

# Chapitre 1

## Penser la religion en Occident

Avant d'être un objet de recherche pour l'histoire et l'anthropologie, la religion fut une question pour la philosophie, depuis son origine jusqu'à l'époque contemporaine. C'est dans l'effort d'affranchir la pensée de la rationalité du mythe et des représentations religieuses traditionnelles que la philosophie prit naissance en Grèce ancienne. Dans le contexte de la Cité démocratique, il fallait établir les représentations collectives et les valeurs du vivre ensemble sur des bases nouvelles. La tradition et l'imaginaire mythique, hérités d'un autre âge, ne suffisaient plus, et la source de la connaissance du vrai fut une question qui s'imposait comme un inévitable préalable. On passa du *múthos* au *logos*, du récit traditionnel à la raison critique<sup>1</sup>. Cette dernière développa un argumentaire qui fondait les valeurs de l'éthique sur la nature et le fonctionnement de l'esprit humain, ainsi que sur l'unité du divin au-delà de la diversité des cultures.

Il en résulta une théorie philosophique de la religion qui jouissait, au-delà des débats d'écoles, d'un certain consensus dont témoigne Cicéron dans son traité *Sur la nature des dieux*, rédigé en 45 av. n. è., et qui eut une grande influence dans les siècles suivants. Cette argumentation s'est transmise au christianisme qui l'intégra à sa propre anthropologie et à son discours apologétique. Le discours chrétien sur la religion a ainsi combiné deux courants de réflexion : la tradition philosophique antique d'une part, de Platon à Cicéron, et la pensée des Pères de l'Église d'autre part, où l'on retiendra la figure éminente de saint Augustin qui la développa principalement dans ses traités *Sur la vraie religion*, et surtout dans *La cité de Dieu*.

Ce double apport de la rationalité grecque et de la doctrine chrétienne d'une âme créée « à l'image de Dieu » donna le matériau d'une théorie de ce que l'on appela, à l'époque moderne, « la religion naturelle ». Cette construction intellectuelle, destinée à fonder sur la raison la croyance en Dieu et les principes de l'éthique, oscilla, entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, entre deux conceptions différentes de la religion « authentique » : soit une religion rationnelle, au credo simple et dépourvu de mystère, la religion des philosophes déistes, soit une religion qui surgit d'un élan spontané de l'âme et d'une expérience intime du mystère et de l'absolu.

On retrace dans ce chapitre la ligne directrice de cette réflexion qui, de Platon à la phénoménologie des religions, cherche à définir la nature de la religion par le fonctionnement naturel de la pensée, avant que ne s'impose une démarche proprement scientifique, fondée sur l'histoire et les sciences sociales. Cette ligne n'est pas monodique, elle a la complexité d'une polyphonie, mais il s'en dégage un récitatif sur la nature et les fondements de la religion qui a, pendant des siècles,

---

1. Voir au chap. 6, « Mythe et raison, le long malentendu ».

toujours redit le même thème en des accords différents selon les époques. Sans clore ce débat philosophique, l'émergence d'une histoire comparée des religions, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, changea profondément la façon de penser la religion. Celle-ci devint un objet d'observation et d'analyse au même titre que l'art, la politique ou l'économie.

### *Religion, l'évolution d'un concept*

L'identification de la religion comme phénomène culturel spécifique a été facilitée par l'existence du mot « religion » dans les langues européennes. Il a été souvent souligné que l'on n'en trouve aucun équivalent en dehors des langues héritières du latin, et que le mot *religio* ne signifiait pas exactement, dans la Rome ancienne, ce que nous entendons aujourd'hui par « religion ». Même en remontant dans la préhistoire des langues indo-européennes, Émile Benveniste notait que « ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-Européens n'avaient pas de terme pour la désigner »<sup>1</sup>. Les besoins modernes de la communication et de la traduction ont suscité des équivalents dans les autres langues du globe. Les solutions trouvées sont révélatrices à la fois de la spécificité du concept occidental et de la distorsion que sa traduction occasionne dans les représentations d'autres cultures.

Ainsi le sanskrit *dharma*, utilisé aujourd'hui en hindi et en bengali pour dire « religion », signifie traditionnellement la loi d'équilibre immanente à la nature des choses. « Observer le *dharma* » signifie mener un mode de vie conforme à la norme régulatrice de l'univers. Le grec ancien a *eusebeia* pour dire les sentiments de respect et de piété à l'égard des parents ou des divinités, ou *threskeia* pour désigner l'astreinte aux obligations du culte des dieux ; c'est ce dernier terme que le grec moderne a retenu comme équivalent de « religion ». Le chinois *zongjiao*, « enseignement des ancêtres », ne fut choisi comme équivalent de « religion » qu'à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, afin de pouvoir classer les « religions » officielles ainsi désignées (confucianisme, bouddhisme, taoïsme), en les distinguant des « superstitions », *mixin*, littéralement les « croyances égares ». C'est aux missionnaires chrétiens que le japonais *shūkyō* « enseignement, doctrine » doit d'avoir été choisi pour désigner la religion du Japon. En arabe, la notion de *din*, utilisée pour « religion » ou « foi », dérive d'une racine signifiant « juger » et désigne d'abord la rétribution et le Jugement dernier ; elle implique une notion de dette et comprend les prescriptions imposées à l'homme pour mériter le salut et qui règlent la vie communautaire dans sa globalité. Mais, s'agissant de la religion antérieurement à l'islam ou propre à une communauté donnée, l'arabe utilise plus volontiers *milla*, un vieux mot araméen signifiant « parole » ou « révélation ».

---

1. BENVENISTE 1969, p. 265.

On retiendra de ces quelques exemples que le concept de religion était, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, étranger aux deux tiers de l'humanité, et que l'application de cette catégorie à des cultures extérieures à l'espace occidental exige certaines précautions dans la définition qu'on en donne. Une déconstruction s'impose donc si on ne veut pas, à travers elle, projeter sur les autres cultures – passées ou actuelles – une conception chrétienne de la religion. Mais on remarquera également que, derrière la difficulté à traduire exactement ce que nous entendons par « religion », se manifeste le décalage entre la modernité qui a fabriqué la notion actuelle, et les conceptions traditionnelles que les acteurs religieux se font de leur rapport au monde des ancêtres et des dieux.

Aborder le sens d'un concept par l'étymologie du mot est une démarche en soi contestable. Elle trouve ici une certaine légitimité du fait que, tant les anciens que les modernes ont en partie construit la notion à partir de l'étymologie du mot, sur laquelle on a beaucoup glosé. Dès l'Antiquité on hésitait entre deux explications, l'une faisant dériver *religio* d'un verbe *relegere*, « recueillir, rassembler avec soin », et l'autre de *religare* « relier »<sup>1</sup>. Chez les Romains, la *religio* désignait un ensemble de rites, de règles et d'interdits prescrits par la tradition et comprenait principalement le culte rendu aux dieux de la Cité et aux ancêtres. Le mot *religio* est couramment utilisé pour dire simplement le culte des dieux, qu'il s'agisse des dieux romains ou des cultes étrangers ; ainsi le judaïsme obtient-il dans l'Empire le statut de *religio licita* « culte reconnu ».

Mais le terme renvoyait également à une certaine disposition d'esprit qui comprend le respect dû à des êtres supérieurs (parents, magistrats ou divinités) et, plus généralement, à une forme de scrupule et au soin qui préside à l'observance des rites. C'est ici qu'intervient l'étymologie proposée par Cicéron et qui fait dériver *religio* du verbe rarissime *relegere*, « recueillir, rassembler, reprendre avec soin »<sup>2</sup>. Cette explication met l'accent sur l'observance méticuleuse et raisonnable des rites et des traditions reçues des ancêtres – le *mos maiorum* –, distincte toutefois de l'excès de scrupule qui caractérise la *superstitio*. Dans la Rome préchrétienne, comme le souligne John Scheid, « cette religion n'a donc rien à voir avec la foi, avec l'émotion, l'imagination ou la spéculation préalables et intimes de l'individu »<sup>3</sup>.

La signification de *religio* connut une évolution décisive avec l'apparition du christianisme. Devenue religion d'État sous Théodose, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'Église

---

1. Pour une rapide histoire du concept de religion dans l'Antiquité latine, voir BOUILLARD 1976. Plus approfondis et couvrant cette histoire de l'Antiquité aux temps modernes, voir DESPLAND 1979 ; DUBUISSON 1998.

2. CICERON, *Sur la nature des dieux*, III 8 : « Ceux qui reprenaient avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue, ont été appelés religieux, du verbe *relegere*, tout comme élégants vient du verbe *eligere* (choisir), diligent du verbe *diligere* (prendre soin), intelligents de *intelligere*. » Cette étymologie est confirmée par BENVENISTE 1969, p. 271-272.

3. SCHEID 2001, p. 25.

chrétienne s'identifia à la *vera religio*, le vrai culte rendu au seul vrai Dieu. Elle s'opposa officiellement aux anciens cultes, désormais qualifiés de *falsa religio*, et relégués au rang de *superstitio*. Le poète et apologiste Lactance acheva cette substitution en proposant une étymologie qui fait dériver *religio* du verbe *religare* « relier »<sup>1</sup>. Étymologie fautive, mais facile et toujours séduisante, qui permettait d'investir la notion de religion de toute la théologie biblique de l'alliance, le christianisme se présentant lui-même comme la religion de la Nouvelle Alliance, celle qui « relie » l'homme à Dieu, le ciel et la terre. De nombreux auteurs modernes se sont inspirés de cette étymologie contournée, mais si opportune pour argumenter des idées pas toujours assurées par ailleurs.

Dès le Bas-Empire, le christianisme devenu religion d'État éprouva le besoin de théoriser et de délimiter les pouvoirs respectifs de l'empereur et de la hiérarchie ecclésiastique, dans la logique de la parole attribuée à Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Marc* 12,17). Dans ce contexte, chez S. Augustin notamment, *religio* désignait le domaine réservé du *spirituel* face au pouvoir politique et *temporel* : c'est la Cité de Dieu opposée à la Cité des hommes, la réalité invisible à laquelle appartiennent les âmes, distincte de la réalité visible des corps, soumise aux puissances de ce monde. À travers cette opposition teintée de manichéisme entre Dieu et César s'introduisait un nouveau clivage qui place la religion en face du politique et oppose le « religieux » et le « séculier », le spirituel et le temporel<sup>2</sup>.

À cette même époque apparaît un autre concept-clé de l'interprétation que le christianisme dominant fait de l'espace religieux, celui de *paganisme*. Il s'agissait de nommer la « fausse religion », celle des populations s'adonnant au « culte des idoles », l'*idolâtrie*, et qui devaient encore être converties à la vérité<sup>3</sup>. À l'origine, le latin *paganus* désigne l'habitant du *pagus*, du « village », et signifie « le paysan, le campagnard ». Il en vint à désigner le simple citoyen, par opposition au notable et, dans le langage militaire, le civil, par opposition au soldat (l'armée romaine opérant toujours « en campagne »). Du point de vue du christianisme dominant, ces oppositions se traduisirent par une utilisation péjorative du terme *paganus* pour qualifier celui qui est « à l'écart », ignare de la vérité ; pour rester dans le champ sémantique originel, le « païen », c'est le « péquenaud », culturellement parlant. Il n'y a donc de *paganisme* et de *païen* que dans le regard que le christianisme porte sur l'autre, l'étranger à la révélation ; le judaïsme n'en fait pas partie, puisqu'il est le

---

1. LACTANCE, *Institutions divines*, III 9.

2. L'adjectif « séculier » dérive du latin *saeculum*, dans un sens propre au latin chrétien de « monde, vie du monde, société ». À cette opposition entre le religieux et le séculier au niveau des institutions et du politique il faut ajouter la désacralisation du cosmos engagée par les philosophes grecs d'une part, et par le récit biblique de la création d'autre part (Dieu éternel créateur et extérieur au monde). Tous les ingrédients de la sécularisation étaient déjà en place.

3. Voir SACHOT 2007.

dépositaire de l'Ancienne Alliance, ni l'islam, considéré comme une hérésie par les penseurs chrétiens contemporains de son apparition.

Durant tout le Moyen Âge, et dans la continuité de la théologie des Pères latins, la religion s'identifie simplement au christianisme et implique un élément individuel important : l'engagement personnel du chrétien dans sa relation à Dieu et dans la vie évangélique. Jusqu'à aujourd'hui, dans le langage ecclésiastique et le droit canon, un « religieux » est une personne qui fait le choix de consacrer sa vie en suivant une règle fondée sur les trois conseils évangéliques (pauvreté, obéissance, chasteté) ; « entrer en religion » signifiait naguère encore entrer dans une communauté monastique ou une congrégation religieuse.

Avec la Réforme et les conflits qui s'ensuivirent, la notion de religion va évoluer pour désigner des appartenances ou des identités différentes au sein du christianisme, ce qu'on appelle aussi maintenant des « confessions ». Le concept comprend dès lors un corps de doctrine et le culte propres à un groupe (la religion des catholiques, la religion des luthériens, la religion des réformés). Cette relativisation de la notion de religion à l'intérieur même du christianisme introduisait la possibilité de son élargissement à d'autres formes de cultes jusqu'alors qualifiées de superstition et de paganisme.

Ces autres formes de religions, religions de l'autre, vont se manifester avec la découverte des nouveaux mondes et de leurs peuples « sauvages », aux Indes occidentales, en Afrique australe, en Océanie. Mais les premiers observateurs européens des Indiens de la grande forêt amazonienne se sont longtemps étonnés que ces populations sauvages fussent « sans foi ni loi ». Cette opinion résultait de l'absence des signes observables normalement associés à une religion pour un Européen du XVI<sup>e</sup> siècle : ni lieu de culte, ni clergé, ni offrandes, ni calendrier. Il fallut un bon demi-siècle pour admettre que, sous des formes différentes et « barbares », ces peuples avaient bien une religion<sup>1</sup>. Mais la notion de religion avait entre-temps élargi encore son périmètre et faisait l'objet d'un débat renouvelé dans les milieux philosophiques en quête de la *religion naturelle*.

Au terme de cette évolution rapidement décrite, on observe que la notion de religion s'est progressivement élargie jusqu'à déborder les limites imposées par son identification à la foi chrétienne. Dans le courant du XX<sup>e</sup> siècle, la religion finit par intégrer une grande variété de pratiques, de croyances, d'expériences et de comportements. On y inclut désormais des phénomènes autrefois associés à la magie et à la possession, et l'ancienne opposition polémique entre religion et superstition n'a plus aucune valeur aux yeux de l'historien des religions. Pour sa part, le sociologue compare la religion à certains phénomènes sociaux observables dans les domaines sécularisés du sport, de la vie politique ou du spectacle.

---

1 Voir CLASTRES 1988. Ce débat sur l'existence ou non d'une religion dans certaines populations souligne combien la définition de la notion influe sur cette appréciation. Plus cette définition est calquée sur un modèle particulier, plus elle est restrictive et inadéquate.

Ainsi, semble-t-il, plus *les* religions perdaient leur emprise sur la société et les institutions, et plus il devenait possible de considérer *la* religion comme un phénomène social au même titre que l'économie, l'art ou la politique. Plus il était possible aussi de prendre en compte l'extraordinaire diversité du phénomène à travers l'histoire et les cultures. De ce point de vue donc, *le concept* de religion apparaît typiquement moderne et occidental, car il a acquis sa pleine dimension à la faveur de la sécularisation et en s'émancipant d'une longue identification au christianisme.

Il n'y a là en fait qu'un apparent paradoxe, car la sécularisation des sociétés n'apparaît plus comme un processus aussi radical et définitif qu'on ne l'avait pronostiqué. On n'hésite pas à parler d'un retour du religieux en constatant le développement de formes de religiosités jugées jusqu'ici marginales dans les sociétés occidentales, comme les Églises pentecôtistes évangéliques ou les courants fondamentalistes musulmans, mais surtout l'apparition de nouveaux modes du croire qui ne doivent plus grand chose à la tradition chrétienne. En bref, ce que les sociologues observent et décrivent depuis quelques décennies comme une « recomposition du religieux », apparaît bien comme l'émergence de *la religion en dehors des religions*. On reviendra sur ce sujet au chapitre treize.

### *L'expression d'une âme « créée à l'image de Dieu »*

Sur les questions relatives à la condition humaine, à l'âme et aux sources de la connaissance, la pensée occidentale hérita, jusqu'à l'émergence des philosophies du soupçon à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des réponses de la philosophie antique revues par les Pères de l'Église. S'agissant plus précisément de la religion, les questions qui se sont d'abord posées furent de savoir s'il est possible d'assurer par la raison une vérité en ce domaine, d'où et par quel mécanisme de la pensée vient l'idée de Dieu et la connaissance des valeurs éthiques.

Aux opinions philosophiques fondées sur la raison, le christianisme ajouta un présupposé qui échappe à cette dernière, l'affirmation d'une *révélation*, ainsi que quelques éléments spécifiques de doctrine qui en découlent, comme la création de l'âme, le péché originel et la grâce de Dieu. Les Pères de l'Église, qui avaient reçu leur formation initiale dans les écoles philosophiques, s'appliquèrent à faire la synthèse de leur foi chrétienne et de la pensée de leur temps.

Platon puis Aristote avaient tenté, chacun à sa façon, de donner un fondement rationnel à l'observance des vertus et à la croyance aux dieux face au scepticisme des sophistes<sup>1</sup>. La vérité première sur laquelle repose le consensus philosophique est l'origine divine de l'âme, comme l'exprime Platon dans le *Timée* (90c I 4-5) :

---

1. À partir de Protagoras, il est possible de suivre le développement d'un athéisme philosophique en Grèce, puis à Rome, qui puisa notamment son argumentation dans les travaux des philosophes de la nature et dans la théorie de Démocrite. Dans cette optique, la

*L'homme qui a dans son cœur et sa pensée de l'immortel et du divin (...) ne cesse de rendre un culte à la Divinité ; il entretient toujours, soigné et paré comme il faut, le génie (daïmôn) qui est en lui.*

Mais Platon s'aventura plus loin encore, fondant l'accès à la vérité éternelle des valeurs et du divin sur sa théorie des idées. La capacité à concevoir et à connaître des réalités abstraites et universelles telles que le beau, le vrai, qui sont les attributs même de l'Être, de Dieu, manifeste que l'âme possède en elle un souvenir de ces réalités universelles. Ce souvenir enfoui, que le philosophe a pour mission d'éveiller chez le disciple, vient de ce que l'âme a contemplé ces idées dans le monde spirituel où elle résidait avant de s'incarner dans un corps matériel qui est devenu comme son tombeau. Ce monde des essences, ou des idées (*kosmos noëtos*), contient les *archétypes*, qui sont les modèles originaires des choses visibles ; il est la réalité qui fonde notre monde sensible, lequel n'est qu'un reflet imparfait de ce monde idéal. L'âme contient donc en elle, de façon innée, la connaissance de ces Idées, et en particulier de l'idée de Dieu, à condition de savoir en faire l'*anamnèse*, d'éveiller en elle le souvenir de sa véritable nature et de son origine, au moyen d'un retour sur soi, d'une conversion (*métanoïa*).

Si la théorie platonicienne des idées fut contestée dès Aristote, l'évidence restait acquise pour les principales écoles philosophiques (platoniciens, aristotéliens, stoïciens) que la part spirituelle de l'âme est de nature divine, qu'elle participe du Logos divin, démiurge et ordonnateur de l'univers. Ce Logos éternel, Raison universelle, communique à l'intelligence une capacité innée à reconnaître Dieu et ses attributs dans le cosmos. Les écrits de Cicéron furent un important relais de cette pensée pour le Moyen Âge et les temps modernes. Le premier il posa clairement un fondement de la religion qui se situe en-deçà de la diversité des cultes historiques et des opinions philosophiques. Son propos était politique, il entendait assurer que les institutions religieuses fussent fondées sur la raison et sur un consentement universel.

*Le droit naturel n'est point fondé sur l'opinion ; nous le trouvons gravé dans nos cœurs, comme la religion, la piété, la reconnaissance, la vengeance, le respect et la vérité. La religion nous enseigne à consacrer un hommage et un culte à une nature suprême, qu'on appelle divine.*

CICÉRON, *L'invention oratoire* II, 53

Pour les stoïciens, dont la pensée sur ce sujet a été dominante dans la philosophie occidentale jusqu'à l'époque moderne, l'existence de Dieu fait partie des « notions communes » qui se forment chez l'enfant entre sept et quatorze ans, à partir des représentations fournies par les sens. L'idée de Dieu n'est pas innée à proprement parlé, mais elle se construit naturellement, à partir du spectacle de l'ordre et de la beauté du monde, et selon un mécanisme inné de la raison par lequel l'homme participe au Logos universel. Cette idée que l'existence de Dieu est

---

religion est interprétée comme la réaction d'une raison non encore adulte face au spectacle grandiose et incompréhensible du monde et aux craintes qu'il suscite dans un esprit faible.

une évidence pour la pensée fut partagée par le judaïsme hellénisé<sup>1</sup>, et on la retrouve dans le christianisme dès ses tout premiers théologiens comme en témoigne saint Paul :

*Car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux [les païens] manifeste ; Dieu, en effet, le leur a manifesté. Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres : son éternelle puissance et sa divinité...*

Bien plus, poursuit l'apôtre, l'homme possède la « loi naturelle » inscrite en lui :

*Quand des païens, privés de la Loi, accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder la Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur.<sup>2</sup>*

La « loi inscrite en leur cœur » comprend certes la conscience morale et la connaissance innée du bien et du mal, mais elle est plus vaste. Si la Loi dont parle Paul est bien la Torah de la révélation mosaïque, celle-ci avait été assimilée à la Sagesse créatrice de Dieu dans le judaïsme de son temps. Dès ses premiers écrits, le christianisme en est venu à son tour à voir dans la Sagesse divine de la théologie juive l'équivalent du Logos des philosophes grecs. Par télescopage de ces concepts, le prologue de l'Évangile de Jean assimile le Christ à la Sagesse éternelle et fait de lui le Logos divin incarné : « Au commencement était le *Verbe (Logos)*... »<sup>3</sup>. Pour Paul donc, cette loi inscrite dans le cœur de l'homme fait de lui un être participant de la Sagesse divine, du Logos éternel, et donc doué d'une capacité innée à connaître son créateur.

Pourtant, si la présence d'une parcelle du Logos éternel dans l'âme humaine pouvait être conçue comme une évidence pour un philosophe, elle n'allait pas de soi pour un théologien chrétien. Certes, le Logos divin s'était incarné en Jésus Christ ; certes, l'âme humaine est bien un principe spirituel, éternel, doué de raison et portant la loi naturelle inscrite en elle. Mais elle demeure une créature, distincte de son créateur ; elle n'est pas une parcelle de l'Être ni de la Raison universelle. La clé de l'anthropologie chrétienne réside dans le récit biblique de la création de l'homme, l'âme humaine fut formée « à la ressemblance de Dieu » comme par l'empreinte d'un sceau<sup>4</sup>. Traduit en termes platoniciens, cette *imago Dei* garde le

---

1. Comme en témoigne entre autres *La Sagesse de Salomon*, un écrit juif du 1<sup>er</sup> s. av. n. è. : « Car la grandeur et la beauté des créatures conduisent, par analogie, à contempler leur Créateur » (13,5). Pour ce qui concerne la réflexion sur le Logos, il faut renvoyer à Philon d'Alexandrie (né vers 10 ou 15 av. n. è.), philosophe juif précurseur du néo-platonisme, dont l'œuvre abondante eut une grande influence sur la pensée chrétienne au moyen-âge.

2. Ces passages de *L'Épître aux Romains* (1,19-20 ; 2,14-15) fondent, avec l'extrait de la *Sagesse de Salomon* (13,2-9) cité dans la note précédente, la doctrine chrétienne de la religion naturelle.

3. *Jean* 1,1 ss. La manière dont ce prologue se pose comme un écho au début du livre de la *Genèse*, « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre... » (Gen. 1,1) veut établir l'identification du *Logos (Verbum* en latin), le Christ, à la Parole créatrice de Dieu dans le récit de la création.

4. *Genèse* 1,26-27 (et aussi Gen. 5,1).