

III. Protection animale et Judaïsme dans la recherche médicale

Introduction :

Bien que certaines autorités rabbiniques concèdent la permission d'infliger des souffrances aux animaux pour obtenir un gain financier absolument nécessaire, une opposition considérable ne le permet uniquement dans un but médical ; ce qui englobe :

- Un traitement dont la fabrication a nécessité la maltraitance d'animaux
- Les expérimentations animales, qui représentent un potentiel thérapeutique
- La formation du personnel médical.

Afin de comprendre la vision halakhique sur l'utilisation d'animaux dans le cadre d'expérimentations animales, nous pouvons baser notre étude sur la démarche historique de cette problématique jusqu'à aujourd'hui.

A. La problématique : Rama impose un standard de morale incompatible avec l'expérimentation animale

Rappelons d'abord la loi codifiée par le RAMA (50) ; elle a été la base de toutes les discussions qui suivront :

« Tout ce qui a trait à une utilité médicale, ou tout ce qui est nécessaire, le souci de Tsaar Baalei Hayim n'est plus. Ainsi, il est permis de plumer une oie vivante et il n'y a pas à s'inquiéter de Tsaar Baalei Hayim. Néanmoins, on s'y abstient généralement parce que c'est cruel. »
Rama, E.H 5 : 14

1. Le sens littéral : Tsaar Baalei Hayim est permis pour soulager la souffrance de l'homme

Comme nous l'avons vu lors de l'étude de Tsaar Baalei Hayim au profit de l'homme, d'après l'interprétation de Rabbi Eliyahou Klatzkin, le Rama ne permet uniquement, quand il écrit "une utilité médicale", les formes de Tsaar Baalei Hayim nécessaires pour un traitement d'urgence ou d'extrême nécessité. La souffrance de l'animale n'est justifiée qu'à ce titre¹.

2. Mais par mesure de piété, on s'abstient de tout Tsaar Baalei Hayim

a) Un acte cruel envers l'animal est sujet à rétribution

Bien qu'il permette de plumer une oie vivante², ce qui n'a pas de justification médicale, le Rama s'empresse de rajouter qu'on s'abstient généralement de la cruauté liée à une telle pratique. La source de ce commentaire, ainsi que de la règle normative

¹ D'après BLEICH (11), le Rabbi Eliyahou Klatzkin est le seul à exprimer une réserve quant à la permission des expérimentations animales par la Loi juive. Dans Teshuvat Imre Shefer 34, 16, il écrit qu' "il n'est pas clair (que Tsaar Baalei Hayim soit permis) pour des tests et des expériences". En effet, il établit une distinction entre la procédure thérapeutique dont l'efficacité est prouvée, et une expérience qui est entreprise seulement dans l'espoir que "peut-être en ressortira un bénéfice pour la médecine". Il conclue qu'"il n'est pas possible de déterminer si, d'après les préceptes de la Sainte Torah, le physicien juif a l'autorisation de mener ces expériences sur les corps de créatures vivantes". BLEICH (11) note cependant que le Daat haKedochim, (Y.D 24 : 12) affirme explicitement que le concept de bénéfice pour l'homme inclue aussi le bénéfice "potentiel".

² Voir note 4 p 54. Ici, plumer l'oie est une illustration d'un acte délibérément cruel, le Rama utilise cet exemple uniquement pour reprendre l'expression de Rav Moché Isserlin, dont il s'inspire.

concernant le plumage de l'oie, est le fameux décisionnaire Rabbi ISSERLIN (46), dont nous avons déjà étudié la citation :

« A-t-on le droit d'arracher des plumes d'une oie en vie ? Est-ce semblable à la (l'autorisation d') arracher la laine du mouton (avant l'égorgeage), ou est-ce considéré comme Tsaar Baalei Hayim ? ... il semblerait...qu'il n'y a pas d'interdiction. Mais de nombreuses personnes se retiennent d'agir ainsi. Probablement parce qu'elles ne veulent pas agir de manière cruelle envers les créatures »

Teroumat haDeshen, Pesakim ouKetavim, no105

Ce paragraphe, se poursuit ainsi en détaillant la raison de s'abstenir d'un tel acte:

« De peur d'une punition pour cela, comme nous le voyons...concernant notre saint maître »

Rabbi Isserlin écrit ici qu'il faut s'abstenir de cruauté envers l'animal par peur d'une punition comme celle de Rabbi Yéhouda haNassi – le saint maître dont il est question - lorsqu'il n'a pas protégé le veau en chemin vers l'abattoir qui avait recherché son aide, et lui dit plutôt "va, car c'est pour cette raison que tu as été créé". Rabbi Yehouda haNassi endura 13 années de souffrances à cause de cela, jusqu'à ce qu'il trouve le moyen de se racheter.

Et c'est cela que le Rama rapporte dans la codification de la Loi.

b) Manquer de compassion envers l'animal est aussi sujet à la rétribution

Il est étrange que Rabbi Isserlin, et le Rama, interprètent le châtement divin de Rabbi Yéhouda haNassi comme le résultat logique de son attitude envers le veau, et qu'ils basent la loi normative de Tsaar Baalei Hayim (l'interdiction d'agir ouvertement cruellement envers un animal) sur cet épisode. En effet, Rabbi Yéhouda haNassi n'a jamais agi cruellement envers le veau, délibérément, à la manière de quelqu'un qui plume une oie vivante : dans ses actes, il n'a donc pas transgressé la loi normative. Mais s'il s'est rendu coupable de quoique ce soit, c'est d'avoir manqué de compassion pour un animal, pour lequel il ne pouvait certes pas grand-chose de toute manière. Ce qui ressort donc du récit de Rabbi Yehouda haNassi, c'est la distinction entre la loi normative, et la conduite éthique et compassionnelle, qui apparemment va au-delà de ce que la loi normative requière, car manquer à cette conduite éthique est aussi un motif de rétribution quand la loi normative, elle, n'est pas transgressée.

3. Des exigences morales se rajoutent à la loi normative

a) Différence entre loi normative et les exigences morales surajoutées

Dans sa loi normative, le Judaïsme codifie des normes, des standards, applicables à tous, et n'impose rien qui aille au-delà de la capacité de l'homme ordinaire. Cette loi normative est ici l'interdiction d'agir cruellement envers l'animal délibérément, et elle peut être mise de côté face à un besoin humain vital.

Mais en même temps, la philosophie du Judaïsme enseigne que, idéalement, l'homme doit toujours aspirer à un niveau d'éthique et de morale supérieur : cette philosophie dirait ici qu'il faut en plus avoir pitié d'un animal dans toutes les circonstances.

Ce niveau supérieur, bien plus qu'une norme, n'est pas exécutoire par un tribunal humain, qui ne peut enquêter jusque dans les degrés de rigueur morale atteints par un particulier. Le tribunal Céleste, par contre, est en mesure de juger un homme sur ses exigences éthiques personnelles, et peut punir l'homme qui ne se comporte pas conformément au niveau de perfection morale qu'il s'est lui-même fixé.

b) Un homme doit s'abstenir de cruauté car c'est une exigence morale

Donc le Rama, codifiant les propos de Rabbi Isserlin, sous-entend que la punition que l'homme doit craindre est celle que Dieu lui réserve s'il n'agit pas en accord avec sa morale, même s'il n'a pas transgressé la loi normative, ou même si la transgression de cette dernière est de toute façon permise : manquer de pitié chez un homme du statut de Rabbi Yéhouda haNassi n'est pas acceptable par le tribunal Céleste, car cet homme a failli aux exigences morales dues à son rang.

Le Rav Mardoché BRAISH (12) résume ainsi la position du Rama¹: bien que l'expérimentation animale, pour un but médical, soit permise par la loi, il est mieux de s'abstenir de tout type de souffrances à des animaux, du fait de la remarque du Rama, "comme une mesure de piété, pour se préserver du trait de cruauté".

B. L'argument du Rama, "pour s'abstenir de cruauté", n'est pas valide dans le domaine de la recherche médicale

Rabbi Yechiel Ya'acov WEINBERG (91), démontre que le commentaire de Rama ne s'applique plus concernant l'expérimentation médicale d'animaux. Il donne trois raisons²:

- Les principes moraux allant au-delà des exigences de la loi sont personnels : une personne peut prendre sur elle-même des mesures de rigueur et de piété supérieures à ce que la loi demande, mais ne peut les imposer aux autres, car la loi normative est la seule loi commune à tous.
- L'élimination de la douleur et de la souffrance de l'homme prend le dessus sur toutes les considérations de bien-être animal.
- L'intérêt général l'emporte sur le bien-être des animaux. Quand une souffrance animale pourrait bénéficier un grand nombre de personnes, elle devient autorisée³.

C'est ainsi que Rav Eliezer VALDENBERG (90), mandé sur le sujet par la cour suprême d'Israël, dont il était représentant rabbinique, soutient que la Torah permet l'expérimentation médicale sur les animaux, à condition que l'on déploie tous les efforts nécessaires pour réduire la souffrance des animaux. Il proscrit toute souffrance non absolument nécessaire, précise que le recours à l'anesthésie est requis par la Loi Juive si la recherche s'y prête, et que les animaux doivent être tués le plus humainement possible⁴.

C. L'expérimentation animale ne correspond pas forcément à la définition de la cruauté d'après la loi normative

A présent, nous avons compris que les considérations morales restreignant la cruauté envers l'animal, chères à Rama, peuvent aussi être mises de côté pour le bienfait de l'homme, d'après les arguments des Rabbins Weinberg et Valdenberg.

¹ H'elkat Yaacov, I, no30, sec. 6

² Seride esh III, n°7

³ Il s'appuie pour ce dernier point sur la permission du Talmud (Avoda Zara 11a) de faire souffrir le cheval du roi puisque cette pratique équivaut à préserver l'honneur de la communauté entière. Ainsi, l'expérimentation animale devrait être permise puisqu'elle est destinée à profiter au public car elle doit être regardée comme servant "l'honneur de la multitude".

⁴ Tsits Eliezer, XIV, no. 68, sec 7

Mais il y a un autre argument en faveur de l'utilisation d'animaux dans la recherche médicale : celui qui discrédite la douleur infligée à l'animal de laboratoire comme étant la même douleur qui est interdite par la loi normative elle-même.

En effet, certaines recherches expérimentales ne posent aucun problème, ni normatif, ni moral. Rabbi Yaakov Raicher¹, cité par ABRAHAM (1)², met l'accent sur une autre distinction entre le fait de plumer l'oie (l'exemple donné par Rama pour représenter tout acte cruel interdit par la loi normative), et certains types d'expérimentations animales :

Par exemple, pour lui, administrer à un animal une substance qui sera peut-être un poison, pour étudier la toxicité d'un médicament à usage humain, n'est pas comparable avec le fait de plumer une oie vivante, où la douleur est infligée directement par l'opérateur, et est ressentie à l'arrachage de chaque plume. La douleur qui suit l'absorption d'une substance toxique, elle, n'est ni directement infligée, ni immédiate.

Donc, le souci de développer une disposition cruelle de l'âme (ce qui inquiète le Rama) existe uniquement quand l'acte de l'homme est la cause immédiate et directe de la douleur perçue par l'animal³. Autrement, la mise en garde du Rama n'a plus lieu d'être, et il n'y a pas de raison de s'abstenir de lancer une expérimentation de ce type, "même comme une preuve de piété".

D. L'expérimentation animale est permise quand elle répond à une nécessité

Rabbi Yéhouda Leib ZIRELSON (93), élargit le champ d'application des types d'expérimentations animale permises qui ne porteront pas préjudice à la morale de l'homme et sans atteinte du "trait de piété" que recommande le Rama. D'après ce qu'il écrit dans ses responsas du Sefer Maarkei Lev, l'élément crucial est la "nécessité" de l'acte⁴. D'après le Maarkei Lev, dans toutes les situations dans lesquelles il existe un besoin qui ne peut être satisfait autrement, il n'est pas condamnable de causer du tort, même sévère, à un animal, et s'en abstenir ne constitue même pas une mesure de piété.

Ainsi, d'après le Maarkei Lev, Rabbi Yéhouda haNassi n'a pas été puni parce qu'il n'avait pas sauvé le veau de la boucherie, ou parce qu'il a manqué de compassion vis-à-vis du veau apeuré et ainsi failli à son niveau moral ou son statut. Mais il a été puni parce que son accès était entièrement gratuit, injustifié par un possible besoin humain. Donc, dès lors qu'il y a un besoin justifié - et toutes les autorités concordent pour dire que la recherche médicale est un besoin humain légitime⁵ - infliger des souffrances à un animal pour la recherche médicale est permis par le Judaïsme.

E. Conclusion de l'étude de la halakha:

Le Judaïsme recommande des impératifs moraux qui établissent des standards plus rigoureux que les standards de conduite imposés par la loi Juive elle-même. D'après la majorité des autorités décisionnaires, ces impératifs moraux servent à encourager

¹ Shevut Yaacov, III, no. 71

² Dans son commentaire de Y.D 28.18

³ Il est évident que la distinction du Rabbi Raicher, ne s'applique pas aux formes d'expérimentations médicales où la douleur est directement liée au protocole suivi, par exemple la vivisection, alors que le Seride esh de Rabbi Yechiel Ya'acov Weinberg permet toutes les formes de Tsar Baalei Hayim pour un tel besoin humain médical, y compris celle-ci.

⁴ Maarkei Lev, no 110

⁵ sauf le Imre Shefer

l'homme à renoncer à agir cruellement envers un animal, même quand la procédure envisagée servirait à promouvoir la santé de l'homme.

Cependant, l'expérimentation animale destinée à apporter un bénéfice thérapeutique pour l'homme constitue un motif de Tsaar Baalei Hayim valide, en vertu du fait qu'un bénéfice potentiel à l'homme est inclus dans les bénéfices humains légitimes ; et l'immense majorité des décisionnaires halakhiques adhèrent à cette opinion. Deux principes sont alors importants à retenir quant à la pratique des expériences en elles mêmes :

- Même quand le but est destiné à promouvoir le bien-être de l'homme, il est plus justifié, halakhiquement parlant, de provoquer la mort rapide et indolore de l'animal plutôt que de faire subir des protocoles douloureux à un animal vivant, d'après le Rabbin Ezekiel LANDAU (55)¹.
- Néanmoins, quand cela n'est pas possible, il est primordial que ces expérimentations soient conduites de telle sorte que soit évitée toute souffrance non absolument nécessaire, et quand la recherche s'y prête, que l'animal soit anesthésié lors de la procédure et les animaux doivent être tués aussi rapidement et de la manière la plus indolore après l'expérience, d'après le Rabbin Eliezer VALDENBERG (90).²

F. L'expérimentation animale vue par les contemporains

1. Le point de vue halakhique de l'expérimentation animale aujourd'hui

D'après SEARS (79), les animaux peuvent être utilisés pour satisfaire la curiosité humaine, mais seulement dans un but d'améliorer la qualité de vie de l'homme.

D'après ROSNER (78) : l'expérimentation animale est permise par la Loi Juive, seulement dans un but d'obtenir un bénéfice pratique pour l'humanité, et non pas pour satisfaire sa curiosité intellectuelle. De plus, si des moyens de remplacements des animaux sont disponibles pour une étude, comme la culture sur tissus, l'expérimentation sur l'animal dans ce cadre est catégorisée comme une transgression de Tsaar Baalei Hayim, cela inflige des souffrances inutiles aux animaux.

D'après BRAMSTED (13) : "Bien que la Bible ne fasse pas référence spécifiquement aux 'expérimentations animales' comme à une activité permise ou non permise, dans le cadre de l'expérimentation, l'impératif biblique du respect et du soin des animaux devrait se traduire en une recherche d'un protocole qui empêcherait ou réduirait la souffrance des animaux. De telles mesures pourraient inclure l'analgésie, le contrôle de la température du milieu, un abri sûr, la nourriture, l'hydratation et les soins vétérinaires. La manipulation physique des animaux devrait être faite d'une façon qui réduise tout stress inutile. On ne devrait pas utiliser plus d'animaux que nécessaire pour produire des données statistiquement acceptables. Les animaux ne devraient être utilisés que dans des expériences qui l'exigent. Des modèles alternatifs, tels que la culture de tissus ou les simulations par ordinateur, devraient être utilisés à la place des animaux lorsqu'ils sont scientifiquement appropriés. Les protocoles de recherche devraient être analysés par un comité institutionnel de surveillance pour garantir que la méthodologie est scientifiquement solide et que des mesures assurant le bien-être des animaux sont incluses. Finalement, tous les personnels de recherche devraient être instruits sur les principes de l'éthique de la recherche et du bien-être des animaux".

¹ Techouvot Noda bi-Yehuda, Mahadura Kamma, Yoreh De'ah, no. 83

² Tsits Eliezer, XIV, no 68, sec 7

2. La formation du personnel médical

Notons bien que même les autorités qui permettent d'infliger des souffrances aux animaux pour le bénéfice de l'homme (autrement que pour des raisons médicales), ne le permettent que quand le bénéfice est de nature pratique, mais non pas pour satisfaire sa curiosité intellectuelle. Ainsi, même d'après ces autorités là, seules les expériences directement reliées au développement des compétences, nécessaires à la réalisation du but professionnel ou vocationnel de l'étudiant, sont permises.

Néanmoins, d'après BLEICH (11), des étudiants amenés à procéder à de telles procédures qui font partie des exigences de leur cursus, dans le but d'acquérir un diplôme, sont autorisés de tels actes en accord avec l'opinion autorisant Tsaar Baalei Hayim pour un gain financier puisque l'obtention d'un diplôme mène généralement à un gain financier. Cependant, il précise qu'il n'est pas correct de la part des enseignants de soumettre les étudiants à pratiquer des expériences quand le but est l'acquisition de savoir théorique (pouvant s'acquérir autrement, dans les livres par exemple), ou pour perfectionner des compétences qui vont au-delà des exigences du diplôme ou qui n'auront aucune application pratique dans la carrière future de l'étudiant.

A ce sujet, STEINBERG (84) écrit : "Les animaux servent parfois de support pour l'enseignement d'étudiants en médecine, ou d'autres scientifiques. Ils sont aussi utilisés pour enseigner et étudier la chirurgie, l'anesthésie ou d'autres spécialités. Certaines personnes mettent en question l'utilisation des animaux à de telles fins. Il y a un consensus répandu que les attentes précises doivent être spécifiées à chaque fois, et que les normes de soin et de minimisation de la douleur soient respectées".

A titre d'information, en Israël, les dissections d'animaux au collège et au lycée ont été interdites, en accord avec les arguments précités. Des cours optionnels en faculté existent.

3. La réglementation de l'expérimentation animale en Israël aujourd'hui

La protection de l'animal en Israël dépend de l'Animal Welfare Law datant de 1994, qui est composée entre autres de l'Animal Protection Law, et de l'Animal Experimentation Law. L'Animal Experimentation Law régleme les expérimentations animales en Israël, une assemblée de 23 membres¹ choisis par le Ministère de la Santé en a la charge : le National Council for Animal Experimentation, qui a le pouvoir d'interdire l'utilisation des animaux dans une étude si une alternative raisonnable est disponible. Cette assemblée a pour rôle de réduire le nombre d'expérimentations sur les animaux, tout en y minimisant leur souffrance². Les chercheurs ont l'obligation d'être formés aux soins aux animaux pour pouvoir être habilités à utiliser des animaux dans leurs recherches. Des inspecteurs réalisent régulièrement des visites surprises pour s'en assurer.

En Mai 2007, la Knesset interdit les expérimentations animales pour les produits cosmétiques et les produits ménagers. La loi passée permet que les produits médicaux et de l'industrie de la santé soient encore testés sur les animaux.

Cette loi ramena Israël au même niveau législatif que les Etats-Unis et l'Union Européenne qui avaient fait passer une loi semblable trois ans auparavant.

Quelque mois auparavant, une proposition de loi interdisant l'importation en Israël de produits cosmétiques testés sur les animaux avait été rejetée.

¹ Ces membres sont des représentants de l'Israel Academy of Sciences, des vétérinaires, des représentant d'écoles de médecine, de l'Israel Medical Association, de l'Israel Manufacturers' Association, et trois personnes représentant les mouvements activistes pour les droits des animaux

² Cependant, le conseil n'a pour le moment pas approuvé une seule alternative à l'utilisation de l'animal dans les expérimentations, et mêmes les alternatives mises en place aux Etat-Unis (comme le test LAL) et en Europe ont été rejetées, d'après le site internet CHAI online (15).

IV. Protection animale et Judaïsme pour les divertissements

A. Cirques et corridas

Les opposants aux corridas sont très nombreux aujourd'hui. La corrida fait partie du patrimoine et de l'héritage d'un pays et d'une culture entière. Dans l'Antiquité, les combats entre l'homme et l'animal faisaient déjà l'objet de spectacles dans les arènes. Il est intéressant de noter quelle est la vue du Judaïsme sur ces pratiques.

Le tout premier verset des psaumes est expliqué dans le Talmud comme faisant appel à la démonstration de sensibilité envers les animaux :

« Heureux l'homme qui ne suit point les conseils des méchants, qui ne se tient pas dans la voie des pécheurs et ne prend point place dans la société des railleurs ; mais qui trouve son plaisir dans la Loi de l'Eternel... » Psaumes 1 ; 1

En effet, le Talmud (88) explique ce verset des Psaumes :

« Rabbi Shimon Ben Azzai explique : "Heureux l'homme qui ne suit pas..." –cela fait référence à celui qui ne va pas dans les arènes et les cirques des païens. "Qui ne se tient pas dans les voies des pécheurs" –cela fait référence à celui qui ne participe pas à leurs chasses. "Et ne prends point place dans la société des railleurs" –cela fait référence à celui qui ne siège pas dans leurs assemblées. Et si une personne dit, puisque je ne suis pas allé dans les arènes et dans les cirques, et que je ne me suis pas joint à leur chasse, je peux me permettre d'aller me reposer et dormir, il est écrit "mais qui trouve son plaisir dans la loi de l'Eternel" » Avoda Zara 18b

Ces cirques et arènes dont parle le Talmud sont les amphithéâtres et les stades de l'époque romaine, où le public s'amusait de voir des animaux se déchirer entre eux, et déchirer des condamnés à mort aussi. L'historien Flavius JOSEPH (49), (37-100) relate à propos des spectacles romains qu'Hérode organisait à la gloire de Caesar à Jérusalem :

« Les étrangers furent frappés d'admiration par la somptuosité déployée, en même temps que vivement intéressés par les dangers de ce spectacle ; mais les indigne¹s voyaient là la ruine certaine des coutumes en honneur chez eux, car il était d'une impiété manifeste de jeter des hommes aux bêtes, pour le plaisir que d'autres hommes trouvaient à ce spectacle, impie également d'abandonner les mœurs nationales pour en adopter d'étrangères. » Antiquités Judaïques, 15 : 8 : 1

SLIFKIN (82) explique qu'une telle "assemblée de railleurs" n'est pas un lieu fréquentable dans le Judaïsme :

« Il est de coutume pour les nations du monde de jeter des animaux dans des combats entre eux pour le jeu ou l'amusement. Et il est interdit pour un juif d'être témoins de tels spectacles, comme il est écrit "Israël, garde-toi de te livrer à aucune joie bruyante comme le font les nations"². Cela prend en compte aussi la participation à l'assemblée de railleurs, le gaspillage du temps d'étude de la Torah, et la cruauté envers les animaux »³

Par ailleurs, dans une de ses responsa, rapportée par GERSTENFELD (29), le Rabbin 'Ovadia Yossef condamne les corridas :

« La corrida est en totale contradiction avec l'esprit de notre sainte Torah. Elle est la manifestation d'une culture de pécheurs et d'individus cruels étrangers au Judaïsme. »

¹ Appellation des juifs vivant en Israël par les romains qui occupaient le pays

² Osée 9 ; 1

³ Etz Yossef sur Ein Yaacov, Avoda Zara 18b

Il insiste sur le fait que l'interdiction de toute cruauté inutile avec les animaux est très sérieuse, ajoutant :

«Quiconque va assister dans un stade à une corrida pour laquelle il paie un billet d'entrée se rend complice de gens destructeurs et apporte son aide à des auteurs de transgressions. »

B. Chasse à Cour

Voyons le point de vue de la Torah sur la chasse. Certes si l'opinion publique y est largement sensibilisée aujourd'hui, la littérature Juive donnait déjà son point de vue il y a longtemps. Chasser pour se nourrir est permis, mais en pratique, ça n'est généralement pas viable. Un animal souffre de nombreux défauts physiques quand il est abattu, ce qui élimine la chasse au tir à l'arc (pour l'époque) ou au fusil car ils rendent l'animal défectueux pour la Cheh'ita. Cependant, un animal peut être piégé, par exemple avec un filet, c'est à cela que fait référence le verset de Lévitique 17 ; 13 : « Et un homme... qui aura attrapé du gibier de bête sauvage... ». La chasse à courre est, elle, une activité sportive, un loisir, et la Torah ne permet pas ce genre de pratique :

1. Les chasseurs de la Bible

Dans une réponse halakhique célèbre à ce sujet, le Rabbin Ezekiel LANDAU (55) fait remarquer que les chasseurs mentionnés dans la Bible ne sont pas vus d'un œil positif, et dont le caractère est très peu recommandable¹ :

« Nous ne trouvons pas des hommes (dans la Torah) qui chassent, excepté Nimrod et Esaü. Ce n'est pas la vocation des enfants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob² »

2. L'interdiction de tuer sans justification

Comme nous l'avons vu à propos de l'interdiction d'abattre un animal consacré, à l'extérieur du temple, le Sefer aH'inoukh compare cela à l'acte de "verser du sang". Tuer un animal pour une raison non légitime est interdit. La question est : est-ce légitime de chasser pour le plaisir que procure le sport ?

Le Rabbin Landau poursuit son exposé, dans la même réponse :

« Comment un enfant d'Israël peut-il tuer un animal pour aucune autre raison que de satisfaire le besoin de se divertir ? »

La soif de sang, les frissons procurés par la poursuite, ne sont pas considérés comme des raisons légitimes pour justifier une Tsaar Baalei Hayim.

3. La cruauté dans la poursuite

Le Rabbin Saül MORTERA (70), écrit à propos des chasseurs:

« Ils capturent des animaux, les tuent, lâchent leurs chiens sur eux sans pitié. C'est interdit par la Torah, cela entretient la cruauté du caractère. Et cette interdiction est si grave que D.ieu a ordonné qu'avec les bêtes sauvages et les oiseaux chassés et attrapés vivants (puis abattus par la Cheh'ita), l'homme doit couvrir leur sang, comme s'il avait versé du sang innocent qui doit être couvert »

Ce qui est surprenant ici, c'est que le Rabbi Mortira considère que même chasser pour se nourrir, bien que permis dans l'absolu (ce n'est bien sûr pas d'actualité aujourd'hui), est une opération qui utilise quand même des moyens qui sont tragiques, et requière une "expiation" symbolique avec l'enterrement du sang.

¹ Noda bi-Yehouda, Mahadura Tinyana, Yoreh Déah 10

² Sous-entendu des descendants des trois patriarches à la fois, c'est-à-dire le peuple juif.

Le problème de la chasse n'est pas seulement de tuer un animal (que ce soit justifié par un besoin humain ou non), mais aussi de faire endurer à l'animal une souffrance physique et émotionnelle lorsqu'il est poursuivi.

V. Protection animale et Judaïsme pour l'habillement

A. Fourrures

1. Le contexte historique

Porter un manteau de fourrure, comme cela se fait en Europe depuis des siècles, est légitime : se réchauffer est un besoin humain aussi important que celui de se nourrir. Les juifs européens, comme leurs voisins non-juifs, portaient des manteaux de fourrure pour survivre aux hivers glaciaux, et c'était très certainement permis par la halakha.

Rav Ezekiel LANDAU (55) remarque :

« Le monde animal est subordonné à l'homme pour subvenir à ses besoins. Il n'y a aucune différence que nous abattions les animaux pour de la nourriture, ou que nous prenions la vie d'animaux non chasser pour leur cuir ou leur fourrure...¹ »

Par ailleurs, porter des vêtements de fourrures à l'époque, relevait aussi d'une préférence esthétique, et d'un certain statut social. La plupart des juifs membres du mouvement Hassidique portent encore le "Shtreimmel" traditionnel les jours de fêtes : un chapeau fait à partir de queue de martre, largement perçu comme l'insigne culturelle de ce mouvement.

2. La situation aujourd'hui

Au moins une autorité rabbinique majeure semble avoir été sensibilisée par la condition des animaux de l'industrie contemporaine de la fourrure. Faisant référence à la brutalité des procédés utilisés dans l'industrie de la fourrure, la cruauté des pièges de chasse, les procédures inhumaines que l'on voit dans les fermes d'élevage pour la fourrure, le feu Rabbi Haïm David haLévy, Grand Rabbin Séfarade de Tel Aviv, a déclaré que de tels vêtements doivent être boycottés.

Dans une de ses réponses datant de 1992, Rav HALEVY (39) dit : « Si la mort des animaux élevés pour leur fourrure était atteinte d'une manière rapide et facile, cela serait une autre histoire ; mais il se trouve que ça n'est pas le cas... Les animaux sont attrapés grâce à des pièges qui leur causent une grande douleur jusqu'à ce qu'ils soient libérés et tués et dépecés. Cela constitue Tsaar Baalei Hayim, il n'y a aucun doute là-dessus ». Il rajoute « J'ai été informé qu'aujourd'hui il existe des fermes où les animaux sont élevés dans le but de les tuer pour utiliser leur fourrure²... Cependant..., d'après de nombreuses autorités, même tuer un animal sans Tsaar Baalei Hayim, est interdit si ce n'est pas justifié par un besoin humain. D'après toutes les opinions, il est clair que de tels actes sont teintés de cruauté... ainsi, on doit s'abstenir de porter des vêtements en fourrure »³.

¹ Mais Rav Ezekiel Landau rajoute « cependant, quand l'acte (de tuer un animal) n'est pas justifié par de telles motivations, c'est de la destruction gratuite »

² Aux Etats-Unis, d'après la Fur Commission, environ la moitié des animaux dans l'industrie de la fourrure sont élevés dans un milieu confiné sur les fermes de fourrure, où ils seront euthanasiés par intoxication au CO₂ ou au CO, ou par injection létale. La "American Veterinary Medical Association" et la "Geulph University Research Facility" au Canada ont accepté ces méthodes comme humainement acceptables. (www.furcomission.com) Cependant, parce que l'industrie de la fourrure est relativement autorégulée, un pourcentage non négligeable d'animaux élevés en cage ne sont pas tués par ces méthodes, mais par des méthodes particulièrement brutales.

³ Responsa *Asse Lekha Rav*, vol 4, n°69.

La déclaration du Rav HaLévy avance deux arguments pour la défense de sa cause : la cruauté envers les animaux est vraiment très grande, et le besoin de l'homme est injustifié. Il a ainsi pu influencer les consommateurs juifs à se rendre compte qu'il s'agissait d'une industrie qu'il ne faut pas soutenir, et qu'il est interdit de tuer des animaux pour une telle raison alors que d'autres méthodes pour se réchauffer sont largement accessibles, de même que des fourrures synthétiques qui tiennent plus chaud et sont plus légères à porter.

B. Vêtements de cuir

« La coutume est de souhaiter à celui qui porte un nouvel habit "Puisse tu l'user et en acheter un nouveau". Et il y a ceux qui écrivent que l'on ne doit pas dire cela pour des chaussures ou des vêtements faits de peaux animales, parce que (pour en acheter un nouveau), il sera nécessaire qu'un autre animal soit tué pour préparer un nouvel habit, et il est écrit "Sa pitié s'étend à toutes Ses créatures"¹. Cette raison est plutôt faible, et ne semble pas vraiment correcte, mais néanmoins beaucoup font attention de ne pas le dire dans ce cas ».

Rama, O.H 223 ; 6

Alors que le RAMA (50) écrit que la bénédiction de Tith'adech (qui souhaite d'user l'article et de pouvoir acheter un autre) n'est pas dite pour les vêtements de cuir, il ne fait pas mention des motivations qui expliquent cette coutume.

Cependant, Rav Ezekiel LANDAU (55), dans sa célèbre réponse concernant la cruauté liée à pratiquer la chasse pour le sport, donne une explication intéressante sur la raison pour laquelle le Rama a décrit cela comme une raison plutôt faible :

« Bien que le Rama écrit que cette raison est plutôt faible, c'est seulement parce que ce n'est pas nécessairement le cas que pour en avoir un nouveau, un autre animal doit mourir. De nombreux cuirs sont disponibles déjà préparés, et beaucoup d'animaux meurent de manière naturelle dont on peut utiliser les cuirs. Et malgré cela, le Rama écrit que beaucoup y font attention quand même ! »²

Deux raisons justifient donc dans le Judaïsme de porter des vêtements de cuir : la première est qu'il s'agit d'une utilité légitime d'un animal : s'habiller et se chausser sont des besoins humains basiques. La seconde raison est que de toute manière, les animaux ne sont pas tués pour leur peau. Le cuir de nos jours est généralement un produit dérivé des animaux tués pour leur viande ; il n'y a donc aucune raison de ne pas utiliser le cuir, bien que, du fait du caractère non plaisant lié au fait de se servir d'animaux morts, certaines personnes s'abstiennent de la bénédiction Tit'hadech.

Conclusion de la troisième partie :

Il y a beaucoup d'autres sujets intéressants aujourd'hui qui traitent de la protection animale et de sa conciliation, ou de ses exigences, avec une idéologie et une pratique du Judaïsme en conformité avec la halakha. Nous avons exposé ici certains des plus évidents, qui traitent des domaines courants liés au bien-être animal, et nous avons étudié le regard que porte le Judaïsme sur chacun d'entre eux, et les améliorations attendues des pratiques considérées, à la fois du point de vue du Judaïsme, et à la fois d'après les exigences rencontrées dans la vie d'aujourd'hui.

¹ Psaumes 145 ; 9

² Noda bi-Yehouda, Mahadura Tinyana, Yoreh Déah no 10

Insistons enfin sur la nécessité de consister une opinion halakhique compétente à chaque fois qu'une question se pose quant au traitement d'un animal de compagnie en accord avec la Loi Juive, car toutes les réponses ne sont pas dans les textes (du fait que le concept même de l'animal de compagnie est quelque chose de très récent), ni dans cette thèse.

En espérant que cette lecture aura pu renseigner le lecteur, il est important de souligner les efforts de tous ceux qui œuvrent pour le bien-être animal aujourd'hui, dans le respect des traditions ancestrales du Judaïsme. Parmi eux, les différentes autorités rabbiniques qui osent se prononcer à l'encontre des pratiques lucratives injustifiées de l'élevage industriel au nom de la Torah, à l'encontre de l'attribution d'une certification cachère les abattoirs qui pratiquent encore le "Shackling and Hoisting", et à l'encontre de pratiques qui ne sont plus valables en raison de leur substitution possible par des moyens plus humains (l'élevage d'animaux de fourrure).