

Judaïsme et procréation artificielle*

par le rabbin Michel GUGENHEIM

Une des caractéristiques de notre temps, très significative de l'extraordinaire développement des progrès de la science, est la banalisation de réalisations techniques, qui, dans un passé récent, tenaient encore de l'exploit, voire du prodige. Ce phénomène est d'ailleurs amplifié par l'intense publicité faite par les media, à propos de chaque nouvelle découverte : le sensationnalisme exacerbé conduit finalement à l'inverse du résultat recherché ; l'exceptionnel est devenu ordinaire.

Les progrès réalisés dans le domaine de la biologie et, notamment, de la génétique, tels que la maîtrise des techniques de fécondation artificielle confirment bien cette règle et semblent être tout à fait entrés dans les mœurs. Pourtant, les problèmes moraux soulevés par ces procédés n'ont pas été résolus ; ils sont simplement occultés. Aussi paraît-il convenable de rappeler quels sont les critères qui définissent la position juive à cet égard.

C'est un sujet de fierté pour le judaïsme d'avoir été le premier à envisager la possibilité d'une fécondation artificielle. Près de mille sept cents années avant que les travaux scientifiques n'en permettent la démonstration expérimentale et alors qu'on ne trouve pas la moindre allusion à une telle éventualité dans la littérature des autres peuples de l'Antiquité¹, le Talmud (Haguiga 15a) enseigne qu'il n'est pas impossible qu'une femme vierge devienne enceinte en se baignant dans une eau contenant du sperme. Ce texte fameux, qui constitue l'une des bases de la réflexion halakhique à propos de l'insémination artificielle, représente l'illustration par excellence de la méthode des décisionnaires. Pour répondre aux questions posées par l'évolution des conditions de vie et par les découvertes ultra-modernes, c'est aux

* Cette présentation de la position juive sur les problèmes de la procréation a paru en deux articles dans l'*Information juive*, en mars 1984 et mai 1987. Elle n'est pas forcément une position normative représentative de tous les courants du judaïsme contemporain, mais elle est celle d'une voix autorisée.

1. Cf. A. Steinberg dans *Assia* (revue de médecine paraissant à Jérusalem en hébreu), 1976, p. 128.

sources juives les plus antiques qu'ils parviennent à recourir, et non à de simples considérations personnelles, subjectives et aléatoires !

D'après la grande majorité de nos rabbins, toute fécondation — *in utero* ou *in vitro* — exécutée à partir du sperme d'un donneur autre que le mari est condamnée de la manière la plus absolue ; elle est même considérée par plusieurs auteurs comme une véritable « abomination ». Il n'est pas inutile de souligner que, statistiquement, ce sont pourtant ces cas qui forment le plus grand nombre des inséminations artificielles pratiquées à ce jour. Aussi conçoit-on que toutes les formules récemment élaborées, et inspirées par des considérations tantôt généreuses et humanitaires, tantôt plus prosaïquement mercantiles, selon lesquelles une femme « prêterait son ventre » comme suppléante à une épouse stérile, n'ont même pas été évoquées dans les *responsa*, tant elles paraissent dévoyées et aberrantes. En ce domaine d'ailleurs, les possibilités et les combinaisons semblent illimitées et sont vertigineuses : n'a-t-on pas également imaginé que des couples, désireux d'avoir leur enfant tout en épargnant à l'épouse les désagréments de la grossesse et les douleurs de l'enfantement, fassent féconder *in vitro* l'ovule de la femme par le sperme du mari, puis fassent porter l'œuf ainsi formé par une autre femme, qui jouerait réellement le rôle de couveuse ?

Cependant, même dans les cas, plus rares, où il s'agit d'inséminer le sperme même du mari, les décisionnaires ne manifestent guère d'enthousiasme pour le procédé. La loi juive interdit, en effet, toute émission inutile de sperme (*hotsaat zera levatala*) qualifiée par le *Shulhan arukh* (Even Ha'ezzer 23,1) comme l'une des plus graves transgressions de la Tora. Or, dès l'instant où cette émission n'est pas effectuée *in utero*, elle est considérée comme inutile et vaine, et certaines autorités sont d'avis que le fait que le sperme soit destiné à être par la suite inséminé, dans le but précisément de procréer, ne constitue pas un critère suffisant pour échapper au cadre de l'interdiction. C'est pourquoi, s'il est vrai que la majorité des décisionnaires tolèrent ce procédé d'insémination « homologue », ce n'est qu'en dernière extrémité, s'il est prouvé définitivement qu'aucune autre thérapeutique n'est possible et que, au contraire, cette technique a toutes chances de réussite. (Différents moyens sont alors préconisés en vue de l'obtention de la semence, afin d'éviter la masturbation pure et simple et de limiter au maximum la transgression de *zera levatala*). Même à ces conditions, on insiste pour que toutes mesures soient prises afin d'éviter toute confusion entre spermes de donneurs différents : substitution consécutive à des erreurs de manipulation ; ou encore, mélange de spermes — certains médecins pratiquent en effet « l'activation » d'un sperme défectueux par son association avec celui d'un donneur sain, et ce, en fait, pour des raisons purement psychologiques, pour faire croire au mari qu'il est le père, alors qu'en réalité cela est impossible.

Il semblerait, à première vue, qu'on puisse assimiler la fécondation *in vitro* à l'insémination proprement dite, et tolérer la première dans les mêmes conditions que la seconde. Tel n'est pourtant pas l'avis de l'un de nos décisionnaires contemporains, le plus spécialisé dans l'étude des problèmes médicaux — Rav Eliézer Y. Waldenberg de Jérusalem — D'après lui, la fécondation en éprouvette présente de nombreux caractères aggravants.

Ainsi, dans l'insémination artificielle *in utero*, le sperme finit par être, en totalité, injecté dans l'utérus et l'on peut donc considérer que, du point de vue de la défense de *zera levatala*, cette méthode ne diffère pas fondamentalement d'une insémination naturelle. Dans la fécondation *in vitro*, par contre, il n'y a dans le meilleur des cas — si l'opération réussit — qu'une seule cellule qui soit réinjectée : celle qui a fécondé l'ovule ; tout le reste du sperme est soit éliminé, soit — pire encore — récupéré en vue de l'insémination d'une autre femme. De plus, l'insémination artificielle est indiquée, la plupart du temps, en cas de déficience de la part du mari, qui se trouve, par là-même, selon certains avis, dégagé de la défense de *zera levatala*. Tandis que la fécondation *in vitro* vient généralement pallier un défaut physique de l'épouse : le mari, lui, étant en parfaite santé, reste donc soumis entièrement à l'interdit.

En outre, l'insémination artificielle ne porte aucunement atteinte au processus naturel de la fécondation proprement dite qui se déroule normalement à l'intérieur de l'organisme. La fécondation *in vitro* attente, elle, à l'ordre de la Création : il s'agit d'une opération de laboratoire exécutée par une tierce personne, sans la moindre participation de la mère. Rien ne prouve, dans ces conditions, que la *mitsva* de procréation — *pirya verivya* — soit réellement accomplie dans l'optique de la Tora. C'est au nom de ces arguments et de bien d'autres encore que le rabbin Waldenberg² conclut à la défense catégorique de recourir à ce type de fécondation.

Il est bon de rappeler que les prouesses techniques ne constituent pas un but en soi. Et, pas plus que la bonne technicité d'une opération ne justifie nécessairement son indication, sa valeur thérapeutique elle-même n'est suffisante, en tant que telle, pour la légitimer. Elle se doit d'obtenir l'aval de la Loi, sous peine de devoir être abandonnée. Cela n'implique nullement de la part du judaïsme une opposition au progrès scientifique, une tendance à l'immobilisme. Au contraire, « Tora et science ont de tout temps été unies chez les Sages d'Israël ». Mais, c'est que le progrès doit se mettre au service de la Loi et non la Loi au service du progrès. A la Loi de définir les orientations, les valeurs et les principes directeurs, à la recherche scientifique de concrétiser. Dans le domaine de la génétique, la priorité absolue consiste en la préservation de la sainteté de la vie humaine et de sa transmission.

*

La méthode de recherche de la réponse juive à un problème moderne est immuable. Elle consiste à faire émerger des textes révélés — la Loi écrite et son commentaire oral, consigné essentiellement dans le Talmud — le message divin qu'ils renferment nécessairement. Cependant, une telle recherche, entreprise par un simple praticien du droit hébraïque, ne saurait être déterminante. C'est la réflexion menée, selon une méthode parfaitement définie et extrêmement rigoureuse, par les quelques sommités que compte le monde de la décision halakhique, qui est réellement fiable et qui est surtout prise en considération. Cette spécificité méthodologique n'est pas indifférente. Elle met le droit rabbinique à l'abri de revirements consécutifs à l'évolution des mentalités et lui confère, dans une certaine mesure, une valeur absolue, à laquelle ne saurait prétendre une législation issue du jugement libre, mais subjectif et aléatoire, d'un humain.

2. Cf. *Assia*, n° 33, juillet 1982.

Elle nous rend cependant tributaires du consentement de ces sommités à se pencher sur ces problèmes. Ainsi, nombre d'entre elles ne se sont pas prononcées sur tous les aspects de la procréation artificielle. Mais les prises de position, très complètes, concernant l'insémination artificielle *in vivo*, permettent de dégager un certain nombre de principes qui semblent transposables à la fécondation *in vitro*.

Le premier d'entre eux est le refus, admis par la grande majorité de nos décisionnaires, de l'insémination artificielle avec donneur, et qu'il paraît légitime d'étendre à toutes les méthodes de fécondation qui font appel à un donneur extérieur au couple : don de sperme ou don d'ovule.

Au plan strictement légal, cette condamnation est, avant tout, liée à l'anonymat qui entoure le don et est motivée par l'argumentation suivante : la loi juive impose un délai de viduité de 92 jours à toute femme, veuve ou divorcée, désireuse de se remarier (Michna Yevamot, chap. 4). Le Talmud (ib. 42 a) justifie, tout d'abord, cette institution par la nécessité de « distinguer la descendance du premier mari de celle du second » (au cas où une naissance surviendrait sept mois après le remariage). Cette obligation est déduite du verset (Gn 17, 7) : « ... pour être pour toi (Abraham) un Dieu et pour ta postérité après toi » que l'on comprend ainsi : Ta postérité ne bénéficiera de l'Alliance qui te lie à Dieu que dans la mesure où elle se rattachera, du point de vue de la filiation, à toi : « après toi ». Comme l'explique Rachi, la présence divine ne repose que sur ceux qui sont certains de leur généalogie ; ce principe est aussi établi dans Nedarim 20 b : « Et je trierai parmi vous ceux qui se révoltent et pèchent contre moi » (Ez 20, 38) — il s'agit des « enfants de la confusion ». Puis, le Talmud ajoute un second motif : sans ce délai, la situation douteuse créée pourrait entraîner des unions incestueuses commises par ignorance ; un demi-frère pourrait épouser sa demi-sœur, un fils dispenser sa mère du lévirat, etc.

Il ressort de ce passage que nos sages ont interdit de mettre au monde des enfants dont la filiation n'est pas clairement établie, à la fois pour le bien même de ces enfants « sur lesquels ne reposerait pas la présence divine » et pour éviter les risques d'inceste consécutifs à ce doute. Or, il est clair que, compte tenu de la prolifération actuelle des pratiques de don anonyme de sperme et d'ovule, ce double risque est, d'ores et déjà, incomparablement plus important que celui, somme toute, très minime, couru par la veuve qui se remarie.

Ces arguments s'appliquent même dans le cas d'une mère célibataire. S'agissant, au niveau du don ou de la réception, d'une femme mariée, les problèmes soulevés sont encore bien plus graves par l'analogie d'une telle situation avec l'adultère et ses multiples conséquences.

Mais il est, à cet égard, remarquable qu'un des maîtres les plus éminents du Moyen Âge ait fondé la défense biblique de l'adultère sur une préoccupation qui rappelle, justement, celle exprimée par le Talmud dans le traité Yevamot.

L'adultère n'apparaîtrait, dans cette optique, que comme la forme extrême des confusions et des désordres généalogiques — tels que ceux auxquels nous exposent des pratiques incontrôlées de procréation artificielle. Ainsi s'exprime, en effet, l'auteur du *Sefer Hahinoukh* : « L'un des fonde-

ments de ce commandement est que le monde soit peuplé conformément à la volonté divine. Or Dieu, béni soit-Il, veut que chacun, en Son monde, produise ses fruits selon sa propre espèce et sans que se mélange une espèce à l'autre. De même exige-t-il que de la descendance humaine soit connue la paternité, et qu'il n'y ait pas de mélange. »

Il importe, enfin, de noter qu'indépendamment de la question de l'anonymat du don, le principe même de l'intrusion dans la matrice d'une femme, mariée ou non, d'un sperme provenant d'un donneur qui n'est pas son mari, fait problème et est décrite par nombre de décisionnaires comme une grave atteinte portée à l'institution de la famille et de la pureté familiale.

C'est donc uniquement lorsqu'il s'agit de féconder l'ovocyte d'une femme par le spermatozoïde de son mari que la procréation artificielle est envisageable. Ce procédé ne doit pourtant jamais être retenu comme la solution qui s'impose *a priori* (le pourcentage de grossesses spontanées constatées chez des patientes en cours de traitement pour une fécondation *in vitro* n'est d'ailleurs pas négligeable !) mais, au contraire, comme le « dernier recours ». C'est que l'obtention du sperme fait problème aux yeux de la halakha qui interdit la masturbation. Ainsi, nombre de décisionnaires préconisent le prélèvement du sperme à l'intérieur d'un préservatif utilisé au cours d'un rapport sexuel.

Cependant, même dans le cadre de la procréation au sein du couple, le caractère licite de la fécondation en éprouvette n'est pas encore attesté. Nous avons cité la position du rabbin Waldenberg de Jérusalem qui défend catégoriquement le recours à ce procédé. La crainte des « dérives » possibles, des erreurs de manipulation — difficilement contrôlables puisque survenant dans le secret des laboratoires — pouvant aboutir, par exemple, à l'implantation d'un embryon appartenant à une mère A dans l'utérus d'une mère B, n'était qu'une des composantes de ce refus.

Quoi qu'il en soit, par son caractère plus distant encore des conditions naturelles d'une conception, par les questions d'une extrême gravité qu'elle soulève quotidiennement sur le statut et le sort des embryons, par les situations de plus en plus difficiles à gérer qu'elle entraîne, la fécondation *in vitro* ne devrait pas bénéficier de la banalisation et de la généralisation qu'elle connaît à l'heure actuelle. Elle représente, certainement, du point de vue de la halakha une opération bien plus périlleuse encore que l'insémination artificielle *in vivo*.

L'opposition à toutes les formes de fécondation artificielle avec donneur, y compris celles faisant intervenir une « mère porteuse », qui tend à restreindre considérablement l'application des techniques de procréation artificielle, peut être ressentie avec amertume par les couples stériles. Mais il importe de ne pas perdre de vue que ces méthodes, dites palliatives, ne visent, en fait, qu'à se substituer à une adoption pure et simple. Elles nous semblent très éloignées de la conception traditionnelle de l'acte médical, dont le but est d'apporter la guérison.

Aussi concluons-nous en souhaitant que Dieu inspire les chercheurs et les fasse progresser dans la voie qui leur permettra de résoudre authentiquement, et, en profondeur, ces douloureux problèmes, en substituant réellement la fécondité à la stérilité.