



HAL
open science

Le Christ est-il mort pour les bêtes ?

Eric Baratay

► **To cite this version:**

Eric Baratay. Le Christ est-il mort pour les bêtes ?. *Études rurales*, 1998, 147-148, pp.27-48. halshs-00554860

HAL Id: halshs-00554860

<https://shs.hal.science/halshs-00554860v1>

Submitted on 12 Jan 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE CHRIST EST-IL MORT POUR LES BÊTES?

ÉRIC BARATAY

L'ÉGLISE FRANÇAISE ET LE STATUT DE L'ANIMAL (XVIIe-XXe SIÈCLE)

SI LA MORT DE L'HOMME se situe au centre du discours catholique parce qu'elle constitue une étape fondamentale de l'itinéraire du chrétien, celle de l'animal, perçue comme un phénomène banal et normal, ne suscite guère d'intérêt. Ce constat immédiat doit pourtant être nuancé: d'une part, le discours catholique évoque souvent l'animal pour justifier la place privilégiée de l'homme dans la création; d'autre part, la mort de l'animal donne lieu, aux XIX^e et XX^e siècles, à des représentations de plus en plus opposées alors que, sous l'Ancien Régime, l'unanimité était forte.

On se propose ici de montrer cette diversification progressive des représentations entre un XVII^e siècle qui témoigne encore des sensibilités médiévales, se caractérise par la cohésion des sentiments, réserve les pensées les plus iconoclastes à quelques marginaux, et notre époque. Le "v" de clérical constitue l'élément central de cette étude parce que c'est lui qui construit, véhicule, impose les modèles à la masse des fidèles. Toutefois, ces derniers prennent une indépendance croissante à partir du XIX^e siècle, et c'est une petite minorité d'entre eux qui édifie la sensibilité la plus divergente ¹.

Mourir pour le bien de l'homme

Cette première représentation est à la fois dominante jusqu'à nos jours et très ancienne puisqu'elle est attestée dès les premiers temps du christianisme [Baratay 1998; de Pury 1993]. Elle est cependant mieux structurée et exprimée avec plus de force à mesure qu'une opposition se déploie à partir du XVII^e siècle. Elle est fondée sur la certitude d'une différence de nature entre l'homme et l'animal : alors que le premier est considéré comme une entité à la fois matérielle et spirituelle, cette dernière composante devant définitivement l'emporter grâce au passage par la mort salvatrice, le second est défini comme une créature uniquement corporelle. Cette conception s'enracine dans la *Genèse* (1-24, II-7) lue, sur ce point, d'une manière littérale. Lors de la Création, Dieu ordonna aux eaux de produire les poissons et les oiseaux, et à la terre de faire les bêtes terrestres. Il se chargea Lui-même de l'homme, « image tirée des doigts et des pinces de Dieu », et lui inspira un souffle de vie. Cette différence se perpétue à chaque naissance. Alors que Dieu crée l'âme spirituelle et immatérielle de l'enfant à naître, les animaux se reproduisent d'eux-mêmes, se transmettant le principe moteur qui les anime [Baratay 1998: 1428-1449; de Paris 1640: 379,392; de Pury *op. cit.*].

La certitude d'une totale matérialité de l'animal ne vacille jamais. Au XVII^e siècle, la plupart des clercs véhiculent l'idée, issue d'Aristote et

*1. Les catholiques laïcs sont signalés dans la bibliographie par le signe *. Pour une étude d'ensemble des relations entre le christianisme et le monde animal, voir É. Baratay [1996].*

de saint Thomas d'Aquin [Caprotti 1989], que la bête est le composé d'un corps et d'une âme sensitive, cause interne de la vie et des mouvements, dont le lien avec la matière n'est jamais mis en doute. Le capucin Yves de Paris écrit, en 1640, que «les âmes des brutes sont des formes corporelles, extraites du sein de la matière, héritières de ses qualités, inséparables de sa substance avec laquelle, étant jointes, elles font le mixte» [*op. cit.* : 379]. Ce sentiment est encore plus évident avec la théorie cartésienne de l'animal-machine qui s'impose dans les années 1670-1820 afin de répondre aux libertins du XVII^e siècle, puis aux philosophes des Lumières, qui remettent en cause le statut de l'homme en rapprochant celui-ci de la bête². Pour bien distinguer ces deux créatures, les partisans de Descartes postulent qu'une âme ne peut être matérielle, refusent toute spiritualité à l'animal et le réduisent au rang d'une mécanique dotée de rouages (le cœur, le cerveau), de ressorts (les muscles), de fluides (le sang), évoluant comme un automate grâce aux esprits animaux. Formées avec les parties les plus fines du sang, ces particules sortent du cerveau, lorsque les nerfs sont sensibilisés par les objets extérieurs, et vont faire bouger les muscles adéquats [Dilly 1676 : 28-32, 66-71, 206-208, 226-227, 278].

Même les thèses plus favorables aux bêtes ne s'inscrivent dans ce schéma. Pour lutter contre le matérialisme, toujours à la mode au début du XIX^e siècle, les clercs adoptent, dès les années 1820, la philosophie spiritualiste. Celle-ci accorde une âme spirituelle à l'animal (pour faire admettre que l'homme en possède une), mais la limite aux sensations, lui dénie toute raison et surtout la lie à la matière, ce qui la rend mor-

telle [Debreyne 1840 : 187, 191, 211]. Cette conception étrange ne convainc pas, et les clercs reviennent au thomisme aux environs de 1870. En place jusqu'à nos jours, ce courant de pensée évite la confusion des créatures en remettant à l'ordre du jour l'idée d'une âme sensitive, comparée à un souffle, une vapeur qui organise la matière et se corrompt avec elle [Beney 1876 : 39-43, 67].

Cet attachement à la matérialité des animaux se retrouve dans la question de leurs facultés. Ces derniers étant pour les clercs dénués d'esprit et de raison, ils ne proposent que les notions d'instinct (impulsion donnée par Dieu) et de sensations (toucher, goût, odorat, vue, ouïe) pour expliquer leurs actions [Saint Vincent de Paul 1960 : 425]. Ce bagage élémentaire, mais jugé suffisant, varie peu quelles que soient les époques et les théories. Les cartésiens ont certes une vision encore plus réductrice puisqu'ils refusent toute idée d'instinct ou de sensations pour s'en tenir aux lois de la mécanique. Les clercs sont peu influencés par les découvertes scientifiques qui se succèdent à partir du XIX^e siècle et qui reconnaissent à des animaux des comportements intelligents, une sociabilité, la capacité à construire des outils et à apprendre des langages abstraits (chimpanzés, loutres, rats, etc.). Même ceux, de plus en plus nombreux à partir de la fin du XIX^e siècle, qui acceptent d'en tenir compte le font avec réserve. S'ils admettent que l'instinct est un mauvais concept qui n'explique rien et que les bêtes possèdent les facultés décrites par la

2. Bien qu'il en soit le théoricien, l'idée n'est pas de Descartes, mais de toute une génération. Voir H. Kirkinen [1960] et R. Lenoble [1943].

science, ils ne manquent pas de les interpréter: l'intelligence animale ne peut être qu'empirique, concrète, réduite à la simple association d'images, limitée au présent, toujours en deçà de l'intelligence vraie, celle de l'homme, donc jamais spirituelle [Augier 1983 : 109-110]. Cette réserve procède de la volonté de préserver l'originalité de ce dernier, car, donner la raison aux bêtes, c'est remettre en question la primauté de l'homme et renverser l'ordre établi à son profit. Le jésuite Joseph de Bonniot écrit en 1874 : «Non, il n'y a pas de moralité dans l'animal; [...] il n'y a pas de liberté. Et certes, nous avons quelques raisons de nous en féliciter; car [...] la liberté produit essentiellement le droit. Si les animaux étaient libres, ils auraient le droit d'être respectés dans leur indépendance et surtout dans leur existence, ou, en d'autres termes, l'homme serait condamné à se nourrir de végétaux, à moins qu'il n'aimât mieux mourir de faim.» [1874 : 33, 39]

L'adoption de l'évolutionnisme à partir des années 1930-1950 n'entraîne pas une révision de ces conceptions, bien au contraire. À l'ancienne image d'une création étagée de la terre au ciel (la matière, les plantes, les animaux, les hommes, les anges) succède celle d'un univers en devenir où les créatures, considérées au moment où l'évolution les façonne, s'échelonnent du lointain passé (la matière, puis les plantes, puis les animaux) jusqu'au présent (l'homme). Céia)èrmet d'affirmer l'existence de trois entités distinctes et)Ûérarchisées (la matière, la vie, la pensée) apparaissant tour à tour, de fixer la place de l'homme dans l'«âge nouveau» de la «noosphère» [Teilhard de Chardin 1970 : 177], parce qu'il est la seule créature à avoir franchi ce dernier stade, et de souligner la stagnation

définitive de l'animal, «l'Ancien Testament de l'homme» [de Solages 1962 : 53], dans la biosphère, l'étage de la vie.

Tout cela a une conséquence évidente: par sa nature corporelle, par sa position inférieure, l'animal ne peut espérer survivre. Cet énoncé constitue en réalité le soubassement des diverses thèses philosophiques. C'est par le recours à la foi, qui «nous enseigne qu'il n'y a aucun principe immortel [...] dans les bêtes», que les cartésiens refusent aux animaux une substance spirituelle et immortelle, la seule possible, et soutiennent la solution de la machine [Dilly *op. cit.* : 70-71]. Les thomistes des années 1600-1670 et 1870-1990 accordent une âme aux bêtes, mais elle doit être mortelle. D'où leurs contorsions pour en trouver une qui soit ni matérielle (pour ne pas en faire une machine), ni spirituelle (pour ne pas la rendre égale à celle de l'homme), tout en étant mortelle. C'est cette condition qui oblige les spiritualistes de la première moitié du XIXe siècle à proposer une âme animale spirituelle et mortelle, équation bizarre, dangereuse pour l'homme, que les clercs abandonnent vite.

La croyance en une divergence d'avenir entre l'homme et l'animal amène les ecclésiastiques à minimiser certains passages embarrassants de la Bible. Au début du XVIIe siècle, le jésuite Louis Richeome [1628, 1 : 979-980] considère que le verset de *L'Ecclésiaste* (III-19), «une même mort est de l'homme et des bêtes et la condition de l'un et de l'autre est égale; comme l'homme meurt, ainsi la bête; toutes choses prennent leur haleine d'une même force et l'homme n'a rien plus que la bête», ne concerne que les corps. De même, cet autre passage (III-21), «qui sait si l'esprit des enfants

d'Adam monte en haut et l'esprit des bêtes descend en bas», n'est qu'une interrogation. Ce point de vue conduit aussi à refuser toute idée de métempsycose, à ne voir en cette croyance qu'un résultat du paganisme ou de la corruption de la religion, et à repousser les convictions des amis des bêtes qui se développent à partir du ^{XIXe} siècle [Sertillanges 1930: 243, 249].

Ce sentiment ne s'appuie pas sur la Bible, qui n'a pas de position tranchée, mais sur la crainte d'une égalisation des créatures: «Voilà les animaux irraisonnables élevés à notre niveau, écrit l'abbé Beney en 1876, ou, ce qui ne serait pas moins épouvantable, nous voici nous-mêmes abaissés, avilis, dégradés. [...] si donc vous voulez que les âmes des bêtes survivent à la dissolution du corps [...], c'est-à-dire qu'elles soient immatérielles, intelligentes et libres, il faut encore que, même ici-bas, vous regardiez comme immatérielle, intelligente et libre l'âme du cheval qui vous sert, du chien qui vous caresse, de l'insecte que vous repoussez loin de vous [...]. La conséquence est monstrueuse, direz-vous! C'est vrai; mais elle est nécessaire. [...] accorder à une âme d'être immortelle, [...] c'est la regarder comme une image de Dieu, c'est la croire capable de L'atteindre un jour par la connaissance et l'amour parfaits, c'est enfin lui promettre ce que Notre-Seigneur n'a promis qu'aux hommes, lorsqu'Il
 11 ;~J~ur adressait ces paroles : "Vous serez semblables aux anges."» [Op. cit. : 6] L'affirmation de la mortalité de l'âme des bêtes est avant tout l'expression de la défense du statut de l'homme et une contribution de l'Église à la mentalité anthropocentrique de la société, car elle n'est pas propre aux clercs.

Même si elle s'achève avec la mort, la vie

de l'animal n'est pas vaine puisqu'elle doit servir l'homme. Cet assujettissement est légitimé par la position de ce dernier, considéré comme un microcosme récapitulant toutes les créatures, un centre du monde unissant le ciel et la terre en sa personne, le seul être capable d'établir un lien avec Dieu, faisant ainsi office de prêtre de la Création. À cela, très présent au ^{XVIIIe} et au ^{XIXe} siècle, s'ajoute le titre de roi du monde sensible, que Dieu semble lui accorder lors de deux épisodes de la *Genèse* (1-26, 28; II-20), lue, une fois encore, de façon littérale. Il s'agit du commandement divin de dominer les animaux et de leur nomination par Adam. Les connaissant immédiatement, il en est bien le maître [Fayet 1857, 1 : 35].

L'homme est donc la finalité de l'animal. Cette conviction est si forte au ^{XVIIIe} siècle qu'elle se retrouve dans les moindres descriptions psychologiques ou anatomiques des animaux. Fénelon assure en 1712 que le chien est né pour caresser l'homme, pour lui garder ses biens et attraper d'autres bêtes. Le cheval a été créé pour porter et soulager l'individu dans sa faiblesse. Quant aux moutons, ils «ont dans leur toison un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour [l'] inviter [...] à les tondre toutes les années» [*ibid.* : 31-32]. Cette vision permet d'exiger beaucoup des bêtes. L'abbé Augustin Calmet déclare, en 1713, que les hommes ont «un pouvoir absolu [...] sur leur corps, sur leur vie» [1713 : 77-78]. Au ^{XIXe} siècle, la connaissance de l'immensité des temps géologiques, de l'antériorité de la flore et de la faune sur l'homme, met à bas ce finalisme qui était étendu à toutes les créatures terrestres. Il n'en reste pas moins que l'homme doit dominer la nature. Cette exigence s'enrichit d'une

nouvelle composante qui apparaît dès 1930-1940: dans sa marche vers Dieu, l'homme doit maîtriser le monde en évolution, l'orienter en fonction de ses propres desseins et devenir ainsi un co-créateur avec Dieu. Le verset de la *Genèse* (1-28) évoquant la soumission des bêtes est désormais plus fréquemment cité. De même, cet autre passage (IX-2), auparavant traduit par «que tous les animaux de la terre [...] soient frappés de terreur et tremblent devant vous» est transformé dans la version de la *Bible de Jérusalem* en «soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux», ce qui implique une action volontaire et même violente de l'homme [Beaucamp et de Relles 1963].

Tout cela sous-entend le droit de tuer. La chasse a longtemps été perçue comme le moyen de retrouver la domination perdue à la suite du péché originel, les animaux s'étant rebellés contre l'homme déchu, C'est à l'homme, affirme l'abbé Jean Gaume en 1864, «de les dompter et à reprendre sur eux son premier empire. Et, en effet, **il** les dompte, les soumet, les assujettit, les apprivoise, les plie à ses usages ou à ses plaisirs; **il** les prend dans ses filets, il les tue, **il** les fait attraper par ses animaux domestiques» [1864: 210]. Cette attitude ne connaît pas de limites. L'oratorien Jean-François Senault écrit, au XVII^e siècle, que «la nature répare les ravages de la mort [...], le nombre [des bêtes] n'en est point encore diminué, le luxe des festins ne saurait l'~luiser ni la terre ni la mer, ces deux éléments sont plu~ féconds que nous ne sommes gourmands, et quelque débauche qui règne dans les Provinces, on n'a su encore dépeupler leurs campagnes» [1647 : 710-711]. À une époque où la faune sauvage reste abondante, l'idée d'une raréfaction, voire d'une disparition, des

espèces ne vient pas à l'esprit des contemporains. Mais la chasse a d'autres finalités. Elle comporte des aspects pratiques (trouver des peaux et des vivres, apprendre des ruses de guerre, réveiller les corps engourdis) et constitue l'une des rares distractions qui ne mènent pas au péché [Binet 1625 : 1-4].

C'est pourquoi les clercs du XVII^e siècle n'hésitent pas à écrire des traités cynégétiques : Louis Gruau, curé de Sauges, publie en 1613 la *Nouvelle invention de chasse pour prendre et ôter les loups de France*; François Fortin, religieux de Grandmont, édite en 1660 *Les ruses innocentes*. Nombre de prêtres de paroisses, de prélats et même de réguliers chassent assidûment. De son entrée dans l'état ecclésiastique en 1636 au début de sa conversion en 1655, Armand de Rancé, futur réformateur de la Trappe, est un furieux chasseur : entre «les plaisirs qui l'emportaient alors, la chasse levait le premier rang; **il** Y passait les jours et les nuits, couchant souvent dans les bois nue tête, accablé de fatigues. **Il** en a rapporté même une goutte sciatique, qui lui pensa faire perdre la vie par l'excès de la douleur» [Le Nain 1715 : 14-15]. De son côté, l'évêque de Saint-Flour, Monseigneur de Montrouge, est plus expert en vénerie qu'en théologie [Pierrard 1969 : 40]. C'est seulement à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle que cette pratique régresse pour quasiment disparaître au XVIII^e, sous l'action d'une hiérarchie acquise à la réforme catholique. Considérant la chasse comme une activité profane tout juste bonne à distraire le bon prêtre et à lui faire oublier les affaires spirituelles, elle l'interdit vigoureusement [Baratay 1996].

La consommation de viande s'inscrit dans

les mêmes représentations puisqu'elle est considérée comme un ordre de Dieu (*Genèse* IX-3). Bien qu'elle n'intervienne qu'après le déluge, beaucoup la conçoivent comme le résultat du péché originel qui a corrompu toutes les créatures. Le soleil ayant perdu de sa force, les fruits, trop altérés, ont été complétés par une nourriture plus forte [Placet 1668 : 49]. Dominante jusqu'au XX^e siècle, cette interprétation soulève quelques doutes. Pour certains, l'alimentation carnée est si naturelle qu'elle remonte en tout état de cause à la création de l'homme, L'oratorien Jacques Joseph Duguet écrit en 1732 que Dieu n'a jamais interdit cet usage: l'ordre de dominer les poissons et les oiseaux le prouve, car à quoi serviraient les bêtes «qui sont inutiles à l'homme, s'il n'a aucun droit sur leur vie» [1732, I : 192-195]? À ce finalisme qui ne peut comprendre la place des animaux sans faire appel à l'anthropocentrisme s'ajoute l'idée du caractère naturel de la pratique puisque certaines bêtes sont la proie des autres. Cette conception s'impose au XX^e siècle sous l'influence d'une science évoquant l'antériorité des vivants sur l'homme et la lutte générale pour l'existence. Manger de la viande devient alors une conséquence naturelle de la loi de la vie [Gilbert 1988 : 6]. S'appuyant sur des textes sacrés³, fous les clercs considèrent que le végétarisme est une superstition digne des peuples sans religion ou croyant à la désastreuse métempsycose, À l'inverse, la consommation de viande, dégagée d'un ritualisme pointilleux, apparaît comme l'un des signes du christianisme [Marchetti 1685,1: 358-359].

La mort de l'animal ne pose donc pas de problème de conscience. L'abbé Antoine Martinet résume le sentiment général lorsqu'il dit,

en 1880, qu'entre la créature matérielle et l'homme le fossé est tel que le sort de la première n'a guère d'importance: «Dieu met [...] la même distance que vous mettez entre le meuble sorti de vos mains et votre enfant. Vous sacrifieriez des milliers de meubles, fruit de votre industrie, pour sauver le fruit de votre amour, cet autre vous-même.» [1880 : 2-3]

Ce point de vue suppose la négation ou la justification de la souffrance des bêtes. La théorie de l'animal-machine postule l'absence de douleur chez les animaux. Malebranche écrit, en 1674, que les cartésiens «n'admettent rien que de matériel dans les bêtes, et [...] ne croient pas que les sentiments ni les passions soient des propriétés de la matière» [1963, II : 391]. Un animal crie non pas parce qu'il a mal, mais parce qu'il se produit des trépidations dans sa machine, Les cris ne sont que la résultante d'une mécanique *mal* utilisée ou mal huilée! Si les clercs des années 1820-1870 reviennent aux conceptions du XVII^e siècle - la souffrance fait partie de l'ordre terrestre parce qu'elle résulte du péché originel-les découvertes paléontologiques montrant l'antériorité des espèces carnassières sur l'homme et sur la Chute appellent ensuite une autre explication. Le péché originel a défait la paix générale établie par Dieu et libéré la férocité innée des animaux, La souffrance devient un aspect normal de leur nature vivante et organisée. Avec la vie, la mort fait nécessairement son entrée [Martinet *op. cit.* : 50]. À

3. Luc X-7-8 ..Paul, Première épître à Thimothee IV-1-4. Le canon 2 du concile de Gangres rejette celui qui condamne ceux qui mangent de la viande .. le concile d'Ancyre, 314, permet aux prêtres de s'abstenir de viande à condition d'en avoir préalablement mangé.

l'époque contemporaine, cette approche se double d'une argumentation fondée sur la notion d'évolution. L'histoire de la Création étant conçue comme une marche dirigée vers l'apparition de l'homme, puis vers la rencontre de celui-ci avec Dieu, la souffrance animale s'intègre dans ce mouvement général de transformation du monde. «On n'arrête pas une armée en marche vers la victoire pour éviter des plaies aux combattants », écrit le dominicain Sertillanges à la fin des années 1940 [1951 : 123].

Lorsque la souffrance est reconnue, elle est toujours minimisée. Puisqu'elles n'ont pas, comme l'homme, explique le théologien Camille Sadet en 1927, «un tissu organique d'une infinie délicatesse et un tissu nerveux d'une admirable unité», puisqu'elles ne prévoient pas et ne se rappellent pas ce qui leur arrive, les bêtes souffrent moins que lui. **II** se produit un équilibre des peines et des bonheurs: «Une joie courte, mais d'une intensité très vive, peut compenser les douleurs longues et lancinantes. » **II**s'agit de faire taire les critiques envers Dieu, de sauver l'ordre du monde et la prééminence de l'homme, À lui, la vraie souffrance et la compensation dans l'au-delà; aux bêtes, une vie neutre qui prend fin logiquement avec la mort: «L'homme a horreur de la mort violente, parce qu'elle lui semble anormale, qu'elle s'accompagne de tout un cortège de douleurs non prévues, et qu'elle répugne par trop à la délicatesse de son cœur et de ses sentiments. L'homme a horreur de la mort même naturelle, parce qu'il a l'amour de la vie, la soif de l'éternité [...]. **II**n'en va pas ainsi de l'animal qui n'est point du tout troublé par la perspective de la mort, pour l'excellente raison que cette éventualité ne s'impose jamais à lui.

Qu'il succombe prématurément [...], qu'il importe! C'est la fin d'une existence dont **il** n'avait nullement apprécié toute la valeur, puisque, à aucun moment, **il**n'en avait pris totalement conscience.» [1927 : 33] Cette position explique le refus, au XX^e siècle, de mettre sur le même plan le combat des zoophiles ⁴ et celui des défenseurs des droits de l'homme, d'admettre une comparaison entre la souffrance des peuples et celle des animaux, de parler de génocide à propos de l'extinction d'espèces, de dépenser de l'argent pour leur sauvegarde [Monseigneur Cadilhac 1981].

Ces conceptions légitiment parfois la cruauté, Les cartésiens des années 1670-1820 affirment que l'on peut frapper les bêtes puisqu'elles ne ressentent pas de douleur. L'abbé Nicolas Trublet rapporte la visite que Fontenelle fit à Malebranche : «Une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la salle où ils se promenaient, vint caresser le Père Malebranche et se rouler à ses pieds. Après quelques mouvements inutiles pour la chasser, le Philosophe lui donna un grand coup de pied, qui fit jeter à la chienne un cri de douleur et à Monsieur de Fontenelle un cri de compassion, Eh ! Quoi, lui dit froidement le Père Nicolas Malebranche, ne savez-vous pas que cela ne sent point?» [1759 : 115] La théorie de l'animal-machine permet de justifier la vivisection qui se développe au milieu du XVII^e siècle. Le jésuite Gabriel Daniel, opposant convaincu, écrit avec humour en 1702 :

4. Nous employons les mots *zoophile/zoophilie* non pas dans leur sens actuel, péjoratif, de quasi-bestialité, mais dans leur sens premier, datant du XIX^e siècle, époque de leur création, de défenseurs des animaux.

«Avant que d'être cartésien, j'étais si tendre que je ne pouvais pas seulement voir tuer un poulet. Mais depuis que je fus une fois persuadé que les bêtes n'avaient ni connaissance, ni sentiment, je pensais dépeupler de chiens la ville où j'étais pour faire des dissections anatomiques, où je travaillais moi-même, sans avoir le moindre sentiment de compassion.» [1702: 343-344]

Entre les années 1930 et aujourd'hui, la plupart des clercs font montre d'un même état d'esprit. Ils ne conçoivent plus la chasse comme un moyen de restaurer l'empire de l'homme sur les bêtes, puisque l'image du péché originel s'efface, mais comme un instrument de maîtrise d'une création en devenir [Monseigneur Jacqueline 1986]. Cette activité connaît une revalorisation significative car les interdictions concernant les clercs disparaissent. En 1921, une décision de la Sacrée congrégation du concile supprime toute peine de suspense pour fait de chasse, hormis pour la chasse à courre [Naz ed. 1954 : 310-311]. Après quelques résistances dans l'entre-deux-guerres, les prélats l'entérinent et laissent toute liberté aux prêtres à partir de la décennie 1950⁵. Le code de droit canonique confirme tacitement ce changement dans sa nouvelle version de 1983 (canon 285). Aussi les campagnes assistent-elles au retour des curés chasseurs.

Outre le fait que ces derniers voient dans cette pratique un moyen de rapprocher l'Église de la société, d'investir celle-ci pour la rechristianiser, elle leur apparaît comme une réponse à l'ordre de Dieu de dominer les animaux. Compatible avec leur état, la chasse est un sport, une détente, un loisir comparable à la pelote basque, aux jeux de boules ou de cartes 6.

On observe la même tendance pour la corrida. Alors que les évêques du XIX^e siècle ont combattu son introduction, les positions évoluent dès les années 1930. Si des condamnations perdurent jusqu'en 1960, les arguments changent peu à peu: la dépravation de l'homme et sa cruauté envers l'animal ne sont plus évoquées; à l'inverse, certains clercs mentionnent, voire reconnaissent, l'art et l'adresse des toreros, image de l'intelligence humaine face à la brute. L'article du code de 1917 concernant la corrida tombe en désuétude à partir du concile Vatican II. Une liberté d'attitude s'installe, que le nouveau code de 1983 confirme. Des clercs assistent à ces spectacles et affirment qu'ils prouvent la grandeur de l'homme: «Ce que je trouve très beau dans la corrida, déclare Monseigneur Cadilhac, évêque de Nîmes, c'est que l'homme cherche à maîtriser la bête, à maîtriser la nature. Cela a toujours été la vocation de l'homme tel que Dieu le veut [...]. Tout ce qui permet à l'homme de maîtriser les choses, de maîtriser ce qui n'est pas lui, ce qui n'est pas humain, tout cela me semble aller dans la grandeur de l'homme.» [Op. cit. : 28-30]

Mais éviter le plaisir du sang

Certaines réserves sont toutefois émises sur ce droit de tuer. Elles construisent une deuxième représentation de la mort de l'animal, quelque peu différente de la première. Au XVII^e siècle, des clercs soulignent que le meurtre gratuit,

5. Belley, 1952; Lille, 1953; Autun, 1958; Carcassonne, 1959; Gap, 1960.

6. *Nombreux entretiens dans Plaisirs de la chasse, novembre 1986,* 23-36.

sans raison apparente, est condamnable. Non pas pour l'animal lui-même, dont le sort importe peu, mais parce que le sujet concerné risque de devenir «un homme de sang et un meurtrier d'homme ». Ce souci se retrouve dans certaines recommandations sur l'abus des pratiques légitimes. Le curé Louis Gruau, théoricien de la chasse et officiant lui-même, reconnaît en 1613 que «par l'effusion continue du sang des bêtes, les hommes sont faciles et enclins à commettre meurtres et cruautés» [1888 : 16]. Le regarder couler, c'est se préparer à regarder celui de l'homme, Le sang animal est une image du sang humain et la cruauté envers les bêtes est, comme l'écrit en 1650 Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, une «image de cruauté» [1650: 270]. Quelquefois, c'est au nom du respect de l'œuvre de Dieu que l'on s'offusque de ce que l'homme puisse détruire sans vergogne. Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, considère les bêtes comme des reflets du Créateur et ne peut «souffrir sans douleur qu'on en tuât aucune pour sa nourriture particulière» [Habert 1646 : 706]. Cette modération est présente jusqu'au XIXe siècle, mais avec une intensité variable suivant les époques.

Aux XIXe et XXe siècles, une autre argumentation, centrée sur l'animal lui-même, se développe par à-coups, sur des points précis, comme la corrida espagnole, introduite en 1853. Adoptant la position de Pie V, dont la bulle *De saZute gré'g;?S:fj* de 1567 vilipendait ces courses de taureaux et interdisait toute présence des clercs, l'épiscopat prot~ste avec vigueur. À l'occasion de la première corrida avec picadors et mise à mort de taureaux à Nîmes, l'évêque du lieu, Monseigneur Plantier, se scandalise de cet attrait pour le sang, de ce dévoiement du chrétien

qui «doit s'interdire non seulement de torturer, mais même de froisser, mais même d'inquiéter un être quelconque pour se faire un divertissement de ses tristesses. S'il s'agit de l'homme ou d'un taureau, les obligations de sa délicatesse ne sont pas les mêmes sans doute; mais des deux côtés, quoiqu'à des titres inégaux, elle doit fuir toute distraction qui naîtrait d'une douleur» [1867,1 : 231-249]. Les condamnations suivantes, celles du nouvel évêque de Nîmes en 1885, ou des prélats des années 1930 confrontés aux tentatives d'implantation de la tauromachie dans la France du Nord, rassemblent aussi le souci d'éviter une dégradation morale de l'homme et la compassion pour l'animal. À l'époque, c'est ce dernier motif qui prévaut. L'évêque de Limoges écrit en 1935 : «Que l'on éprouve du plaisir à ces corridas sanglantes qui consistent à traquer sur une arène de pauvres bêtes qui n'en peuvent plus, à les blesser cruellement, à les mettre à mort, mais pas trop tôt et pas trop vite, afin que le spectateur ait le temps de jouir, parfois à les massacrer inhumainement, voilà ce que nous n'arrivons pas à comprendre.» 8

Des traités de théologie morale demandent que l'on évite la cruauté et les «souffrances inutiles », que l'on traite les animaux «avec humanité et bienveillance» [Baudin 1936 : 255-257]. Ce sentiment fait son entrée dans la pédagogie avec la fondation des Scouts de France en 1920 [Laneyrie 1985] ou des Compagnons de saint François, en 1927, et avec la

7. Le texte de la bulle est dans la Documentation catholique, 1935, colonnes 1467-68.

8. Semaine religieuse de Limoges, 16 juin 1935.

publication du premier catéchisme national, en 1937, dont la 33^e leçon, intitulée «Cinquième commandement de Dieu, la vie du prochain », comprend une question sur la souffrance animale: «Est-il permis de faire souffrir sans raison les animaux? Non, il n'est pas permis de faire souffrir sans raison les animaux: ce serait un acte de cruauté. »⁹ Même si le cruel est défini par le seul critère d'utilité pour l'homme, ce texte révèle une inflexion sensible par rapport au modèle dominant.

Mais ces préoccupations régressent après la Seconde Guerre mondiale. Les clercs veulent s'engager dans les problèmes sociaux du temps, donnent la priorité à la relation entre les hommes et à leur maîtrise de la nature, et oublient ces premières intentions. La leçon du catéchisme de 1937 disparaît de la version de 1967. Les traités de morale, les Compagnons de saint François, le mouvement Scouts de France négligent ces thèmes pendant de nombreuses années. Il faut attendre la décennie 1980 pour qu'ils reviennent au grand jour, l'Église souhaitant à nouveau se pencher sur ces questions. En 1983, plusieurs prélats répondent favorablement à une pétition contre la chasse à courre. En 1988, les cardinaux Albert Decourtray et Jean-Marie Lustiger déclarent publiquement que l'homme ne doit pas tyranniser les animaux et que le respect de la vie ne se divise pas. L'idée est reprise en 1990 par le père Jean-Michel Di Falco, porte-parole de la Conférence des évêques de France. Affirmant que l'homme n'est qu'un simple usufruitier, il rejette les attitudes violentes «quel que soit l'objectif poursuivi », ce qui illustre une nette évolution par rapport à la cruauté inutile des années 1930. Il s'agit de faire prendre conscience de la « valeur

incalculable» de la vie et de ce que la protection animale concerne directement l'Église, car elle respecte Dieu et l'homme: elle est «un progrès dans l'humanisation progressive de l'homme », elle conduit vers la paix universelle annoncée par Isaïe¹⁰. Bien que d'un avenir incertain, ces positions reflètent l'influence croissante d'une troisième sensibilité pour laquelle la mort de l'animal est souvent injuste.

Dieu ne peut le permettre

Des témoignages montrent que ce sentiment est ancien, mais qu'il est longtemps resté de l'ordre des convictions intimes. Lorsque l'abbé Michel de Marolles doit participer à une chasse à courre sur les terres paternelles en 1621, il use d'un subterfuge pour ne pas se joindre au groupe et n'ose qu'une discrète confidence sur son aversion pour ce genre d'exercice [1740, 1: 92-94]. À la fin du XVII^e siècle, le curé Jean Meslier évoque avec dégoût la mort des animaux mais uniquement dans un mémoire personnel, qui sera publié bien après sa disparition.

Il faut attendre le début du XIX^e siècle et l'inscription d'un sujet évoquant «les traitements barbares exercés sur les animaux» au concours de 1802 du prix de morale de l'Institut de France [Pelosse 1981, 1982] pour que la question passe dans le domaine public et pour qu'un clerc, bien modeste puisqu'il s'agit du desservant Arbaud de la succursale

9. Catéchisme à l'usage des diocèses de France, 1938, question 289.

10. Animaux Magazine, novembre 1988, novembre 1990.

de Villeneuve dans les Basses-Alpes, aborde ouvertement cet aspect. Cette interrogation resurgit avec la création de la SPA en 1845 [Pierre 1989] et le vote de la loi Grammont en 1850, premier texte de protection, non pas des animaux sauvages, car le droit de l'homme à prélever son dû sur la nature n'est pas encore remis en cause, mais des animaux domestiques directement soumis à sa violence quotidienne [Aguilhon 1981]. Une petite fraction du clergé prend part à cette évolution dans les années 1830-1850 : des prêtres de paroisses (tel le curé d'Ars), des théologiens (tel l'abbé Moigno), des prélats (comme Monseigneur de Prilly, évêque de Chalons, ou le cardinal Donnet à Bordeaux), Mais à partir de la fin du XIX^e siècle, ce sont les laïcs, le plus souvent issus de la moyenne bourgeoisie, qui sont les plus nombreux et qui avancent les idées nouvelles dans ce mouvement minoritaire 11.

Au XIX^e siècle, on ne conteste pas les fondements de la relation hommes-animaux mais sa réalité même. Si l'homme a des droits étendus, s'il peut tuer et faire souffrir si nécessaire, il doit refuser les tourments inutiles, la cruauté, signes de la «barbarie» et de «la plus révoltante injustice» [Chardon 1862 : 22-27]. Il est vrai que les mauvais traitements sont alors courants (comme aux époques précédentes, mais ils ne retenaient pas l'attention) : jeux et combats d'animaux, médecine populaire ou sorcellerie utilisant des créatures vivantes, abattage en pleine rue, animaux domestiques brutalisés, etc. Ces attitudes doivent être remplacées par la compassion, le respect et la bonté. Dans une circulaire de 1857, Monseigneur Marie Joseph de Prilly souligne qu'il est temps que le ministère pastoral s'enrichisse d'une tâche supplé-

mentaire : la pitié envers les animaux afin de «les traiter, je dirai, presque en amis» et de les tuer avec précautions «pour qu'ils souffrent le moins ». À la même époque, Alexis Godin, avocat à la cour impériale de Paris et directeur de la revue *Le protecteur, le législateur et l'ami des animaux*, affirme qu'il faut réorienter l'homme vers la bienveillance, la justice, la prudence, et suivre l'exemple divin dont la prévoyance et la sage bonté n'ont pu donner le droit de maltraiter les bêtes 12. Ces avis conduisent à la notion de devoirs de l'homme, apparue à la fin du XVIII^e siècle, mais vraiment reprise à partir des années 1850 seulement.

Les bases de la relation entre l'homme et l'animal sont remises en question dès le début du XX^e siècle. Monseigneur Henri Bolo, vicaire général de Laval, insiste sur le fait que l'homme n'est pas le maître omnipotent des animaux, mais un simple usufruitier dont la domination est limitée et modérée [1914 : 4-10]. Dans les années 1970, l'opinion dominante cesse d'être intangible pour devenir une construction philosophique historiquement datable, donc amendable. Le bon plaisir de l'homme et la mort de l'animal à discrétion relèvent désormais de

11. Une étude sociologique des auteurs ne donne pas d'indications très précises. Toutes les tendances du catholicisme sont plus ou moins représentées, notamment dans le clergé de l'époque contemporaine entre traditionalistes et conciliaires. Des évolutions sont cependant sensibles : la prédominance des séculiers et la disparition des prélats entre les années 1920 et 1980 pour le clergé, le poids croissant des femmes pour les laïcs.

12. Circulaire n°187 du 1^{er} juin 1857; *Le protecteur, le législateur et l'ami des animaux*, Paris, 1856, J, 3, 6-9, 11-15.

l'inacceptable. L'idéologie de la maîtrise de la nature perd tout crédit car elle valorise la ruse et la force [Bastaire 1986].

Ces positions sont fondées sur la certitude d'une proximité des conditions. L'animal est «notre proche et notre semblable», notre «frère inférieur», écrit Monseigneur Henri Bolo [*op. cit.* : 15-19]. Si la plupart des clercs zoophiles restent fidèles à l'enseignement du séminaire et donc à l'idée d'une âme sensitive des bêtes, la majorité des laïcs penchent pour une âme spirituelle, qui, bien qu'inférieure à celle de l'homme, présente l'intérêt de rapprocher les deux créatures, Beaucoup refusent aussi la notion d'instinct, qui cache l'ignorance, se méfient de l'anthropocentrisme qui instaure des barrières, et croient en une forme d'intelligence chez les animaux. À partir des années 1970, alors que les clercs restent en retrait, les laïcs se saisissent des théories évolutionnistes et des études d'éthologie pour soutenir qu'il existe une continuité des psychismes, même s'il reste des différences. «Le chrétien debout sur son piédestal de créature élue et sauvée, écrit Michel Damien en 1978, a été successivement amibe, cœlentéré, cordé, poisson, amphibien, mammifère [...]. On peut mettre une auréole sur la tête du chrétien, on n'enlèvera pas de son crâne le cerveau reptilien ni le cerveau paléo-mammifère qui y fonctionnent avec le néo-cortex. [...] la salure de notre sang est un souvenir de nos origines marines. La main du saint qui bénit la foule est Jaite sur un modèle identique à la patte inférieure du chien, à la nageoire pectorale du dauphin ou du phoque, à l'aile de la chauve-souris et à la patte de la taupe. Comment oublier de quoi nous sommes faits, comment tenir pour rien l'univers animal que nous portons en nous

[...]? Repousser l'animal, c'est repousser la moitié de l'homme, et davantage [...]. C'est mutiler notre personne tant au plan matériel que religieux et métaphysique.» [1978 : 156-157]

Les concepts de respect de la vie, de devoir de l'homme et de fraternité, nés au XIX^e siècle, prennent force et s'étendent aux notions de charité universelle et de droit des animaux. Apparue à la fin du XIX^e siècle dans les courants zoophiles agnostiques, cette dernière idée pénètre le monde catholique dans les années 1930 : «La nature animale appelle un traitement tout à fait supérieur à celui des minéraux ou des végétaux, écrit Paul Chanson, un temps président de la SPA du Calaisis, il est raisonnable de réclamer pour eux, non pas des droits humains, mais des droits animaux.» [1938 : 178-179] Elle gagne l'ensemble des catholiques zoophiles dans un contexte propice, marqué par la fondation de la Ligue française des droits de l'animal en 1977 et la promulgation de la Déclaration des droits de l'animal à l'Unesco en 1978, l'«année mondiale des droits de l'animal», Mais il ne s'agit pas de confondre les créatures : les «droits» sont proportionnels au degré d'évolution de chaque animal; la fraternité et la communauté des êtres vivants ne doit pas conduire à leur nivellement. Cette réserve répond à la volonté de ne pas effrayer la masse des catholiques et à une conviction : la hiérarchie est à la base de la protection; l'égalisation ne peut que justifier une loi de la jungle généralisée; l'homme doit gouverner avec bonté et mesure dans le dessein ultime de rétablir l'harmonie originelle. En cela, ces catholiques sont porteurs d'une spécificité qui les démarque des autres tendances zoophiles plus méfiantes vis-à-vis de tout ce

qu'elles considèrent comme de l'anthropocentrisme [Gaillard 1986 : 87-88].

En conséquence, des pratiques normales pour la majorité des catholiques sont de plus en plus remises en cause. Le concours de 1802 voit apparaître au grand jour une certaine réprobation de la chasse. Afin de moraliser l'humanité et de la rendre moins cruelle pour elle-même, le desservant Arbaud préconise de réduire cette activité aux seuls animaux malfaisants et de limiter le nombre des chasseurs. Il propose une séparation entre nuisibles et non-nuisibles ¹³. Cette distinction est reprise par les zoophiles du XIX^e siècle. L'abbé Guillaume Chardon divise les animaux sauvages en nuisibles, pouvant être combattus mais sans torture et cruauté, innocents, devant être respectés, et utiles, qu'il faut protéger. Pour ces deux dernières catégories, il souligne le caractère injuste de la mort et conteste le droit de tuer: «Pourquoi, dès qu'il paraît un animal inoffensif, est-on aussitôt sur le pied et le fusil enjoue pour l'abattre, comme si son apparition même était un crime ⁷ Pourquoi cette fureur de destruction ⁷ Le plaisir de tuer un animal ne devrait-il pas le plus souvent céder au plaisir de laisser à cet animal la vie et de le voir courir en liberté ⁷» [1862: 203-206] Cette position est développée par le cardinal Ferdinand Donnet lors de ses multiples interventions aux comices agricoles de son diocèse : il s'élève contre la destruction des oiseaux et des taupes et cOQtfafnne, non pas le principe de la chasse, mais les chassyurs qui ne pratiquent plus que pour le plaisir [1837-1862 : 65-71,267-281]. À partir des années 1930-1950, l'opposition se fait plus systématique. Sous l'influence de sciences telle que l'écologie, pour laquelle la notion de nuisibles n'a pas de sens, les zoophiles aban-

donnent cette distinction et s'acheminent vers une condamnation globale : la chasse ne relève plus de la nécessité dans les sociétés occidentales; ce n'est qu'un loisir organisé autour du plaisir de tuer et, à ce titre, elle doit disparaître [Bastaire *op. cit.* : 52].

La corrida suscite des réactions semblables. Elle est condamnée dès son introduction, mais, à cette époque, les protecteurs des animaux ne se distinguent guère du reste des catholiques. En revanche, ils sont marginalisés dès les années 1940 lorsque la corrida bénéficie d'une valorisation au sein du monde clérical. Leurs critiques se font nombreuses dans les années 1970-1990, au moment où elle devient un phénomène médiatique et où la zoophilie prend un nouvel essor. Le père Roger Pestre, curé d'une paroisse de Marseille et directeur d'un refuge d'animaux, refuse que la corrida symbolise la maîtrise de l'homme et encore davantage qu'elle soit un art qui la rangerait parmi les simples choses, Elle n'est que souffrance, sang et mort ¹⁴. Alors que les aficionados évoquent la tradition, le combat, le spectacle, ces catholiques insistent sur le statut de la bête intégrée dans la communauté des êtres vivants, à côté de l'homme,

François Magendie et Claude Bernard avaient fait de la vivisection l'un des instruments privilégiés de la médecine expérimentale, suscitant les vives indignations de Jules Michelet, de Victor Schoelcher, promoteur de l'abolition de l'esclavage des Noirs et partisan de la loi

13. Archives de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, cote 1-H-8, manuscrit 17.

14. «Les propos du père Roger Pestre sur les corridas », Nouvelles de Pech-Petit, juillet 1990.- 22.

Grammont, et de Victor Hugo, président d'honneur de la Société française contre la vivisection fondée en 1882 [Lalouette 1990]. À leur suite, les catholiques zoophiles prônent une forte opposition. Cependant, en raison des progrès de la médecine et du triomphe de l'idéologie technique, cette attitude devient plus difficile à défendre à partir des années 1930. Alliant souffrance de l'animal et utilité pour l'homme, la vivisection est une question de conscience et force au compromis : elle est nécessaire, mais elle doit être contrôlée pour éviter les abus [Chasles 1949 : 53]. Cette opinion médiane ne fait pas l'unanimité, notamment dès les années 1970 où le progrès à tout prix est contesté, où les problèmes d'éthique intéressent toute la société, où la souffrance animale constitue le critère primordial de l'action zoophile. La volonté de limiter l'expérimentation animale s'accompagne de l'espoir de recourir, à terme, aux techniques de substitution. Il faut convaincre, écrit Jean Gaillard en 1986, qu'elle «est moralement plus élevée, car on n'a pas le droit de faire le mal pour en tirer le bien; donc qu'elle marque un progrès dans le développement moral de l'humanité et la compréhension du plan de Dieu sur le monde». Il ne s'agit pas de préférer l'animal à l'homme, mais de «préférer le bien moral de l'homme à son bien matériel» [op. cit. : 112].

Les réticences concernant la boucherie et la viande semblent anciennes, mais elles restent rares et discrètes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Dans son Mémoire confidentiel, le curé Jean Meslier révèle son embarras de tuer pour manger: <de n'ai jamais rien fait avec tant de répugnance que lorsqu'il me fallait dans certaines occasions couper, ou faire couper, la gorge à quelques poulets ou pigeonneaux, ou qu'il me

fallait faire tuer quelques porcs. Je proteste que je ne l'ai jamais fait qu'avec beaucoup de répugnance et avec une extrême aversion [...]. Je hais de voir seulement les boucheries et les bouchers.» C'est à ce titre qu'il affirme son dégoût des multiples sacrifices évoqués par la Bible, en tire argument pour refuser le dieu cruel des chrétiens et avouer ses convictions matérialistes [1970,1: 215-217]. Cette sensibilité débouche au XIX^e siècle sur l'exigence de tuer avec précautions. La demande est d'abord exprimée prudemment, sous le couvert de motifs plus larges. En 1802, le desservant Arbaud veut «inspirer du rebut pour le meurtre même des animaux» en montrant qu'il existe un lien avec les homicides: les sauvages, les Romains, les assassins, les bouchers, les gens trop carnassiers ont des comportements aussi cruels envers les hommes qu'envers les bêtes, alors que les peuples qui croient en la métempsychose et les végétariens sont doux avec autrui. C'est pourquoi il préconise non pas d'interdire la viande, car «tout se révolterait contre cette disposition », mais des mesures pour éduquer l'opinion (mesures effectivement prises quelques décennies plus tard) : ne pas tuer ni dépecer les animaux en public, ne pas exposer la viande dans les rues, tuer avec douceur et rapidement sans s'en amuser, interdire aux bouchers de paraître tachés de sang et armés de leurs couteaux¹⁵. Par la suite, cette exigence perd sa gangue anthropocentrique (il ne s'agit plus que d'éviter les souffrances de l'animal) et s'étend, de nos jours, aux opérations précédant la mise à mort: l'élevage (condamnabile dans sa forme industrielle,

15. Archives de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, cote et manuscrit cités.

parce que contraire à la loi divine, en réduisant les vivants au niveau de la matière première) et le transport vers l'abattoir [Dutil 1974].

Néanmoins, même les plus favorables aux bêtes considèrent longtemps que le végétarisme est une utopie ou une erreur liée à la métempycose. Le curé Jean Meslier écrit : «Si j'eusse été tant soit peu superstitieux, ou enclin à la bigoterie de religion, je me serais infailliblement mis du parti de ceux qui font religion de ne jamais tuer de bêtes innocentes et de ne jamais manger de chair.» [Op. cit. :215] C'est à partir du XX^e siècle seulement que certains affirment avec force que la consommation de viande est la conséquence d'un péché originel que Dieu n'a pas voulu et que s'en abstenir est un moyen d'être plus proche de Lui. Le végétarisme devient alors un idéal élevé vers lequel il faut tendre [François 1972]. Nombre des membres de l'Association catholique pour le respect de la création animale le pratiquent.

En s'affirmant progressivement, cette sensibilité modifie peu à peu ses justifications. Au XIX^e siècle, on oscille entre un argument d'ordre religieux, le respect de la Création de Dieu, et deux thèmes anthropocentriques : protéger l'homme, le rendre meilleur pour ses congénères, lui enlever le goût du sang et de la cruauté, et aussi permettre que les bêtes mieux traitées rendent plus de services. À la fin de ce siècle, ces aspects perdent de leur importance. Un:leton Bloy, dans *La femme pauvre*, un Francis Jamm~s, dans les poèmes *De l'angelus de l'aube à l'angelus du soir*, ne les évoquent plus et ne retiennent que l'idée d'une tendresse et d'une bonté nécessaires pour ces créatures de Dieu. Toutefois, l'évolution est lente et les motifs anthropocentriques et zoocentriques coexis-

tent jusqu'aux années 1950. Le respect de l'animal en tant que tel s'impose plus particulièrement à partir des années 1970.

Cette évolution est liée au fait que la souffrance devient le point central de la zoophilie, un phénomène inscrit dans un contexte général. Dans une société qui doute de Dieu et parle des droits de l'homme, du prix de la vie humaine, les interrogations sur le sens de l'existence fleurissent 16. Mais, alors que les théologiens classiques tentent d'y répondre tout en se désintéressant de l'animal, les catholiques zoophiles l'intègrent dans leurs réflexions. Ils n'acceptent pas l'idée d'une douleur minimale servant de paravent au bon plaisir de l'homme, croient en une affliction proportionnelle au degré d'évolution de l'être vivant et affirment que les animaux souffrent pleinement à leur manière. D'où le rejet de la thèse dominante sur l'origine de la souffrance (naturelle pour les bêtes, résultat du péché originel pour les hommes), parce qu'elle donne à ces derniers une position privilégiée que l'histoire dément et parce qu'elle trahit un réflexe anthropocentrique. La souffrance animale n'était pas voulue par Dieu, mais elle a été introduite dès le commencement de la vie par Satan en prévision du péché de l'homme [Gaillard op. cit. :32-33]. Assez paradoxale et difficile à transmettre dans un monde où une bonne partie des chrétiens ne parlent plus ni du démon ni du péché originel, cette conception est pourtant reprise par la plupart des zoophiles catholiques. Elle leur permet d'être en

16. Voir Y. Lambert [1985] " le rejet du démon met implicitement Dieu en accusation sur l'origine de la souffrance et avive l'incompréhension des fidèles.

accord avec la science tout en maintenant le rôle primordial de l'homme.

Outre le respect de la vie et de l'animal comme créature à part entière, un autre thème s'impose dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle. Un argument dérivé de celui qui visait à rendre l'homme meilleur, mais transformé sous l'effet de l'évolution des mentalités: il ne s'agit plus seulement de sauver son âme, mais d'aider et d'honorer son prochain. Parce que les animaux sont intégrés dans la communauté des vivants, le comportement que l'on a vis-à-vis d'eux est à l'image de la relation que l'on développe avec autrui. Nombreux sont les zoophiles qui vont jusqu'à dire que la façon dont sont traitées les bêtes dans un pays correspondrait à la considération que l'on porte aux femmes ou aux autres peuples; le spécisme serait de même nature que le racisme [Chauvin 1986 : 9].

Douleur de la séparation et joie des retrouvailles

Cette troisième représentation du traitement et de la mort de l'animal est sous-tendue par une affection réelle pour les bêtes. Jusqu'au ^{XVI}e siècle, le seul sentiment admis est un amour général de tous les êtres créés par Dieu, en fait réservé aux saints. Mais quelques témoignages font état d'un attachement plus profane à l'encontre des animaux de compagnie. Marie-Thérèse Brunet, religieuse hospitalière de l'Hôtel-Dieu de Chalon-sur-Saône vers 1773, -Jlese console pas de la mort de son singe familial 17.

Cette sympathie apparaît nettement dans les biographies, les souvenirs, les journaux du ^{XIX}e siècle. La dévote femme de Claude Bernard peuple son appartement de chiens et de chats

[Bernard 1950 : 141]. L'abbé Petit adore un perroquet et lui dédie un poème lorsqu'il meurt en 1863 18. Mais il existe, notamment chez les clercs, une certaine gêne par rapport aux convenances sociales et les justifications restent dans le domaine du religieux: par-delà l'animal, c'est le Créateur qui est considéré. Évoquant les deux chevaux qu'il vient de vendre pour aider les pauvres, Monseigneur de Prilly écrit: «J'amaï chevaux ne furent plus caressés. [...] apprenez à vos enfants à aimer les bêtes, surtout les chevaux, et à ne jamais les maltraiter; ce sont aussi des créatures de Dieu, qu'Il a fait pour nos usages. Combien de fois L'ai-je béni, étant traîné avec tant de grâce par les miens, de les avoir faits si beaux, de m'avoir donné de tels serviteurs. Il faut voir Dieu en tout; rien n'est plus juste, puisque tout vient de Lui.» [Puisseux 1887, 1 : 431-432] Cette réserve s'estompe à la fin du ^{XIX}e siècle pour les laïcs et au milieu du ^{xx}e siècle pour les clercs. L'amour pour l'animal lui-même est alors ouvertement exposé et ce sentiment constitue le fondement de la zoophilie [Gaillard *op. cit.* : 41].

C'est pourquoi on ne craint plus d'exprimer le drame que représente la perte d'un animal familial. L'abbé Marcel Lévêque reconnaît en 1957 que <d'on éprouve semblablement auprès d'un animal ou d'un homme, mais pourvu qu'ils fussent aimés, le déchirement affreux qu'est la mort> [1957 : 58]. Cet état d'esprit n'est pas le fait des seuls militants. Les courriers des lecteurs de certaines revues catholiques montrent

17. Mémoire pour Jeanne Puset [00] contre Sœur Marie-Thérèse Brunet, *Dijon, s.d.* " 1-17.

18. Bulletin de la SPA, 1863 : 84.

qu'il est relativement répandu et qu'il se développe en marge des mouvements officiels.

Il pose d'une manière nouvelle la question de la destinée des bêtes. Les premières interrogations naissent dans la décennie 1830 et sont marquées par le tiraillement entre un sentiment spontané et la conception courante qui fait figure de dogme. En 1834, Félicité de Laménais est interrogé par la comtesse de Senfft qui se demande si la Bible confirme son espérance de survie pour les bêtes [de Laménais 1977, VI : 306]. À la même époque, Eugénie de Guérin écrit: «Je crois assez à l'âme des bêtes et je voudrais même qu'il y eût un petit paradis.» Mais l'éducation catholique est encore très forte: «Il n'y a pas vouloir, c'est-à-dire choix, dans les actions animales, et, par conséquent, ni bien ni mal, ni paradis ni enfer. Je regrette cependant le paradis [...]. Mon Dieu, qu'est-ce que je dis là? Aurons-nous besoin de rien d'ici-bas, là-haut, pour être heureux?» [1874 : 85] Une ou deux décennies plus tard, les convictions sont plus affirmées: en 1856, Alexis Godin se déclare certain de l'existence d'une vie future pour les bêtes [*Le protecteur* ... 1856 : 287-288], Cette opinion apparaît sur la scène publique à la fin du siècle, avec, par exemple, la *Prière pour aller au paradis avec les ânes* de Francis Jammes, et s'enracine dans les sensibilités zoophiles, notamment à partir de la fin des années 1960.

loût cela confond bien des certitudes, en supposant l'existence d'une âme immortelle, en affirmant que la Bible n'est pas formelle sur le point de l'anéantissement des bêtes, que l'Église n'a rien décidé officiellement et que le libre examen est possible. C'est pourquoi les clercs restent longtemps en retrait des laïcs. Ce

n'est qu'à partir des années 1890-1930 que certains prêtres osent d'abord poser le problème, avant que d'autres le dissocient du dogme pour en faire une simple affaire de sentiment [Frémont 1901-1906 : 104-108]. La profondeur de la rupture avec le modèle commun explique aussi les hésitations sur la nature exacte de cette survie. Jusqu'aux années 1960, beaucoup avancent l'idée d'une simple résurrection lors du jugement dernier pour peupler la nouvelle terre promise par saint Pierre (*Deuxième Épître* III, 13) [Chanson *op. cit.* : 122-135]. Puis, la plupart des laïcs et des clercs se rallient à la thèse d'une survie immédiate après la mort [Gaillard *op. cit.* : 44, 47].

Éternelles victimes de l'homme depuis la Chute sans que Dieu l'ait voulu, les animaux doivent revivre pour avoir droit à sa justice et que réparation leur soit donnée. Cette conviction est fortifiée par l'image nouvelle du Créateur qui s'est imposée à partir des années 1840 sous l'impulsion de la piété ultramontaine. Au Grand Horloger lointain et terrible du clergé jansénisant de l'époque classique succéda un bon Dieu plus proche, plus humain [Cholvy 1984]. D'autres justifications s'imposent dans la seconde moitié du XX^e siècle: il s'agit du prix de la vie, le Tout-Puissant ne pouvant ôter l'existence aux êtres qu'Il a créés, et du caractère immortel de l'âme des bêtes [Damien *op. cit.* : 208].

Cette croyance n'a pas d'emblée été appliquée à tous les animaux. Elle a d'abord concerné le plus proche, le fidèle ami de la vie quotidienne: le chien. Les autres compagnons, telle cheval, et les bêtes connotées positivement dans l'imaginaire catholique (les douces, les symboles du Christ et de la Vierge) suivent de

près. Eugénie de Guérin écrit qu'elle aimerait un paradis «pour les bonnes et les douces, comme les tourterelles, les chiens, les agneaux. Mais que faire des loups et autres méchantes espèces? Les damner? Cela m'embarrasse. L'enfer ne punit que l'injustice et quelle injustice commet le loup qui mange l'agneau? Il en a besoin [...]. En suivant son instinct, elle [la bête] est bonne ou mauvaise par rapport à nous seulement» [op. cit. : 85]. Ainsi s'élargit l'éventail du bestiaire sauvé. À la fin du XIX^e siècle, Francis Jammes intègre les animaux considérés comme nuisibles, naturellement méchants, et les maltraités : les veaux de boucherie, les ânes des charrois, les lièvres abattus. Au XX^e siècle, quelques-uns réservent encore ce privilège aux espèces les plus proches de l'homme, parce qu'elles sont jugées plus évoluées, dotées d'une conscience du bien et du mal, mais beaucoup proclament la survie de toutes [Chasles op. cit. : 114-118; Damien op. cit. : 202].

La description de l'au-delà promis reste floue. Face aux silences des Écritures, des clercs avouent ne pas savoir quelle sera sa nature. Pour la majorité, plutôt des laïcs, il s'agit d'un lieu à part, conforme à l'état terrestre. Dans le *Roman du lièvre* de Francis Jammes, chaque espèce a son propre paradis. Les chiens font ce qu'ils ont toujours aimé sur terre: garder une maison, mendier des os près des chaumières désertes, chercher à jamais des hommes perdus, courir après des cerfs fictifs. De leur côté, les Qiseaux chantent sans fin et sans peur, puisque les rapaces se sont adoucis. Les brebis habitent un vallon d'émeraude, tandis que les loups résident sur une montagne stérile et, devenus végétariens, vivent une sorte de «misérable grandeur» [1926 : 53-69]. L'autre vie offre

donc un renversement de situation, un dédommagement bien mérité pour les maux endurés sur terre et les services rendus. Mais il n'est pas question d'une quelconque vision de Dieu.

Certains l'envisagent pourtant. Assez isolé en son temps, Alexis Godin croit que hommes et bêtes se retrouveront. Francis Jammes est indécis: s'il existe deux lieux séparés dans *Le Roman du lièvre*, il n'y en a qu'un dans sa *Prière pour aller au paradis avec les ânes*. Cette conception se répand au XX^e siècle, sans être dominante. Elle suppose que les bêtes soient près de Dieu, ce que le père Roger Pestre envisage favorablement: «La présence de mon chien contemplant, avec ses seules possibilités de connaissance, telles que Dieu les lui a données et appliquées à son maître sur la terre, troublerait-elle la mienne si je l'avais à côté de moi quand je serai moi-même auprès du Seigneur?» [Op. cit. : 5] Allant plus loin, inversant les souhaits, Luce Vincent-Marty

Ne demande pas quand finiront ses
jours,
Une place de choix dans les divins
séjours,
Mais dans un coin obscur, loin du clin-
quant des fêtes,
Le silence et la paix au paradis des bêtes.
[1990: 8]

Ces sentiments génèrent des pratiques particulières. Eugénie de Guérin illustre leur apparition dans la décennie 1830 : «Une de mes amies demandait une fois des prières pour son chien malade; je me moquai d'elle et trouvai sa dévotion mal placée. Aujourd'hui j'en ferai comme elle, je ne trouve pas cette prière si étrange tant le cœur change l'esprit! [...] ma conscience ne

s'offusque pas d'intéresser le bon Dieu à la conservation d'une bête. **Y** a-t-il rien d'indigne dans Ses créatures, et ne peut-on pas Lui demander la vie de celles que nous aimons? Je suis portée à le croire et qu'on peut, excepté le mal, tout demander à Dieu, au bon Dieu. » [*Op. cit.* : 219, 234] Restée longtemps souterraine, peu évoquée, hormis l'exemple célèbre de Francis Jammes, la prière fleurit ouvertement à notre époque, acquiert une légitimité, devient un moyen d'expression. Les clercs l'encouragent, les laïcs la pratiquent, l'Association catholique pour le respect de la création animale diffuse celles des adhérents. Ces textes retracent les convictions et les combats, s'adressent à Dieu ou à François d'Assise pour convertir les hommes et maintenir les bêtes en bonne santé.

L'idée de bénir les animaux familiers, en s'appuyant sur les traditionnelles bénédictions de troupeaux, apparaît au *XIX^e* siècle. Assistant à l'une d'elles, Eugénie de Guérin regrette de n'avoir pas fait bénir son chien, mort quelque temps auparavant [*ibid.* : 219, 234]. Cette cérémonie ne s'impose qu'à partir des années 1960-1970, à l'initiative de divers mouvements comme la SPA d'Alsace ou l'Association catholique pour le respect de la création animale. Comme les prières, elle mêle sentiments généraux (œuvrer pour la paix entre les vivants) et demande concrète de protection pour les animaux domestiques. Toutefois la continuité revenue avec les anciennes bénédictions cache un changement d'optique: alors qu'il s'agissait de bêtes assimilées à des instruments de travail, comme on bénissait maisons, bateaux, récoltes, il s'agit cette fois d'animaux reconnus êtres vivants à part entière et frères de l'homme. C'est à ce titre que resurgit une pra-

tique disparue au *XVII^e* siècle, celle des messes destinées à solliciter la bonté de Dieu. Le père Roger Pestre n'hésite pas, à la demande des fidèles, à célébrer pour la guérison d'animaux familiers ¹⁹.

De ces rites à l'enterrement des êtres chers, le glissement est imperceptible. Cet usage émerge au *XX^e* siècle, mais il n'est pas encore question de signes religieux. Eugénie de Guérin inhume son chien et l'une de ses tourterelles dans son parc, plantant des rosiers par-dessus [*ibid.* : 85, 220]. Thérèse de Lisieux fait de même pour les oiseaux : «J'avais inventé un jeu qui me plaisait, c'était d'enterrer les pauvres oiseaux que nous trouvions morts sous les arbres; beaucoup d'élèves voulurent m'aider en sorte que notre cimetière devint très joli, planté d'arbres et de fleurs.» [1979 : 96] ²⁰ Alors que l'hostilité de la majorité des catholiques reste forte, les clercs zoophiles du *XX^e* siècle acceptent ce rituel tout en maintenant une certaine orthodoxie. L'abbé Jean Gautier écrit en 1955 : «L'Église n'autorise en aucune façon de placer sur le lieu où repose le corps d'un animal un emblème religieux. Par contre, on ne saurait blâmer ceux qui ornent de fleurs la tombe de leur chien, ce qui est une façon naturelle et touchante de marquer la pérennité du souvenir.» [1955 : 96] Cette prudence ne peut endiguer l'évolution des sensibilités. À Bessenay, dans le département du Rhône, 90 % des tombes du cimetière pour chiens que nous avons visité en

19. Entretien avec É. Baratay, 10 avril 1990.

20. On constate une évolution parallèle dans les milieux agnostiques; en 1899 est ouvert le premier cimetière pour animaux familiers à Asnières.

1986 portent le nom ainsi que les dates de l'animal et sont fleuries. Quelques-unes (20 %) arborent une inscription, consacrée le plus souvent au souvenir (50 %), mais jamais à l'au-delà. Sept sont toutefois décorées d'objets religieux : trois ont une croix, deux présentent des personnages de la crèche, une s'orne d'une statue de la Vierge de Lourdes et une autre d'une figurine d'ange. Au cimetière de Beaumont-sur-Lèze, en Haute-Garonne, le gérant rapporte que la plupart des familles pleurent leurs bêtes,

que beaucoup se signent au moment de l'inhumation et reviennent fleurir les tombes, notamment à la Toussaint. Ces faits révèlent l'anthropomorphisation des animaux familiers²¹ et leur entrée progressive dans l'économie du Salut.

21. À Bessenay, l'une des tombes qui portent une croix est aussi celle qui est la plus proche du modèle humain: nom de l'animal, jour, mois et année de sa naissance et de sa mort, photographie, fleurs.

Références bibliographiques

- Agulhon, M. - 1981, « Le sang des bêtes. Le problème de la protection des animaux en France au XIXe siècle », *Romantisme* 31 : 81-109.
- Augier, J. - 1983, « L'organisation biologique et ses degrés », in *Émergence et originalité de l'homme*. Lyon, Institut catholique: 193-114.
- Baratay, E. - 1996, *L'Eglise et l'animal {France, XVIIe-XXe siècle}*. Paris, Cerf. - 1998, « L'anthropocentrisme du christianisme occidental », in B. Cyrulnik, ed., *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris, Gallimard: 1428-1449.
- Bastaire*, J. - 1986, « Une communion retrouvée », in *Droits de l'homme et pensée chrétienne*. Paris, Institut de France: 49-52.
- Baudin, E. - 1936, *Cours de philosophie morale*. Paris, De Gégord.
- "Séaucamp, E. et J.-P. de Relies - 1963, « La puissance cosmique des enfants de Dieu », *Cahiers de la vie franciscaine* 40 : 3-12.
- Beney, J. - 1876, *Lettre critique. L'immortalité de l'âme des bêtes jugée par saint Thomas d'Aquin*. Autun, Dejussieu.
- Bernard, C. - 1950, *Lettres beaujolaises*. Villefranche-en-Beaujolais, Cuvier.
- Binet, E. - 1625, *Essais des merveilles de nature*. Rouen, Osmont.
- Bolo, H. - 1914, *Les animaux et le devoir chrétien*. Paris, Haton.
- Bonniot, J. - 1874, *La bête*. Tours, Mame.
- Calmet, A. - 1713, *Commentaire littéral sur les psaumes*. Paris, Émery.
- Camus, J.-P. - 1650, *L'esprit du bon François de Sales*. T.1. Paris, Alliot.
- Caprotti, E. - 1989, « L'âme des bêtes dans la pensée occidentale depuis l'Antiquité jusqu'au siècle des Lumières », in A. Couret et F. Oge, eds., *Histoire et animal*. Vol. 2. Toulouse, IEP de Toulouse: 223-240.
- Chanson', P. - 1938, *Les animaux sous l'arc-en-ciel*. Paris, Cerf.
- Chardon, G. - 1862, *Roi et non tyran*. Paris, Lecoffre.
- Chasles', R. - 1949, *De la bête à Dieu*. 5.1.
- Chauvin', M.-l. - 1986, « Le soleil de l'amitié sur la création », *Bêtes et gens devant Dieu* (avr.-juin): 9.
- Cholvy, G. - 1984, « Du Dieu terrible au Dieu d'amour: une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle », *109- Congrès des Sociétés Savantes*. T.1. Dijon: 141-154.

- Damien, M.** - 1978, *L'animal, l'homme et Dieu*. Paris, Cerf.
- Daniel, G.** - 1702, *Voyage du monde de M. Descartes*. S.l.
- Debreyne, P.** - 1840, *Pensées d'un croyant catholique*. Paris, Poussielgue.
- Dilly, A.** - 1676, *De l'âme des bêtes*. Lyon, Anisson.
- Donnet, F.** - 1837-1862, *Instructions, mandements, lettres*. T. 5. Bordeaux, Gounouillou.
- Duguet, J.-J.** - 1732, *Explication du livre de la Genèse*. Paris, Babuty.
- Dutil-** 1974, «Le respect de l'animal de consommation», *Bêtes et gens devant Dieu* (janv.-mars) : 5.
- Fayet, J.-J.** - 1857, *Sermons*. Paris, Leroux.
- Fénelon-** 1820, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. Paris, Lebel.
- François, E.** - 1972, «Bienfaits du végétarisme», *Bêtes et gens devant Dieu* (oct.-déc.) : 5-6.
- Frémont, G.** - 1901-1906, *Les principes*. T. 5. Paris, Bloud.
- Gaillard, J.** - 1986, *Les animaux, nos humbles frères*. Paris, Fayard.
- Gaume, J.** - 1864, *Traité du Saint-Esprit*. Paris, Gaume.
- Gautier, J.** - 1955, *Un prêtre et son chien*. Paris, Crépin-Leblond.
- Gilbert, G.** - 1988, «Le loupard et le cabri», *France catholique* 2138 : 4-7.
- Gruau, L.** - 1888, *Nouvelle invention de la chasse*. Paris, Librairie des Bibliophiles.
- Guérin, E. de** - 1874, *Journal*. Paris, Dutier.
- Habert, G.** - 1646, *La vie du cardinal de Bérulle*. Paris, Hure.
- Jammes, F.** - 1926, *Le roman du lièvre*. Paris, Creg. - 1971, *De l'angélus de l'aube à l'angélus du soir*. Paris, Gallimard.
- Ki~kinep, H.** - 1960, *Les origines de la conception modGîte de l'homme-machine*. Helsinki.
- Lalouette, J.** - J 990, «Vivisection et antivivisection au XIX^e siècle», *Ethnologie française* XX (2) : 156-165.
- Lambert, Y.** - 1985, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 7900 à nos jours*. Paris, Cerf.
- Lamenais, F. de** - 1977, *Correspondance générale*. Paris, Armand Colin.
- Laneyrie, P.** - 1985, *Les Scouts de France*. Paris, Cerf.
- Le Nain, P.** - 1715, *La vie de Don Armand Jean le Bouthiller de Rancé*. S.I.
- Lenoble, R.** - 1943, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris, Vrin.
- Lévêque, M.** - 1957, *Mon frère le chien*. Paris, Plon.
- Malebranche, N.** - 1963, *De la recherche de la vérité*. Paris, Vrin.
- Marchetti, F.** - 1685, *Explication des usages et coutumes des Marseillais*. Marseille, Brebion.
- Marolles, M. de** - 1740, *Mémoires*. Amsterdam.
- Martinet, A.** - 1880, *La science de la vie*. Paris, Lecoffre.
- Meslier, J.** - 1970, *Œuvres complètes*. Paris, Anthropos.
- Monseigneur Cadilhac** - 1981, «Entretien», *Corrida* (nov.) : 28-30.
- Monseigneur Jacqueline** - 1986, «L'Église et la chasse», *Plaisirs de la chasse* (nov.) : 5.
- Monseigneur Plantier** - 1867, *Instructions, lettres pastorales et mandements*. Nîmes, Giraud.
- Naz, N.**, ed. - 1954, *Traité de droit canonique*. T. 1. Paris, Letouzey et Aré.
- Paris, Y. de** - 1640, *La théologie naturelle*. T. 2. Paris, Buon.
- Pelosse, V.** - 1981-1982, «Imaginaire social et protection de l'animal. Des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850», *L'Homme* XXI(4) : 5-33 et XXII (1) : 33-51.
- Pestre, R.** - 1988, «Les animaux ont-ils une âme?», in *Comité de défense des bêtes libres de Saint-Roch*.
- Pierrard, P.** - 1969, *Le prêtre français*. Paris, Bloud et Gay.
- Pierre, É.** - 1989, «Une société sous la Monarchie de Juillet: la SPA. Formation, idéologie, sociologie», in *Histoire et animal lit*. Toulouse, Presses de l'Institut d'Études politiques de Toulouse: 315-331.
- Placet, F.** - 1668, *La corruption du grand et du petit monde*. Paris, Alliot.
- Puiseux, J.** - 1887, *Vie et lettres de Monseigneur Prilly*. Châlons-sur-Marne, Martin.
- Pury, A. de** - 1993, *Homme et animal, Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament*. Genève, Labor et Fides.

- Richeome, I.** - 1628, *Œuvres*. Paris, Cramoisy.
- Sadet, C.** - 1927, *Un angoissant problème. Si Dieu existe, pourquoi le mal?* Avignon, Aubanel.
- Saint Vincent de Paul** - 1960, *Entretiens spirituels*. Annecy, Nierat.
- Sainte Thérèse de Lisieux** - 1979, *Histoire d'une âme*. Paris, Cerf.
- Senault, J.-F.** - 1647, *L'homme criminel*. Paris, Camusat.
- Sertillanges, A.** - 1930, *Catéchisme des incroyants*. T. 2. Paris, Flammarion. - 1951, *Le problème du mal*. T. 2. Paris, Aubier.
- Solages, B. de** - 1962, *Initiation métaphysique*. Toulouse, Privat.
- Teilhard de Chardin, P.** - 1970, *Le phénomène humain*. Paris, Le Seuil.
- Trublet, N.** - 1759, *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie de M. de Fontenelle*. Amsterdam, Rey.
- Vincent-Marty, I.** - 1990, « Le paradis des bêtes », *Bêtes et gens devant Dieu* (avr.-juin).