

Φύσις ζώων (Sg 7, 20^a), critique de la zoolâtrie par un dialogue des savoirs. *De la zoologie à la théologie*

Dominic IGWE

1 Introduction

Le livre de la *Sagesse* est comme une mine de dialogue entre théologie et différents domaines du savoir, naturel et mystique. L'auteur le montre en 7, 17-21 en énumérant les connaissances, dont la recherche repère « l'ensemble des sciences humaines et de la philosophie » (ontologie, cosmologie, astronomie, physique, météorologie, biologie, zoologie, botanique, phytothérapie, ésotérisme ; Winston, 1981²), et en insistant par inclusion (ἔδωκεν μοι de 7, 17 et ἐδίδαξέν με de 7, 21) sur le fait qu'une telle connaissance vient de Dieu lui-même ou de son hypostase, la Sagesse : « C'est lui qui m'a donné la vraie science des êtres [...] Tout ce qui est caché et visible, je l'ai connu ; car l'ouvrière de toutes choses m'a instruit, la Sagesse (σοφία)¹ ! »

La liste ci-dessus des savoirs n'est pas exhaustive. D'autres sont évoqués ou insinués ailleurs telle la physiologie, la médecine (cf. Sg 2, 2^c-3^b ; 15, 11^c ; 16, 7-12), la mécanique, l'automatique (5, 10-14 ; 17, 6), la musique (19, 18 ; cf. 17, 17 ; Pistone, 2004, 209-231), et éventuellement même la gastro-culinaire (ἐψώμισας ; 16, 20-26 ; cf. Bailly). Ces savoirs sont mis en dialogue avec la foi révélée, souvent appuyant un midrash, pour faire connaître le Dieu biblique. Cette étude est une tentative modeste pour montrer que la critique de la zoolâtrie dans la *Sagesse* est un fruit de ce vaste champ du dialogue science-foi, par le domaine particulier de la zoologie. L'auteur déploie une connaissance méthodique de la « nature des animaux » (7, 20) pour une théologie du cosmos qui approfondit la doctrine biblique du monothéisme exclusif.

Pour procéder, nous utiliserons une triple méthode : (1) une recherche intra-textuelle pour les textes zoologiques de la *Sagesse*, (2) une analyse textuelle pour montrer qu'il déploie un savoir zoologique, pour (3) un apport théologique.

2 Textes zoologiques de la *Sagesse* référencés²

L'auteur de *Sagesse* est inconnu. Sa discrétion est quasi absolue : en dehors de Πενταπόλεως, « Pentapole » et d'ἐρυθρᾶς θαλάσσης, « mer Rouge » (10, 6.18 ; 19, 7), le livre ne recèle aucun nom d'une personne ou d'un lieu. On l'a surnommé le Pseudo-Salomon (PS), car en Sg 9, il se fait passer pour Salomon en reprenant la prière du roi à Gabaon (1 R 3, 6-9.16-28 ; 5, 19), alors qu'il vécut au 1^{er} siècle av. JC à Alexandrie et écrit en grec

¹ Pour les textes grecs, nous suivons l'édition critique d'Alfred RAHLFS, *Septuaginta*. 1962⁷. Les traductions bibliques suivent *La Bible de Jérusalem (BJ)* ou/et la *Septante Grec-Français (SGF)*, parfois légèrement modifiées.

² Les textes sont cités au cours des analyses.

probablement avant 30 (Feldmann, 1926, 2-15 ; Blischke, 2007, 44s). L'attribution de l'œuvre à Salomon, un artifice littéraire donc, se conforme à l'usage biblique qui présente le roi comme archétype de la sagesse hébraïque (cf. 1 R 3, 12 ; 5, 9-14 ; Qo 1, 16 ; Si 47, 14), y compris dans les domaines naturels de la botanique et de la zoologie ; comme en témoigne 1 R 5, 13 souvent mis en parallèle (cf. BJ ; Deane, 1881, 148 ; Reider, 1957, 113) avec les textes zoologiques de la *Sagesse*, que voici les références :

Sg 7, 17.20 ; 11, 15-19 ; 12, 24 ; 15, 18-19 ; 16, 1.5.9-10.18 ; 17, 9.17-18 ; 19, 9-12.19.21

3 Ces textes révèlent-ils une connaissance zoologique dans la Sagesse ?

Dans le premier (Sg 7, 17.20), l'auteur affirme qu'il a reçu le don de la connaissance de la « nature (φύσις) des animaux ». La nature en question se précise comme θυμοί (instincts) des bêtes » et comme πνεῦμα (esprit) et διαλογισμός (*calcul, raisonnement, ou conversation*) des êtres humains doués de la pensée réfléchie et du langage verbal (cf. Grimm, 1860 ; Deane).

Le terme φύσις signifie « nature, manière d'être du corps (forme, traits, taille, attitude) et de l'âme ou de l'esprit, caractère, disposition naturelle, ou substance des choses » (Bailly, II-III). Cette définition révèle que φύσις a un double aspect : extérieur/matériel et intérieur/immatériel. La connaissance zoologique du PS procède selon ce double aspect et s'affine à partir du concret jusqu'à l'immatériel ou principiel, pour poser le spirituel-théologique.

3.1 Dimension matérielle-scientifique

Signalons-le dans son extériorité matérielle en commençant avec cette liste d'animaux réels :

ἄνθρωποι, « êtres humains » (Sg 7, 20)
 ἄρκτοι ἢ λέοντες, les « ours ou lions » (Sg 11, 17) ; ἄρκτοι aussi « oursins » (Bailly),
 ὀρνυγομήτρες, « râles, reines de caille » (Sg 16, 2 ; 19, 12),
 ὄφεις ou δράκοντες, « serpent » (Sg 16, 5.10),
 ἀκρίδες καὶ μυῖαι, « criquets et mouches » (Sg 16, 9),
 ἵπποι, « chevaux », ἄμνοι, agneaux (Sg 19, 9)
 σκνίπες, « moustiques » (Sg 19, 10)
 βάτραχοι, « grenouilles de mer/baudroie » (Sg 19, 10)

Ce répertoire semblerait banal, mais il décrit les principaux embranchements zoologiques de la biologie antique, que l'auteur expose en Sg 19, 10.19 :

Selon le critère de l'habitat,

Ils se souvenaient encore de leur exil, comment la terre, non le genre animal (γενέσεως ζώων), avait produit des moustiques, comment le fleuve (ποταμός), non des êtres aquatiques (δὲ ἐνύδρων), avait vomi une multitude de grenouilles (βατράχων)... Ils virent une nouvelle espèce d'oiseaux (ὀρνέων)...] Des animaux terrestres (χερσαῖα) se changeaient (μετεβάλλετο) en aquatiques (ἐνυδρά), ceux qui nagent (νηκτὰ) se déplaçaient (μετέβαινε) sur la terre.

Donc trois groupes d'animaux se distinguent en Sg 19 selon l'habitat ou le « mode de vie » : terrestre, aquatique et aérienne. Sur la forme et le fond, l'auteur de Sg 19 semble connaître les écrits zoologiques d'Aristote où le Stagirite distingue, selon le même critère (κατά τοὺς βίους), trois divisions :

Les animaux sont aquatiques (ἢ ἐνυδρά) ou terrestres (χερσαῖα)...] Parmi les aquatiques (δ' ἐνύδρων), les uns vivent dans la mer, d'autres dans les fleuves (ποτάμια)...], d'autres dans les marais, telle la grenouille (βάτραχος). Certains vivent d'abord dans l'eau, changent de forme (μεταβάλλει) et vivent hors de l'eau...] Certains sont fixés au même endroit et d'autres se déplacent (μεταβλητικά)...] Parmi les animaux terrestres (χερσαίων) les uns volent, comme les oiseaux

(ὄρνιθες) et les abeilles..., les autres se meuvent sur le sol : parmi ceux-ci les uns marchent, d'autres rampent (ἐρπυστικά), d'autres se meuvent par ondulations (Aristote, *HA*, 487ab ; éd. Louis, 1964).

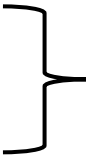
Si dans ce texte les oiseaux sont plutôt une subdivision des animaux terrestres. Dans un autre ouvrage, Aristote est plus clair sur le fait que ces aériens sont une des trois divisions principales :

Si l'on tenait dans les plis de son manteau un animal aquatique (ζῷον ἑνυδρόν), un animal terrestre (χερσαῖον) et un animal ailé (πτηνόν), et qu'on les jetait dehors, l'animal qui nage (νηκτόν) regagnera son habitat et s'éloignera à la nage, l'animal terrestre (χερσαῖον) retournera à ses occupations et à ses pâturages habituels, et la créature ailée (ἀέριον) s'élèvera de la terre..., chacun selon les coutumes de son espèce » (Aristote, *Sur le Cosmos [SC]*, 398b ; éd. Furley, 1955).

Notons qu'en dehors de Sg et 4 M, ἑνυδρος n'existe nulle part dans la LXX ; χερσαῖος ne se trouve qu'en Sg et Lv 11, 29, et νηκτός est un hapax dans l'AT grec (cf. Hatch-Redpath ; KB).

Selon le critère du « genre » (γένος), le PS semble montrer que sa liste des animaux ne relève pas d'un savoir ordinaire : il n'utilise le terme général (γένος) que dans ses textes zoologiques (cf. Sg 19, 6.10.11.21). Lorsqu'il s'agit des concepts prosaïques « génération, race », en parlant surtout des personnes, il emploie le mot courant γενεά (Sg 3, 19 ; 7, 27) que l'on ne trouve pas dans les traités biologiques d'Aristote et des naturalistes grecs (cf. LSJ ; Bailly ; Montanari).

Sur ce critère, Aristote propose ces grands huit : « Des grands genres (γένη δὲ μέγιστα) des animaux, citons les oiseaux (ὀρνίθων), les poissons (ἰχθύων), les cétacés (κῆτος), les testacés (ὀστρακοδέρμων), les crustacés (μαλακοστράκων), les céphalopodes (μαλακίων), les insectes (ἐντόμων) et le reste (λοιπῶν) » (Aristote, *HA*, 490b). Les λοιπά consistent des petits genres, simples espèces (εἶδη), dont « l'*homme* (ἄνθρωπος), les *serpents* (ὄφειων), le *lion* (λέων), le *cerf* (ἔλαφος), le *cheval* (ἵππος), le *chien* (κύων). » Une classe importante des λοιπά est appelée τὰ ἐρπυστικά (bêtes qui rampent ; *HA*, 487b ; cf. Sg 11, 5 ; 17, 9). Cette classification aristotélicienne, loin certes de la logique taxonomique de la zoologie moderne, se rend significative par sa propre logique des trois divisions vues, selon le critère de l'habitat :

A	Oiseaux	=	Animaux aériens
B	Poissons Cétacés Testacés Crustacés Céphalopodes		= Animaux aquatiques
C	Insectes et le reste	=	Animaux terrestres

L'auteur de Sg n'en atteste que les oiseaux (5, 11 ; 17, 17 ; 19, 11), les poissons (19, 19, bien qu'il n'utilise pas le terme ἰχθύς), les insectes et le « reste » y compris τὰ ἐρπετά (11, 5 ; 16, 9 ; 17, 9 ; 19, 10). Il n'y a pas chez lui de vocabulaire spécifique du groupe **B**, les animaux marins, peut-être parce que son livre n'est pas d'abord une œuvre scientifique mais théologique. Œuvre qui, comme on le verra, dépasse Aristote avec un esprit platonicien, pour un message biblique.

Pour en venir à ce point, relevons un autre qui signale chez le PS la connaissance zoologique dans sa dimension matérielle et proto-scientifique.

Selon le critère de continuité cohérente.

La taxinomie zoologique aristotélicienne est certes primitive, mais elle contient déjà l'idée d'« évolution », même si ce mot n'existe pas encore dans l'Antiquité. Aristote parle du procédé naturel comme complexification continue à partir de la phase inanimée jusqu'à l'émergence de la vie, de sorte qu'on ne peut identifier les lignes de démarcation entre les étapes :

Οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἢ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνει τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν. Μετὰ γὰρ τὸ τῶν ἀψύχων γένος τὸ τῶν φυτῶν πρῶτόν ἐστιν· καὶ τούτων ἕτερον πρὸς ἕτερον διαφέρει τῷ μᾶλλον δοκεῖν μετέχειν ζωῆς, ὅλον δὲ τὸ γένος πρὸς μὲν τᾶλλα σώματα φαίνεται σχεδὸν ὥσπερ ἔμψυχον, πρὸς δὲ τὸ τῶν ζῴων ἄψυχον. Ἡ δὲ μετάβασις ἐξ αὐτῶν εἰς τὰ ζῷα συνεχὴς ἐστίν (Aristote, *HA*, 588b).

Il s'efforce donc de classer les animaux d'une manière cohérente et croissante, après avoir posé les critères de base (genre, espèce) : « Il faut commencer par les testacés, puis les crustacés et prendre dans l'ordre les autres genres, les céphalopodes et les insectes, puis les poissons, ensuite les oiseaux, après quoi il faut parler des animaux terrestres, ainsi que l'homme, le seul bipède qui soit » (Aristote, *HA*, 538b). Ce procédé naturel semble présent en Sg 7, 17-20 : le cosmos inanimé (vv. 17^b-19), ensuite le cosmos animé (v. 20) où se poursuit la montée avec les plantes (20^c), les animaux (20^a), et au milieu l'homme (20^b). La recherche y voit un ordre naturel posé en deux diptyques dont le second affiche les formes différentes de vie en leur croissance : végétale, animale, intellectuelle ou spirituelle (Leproux, 2007, p. 50). Cet aperçu sur la présence éventuelle de l'idée évolutionnaire du vivant chez le PS ressort plus clairement à travers la dimension immatérielle de sa connaissance zoologique.

3.2 Dimension principielle-psychique

Avec ces rapprochements, la question est de savoir pourquoi le PS aurait puisé chez Aristote (pour cette possibilité, cf. Tarn, 1952, p. 295-324). Notre hypothèse est que sa connaissance de la zoologie aristotélicienne, dans son réalisme matériel, serait pour 1) dialoguer avec la zoolâtrie en toute compétence et ensuite 2) montrer, en dépassant le Stagirite avec un certain platonisme, que la φύσις n'est pas que matérielle, mais aussi de l'ordre d'un principe. Un fait qui aurait pu aider les zoolâtres – s'ils en étaient conscients – à fuir leur erreur religieuse.

Cette erreur est l'irrationalité. Avec les mots ἄλογος et ἄνοια traduits « sans raison, stupide » (Sg 11, 15 ; 15, 18), le PS expose l'erreur d'une manière qui confirme chez lui l'idée antique de l'« évolution », du moins concernant la psyché animale. Sg 12, 24 affirme que la zoolâtrie est « d'errer trop dans le chemin de l'erreur » car les zoolâtres « prennent pour des dieux les plus vils des animaux ». Le critère de cette comparaison (σύγκρισις) apparaît vite clair comme réalité impalpable (Sg 15, 18) : « animaux les plus vils, car, comparés aux autres (συγκρινόμενα τῶν ἄλλων), ils sont pires en stupidité (ἄνοια ἐστὶ χειρόνα). La zoolâtrie dont il est ici question ne se compare pas seulement aux autres formes du paganisme (cosmolâtrie et idolâtrie ; cf. Moulton, 1896, p. 319), mais à d'autres types de zoolâtrie d'une façon qui pose une gradation psychique entre les bêtes (cf. Philon d'Al., *Dec.*, 78 ; *De vita cont.*, 8).

D'abord l'emploi de ἄλογοι ζῷα « animaux sans raison » s'avère une distinction par rapport à l'homme, animal rationnel. Le PS utilise trois termes pour « animal » : d'une part ζῷον pour le concept général (7, 20 ; 11, 15^c ; 12, 24 ; 13, 10.14 ; 15, 18-19 ; 16, 18 ; 17, 19^b ; 19, 10^b.21), le règne au-dessus de φυτόν « plante » ; d'autre part θηρίον / κνώδαλον pour dire « bête », tout animal qui n'est pas l'homme (Sg 11, 15.18 ; 12, 9 ; 16, 1.5 ; 17, 19^c). Or les seconds sont une subdivision du premier, ce qui se montre déjà en Sg 7, 20 où φύσεις ζῶων se précise comme θυμούς θηρίων, ou διαλογισμούς ἀνθρώπων (= πνευμάτων βίας). De manière plus intéressante, l'auteur n'emploie ἄλογος qu'avec ζῷον et jamais avec θηρίον ou κνώδαλον, car ζῷον + ἄλογος = θηρίον ou κνώδαλον et s'oppose à ζῷον λογικός (ἄνθρωπος). On voit pourquoi le PS utilise la mention « sans raison » pour toute forme d'idolâtrie (11, 15 ; 12, 23-25 ; 15, 14) : car celle-ci est le renversement de la raison (celle du rapport cause-effet) en donnant la place du Créateur à la créature même la plus basse en intelligence, telle la mouche (Sg 16, 9 ; cf. 11, 15 ; 15, 18).

La comparaison psychique continue ainsi à l'intérieur des θηρία. Cela se laisse entendre dans l'expression ἄλογα ἔρπετα « reptiles sans raison » (Sg 11, 15^b). Premièrement, comme θηρίον, ἔρπετα implique ἄλογος ; deuxièmement, lorsque le PS parle du θηρίον avec le mot ζῷον, si cela ressort du contexte, il n'utilise pas l'adjectif ἄλογος (cf. 16, 18) ; troisièmement, les seuls usages de ἄλογος dans le livre (11, 15), c'est dans le cadre de zoolâtrie où l'adjectif est attribué aux bêtes adorées ; pour l'adorateur lui-même, le PS emploie ἀλόγιστος, ἀντί λογισμῶν, ἄφρων, ou ἀσύνετος (11, 15 ; 12, 24.25 ; 15, 5.14). Donc la mention ἄλογα ἔρπετα est redondante mais significative : une mise en relief d'une gradation psychique chez les θηρία, d'où Sg 15, 18. Cela signifie qu'il y a des bêtes moins stupides, dit à l'envers et analogiquement, plus intelligentes.

Le PS le montre dans sa critique de l'irrationalité zoolâtrique. Aux animaux sans raison il oppose les espèces plus élevées en matière de conscience, dont les ἄρκτοι ἢ λέοντες, « ours ou lions » (Sg 11, 17). C'est l'ordre général de mammifères placentaires dit « carnivore », dont les félins, les chiens et les ours. Leur cerveau gyrencéphal est fait de pliage de néocortex présentant des convolutions qui sont à l'origine de la pensée (Causeret et Pierani, 2016). Bref Sg 11, 17 touche à un ordre de θηρία doué d'une forme d'intelligence réputée proche de l'homme. Le PS le décrit donc comme θρασεῖς, « courageux, audacieux, confiants » (Bailly), qualités associées à l'intelligence rationnelle. Notons la particule alternative ἢ qui révèle que l'intérêt du PS n'est pas ici l'individualité de chaque animal, mais leur commune nature essentielle : l'espèce.

Il monte davantage la hiérarchie psychique (Sg 11, 18) en citant les bêtes disposant à la fois de l'intelligence et de la puissance terrifiante par leurs taille, force physique et rage capable de vomir le feu. Il s'agit par ailleurs de bêtes à la fois « nouvellement créées » et « inconnues » (νεοκτίστους ἀγνώστους), un tel paradoxe. On peut certes rapprocher ce texte à la tradition dont dépend Jb 41, 10-13, qui remonte aux écrits d'Ugarit et unit la mythologie et la religion. Mais Sg 11, 18 paraît une volonté de décrire une espèce supérieure aux précédents sous tout rapport : taille, puissance physiques, astuce et intelligence, mystère et étrangeté. Chez l'auteur, pour qui la matérialité du cosmos, dans sa grandeur et sa beauté, compte pour connaître Dieu (Sg 13, 5), la grandeur et l'affinement de qualités physiques sont en lien proportionnel avec la croissance psychique (15, 18-19). Ce groupe est donc présenté comme δεινός, mot conjugué avec σαῦρος « lézard » (Bailly), pour inventer le terme « dinosaure »

(Owen, 1842), dont l'étude reconnaît un animal doté de comportements sociaux complexes (Ostrom, 1969).

Avec Sg 7, 20 qui, dans sa gradation du monde vivant, évoque « les esprits et la pensée des hommes », après avoir cité les instincts des bêtes, l'intelligence humaine est placée au-dessus de celle des bêtes de 11, 18 et se trouve au sommet de l'échelle psychique. Quel est le but de cette connaissance immatérielle des animaux, qui semble en tracer l'histoire de conscience ?

La réponse semble se codifier déjà dans un parallèle entre le premier texte zoologique (Sg 7, 17.20) et le deuxième (11, 15-19) où l'auteur commence sa critique de la zoolâtrie :

Sg 7, 20 : φύσεις ζώων καὶ θυμούς θηρίων

Sg 11, 18 : ἡ νεοκτίστους θυμοῦ πλήρεις θήρας ἀγνώστους ἤτοι πυρπνόν φασῶντας ἄσθμα

Pour le PS, dont la connaissance zoologique ne se borne à l'aspect matériel (genre et espèce), mais procède à l'immatériel (la croissance psychique), la mention φύσεις ζώων se révèle plutôt principielle : une pensée ontologique qui sert d'appui à une théologie du cosmos.

Sg 11, 18-19 brosse le tableau d'un auteur qui connaît la physique antique (cf. 5, 10-14 ; 2, 3-4) et n'hésite pas à s'en servir en langage mythopoïétique pour son message. Auteur qui, par la Sagesse, « connaît les subtilités du langage et l'art rhétorique » (8, 8^c.12). Dans 11, 18-19, il déploie cet art d'orateur (Goodrick, 1913), un vocabulaire de la physique :

φυσιάω « respirer »

ἄσθμα « asthme »

βρόμος « bruit d'un ouragan ou d'un volcan »

καπνός « vapeur »,

σπινθήρ « étincelle »

ἀστράπτω « lancer des éclairs » (Bailly ; LSJ).

Ces mots de différentes branches de la physique antique (physiologie, météorologie, chimie, mécanique, son ; cf. Bailly ; LSJ), cependant, parlent tous de réalités paradoxales qui sont à la fois empiriques et intangibles : le souffle, la lumière, le son. Elles qualifient toutes le θυμός des θηρία dont la réapparition ici en Sg 11, 18 précise les θυμοί θηρίων de 7, 20, qui, rappelons-le, précise la φύσις ζώων. Ainsi ce vocabulaire paradoxal de la physique est une poésie pour révéler en quoi consiste la véritable φύσις des animaux. Le verbe φυσιάω le montre : son usage métaphysique (cf. Stob., 4, 23, 7 ; éd. Hense, 1909), rejoint φυσιώω et signifie « disposer ou être disposé naturellement ». On dit donc que chaque être « respire » (φυσιάω) sa nature, c'est-à-dire se conduit selon sa disposition innée. La reprise de φύσις au début de la critique de la zoolâtrie (Sg 11, 18), appuyée sur un savoir zoologique « évolutionnaire » de l'auteur, montre que φύσις est le concept central (cf. Sg 13, 1). Pour le PS, de penchant platonicien (cf. 8, 20 ; 9, 15 ; BJ ; Lange, 1936), la vraie nature animale est quelque chose de l'ordre d'un principe et ne se trouve pas dans l'extériorité physique. De nombreux siècles plus tard la science décryptera l'énigme du code génétique : la prédisposition naturelle de chaque vivant. Si donc l'abeille bourdonne, l'agneau bêle, l'aigle glatit, l'alouette grisolle, l'âne brait, le bœuf beugle, le chien aboie, etc., c'est que chacun est prédéterminé à son caractère par une œuvre immatérielle, qui échappe à l'homme (zoolâtre) et l'interpelle à tourner l'attention à une cause plus grande : Dieu.

3.3 Dimension spirituelle-théologique

La leçon est donc que, si la réalité la plus fondamentale de l'animal échappe à l'homme qui est au sommet de la hiérarchie psychique zoologique, la cause de la « nature animale » se trouve au-dessus et en dehors de lui. Cette cause est aussi un souffle, mais un souffle pur, suprême et divin, appelé « souffle de ta puissance » πνεῦμα δυνάμεώς σου (Sg 11, 20), l'origine et la fin du souffle animal : ce principe de vie qui lui appartient selon la Loi (Lv 17, 5-14 ; Sg 11, 26).

La zoolâtrie est ainsi une triple folie, par l'adoration (1) des êtres psychiquement inférieures à l'adorateur, (2) des bêtes qui sont plus irrationnels que d'autres, et donc par (3) l'ignorance du Créateur qui a tout réglé (διέταξας) y compris la nature animale (Sg 11, 20).

Si donc, pour Aristote, les animaux se divisent naturellement en trois groupes selon l'habitat, « chacun à sa façon, selon les coutumes de son espèce » (HA, 487b ; SC, 398b), le PS en réalise une théologie de la création par le thème de miracle à partir d'une réminiscence midrashique de Gn 1 ; Ex 8 ; 16 ; et Nb 11 : comme la puissante parole primordiale qui fait venir en existence les choses, le Créateur du cosmos dont les animaux ne sont qu'une infime partie, est si puissant qu'il peut y faire irruption comme et quand il veut, à ce point que la mer produirait des oiseaux, les animaux terrestres deviendraient aquatiques et les poissons marcheraient (Sg 19, 10.12.19). Ce midrash du premier récit de la création et des miracles conduisant à la sortie de l'Égypte, est une reprise de l'histoire même du salut, en amplifiant les sources avec un savoir zoologique grecque ainsi conduite à sa lumière biblique, dans le dialogue avec la zoolâtrie.

L'enjeu est que la vraie nature du cosmos, non seulement de l'animal, est de cet ordre qu'on peut rapporter à son Créateur, le λόγος divin par qui tout a été fait (Sg 9, 1). La véritable φύσις du monde et de son histoire croissante, c'est cette réalité que les scolastiques appellent « trace » du Créateur, dont le λόγος humain est le prototype comme εἰκὼν θεοῦ (Sg 2, 23 ; Gn 1, 26-27), et qui est un signe de l'action continue du Créateur dans l'espace-temps.

C'est cela même qu'obscurcit la zoolâtrie. Le PS redonne l'espoir aux zoolâtres en évoquant sans cesse la qualité essentielle de Dieu, celle de la miséricorde. De sorte que même à partir du phénomène aussi négatif qu'un culte rendu aux animaux, quelque chose de bien peut sortir : ces épreuves de la punition divine qui ont ramené les zoolâtres à la raison pour qu'ils dépassent la vue des animaux pour reconnaître Celui qui a créé la nature animale (Sg 12, 27 ; 13, 1-9).

Conclusion

Quand donc le PS qualifie sa connaissance naturelle des choses comme *infaillible* (ἀψευδής, 7, 17), il se réfère à cette connaissance du cosmos et de ses êtres à un tout autre niveau, sur son aspect intelligible capable de révéler par analogie l'ordre spirituel du Créateur de toutes choses.