

Ken STONE, *Reading the Hebrew Bible with Animals Studies*. Stanford, Stanford University Press, 2018. ISBN 978-1-5036-0375-2.

De la même façon que l'on a parlé d'un *linguistic turn* dans les années 1970, certains n'hésitent pas aujourd'hui à parler d'un *animal turn* dans les sciences humaines. Et de fait, la prolifération des discours sur les animaux et l'intérêt qu'on leur porte sont, à peu de choses près, inversement proportionnels à la disparition des espèces, l'être humain portant la responsabilité entière des discours et étant largement impliqué dans le processus d'extinction. De façon assez compréhensible et normale, ce « tournant » finit aussi par impacter la théologie en général et les études bibliques en particulier. En attirant l'attention sur la place et le rôle des animaux dans toute la Bible, cette évolution présente, au moins, l'insigne avantage de contraindre le lecteur de l'Écriture à ne pas réduire l'enseignement de celle-ci sur la question aux seuls propos apparemment anthropocentrés de Gn 1 (supériorité de l'homme créé à l'image de Dieu). Le livre de Ken Stone, professeur de Bible au *Chicago Theological Seminary*, illustre déjà ce gain : « My goal [...] will not be to deny the anthropocentric force of Genesis 1:26-28, but rather to re-read it in the context of numerous other passages, from Genesis and elsewhere, that reveal far more complicated, and sometimes contradictory, relationships among humans, other animals, and God » (p. 5). Mais il va plus loin en interrogeant nos manières de lire : « If our interpretations of the Bible are contributing to a disregard for animals that produces suffering on a massive scale, we have to ask whether those interpretations are as persuasive or inevitable as we have been led to believe » (p. 6). En s'inscrivant dans le champ des *animal studies* dont le périmètre exact reste cependant sujet à discussion (voir p. 8-14), le propos de l'auteur se veut donc à la fois exégétique (mieux lire en multipliant les questions posées aux textes et en croisant les approches disciplinaires) et éthique, voire militant (inciter à des changements de comportement). Les sept chapitres qui composent l'ouvrage illustrent bien ces deux facettes de l'entreprise.

Dès le premier chapitre (« Israel's Companion Species and the Creations of Bibles », p. 21-44), Stone saisit son lecteur en montrant comment transmission et identité dépendent, en fait, d'une simple peau de chèvre ! Celle-ci, en effet, assure – plus sûrement que le papyrus – la transmission matérielle du texte biblique ; elle permet, par ailleurs à Jacob de duper son père (Gn 27) et d'obtenir ainsi la bénédiction fondatrice du futur peuple d'Israël. L'homme biblique ne peut donc jamais se penser indépendamment des *companion species* que sont les animaux. La lecture de l'ensemble du cycle de Jacob (Gn 25-34) confirme cette prémisse. Mais d'autres textes (Gn 1-3) lus à la lumière de Derrida (*L'animal que donc je suis*, 2006) permettent encore de mieux l'explicitier, notamment en interrogeant la distinction même homme/animal et en invitant à en complexifier la représentation : « What we have to reckon with is not a single boundary between humans and animals, but rather 'a heterogeneous multiplicity of the living', a wide range of similarities and differences that are construed in many ways by different cultures, including those that gave us the Bible » (p. 35). Si ces remarques sont pertinentes et découlent d'une lecture attentive et globale du texte biblique (avec ou sans l'aide de Derrida), il me paraît beaucoup moins pertinent de convoquer le concept derridien de carnophallogocentrisme pour prouver que, dans l'histoire de Jacob, l'exclusion des animaux de la sphère éthique (l'homme s'autorise à les tuer et à les manger) a des conséquences sur la façon dont celui-ci peut également exclure d'autres catégories humaines sur base du genre, de la race, de la classe ou de la religion (p. 40-44). L'expérience prouve parfois le contraire.

Le chapitre 2 (« Tracking the Dogs of Exodus », p. 45-65) est une autre illustration de la créativité de Stone, cette fois à la suite d'E. Lévinas. Le mot chien (*kèlèv*) apparaît deux fois en Exode : une fois dans le récit de la sortie d'Égypte (11,7 : pas un chien ne jappe lors de la mort des premiers-nés) et une fois dans le Code de l'alliance (22,30 : la viande d'une bête

tuée par un fauve ne doit pas être mangée, mais jetée aux chiens). Il n'y a donc a priori aucune raison de mettre en rapport ces deux occurrences. C'est pourtant ce que fait Lévinas, dans un chapitre très puissant de *Difficile liberté* (« Nom d'un chien ou le droit naturel », p. 231-235), dans lequel il relie ces deux textes à son expérience de prisonnier en Allemagne : « Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes [...] Pour lui [le chien errant qui les attendait à chaque retour de la corvée] – c'était incontestable – nous fûmes des hommes » (p. 234). Poursuivant dans cette ligne, Stone montre à nouveau comment ces histoires bibliques et d'autres (1S 24,15 ; 2S 3,8 ; 9,8 ; 16,9 ; etc.) obligent d'une part à questionner la dépréciation coutumière des chiens bibliques et d'autre part à reconsidérer les frontières entre les animaux eux-mêmes (domestiques, sauvages et chiens) et entre les animaux et les humains, les deux pouvant être à la fois objets et en capacité de compassion.

D'abord en dialogue avec Derrida (à propos de Caïn et Abel), mais y intégrant ensuite judicieusement les réflexions de Jonathan Klawans, Stone, dans le chapitre 3 (« The Chimera of the Biblical Sacrifice », p. 66-90), aborde le sujet délicat du sacrifice. Pour Derrida, il y a, dans les cultures marquées par les religions abrahamiques, une continuité « between the suffering of living creatures on a massive scale today and 'what is most ancient', such as the right to kill animals with impunity » (p. 72). Autrement dit, entre l'abattoir moderne et le sacrifice ancien. Plus finement – à mon avis – Klawans propose de ne pas se focaliser sur la seule mort de l'animal pour comprendre le sacrifice, mais de le resituer dans un contexte plus large : « Associating sacrifice primarily with killing, we modernists avert our eyes from it, and so find it difficult to understand what made it important for the Israelites [...] We can only understand sacrifice if we reconceive it as a total ritual process, which begins long before the act of killing » (p. 83) et, notamment, dans une relation étroite qui, tout au long de la vie de l'animal et du processus d'élevage, s'établit entre le berger et son bétail (comme entre Dieu et son peuple). Cette idée d'interpréter le sacrifice – qui, remarquons-le ne concerne jamais que des animaux familiers, pas des bêtes sauvages – comme système symbolique global et *imitatio dei* mériterait peut-être d'être prise en considération pour éclairer certains débats contemporains (par ex., la question de l'abattage rituel) et sortir de certaines impasses entre représentants des religions et défenseurs du bien-être animal.

Dans le chapitre 4, l'ânesse de Balaam permet à l'auteur de passer, plus nettement encore, de l'herméneutique à l'éthique (« From Animal Hermeneutics to Animal Ethics », p. 91-115) et d'aborder ce que le judaïsme regroupe sous le principe du *tsaar baalei haïm* (litt. : « souffrance des possesseurs de vie » ; ici, en l'occurrence, celles des animaux). Partant de la lecture que Maïmonide fait de cet épisode biblique (Nb 22-24), Stone s'efforce d'en prolonger et d'en actualiser les implications en terme de compassion à l'égard des animaux. Finalement, l'enjeu n'est autre que de chercher à illustrer le fameux propos de Jeremy Bentham à propos des animaux (1748-1832) : « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? ni : peuvent-ils parler ? mais : peuvent-ils souffrir ? » (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1823) : « The structure of the narrative encourages readers to adopt the donkey's perspective and so to feel outraged at the donkey's unfair abuse. It triggers an affective response. It implies that God's messenger is concerned about the donkey's beating, which opens the possibility that God, too, is concerned about animal welfare. Thus her beating comes to be understood, not simply as an example of *tsaar baalei haïm* [...]; but also as a divine mandate for lessening such suffering » (p. 114-115).

Les animaux sauvages ne sont pas oubliés. Ils occupent le devant de la scène dans le chapitre 5 (« Israel's Wild Neighbors in the Zoological Gaze », p. 116-139). Là aussi, comme le montrent les différents dossiers que l'auteur étudie (Os 13,7-8 : Dieu comme un lion menaçant ; Is 13,21-22 ; 34,11-17 ; So 2,13-15 ; etc. : présence de bêtes sauvages dans les villes détruites et les lieux désolés ; Ps 104,27-30 ; Jb 38 : admiration suscitée par cette même vie sauvage), le discours biblique n'est pas monolithique et oblige le lecteur à revoir à la fois

ses représentations de Dieu (il n'est pas que « bon berger »), le rôle de l'homme (il ne contrôle pas tout) et la place des animaux (tous ne sont pas appelés à être domestiqués).

Dans le chapitre 6 (« The Psalmist, the Primatologist, and the Place of Animals in Biblical Religion », p. 140-163), Stone s'appuie sur la fameuse déclaration du Ps 36 (v. 7 : « L'homme et le bétail, tu les sauves, Yhwh ») pour plaider en faveur d'une religion plus zoocentrée : « By making animals as well as humans the objects of God's salvation [...], Psalm 36 allows us to think about animals and religion beyond the confines of questions about the use of animals in human religion, or even religious responsibilities towards animals. It places animals firmly within the redemptive activity of God that is often understood as central to biblical religion » (p. 142). Mais il va encore plus loin en posant – à la suite de Kimberly Patton, Frans de Waal, Barbara King et Jane Goodall (ces derniers ayant travaillé sur les primates) – la question qui pourra paraître iconoclaste à certains de la « religion » des animaux. Après tout, certains psaumes n'hésitent pas à évoquer la louange de tous les êtres vivants (Ps 148,7-12), des habitants des mers (Ps 69,35 ; 96,11 ; 98,7) ou de ceux de la terre (98,7). Ne faut-il y voir qu'une licence poétique ou davantage ? La question vaut au moins la peine d'être posée.

Sous forme de conclusion, le septième chapitre (« Reading the Hebrew Bible in an Age of Extinction », p. 164-181) cherche à répondre à la question qui sous-tend le parcours antécédent et qui articule les deux pôles de tout acte herméneutique (la Bible et l'aujourd'hui du lecteur, en l'occurrence le contexte de la 6^e extinction de masse) : « What does it mean to read the Bible in an age of extinction ? » (p. 164). De façon assez surprenante, et développant une idée de Thom van Dooren (*Flight Ways : Life and Loss at the Edge of Extinction*, 2014), Stone propose de raconter « un autre récit » : « One important skill we need to (re)learn in this time of anthropogenic extinctions is to tell stories. Stories, after all, 'are part of the world, and so they participate in its becoming. As a result, telling stories has consequences : one of which is that we will inevitably be drawn into new connections, and with them new accountabilities and obligations'. Storytelling is an ethical practice » (p. 170). En apprenant à redire ces histoires bibliques d'une nouvelle façon, c'est-à-dire sans se focaliser sur les seuls textes qui soulignent le caractère exceptionnel de l'être humain, mais en entendant aussi ceux qui parlent d'interdépendance de tous les êtres vivants, du lion qui rugit et des oisillons qui demandent à Dieu leur nourriture, nous pourrions être poussés à nous engager pour que de telles voix ne disparaissent pas de la terre.

Sur les différents points abordés et brièvement présentés ci-dessus, tout le monde n'ira sans doute pas aussi loin que l'auteur. Mais ce que prouve Stone de façon irréfutable c'est qu'il n'est jamais sans intérêt ni profit exégétique et existentiel de (re-)lire la Bible avec de nouvelles questions aussi anodines, décalées ou bizarres celles-ci puissent-elles paraître. Ensuite, pour secouer les évidences trop bien enracinées, il n'est pas moins nécessaire de s'efforcer, autant que faire se peut, à lire cette Bible dans sa diversité et son intégralité. Enfin, comme on l'a vu, l'auteur fait flèche de tout bois : il convoque différentes disciplines, cite une grande variété d'auteurs, n'hésite pas à établir des relations auxquelles on ne penserait pas spontanément. Mais dans cette approche foisonnante, une chose ne peut pas échapper au lecteur attentif : la tradition juive, ancienne et récente est une ressource incomparable pour interpréter le texte. Pour ces trois raisons, en plus de toutes celles qui concernent la vie des animaux, on ne peut que recommander cet ouvrage.

D. LUCIANI