

Maîtrisez les animaux... (Genèse 1,28)

Humanité et animalité dans le premier Testament¹

André WÉNIN

Faculté de théologie et Institut RSCS

UCLouvain

La présumée absence de droits des bêtes, la folle idée que nos actes vis-à-vis d'elles fussent sans signification morale, ou encore, dans les termes de cette morale-là, qu'il n'y ait pas d'obligation envers les bêtes, voilà qui témoigne d'une brutalité et d'une barbarie révoltante de l'Occident dont l'origine se trouve dans le Judaïsme. [...] Le fait que la morale du christianisme ne prenne pas en considération les bêtes est un défaut qu'il vaut mieux admettre que perpétuer.

Ainsi s'exprimait, au milieu du XIX^e siècle, le philosophe allemand Arthur Schopenhauer dans son ouvrage sur le fondement de la morale². Il faut avouer que ce jugement sévère n'est pas entièrement dénué de fondement. Dans le monde chrétien, en effet, un François d'Assise fait exception pour son approche franchement positive du monde animal. Pour le reste, c'est bien l'Occident pétri de pensée « judéo-chrétienne » qui a permis que se développent des vues comme celles d'un René Descartes pour qui l'animal n'est rien de moins qu'une machine, ou d'un Baruch Spinoza affirmant que les humains sont en droit de se servir des bêtes à leur guise, en les traitant selon ce qui leur convient le mieux. C'est ainsi que plusieurs penseurs modernes n'hésitent pas à faire de l'anthropocentrisme chrétien l'un des principaux facteurs à l'origine de la domination outrancière de l'homme occidental sur la nature en général et les animaux en particulier³.

¹ Ce texte reprend, parfois littéralement, des éléments d'articles antérieurs de l'auteur : « Humanité et animalité ? Réflexions à partir de traditions bibliques », *Lumen Vitæ* 54 (1999) 245-254 ; « Maîtrisez les animaux... (Genèse 1,28). Humanité et animalité dans le premier Testament », dans Joseph DUCHÊNE *et al.* (éds.), *Entre l'homme et l'animal. Une nouvelle alliance ?*, Namur, Presses universitaires, 2002, p. 105-118 [repris en partie par *Études* 396 (mai 2002) 635-643] ; « L'animal et l'homme dans la Bible », dans Coll., *L'animal et l'homme. À propos des xénogreffes* (Philosophie/Éthique 126), Paris, Médiasèvres, 2003, p. 81-91.

² *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Francfort, 1841, vol. 4, p. 238 et 241, cité par Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier. La destruction de la nature et de l'être humain à la lumière de l'héritage du christianisme*, Paris, Stock, 1993 (original allemand, 1981), p. 80.

³ Voir l'article célèbre de Lynn WHITE, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », dans *Science* 3767 (1967), p. 1203-1207, qui relève que François a promu un réel respect du créé, mais est

Reste à savoir si les textes fondateurs du judaïsme et du christianisme se réduisent effectivement à ce que la tradition en a assimilé, et si une lecture attentive de ces textes ne recommande pas de rejoindre les intuitions du *Poverello* plutôt que les idées de Descartes ou Spinoza.

Avant de proposer une réflexion à partir de ce que la Bible hébraïque dit de la relation entre humains et animaux, un avertissement s'impose. La question que pose le rapport entre humains et animaux dans le monde actuel, soucieux de réhabiliter les seconds comme des êtres vivants méritant le plus profond respect n'est certainement pas celle de l'Israël ancien. Pour ce dernier, la question n'était pas philosophique, éthique ou théologique. C'était une question pratique qui n'a d'ailleurs donné lieu à aucune réflexion un tant soit peu systématique de la part des auteurs bibliques. Le seul à effleurer la question est le Qohélet qui consacre quelques lignes désabusées à la condition mortelle commune à l'être humain et à l'animal : ainsi, il se pose la question du sort respectif de l'un et de l'autre après la mort, doutant que le souffle de l'être humain s'en aille vers le haut lorsque son corps retourne à la poussière, à la différence du souffle de la bête qui lui, se dirigerait vers les enfers (Qo 3,18-22). À ses yeux, bêtes et humains seraient donc à égalité face à la mort.

Dans le monde biblique, la relation entre humain et animal apparaît donc comme une question pratique. C'est le fait de pasteurs pour qui le troupeau, bien loin d'être une réserve de viande, est d'abord et avant tout une richesse, un signe de prestige et de statut social, mais aussi une source de produits nécessaires, lait, laine ou peaux⁴. En témoignent les histoires des patriarches. Ainsi, par exemple, le serviteur d'Abraham déclare : « Yhwh a grandement béni et il est devenu grand ; et il lui a donné petit et gros bétail, et argent et or, et serviteurs et servantes, et chameaux et ânes » (Gn 24,35)⁵. La bénédiction de Dieu pour Israël s'exprime également dans la fécondité et la santé des troupeaux (Dt 28,4.11, voir v. 31). Quant à la consommation de la viande du bétail, elle n'est pas habituelle, mais est liée le plus souvent à des circonstances particulières comme l'accueil d'hôtes considérés comme importants (Gn 18,7 ; 2 S 12,3) et comme les rites religieux (Gn 15,9-10 ; Jg 6,19-21). Elle peut même être vue comme répré-

resté un cas isolé dans le monde chrétien : « The key to an understanding of Francis is his belief in the virtue of humility – not merely for the individual but for man as a species. Francis tried to depose man from his monarchy over creation and set up a democracy of all God's creatures. With him the ant is no longer simply a homily for the lazy, flames a sign of the thrust of the soul toward union with God ; now they are Brother Ant and Sister Fire, praising the Creator in their own ways as Brother Man does in his » (p. 1206). En conclusion, il propose même de faire de François le patron de l'écologie (p. 1207). Pour un dossier fourni, voir DREWERMANN, *Le progrès meurtrier* [cité n. 2], en particulier p. 64-86 où il expose la position de Descartes et Spinoza résumée ici.

⁴ Voir par ex. Jg 6,37 ; Os 2,7 (laine), Gn 18,8 (lait) et Gn 27,16 (peaux). À ce sujet, voir Albert DE PURY, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament* (Essais bibliques 25), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 24-25.

⁵ Voir aussi Gn 13,2 (Abraham) ; 26,14 (Isaac) ; 30,43 (Jacob), mais aussi 2 S 12,1-2 ou Jb 1,3.

hensible, signe du non-respect du berger envers ses bêtes (Éz 34,2-3 ; Za 11,4-7). En revanche, le produit de la chasse est consommé (Gn 27,3-4).

L'expérience des Israélites des temps bibliques, c'est aussi la présence de bêtes sauvages qui rôdent dans les espaces inhabités et les ruines (Is 13,19-22 ; 34,8...15). Ces fauves ou autres animaux sauvages représentent une menace pour le pays, plus particulièrement pour les troupeaux et les cultures, mais aussi pour les hommes qui s'aventurent loin des lieux habités ou cultivés (Gn 37,33 ; Dt 33,20 ; 1 R 13,24 ; Am 5,19) ou pour les cultures chapardées par des bêtes comme les renards (Ct 2,15). Dans le Psautier, les fauves figurent souvent les puissances du mal ou les méchants qui en sont les instruments (Ps 22,13-14). De là, la nécessité de la chasse qui, dans le Proche-Orient ancien, est prioritairement une tâche royale⁶. En effet, c'est au roi qu'il incombe de veiller à la sécurité du pays et à la fécondité que cette sécurité permet ; et de même qu'il lui faut tenir à distance les pillers et autres envahisseurs, de même il lui revient de contenir le péril que constituent les animaux sauvages⁷. En ce sens, Dieu endosse une fonction royale lorsqu'il protège son peuple de ce danger (Ex 23,29 ; Lv 26,6 ; Os 2,20).

Essentielle dans l'expérience du peuple de la Bible, cette appréhension de l'animal n'est absolument plus la nôtre. Vice versa, les problèmes auxquels notre société occidentale se trouve confrontée par rapport aux bêtes sont en grande partie étrangers au monde biblique – et cela, même s'il faut combattre les nuisibles, comme les moustiques : élevage massif de viande à consommer, animaux de compagnie de toutes sortes, pesticides ravageurs, abeilles en péril, chasse pratiquée comme sport, etc.

I. Une problématique anthropologique : la relation humain / animal

Ces prémices étant posées, je pense néanmoins que ce que les auteurs bibliques disent de la relation entre humain et animal à partir de leur expérience propre peut encore donner à penser au lecteur d'aujourd'hui. D'autant que, si la Bible hébraïque ne fournit pas de discours articulé sur la question, ses diverses évocations poético-mythiques sur la création s'arrêtent souvent à la création des animaux pour situer ceux-ci par rapport aux êtres humains. Comme s'il importait de camper d'emblée la proximité et la différence entre les uns et les autres ainsi que leur position respective dans l'ordre de la création. À ce sujet, d'ailleurs, le discours biblique n'a rien d'uniforme – comme très souvent, du reste.

Dans le psautier, on trouve plusieurs poèmes qui parlent de la relation entre humain et animal, et cela, en dehors des métaphores animales qui servent à figurer le monde

⁶ Sur le roi et la chasse, voir DE PURY, *Homme et animal*, p. 20 [cité n. 4].

⁷ Cette fonction n'est pas exemplifiée comme telle dans la Bible, mais voir l'évocation par David de la façon dont, comme berger, il a protégé son troupeau des fauves, une évocation qui précède le moment où il va faire ses preuves comme futur roi en abattant Goliath : 1 S 17,34-36.

dévorant du mal, mais parfois aussi la libération, comme c'est le cas de l'oiseau qui échappe au piège (Ps 124,7) ou des ailes de la colombe qui entraînent loin du malheur (55,7). Je retiens deux textes qui témoignent d'approches très différentes du rapport humain-animal et permettent dès lors de camper une problématique : ce sont les Ps 8 et 104⁸. Le premier offre un puissant écho à l'ordre du créateur en Gn 1,28. Ainsi, les versets 6 à 9 :

⁶ Tu as fait (l'homme) de peu inférieur à un dieu
de gloire et d'honneur tu l'as couronné.
⁷ Tu lui as donné domination sur l'œuvre de tes mains,
tu as tout mis sous ses pieds :
⁸ les brebis et les bœufs, eux tous,
et même les bêtes sauvages,
⁹ les oiseaux du ciel et les poissons de la mer
ce qui parcourt les sentiers des mers.

Ce passage est on ne peut plus clair : situé entre le divin et l'animal, l'être humain est constitué par Dieu maître des autres vivants sans exception. L'image offerte par le Ps 104 est tout autre. Ici, au sein du monde terrestre, l'humain est (presque) un animal parmi les autres, une vision qui recoupe celle de Qohélet citée ci-dessus (Qo 3,18).

¹¹ Tous les animaux sauvages s'y abreuvent [aux torrents],
les onagres y étanchent leur soif.
¹² Auprès d'eux nichent les oiseaux du ciel
et dans les feuillages ils donnent de la voix.
¹³ Du haut de sa demeure, (Dieu) arrose les montagnes.
La terre est rassasiée du fruit de ton travail.
¹⁴ Il fait pousser l'herbe pour le bétail
et les plantes que les humains travaillent
pour faire sortir de la nourriture de la terre :
¹⁵ le vin qui réjouit le cœur de l'homme
pour faire luire son visage plus que l'huile,
et le pain qui fortifie le cœur de l'homme. [...]
²⁰ Tu poses les ténèbres, et c'est la nuit.
Tous les animaux des forêts s'y remuent ;
²¹ les lionceaux rugissent après leur proie,
ils réclament à Dieu leur pitance.
²² Le soleil se lève : ils se retirent
et se couchent dans leurs tanières.
²³ Quant aux humains, ils sortent pour leurs activités
et pour leur travail jusqu'au soir.

⁸ À ce propos, voir aussi les considérations de Didier LUCIANI, « Les animaux dans la Bible », dans *Cahiers Évangile* 183 (mars 2018), 3-57, spécialement 14-22.

Plus de domination ici, plus de maîtrise sur les bêtes : l'œuvre de l'homme se limite à la culture de la terre pour en tirer une nourriture humaine, c'est-à-dire transformée : le vin, l'huile et le pain. Son espace à lui, c'est le jour. La nuit est réservée aux animaux sauvages, selon un partage équitable.

Ainsi, alors que des textes comme le Ps 8 ou Gn 1 insisteront sur la mission qu'a l'être humain de maîtriser le monde animal, d'autres pages, en particulier chez les sages, relativisent cette idée, comme c'est le cas dans le Ps 104 ou à la fin du livre de Job où le poète ~~relative~~ fortement le pouvoir humain sur les bêtes, on va y revenir (Jb 38,39–39,30).

Dans le développement qui va suivre, je voudrais centrer l'attention sur l'un ou l'autre élément du discours vétérotestamentaire qui me semblent plus importants, et cela, à partir (1) de considérations de sages et (2) des premières pages de la Genèse où ce thème affleure à plusieurs reprises. Le genre littéraire de ces textes – soit sapientiel, soit mythique – invite le lecteur à tenter d'élucider la signification anthropologique de ce qui est dit. C'est en effet à la nécessité de mettre de l'ordre dans la réalité cosmique et humaine que correspondent ces deux types de littérature, bien que chacune à sa manière. Je ne me limiterai donc pas à enregistrer le donné biblique ; je tenterai de m'avancer sur les terres plus mouvantes, mais aussi plus riches, de l'interprétation, tout en cherchant à me tenir au plus près des textes.

II. L'humain à sa place, non au centre, voire à l'écoute du monde animal

On l'a dit : les sages de l'Israël ancien s'inscrivent en faux contre une mentalité de domination sans réserve de la nature telle que la chante le Ps 8, et ils ne résistent pas à la tentation de s'appuyer sur le monde animal pour faire la leçon à ces humains qui voudraient nier leur finitude. Certains proverbes numériques sont éloquents à cet égard, qui donnent les animaux en maîtres de sagesse. Ainsi, par exemple, Pr 30,24-28 :

- ²⁴ Il sont quatre petits de terre,
mais ce sont des sages pleins de sagesse :
- ²⁵ les fourmis, peuple sans force,
qui préparent pendant l'été leur nourriture ;
- ²⁶ les damans, peuple non puissant,
qui posent dans les rochers leur maison ;
- ²⁷ un roi, les sauterelles n'en ont pas,
mais elles sortent toutes en bon ordre ;
- ²⁸ le lézard, que tu peux attraper avec les mains
mais qui se trouve dans les palais des rois.

Le meilleur exemple d'une telle vision se trouve dans le livre de Job qui se termine par la réponse de Yhwh à la contestation ~~du malheureux~~ héros. Dans son malheur,

celui-ci s'est replié sur lui-même – mais qui songerait à lui en faire grief ? Il a pour ainsi dire fait de sa personne souffrante le centre du monde, dont l'ordre lui apparaît dès lors comme un désordre révoltant⁹. Dans sa réponse finale, Dieu tente de lui faire comprendre l'insuffisance de son point de vue. C'est parce qu'il se prend pour le centre qu'il s'imagine que les choses devraient tourner autour de lui, qu'elles devraient se conformer à ses désirs et être parfaitement claires. Mais c'est là une illusion dont le sage doit apprendre à se défaire. Et Dieu de s'employer à montrer à Job que, comme tout être humain, il n'est en rien le centre, que sa durée est limitée, de même que son savoir et surtout son pouvoir.

Ainsi, aucun être humain n'a de maîtrise ni sur le temps qui passe, ni sur le temps qu'il fait ; il n'a prise ni sur les astres, ni sur l'espace, ni sur la mort (Jb 38,2-38). Même le monde animal n'obéit pas aux humains, contribuant ainsi à les insécuriser. La longue description poétique d'animaux à laquelle Dieu se livre relègue presque l'humain dans l'arrière-plan. Et là où elle le mentionne, c'est pour relativiser sa maîtrise : c'est sans son aide que les bêtes sauvages trouvent à se nourrir, eux et leurs petits (lion, corbeaux : 38,39-41), sans lui que les animaux se reproduisent et élèvent leurs jeunes (bouquetins et biches, 39,1-4). Certains animaux sont rétifs à tout pouvoir humain et donc apparemment inutiles : l'âne sauvage jouit d'une liberté que ne connaissent pas ses congénères domestiqués (39,5-8), le bison ne se laisse pas asservir comme une bête de somme, de sorte que l'homme ne peut compter sur lui pour l'aider dans sa besogne (39,9-12) ; en apparence stupide et écervelée, dure avec ses petits, l'autruche défie les cavaliers à la course (39,13-16), et si le cheval rend bien des services, en particulier au guerrier, ce n'est pas celui-ci qui le pare des vertus qui font sa fierté et le rendent intrépide (39,17-25). Quant aux rapaces, ils restent hors d'atteinte et l'homme n'a pas d'ordre à leur donner (39,26-30). Bref, d'une manière ou d'une autre, les animaux échappent toujours à l'humain.

Par ailleurs, lorsqu'on les observe avec respect, les animaux peuvent donner aux hommes des leçons d'humanité. Job lui-même le reconnaît Jb 12,7-8 :

⁷ Interroge les bêtes – dit-il –, elles t'instruiront,
et les oiseaux du ciel, ils t'enseigneront.

⁸ Ou parle à la terre, elle t'instruira ;
les poissons de la mer te raconteront des choses.

Ainsi, la cigogne et l'hirondelle, tout comme le bœuf et l'âne, parlent à l'homme de fidélité et de gratitude (Jr 8,7 et Is 1,2-3). La biche altérée le renvoie à son désir de vie (Ps 42,2). La fourmi lui apprend la prévoyance et les vertus d'un patient labeur (Pr 30,25 ; 6,6-9), de même que l'abeille (6,8^{LXX}). Les bandes de sauterelles le font rêver d'égalité (30,27) et les lézards lui parlent d'une finesse que seule la vulnérabilité permet (30,28). Les fauves et autres reptiles renvoient à l'homme l'image de sa violence ou de sa fourberie, avec la mort qu'elles engendrent (Ps 22,13-14.21-22 ; 91,13),

⁹ Voir, par ex., Jb 24 ; 27,11-23.

tandis que la colombe est inventive (Jr 48,28)¹⁰ et que l'agneau figure la fragilité de la victime innocente (Is 53,7). D'autres animaux enfin sont les signes de la sollicitude de Dieu, telle l'ânesse de Balaam (Nb 22,32-33) ou encore les corbeaux d'Élie (1 R 17,3-6)¹¹.

III. « Maîtrisez les animaux »

Sur l'arrière-fond de ce qui précède, la maîtrise sur les animaux est d'emblée relativisée au point que l'on se gardera d'en faire le modèle biblique par excellence. Il faut néanmoins regarder attentivement cet autre modèle à partir du texte clé qu'est Gn 1, pour vérifier s'il promeut effectivement une maîtrise absolue de l'humain sur le monde terrestre – chose que l'on a parfois voulu lui faire dire, soit pour justifier une domination sans réserve sur la nature, soit pour critiquer le texte pour avoir inspiré une telle attitude.

En réalité, le lecteur attentif percevra aisément que le poème de la création ne s'en tient pas à l'affirmation pure et simple du pouvoir de l'être humain sur le monde. Ainsi, au terme de son œuvre, après avoir créé le *'adam* – l'être humain générique ou l'humanité –, le créateur lui confie la maîtrise sur la terre et plus spécifiquement sur les animaux (1,28). Tel est du reste le but qu'il se fixait en imaginant la création de l'humanité (1,26). Mais cette maîtrise, il la lui remet dans le cadre d'une parole de bénédiction qui la qualifie d'emblée : « Et Dieu les bénit et Dieu leur dit : “Fructifiez, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la, et maîtrisez les poissons de la mer et les volatiles des cieux et tout vivant qui se meut sur la terre” » (v. 28).

Pour bien saisir de quoi il s'agit, il faut se rendre compte que la bénédiction biblique a deux dimensions fondamentales (en Gn 1, en tout cas). D'une part, le texte cité est clair sur ce point, elle est associée à la vie et à son développement en qualité (« Fructifiez »), en quantité (« multipliez ») et en extension (« emplissez » votre espace propre) – une séquence de trois verbes répétée par deux fois (v. 22 et 28). Dans ces conditions, la maîtrise que, dans cette même parole, le créateur ordonne aux humains d'exercer sur la terre et sur les animaux sera forcément en vue de la vie. D'autre part, et c'est le second aspect, la bénédiction du créateur, comme ailleurs dans le premier livre de la Torah, est liée explicitement à la maîtrise d'un espace. C'est pourquoi les poissons et les oiseaux qui occupent sans partage un espace que l'humanité n'habite pas – les mers et le ciel – font l'objet de la première bénédiction (v. 22), à la différence des bêtes terrestres qui ne

¹⁰ Quand elle n'est pas étourdie ou stupide (Os 7,11) et surtout quand elle ne gémit pas (Is 38,14 ; Na 2,8).

¹¹ Voir l'article de Madeleine LE SAUX, « L'homme au miroir des animaux », dans *Les Dossiers de la Bible* 58 (juin 1995), 3-5. L'ensemble de ce numéro, intitulé *Les animaux de la Bible*, ne manque pas d'intérêt.

sont pas bénies pour n'être pas maîtresses de l'espace où elles vivent (v. 24-25). C'est au contraire sous la domination de l'humanité que la terre est placée¹².

Dans la parole de bénédiction adressée à l'humanité (v. 28), Dieu fait de la maîtrise sur la terre, et en particulier sur les animaux, un devoir qu'il pose comme la vocation même de l'humanité, ce qui est à la fois remarquable et étrange, j'y reviendrai. Mais il ajoute aussitôt une dixième¹³ et dernière parole qui ne laissera sans réaction qu'un lecteur distrait ou peu intéressé – surtout qu'elle est la plus longue des paroles divines dans ce texte et qu'elle attire l'attention par son caractère incongru (il ne s'agit plus de créer quelque chose, ou d'organiser une maîtrise, celle des astres présidant au jour et à la nuit aux versets 14-18 et celle des humains au verset 28) : « Voici : je vous donne toute herbe faisant semence sur la face de toute la terre, et tout arbre qui porte en lui un fruit d'arbre faisant semence, ce sera votre nourriture » : il désigne ainsi les céréales et les arbres fruitiers, les deux catégories de végétaux nobles distincts de la simple « verdure d'herbe » (voir v. 11-12). Ainsi, après avoir assigné à l'humanité un devoir de maîtrise sur les animaux, Dieu l'invite à se nourrir de végétaux¹⁴. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il désire que l'humanité soit capable d'exercer sa maîtrise sur les vivants sans les tuer, puisqu'elle a par ailleurs de quoi se nourrir ? Le créateur suggère de la sorte aux êtres humains la possibilité de contenir leur maîtrise en consentant à une limite, celle que leur dicte le respect de la vie des bêtes. En ce sens, le propre de l'être humain et de l'humanité ne serait pas la domination en tant que telle, mais plutôt la douceur d'une maîtrise maîtrisée, une force capable de retenue, de modération – à l'image de Dieu qui, le septième jour, met lui aussi une limite à sa maîtrise du monde créé. L'invitation de Dieu est discrète, certes. Mais le contraire ne serait-il pas surprenant ? Expliciter les choses, en effet, reviendrait, dans le chef du créateur, à amputer la liberté des humains au moment même où il la suscite en les invitant ainsi à exercer leur responsabilité propre. Tant il est vrai que la liberté et la responsabilité se jouent aussi – et peut-être d'abord – dans la manière d'entendre la parole d'autrui.

Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi les animaux terrestres ne sont pas bénis comme leurs congénères célestes et marins. Puisqu'ils ne possèdent pas la

¹² Ce paragraphe et le suivant sont inspirés de l'étude éclairante de Paul BEAUCHAMP, « Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s », dans ACFEB, *La Création dans l'Orient ancien* (Lectio Divina 127), Paris, Cerf, 1987, p. 139-182, surtout p. 149-153, article repris dans Paul BEAUCHAMP, *Pages exégétiques* (Lectio Divina 202), Paris, Cerf, 2005, p. 105-144 ; concernant la maîtrise de l'espace impliquée par la bénédiction, voir p. 172-175 (ou p. 135-137). Voir aussi : « Au commencement, Dieu parle ou les sept jours de la création », dans *Études* 365 (1986) 105-116 (surtout 111-115), et *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 75-91.

¹³ En réalité, c'est la 11^e parole, mais la 10^e introduite par les mots « et Élohîm dit ». La 7^e parole – la bénédiction des animaux du ciel et des mers – est introduite par une autre formule : « et Élohîm les bénit en disant » (v. 22).

¹⁴ Pour cette idée, que m'inspire la recherche de Beauchamp déjà citée, voir André WÉNIN, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament* (Théologies bibliques), Paris, Cerf, 2004 (2^e éd.), p. 37-44, et *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (Lectio Divina 171), Paris, Cerf, 1998, p. 25-38.

maîtrise sur l'espace qu'ils habitent, leur vie, leur fécondité et leur croissance dépendront de la façon dont ils exerceront concrètement la maîtrise sur eux. De la sorte, la bénédiction des animaux terrestres est remise en quelque sorte à l'humanité et à sa responsabilité : si elle entend la suggestion de Dieu qui l'invite à maîtriser dans la douceur, sans violence, les animaux terrestres participeront à sa bénédiction. Sinon, ils seront ses victimes¹⁵.

Mais l'énigme rebondit au verset suivant quand Dieu donne leur nourriture aux animaux. Ici encore, le texte surprend : « Pour tous les vivants de la terre et pour tout volatile des cieux et pour tout ce qui remue sur la terre et qui a en soi souffle de vie, toute herbe verte sera nourriture » (v. 30). Deux remarques ici. Tout d'abord, l'ordre prolonge ce qui vient d'être dit sur le respect envers les animaux. Car avec l'herbe verte, ils ne reçoivent pas la même pitance que les humains à qui sont donnés les céréales et les fruits. Dès lors, les uns et les autres ne devront pas lutter entre eux pour leur nourriture, et les humains n'auront donc pas à user de violence envers les bêtes¹⁶. Ensuite, l'image d'animaux végétariens est trop insolite pour que le lecteur ne s'étonne pas de la trouver sous la plume d'un auteur plutôt cohérent jusqu'ici. Que peut-il donc bien vouloir dire au moyen de cette idée étrange ? Ne voudrait-il pas prolonger l'image précédente : si, comme le créateur le lui suggère en lui donnant sa nourriture végétale, l'être humain parvient à maîtriser sa violence pour régner sur les bêtes en bon pasteur, le monde animal sera lui-même empreint de douceur, si bien que l'humanité présidera à une paix et à une harmonie universelles. Et j'ai montré par ailleurs que l'enjeu de la parole avec laquelle Dieu donne leur nourriture aux vivants n'est autre que la capacité qu'a l'être humain d'accomplir en lui l'image de Dieu dont la puissance est fondamentalement douceur¹⁷.

Image d'un tel humain, Noé sera le pasteur des animaux qu'il introduit dans l'arche pour qu'ils échappent au chaos engendré par la violence. En fait de provisions, il ne prend que « ce qui peut se manger » (6,21)¹⁸, sans se munir d'un supplément de proies pour nourrir les carnivores (Gn-6,5-7,5). Avant lui, l'Adam du jardin d'Éden illustre ce partenariat entre humain et animal (2,18-20)¹⁹. Dans la scène célèbre qui suit l'ordre

¹⁵ Le respect dû aux animaux se traduit également dans certaines lois de la Torah. Ainsi le Deutéronome prévoit le repos sabbatique pour les animaux travaillant pour l'homme (5,14), il demande de venir en aide à un animal en danger (22,4, voir Ex 23,4-5), il prescrit de garder le souci de préserver la vie animale, même quand on s'en fait le prédateur (22,6), ou il interdit d'empêcher un animal de manger pendant qu'il travaille (25,4).

¹⁶ Dans le même sens, voir par ex. LUCIANI, « Les animaux dans la Bible », p. 15.18 [cité n. 8].

¹⁷ Voir à ce sujet A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible 148), Paris, Cerf, 2007, p. 33-43. La source d'inspiration est encore et toujours P. Beauchamp.

¹⁸ Le *yiqtol nifal yé'ákél* peut avoir ici la valeur modale de « pouvoir » : voir Paul JOÛON, Takamitsu MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1996, § 113 l.

¹⁹ À ce sujet, voir DE PURY, *Homme et animal*, p. 47-52 [cité n. 4].

régulant l'accès aux arbres²⁰, les animaux sont présentés à l'être humain comme des auxiliaires. Certes, n'étant pas des êtres parlants, ils ne peuvent constituer le vis-à-vis que Dieu souhaite donner à l'humain. Il reste que, sans eux, ce dernier manquerait d'une compagnie précieuse et d'une aide bienvenue comme celle que leur prêtent les animaux qui l'épaulent dans son travail, et ceux qui lui fournissent nourriture, vêtement et autres outils.

Au demeurant, ces animaux sont modelés par Dieu à partir de la glaise comme l'humain lui-même l'a été (cf. 2,7a et 19). Ce qui consacre leur différence, c'est l'haleine de vie (*nîshmat hayyim*) que l'humain reçoit de Dieu. Ce don fait de lui un être vivant, littéralement une « gorge vivante » (*nēfesh hayyah*) qui respire et mange, mais aussi qui parle, à l'image de Dieu qui module son souffle pour parler (2,7b)²¹. Or la première fois que l'humain de l'Éden prend la parole, c'est pour nommer les animaux. C'est là, certes, un acte de maîtrise, mais aussi de reconnaissance et d'entrée en relation qui intègre l'animal dans l'horizon humain. En recevant son nom, chaque animal se voit en effet reconnaître par l'être humain sa qualité d'« être vivant », semblable à lui, donc, animé qu'il est lui aussi par un appétit et un souffle (*nēfesh*), même si ce dernier ne lui sert pas à parler (2,20)²². Ainsi, l'être humain prend place entre Dieu et les animaux, comme c'était déjà le cas en Gn 1,27: « à l'image de dieu il *le* créa, mâle et femelle il *les* créa » – un comme le Dieu unique de Gn 1 mais pluriel à l'image des animaux sexués comme lui²³. Quant à la maîtrise douce suggérée par le don de nourriture en 1,29-30, il l'exerce en 2,19-20, quand il fait place à ces êtres semblables à lui, mais dont il se distingue par l'usage de la parole (les noms), caractéristique qui le fait émerger de sa condition d'être de nature en le rapprochant du créateur.

Le rêve de Dieu ne restera pas longtemps intact. Laisant son désir dégénérer en convoitise en se fiant au serpent plutôt que de lui commander, l'humain ne parvient pas à se maintenir dans la douceur. Ensuite, la violence qui s'installe et prolifère pervertit

²⁰ À nouveau, une parole divine limite la maîtrise humaine à propos de la nourriture, comme si la limite était tout aussi vitale que le manger pour l'épanouissement de la vie humaine.

²¹ En Gn 1, le « vent de Dieu » du verset 1 devient au verset 2 un souffle qui articule une parole, parole qui résonnera à dix reprises (10 fois : « Et Dieu dit »). Quant à l'humain de l'Éden, il voit Dieu parler en 2,16-17. Sur la base de Gn 7,22, LUCIANI, « Les animaux dans la Bible », p. 19-20 [cité n. 8] estime quant à lui que le don de l'haleine de vie vaut aussi pour les animaux, ce qui amenuise les différences entre les humains et eux. Ainsi qu'il le signale, je ne partage pas cet avis, ayant une autre interprétation de la structure de ce passage.

²² En Gn 2,20 (« tout ce que lui criera l'humain, être vivant, c'est son nom »), la tournure est étrange en raison de la présence de l'expression « être vivant » au milieu de la phrase. Celle-ci est souvent expliquée par un ajout tardif. En suivant la note de la TOB, je comprends que le don du nom par l'humain fait accéder l'animal au statut d'« être vivant » à son image (cf. 2,7). En Gn 1,20.24.30, l'expression désignait les animaux, mais comme souvent, le récit de Gn 2-3 reprend la thématique pour lui donner une autre tournure, davantage centrée sur l'être humain.

²³ Je reprends ici librement et en le prolongeant un propos de BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, p. 79 [cité n. 12]. Les p. 77-89 sont éclairantes concernant la relation humains / animaux en Gn 1-9.

la maîtrise humaine, au point que Dieu se résout à détruire le monde défiguré par la violence. Puis s'étant repenti de sa propre violence, Dieu renoue avec son projet de bénédiction, mais cette fois, en tenant compte de la violence qui semble inévitable dans le chef des humains. C'est ainsi qu'il modifie leur menu, leur accordant une nourriture carnée (9,1-3). Dans l'espoir de juguler les effets négatifs de la violence, Dieu lui ouvre un exutoire. Mais il s'empresse de limiter l'espace concédé à la violence, dans l'espoir de pouvoir la contenir (9,4-6). En ce sens, la nourriture carnée apparaît comme un pis-aller. Elle témoigne de ce que, le plus souvent, l'être humain peine à assumer sa vocation de maîtriser le monde avec la douceur de Dieu, se faisant le prédateur de ce dont il a la garde, de ce dont il devrait prendre soin en vue du bien commun.

IV. L'animalité en l'humain

Je n'ai pas épuisé toutes les ressources du récit mythique. En effet, il est pour le moins singulier, je l'ai signalé, que la vocation humaine soit énoncée prioritairement en termes de maîtrise sur les animaux, comme si les humains n'avaient rien de plus important à faire. Mais une autre dimension de Gn 1 s'ébauche dans le choix du vocabulaire. Quand il raconte la création des êtres humains, l'auteur précise que Dieu les créa « mâle et femelle » (*zâkâr oûneqévâh*) – et non « homme et femme » (*'ish we 'ishâh*) comme on pourrait s'y attendre (1,27). Voilà qui pourrait suggérer discrètement que l'animalité n'est pas seulement extérieure à l'humanité, mais qu'elle est aussi partie intégrante de sa réalité individuelle et collective – ce qui confirme à un autre niveau la proximité entre humain et animal. S'il en est ainsi, l'animalité humaine fait également l'objet de l'invitation à la maîtrise douce qui fait l'humain à l'image de Dieu. En maîtrisant l'animalité intérieure, l'être humain, qui occupe une position médiane entre les animaux et Dieu, s'approchera davantage de ce dernier, dont il est aussi l'image.

Ainsi l'auteur de Gn 1 enregistre qu'en l'être humain, il y a de l'animal, une force de vie brute qui attend d'être humanisée. Un tel trait peut surprendre. Il n'est cependant pas inédit dans la littérature du Proche-Orient ancien. La légende mésopotamienne de Gilgamesh, par exemple, témoigne d'une même conception lorsqu'elle raconte la création d'un être humain : Enkidu, un être créé par les mains de la déesse Éa, est au départ une sorte de sauvage vivant en compagnie des animaux, avant d'être introduit dans le monde des humains à travers l'expérience du désir, du plaisir, de la limite et de la parole²⁴. L'être humain créé par Dieu en Gn 1 – et la suite du livre illustrera abondamment ce point – est aussi un être plein de forces vives à développer et à maîtriser en même temps, de telle sorte que leurs potentialités puissent se réaliser sans déborder pour autant dans cette violence qui fait de l'homme un loup pour l'homme, ou, comme

²⁴ Voir l'analyse que je consacre à ce texte dans « Adam et Gilgamesh : un salut par le mythe ? », dans André WÉNIN *et al.*, *Quand le salut se raconte* (Trajectoires 11), Bruxelles, Lumen Vitæ, 2000, p. 11-42 (surtout p. 20-27).

dit Freud, « un fauve sans égard pour ceux de sa propre espèce »²⁵. Quant à la terminologie utilisée en Gn 1,27 (« mâle et femelle »), elle pourrait signaler encore que cette animalité a quelque chose à voir avec la sexualité, et avec le désir de vie et de plaisir qui y est intimement lié. Or ce désir, s'il n'est maîtrisé et ne consent à une juste limite, peut dégénérer en violence. C'est ce que raconteront la suite du récit mythique : plutôt que de commander à l'animal – en l'occurrence le serpent, figure de l'envie et de la convoitise²⁶ –, les humains lui obéiront, laissant alors libre cours à une logique d'avidité et de domination (3,16). Pris d'envie et de jalousie, leur fils Caïn devra s'affronter à l'animal « tapi » en lui, que Yhwh l'invitera à dominer. Mais au lieu d'écouter, Caïn se laissera emporter par ~~l'animal tapi en lui~~. Alors, le lecteur assistera à l'aboutissement tragique d'une telle dynamique : le meurtre du frère, la négation de l'autre (cf. 4,7-8).

Mais cette animalité intérieure à l'humain n'est pas seulement affaire de l'individu. Les collectivités aussi en sont remplies. En ce sens, ce n'est sans doute pas un hasard si les tribus d'Israël sont associées à des animaux (Gn 49) : Juda est un lion revenu du carnage (v. 9), Issachar, un âne osseux qui aime paresser (v. 14) et Dan un serpent sur le chemin (v. 17). Nephtali est une biche en liberté (v. 21), Joseph un jeune taureau audacieux (v. 22) et Benjamin un loup qui déchire et dévore (v. 27)²⁷. De plus, comme l'écrit Paul Beauchamp, « c'est surtout dans les rapports entre les nations que nous est familier le spectacle de l'une dévorant les autres comme les fauves dévorent les plus faibles »²⁸.

Ici encore, le vocabulaire de Gn 1 donne à penser. Lorsque Dieu confie à l'humain la maîtrise pour qu'il l'exerce sur la terre et les animaux, l'auteur lui prête des mots très forts et sans équivoque : le verbe *kāvash*, « soumettre », a une connotation guerrière et implique la réduction en esclavage des nations habitant les pays conquis (Jr 34,11.16 ; Ne 5,5 ; 1 Ch 22,18) ; quant à *rādāh*, « dominer », il est souvent lié à la maîtrise politique qu'exerce un roi sur son peuple ou une nation sur une autre nation, mais aussi un contremaître sur un esclave (Lv 26,17 ; 1 R 5,30 ; 9,23 ; Ne 9,28). La maîtrise dont Dieu parle est donc bien concrète, et elle fait écho à cette domination souvent violente que les peuples ou les êtres humains s'adjugent sur les autres. Or, c'est précisément la violence inhérente à ce type de maîtrise que Dieu invite les humains à dominer en eux lorsqu'il leur donne une nourriture végétale. Car un roi incapable de maîtriser sa puissance et donc de la limiter, un roi qui écrase, asservit ou anéantit des nations, dévoile l'animal qui l'habite, comme Nabuchodonosor, le conquérant babylonien dont le cœur

²⁵ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation* (Bibliothèque de psychanalyse), Paris, PUF, 121992, p. 65. Je développe quelques exemples bibliques dans WÉNIN, *Pas seulement de pain*, p. 105-148 [cité n. 14].

²⁶ Pour cette interprétation, corroborée dans le Nouveau Testament (voir Rm 7,7-13 ; Jc 1,13-15), voir WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 98-105 [cité n. 17].

²⁷ Voir aussi en Dt 33,17.20.22.

²⁸ Dans « Création et fondation de la loi », p. 168.

est un cœur de bête et qui, comme dit le livre de Daniel, est chassé d'entre les hommes pour habiter avec les autres animaux (Dn 4,13.22)²⁹.

Dans ces conditions, devenir humain pour l'individu, les groupes humains et l'humanité entière c'est apprendre à maîtriser peu à peu cette animalité foisonnante et source de violence, c'est apprivoiser ces potentialités et canaliser ces énergies de manière à permettre que se construisent, avec elles plutôt que contre elles, des êtres humains authentiques et un monde humain pacifique. C'est là un lent processus d'émergence, sans cesse à reprendre, une longue aventure pour celles et ceux qui s'y risquent, que de faire advenir l'humanité à partir de la matière brute qu'est l'animalité. Mais la suite du récit biblique est tout aussi claire sur un autre point : si l'humanité se soumet à l'animal plutôt que de lui commander (voir Gn 3,6), loin de s'accomplir à l'image du Dieu de vie et de paix, elle se conformera plutôt à l'image de l'animal qu'elle écoute et dont elle finit par imiter la violence instinctive – d'où les fréquentes métaphores animales pour parler des méchants dans les Psaumes³⁰.

Pour conclure ce paragraphe, je voudrais citer encore une fois P. Beauchamp, car je ne vois pas comment formuler mieux qu'il ne l'a fait le sens anthropologique de la réflexion que la Bible permet de mener. Se référant à la création de l'être humain au sixième jour, il écrit³¹ :

L'homme est à l'*image* de Dieu, mais cette qualité est à confirmer (ou, si l'on veut, à conquérir au long des siècles) dans une confrontation avec l'image animale. L'issue de cette confrontation n'est pas jouée d'avance. Que l'homme soit plus que l'animal, on peut s'étonner qu'il faille le dire, mais c'est cette vérité que vient démentir diamétralement, au lendemain de l'alliance, l'adoration du « veau d'or ». L'homme, pour trouver son humanité [...], doit traverser l'épreuve de cet autre, ce faciès qui n'est pas visage, ce pareil qui n'est pas pareil, ce faciès qui fascine, ce miroir qui n'est pas miroir, miroir d'un type particulier où je découvre en moi ce que je ne vois pas en lui.

C'est, me semble-t-il, ce qu'enregistre le récit de l'Éden lorsqu'il raconte la rencontre entre l'*adam* et les animaux. Après qu'il leur a donné des noms et leur a reconnu

²⁹ Voir dans le même sens la figure de Gilgamesh qui a lui-même quelque chose d'animal, puisque sa force brute l'apparente à un buffle qui fait des ravages dans la société des humains avant que la confrontation avec un autre homme fort, Enkidu, lui apprenne sa limite (voir WÉNIN, « Adam et Gilgamesh », p. 18-20 [cité n. 24]). En Dn 7, les empires ayant dévoré les autres nations sont comparés à des bêtes monstrueuses.

³⁰ Il y aurait également beaucoup à dire sur le fait que les idoles sont souvent figurées par des animaux. Voir par ex. le taurillon d'or d'Ex 32,1-5 et Dt 9,16 que l'on retrouve en 1 R 12,28 ; Os 10,5 ; Ps 106,19 et Ne 9,18, ou encore le serpent Nehoushtan de 2 R 18,4. De façon plus générique, Dt 4,15-17 ; Sg 11,15 ; 12,24 ; 15,18-19. Paul reprend le même motif en Rm 1,23. Entrer dans ce discours conduirait trop loin. Je préfère donc renvoyer au travail que j'ai publié dans André WÉNIN, *Dieu, le diable et les idoles* (Lire la Bible 187), Paris, Cerf, 2015, surtout le chap. 2.

³¹ Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 96.

la qualité d'« êtres vivants » semblables à lui, il constate qu'il ne trouve pas en eux de secours qui soit pour lui comme un vis-à-vis (Gn 2,20). La rencontre avec l'animal permet ainsi à l'être humain de percevoir à la fois ce dont il est proche et ce qu'il n'est pas ; elle l'ouvre de la sorte à la découverte que, dans sa dimension relationnelle, il est proche aussi d'une autre altérité, celle qui le fonde comme être de parole, et donc de manque.

Pour conclure

Si la Bible parle des animaux, c'est surtout dans la mesure où elle tente de penser dans son langage propre ce qu'est l'être humain et l'humanité, et quelle est sa vocation essentielle. Et bien qu'ici ou là, l'un ou l'autre élément puisse faire penser à une alliance entre humains et animaux, ce n'est certainement pas l'essentiel de ce que la Bible donne à penser sur cette question. Il reste que, si la confrontation à l'animalité est de nature à faire saisir ce qu'il en est de l'être humain et de sa vocation d'être à l'image de Dieu, le don de la nourriture végétale indique que c'est dans le profond respect de ce prochain, de cet autre et de sa vie, que l'humanité peut se trouver, ou mieux, s'inventer.

Au commencement de son récit, l'évangéliste Marc évoque en deux mots la tentation de Jésus. Puis il ajoute simplement : « il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient » (Mc 1,13). Il présente ainsi Jésus, vainqueur du mal, comme un être réconcilié avec sa propre animalité, en paix avec lui-même et avec l'univers – un homme à l'image de Dieu. Un tel homme, en effet, a en lui la douceur de l'agneau (Jn 1,36), la fragilité de l'agneau immolé qui, par sa puissante douceur, vient à bout des bêtes immondes et effrayantes ravageant le monde dans leur désir de s'en rendre maître (Ap 5). Il n'a donc rien à craindre de l'animal le plus dangereux, comme le dit le Ps 91, deux fois cité dans le Nouveau Testament à propos de Jésus : « Sur le lion et la vipère, tu marcheras, tu fouleras aux pieds le lionceau et le serpent » (Ps 91,13, voir Mc 16,18 et Ac 28,3-6).

Le messie, qui vient pour pacifier un monde violent, ne monte donc pas un cheval de combat : « Voici que ton roi vient vers toi [Jérusalem] : il est juste et sauvé, humble, monté sur un ânon, petit d'une ânesse. Il supprimera d'Éphraïm le char de guerre, et de Jérusalem le cheval. Il brisera l'arc de guerre et proclamera la paix pour les nations », annonce le prophète Zacharie (Za 9,9-10, voir Mt 21,5). À travers ces images, c'est le désir de paix du Créateur qui est rappelé en finale du Premier Testament, désir dont le Nouveau Testament affirme qu'il s'accomplit en Jésus, l'Agneau de Dieu, l'Agneau vainqueur.