

Conférence - Entretiens de Robinson

dimanche 11 février 2018

La foi et la raison, quelle vérité ?

« Fake news, good news. »

François Clavairoly

« Si la modernité peut être définie comme le monde porté par les certitudes modernistes, l'ultra modernité c'est la modernité aboutie, ayant démythologisé aussi bien les traditions que les utopies. C'est précisément cette évolution de la certitude moderniste vers l'incertitude ultra moderne qui apparaît caractéristique de l'état présent de la société » écrit le sociologue Jean-Paul Willaime.

La recherche de la vérité est donc rendue incertaine. Elle se trouve ainsi contrebattue sur deux fronts : celui de l'agnosticisme pour qui il n'y a pas de vérité, et celui du relativisme pour qui prévaut une pluralité de vérités.

La recherche de la vérité s'inscrit dans le champ de l'incertitude quant à son objet même. Le monde est incertain et toute tentative d'affirmer quelque absoluité se voit opposer l'expression d'une revendication à l'autonomie, au droit de chacun et à la liberté individuelle.

L'hétéronomie est mise en question par la posture d'un sujet devenu ou appelé à devenir sans cesse autonome en toute chose.

Avec Ricœur, toutefois, s'ouvre un chemin en religion qui ne renonce pas à la vérité, du moins qui ne se contente pas de la pluralité infinie de vérités et qui se perdrait dans une quête éperdue du sens. Ce chemin ne se satisfait pas de la tranquille affirmation de l'absence de « référence » dans les textes poétiques ou bibliques. « Toute mon entreprise, écrit-il, vise à lever cette limitation de la dénotation aux énoncés scientifiques ». Loin de dire que le texte poétique ou biblique, autrement dit que le texte religieux n'a pas de référents et ne donne pas lieu à une évaluation en termes de vérité, il entend montrer qu'il pose la question de la vérité si l'on veut bien ne pas réduire la vérité à la seule vérité-adéquation visée par le discours scientifique. « Le référent du texte n'est pas susceptible d'une vérification scientifique mais la vérité ne se réduit pas à la seule approche positiviste ».

La voie qu'il explore est celle développée notamment dans son ouvrage la Métaphore vive où il montre que littéralement, la métaphore ne fait pas sens mais qu'il est précisément attendu du lecteur une transposition du sens impensable au premier degré à un sens fécond au second degré, désignant une vérité. La métaphore est tout le contraire d'un « fake » et les auteurs bibliques n'ignoraient rien du caractère insolite de leurs discours sur Dieu dès lors que ces discours sont pris au pied de la lettre.

Nommer Dieu par métaphore est pour les auteurs bibliques tenter de « dire ce qu'il est à travers ce qu'il n'est pas. Tenter de dire Dieu au-delà de ce qu'on dit de lui et ainsi le nommer sans jamais prétendre le dire : il est une forteresse, il est le lion qui rugit ou encore le Christ est la Porte ou le Christ est l'Epoux ».

Disant cela et désignant une vérité qui dépasse l'image, peut-on traduire cette nomination en terme spéculatif, rationnel, philosophique ? Y a-t-il passage possible entre le discours de la foi et celui de la

philosophie ? Tel est le défi. Ricœur, à cet égard, donne une définition de la religion et de la foi qui illustre ce passage obligé par le langage, mais un langage qui n'est précisément pas le discours philosophique ou spéculatif.

Il parle en effet justement de sa conviction non pas avec le langage de la philosophie ou de la spéculation, mais comme d'un « hasard transformé en destin par un choix continu. Et il énonce qu'une religion est comme une langue dans laquelle ou bien on est né, ou bien on a été transféré par exil ou par hospitalité, en tous cas on y est chez soi ; *ce qui implique aussi de reconnaître qu'il y a d'autres langues parlées par d'autres hommes* ».

Le langage qui désigne la vérité assume donc sa pluralité, il est l'échange d'interrogations et la construction permanente d'un espace qui permette l'expression de ces interrogations : le culte, la liturgie et la prédication en sont les éléments les plus repérables.

Religion et foi sont donc une modalité de discours qui porte une vérité spécifique, et un rapport spécifique au monde. Et il poursuit : « *Ces témoignages de foi ne comportent pas à titre primaire des énoncés théologiques, au sens d'une théologie métaphysique-spéculative, mais des expressions qui relèvent de formes de discours aussi diverses que narrations, prophéties, textes législatifs, proverbes, hymnes, prières, formules liturgiques, dits sapientiaux, etc. (...) La « confession de foi » qui s'exprime dans les documents bibliques ne peut ni ne doit être dissociée des formes particulières de discours qui distinguent le Pentateuque, les Psaumes, les Prophéties, etc. Non seulement chaque forme de discours renvoie à un style particulier de confession de foi, mais la juxtaposition des formes de discours produit une tension, un contraste à l'intérieur même de la confession de foi* ».

Il y a dans cette reconnaissance de la pluralité des expressions, l'un des motifs pour se détourner d'un dialogue philosophie-théologie purement spéculatif et pour chercher dans la diversité des expressions de la communauté confessante au long des siècles, l'ouverture d'un autre rapport au monde. Ricœur écrit encore en parlant du texte poétique ou biblique : « *avant toute disposition du lecteur de foi ou de non-foi, un monde est proposé, ce monde qui, dans la langue de la Bible, est appelé monde nouveau, Royaume de Dieu, Etre nouveau* ».

Et Ricœur ajoute : « *Un texte est révélé dans la mesure où il est révélateur d'un monde (...) la foi est l'attitude de celui qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même en interprétant le monde du texte* ».

La pluralité articulée de formes de communauté qui en découle est le lieu où toutes ces tensions entre ces formes de langage et ces formes de communauté, sous le régime du conflit des interprétations, « *sont vécues à leur point le plus extrême d'incandescence et d'intensité* ».

Le dialogue foi et raison, théologie et philosophie, quant à la question de la vérité, ne peut donc pas se conclure par une alternative où l'une des deux l'emporterait contre l'autre. Et le discours religieux lui-même s'assure dans son intelligibilité d'être accessible à la raison, en même temps qu'il désigne une vérité non entièrement raisonnable au sens spéculatif.

Cette fonction de désignation peut être illustrée par l'évocation du panneau du vendredi saint du retable d'Issenheim exposé au musée d'Unterlinden à Colmar. Le fidèle jadis, en recherche d'une vérité qui le guérirait de sa maladie par la contemplation du polyptique comme aujourd'hui le visiteur du musée dans son admiration, se trouvent l'un et l'autre devant une terrifiante représentation de la croix.

« *Illum oportet crescere me autem minui* » : ces mots peints sur le tableau rappellent toutefois la mission du prophète, celle du pauvre Jean-Baptiste au pied de cette croix, alors qu'il devrait être mort, décapité depuis longtemps, définitivement muet.

A l'image d'un Jean-Baptiste vivant, donc, audacieusement ressuscité par l'artiste et désignant de son doigt presque un peu trop long un Christ ravagé par la mort, les bras en croix et les mains crispées de douleur, un Jésus presque dévoré par la mort dont pourtant chacun sait qu'il en reviendra vainqueur,

l'œuvre de Grünewald elle-même « désigne » la vérité cachée et comme en passe d'être oubliée, en exposant le corps de ce supplicié avant sa sépulture et sa disparition aux yeux des hommes. De même que par son discours le texte biblique « désigne » le royaume, de même la bonne nouvelle -ici celle de la mort qui sera vaincue- est « représentée » sans être peinte. Ce non-dit, ce non-vu illustre ce que Ricœur scrute à son tour, à savoir cette vocation de nommer Dieu en disant ce qu'il n'est pas car il est indicible. Telle est la seule possibilité, ici celle de désigner, de faire signe, en quelque sorte, de faire sens, de montrer comme Jean-Baptiste, afin de « dire » la vérité.

Après l'exemple du tableau, celui du maître dont on a parait-il trouvé des ouvrages de Luther dans la bibliothèque, ce qui fait penser qu'avant même la Réforme l'artiste pressentait la vérité de la croix en cette fin du XVe siècle, un texte biblique, celui d'une épître de l'apôtre Paul aux paroissiens de Corinthe, illustrera cette quête de la vérité et son impossible réduction à la logique du langage spéculatif.

« Pour moi, frères, lorsque je suis allé chez vous, ce n'est pas avec une supériorité de langage ou de sagesse que je suis allé vous annoncer le témoignage de Dieu. 2 Car je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous autre chose que Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. 3 Moi-même j'étais auprès de vous dans un état de faiblesse, de crainte, et de grand tremblement ; 4 et ma parole et ma prédication ne reposaient pas sur les discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance, 5 afin que votre foi fût fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Cependant, c'est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas de ce siècle, ni des chefs de ce siècle, qui vont être anéantis ; 7 nous prêchons la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre gloire, 8 sagesse qu'aucun des chefs de ce siècle n'a connue, car, s'ils l'eussent connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire »..

Ces quelques versets posent la question de la singularité du statut de la religion chrétienne parmi les religions du monde, et celle de sa spécificité au regard des discours de philosophie et de sagesse qui s'expriment en même temps qu'elle. Les termes de ces deux questions du statut et de la spécificité de la religion chrétienne posent alors de fait, et comme en filigrane, le problème antique et classique de son originalité et de sa vérité.

Le mot est lâché : vérité. La religion chrétienne peut-elle prétendre être *religio vera* ? Et si tel est le cas, quel est son argument, quelles en sont les conséquences ? Par ces quelques mots s'ouvre une réflexion sur la question de la vérité du christianisme et de son rapport à la raison et à la vérité. Voici une réflexion qui laisse chacun poursuivre à ce sujet ses pensées propres, ses références et ses convictions.

Précisément, en Europe, depuis les découvertes savantes de la Renaissance et les affirmations critiques de la Réforme et des Lumières, depuis les processus d'émancipations intellectuelles de la modernité proposant une refondation des discours des origines du monde, et des formulations scientifiques novatrices, le christianisme se trouve dans une crise profonde quant à sa prétention à la vérité. Il apparaît, de plus, que se pose la question de savoir s'il est juste, devant cette nouvelle donne, d'appliquer la notion même de vérité à la religion et si les hommes, par le truchement de la religion, peuvent avoir un quelconque accès à une vérité sur Dieu ou sur les mystères du monde.

Pour avancer devant un tel questionnement, nous nous retrouverons sans doute plus à l'aise avec le récit de cette parabole venue de l'Inde, une parabole qui n'est pas biblique, certes, la parabole de l'éléphant et des aveugles, mais qui illustre notre propos : un roi réunit un jour tous les habitants aveugles d'une ville. Il fit passer devant ces aveugles un éléphant. Il laissa les uns toucher la tête en leur disant : « C'est cela un éléphant ». D'autres purent toucher l'oreille ou la défense, la trompe, la patte, la croupe, les poils de la queue. Puis le roi demanda à chacun : « Qu'est-ce qu'un éléphant ? ». Alors, selon la partie qu'ils avaient touchée, certains disaient : « C'est comme une corbeille tressée, c'est comme un pot, c'est comme la barre d'une charrue, c'est comme un entrepôt, comme un pilastre, comme un mortier, comme un balai... ». Là-dessus, ils se mirent à se disputer en criant : « L'éléphant est comme ceci ou encore

comme cela ! » et ils se jetèrent l'un sur l'autre et se frappèrent avec les poings, pour le plus grand divertissement du roi.

La querelle des religions, y compris celle qui concerne le christianisme en débat avec d'autres, ressemble un peu à cette querelle des aveugle-nés. Et le christianisme, en l'occurrence, ne se retrouve en aucune manière dans une situation privilégiée ou plus positive que les autres, bien au contraire. Sa prétention à la vérité, en effet, le rend particulièrement « aveugle » à la limite de toute notre connaissance du divin, et le marque parfois d'un fanatisme insensé, lui faisant prendre à lui aussi pour le tout le petit bout touché par l'expérience personnelle.

Le scepticisme général à l'égard de la prétention à la vérité en matière de religion se trouve par ailleurs renforcé encore par tout ce que la science moderne a permis de soulever en ce qui concerne la question des origines de la vie : la théorie de l'évolution semble surclasser la doctrine de la création ; les connaissances de l'homme en matière de neurobiologie, de chimie, de psychologie, semblent surclasser la doctrine du péché originel ; l'exégèse critique relativise tout ce que nous croyions connaître de la figure même de Jésus et de sa conscience de Fils ; les origines de l'Eglise en Jésus apparaissent plus que douteuses et beaucoup plus complexes qu'une simple vision linéaire des choses laissait croire.

La fin de la métaphysique et la rationalité ont rendu problématique le fondement philosophique du christianisme et t quasiment conflictuel le rapport de la foi et de la raison.

Aujourd'hui, en réalité, il est plus facile de réduire les contenus chrétiens à un ensemble de discours symboliques, de ne leur attribuer qu'une vérité de même nature que celle des mythes de l'histoire des religions et de les comprendre comme un mode d'expérience religieuse de même type que tant d'autres.

Dans cette perspective, il n'est plus possible de parler du christianisme comme d'une vérité qui serait pour l'homme, pour tout homme, quelle que soit son origine géographique et sa culture, une force qui s'imposerait à lui, telle une promesse fiable. Il faudrait en parler bien plutôt comme d'une expression culturelle particulière de la sensibilité religieuse générale, elle-même produit des aléas de notre origine européenne. Tout cela, nous le savons, a été formulé dès le début du XX^e siècle par de grands intellectuels et de grands chercheurs, issus notamment de l'université allemande. En termes philosophiques et théologiques, on a décelé et décrit cette sorte de rétrécissement du champ du christianisme, ce retrait intérieur par rapport à une vision universelle originelle qui se fondait sur sa prétention à la vérité. L'on était presque arrivé à la conviction que, les cultures étant insurpassables et les religions étant liées aux cultures, le christianisme n'était, pour reprendre l'enseignement de la parabole de l'éléphant et des aveugles, que le côté du visage de Dieu tourné vers l'Europe...

La raison aurait donc eu raison. La raison aurait eu raison de la religion.

Du moins en Europe...Et ce qu'elle dit aujourd'hui, en toute rationalité, est effectivement ceci : la vérité en tant que telle, nous ne la connaissons pas. Certes, à travers des images les plus diverses, c'est au fond la même chose que nous visons, mais un mystère aussi grand, le divin, ne peut être réduit à une seule figure qui exclue toutes les autres. Il y a beaucoup de voies, beaucoup d'images, toutes reflètent quelque chose du tout, et aucune n'est elle-même le tout.

Autrement dit, il n'y a pas de certitude de la vérité, sur Dieu, mais seulement des opinions.

Et la porte s'ouvre, alors sur une forme d'indifférentisme, de tolérance et de cohabitation de toutes les croyances, où chacune s'insère paisiblement dans la symphonie polymorphe de l'éternel inaccessible. Écoutons comment s'exprime ce sentiment : « *C'est la même chose que tous vénèrent, c'est une unique chose que nous pensons, ce sont les mêmes étoiles que nous contemplons, le ciel au-dessus de nous est unique, c'est le même monde qui nous enveloppe ; qu'important les espèces variées de sagesse par lesquelles chacun cherche la vérité. On ne peut parvenir par une unique voie à un mystère aussi grand.* »

Ces mots ne sont pas d'hier, bien qu'ils résonnent agréablement à nos oreilles, et ils trouveraient chez nos contemporains, convenons-en, un écho manifestement favorable : ainsi parlait pourtant le sénateur Symmaque en 384 devant l'empereur Valentinien II, défendant le paganisme et voulant rétablir la déesse Victoria dans le sénat romain...

Où en sommes-nous, aujourd'hui ? Et que s'est-il passé pour que nous en soyons arrivés là ? Le christianisme aurait-il définitivement renoncé à se percevoir comme discours de vérité ? Et ce faisant, n'étant plus porté par cette quête exigeante de discernement du monde et du mystère divin, aurait-il renoncé à s'aider de la raison pour en exprimer avec rationalité les enjeux et l'espérance pour le monde entier, au-delà de toute frontière culturelle ? Aurait-il divorcé avec la raison après avoir été humilié par elle ? La foi se réduirait-elle, au pire, à une expérience religieuse comme on le voit dans toute une partie du christianisme en plein développement et marqué notamment par le pentecôtisme ? Serait-elle, au mieux, un discours en forme de commentaire du monde et de l'histoire parmi d'autres, mais un commentaire seulement ? Ne pourrait-elle être le lieu d'une herméneutique exigeante, la proposition d'un message, le témoignage d'une interpellation critique et l'expression d'une vérité, en débat, justement, avec les sagesse de ce monde et se plaçant sans crainte sur le terrain de la raison, d'autant plus que l'un des mots clés de son discours est précisément celui de Logos ?

L'apôtre Paul, écrivant à Corinthe, a bien un avis sur le sujet : sagesse contre sagesse, raison contre raison, discours contre discours, c'est bien avec des mots, avec un discours et avec la raison qu'il argumente. C'est avec « la parole de la croix » qu'il défend son point de vue. Il ne présente d'ailleurs que cet argument discursif, un argument qu'il nomme « Jésus-Christ crucifié ».

Trois mots seulement pour dire tout à la fois ce qui est de l'ordre du religieux et ce qui est de l'ordre de la raison, mais trois mots pour les lier l'un à l'autre : Religieux, en effet, est le nom Jésus qui signifie sauveur, christ, messie et envoyé de Dieu ; et raisonnable, le fait qu'il s'agisse bien ici d'un homme et non d'un demi dieu, d'un titan ou d'un héros. Un mortel donc, puisqu'il meurt sur la croix. Jésus-Christ crucifié.

Le langage de Dieu, pourrait-on dire, est donc religieux, mystérieux, et il demande qu'on le croie, sans conteste, car il nous faut y entendre dans la foi que Jésus vient donc de sa part. Mais ce langage, notre raison le comprend tout autant, le lit même, le déchiffre dans le texte, le critique et le cerne, l'examine, l'étudie, comme n'importe quel langage. Il est langage humain, inscrit dans une logique humaine, celle d'un homme du premier siècle de notre ère, dans un contexte précis, un homme au destin étonnant mais compréhensible pourtant, au regard des discours qu'il a prononcés et dont on a gardé trace, et des discours de ceux, prophètes d'Israël, qui l'ont précédé.

En Jésus-Christ crucifié, foi et raison peuvent se conjuguer pour qui prête une attention spirituelle et intelligente au récit et à la pensée, pour qui s'intéresse à l'homme. Mais il y a plus que cela encore, et ce point est décisif dans cette réflexion qui se conclura ici de façon toute provisoire.

La foi et la raison, devant cet homme Jésus-Christ crucifié dont parle l'apôtre aux corinthiens, la foi et la raison devant cet argument de « la parole de la croix », s'étonnent d'y découvrir, outre l'envoyé de Dieu, pour l'une, la foi, ou le simple mortel au destin étonnant pour l'autre, la raison, que la vérité que chacune d'elles recherche ne peut exister sans une troisième dimension : celle de l'amour.

Ratio (la raison) n'y avait pas pensé, en effet. Malgré toute sa sagesse, elle pour qui tout s'explique, en ce monde, par des processus et des logiques, des enchaînements et des probabilités, des causes et des effets, mais sans autre éthos que celui qu'autorisent les lois de la physique ou celle de l'évolution, pouvait très bien raisonner le monde et le destin des hommes sans faire appel à une éthique, sans introduire la dimension de l'amour.

Et *Fides* (la foi) non plus, n'y avait pas pensé. Elle qui se croyait comme en surplomb du monde et des hommes, n'ayant besoin de rien de plus que sa superbe et la force de sa conviction...

Voici donc une troisième invitée au débat de la vérité, en plus de *Fides* et de *Ratio*. *Caritas*, l'amour qui préside à tout ce que fait et dit Jésus-Christ crucifié, *Caritas* qui motive sa venue et l'initiative même de Dieu, qui oriente les actes et le comportement du Christ, ses paroles, sa vie même, jusqu'au dernier souffle : « Père, pardonne-leur... ».

La religion chrétienne a ceci de bien singulier et sans doute d'original - et de vrai ?- qu'elle ose le pari de faire entrer en dialogue incessant la foi et la raison et qu'elle soumet à chaque instant l'une et l'autre au regard bienveillant et critique de l'amour. Un amour qui aime jusqu'à l'abandon de soi, gratuitement, au-delà de toute loi et de toute raison... Pour un discernement commun de la vérité,

Mais ce dialogue entre foi et raison ne doit pas cesser. La raison ne peut avoir la prétention à tout unifier, à totaliser pensée et à vouloir tout récapituler. La foi, celle dont témoigne le grand récit biblique dans sa diversité langagière, ne se laisse pas réduire à un discours philosophique et spéculatif. Elle jaillit et son expérience qui désigne le royaume, diffracte, pluralise, complexifie le rapport à la vérité.

Refuser cela, c'est prendre le risque du « fake », de la falsification de l'histoire et de la vérité dont la narration légitime et exclusive serait celle du catholicisme romain aidé par la raison grecque, d'Aristote à Saint Thomas. C'est exactement ce que dénonce Olivier Abel lorsqu'il trouve dans le discours de Ratisbonne du pape Benoît XVI cette propension à réserver au seul christianisme romain la capacité et la légitimité de dire la vérité dans sa totalité.

« En réaffirmant la continuité entre le *logos* grec et le christianisme romain, il reproche à la Réforme d'avoir rompu l'analogie de Dieu avec la raison, et affirmé une transcendance trop radicale, une volonté d'un Dieu trop capricieuse. C'est donc un discours qui vise la tradition nominaliste, Duns Scott, les Franciscains, Luther, Calvin, mais aussi bien Pascal ou Kierkegaard, une manière de se rapporter à un Dieu de volonté et d'amour, et non à un Dieu d'intelligence trônant au sommet d'une théologie inclusive qui comprendrait aussi la morale et la science. Il oppose les théologies et les métaphysiques de l'intelligence à celles de la volonté. Et il dénonce, c'est le plan central de son discours, trois vagues de deshellénisation : celle de la Réforme, celle de la théologie libérale issue des Lumières avec son entreprise de démythologisation, et enfin la vague actuelle de pluralisme et de relativisme religieux.

Ce « fake » d'une rationalité unifiante et de la victoire du *logos* sur toute forme de dissidence de la pensée ou de quelque autre approche de la vérité trouve par ailleurs et curieusement dans le fondamentalisme protestant et certaines de ses descendances évangéliques une sorte d'alter ego prétendant aussi à la seule vérité. Le « fake » non pas de la raison unifiante et de l'absoluité du *logos*, mais celui de la croyance en l'inerrance de l'Écriture et de la primauté de la loi de Dieu. Au fake du *logos* répond en quelque sorte celui du *nomos* et de l'obéissance à un autre ordre, à une autre forme d'autorité. Les affirmations de la « Niagara Bible Conférence » (1878-1897) ont fait l'objet aux États-Unis, au début du XX^e siècle, de la diffusion en 1910 des brochures populaires de la conservatrice *Northern Presbyterian Church*, définissant justement ce que l'on a appelé les « *Fundamentals* », auxquels le millénarisme a été ensuite ajouté, à savoir la divinité du Christ, sa naissance virginale, la doctrine de l'expiation viciaire, la résurrection corporelle lors de la seconde venue du Christ, l'autorité et l'inerrance de la Bible.

La diffusion abondante de ces « *Fundamentals* » a été essentiellement faite en réactions contre la philosophie des Lumières, contre le rationalisme anglais du XVII^e siècle, contre l'*Aufklärung* du XVIII^e, contre le libéralisme de la modernité, contre l'exégèse historico-critique et scientifique et surtout contre la théologie libérale allemande, notamment, du XIX^e siècle.

Le fondamentalisme ne voit aucune difficulté à découper des extraits de textes bibliques, à les lire hors contexte, et à faire abstraction de toute exégèse ou herméneutique pouvant les situer correctement et les interpréter. Il rejette le symbolisme de la bible et ce que la théologie moderne considère comme un principe d'interprétation essentiel, à savoir que les symboles forment le langage religieux et portent la puissance du message biblique : le symbole est le doigt qui pointe vers l'absolu, l'infini, mais le lecteur

au premier degré prend idéologiquement le risque de ne regarder que le doigt. Le Conseil international pour l'inerrance biblique a publié en 1978 une première déclaration dont les articles XII et XIII « affirment l'inerrance de la Bible dans « son intégralité », l'inerrance des énoncés dans Genèse 1 à 11 (l'histoire de la création, du déluge, de la tour de Babel et l'origine des différentes nations). Il y est affirmé que les « illégitimes hypothèses scientifiques sur l'histoire de la terre sont catégoriquement rejetées ». L'inerrance, en terme technique, signifie « l'entière vérité de l'Écriture », et cela touche également « les problèmes de grammaire et d'orthographe... les phénomènes de la nature ».

L'accent porté sur l'inerrance de la Bible, la forte hostilité à la théologie moderne et aux méthodes, résultats et implications de l'étude scientifique et critique de la Bible, de même que l'assurance que ceux qui ne partagent pas le même point de vue religieux ne sont absolument pas de « vrais chrétiens », sont autant d'éléments marqueurs. Ils suggèrent que le fond de l'attitude fondamentaliste ne réside pas dans l'obéissance à l'autorité souveraine de la Bible comme texte ou comme message dans l'esprit de ce qu'énonce l'un des grands principes de la Réforme. Peut-être même que la notion d'inerrance biblique reste pour eux comme finalement secondaire : « le cœur du fondamentalisme est un certain type de discours, une manière de parler qui détient l'autorité réelle ». L'inerrance biblique et la lecture littéraliste des textes religieux servent de bouclier pour justifier un « a priori » idéologique ou une arrière-pensée ultra conservatrice et radicale : la foi se traduit ici par une ferme adhésion à un *nomos* qui ne doit laisser subsister aucun doute. Face aux complexités changeantes de la vie post-moderne, au sécularisme humaniste et aux incertitudes, le fondamentalisme offre une explication qui satisfait aux besoins de sécurité et de stabilité. « *L'autorité normative*, écrit le sociologue Sébastien Fath, *qu'elle soit placée dans une tradition, un leader, ou dans un texte, constitue un trait fédérateur pour tous les mouvements religieux radicaux. Ainsi, l'idée d'une autonomie individuelle qui puisse se passer de la norme divine apparaît insupportable aux fondamentalistes* ».

En conclusion, que dire d'autre, dans l'incertitude et dans l'espérance, sinon que la vérité est « good news ». Qu'elle peut se frayer un chemin malgré les fake news, sans se laisser fasciner par la tentation de l'absoluité d'un *logos* d'un *nomos*. Grâce à la sauvegarde de leur mémoire par l'action de l'esprit-saint, ces textes bibliques se font l'écho dans nos esprits fragiles et nos cœurs fermés, d'une parole certaine et vraie.

Ce message, autrement dit ce kerygme, porté par les textes, cette information fait de chaque lecteur-auditeur un « catéchumène », c'est-à-dire par étymologie un homme ou une femme à l'écoute « de l'écho », même lointain, d'une parole pertinente et impertinente, pour aujourd'hui et pour demain. Catéchumène et témoin, par conséquent, de la vérité : Jésus-Christ, mort et ressuscité.