



HAL
open science

Les hésitations de l'Église catholique envers les animaux

Eric Baratay

► **To cite this version:**

Eric Baratay. Les hésitations de l'Église catholique envers les animaux. Facultés Loyola. L'Église et la cause animale, pp.116-135, 2024. hal-04783988

HAL Id: hal-04783988

<https://hal.science/hal-04783988v1>

Submitted on 14 Nov 2024

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.

Les hésitations catholiques envers les animaux

Éric Baratay

Les animaux ont longtemps été au premier rang des réflexions chrétiennes à propos de la Création, donnant lieu à d'abondants discours n'ayant été repoussés en arrière plan qu'aux 19^e-21^e siècles. Nous ne ferons pas un état des positions théologiques, une approche ayant l'inconvénient de transformer le sujet en une discussion intemporelle entre des positions constituées, rationalisées, figées, mais nous insisterons sur la dynamique historique, sur l'implantation, la résistance, la transformation des discours et des positions, afin de montrer que la relation aux animaux, à *l'animal*¹, est une construction temporelle, sociale et culturelle².

Une (et non pas La) conception chrétienne de *l'animal* est bâtie tôt au gré de l'interprétation cléricale des considérations bibliques, nombreuses mais contradictoires, à l'aide des philosophies de la Grèce antique, essentiellement le néoplatonisme et l'aristotélisme. Cette représentation s'est imposée dans l'Église dès le haut Moyen Âge et elle a perduré en grande partie jusqu'à nos jours tout en fluctuant à court ou moyen terme, parce qu'elle oscille entre l'attachement aux principes établis tôt et l'adaptation aux représentations de chaque époque. Longtemps qualifiée de chrétienne, avec l'idée qu'il ne pouvait en exister d'autres, cette conception a été mise à mal à partir du 18^e siècle, d'abord dans le monde protestant, puis dans le monde catholique à partir du 19^e siècle. Partout, la remise en cause est forte depuis les années 1970. On assiste à la déconstruction d'une conception qu'on croyait évidente et à la construction d'une autre, au moment où l'Occident révisé son rapport à la nature.

Un missionnaire auprès des hommes

Comme saint Augustin, nombre de Pères de l'Église adoptent eux-aussi le néoplatonisme car il semble proche du christianisme en évoquant une divinité transcendante, en définissant l'âme humaine comme parente avec le divin, intellectuelle et immatérielle. Le souffle de vie donné à l'homme et son caractère d'image de Dieu, que la *Genèse* ne définissait pas, sont alors interprétés comme le don et la description de cette âme humaine³. Cela crée une rupture avec les autres

1 Nous mettons *l'animal* en italiques car il s'agit d'une conception philosophique ne correspondant pas à la réalité où il n'y a que des animaux, très divers les uns des autres.

2 Éric BARATAY, « Le christianisme et l'animal : une histoire difficile », *Ecozon@ : European Journal of Literature, Culture and Environment*, 2, 2011, 2, p. 120-138 ; Id., *L'Église et l'animal (France, 17^e-21^e s.)*, Paris, Cerf, 2015, 2^e édition ; Id., *Des bêtes et des dieux, les animaux dans les religions*, Paris, Cerf, 2015.

3 Sur les conceptions bibliques avant l'influence grecque, voir l'ouvrage fondamental d'Albert de Pury, *Homme et animal, Dieu les créa. Les animaux dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1993. Sur l'Antiquité gréco-romaine : Ingvild Gilhus, *Animals, Gods and Humans : Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*, Londres, Routledge, 2006.

créatures, notamment les animaux, dotés d'une âme comme l'indique l'Ancien Testament mais décrite matérielle, attachée au corps, sans faculté paraissant relever de la raison.

Désormais, cette version du christianisme ne pense l'homme qu'en dévalorisant les animaux. Alors que le Nouveau Testament ne conçoit l'immortalité des âmes humaines que par la résurrection au jugement dernier, l'immortalité individuelle, immédiate de ces âmes, s'impose à partir du 5^e s. sous l'impulsion des Pères néoplatoniciens et devient un privilège humain, qui provoque le refus de concéder aux animaux des facultés développées car elles supposeraient une essence spirituelle donc immortelle. Ce christianisme sécularise aussi le statut des animaux. Le sacrifice juif et les interdits des viandes non-saignées et des animaux impurs sont peu à peu abandonnés. La consommation de viande, dégagée de tout rituel, est vécue comme le signe du christianisme, de la domination sur la nature et d'une distinction abyssale entre l'homme et la bête. Les versets de la *Genèse* évoquant cette domination prennent un sens matériel qu'ils n'avaient pas.

Cependant, les animaux ont longtemps gardé une fonction d'aide, issue des religions antiques y compris judaïque. Il est possible de connaître Dieu en observant ces créatures même si elles ne sont qu'un pâle reflet du divin. Les animaux sont des symboles concrets du Christ (agneau...), du Saint-Esprit (colombe), des anges (oiseaux), des fidèles (brebis du bon berger), mais aussi des péchés, notamment des capitaux entre 15^e siècle et début 20^e siècle, de Satan (serpent...), des hérétiques (loup...) à partir des 11^e-13^e siècles, au moment où Satan prend même l'apparence de bêtes lubriques (bouc, crapaud, chat...). Les animaux participent à l'histoire divine en servant le Christ (l'âne de la fuite en Égypte), les saints (le chien de Roch), la foi de tous les jours (attaques des hérétiques), prouvant ainsi la puissance de Dieu, édifiant les hommes, d'autant que ce sont aussi des modèles, obéissant aux saints, respectant, voire vénérant les lieux sacrés, faisant preuve de vertus... En échange, des rites sont pratiqués pour obtenir des puissances célestes protection ou guérison des animaux domestiques. Toutefois, depuis le péché originel, les bêtes sont aussi des auxiliaires des démons, enrôlées dans le combat entre le bien et le mal.

Tout cela vient du besoin populaire d'une religion de proximité, où le divin intervient auprès des hommes, et d'une pastorale concrète utilisant les créatures les plus proches biologiquement et géographiquement. Pour éviter le danger d'une confusion avec la divinité, d'un culte à une idole zoomorphe (agneau, colombe...) comme il en existait chez les Celtes, les Germains, les Égyptiens, le christianisme dévalorise et désincarne ces animaux qui ne sont pas considérés pour eux-mêmes mais pour leurs attributs, leurs capacités adaptées aux rôles à jouer, et sont réduits à ces fonctions. Ce ne sont que des signes, des instruments de la Providence, dont l'entité est restreinte au message à transmettre, ce qui a longtemps laissé libre cours à l'imagination, à la multiplicité des interprétations, à la profusion des créatures monstrueuses ou mythiques. C'est pourquoi les animaux sont rarement regardés, et surtout pas par curiosité : c'est dans les livres, non dans la nature, que les

clercs puisent leurs édifiantes descriptions d'animaux. La faune n'existe que pour donner des exemples de foi, sa réalité importe moins que le signe et la vérité n'est pas utile, le merveilleux étant aussi instructif que le réel⁴.

Une mise à l'écart (17^e – 18^e s.)

Tout cela est remis en cause dans le clergé français à partir du milieu du 17^e siècle. L'élément symbolique de ce retournement est l'adhésion de beaucoup à la théorie de l'animal-machine, théorisée par Descartes en 1637. Des jansénistes l'adoptent avec empressement, tel Malebranche qui affirme que les animaux « mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien. Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leurs corps de telles façons qu'ils évitent machinalement et sans crainte, tout ce qui est capable de les détruire »⁵. Même écho favorable parmi le clergé régulier, tels les Oratoriens ou les Bénédictins, ou parmi le clergé séculier : madame de Sévigné a des démêlés avec l'évêque de Léon, cartésien de stricte observance, partisan de l'animal-machine⁶. Malgré leur opposition, les adversaires s'attachent plus à démontrer l'invraisemblance de la théorie qu'à proposer une autre solution et un certain consensus se dessine progressivement en faveur de l'automatisme⁷. Au 18^e siècle, la plupart des clercs publiant sur la question des bêtes véhiculent cette thèse. Quitte à être pratiquement les seuls à la soutenir dans la seconde moitié du siècle alors que règne plutôt en France, pour un temps, une philosophie sensualiste accordant sensibilité et sentiments aux animaux⁸.

Cet attachement vient du fait que la thèse cartésienne participe d'une relecture de la Création. Dès la première moitié du 17^e siècle, des clercs entendent renouveler la philosophie utilisée pour interpréter la Bible et nourrir la théologie parce qu'ils jugent le thomisme aristotélicien insuffisant pour contrôler la nouvelle science galiléenne et résister au matérialisme émergent. C'est ainsi que le cardinal Bérulle demande au jeune Descartes l'édification rapide d'une nouvelle philosophie pour soutenir le catholicisme. Les clercs convertis à l'automatisme adoptent des aspects encore contestés mais repris par Descartes, tels que la rotation de la Terre ou la circulation du sang. Il faut procéder à un *aggiornamento* des connaissances pour maintenir la prédominance d'une lecture catholique du monde. L'automatisme des bêtes à l'intérêt de rendre inutile leur âme sensitive et de restreindre la notion d'âme à celle d'esprit. Donner une âme aux bêtes serait le rendre égal à l'homme, refuser

4 Jacques Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1994 ; Id., *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du 5^e au 12^e s.*, Tournai, Brepols, 2000.

5 Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 1945, II, p. 255.

6 Marie de SEVIGNE, « Lettre à Madame de Grignan, 30 septembre 1671 », dans Id. *Correspondance*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1972, I, p. 356.

7 É. BARATAY, « Des clercs opposés à Descartes », dans Marine BEDON, Jacques-Louis LANTOINE (éd.), *L'homme et la brute au 17^e siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, Lyon, ENS Éditions, 2021, p. 67-82.

8 Cité par Francisque BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1868, I, p. 152.

l'originalité de celui-ci et nier l'essence de la religion. Il faut consolider la prééminence humaine en abaissant les autres créatures. La séparation de l'âme spirituelle et du corps matériel, la dévalorisation de ce corps par rapport à la pensée entraînent une déchéance de *l'animal* rejeté du côté de la pure matière tandis que l'homme, défini par la seule pensée (le célèbre « je pense, donc je suis » de Descartes⁹), rejoint le domaine des purs esprits : les anges et Dieu. À l'inverse, les adversaires rejettent tout, de la rotation de la Terre à l'animal-machine, parce qu'ils refusent de briser l'harmonie de la Création où l'homme, même privilégié, ferait partie d'une échelle des créatures marquée par des différences de degré, de la matière aux anges, sans qu'il y ait cassure ou rupture. Ils redoutent aussi une extension de l'automatisme à l'humain, ce qui est fait au milieu du 18^e siècle. Malgré cela, le 18^e siècle catholique est cartésien car ce cartésianisme semble la seule philosophie moderne non dangereuse pour la foi.

L'automatisme sert de justification à la violence. Réproché d'avoir frappé une chienne se frottant à lui, Malebranche rétorque : « Eh ! quoi, [...] ne savez-vous pas que cela ne sent point? »¹⁰. À Port-Royal :

« combien aussi s'éleva-t-il de petites agitations dans ce désert touchant les sciences humaines de la philosophie et les nouvelles opinions de Mr Descartes [...] il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'automate. On ne faisait plus une affaire de battre un chien. On lui donnait indifféremment des coups de bâton, et on se moquait de ceux qui plaignaient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'était des horloges, que ces cris qu'elles faisaient quand on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait de pauvres animaux sur des ais, par les quatre pattes, pour les ouvrir tout en vie et pour voir la circulation du sang qui était une grande matière d'entretien. »¹¹

L'automatisme devient la justification *a priori* et *a posteriori* des mauvais traitements. Malebranche écrit que si les animaux « étaient capables de sentiment, il arriverait que sous un Dieu infiniment juste et tout puissant, une créature innocente souffrirait de la douleur »¹².

À cela s'ajoute, dès la seconde moitié du 17^e siècle et jusqu'au 19^e siècle, une forte réduction du rôle des animaux dans la religion, qui se manifeste dans tous les domaines, par exemple comme agent de Dieu ou du démon. Les promoteurs du changement sont les mêmes, des jansénistes et des clercs attachés à rénover le catholicisme pour contrer les critiques des protestants et des libertins puis des matérialistes. Les vies des saints sont épurées et les animaux écartés des nouveaux récits hagiographiques revus et corrigés. François d'Assise est critiqué : son attention aux animaux apparaît singulière, même incongrue et un silence de plomb s'abat sur ces épisodes. D'ailleurs, le saint lui-même est mis à l'encan, entre milieu 18^e et milieu 19^e siècle ! Dans les sermons ou les manuels de morale, les références à *l'animal* disparaissent peu à peu. Il en est de même dans l'art

9 René DESCARTES, *Discours de la méthode*, dans Id, *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1953, p. 147.

10 Jacques TRUBLET, *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie de Mr de Fontenelle*, Paris, Rey, 1759, p. 115.

11 Nicolas FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Paris, Compagnie, 1736, II, p. 52-53.

12 N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 1963, II, p. 104.

religieux où l'on élimine *l'animal* symbole, jusqu'à tenter d'effacer la colombe comme symbole du Saint-Esprit au profit des langues de feu. Le rôle des animaux dans la marche vers le salut est rejeté. En témoigne la raréfaction du boeuf et de l'âne dans la nativité. Que le Christ se soit incarné parmi des bêtes devient grotesque, encore plus insupportable du fait qu'elles ne sont pas évoquées dans le Nouveau Testament. D'ailleurs, les animaux, jusque-là tolérés dans les églises, sont chassés et les représentations animales, notamment de bêtes au service des saints, sont enlevées des édifices ou repoussées en arrière-plan. Le catholicisme se replie sur une Création où l'acteur unique est l'homme, objet exclusif d'une religion qui rompt l'harmonie englobant toutes les créatures¹³.

Un retour limité (19^e s. – début 20^e s.)

Initié par des précurseurs marginaux dans les années 1790-1810, fortifié par des figures importantes (Vianney, Frayssinous, Montalembert) dans les années 1820-1850, ce retournement s'impose après 1850 mais l'unanimité n'est jamais atteinte. Le clergé oscille entre le retour aux pratiques en vigueur avant le milieu du 17^e s. et le maintien de l'esprit tridentin. Ainsi, la réserve envers le rationalisme cartésien, accusé d'être à la base d'un rejet de Dieu et de la Révolution, fait réattribuer une âme aux bêtes, mais sensitive et mortelle car matérielle, qui ne convainc pas vraiment. De même *l'animal* est réinséré dans une échelle des créatures, étagée, graduée, elle aussi remise à l'honneur, succédant au monde coupé en deux, aplati, réduit à deux entités distinctes (les esprits et la matière brute) de l'époque classique, et il retrouve une partie de son rôle religieux, mais une partie seulement. Si le bestiaire symbolique repeuple les nouvelles églises du 19^e s., les animaux en chair et en os ne sont pas réinvités et leurs bénédictions, réhabilitées, sont laissées à l'extérieur. Si la légende hagiographique, les saints et leurs bêtes sont réhabilités, et François ressort de l'ombre à partir des années 1840, leurs histoires ne sont interprétées que symboliquement, comme celle du boeuf et de l'âne à la Nativité. Si le renouveau du bestiaire est ainsi sensible, si ces créatures sont de nouveau bonnes à penser symboliquement comme moyen d'aller au Créateur, cela s'accompagne d'une suspicion maintenue pour *l'animal* modèle et les catéchismes, les sermons, les traités recourent faiblement à lui.

Cela illustre les incertitudes du clergé sur l'attitude à tenir face à l'histoire contemporaine, c'est-à-dire face au développement d'idéologies jugées ennemies, sapant les fondements de la religion, et face à une civilisation industrielle cherchant ses références ailleurs que dans le catholicisme. Ce facteur est le moteur principal du mouvement de retour, souvent consciemment élaboré afin de

13 Sur tout cela : É. BARATAY, *L'Église et l'animal (France, 17^e-21^e s.)*, Paris, Cerf, 2015, 2^e partie ; Id., « La mutation d'un regard : l'Église catholique et l'animal en France aux 17^e et 18^e s. », dans Alain COURET, Frédéric OGE (éd.), *Histoire et animal*, Toulouse, Presses de l'IEP, 1989, II, p. 301-314 ; Id., « Les animaux du Christ : le boeuf et l'âne dans la nativité du 17^e siècle à nos jours », *Cahiers d'histoire*, 34/2, 1989, 2, p. 107-133 ; Id., « Le boeuf de la Fête-Dieu à Marseille. Une controverse sur la place de l'animal dans les pratiques religieuses aux 17^e et 18^e s. », *L'animal dans les pratiques religieuses*, numéro spécial *Anthropozoologica*, 1989, p. 141-148.

réagir par la défensive aux secousses révolutionnaires. Cela entraîne l'adhésion à un ultramontanisme plus proche des pratiques populaires et la recherche d'un âge d'or confondu avec le Moyen Âge ou un monde rural jugé pratiquant. La mutation de la géographie chrétienne, c'est-à-dire la méfiance envers les villes impies et le repli sur les campagnes religieuses en un mouvement inverse de celui de la Réforme tridentine, renforce l'intérêt pour la nature, une œuvre de Dieu à défendre contre les interprétations matérialistes. Le recrutement du clergé dans le monde rural, commencé à la fin du 18^e s. et développé tout au long du 19^e s., ne crée pas ce processus mais l'accroît en rapprochant les mentalités cléricales de la religion populaire et en revalorisant les campagnes, ces nouveaux temples de Dieu. Telles sont les principales causes du rapprochement avec la nature, mais cette évolution est limitée, contrée, adaptée par le maintien de la dualité matière-esprit, de la rationalité critique, de la réticence tridentine envers les créatures matérielles.

Il reste que ce retour à *l'animal* suscite un mouvement de reconnaissance, une volonté de changer les comportements humains. Cela commence en terres protestantes, dans l'Angleterre du 18^e s., où des groupes religieux, tels les Quakers, s'appuient sur une relecture de l'Ancien Testament et sur des philosophies sensualistes pour affirmer que Dieu s'intéresse autant aux bêtes, qu'elles ont une âme immortelle aux facultés développées, qu'il faut combattre les cruautés inutiles¹⁴. Désormais et même si la majorité des pratiquants suit lentement, c'est du protestantisme que surgissent les idées neuves, tel le pasteur Bouillier qui propose au 18^e siècle l'idée d'une âme spirituelle des bêtes¹⁵.

Du côté catholique, ce courant d'opinion émerge sur la scène publique au milieu du 19^e siècle, porté par des laïcs¹⁶ et quelques clercs, comme le cardinal Donnet à Bordeaux¹⁷. Il critique les abus, appelle au respect des animaux, au remplacement de la cruauté par la bonté au nom du respect de la création de Dieu, de la protection morale de l'homme, deux arguments anciens mais systématisés, et d'un meilleur rendement des bêtes. Elle se transforme peu à peu à partir de la fin du 19^e s. où l'amour des bêtes est ouvertement affiché par des laïcs¹⁸, où les arguments anthropocentriques déclinent au profit d'un respect de *l'animal* en tant que créature vivante, sensible, intelligente et souffrante. L'idée d'une participation des bêtes à l'histoire divine, à leur rédemption et donc à leur résurrection, apparue marginalement au milieu du 19^e s.¹⁹, gagne aussi un peu de terrain.

La majorité du clergé refuse tout cela. Les préventions tridentines et la crainte du matérialisme conduisent à se méfier d'une opinion qui semble niveler la hiérarchie. Seuls l'apaisement des esprits

14 Keith THOMAS, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Paris, Gallimard, 1985.

15 David-Renaud Bouillier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Amsterdam, Changion, 1728 ; REF

16 Alexis GODIN, *Le Protecteur, le législateur et l'ami des animaux*, Paris, Auteur, 1856-1857.

17 Ferdinand DONNET, *Instructions, mandements, lettres*, Bordeaux, Gounouilhou, 1837-1861 ; Guillaume CHARDON, *Roi et non tyran*, Paris, Lecoffre, 1862.

18 Francis JAMMES, *De l'angelus de l'aube à l'angelus du soir*, Paris, Gallimard, 1971, p. 25-27 ; Léon BLOY, *La femme pauvre*, Paris, Mercure de France, 1918, p. 114.

19 Félicité de LAMMENAIS, Lettre 2238, 8 octobre 1834, dans Id., *Correspondance générale*, Paris, Colin, 1977, VI, p. 306.

après les querelles politiques et scientifiques, le renouveau du thomisme réinsérant l'homme dans la création terrestre et l'intérêt croissant pour la nature permettent une prise en compte dans l'entre-deux-guerres. Aussi la décennie 1930 représente-t-elle l'apogée d'une volonté de lier protection et religion : le scoutisme naissant affirme vouloir répandre le respect des animaux²⁰ ; des traités de théologie commençaient à évoquer ce sujet²¹ ; le premier catéchisme national (1937) l'aborde dans une leçon²² ; en 1939, le cardinal Verdier et les plus grands noms du catholicisme laïc de l'époque accordent leur patronage à l'Association Française de Défense des Animaux que Paul Chanson, un entrepreneur du Pas-de-Calais, entend fonder²³.

Les clercs des années 1830-1930 sont ainsi confrontés à trois tendances contraires : le retour aux conceptions des débuts du 17^e siècle, le maintien de la mentalité tridentine, l'adhésion à une sensibilité nouvelle. Un dilemme que leurs successeurs vont trancher en s'engageant pour la plupart dans une seule voie.

Un radical effacement (seconde moitié 20^e s.)

Ce retournement est le fruit de deux circonstances : la fin de la querelle avec la philosophie des Lumières puis la science matérialiste du 19^e siècle à propos de la nature de l'homme, qui obligeait à le comparer sans cesse avec *l'animal* pour les distinguer ; un nouvel abandon du rôle d'intermédiaire et de missionnaire tenu par les bêtes. Ainsi, *l'animal* modèle, pour édifier les fidèles, est oublié à partir des années 1920 ; le bestiaire symbolique est progressivement délaissé dans les décennies 1930-1950 ; *l'animal* agent de Dieu ou du démon n'est plus évoqué à partir des années 1950²⁴. Une autre religion est installée à partir du milieu du siècle, (re)centrant son propos sur la seule humanité, (re)divorçant avec le monde environnant. Les raisons relèvent en partie de l'histoire interne de l'Église : l'attrance du jeune clergé et des militants des années 1940-1960, souvent issus des classes moyennes urbaines, pour une religion intériorisée, rationnelle, méfiante envers des pratiques populaires s'aidant de la nature pour s'entretenir avec Dieu ; la transformation de la pastorale avec l'abandon de méthodes jugées trop liées à un monde rural dépassé et l'adoption de formes plus adaptées au monde urbain ; la volonté de réconcilier la religion avec la société par la simplicité et le dépouillement du culte.

Cependant, d'autres raisons concernent un changement de la place et du rôle de *l'animal* dans la Création ainsi qu'une amplification de l'anthropocentrisme. Car l'Église se convertit à

20 Jacques SEVIN, *Le Scoutisme*, Paris, Spes, 1924, p. 40.

21 Émile BAUDIN, *Cours de philosophie morale*, Paris, De Gigord, 1936, p. 255-257 ; A. BOULANGER, *La Doctrine catholique*, Lyon, Vitte, 1941, p. 95.

22 *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, Marseille, Publiroc, 1938, p. 109.

23 Paul CHANSON, *Les Animaux sous l'arc-en-ciel*, Paris, Cerf, 1939, p. 217-221, 235-238.

24 L'abandon est conscient et revendiqué : Antonin SERTILLANGES, *Catéchisme des incroyants*, Paris, Flammarion, 1930, III, p. 186 ; *Vies des saints et des bienheureux*, Paris, Letouzey et Ané, 1959, XIII, p. 7-11.

l'évolutionnisme entre les années 1920 et la décennie 1960, après avoir été hostile²⁵. Cela lui permet d'être en phase avec le monde intellectuel et scientifique, et même, grâce à Teilhard de Chardin, de donner un écho à ses thèses. Ainsi, en acceptant l'idée d'une création exclusivement matérielle pour les animaux mais en la refusant pour l'homme et en insistant sur l'intervention particulière de Dieu pour infuser l'âme humaine qui transforme totalement le corps préexistant, les clercs peuvent ne faire de *l'animal* ancêtre qu'une simple « matière déjà existante et vivante », soutenir que les créations sont très différentes et que les parentés ne sont qu'apparentes²⁶. Ils insistent sur la présence d'une discontinuité en profondeur, psychique, qui surpasserait largement la continuité corporelle et qui permet d'affirmer que l'homme n'est pas un animal évolué mais autre chose. Avec l'introduction de l'âme, qui ferait apparaître subitement et entièrement la pensée, un brusque saut apparaîtrait dans l'évolution et installerait un abîme entre le règne antérieur de la vie (la biosphère de Teilhard de Chardin) et celui de l'homme, c'est-à-dire de l'esprit (la noosphère)²⁷. C'est pourquoi les théologiens refusent constamment d'accorder une intelligence de nature spirituelle aux bêtes. *L'animal* aurait une intelligence matérielle, une faculté d'adaptation, mais il ne pourrait rejoindre l'homme transcendé par la réflexion et d'une nature autre²⁸.

Tout en redéfinissant les créatures, les théologies évolutionnistes leur donnent une nouvelle place. À une création statique, où les créatures seraient échelonnées de la terre au ciel, de la matière aux anges, en passant par les plantes, les animaux, les hommes, succède une création dynamique, où l'étagement entre les créatures ne serait plus spatial mais temporel, à travers trois étapes théorisées par Teilhard de Chardin et reprises par beaucoup dans les années 1940-1970 : la lithosphère (matière), la biosphère (vie), la noosphère (pensée). Seule créature terrestre censée avoir franchi ce dernier stade, l'homme n'est plus le centre de la Création mais la flèche de l'évolution et, pour les theilhardiens, qui croient en une progression du monde vers Dieu, comme la seule possibilité de marche vers Lui²⁹. À l'inverse, dans ce contexte anthropofinaliste où la nature ne prend de sens qu'avec l'avènement de l'homme, le monde animal est vu comme l'ensemble des essais, des ébauches qui ont précédé. Maintenant situé en arrière de l'évolution, il représente, comme le dit si

25 Bruno de SOLAGES, *La Pensée chrétienne face à l'évolution*, Toulouse, Imprimerie du Centre, 1947. Voir É.

BARATAY, « Les controverses contemporaines sur le statut de l'animal, l'exemple de l'Église catholique. France, 1940-1990 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 41, 1994, 3, p. 499-514.

26 M. GRISON, *Problèmes d'origine. L'univers, les vivants, l'homme*, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 298, qui cite Pie XII et l'encyclique *Humani Generis*, 1950.

27 Pierre TEILHARD de CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 179.

28 Georges CRUCHON, « Affectivité animale et sentiments humains », dans *Psychisme animal et âme humaine*, Paris, Spes, 1954, p. 122.

29 P. TEILHARD de CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 156 ; A. SERTILLANGES, *L'Univers et l'âme*, Paris, Éditions Ouvrières, 1965, p. 47.

bien Mgr Bruno de Solages en 1962, « l'Ancien Testament de l'homme », au rôle historique terminé³⁰.

Toutefois, les animaux doivent aider l'homme à progresser. L'idée apparaît dans les années 1930 à propos du débat sur l'origine de l'humanité, des clercs soulignant que celle-ci s'est emparée de la nature et l'a remaniée pour mieux l'exploiter³¹. Cette conception est renforcée par le succès de la vision teilhardienne de l'évolution, puisque l'homme, pointe du mouvement, doit avancer en tirant de la nature tout ce qu'elle peut donner³², et par l'évolution de la pastorale à partir de 1945, une fraction croissante du clergé abandonnant les méthodes habituelles, dont l'efficacité paraît douteuse, pour investir la société et la rechristianiser de l'intérieur. Cela suppose de réévaluer ses activités (science, technique, travail) pour en faire des contributions à la marche en avant vers Dieu. L'homme doit agir dans la nature, la maîtriser et devenir le « collaborateur » de Dieu, le « co-constructeur », le « co-créateur » d'une création en gestation permanente³³. Cela nourrit des hommages unanimes et appuyés en faveur de la technique et de l'aménagement de la nature jusqu'aux années 1980³⁴, tandis que la nécessité de dominer cette nature est plus brandie qu'autrefois, paraissant nécessaire à la bonne marche de la création et irréversible. En 1963, des pères, pourtant franciscains, affirment que l'exploitation de la création « est si bien dans la ligne de ce que Dieu veut, que le retour à l'état sauvage apparaît chez les écrivains sacrés comme une évidente régression [...]. La Bible n'a d'admiration que pour la nature travaillée, humanisée, achevée »³⁵.

Tout cela est illustré en certains aspects concrets. Ainsi la chasse, interdite aux clercs depuis le Haut Moyen Âge, en fait tolérée jusqu'au 17^e s. puis réprimée à partir de la réforme tridentine car jugée indigne (attirant vers la matière et faisant oublier le ciel), qui connaît un changement de statut au milieu du 20^e siècle. Sous la pression de curés de campagne, les statuts synodaux postérieurs aux années 1950 n'évoquent plus les interdictions et laissent toute liberté aux prêtres, une évolution entérinée par le code de droit canonique de 1983 qui n'aborde plus la question³⁶. Entre les années 1940 et 1980, les campagnes voient le retour de curés chasseurs arguant de se rapprocher des populations, d'investir le monde profane pour le rechristianiser, de participer à la maîtrise de la

30 B. de SOLAGES, *Initiation métaphysique*, Toulouse, Privat, 1962, p. 53. Idée longtemps véhiculée : Francis HOURS, « Les aspects sociaux-culturels de l'émergence humaine », dans *Emergence et originalité de l'homme*, Lyon, Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, 1987, p. 62.

31 Pierre PERIER, *Le Transformisme*, Paris, Beauchesne, 1938.

32 P. TEILHARD de CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 285.

33 Marie Dominique CHENU, *Théologie de la matière*, Paris, Cerf, 1967, p. 12, 90, 113.

34 François LEBOUTEUX, *L'École du chantier*, Paris, Presses d'Ile-de-France, 1964, p. 106-111 ; F. RUSSO, « Nature et environnement », *Études*, 333, 1970, p. 390.

35 E. BEAUCAMP, J. P. de RELLES, « La puissance cosmique des enfants de Dieu », *Cahiers de vie franciscaine*, 40, 1963, p. 3.

36 *Code de droit canonique*, Paris, Cerf, 1984, p. 49, canon 285.

nature, voulue par Dieu³⁷. Même évolution à propos de la corrida réprouvée par Pie v en 1567, combattue par les évêques de Nîmes en 1865 et 1885 au moment de son introduction en France, car jugée comme une régression des moeurs, un retour au paganisme, une progression de la cruauté³⁸. Les textes des années 1930-1950 n'évoquent plus cette cruauté et admettent l'idée d'un art des toreros, symbole de l'intelligence de l'homme face à la brutalité de la nature³⁹. L'interdiction de 1567 tombe en désuétude et le code de 1983 ne la reprend pas à son compte. Des clercs assistent à des corridas, tel l'évêque de Nîmes qui déclare en 1981 : « Ce que je trouve très beau dans la corrida, 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 »⁴⁰.

Le contexte n'est donc pas propice à l'idée d'une protection du monde animal. La souffrance provoquée par l'homme est minimisée, justifiée, intégrée dans la souffrance générale des vivants, considérée comme une loi de la nature, ou dans la montée vers Dieu : « On n'arrête pas une armée en marche vers la victoire pour éviter des plaies aux combattants » écrit le dominicain Sertillanges au milieu du 20^e s⁴¹. D'autant qu'à partir des années 1930 disparaissent les idées d'une providence de Dieu pour les animaux ou d'un homme prêtre de la Création officiant en faveur de toutes les créatures, de même que s'effacent des débats autrefois importants, comme celui de la destinée des bêtes même si l'immense majorité des clercs optaient pour l'absence d'une survie. Les histoires de saints soucieux des animaux, notamment François d'Assise, font de nouveau l'objet d'un fort discrédit⁴². Enfin, bien que d'autres raisons interviennent et malgré quelques résistances régionales, les rites campagnards de protection des troupeaux disparaissent rapidement. Il est de nouveau procédé à une profonde rupture entre les animaux et la religion. Cela est renforcé et justifié par le développement du christocentrisme, où la quête de Dieu passe par celle de l'homme, et par une transformation de la religion de salut supra-mondain en une foi insistant sur l'humanitaire, où la relation horizontale entre les hommes prend le pas sur la relation verticale entre Dieu, les hommes et les autres créatures⁴³. Le rejet de *l'animal* hors de la religion est à la fois une conséquence et une traduction d'une forte accentuation de l'anthropocentrisme.

Aussi, le projet d'association catholique de protection est-il vite oublié après guerre ; la leçon du catéchisme national disparaît dans sa version de 1967 ; les traités de théologie oublient ces aspects ; les scouts abandonnent leur loi dans les années 1960-1970. C'est pourquoi le monde catholique, c'est-à-dire la très grande majorité du clergé et des laïcs militants, se montre réservé, réticent et

37 Témoignages dans *Plaisirs de la chasse*, novembre 1986, p. 23-26.

38 Henri PLANTIER, *Instructions, lettres pastorales et mandements*, Nîmes, Giraud, 1867, I, p. 232-235.

39 *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1952, III, col. 219.

40 *Corrida*, 8 novembre 1981, p. 28-30.

41 A. SERTILLANGES, *Le Problème du mal*, Paris, Aubier, 1951, II, p. 125-127.

42 WILLIBORD DE PARIS, « François d'Assise », dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, IV, col. 1531.

43 Voir Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, cerf, 1985.

même hostile lorsque la question de l'écologie et de la protection du monde animal émerge dans les médias à partir des années 1980 et surtout 1990 ; il argue que l'attention aux animaux est scandaleuse au regard de la situation des hommes dans le monde ou que l'intérêt pour l'écologie entraverait le développement du Tiers-Monde⁴⁴.

Vers une théologie animale ? (fin 20^e – début 21^e s.)

Cette position n'est pas partagée par une fraction du monde catholique, constituée de peu de prêtres, surtout de laïcs, estimée à 10% dans les années 1980⁴⁵. En fait, cette minorité prolonge le mouvement qui avait émergé au milieu du 19^e s., approfondissant et structurant ses positions autour de deux thèmes. D'abord le respect de la vie, de plus en plus fondé au fil des décennies sur l'affirmation ouverte d'une affection, un sentiment exposé dès la fin du 19^e s. par des laïcs et à partir des années 1950 par des clercs⁴⁶. Il remplace les anciennes considérations sur le respect de la Création de Dieu ou le refus d'une dégradation morale de l'homme. Cela se traduit par un rejet affirmé des mauvais traitements envers tous les animaux à travers tous les aspects institutionnalisés : pêche et élevage industriels, transports, chasse, corrida, expérimentation, etc⁴⁷. Ce refus est justifié par la souffrance des animaux, qui devient un aspect central témoignant du déplacement des enjeux : du respect de Dieu, de la moralité de l'homme, de l'utilité économique, cités jusqu'au milieu du 20^e s., vers celui d'une créature sensible à part entière. Cela fait refuser la souffrance nécessaire ou la loi inexorable de la nature et pointer la responsabilité de l'homme⁴⁸. Cela conduit aussi à soutenir les droits des animaux, ajoutés aux devoirs de l'homme, à prôner un esprit nouveau, basé sur une revalorisation de la Création, un remplacement de l'homme en son sein, non plus à part, une charité étendue dans une conception biocentrique et non pas anthropocentrique⁴⁹.

L'autre idée majeure est celle d'une communauté de destin, justifiée par la philosophie thomiste, l'évolutionnisme et l'éthologie qui prouveraient que les animaux ont une âme comme l'homme, qu'il existe une continuité, que les premiers ont des intelligences particulières⁵⁰. S'appuyant sur l'exemple du Christ accueilli par le boeuf et l'âne et sur celui de François d'Assise prêchant aux animaux, ces catholiques croient en la participation des bêtes à l'histoire divine, à leur rédemption et donc à leur résurrection. Cette position est affirmée à partir des années 1970-1980, non plus au nom de la bonté de Dieu ou de la compensation de souffrances injustes, comme autrefois, mais du prix de la vie et

44 *Croissance des jeunes nations*, 326, avril 1990, p. 21, 28 ; M. LÉBOUCHER, « Les animaux sont-ils trop aimés ? », *Panorama*, mars 1991, p. 66-67 ; Jérôme LUCEREAU, Jean JOUCLA, « L'animal de compagnie », *Études*, 374/2, 1991, p. 193-200.

45 Jean GAILLARD, « L'Église catholique et la protection animale », *Le Supplément*, 167, 1988, p. 173-192.

46 Jean GAUTIER, *Un prêtre se penche sur la vie animale*, Paris, Crépin-Le-Blond, 1958, p. 35.

47 J. GAILLARD, *Les Animaux nos humbles frères*, Paris, Fayard, 1986, p. 104.

48 Roger MASSON, « Le chrétien devant l'animal », *France Catholique*, 22 juin 1973, p. 11.

49 Marcel LEVEQUE, *Mon frère le chien*, Genève, La Palatine, 1957, p. 121, 131 ; J. GAILLARD, *Les Animaux nos humbles frères*, Paris, Fayard, 1986, p. 55.

50 Michel DAMIEN, *L'Animal, l'homme et Dieu*, Paris, Cerf, 1978, p. 71-72.

de la survie de l'âme animale, bien que sa nature fasse débat : âme sensitive pour quelques-uns, véritable âme spirituelle pour beaucoup. D'où la conviction d'un paradis des animaux, voire de leur présence dans le paradis humain⁵¹. D'où, aussi, le développement de rites à peine esquissés auparavant : prières, messes et bénédictions lors de la fête de François d'Assise dans quelques paroisses de grandes villes, sous l'égide de prêtres militants, pour demander la protection de Dieu⁵². Ce renforcement des convictions débouche sur un militantisme accru à partir des années 1960-1970 en invoquant l'exemple de personnalités ou d'initiatives menées dans les églises catholiques ou protestantes d'Angleterre, de Suisse, d'Allemagne. Cela se traduit par des interventions auprès de la hiérarchie pour infléchir le discours dominant et par la fondation, en 1969, de l'Association Catholique pour le Respect de la Création Animale, composée essentiellement de laïcs et de femmes, qui s'implante dans les grandes zones urbaines et qui obtient quelques succès auprès de la hiérarchie pour condamner des formes d'exploitation animale⁵³.

En effet, par delà le dualisme catholique de cette époque, il existe de multiples positions intermédiaires essayant de conjuguer prééminence absolue de l'homme et certaine bienveillance pour *l'animal*⁵⁴, tandis que des glissements de conception en direction du courant minoritaire sont sensibles à partir de la décennie 1980. Ainsi, l'écologie est reçue par certains avec quelque faveur à partir de 1986-1987, même si l'accent est davantage porté sur le nécessaire partage des ressources, sur l'éco-justice que sur la protection de la faune⁵⁵. À la même époque, les Scouts de France redécouvrent le thème de la protection de la nature et remettent en vigueur la loi originelle ; des théologiens ou des membres de la hiérarchie tiennent des propos plus favorables au respect de *l'animal*⁵⁶. Des initiatives ont lieu dans les ordres et les communautés religieuses à partir des années 1990-2000, sous forme de journées d'étude, de prière, de rencontre à propos de l'écologie, du franciscanisme, des animaux⁵⁷.

Pourtant, cela reste longtemps ponctuel, épars, minoritaire sans qu'un élan ne prenne et sans que des positions communes aboutissent au niveau de la hiérarchie. Comme toute la société, le monde catholique se montre de plus en plus circonspect avec les affirmations dominatrices des années

51 *Ibid.*, p. 202, 208 ; J. GAUTIER, *Un prêtre se penche sur la vie animale*, Paris, Crépin-Le-Blond, 1958, p. 103, 130, 148 ; Roger PESTRE, « Les animaux ont-ils une âme ? », *Comité de défense des bêtes libres de Saint-Roch*, 4, février 1988, p. 4-5.

52 M. BLANCHE, *Nos humbles amis*, Paris, Aryana, 1956, p. 48-50 ; Ambroise Marie CARRE, *Je n'aimerai jamais assez*, Paris, Cerf, 1988, p. 56 ; *Bêtes et Gens devant Dieu*, 1974, 3, p. 6, 1977, 4, p. 3, 1983, 3, p. 8-9.

53 *Bêtes et Gens devant Dieu*, 1972, 3, p. 3-4, 1983, 1, p. 5, 1984, 3, p. 8, 1987, 4, p. 3, 1989, 3, p. 7, 1989, 4, p. 13.

54 Victor POUCEL, *Mystique de la terre*, Le Puy, Mappus, 1945, V, p. 232-253.

55 J. M. AUBERT, « Justice, Paix, Création, en marge de l'assemblée oecuménique de Bâle », *Le Supplément*, juin 1989, p. 104-106 ; J. DORE, « L'homme devant, dans, contre, avec la nature », *L'Actualité religieuse dans le monde*, 67, 15 mai 1989, p. 27-30. Voir Danielle HERVIEU-LEGER (dir.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993 ; Olivier LANDRON, *Le Catholicisme vert : histoire des relations entre l'Eglise et la nature au 19^e s.*, Paris, Cerf, 2008.

56 Albert Decourtray dans *Église à Lyon*, 12 novembre 1988, p. 345 ; Jean-Michel Di Falco dans *Animaux magazine*, octobre 1988, p. 4-5, et novembre 1990, p. 9.

57 *Bêtes et Gens devant Dieu*, 2003, 1, p. 9, 2003, 4, pp. 2, 7, 2004, 4, p. 6.

1940-1970 et de plus en plus sensible à la question écologique⁵⁸, mais en évitant au maximum d'étendre la réflexion au monde animal ou avec la plus grande prudence, comme le montre le *Catéchisme de l'Église catholique*, paru en 1992, dont le paragraphe consacré aux animaux (2415-2418) déçoit les protecteurs car il reprend les positions du catéchisme de 1937 alors que leurs exigences ont grandi depuis. La hiérarchie laisse une liberté croissante aux initiatives locales de clercs protecteurs mais s'avère réservée pour s'engager plus loin. Les résistances se cristallisent, au tournant des deux siècles, contre l'éthique anglo-saxonne des droits des animaux et de l'antispécisme, qui se diffuse alors en France⁵⁹. Si une théologie de la nature devient crédible, acceptable, recommandable, il n'en est encore rien d'une théologie de *l'animal*. Cela explique les déboires de l'association catholique de protection animale. À sa création, et contrairement au projet de 1939, aucun prélat, aucune figure marquante du catholicisme ne lui accorde son parrainage. Ensuite, elle se heurte souvent à un « mur de silence obstiné »⁶⁰. C'est plutôt par des réflexions individuelles, notamment celle de Jean Bastaire⁶¹, que ce courant catholique approfondit sa pensée et développe un écho dans la société française.

Depuis les deux dernières décennies, ce sont aussi les exemples extérieurs qui commencent à inciter le clergé à initier une réflexion. En effet, un gros travail théologique est mené dans le monde protestant pour développer une *Animal Theology*⁶² et, en Angleterre, en Belgique, en Suisse, en Italie, des membres de la hiérarchie catholique affichent des positions plus neuves, appelant à respecter et à valoriser les animaux, à fonder une éthique globale pour tous les vivants⁶³. L'initiative vient aussi de papes, d'abord Paul VI, qui demande l'interdiction de tous les jeux cruels envers les bêtes, puis Jean-Paul II qui déclare à des militants allemands que « la protection animale est une éthique chrétienne » (1979), qui félicite la Lega di S. francesco de s'occuper de « nos frères les plus petits » (1981), mais en restant sur le terrain de la morale et de la pratique, sans encore remettre en cause l'édifice théologico-philosophique à la différence des protestants⁶⁴.

58 Conférence des évêques de France, *La Création au risque de l'environnement*, Paris, Cerf, 2008, DANIEL – ANGE, *L'Univers : un chef-d'oeuvre à aimer*, Paris, Béatitudes, 2008.

59 Exemple de Patrice de PLUNKETT qui publie à la fois *L'Écologie de la Bible à nos jours : pour en finir avec les idées reçues*, Paris, Éditions de l'Oeuvre, 2008, et avec J. M. MAYER, *Nous sommes des animaux mais on est pas des bêtes : libres propos d'un philosophe sur les animaux et les hommes*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007. Voir aussi Laurent LARCHER, *La Face cachée de l'écologie : un anti-humanisme contemporain ?*, Paris, Cerf, 2004.

60 *Bêtes et Gens devant Dieu*, 1988, 4, p. 4, 2006, 2, p. 2.

61 Jean BASTAIRE, *Le chant des créatures*, Paris, Cerf, 1996 ; Id., *Lettre à François d'Assise sur la fraternité cosmique*, Paris, Parole et Silence, 2001 ; Id., *Un nouveau franciscanisme*, Paris, Parole et Silence, 2005.

62 Andrew LINZEY, *Animal Theology*, Champaign, University of Illinois Press, 1994.

63 Voir É. BARATAY, *Des bêtes et des dieux, les animaux dans les religions*, Paris, Cerf, 2015 ; Id., *L'Église et l'animal (France, 17^e-21^e s.)*, Paris, Cerf, 2015, p. 313-325.

64 Jean-Paul II, « La paix avec Dieu, la paix avec toute la création », *Documentation catholique*, janvier 1990, p. 9-12 ; Id. *Les gémissements de la création. Vingt textes sur l'écologie*, Paris, Parole et silence, 2006.

Un glissement en ce sens est incarnée par l'encyclique *Loué sois-tu* (2015) du pape François qui s'inscrit dans le sillage de ce qu'on récemment écrit des protestants ou des orthodoxes⁶⁵. L'encyclique condamne un anthropocentrisme « déviant », un dualisme matière-esprit « malsain », dépréciant le monde, ayant « défiguré l'Évangile », une mauvaise interprétation de la *Genèse* et une « présentation inadéquate de l'anthropologie chrétienne » faisant soutenir la domination du monde. Elle revalorise les autres créatures de Dieu qui ont une « valeur en elles-mêmes », une priorité de l'être sur le fait d'être utiles à l'homme, leur éventuelle disparition étant une catastrophe religieuse puisqu'elles ne rendraient plus gloire à Dieu. Elle rappelle qu'on ne doit gaspiller leurs vies, ni les éprouver ou les faire souffrir inutilement, esquissant même l'effacement de cet adverbe : « Quand on lit dans l'Évangile que Jésus parle des oiseaux, et dit qu'"aucun d'eux n'est oublié au regard de Dieu" (Lc 12, 6) : pourra-t-on encore les maltraiter ou leur faire du mal ? » Elle rappelle aussi les liens unissant les hommes aux autres créatures, en ayant même origine, même appartenance au Père et même avenir, y compris quand tout sera remis au Père et que Dieu sera tout en tous (1 Co 15, 28). En élargissant l'application de ce verset longtemps réservé à l'homme, François officialise l'acclimatation catholique du salut cosmique des orthodoxes. Cela permet au pape de proclamer que la protection fait partie intégrante de la foi, comme reconnaissance et fidélité au Créateur, selon l'exemple de François d'Assise. Cette promotion du saint achève la tendance initiée par Jean-Paul II : il n'est plus un marginal, ni un exemple réservé aux saints ou aux plus motivés, mais un modèle obligatoire pour tous⁶⁶. Avec cette figure « fidèle à l'Écriture », le pape François encourage un christianisme biblique prenant ses distances avec les constructions philosophico-théologiques ultérieures. C'est dans ce sillage que devraient se développer les positions cléricales, non pas pour revaloriser des missionnaires de Dieu, le détachement du monde catholique semble durable sur ce point, mais des créatures de Dieu.

Notre analyse historique permet de prendre du recul vis-à-vis du débat théologico-philosophique sur *l'animal* et de se garder de croire en l'existence d'une seule position chrétienne, inhérente au christianisme. Celui-ci est souvent accusé d'avoir imposé un dédain des animaux⁶⁷. En fait, cela concerne une version du christianisme, produite par une liaison historique entre la théologie chrétienne et la philosophie grecque antique. Cette version majoritaire a été constituée alors que la pensée grecque, issue d'une société non pas démocratique, comme on l'imagine de nos jours en

65 Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu*, Paris, Cerf, 2015 ; É. BARATAY, « *Laudato si* dans le développement de la théologie des animaux », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 120/4, 2019, p. 43-56.

66 É. BARATAY, « François et les bêtes, un modèle pour la protection animale », dans Aude BONORD, Christian ARNOUX (dir.), *François d'Assise, un poète dans la cité. Variations franciscaines en France (19^e - 20^e s.)*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 57-70.

67 Lynn WHITE, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 155, 1967, p. 1203-1207.

image d'Épinal, mais inégalitaire et ethnocentrique, ne pensant l'autre que par la différence et la hiérarchie (libres et esclaves, hommes et femmes, Grecs et barbares... humains et animaux), s'impose dans le bassin méditerranéen, qu'apôtres et pères de l'Église l'adoptent pour interpréter le Texte. La pérennité de cette conception est le fruit d'une répression des lectures contraires puis d'un appui de la philosophie occidentale, elle-même issue de ce christianisme et restée en majorité dans le sillage grec. C'est cette liaison historique entre la théologie et la philosophie grecque antique que notre époque est en train de défaire sous l'impulsion de fidèles, de théologiens protestants, de papes catholiques et maintenant de clercs.