminatoires, les ententes illicites, certaines clauses de non-concurrence... Faut-il les qualifier de clauses de conscience ? Si leur cause est économique, certainement pas. Ce sont des jeux des affaires. Si elle est raciale, ethnique, politique, sexuelle, etc., dans les termes par exemple de l'article 225-1 du Code pénal (français) il ne paraît pas y avoir un mouvement positif de la conscience, bien au contraire, mais des cas sont en limite de qualification. Ainsi en est-il du refus à raison de l'appartenance à une « religion déterminée », motivé par ce qui semble au sujet être un impératif de sa propre religion. On répondra que c'est une religion

d'exclusion, mais, qu'il en ait ou non conscience, l'intéressé adoptera sa position selon sa conscience.

C'est par sa cause que le refus mérite d'être qualifié exercice d'une clause de conscience. Le refusant invoque des valeurs supérieures à celles de son partenaire ou d'un groupe. Il y a un conflit de valeurs tel qu'il suscite une rébellion contre un acte sollicité sinon commandé car conforme aux valeurs du groupe ou du cocontractant, voire inscrites dans le droit positif. Il n'est point de clause de conscience s'il n'y a en cause des valeurs, et un conflit car, s'il n'y a pas de conflit, la personne continue à agir dans un cadre légal et social la laissant libre de protester ; elle exerce tout simplement un droit.

Il faut aussi une situation de possible refus, ce qui suppose préalablement une demande ou un ordre. Une situation « neutre » n'ouvrirait au sujet qu'une contestation théorique, doctrinale, peut-être dissimulée dans un milieu totalitaire, acte de résistance mais non stricto sensu clause de conscience.

Ces préalables posés, ajoutons que le terme « clause » n'a pas à être pris en son sens contractuel. La « clause » de conscience n'est pas forcément une stipulation d'un contrat. Au contraire. Si elle figure dans une convention, sa difficulté disparaît par le fait même. Le mot relève plutôt de l'antiphrase puisque ladite clause participe à l'opposition et non à l'accord contractuel. Elle est, relation contractuelle ou non, une revendication d'opposition. « Clause » est une facilité usuelle de langage (v. la remarquable thèse de Mme Laszlo-Fenouillet : La conscience, LGDJ éd. 1993, préface G. Cornu).

On devine à ce premier stade de la présentation, qu'il y a recherche, revendication, d'une rébellion, ce qui laisse entrevoir un aspect négatif de ce comportement. En premier lieu, n'y a-t'il pas un risque de déstabilisation du corps social au nom de valeurs –peut-être diverses-individuelles ? En second lieu, la clause n'est-elle pas un instrument d'anarchisme (« Il est interdit d'interdire ») emportant le groupe vers des maux pires que ceux énoncés au nom du droit naturel ? Son étude, sinon sa défense, ne peut éluder le critère de proportionnalité dans sa mise en œuvre, afin qu'elle demeure orientée au Bien commun (St Thomas d'Aquin, Somme th. Part.II, sect.1 quaest. 96), dont la mesure viendra de la vertu de Prudence. Il faut éviter, non seulement le désordre qui, selon Goethe –implicitement- produit des injustices et non une seule, mais encore une dérive vers la reconnaissance de la puissance (L. Labrusse-Riou, Conflits de conscience, in : Ethique et soins hospitaliers, AP-HP éd. 2001, p.88). Enfin, s'il y a rébellion, c'est à l'encontre d'une prescription. Le sujet qui proteste par la parole ou l'écrit contre un ordre ou une loi inique alors qu'il ne lui a pas encore été enjoint de coopérer à leur application n'use pas à proprement parler d'une clause de conscience même s'il exerce une liberté – parfois tempérée et dangereuse – d'expression et de critique. La clause n'apparaîtra que s'il est mis en garde contre ses manifestations, reçoit ordre ou même conseil d'y mettre fin ou de les tempérer. C'est pourquoi la clause dite « de conscience » du journaliste en droit français est improprement qualifiée... Il est donc des situations de résistance proches de la clause de conscience, mais qui, à proprement écrire, ne s'y assimilent pas pleinement. En tout cas, ladite clause suppose qu'une institution impose ses (contre) valeurs à l'individu protestataire. Ce phénomène institutionnel délimite le champ d'application de la clause : une querelle de « Docteurs graves » n'est qu'une controverse doctrinale. Ainsi voit-on en un premier temps cette clause, mais en oubliant que l'institution elle-même peut revendiquer sa liberté devant un ordre global la privant de ses valeurs. C'est ce à quoi nous souhaiterions attacher –et limiter- notre réflexion (sur la clause de l'individu, nous nous permettons de renvoyer à : Bioética y objecion de conciencia, in : Vivir y morir con

dignidad, temas fundamentales de Bioética en una sociedad plural, EUNSA éd. 2002, prologo A-M Gonzalez, p. 131, et réf.).

Dans le domaine de la vie, qui, certes, couvre l'environnement, le droit vétérinaire trop souvent négligé (cep. C. Halpern, B. Pitcho : Le droit vétérinaire, Eska éd. 2006), le droit alimentaire, le droit de l'urbanisme, etc..., annoncer le mot « institutions » renvoie, par instinct, aux institutions de santé, principalement les établissements de soins publics et privés. Ce peut être également un renvoi à l'Etat, première institution au sein de laquelle les autres agissent, mais lui-même enserré dans des liens d'unions ou de fédérations.

## **I – LES INSTITUTIONS DE SANTE**

Leurs formes juridiques varient selon les systèmes sanitaires, et les moyens matériels. Il n'est pas ici question de présenter un droit comparé de ces institutions. Simplement, et en partant du système que nous connaissons le moins mal, tentons de dégager des idées-force, qui pourraient être, tous particularismes mis de côté, des idées communes.

### **A - Principes fondateurs variables**

#### **1) Les principes publiés**

Les hôpitaux publics institués par l'Etat ou des collectivités territoriales, gérés avec des fonds publics et employant des agents publics (médecins inclus), ont vocation à accueillir tous patients sans distinction d'opinions et de croyances. Ceci est une marque du service public. Même si, en France, la loi leur impose une réflexion sur les questions éthiques posées par l'accueil et la prise en charge médicale (art. L. 6111-1 C. santé publique), ce qui n'est pas une réflexion sur l'éthique médicale ni les valeurs du système de santé, et si, dans d'autres pays, la loi leur demande d'instituer des comités d'éthique (de type clinique le plus souvent), ils ont le devoir d'afficher une neutralité éthique, contrepartie de cet accueil d'un public de citoyens – ou d'étrangers- aux convictions variables. Ce n'est pas qu'ils ne soient confrontés à des requêtes de patients, ce que l'on a constaté avec les affaires de malades musulmanes de stricte observance. Ce n'est pas non plus que les croyances des patients y soient méconnues ; plutôt toutes sont traitées, protégées et règlementées en leur expression, également. La Charte de la personne hospitalisée, en sa dernière version (circulaire DHOS/E1,2006/90, 2 mars 2006) témoigne du principe de respect, et du principe de neutralité :

« L'établissement de santé doit respecter les croyances et convictions des personnes accueillies. Dans les établissements de santé publics, toute personne doit pouvoir être mise en mesure de participer à l'exercice de son culte (recueillement, présence d'un ministre du culte de sa religion, nourriture, liberté d'action et d'expression, rites funéraires...).

« Toutefois, l'expression des convictions religieuses ne doit porter atteinte ni au fonctionnement du service, ni à la qualité des soins, ni aux règles d'hygiène, ni à la tranquillité des autres personnes hospitalisés et de leurs proches.

« Tout prosélytisme est interdit, qu'il soit le fait d'une personne hospitalisée, d'un visiteur, d'un membre du personnel ou d'un bénévole».

Toutefois, ces établissements publics fonctionnent dans le respect des principes fondamentaux du système de santé pris dans son ensemble, dont le respect de la dignité du malade (art. L. 1110-2 C. santé publ.) et la prohibition des discriminations (art. L. 1110-3 C. santé publ.).

Cela dit, le sujet n'attend pas de l'hôpital public le respect de valeurs particulières, au-delà des principes premiers de la déontologie et du droit médical, ce qui, d'ailleurs, peut conduire fort loin et suggérer une dialectique de protection des droits des patients et de revendication des moyens d'assurer cette protection, et la clause de l'institution se profile à l'horizon si des normes du droit objectif y mettent obstacle, par exemple par restriction des principes de la liberté de prescription, du libre choix, du secret... En outre, déjà la neutralité du service public garanti à la personne que ses convictions ne seront pas outragées, si elles ne sont pas contraires à l'ordre public. Les hôpitaux privés ne sont pas tenus à cette neutralité. En effet, si beaucoup n'affichent aucune éthique particulière, aucune orientation philosophique ni religieuse, et sont « simplement » des entreprises commerciales regroupées ou non en « chaînes », avec leur clientèle propre concluant le contrat hospitalier « global » ou bien « démembré », et fonctionnent avec un principal et légitime souci de rentabilité, d'autres se présentent avec une orientation a-priori précise.

Ce sont, et quel que soit leur statut juridique, des institutions religieuses, en France chrétiennes et souvent catholiques mais possiblement juives ou musulmanes (nous manquons d'informations sur ces répartitions). L'enseigne semble précise, du moins dépourvue d'ambiguïté, et livre au patient réalisant son choix une première information : c'est une clinique juive ou catholique, et ainsi se présente-t'elle ! Si l'on peut ainsi s'exprimer, ce « fait religieux » dont parlait P. Coulombel devient un instrument d'annonce, disons le mot : de publicité, comme l'est l'annonce de l'offre des soins et des spécialités (Cass. Civ.I, 14 oct. 1997, Dalloz 19999, somm. 391, obs. J. Penneau ; RDSS 1998, p. 336) et constitue un élément déterminant de la conclusion de ce contrat hospitalier par le malade s'il est lui-même de la confession annoncée. L'affirmation que l'on est un établissement catholique entre, selon l'expression de J.-L. Aubert, « dans le champ contractuel ». Il en va ici comme devant l'annonce d'un établissement privé d'enseignement quand il est dit confessionnel : les clients (les parents des élèves) attendent une pédagogie conforme aux préceptes de l'Eglises et non pas un indifférentisme et une vacuité catéchétique, un fossé entre ce que l'on annonce et ce que l'on enseigne.

L'annonce peut constituer une publicité mensongère, observation faite que le public choisissant telle clinique pour un motif confessionnel n'est plus un « consommateur moyen » envisagé in abstracto, mais un consommateur particulier dont la confiance est séduite sur un élément essentiel du contrat, et apprécié in concreto (v. in Lamy Droit économique 2004, n° 3117, 3118). Il y a tromperie sur un élément de la prestation offerte ; l'utilisateur-consommateur croit légitimement que seules des prestations médicales conformes aux exigences du Magistère –et que ni la direction ni les médecins de la clinique ne peuvent être présumés ignorer- seront réalisées. S'il n'en est pas ainsi, et si, par exemple, l'établissement laisse pratiquer dans ses murs des avortements, des recherches sur embryon, des PMA, le client même non impliqué dans ces activités aura été trompé et pourra s'interroger sur l'éthique véritable du centre de soins. Sans aller jusqu'à poursuivre le délit de tromperie, ce qui rend l'action pénale, il peut incliner vers la nullité du contrat pour dol (nous laissons de côté, sauf à y revenir en discussion, l'utilité pratique de ce choix stratégique) car la tromperie prend cette coloration civile, ou simplement pour erreur sur la personne s'il est à penser bénévolement que les dirigeants n'ont pas eu conscience de ce mensonge. En effet, le contrat avec la clinique est empli d'intuitus firmæ (cep. G. Kostic : L'intuitus personae dans les contrats de droit privé, thèse Droit Paris V, 14 oct. 1997, n° 239), et l'erreur sur les références (religieuses) de ce partenaire contractuel engendre cette nullité relative. Certes, la poursuite pour publicité mensongère et l'annulation du contrat hospitalier relèvent de l'hypothèse

d'Ecole, mais l'on voit que le droit des affaires pousse la clinique confessionnelle vers une cohérence sur laquelle elle pourra plus solidement appuyer la revendication envers des tiers de sa clause de conscience.

## **2) La marge de liberté**

Le devoir de manifester une cohérence entre les principes réfléchis et l'action de l'institution de soins bénéficie, en contrepartie, de la liberté de témoigner de cette cohérence, même si les supports que nous avons découverts ne sont que peu doctrinaux.

Si l'on regarde d'abord le cas de l'établissement en tant que tel, avant d'envisager le cas individuel de ses acteurs, il faut considérer que, en droit français, certains actes sont réservés à des cliniques agréées (ex. recherches biomédicales, art. L. 1121-3 C. santé publ. ; PMA, art. L. 2142-1 C. santé publ. ; diagnostic prénatal, art. L. 2131-1 C. santé publ.). L'avortement ne peut être pratiqué, par un médecin, que dans un établissement de santé ou dans le cadre d'une convention entre le praticien et un tel établissement, ce qui permet la venue d'un médecin extérieur à l'établissement à la fois pour respecter le principe du libre choix et pour pallier l'hypothétique refus de tout le personnel de la clinique (art. L. 2212-2 C. santé publ.). Mais, tous les hôpitaux publics disposant de services de chirurgie ou de maternité doivent se doter des moyens ad hoc (Décret du 27 sept. 1982, JO 29 sept. 2982, p. ). C'est que l'avortement est présenté comme un service public sanitaire ne pouvant être interrompu (Circulaire DGS, 26 juin 1991 ; circulaire Ministère de l'emploi, 17 nov. 1999 ; Mme Guigou, Ass. Nat. 29 nov. 2000, CR. Analytique, 3<sup>e</sup> séance, p.6). S'il est un service public, il y a un besoin public, donc le devoir d'y répondre, donc l'interdiction de s'y opposer. Aussi lit-on dans la loi un habile balancement. D'un côté, l'établissement privé peut refuser la pratique d'avortements dans ses locaux. D'un autre côté, s'il a demandé à participer à l'exécution du service public ou a conclu un contrat de concession dudit service, il ne peut manifester son opposition « que si d'autres établissements sont en mesure de répondre aux besoins locaux » (art. L. 2212-8 C. santé publ.). On ne saurait mieux écrire, même si le mot « besoins (s) » est fréquent en droit de la santé, que le législateur entend par priorité satisfaire celui-ci, qui est un « besoin » parce qu'il répond à l'exercice d'un « droit » de la femme, ou : des femmes. De la loi d'exception du 17 janvier 1975, l'on est passé, avec la loi du 4 juillet 2001, à une loi de promotion et de revendication, ce que prouvent les travaux préparatoires de cette loi. Il est à relever que, début 1985, Mme le Ministre des affaires sociales répondait que « l'avortement reste juridiquement un délit d'atteinte au respect de la vie, sauf dans deux cas fondés sur l'état de nécessité » (réponse, JO Ass. Nat. 28 janv. 1985, p. 346, n° 57606). En 1987, elle répétait : « Cette loi a été conçue pour des situations de détresse. Je ne reviendrai pas sur tout ce que nous avons dit à ce sujet » (JO Sénat, 10 oct. 1987, p. 3099). Dès lors, le refus de l'institution est forcément limité, alors que son affichage de catholicité lui en fait un devoir.

Point ne sera ici question de rappeler ce que chacun connaît, à savoir l'enseignement du Magistère sur l'avortement. Pour nous limiter à notre sujet, citons des textes précis. Dans sa lettre du 20 novembre 1986 aux médecins, S.E.Rme le Cardinal Lustiger écrivait (v. in l'Homme nouveau, n°913, 7 décembre 1986) :

« Les établissements hospitaliers et les cliniques catholiques doivent donc être au premier rang dans la lutte pour ce respect à la vie humaine. En toute rigueur, aucun geste délibéré de mort ne doit être posé dans les établissements catholiques. Aucune facilité habituelle dans les pratiques ne doit s'y introduire, même s'il est des situations où la conscience est tentée de défaillir.

« Cette haute exigence peut paraître lourde, en certains cas insupportable. Cependant, je vous rappelle que vous avez à lui faire sa place centrale dans votre conscience, ainsi que dans les règles déontologiques que vous précisez pour les suivre dans les établissements catholiques dont vous partagez la responsabilité. Elle constitue une condition morale de la vérité de votre attitude devant l'humanité et devant Dieu, et une nécessité de votre témoignage commun de chrétiens soignants ».

Dans *Evangelium Vitae*, le Pape Jean-Paul II conférait à cette demande une valeur universelle, avant d'en appeler à l'exercice de l'objection de conscience face à l'avortement provoqué et à l'euthanasie (n°89) :

N° 73 – « L'avortement et l'euthanasie sont donc des crimes qu'aucune loi humaine ne peut prétendre légitimer. Des lois de cette nature, non seulement ne créent aucune obligation de conscience, mais elles entraînent une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience » (etc.).

N° 74 – « Pour éclairer ce problème moral difficile, il faut rappeler les principes généraux sur la coopération à des actions mauvaises. Les chrétiens, de même que tous les hommes de bonne volonté, sont appelés, en vertu d'un grave devoir de conscience, à ne pas apporter leur collaboration formelle aux pratiques qui, bien qu'admises par la législation civile, sont en opposition avec la Loi de Dieu. En effet, du point de vue moral, il n'est jamais licite de coopérer formellement au mal. Cette coopération a lieu lorsque l'action accomplie, ou bien de par sa nature, ou bien de par la qualification qu'elle prend dans un contexte concret, se caractérise comme une participation directe à un acte contre la vie humaine innocente ou comme l'assentiment donné à l'intention immorale de l'agent principal. Cette coopération ne peut jamais être justifiée en invoquant le respect de la liberté d'autrui, ni en prenant appui sur le fait que la loi civile la prévoit et la requiert : pour les actes que chacun accomplit personnellement, il existe, en effet, une responsabilité morale à laquelle personne ne peut jamais se soustraire et sur laquelle chacun sera jugé par Dieu lui-même » (cf. Rm 2, 6, 14, 12).

N° 82 – « « Nous devons être particulièrement attentifs à ce que, dans les facultés de théologie, dans les séminaires et dans les diverses institutions catholiques, soit diffusée, expliquée et approfondie la connaissance de la saine doctrine. L'exhortation de Paul doit être entendue également par tous les théologiens, par les pasteurs et par tous ceux qui ont une mission d'enseignement, de catéchèse et de formation des consciences : pénétrés du rôle qu'ils ont à remplir, ils ne prendront jamais la grave responsabilité de trahir la vérité et leur propre mission en exposant des idées personnelles contraires à l'Évangile de la Vie que le Magistère redit et interprète fidèlement ».

En réalité, explique Jean-Paul II, désobéir à ces lois civiles n'est pas désobéir, car ces textes sont illégitimes, dépourvus de toute force contraignante. Ce sont des lois injustes (St Thomas d'Aquin, *Somme*, Part.II, sect.1, quaest. 96). Le 22 février 1987, l'Instruction *Donum Vitae*, signée par le Cardinal Ratzinger, demandait la reconnaissance de la clause de conscience face aux « lois civiles moralement inacceptables » (Ed. Cit. Vatican, p.38 ; *Donum Vitae*, *Istruzione e commenti*, Lib. Ed. Vat. 1990). Entretemps, le 6 août 1993, *Veritatis Splendor* apportait un enseignement dépourvu d'ambiguïté (en visant les Canons 803 et 808), § 116 :

« Vis-à-vis des institutions catholiques, une responsabilité particulière s'impose aux évêques. Qu'il s'agisse d'organismes destinés à la pastorale familiale ou sociale, ou bien d'institutions vouées à l'enseignement ou à l'action sanitaire, les évêques peuvent ériger et reconnaître ces

structures et leur déléguer des responsabilités ; toutefois, ils ne sont jamais dispensés de leurs obligations propres. C'est leur devoir, en communion avec le Saint-Siège, de reconnaître ou de retirer, dans des cas de graves incohérences, le qualificatif de « catholique » aux écoles, aux universités, aux cliniques ou aux services médico-sociaux qui se réclament de l'Eglise ».

Certes, il n'est pas au pouvoir de l'Eglise ni d'une « autorité morale » laïque de mettre fin en pratique aux comportements dont il s'agit. En revanche, Elle conserve la Faculté de faire connaître l'incohérence du comportement des cliniques concernées, et il en est. En l'état du droit (français), l'établissement ne recouvrerait sa liberté qu'en renonçant à participer au service public hospitalier, ce qui ne serait pas exempt de contraintes.

Quant aux dirigeants des hôpitaux, ils ne sont pas retenus par la loi. Or, lors de la préparation de la première version de celle-ci, leur sort paraissait réservé. La clause de conscience semblait prévue en leur faveur expressément (cf. Mézard, JO Sénat 14 décembre 1974, p. 2859 ; Mme Veil, JO. Sénat 15 décembre 1974, p. 2949), mais elle fut abandonnée pour un « motif rédactionnel » non davantage précisé, mais sur lequel M. le Ministre Jean Foyer pourrait apporter, peut-être, un éclairage. En fin de compte, seuls les professionnels de santé à titre individuel conservent leur droit de retrait (art.L. 2212-8 C. santé publ.) sans pouvoir s'opposer à la création d'un service autonome d'IVG a jugé le Conseil d'Etat, ce qui, évidemment, ne recouvre pas une clause institutionnelle. Il ne sera pas inintéressant de savoir comment se règlent certains conflits : dans une clinique privée, un anesthésiste invoque sa clause de conscience, ce qui empêche de fait un confrère gynécologue-obstétricien de pratiquer des avortements. Ce second médecin est indemnisé par la clinique, qui n'a pas mis à sa disposition les moyens utiles à la pratique des actes (C. Appel Poitiers, 23 nov. 2004, Rev. Gén. Dr. Méd. 20/2006, p. 358). Voici une technique de contournement de la clause, témoignant, d'une part, d'une absence de réflexion de Droit naturel dans ce dossier, d'autre part du caractère résolument individuel du droit de réserve. Il est vrai que le gynécologue-obstétricien n'aurait pu assigner la clinique, si celle-ci avait fait jouer sa propre clause. Enfin, l'on ne peut méconnaître la situation d'une institution de santé importante, à savoir l'Ordre des médecins. Lorsque cette instance prépare le Code de déontologie, elle doit se conformer aux prescriptions législatives en vigueur, le Code n'étant qu'un décret (désormais enfermé dans la partie réglementaire du Code de la santé publique). Ceci ne lui interdit pas de publier ses propres opinions. Il est notoire que, lors de la préparation de la loi du 17 janvier 1975, le Conseil national de l'Ordre des médecins, en France, prit position contre le projet. Il lui en fut fait grief lorsque furent déposées à l'automne 1978 deux propositions de loi visant à sa suppression et lorsque se multiplia le phénomène des refus de paiement des cotisations. La sanction voulait être lourde à l'encontre de qui n'avait pas voulu partager la pensée unique : il fallait disparaître. Institutions du milieu bio-médical, les comités d'éthique auraient-ils été plus réservés ? Sans retracer ici leur histoire, rappelons qu'ils sont constitués sur les doubles principes de la pluridisciplinarité et du pluralisme (éthique) devant permettre de respecter la liberté de choix de chaque groupe ou individu selon sa conscience privée, la vie pratique n'étant que le fruit d'un consensus. Ceci, qui induit une éthique forcément procédurale, n'est pas sans lien avec la philosophie nord-américaine, pour laquelle un groupe de « gens de bon aloi » observant des règles formelles strictes arrive à cerner une vérité (v. J. Cerdras : La justice pénale aux Etats-Unis, 2<sup>e</sup> éd., Economica, 2005). Mais ceci suppose aussi que les membres du groupe acceptent d'avance de reculer sur le terrain de leurs principes, de les nuancer aux fins de laisser l'opinion adverse s'exprimer. Le pluralisme requiert du théologien-éthicien le renoncement à partie de son « héritage » (G. Durand : Introduction générale à la bioéthique, histoire, concepts et outils, FIDES/Cerf 1999, p. 44) et l'on avoue que la résolution des problèmes éthiques suppose des individus qu'ils révisent radicalement

leurs propres convictions au profit d'une conversion, personnelle ou collective, le compromis sauvant seul la cohérence sociale (D. Roy, I. Williams, B. Dickens, J.-L. Baudouin : La bioéthique, ses fondements et ses controverses, ERPI. Ed. 1995, p. 36). Cette exigence, dont la réalisation est facilitée par l'absence de vote du comité et l'absence (relative) d'opinions dissidentes publiées, est le contraire de la clause de conscience, et un processus totalitaire. Le paradoxe (est-ce un paradoxe ou une logique ?) est que le comité d'éthique a besoin d'une clause de conscience !

Il est aujourd'hui question principalement d'avortement et de recherches sur embryons vivants. On ne sait trop s'il est prudent de focaliser la réflexion sur ces deux comportements. L'euthanasie est à l'ordre du jour également, ainsi que la stérilisation des malades mentaux internés, (art. L. 2123-1 sq C. santé publ. français). Certes, les textes reconnaissent la clause de conscience individuelle des médecins (art. L. 2123-1 précité ; art. 14, loi belge du 28 mai 2002, retenant, outre le médecin, « aucune autre personne » ; cf. G. Schamps : La réglementation belge relative à la fin de vie : l'euthanasie, les soins palliatifs, Rev. Gén. Dr. Méd. 20/2006, p. 291). La loi néerlandaise (modifiée) sur l'interruption de la vie sur demande, la loi argentine 26.130 sur la contraception chirurgicale ... réservent l'objection individuelle. Mais toutes les manipulations de l'être humain sont à redouter à nouveau, et, comme elles se parent de prétextes thérapeutiques, elles demandent, elles demanderont, le concours des institutions sanitaires. Une clause de conscience étendue et non hypocrite doit être réclamée en leur faveur. Bien sûr, l'Etat ne forcera pas manu militari un hôpital à laisser pratiquer par son personnel des actes révoltants tels ceux condamnés à Nuremberg en 1947 ; il ne courra pas le risque d'une désagrégation du système de soins, mais il usera de coercitions indirectes efficaces d'ordre administratif ou financier empêchant de désobéir à peine de fermer les services. L'état de guerre des puissants contre les faibles dénoncé par le Cardinal Ratzinger (Osservatore Romano – éd. Fse – 9 avril 1991, p. 6) qui pensait déjà à « un éventuel document sur la défense de la vie humaine », n'est pas pour après-demain ! Nous sommes déjà en guerre.

## **II – L'ETAT**

L'esprit contemporain reproche à des Etats de n'avoir pu ou su protester contre des mesures abominables décrites en des temps tragiques. Ces Etats sont sommés de se repentir et... d'indemniser... (ex. Trib. Adm. Toulouse, 6 juin 2006, Dalloz 2006, IR p. 1773 : SNCF et transports de déportés juifs. V. P. Bruckner : La tyrannie de la pénitence ; essai sur le masochisme occidental, Grasset éd. 2006, avec certaines réserves). Qui ne devine la logique, du moins : une des logiques, de ces réclamations politiques ? Elle tient en l'affirmation rétrospective d'une clause de conscience des Etats, qui l'auraient méconnue, en l'affirmation de ce qu'un Etat ne peut tout ordonner et que, ainsi qu'il a été jugé à Nuremberg, le citoyen a le devoir de désobéir aux lois iniques (facette des jugements peu mise en évidence), l'Etat ne peut s'abstraire des exigences du Droit naturel.

Il peut y être contraint par une appartenance à un ensemble, entre les mains duquel il délègue le choix de ses valeurs. En son propre sein des difficultés politiques peuvent se découvrir, très classiques.

### **A) L'Etat dans un ensemble**

Le phénomène de déclarations de bioéthique de l'Assemblée Médicale Mondiale, du CIOMS, de l'UNESCO, établit que l'appartenance à des groupes (l'AMM est juridiquement un « groupe » mondial de médecins) soutient une revendication éthique, lui permet d'écrire ses principes susceptibles de passer en coutume internationale. Mais, lorsque l'Etat est intégré à une collectivité, par fédération ou confédération, n'est-il pas tenu de se plier aux vœux collectifs ?

### 1) L'Etat intégré

L'hypothèse est celle de l'Etat membre –à quelque titre juridique que ce soit- d'un groupe d'Etats dont un organe collectif reçoit, par délégation des souverainetés, le pouvoir d'édicter des normes particulièrement éthiques, Directives ou sentences d'une juridiction supranationale. Si l'on suppose prédominantes dans l'Etat des valeurs de respect de la vie – ce qui n'est pas du tout forcément compatible avec des lois de bioéthique ni un développement organisé de cette discipline- et si l'on suppose que l'instance proclamatoire contredit ces valeurs, voire tente d'en imposer qui leur soient contraires, l'Etat peut-il invoquer une clause de conscience lui permettant de ne pas appliquer les normes imposées ? Certes, il lui est – peut-on penser- aisé de dénoncer le traité et de quitter le groupe, celui-ci excédant ses pouvoirs et se posant en entité totalitaire. Mais cette réponse méconnaît la multiplicité et l'indivisibilité des intérêts respectifs du groupe et de l'Etat au-delà de la difficulté ponctuelle survenante. Il se peut que la solution soit lourde de conséquences négatives pour l'Etat visé, et qui risque de le devenir plus encore ensuite de par son isolement. (Ce paragraphe est inspiré de notre rapport : La clause de conscience de l'Etat en bioéthique, in : La bioéthique au pluriel. L'Homme met le risque biomédical, J. Libbey/Assoc. Descartes éd. 1996, colloque de Budapest, p. 45 et s.).

L'hypothèse posée n'est pas d'Ecole. En dernier lieu, la Cour européenne des Droits de l'Homme, interprète pourtant des valeurs humanistes de l'Europe « de Strasbourg », a pu ouvrir les voies d'un retour de la Cour de cassation française à sa jurisprudence « Perruche » du 17 nov. 2000, si controversée, en imposant indirectement les contre-valeurs de cette jurisprudence, utiles à la Cour de cassation obstinée en son opinion première. La technique fut de découvrir dans la loi du 4 mars 2002 limitant les effets pervers de l'arrêt du 17 novembre 2000 une contradiction au droit de créance, considéré justement comme un bien (incorporel), des victimes, parents d'enfants nés handicapés. La France avait porté atteinte aux biens, au sens de l'article 1<sup>er</sup> du protocole n°1 de la Convention européenne (CEDH, 6 oct. 2005, JCP 2006, 10061, note A. Zollinger), ce qui évite de porter un jugement moral tout en abattant effectivement un pan du mur élevé contre cette jurisprudence de « vie dommageable ». Et la Cour de cassation, ainsi que le Conseil d'Etat, purent transposer en droit interne cette interprétation –en apparence d'atteinte à un bien- pour ranimer l'action de vie dommageable (wrongful life)- (Cass. Civ.I, 24 janv. 2006, 10062, note A. Gouttenoire et S. Porchy-Simon), fût-ce à titre transitoire. Les commentatrices précitées écrivent in fine : « ... constat qui souligne encore une fois, si besoin était, l'influence considérable que l'article 1<sup>er</sup> du protocole n°1 de la Convention est amené à exercer sur notre droit interne de la responsabilité ». Et, oserions-nous ajouter, sur les risques d'atteinte à la dignité humaine menaçant celui-ci (v. cependant Card. B. Panafieu : Les racines éthiques de l'Europe : l'héritage chrétien, in : Les racines éthiques de l'Europe, Libr. Univ. Aix-en-Provence éd. 2006, p.83). Le raisonnement réjouit le spécialiste de droit des biens. Il révèle à celui de droit médical la subtilité des renversements des principes. Point n'est-ce tout.

D'abord, une résolution CEE du 12 mars 1990 sur l'interruption volontaire de grossesse a tendu à imposer à l'Irlande de légaliser l'avortement, puis l'arrêt du 4 octobre 1991 de la CJCE est venu placer le débat sur le terrain de la libre prestation de services : « l'interruption de grossesse, telle que légalement pratiquée dans plusieurs Etats membres, est une activité médicale normalement fournie contre rémunération », et refuse de tempérer cette qualification par un jugement moral. Si l'Etat jugé est reconnu en droit d'interdire la diffusion d'informations sur les IVG pratiqués dans d'autres Etats, a contrario ne l'aurait-il pas été si la publicité était émanée des prestataires de services eux-mêmes. M. Dubouis lit l'arrêt comme traduisant : « une prise de position implicite en faveur de la liberté reconnue à l'Etat d'interdire ou réglementer la pratique de l'IVG sur son territoire », mais il l'oblige aussi à accepter certaines publicités contraires à ses principes nationaux. Tout en se portant moins loin que la résolution, l'arrêt rend sensible à l'étroite liberté dont un Etat peut conserver la maîtrise au sein d'une communauté ou d'une alliance, lors même que des lignes fondamentales de son éthique sont en discussion. Edifier une éthique internationale est une œuvre délicate autant que souhaitable, mais difficile est la conjonction des marchés et des valeurs. « Le traité CEE a pour objectif d'instituer un marché commun, non une morale commune. L'éthique, elle, le concerne en tant qu'activité économique » (L. Dubouis). Bien sûr, le Droit européen de la Communauté intègre celui de la Convention européenne des droits de l'homme, mais on devine bien les influences tirant de çà de là tel Etat hors de ses bastions éthiques, et risquant de dénaturer l'acte médical en acte économique.

Quant à ce droit de la convention, il permet à l'arrêt précité du 29 octobre 1992 de censurer l'Irlande (qui s'est prononcée par référendum sur l'IVG), avec certes plus de nuances, et de réflexion sur le droit à la vie de l'enfant conçu, par invocation du principe de proportionnalité (art. Convention).

Quant à la Cour européenne des droits de l'homme, son arrêt B/France du 25 mars 1992 a censuré la France d'avoir placé l'intéressée –transsexuelle- dans une situation globale incompatible avec le respect dû à la vie privée. Ensuite, et sous réserve de commentaires mieux autorisés, elle paraît imposer à l'Etat de remédier à cette violation de la vie privée, alors que notre droit ne fait pas de ces questions un problème de vie privée mais d'indisponibilité de l'intégrité du corps humain et de l'état des personnes. Madame Lenoir peut constater, comme d'autres auteurs, cette divergence entre la privacy nourrissant la doctrine de la Cour et les éléments de notre tradition civiliste. Là encore, et même si l'arrêt concède aux Etats une marge d'autonomie, un ordre supranational sape ce socle d'ordre public et doit poser aux Etats –et à leurs juges- le problème du choix lorsque s'affrontent ainsi des normes, plus et moins, protectrices de l'intégrité de l'être humain. On voit qu'il y a, à ce niveau, dans la clause de conscience une option entre deux règles, en faveur de celle qui protège le plus fortement le suet, et une Convention internationale ne remplit plus son rôle lorsqu'elle s'oriente vers la moindre protection : « Quant aux solutions de fond, l'unification n'est ni possible ni souhaitable si elle doit conduire à un alignement sur le plus petit dénominateur commun ».

Doit-on affirmer, dans les Chartes et Traités le droit de l'Etat à son ordre public bioéthique ? Le retrait de la communauté ou de l'alliance ne doit pas constituer le seul moyen de sauvegarde des valeurs des Etats. Il faut imaginer une sorte de clause expresse ou implicite de protection en demeurant à l'intérieur du groupe. Ainsi, des documents dans l'esprit, par exemple, du « Compromis de Luxembourg » seraient-ils utiles.

Diverses techniques sont imaginables. On sait que les « réserves » assortissant la signature d'une convention en constituent une parmi d'autres. Lorsque la France a ratifié la Convention internationale sur les droits de l'enfant, elle a cru devoir émettre la réserve de la non-remise en cause de sa législation (moins protectrice de l'enfant, par hypothèse) sur l'avortement... Alors, a contrario ?

D'aucun préconisent à ce jour l'institutionnalisation de comités d'éthique en Afrique noire, ce qui fut proposé devant le XVI<sup>e</sup> congrès mondial de Droit médical (Toulouse, 7/11 août 2006). Ce n'est pas suggérer d'invoquer une clause de conscience ; c'est encourager un nouveau commerce triangulaire, une nouvelle colonisation (v. en général, B. Lugan : *God Bless Africa*, Carnot éd. 2003), réponse donnée à cette objection que l'Etat sujet de la recherche profitera globalement des retombées de celle-ci, ce qui n'est peut-être pas impossible mais soumet cet Etat aux forces économiques de l'Occident et lui impose de qualifier ses citoyens de sujets de la recherche sans les en protéger (sur ce point, l'opinion émise est personnelle ; elle n'engage pas l'Académie).

Il est vrai qu'une clause de conscience d'un Etat ne peut avoir de sens qu'orientée vers le respect renforcé de la dignité et de la vie de ses sujets. Elle ne peut servir de rideau masquant les activités inhumaines commises sur le territoire et avec la tolérance, voire l'autorité de l'Etat. Le paradigme est celui des agissements ayant connu leur épilogue à Nuremberg, et qui avaient été annoncés non seulement dans *Mein Kampf*, mais également dans les publications, par exemple de Binding et Hoche (traduits, on le sait par M. Schooyans et K. Shank, *Le Serment* éd. 2002), la proposition de 1932 du Conseil régional de la santé prussien, la loi du 14 juillet 1933, la décision du 1<sup>er</sup> septembre 1939... Les nations libres auraient-elles senti la nécessité d'une intervention au seul nom de la protection des valeurs éthiques radicalement compromises par ces mesures et les exterminations qui suivirent, en eussent-elles eu une conscience pleinement éclairée avant 1945, ce qui, en soi, demeure un objet de controverse ?

On n'a jamais vu de guerre réellement déclarée pour la défense des valeurs ! Et cependant, le sujet de l'Etat assez totalitaire (nous entendons : substantiellement, l'Etat fût-il formellement démocratique) pour compromettre la dignité, l'intégrité, la vie de ses citoyens par des discriminations selon leur stade de développement, leur qualité de vie, leur appartenance sociale est en droit d'espérer une assistance de la communauté internationale. On y sera sensible en des temps où certains dénoncent « un nouvel eugénisme... à la fois doux, mou et insidieux » (J. Testard) et où des doctrines sataniques ne reviennent pas forcément par les chemins où l'on affecte de les apercevoir... « Peut-être, écrit Müller-Hill, la réification des êtres humains dans les démocraties occidentales est-elle déjà allée assez loin... » En tout cas, « la reconnaissance des droits de l'homme comme principe du droit international implique une restriction du droit d'autodétermination des Etats » (T. Mertens).

La technique la plus simple, et la plus pacifique, est le recours juridictionnel, que l'on supposera international par présomption d'insuffisance des contentieux internes. Mais il suppose que l'Etat d'origine ait accepté d'intégrer un tel système, et n'est efficace que si cet Etat s'incline devant l'arrêt, ce qui ne peut s'accomplir que sous la pression d'une opinion publique internationale très forte.

Or, la difficulté s'annonce, en termes d'atteinte à la souveraineté étatique. Un Etat peut limiter volontairement celle-ci par l'adhésion à des conventions de bioéthique ou de protection des droits de l'Homme, ou contre la torture. Il peut aussi s'engager dans ce le doyen Torrelli appelle « l'offensive normative au nom de l'Humanité », en acceptant les principes du droit

humanitaire, jus in bello. Il peut enfin autoriser des interventions humanitaires d'ONG ou d'organisations privées sur son territoire, mais il est peu probable que le type d'Etat que nous visons y accèdera de bon vouloir et le problème ne réside pas dans ces formes d'auto-limitation, mais dans l'ingérence dans les affaires de l'Etat contre son gré. En un mot, la bioéthique invite-t'elle à l'ingérence humanitaire ? (L'assistance aux victimes de catastrophes naturelles ou de situation d'urgence du même ordre, objet de Résolutions de 1988 à 1990, ne relève pas de cette discussion.)

A côté du problème de principe de l'admission de l'ingérence dépouillée de tous enjeux politiques et de l'imposition à la pointe des baïonnettes de nos conceptions des libertés chez autrui, se lève celui des mesures utiles. Comment amener l'Etat, coupable, à abroger par exemple une loi eugénique ou éliminatoire ? Comment, et par quel tribunal, sanctionner les outrages constatés à la personne ? Le procédé de la réprobation publique par la Communauté scientifique ou juridique n'est pas négligeable. Par exemple, le 8 février 1995, la Conférence internationale des Ordres réprouve les sanctions corporelles, cruelles et dégradantes. Mais quel en est l'écho ? Ne risque-t'on pas de « bloquer » sur ses positions le destinataire du message critique, qui, à son tour, croira, ou feindra de croire, ses « valeurs » attaquées ? A notre tour, citons Pascal : « La justice sans la force... »

En l'état de la conscience internationale, nous voyons mal une intervention armée sous l'invocation des principes bioéthiques fondamentaux ; les participations des forces internationales à la protection de populations menacées ont montré, hélas, leurs limites et, d'ailleurs, existe ici aussi une règle de raison proportionnée : ouvrir un conflit, même sur de « bonnes » raisons, est en soi provoquer des maux et de nouvelles détresses dont on est incapable de mesurer la progression. Le remède multipliant les effets pervers est toujours à bon droit déconseillé. Ici, lesdits effets ne sont que trop évidents ! Cette recherche particulière s'arrête à la limite même de l'efficacité du droit international public en soi, et les voies praticables sont surtout un éveil de la conscience par l'enseignement du droit médical et de l'éthique, et par l'incitation à participer à l'élaboration et à la mise en œuvre de Conventions bioéthiques internationales, mais, et nous en revenons à notre point de départ, sous la condition impérative que celles-ci s'élèvent vers le plus haut dénominateur commun. A défaut, elles ne serviront à rien.

Un Etat n'est-il pas, surtout, dépendant de ses dirigeants ?

## **B - L'Homme d'Etat**

Monseigneur Schooyans a rappelé aux hommes politiques les règles d'action conformes à *Evangelium Vitae* en particulier, à la règle morale en général (M. Schooyans : L'objection de conscience en matière de santé : Le cas des hommes politiques, *Rev. Rech. Jur.* 2005-1, p. 505 et s. ; Le terrorisme à visage humain, coll. A.-M. Libert, préface Card. L. Trujillo, F.-X. de Guibert éd., 2006, spéc. P. 116 et s.), en posant même l'hypothèse de leur coopération aux crimes d'euthanasie et d'avortement.

Il est notoire que des Hommes d'Etat éminents ont invoqué leur clause de conscience pour ne pas s'associer à la promulgation de textes heurtant leurs convictions. L'exemple le plus illustre fut celui de S. M. le Roi Baudouin Ier, en 1990, refusant de signer la loi relative à l'interruption de grossesse, au risque de créer une nouvelle crise constitutionnelle (v. le texte de la lettre royale in X. Dijon, *Droit naturel précité*, p. 153 ; X. Dijon : Baudouin Ier et

l'enfant à venir, in *Liber Amicorum Marie-Thérèse Meulders-Klein*, Bruylant éd. 1999, p. 181). Le chef de l'Etat invoquait le droit appartenant à tout citoyen. En France, en 1996, le Président de la république s'oppose un temps à la promulgation d'ordonnances de droit social au nom de sa conscience. L'enjeu n'était pas celui de la loi belge. L'éthique alléguée était politique. Quoi qu'il en fût, l'on vit un chef d'Etat mettre en avant ses convictions intimes pour refuser de reconnaître un texte de « loi ». La clause de conscience pouvait jouer à nouveau logiquement, et, en tout cas, servir d'exemple aux autres hommes politiques (E. Sgreccia : *Manuel de bioéthique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Mame-Edifa 2004, préface Card. Barbarin, trad. R. Hivon, p. 499 et réf. ; v. aussi M. Casini : *Il diritto alla vita del concetto nelle giurisprudenza europea*, CEDAM éd. 2001, prés. F. Mantovani et réf.).

L'intérêt n'est pas uniquement pour les hommes politiques catholiques. Il est pour tous ceux inquiets de la multiplication de textes « supra-nazis » (l'expression « supra-nazisme » est de Mgr. M. Schooyans ; v. *Maîtrise de la vie, domination des hommes*, Le Sycomore éd. 1986, et : *La dérive totalitaire du libéralisme*, Ed. univ. 1991 ; spéc. *Bioéthique et population : le choix de la vie*, Fayard éd. 1994, p. 116 et s.). Des parlementaires écrivant sans référence à une théologie suggèrent la clause de conscience, même si celle-ci doit ensuite être effacée du projet de loi (sic : A. Claeys et C. Huriet : *L'application de la loi n° 94-654 du 29 juillet 1994...*, rapport Ass. Nat. N° 1407, Sénat n° 232, 18 février 1999, p. 139 : « il serait par ailleurs nécessaire de permettre le jeu de la clause de conscience pour les médecins qui refuseraient de mener des recherches allant au-delà de l'intérêt direct de l'enfant à naître »). Et, cet intérêt n'est pas doctrinal. On a entendu et lu, à l'occasion de la préparation puis de la signature de la loi française du 17 juillet 1975 (IVG) des hommes politiques de rang éminent (garde des sceaux, premier ministre, président de la République) officiellement catholiques présenter et officialiser un texte contre lequel ils avaient proclamé que leur conscience se rebellait. Leurs signatures restent imprimées en lettres de feu et appellent le jugement de Pie XI (in *Casti connubi*, 31 décembre 1930) :

« Enfin, ceux qui, dans les nations, tiennent le pouvoir ou élaborent les lois, n'ont pas le droit d'oublier qu'il appartient aux pouvoirs publics de défendre la vie des innocents par des lois et des pénalités appropriées, et d'autant plus que ceux dont la vie est en péril et menacée, ne peuvent se défendre eux-mêmes, et c'est assurément le cas, entre tous, des enfants cachés dans le sein de leur mère. Si l'autorité publique omet de protéger ces petits et même, par ses lois et ses décrets, les abandonne et les livre aux mains de ceux, médecins ou autres personnes, qui vont les tuer, qu'elle se souvienne que Dieu est juge et vengeur du sang innocent qui, de la terre, crie vers le ciel ».

Des arithmétiques électorales prévaudraient-elles –et Dieu sait à quel court terme inconséquent !- sur l'affirmation, certes quasiment héroïque en données de sondages et de suggestions de conseillers, de quelques valeurs ? Or, c'est l'affirmation ostentatoire de celles-ci qui vaut à ces gens leurs voix, leur élection, pour être suivie d'une politique contraire dans les faits. Cette tromperie sur la qualité de la marchandise élue peut noblement procéder de la distinction entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité, ou empruntée à Max Weber sans arrêt sur la considération de la bonté des fins permettant, dans cette analyse, de passer outre la réflexion sur les moyens. Il n'est pas question, en politique bioéthique occidentale, d'orienter la réflexion sur cette possible bonté ou maléfience. Des auteurs importants opinent au demeurant en faveur de l'éthique de responsabilité, reprochant à l'éthique de conviction de ne pas tenir compte « des conséquences potentielles de ses choix » (sic. N.-J. Mazen : *La démarche d'éthique appliquée, contribution à l'analyse du processus de décision*, Et. Hosp.-EPHE éd. A paraître 2007, p. 51)... L'artifice formel de la qualification

thérapeutique des actes légalisés implique cette bonté de la fin et dispense de l'examiner. Ceci permet la présentation emphatique de l'affirmation de convictions propres à séduire dolosivement les électeurs, puis de réserves vertueuses et démocratiques de rangement d'icelles au placard des oripeaux avant de présenter la main sur le cœur des textes injustes. Il ne serait pas besoin, même si les références existent, de préciser plus outre les données de droit français existantes (certaines, in notre rapport : Il y a des lois bioéthiques ! in Rev. Gén. Dr. Méd. N° spécial Dix ans de lois de bioéthique en France, 2006, p. 49 et s.). Ce comportement constitue l'antithèse de l'invocation de la clause, et est exemplaire de la soumission à la « pensée unique », ou –peut-être- à une discipline de groupe, en elle-même fort légitime. Or, la clause dont il s'agit impose de sortir de cette discipline, au risque de marginalisation politique. Au fait, quelle marginalisation ? Celle édictée par un parti ou un gouvernement seulement, alors que la masse des électeurs « reconnaîtra les siens » et restituera sa confiance à l'homo politicus conséquent.

Evangelium Vitae a confirmé, en tant que de besoin énoncé, les principes d'action politique. Le paragraphe 72, 73 et 74 sont connus, invoquent l'objection de conscience (cf. supra). Ils n'apportent une nuance d'action, dans l'ordre de l'édification de digues contre le mal, que dans la mesure précisée dans le paragraphe 73, tel qu'interprété authentiquement par la « Note doctrinale à propos de questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique » du 24 novembre 2002, dont on ne peut omettre, adressé aux citoyens, le paragraphe 4 (p. 10 et 11 de l'édition Téqui) (dont extrait) :

« Comme l'a enseigné le Pape lui-même, dans la Lettre encyclique Evangelium vitae, à propos du cas où il ne serait pas possible de conjurer ou d'abroger complètement une loi abortive déjà en vigueur ou mise aux voix, cela n'empêche pas qu'un parlementaire dont l'opposition personnelle absolue à l'avortement serait manifeste et connue de tous, puisse licitement apporter son soutien à des propositions visant à limiter les préjudices d'une telle loi et à en diminuer les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique »

« Dans ce contexte, il est nécessaire d'ajouter que la conscience chrétienne bien formée ne permet à personne de favoriser par son vote, la mise en acte d'une loi ou d'un programme politique, dans lequel les contenus fondamentaux de la loi et de la morale sont détruits par la présence de propositions qui leur sont alternatives ou opposées.

On ne sache pas que cette injonction soit portée à la connaissance de « la base » en des termes auxquels elle soit sensible.

Il s'agit, pour l'homme politique, de refuser de coopérer à la rédaction ou à la mise en pratique de lois iniques sans se laisser aller à poser des lois de compromis (A. Rodriguez Luno : Lois imparfaites et lois iniques, in : Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques, Cons. Pontif. Famille, Téqui éd. –éd. fse-, préface Card. A. Lopez Trujillo, 2005, p. 711). A défaut, il s'expose, ou devrait s'exposer, à des sanctions canoniques excellemment déduites par Mgr. Schooyans (op. et loc. cit. Rev. Rech. Jur. 2005-1). A l'exemple donné par M. Schooyans (Mrg. Weigand, 22 janv. 2003), ajoutons celui de Mgr. Levada (in La NEF, n° 164, juin 2005, p.12), sauf erreur. Or, l'on constate, en nombre et sauf exceptions, le phénomène inverse au nom de la neutralité politique ou parlementaire, qui, du reste, est une contradiction apportée aux principes démocratiques. Bien plus, des revirements surprenants se réalisent. Nous songeons au cas de cette Député opposante notoire à l'avortement qui, devenue Secrétaire d'Etat, soutint véhémentement des poursuites correctionnelles à l'encontre des membres des « commandos-anti-IVG » (nous exprimons toutes respectueuses réserves sur leur action) et exprima : « je n'ai jamais eu la moindre volonté de remettre en cause la loi de 1975 dite Veil, et je ne le ferai pas » (Le

Monde, 19 juillet 1995, p. 8, avec la qualification de l'avortement « un droit des femmes »). Or, la mise en œuvre de la clause par l'homo politicus est aisée et ne sera jugée que par les électeurs supposés conscients de cette exigence et cohérence. Il ne s'agit que de ne pas céder à des tentations à court terme, sans rien craindre pour une situation durable. « Qui –écrit Xavier Dijon – acceptera d'être « l'autre » de la majorité, permettant ainsi à la démocratie d'avancer sans intention première ? » (in : L'objection du roi des Belges à la justification de l'avortement, inédit). D'autres se contentent de proférer que les lois de la république sont applicables ...

Est-ce poser la question de la démocratie, principe a-priori soutien de la libre expression de la pensée, fut-ce contre celle dominante ? Hayek, s'il faut une référence laïque, a bien compris son insuffisance pratique, ses potentialités totalitaires. Le « Contrat social » en est hélas riche. Ce n'est pas une affaire de choix politique mais, dans l'ordre politique, de résistance individuelle. Les jugements de Nuremberg recelaient cet enseignement en condamnant le positivisme juridique (J.-M. Aubert : Loi de Dieu, lois des hommes, Désclée éd. 1994, p. 65 et s.). Il a été porté à un plus haut niveau : « Il est donc indispensable que les Etats créent, sur ces questions complexes, des lois organiques et claires, fondées sur de solides bases éthiques, pour protéger le bien inestimable de la vie humaine » (Jean-Paul II, exhortation, 2 février 2003, Oss. Rom. – éd. fse- 4 févr. 2003, p.1). La difficulté n'est pas de principe. Elle est politique, ce qui signifie qu'en l'état de la pensée occidentale dominante, nous devons nous contenter –un peu- d'espérer (ex. Mgr. V. di Muro : La société en conflit entre la culture de la vie et la culture de la mort, Dolentium Hominum, 62/2006, P. 44). Il est vrai que Christian Atias a écrit, en traduisant le sentiment de nombreux juristes : « Juristes français, nous avons vu le droit reculer sous les coups de réformes menteuses ; et nous avons douté. Ces lois prétendent autoriser des époux malheureux à « refaire leur vie ». Elles placent, d'un côté, du bon côté, « l'enfant désiré » et, de l'autre, « ce » qu'une femme, enfin « responsable » de sa grossesse aurait le « choix » d'anéantir. Nous avons entendu des juges mettre en balance la vie reçue et les peines qui l'accompagnent ; ils ont imaginé d'accorder réparation à l'enfant dont la mère aurait été « privée » de la possibilité légale de ne pas le traiter comme un enfant et de lui refuser la vie. Ces lois enseignent que les époux ont le choix entre la fidélité et l'adultère, qu'ils sont maîtres de fonder, dans l'une et par l'autre, des « familles » équivalentes. Que disent ces guillemets derrière lesquelles le sens des mots doit être mis à l'abri ? Elles dénoncent les mensonges de ces thaumaturges qui n'ont pas même voulu nous absoudre pour nos fautes, mais transformer nos échecs en victoires. « Une voix s'est élevée et le désert a reculé ».

(D'un juriste français, in : Giovanni Paolo II, la via della giustizia, Bardi et Lib. Ed. Vaticana éd. 2003, p. 395).

Gérard MEMETEAU

Membre correspondant de l'Académie pontificale pour la vie

Membre correspondant de l'Académie argentine des sciences morales et politiques

(Novembre 2006)

NB. :

Les opinions exprimées dans ce rapport n'engagent que leur auteur, et non les institutions auxquelles il a l'honneur d'appartenir. G. M.