

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

Humanité et animalité dans le premier Testament*

Avant de proposer une réflexion à partir de la Bible hébraïque, à la recherche de ce qui y est dit de la relation entre humains et animaux, un avertissement s'impose. La problématique de ce colloque n'est certainement pas celle de l'Israël ancien dont la Bible constitue la littérature principale. La relation entre humanité et animalité était pour ce peuple une question pratique et n'a donné lieu à aucune réflexion un tant soit peu systématique de la part des auteurs bibliques. Le seul penseur qui effleure la question est le Qohelet 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 (*Qohelet* 3,18-22). Face à la mort, bêtes et humains seraient donc à égalité.

Ce texte mis à part, la relation entre humain et animal apparaît dans le monde biblique comme une question pratique. C'est le fait de pasteurs pour qui le troupeau, loin d'être une réserve de viande, est d'abord et avant tout une richesse et un signe de prestige et de statut social, mais aussi une source de produits nécessaires – le lait, la laine, les peaux¹. Mais c'est aussi l'expérience de bêtes sauvages qui rôdent dans les espaces inhabités et les ruines. Ces fauves 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. D'où la nécessité de la chasse qui, dans le Proche-Orient ancien, est prioritairement une tâche royale². 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 se trouve confrontée sont complètement étrangers au monde biblique.

* J'ai déjà abordé cette question sous un angle quelque peu différent dans un article paru dans le volume 54 de la revue *Lumen Vitæ* (1999), *Les animaux dans les religions*, sous le titre «Humanité et animalité. Réflexion à partir de traditions bibliques» (p. 245-254).

¹ Sur les troupeaux comme signe de richesse et de prestige, voir p. ex. les histoires des patriarches dans la *Genèse*, en particulier *Genèse* 12,16 ; 13,2 ; 24,35 ; 26,14 ; 30,43 ; 32,6. La bénédiction de Dieu pour Israël s'exprime également dans la fécondité et la santé des troupeaux (*Deutéronome* 28,4.11). Les biens que procurent le bétail sont la laine (*Juges* 6,37 ; *Osée* 2,7), le lait (*Genèse* 18,8 et *Juges* 5,25) et les peaux (*Genèse* 27,16). Quant à la consommation de viande du bétail, elle n'a lieu que dans des circonstances particulières comme l'accueil d'hôtes considérés importants (*Genèse* 18,7) et les sacrifices à la divinité (*Genèse* 15,9-10 ; *Juges* 6,21). Autrement, elle est considérée comme répréhensible (*Zacharie* 11,4-7). En revanche, le produit de la chasse est consommé (*Genèse* 27,3-4). À ce sujet, voir A. DE PURY, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament* (Essais bibliques 25), Genève, 1993, p. 24-25.

² Les bêtes sauvages hantent les déserts et les ruines (*Deutéronome* 8,5 ; 32,10 ; *Isaïe* 13,19-22 ; 34,5-15 ; *Sophonie* 2,13) ; elles représentent un péril pour les troupeaux, les humains (*Genèse* 37,33 ; 49,27 ; *Deutéronome* 33,20 ; *Juges* 14,5-6 ; *1 Rois* 13,24) et les cultures (*Cantique* 2,15). Dans le Psautier, les fauves figurent les puissances du mal. Face à elles, Dieu endosse la fonction royale en se montrant protecteur (*Lévitique* 26,6 ; *Osée* 2,20). Sur le roi et la chasse, voir DE PURY, *Homme et animal*, p. 20-21.

Ces prémices étant posées, je crois néanmoins que ce que les auteurs bibliques disent de la relation entre humain et animal à partir de leur expérience propre peut donner à penser encore aujourd'hui. D'autant que, si l'on ne trouve pas de discours articulé sur la question, les diverses évocations poético-mythiques sur la création que l'on trouve dans la Bible 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 n'est pas uniforme. Ainsi, le chapitre premier de la Genèse insiste sur la mission qu'a l'être humain de maîtriser le monde animal, au point que cette vocation est soulignée deux fois par le créateur (*Genèse* 1,26.28). En revanche, à la fin du livre de Job, dans un long discours divin où est évoquée la création, le poète relativise fortement ce pouvoir en énumérant une série d'animaux – bison, cheval, autruche ou rapaces – qui échappent à la maîtrise humaine d'une manière ou d'une autre (*Job* 38,39–39,30).

Dans cette communication, je voudrais concentrer l'attention sur l'un ou l'autre point du discours biblique qui me semblent plus importants en partant des premières pages de la Genèse où ce thème affleure à plusieurs reprises. Le genre littéraire mythique de ces textes est évident, et il invite le lecteur à tenter d'élucider la signification anthropologique de ce qui est raconté ; c'est en effet à la nécessité de mettre de l'ordre dans la réalité cosmique et humaine que correspond ce type de littérature. Je ne me limiterai donc pas à une simple description du 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 bibliques.

En réalité, le lecteur attentif du poème de la création en *Genèse* 1 perçoit aisément que cette page mythique 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* – 'être humain générique ou l'humanité –, le créateur lui confie la maîtrise sur la terre et plus spécifiquement sur les animaux (1,28). Mais il le fait dans le cadre d'une parole de bénédiction qui qualifie d'emblée cette maîtrise : «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"».

Pour bien saisir de quoi il est question, il faut savoir que la bénédiction biblique a deux dimensions fondamentales. D'une part, c'est clair dans le texte que je viens de lire, elle est toujours 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 au chapitre premier de la Genèse (versets 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, et c'est le second aspect, la bénédiction du créateur, en *Genèse* 1 comme ailleurs dans ce premier livre de la Torah, 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 (verset 22), à la différence des bêtes terrestres qui ne sont pas bénies pour n'être

pas maîtres de l'espace où elles vivent (versets 24-25). C'est au contraire sous la maîtrise de l'humanité que la terre est placée³.

Dans la seconde parole de bénédiction, adressée cette fois à l'humanité (verset 28), Dieu fait de cette 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 dixième et dernière parole qui ne laissera sans réaction qu'un lecteur distrait ou peu intéressé : «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 semence⁴ : ce sera votre nourriture» (verset 29). Ainsi, après avoir assigné à l'humanité un devoir de maîtrise sur les animaux, Dieu l'invite à se nourrir de végétaux⁵. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il désire que l'humanité se montre capable d'exercer sa maîtrise sur les vivants sans les tuer, puisqu'elle n'en a pas besoin pour se nourrir ? Le créateur suggère ainsi aux êtres humains la possibilité de retenir 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 leur donne en les invitant 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 maîtrise sur l'espace qu'ils habitent, leur vie, leur fécondité, leur croissance dépendront de la façon dont les humains 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 l'humanité entend la suggestion de Dieu qui l'invite discrètement à maîtriser dans la douceur, sans violence, les animaux terrestres participeront à sa bénédiction⁶. Sinon, ils seront ses victimes.

³ Ce paragraphe et le suivant sont inspirés de l'étude éclairante 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* (Lectio Divina 127), Paris, 1987, p. 139-182, surtout p. 149-153 ; sur la maîtrise de l'espace impliquée par la bénédiction, voir p. 172-175. Voir aussi, du même : «Au commencement, Dieu parle ou les sept jours de la création», dans *Études* 365 (1986), p. 105-116, surtout p. 111-115, et *Parler d'Écritures saintes*, Paris, 1987, p. 75-91.

⁴ Il s'agit des céréales et des arbres fruitiers, les deux catégories de végétaux élaborés (voir *Genèse* 1,11-12), distincts de la simple verdure d'herbe.

⁵ Pour cette idée, que m'inspire la recherche de P. Beauchamp citée ci-dessus, voir A. WÉNIN, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament* (Théologies bibliques), Paris, p. 37-43 ; et *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (Lectio Divina 171), Paris, 1998, p. 25-38.

⁶ Voir en ce sens des lois invitant les humains à respecter les animaux : par exemple dans le *Deutéronome* : 5,14 (repos sabbatique à accorder aux animaux travaillant pour l'homme), 22,4 (venir en aide à un animal en danger ; cf. *Exode* 23,4-5), 22,6 (avoir souci de préserver la vie animale, même si on s'en fait le prédateur), 25,4 (ne pas empêcher un animal de manger pendant son travail).

Mais l'énigme rebondit au verset suivant. Dieu donne aux animaux leur nourriture. Et ici encore, le texte a de quoi surprendre : «Et à 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» (verset 30). Deux remarques sur cette parole. Tout d'abord, je note qu'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. Ceci 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 qui s'est montré plutôt cohérent jusqu'ici. Que peut donc bien vouloir dire 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 pour 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 (*Genèse* 6,5–7,5). Avant lui, l'Adam du jardin d'Éden illustre ce partenariat entre humain et animal (2,18–20)⁷. 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. Ils restent que, sans eux, ce dernier manquerait d'une compagnie précieuse. Au demeurant, ces animaux sont modelés par Dieu à partir de la glaise comme l'humain lui-même l'a été (2,7a et 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 (2,7b)⁸. Or, la première fois que l'humain prend la parole, c'est pour nommer les animaux. C'est là bien sûr un acte de maîtrise, mais aussi de reconnaissance et d'entrée en relation qui intègre l'animal dans l'horizon 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)⁹. Comme en *Genèse* 1, l'être humain prend place ainsi 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, une caractéristique qui le fait d'émerger de sa condition naturelle en le rapprochant du créateur.

⁷ À ce sujet, voir DE PURY, *Homme et animal*, p. 47-52

⁸ En *Genèse* 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 occurrences de l'introduction «Et Dieu dit»). Quant à l'humain de l'Éden, il voit Dieu parler en 2,16-17.

⁹ En *Genèse* 2,20, une étrange tournure est souvent expliquée par un ajout tardif au milieu de la phrase : «tout ce que lui criera l'humain, être vivant, c'est son nom». En suivant la note de la TOB, je comprends que le don du nom par l'humain fait accéder l'animal au statut de *nèphèsh hayah*, d'être vivant à son image (cf. 2,7).

En disant cela, 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 terme de maîtrise sur les animaux, comme si l'humanité n'avait rien de plus important à faire. Mais une autre dimension du poème mythique s'ouvre grâce au vocabulaire utilisé par l'auteur de ce texte. Quand il raconte la création des êtres humains, le narrateur 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 *n'qévâ* – 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, par conséquent, cette animalité intérieure doit également faire l'objet de la maîtrise contenue dont je parlais il y a un instant.

Ainsi l'auteur de *Genèse* 1 semble enregistrer qu'en l'être humain, il y a de l'animal, un donné brut qui attend d'être humanisé. Un tel trait peut surprendre. Il n'est cependant pas neuf dans la littérature du Proche-Orient ancien. Par exemple, lorsqu'elle raconte la création d'un être humain, Enkidu, la légende mésopotamienne de Gilgamesh fait de cet être sorti des mains de la déesse Éa, 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 parole¹⁰. 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, ou, comme dit Freud, un fauve sans égard pour ceux de sa propre espèce¹¹. Quant à la terminologie utilisée en *Genèse* 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, de la 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 Dieu, 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)¹².

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

¹⁰ Voir l'analyse que je consacre à ce texte dans «Adam et Gilgamesh : un salut par le mythe ?», dans A. WÉNIN e.a., *Quand le salut se raconte* (Trajectoires 11), Bruxelles, 2000, p. 11-42, surtout p. 20-27.

¹¹ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* (Bibliothèque de psychanalyse), Paris, ¹²1992, p. 65. Je développe quelques exemples bibliques dans *Pas seulement de pain...*, p. 105-148.

¹² En 9,6, le meurtrier est assimilé à l'animal que l'on peut tuer. Voir *Pas seulement de pain...*, p. 84.

déchire et dévore¹³. 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»¹⁴.

Ici encore, le vocabulaire de *Genèse* 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 conquis¹⁵ ; 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 nation¹⁶. 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 (*Daniel* 4,13.22)¹⁷.

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 qu'elle finit par imiter.

Écouter l'animal plutôt que Dieu, se soumettre à l'animalité plutôt que de 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'Éden. Aussi, il n'est pas rare que, pour évoquer l'idolâtrie, les auteurs bibliques recourent à des images animales, taureau ou serpent, par exemple¹⁸. 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» (*Exode* 20,4 // *Deutéronome* 5,8) : on reconnaît ici les trois

¹³ *Genèse* 49,9.14.17.21.22.27. En *Deutéronome* 33,22, Dan est comparé à un jeune lion, de même que Gad (verset 20), tandis que Joseph est à nouveau associé à un taureau et à un buffle (verset 17).

¹⁴ Dans «Création et fondation de la loi», p. 168.

¹⁵ Voir en ce sens *1 Chroniques* 22,18 ; *Néhémie* 5,5 ; *Jérémie* 34,11.16 et 2 *Chroniques* 28,10.

¹⁶ Ainsi, *1 Rois* 5,30 ; 9,23 ; *Lévitique* 23,17 ; *Néhémie* 9,28.

¹⁷ 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 homme fort lui apprenne sa limite (cf. «Adam et Gilgamesh», p. 18-20). En *Daniel* 7, les empires ayant dévoré les autres nations sont comparés à des bêtes monstrueuses.

¹⁸ Voir *Exode* 32 et *Deutéronome* 9,16 ; *1 Rois* 12,28 ; 2 *Rois* 18,4 ; *Osée* 20,5 ; *Psaumes* 106,19 ; *Néhémie* 9,18 ; *Sagesse* 11,18 ; 12,24 ; 15,18-19 ; *Épître aux Romains* 1,23.

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 (*Genèse* 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 que Aaron soulignera qu'il figure Adonaï lui-même (*Exode* 32,1-6).

Mais que signifie ce récit typique ? On ne comprend bien les choses, je crois, que si on le 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 servitude¹⁹. 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, du reste, 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 (*Exode* 1,15-22). Vu comme 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 fondamentale²⁰. 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, d'échapper 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 qu'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

¹⁹ Au début d'*Exode* 14, Dieu demande à Moïse de faire tourner le peuple en rond pour attirer Pharaon dans un piège (versets 1-4). Pour une lecture attentive de ce texte, voir J.-L. SKA, *Le passage de la mer* (Analecta biblica 109), Rome, 1986, et, en plus bref, WÉNIN, *L'homme biblique*, p. 79-103.

²⁰ À ce sujet, voir l'article de A. GESCHÉ, «Idolâtrie et perversion», dans *Lumière et Vie* 215 (1993), p. 65-74.

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 propre²¹ :

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 (*Isaïe* 1,3), la prévoyance de la fourmi œuvrant sans qu'on le lui ordonne (*Proverbes* 6,6-8), l'ardeur de l'abeille au travail (*Proverbes* 6,8 grec), le courage des lions (*Proverbes* 30,30), la ruse du serpent et la candeur de la colombe (*Matthieu* 10,16)²² 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 taurillon. 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 (*Deutéronome* 6,4) en qui se rencontrent, dans une unité que l'on ne peut représenter, toutes les qualités inhérentes à l'amour (cf. *1 Corinthiens* 13)²³.

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 que la Bible permet de mener. Se référant à la création de l'être humain au sixième jour, il écrit²⁴ :

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 exactement cela qu'enregistre le récit de l'Éden 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

²¹ P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, 2000, p. 60-61.

²² Voir le *Dossier de la Bible* 58 (juin 1995), sur *Les animaux dans la Bible*, en particulier le texte de M. LE SAUX, p. 3-5.

²³ *La loi de Dieu*, p. 62-63.

²⁴ *La loi de Dieu*, p. 96.

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.

Comme les considérations qui précèdent, ces quelques réflexions sur le lien entre idolâtrie et animalité montrent que, si la Bible parle des animaux, c'est surtout dans la mesure où elle cherche à penser ce qu'est l'être humain, ce qu'est l'humanité, et quelle est sa vocation essentielle. Et bien qu'il y ait ici ou là l'un ou l'autre élément qui puisse faire penser à une alliance entre humains et animaux, ce n'est certainement pas là 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, il me semble aller de soi que c'est dans le profond respect de ce prochain, de cet autre singulier, que l'humanité pourra se trouver, ou mieux, s'inventer.

André Wénin, Université catholique de Louvain