

## L'HUMAIN FACE À L'ANIMAL

« Maîtrisez les animaux... » (Gn 1,28)

**André Wénin**

**S.E.R. | Études**

**2002/5 - Tome 396  
pages 635 à 643**

**ISSN 0014-1941**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-etudes-2002-5-page-635.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Wénin André, « L'humain face à l'animal » « Maîtrisez les animaux... » (Gn 1,28),  
*Études*, 2002/5 Tome 396, p. 635-643.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

© S.E.R.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## L'humain face à l'animal\*

« Maîtrisez les animaux... » (Gn 1,28)

ANDRÉ WÉNIN

LE LECTEUR attentif du poème de la Création saisira que ce texte fameux ne s'en tient pas à la simple affirmation du pouvoir humain sur le monde. Si, au terme de son œuvre, après avoir créé le *adam* — être humain générique ou l'humanité —, le Créateur lui confie la maîtrise sur la terre et en particulier sur les animaux, il le fait dans le cadre d'une parole de bénédiction qui qualifie d'emblée cette maîtrise : « 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" » (1,28).

Pour bien saisir de quoi il est question, il faut savoir que la bénédiction biblique a deux dimensions fondamentales. D'une part, dans ce texte, elle est associée à la vie et à son développement en qualité (« fructifiez »), en quantité (« multipliez ») et en extension (« emplissez » un espace)

\* Le présent article constitue la version courte d'une communication faite à la Faculté des Sciences des Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur (Belgique), lors du colloque international « Entre l'homme et l'animal : une nouvelle alliance ? » (9-10 mai 2001). J'aborde la même question sous un angle différent dans un article paru dans *Lumen Vitæ*, 54 (1999), sous le titre : « Humanité et animalité. Réflexion à partir de traditions bibliques » (p. 245-254).

— une séquence de trois verbes répétée par deux fois en *Gn 1* (v. 22 et 28); dans ces conditions, la maîtrise que Dieu remet aux humains sur la terre et sur les animaux est forcément en vue de la vie. D'autre part, la bénédiction du créateur en *Gn 1*, comme ailleurs dans ce livre, est liée explicitement à la maîtrise d'un élément. 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 sont pas bénies pour n'être pas maîtres de l'espace où elles vivent (v. 24-25). C'est au contraire sous la maîtrise de l'humanité que la terre est placée<sup>1</sup>.

1. Ce paragraphe et le suivant sont inspirés de l'étude de P. 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*, Paris, 1987, p. 139-182, surtout 149-153; sur la maîtrise de l'espace impliquée par la bénédiction, voir p. 172-175. Voir aussi, du même auteur : « Au commencement, Dieu parle, ou les sept jours de la création », dans *Etudes*, 365 (1986), p. 105-116, surtout 111-115, et *Parler d'Écritures saintes*, Paris, 1987, p. 75-91.

2. Je développe cette idée que m'inspire la recherche de P. Beauchamp citée ci-dessus, dans A. Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*. Essai, Paris, 1998, p. 25-38.

Dans la seconde parole de bénédiction adressée à l'humanité (v. 28), Dieu fait de cette maîtrise sur la terre, spécialement sur les animaux, un devoir qu'il pose comme la vocation de l'humanité, ce qui est à la fois remarquable et étrange; il y ajoute aussitôt une dixième et dernière parole, qui ne laissera sans réaction qu'un lecteur distrait : « Voici : je vous donne toute herbe faisant semence sur la face de toute la terre, et tout arbre qui porte en lui un fruit faisant semence : ce sera votre nourriture » (v. 29). Ainsi, après avoir assigné à l'humanité un devoir de maîtrise sur les animaux, Dieu l'invite à se nourrir de végétaux<sup>2</sup>. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il désire que l'humanité exerce sa maîtrise sur les vivants sans les tuer, puisqu'elle ne s'en nourrira pas? Le créateur suggère ainsi aux humains la possibilité de retenir leur maîtrise en consentant à une limite, celle que leur pose le respect de la vie des bêtes. En ce sens, le propre de l'être humain et de l'humanité n'est 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. L'invitation de Dieu est discrète, certes; mais le contraire ne serait-il pas surprenant? En explicitant davantage, Dieu risquerait d'amputer la liberté des humains au moment même où il la leur donne en les invitant à exercer leur responsabilité — tant il est vrai que la liberté et la responsabilité se jouent aussi, et peut-être d'abord, dans la façon 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 maîtrise sur l'espace qu'ils habitent, leur vie, leur fécondité et leur croissance dépendront de la façon dont les humains exerceront la maîtrise sur eux. De la sorte, la bénédiction des bêtes terrestres est remise en quelque sorte à l'humanité et à sa responsabilité. Si l'humanité entend la suggestion de Dieu qui l'invite discrètement à maîtriser dans la douceur, sans violence, les animaux terrestres participeront à sa bénédiction<sup>3</sup>; sinon, ils seront ses victimes.

3. Des lois invitent au respect des animaux : Dt 5,14 (repos sabbatique pour animaux domestiques), 22,4 (secours de l'animal en danger), 22,6 (souci de la vie animale), 25,4 (pitié pour l'animal au travail).

Mais l'énigme rebondit au verset suivant, où Dieu donne aux bêtes leur nourriture. Et, ici encore, le texte surprend : « A tous les vivants de la terre, et à tout volatile des cieux et à ce qui remue sur la terre et qui a en soi souffle de vie, toute herbe verte deviendra nourriture » (v. 30). Deux remarques sur cette parole. Tout d'abord, elle prolonge ce qui vient d'être dit, car les animaux qui reçoivent l'herbe verte n'ont pas la même pitance que les humains à qui reviennent les végétaux nobles, céréales et 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 bêtes. Cela dit, 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 cohérent jusqu'ici. Que peut donc bien signifier une telle métaphore? Sans doute est-ce l'image précédente qui se prolonge. Si, comme le créateur le lui suggère en lui donnant sa nourriture, l'être humain parvient à maîtriser sa violence pour régner sur les bêtes en authentique pasteur, le monde animal sera lui-même empreint de douceur, si bien que l'humanité présidera à une paix et à une harmonie universelles.

Image d'un tel humain, Noé sera le pasteur des animaux qu'il introduit dans l'arche afin qu'ils échappent au chaos que sème la violence. Il n'y emporte, du reste, que « ce qui peut se manger », sans prendre un supplément de proies pour nourrir les carnivores (*Gn* 6,5-7,5). Avant lui, l'Adam du jardin d'Eden illustre ce partenariat entre humain et animal (2,18-20)<sup>4</sup>. Dans une scène célèbre, les animaux sont présentés à l'être humain comme des auxiliaires. Certes, n'étant pas des êtres de parole, les animaux 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. Au demeurant, ces animaux

4. A ce sujet, voir A. de Pury, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament*, Genève, 1993, p. 47-52.

sont modelés par Dieu à partir de la glaise comme l'humain lui-même l'a été (2,7a.19). Ce qui consacre leur différence, c'est l'haleine de vie que l'humain reçoit dans un souffle de Dieu. Ce don fait de lui un être vivant, littéralement une « gorge vivante » qui respire et qui mange, mais aussi qui parle à l'image de Dieu qui utilise son souffle pour parler (Gn 1,2-3 et 2,7b). Or, la première fois que l'humain prend la parole, c'est pour nommer les animaux. Il pose ainsi un acte de maîtrise, mais aussi de reconnaissance et d'entrée en relation, qui intègre l'animal dans le monde humain à titre de compagnon. En recevant son nom, chaque animal est en effet reconnu par l'être humain en sa qualité d'« être vivant », animé qu'il est, lui aussi, par un appétit et un souffle, même si ce dernier ne lui sert pas à parler (2,20)<sup>5</sup>. Comme en Gn 1, l'être humain prend place entre Dieu et les animaux, il assume une position de maîtrise douce qui fait place à ces êtres si semblables à lui, mais dont il se distingue par la parole, caractéristique qui le fait émerger de sa condition naturelle et le rapproche du créateur.

5. « Tout ce que lui criera l'humain, être vivant, c'est son nom » : selon la TOB, le don du nom par l'humain fait accéder l'animal au statut d'« être vivant » à son image (cf. 2,7).



Avec cela, je n'ai pas épuisé toutes les ressources du récit mythique. Car 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 l'humanité n'avait rien de plus important à faire. Mais le vocabulaire utilisé permet d'entrevoir une autre dimension du texte. En relatant la création des humains, l'auteur précise que Dieu les créa « mâle et femelle » — et non homme et femme, comme le lecteur pourrait s'y attendre (1,27). Il recourt à deux mots — *zakar* et *neqévâ* — qui sont appliqués par la Bible aussi bien aux bêtes qu'aux humains. Par ce choix, il suggère 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, et que, dès lors, cette animalité intérieure doit aussi faire l'objet de la maîtrise contenue dont je parlais.

L'auteur de Gn 1 semble donc enregistrer qu'en l'être humain il y a de l'animal, une donnée brute qui attend d'être humanisée. Un tel trait peut surprendre. Il n'est cependant pas neuf dans la littérature du Proche-Orient ancien. Par exemple, lorsque celle-ci raconte la création

d'un être humain, Enkidu, la légende mésopotamienne de Gilgamesh fait de cet être sorti des mains de la déesse Ea 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 parole. L'être humain créé par Dieu dans la *Genèse* — 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. 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 devenir convoitise et dégénérer en violence. C'est ce que raconteront les chapitres suivants du récit mythique : plutôt que de commander à l'animal — en l'occurrence le serpent, figure de l'envie, ou convoitise —, les humains lui obéiront, donnant 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, et Dieu l'invitera à le dominer. Mais, plutôt que d'écouter cette invitation, Caïn se laissera asservir par son animalité intérieure. Alors, le lecteur assistera à l'aboutissement tragique d'une telle dynamique : le meurtre du frère, le refus 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, dans le premier Testament, les tribus d'Israël sont associées à des animaux. Ainsi Juda est un lion revenu du carnage, Issachar un âne osseux qui aime paresser, et Dan un serpent sur le chemin. Nephtali est une biche en liberté, Joseph un jeune taureau audacieux, et Benjamin un loup qui déchire et dévore (*Gn* 49,9-27). 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<sup>6</sup> ».

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

Ici encore, le vocabulaire de *Gn* 1 est symptomatique et 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 *kavash*, « soumettre », a une connotation guerrière et implique la réduction en esclavage des nations habitant les pays conquis; quant à *radah*, « dominer », il est souvent lié à la maîtrise politique qu'exerce un roi sur son peuple ou une nation sur une autre nation. 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 exactement la violence inhérente à ce type de maîtrise que Dieu invite les humains à juguler en eux, lorsqu'il leur donne une nourriture végétale. Car un roi qui ne sait pas maîtriser sa puissance — donc la limiter — et qui écrase, asservit ou détruit des nations et des peuples, dévoile l'animal qui l'habite, comme Nabuchodonosor, le conquérant babylonien dont le cœur est un cœur de bête et qui, comme le dit le livre de *Daniel*, est chassé d'entre les hommes pour habiter avec les autres animaux (*Dn* 4,13.22).

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 violente, c'est apprivoiser ces potentialités et canaliser ces énergies de manière à construire, avec elles plutôt que contre elles, un être humain unique et singulier, 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 est également claire sur un autre point : si l'humanité se soumet à l'animal plutôt que de lui commander, loin de s'accomplir à l'image du Dieu de vie et de paix, elle se conforme plutôt à l'image de l'animal qu'elle écoute et finit par imiter.



Ecouter l'animal plutôt que Dieu, se soumettre à l'animalité plutôt que la maîtriser, cette attitude est, dans le premier Testament, liée intimement à l'idolâtrie. D'ailleurs, cette thématique est déjà sous-jacente dans la figure du serpent tentateur du jardin d'Eden. Aussi, il n'est pas rare que, pour évoquer l'idolâtrie, les auteurs bibliques recourent à des images animales, taureau ou serpent, par

exemple (voir 1 R 12,28; 2 R 18,4; Ps 106,19; Sg 12,24; Rm 1,23). Ainsi, le second précepte du Décalogue interdit de se faire des images de ce qui est « dans les cieux en haut et dans la terre en dessous et dans les eaux en dessous de la terre » (*Ex* 20,4; *Dt* 5,8) : on reconnaît ici les trois espaces où le poème qui ouvre la *Genèse* situe les principales catégories d'animaux que l'humanité est censée maîtriser : oiseaux, poissons et bêtes terrestres (*Gn* 1,8-10,20-21 et 24-25). Un peu plus loin, le récit de l'*Exode* rapporte une scène qui fournit l'archétype de l'idolâtrie en Israël : c'est l'histoire du veau d'or — un jeune taureau, plutôt — devant lequel les Israélites proclament qu'il est le Dieu qui les a fait sortir d'Égypte, tandis qu'Aaron soulignera qu'il figure Adonaï lui-même (*Ex* 32,1-6).

Mais que signifie ce récit typique? On ne comprend bien les choses, je crois, que si on les resitue dans le contexte de la libération des fils d'Israël d'Égypte, car cette opération permet de percevoir ce que figure le taurillon. En soi, cet animal représente une force de vie dans la mesure où c'est un jeune bovin mâle en pleine possession de sa puissance fécondante. Mais c'est aussi une force de mort, puisque, de manière inattendue, l'animal en question peut déchaîner une agressivité incontrôlable, qu'il peut même tuer, et gratuitement puisqu'il est herbivore. Or, lors de la sortie d'Égypte, Dieu a déployé sous les yeux des Israélites une force considérable qui a donné la vie à un peuple, tandis qu'elle précipitait Pharaon et son armée dans une mort qui, pourtant, ne s'imposait pas, dès lors que Moïse et les Israélites étaient sortis libres de leur servitude<sup>7</sup>. Au fond, la figure du taurillon donne à voir ce que le peuple a retenu du Dieu qui s'est fait voir à la mer Rouge : un Dieu de puissance qui se glorifie autant de la vie des uns que de la mort des autres; une figure qui réduit considérablement ce qu'Adonaï révèle de lui dans cet épisode.

Mais il faut tenter de mieux cerner le mécanisme à l'œuvre dans le processus idolâtre. En réalité, en se prosternant devant ce veau, Israël retourne sans le savoir en Égypte. Car, dans le livre de l'*Exode*, ce pays est le lieu où l'on se prosterne devant la puissance arbitraire d'un roi qui décide de tuer les fils des Hébreux, mais de laisser vivre leurs filles — on imagine bien pourquoi —, pourvu que son pouvoir n'ait rien à craindre (*Ex* 1,15-22). Vu comme

7. En *Ex* 14,1-4, Dieu demande à Moïse de faire revenir le peuple en arrière pour attirer Pharaon dans un piège.



8. A ce sujet, voir A. Gesché, « Idolâtrie et perversion », dans *Lumière et Vie*, 215 (1993), p. 65-74.

un taurillon, Adonaï ressemble à Pharaon — un Pharaon à l'envers, qui serait favorable à Israël et ennemi de l'Égypte. L'erreur théologique est manifeste. Elle s'appuie cependant sur une méprise anthropologique bien plus fondamentale<sup>8</sup>. Car l'idolâtrie revient toujours, peu ou prou, à se faire un Dieu à la mesure de ses désirs ou de ses peurs, au point que l'idole révèle moins Dieu que celui qui l'a faite. Ainsi, avant de faire son veau d'or, Israël se sentait perdu, abandonné dans le désert. Car Moïse, qui l'y avait conduit, avait disparu depuis quarante jours sur la montagne. Israël aspire donc à une puissance qui le rassure, car elle lui donne, croit-il, de se soustraire au risque d'un Dieu mystère qui lui échappe et d'un médiateur à la fiabilité relative. D'où le taurillon censé figurer Dieu, mais qui ne révèle en fait que le désir de puissance et de sécurité qui habite Israël, désir où l'on peut lire en filigrane la peur de mourir. En contemplant le Dieu qu'Aaron lui a fait, c'est lui-même qu'Israël regarde sans le savoir.

Quelle est alors la portée de la symbolique animale liée à l'idolâtrie ? Ne serait-elle pas un indice suggérant que, à se prosterner ainsi devant un animal, l'humain, tout en croyant honorer Dieu, se soumet en fait à sa propre animalité ? Si, en se donnant un Dieu qui lui ressemble, il fait une image animale, c'est que, consciemment ou non, il se veut à l'image de cet animal qu'il renonce dès lors à commander, préférant imiter le trait qui le caractérise. Car, comme l'explique P. Beauchamp, ce qui caractérise l'animal, c'est qu'il développe avec une certaine perfection un trait qui lui est propre<sup>9</sup> :

*Un animal n'a que la force de ses cornes, un autre n'a que la légèreté de ses ailes, un autre n'a que la vélocité de ses jarrets... tel est le multiple. L'homme assumera toutes ces « spécialités », ne sera dominé ni par la force ni par la vitesse, non plus que par l'acuité du regard, la précision technique de l'instinct, l'aisance du mouvement qui croit nier l'espace et le temps.*

Bref, l'être humain a pour tâche d'unifier en lui la diversité « animale », une tâche qui a deux composantes. D'une part, l'être humain peut prendre les animaux pour modèles, comme l'y invitent souvent les sages et les prophètes d'Israël. Il peut ainsi imiter la fidélité du bœuf (*Is* 1,3), la prévoyance de la fourmi œuvrant sans qu'on le lui ordonne (*Pr* 6,6-8), l'ardeur de l'abeille au travail (*Pr* 6,8 grec), le

9. *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, 2000, p. 60-61.

courage des lions (*Pr* 30,30), la ruse du serpent et la candeur de la colombe (*Mt* 10,16), et que sais-je encore. Mais, d'autre part, un être humain ne peut se contenter de développer une seule de ces valeurs — ce qu'il fait, par exemple, s'il vénère la puissance à l'instar d'Israël adorant son taureau. Car, s'il s'investit tout entier dans l'un de ces attributs, il renonce à se tenir dans cette tension féconde qu'impose la recherche de leur unité. Il dévie ainsi de la tâche qui consiste à émerger de l'animalité pour s'accomplir à l'image d'Adonai, le Dieu Un (*Dt* 6,4), en qui se rencontrent, dans une unité que l'on ne peut représenter, toutes les qualités inhérentes à l'amour (cf. *1 Co* 13)<sup>10</sup>.

10. *Ibid.*, p. 62-63.

Pour conclure ce dernier point, 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 biblique. Se référant à la création de l'être humain au sixième jour, il écrit<sup>11</sup> :

11. *Ibid.*, p. 96.

*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.*

Voilà bien ce qu'enregistre le récit de l'Eden lorsqu'il raconte la mise en présence de l'adam avec les animaux. Après avoir montré comment l'être humain leur donne des noms et leur reconnaît la qualité d'« êtres vivants » semblables à lui, le narrateur constate que l'adam ne trouve pas en eux de secours qui soit pour lui un vis-à-vis. 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 ainsi 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. C'est cela qu'il nie lorsqu'il se fait un Dieu à l'image de l'animal.