

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Soziologie
Band:	17 (1991)
Heft:	3
Artikel:	Particularité et universalité en tension : différents types de croyances
Autor:	Müller, Denis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-814866

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PARTICULARITÉ ET UNIVERSALITÉ EN TENSION : DIFFÉRENTS TYPES DE CROYANCES

Syncrétisme et recomposition du Religieux : Un essai
d'interprétation philosophique et théologique*

Denis Müller

Université de Lausanne, Faculté de théologie,
BFSH–2, 1015 Lausanne

1. Individualisation du croire et exigence d'universalité

1.1 *L'individualisation du croire : un fait*

Je voudrais entériner, au départ tout au moins, la thèse sociologique de l'individualisation du croire, au sens où la définissent par exemple les travaux de Campiche¹ et Krüggeler², en ne perdant toutefois pas de vue le lien qu'elle presuppose entre la construction individuelle de l'identité religieuse et les référents extérieurs (facultatifs et non exclusifs) sur lesquels elle s'appuie.³ Ces référents ne possèdent pas seulement le caractère d'une extériorité constitutive, ils résultent aussi de la construction globale de la société, dans ses dimensions culturelles et religieuses notamment, avec tout ce qu'elle implique de systèmes de croyances et/ou de systèmes de valeurs.

1.2 *Une exigence interne*

Si l'individualisation du croire peut être reconnue comme un fait empirique, elle découle aussi, par ailleurs, d'une conception théologique de la foi (historiquement et structurellement liée à l'émergence du protestantisme) et d'une certaine vision de la sécularisation. L'accent mis par la Réforme sur le

* Communication présentée lors du IXe Congrès de la Société Suisse de Sociologie dans le cadre du colloque organisé par l'ASSOREL, le 4 octobre 1991 à Neuchâtel.

1 Cf. notamment «Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle de la Suisse», PNR 21, Bâle 1991, 4.

2 «Donne à ce sentiment le nom que tu voudras (La sémantique religieuse dans le contexte de l'individualisation structurelle)», communication au Colloque Religion et Culture, Lausanne, 23 septembre 1991.

3 Campiche, *art. cit.*, 7.

croyant individuel s'est combiné, dans la culture de la modernité⁴, avec la rationalisation du monde et avec la différenciation de la société. Il en découle de nouveaux défis pour la conception même de la vérité religieuse, comme articulation de la subjectivité (ou de la particularité des points de vue) et de l'universalité. La religion comme système ou comme institution du sens s'en trouve déplacée, et non pas abolie. Ce déplacement ne peut pas être sans effet sur le travail théologique lui-même, avec ce qu'il implique de perpétuelle reprise des théologumènes.⁵

1.3 L'individualisation du croire, une menace – pour qui ?

Il est bien évident que cette thèse (sociologique) de l'individualisation du croire est structurellement liée à celle de la désinstitutionnalisation de la religion. Une telle désinstitutionnalisation ne signifie pas uniquement, si je vois bien, une déconfessionalisation ou une perte de lien aux instances ecclésiastiques, mais aussi, plus largement, une distance croissante entre le sous-système religieux en général et les autres sous-systèmes formant l'ensemble de la réalité sociale et culturelle. Dans ce cas, l'individualisation du croire ne menace pas seulement les Eglises et les groupements religieux structurés ou organisés, elle contient aussi un potentiel de dissolution critique de la société toute entière en tant qu'unité sous-jacente à l'idée même de sous-système.⁶

Fait empirique, exigence interne, menace éventuelle, le phénomène de l'individualisation du croire relance la question des liens entre la recomposition individuelle des croyances et la quête d'une identité sociale et culturelle sur le plan collectif (régional ou national pour la Suisse, transnational pour l'Europe). A l'arrière-fond des débats actuels sur l'identité helvétique et européenne se profile un conflit entre différentes manières de rendre compte de la contribution de la religion en général et du christianisme en particulier à la construction de cette identité.

4 On ne saurait donc réduire l'émergence de l'individualisme à des causes structurelles (comme cela semble être le cas dans les hypothèses de M. Krüggeler et P. Voll) ; les facteurs culturels de l'individualisation du croire doivent aussi être pris en compte (cf. J.-P. Willaime : «Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie», communication au Colloque Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991).

5 Ce point a été souligné par G. Vincent : «Des difficultés d'une analyse de la sémantique religieuse», Colloque Religion et Culture, Lausanne, 23 septembre 1991.

6 Il me semble que, chez N. Luhmann, la notion de sous-système implique (en bonne logique systémique) l'ouverture sur les autres sous-systèmes et, par voie de différenciations soignées, la possibilité d'une relation vivante et d'une totalisation ouverte de l'ensemble des sous-systèmes ; c'est pourquoi la différence propre au sous-système particulier n'est nullement le dernier mot de la théorie luhmannienne, qui implique au contraire une dialectique entre l'ouverture au monde et la concentration sur l'individu, cf. par exemple *Amour comme passion* (De la codification de l'intimité), Paris, Aubier, 1990, 220–221.

2. Syncrétisme et bricolage

Le terme de syncrétisme pose, comme on sait, des problèmes délicats tant sur le plan descriptif que sur le plan normatif. Ses connotations négatives ont souvent été soulignées.⁷ Pourtant, le terme est utilisé – dans l'enquête du PNR 21 – pour désigner l'une des cinq composantes idéal-typiques de la sémantique religieuse en Suisse. Il est d'autant plus intéressant – mais nullement étonnant d'un point de vue théologique relativement indépendant de toute observation empirique – d'apprendre que les catholiques suisses marquent une affinité plus nette que les protestants avec le système de croyances syncrétique.⁸ J'aimerais m'interroger ici sur les problèmes proprement théologiques liés à ce concept ambigu de syncrétisme, et tenter notamment d'en détecter les pièges et d'en percevoir les enjeux.

2.1 *Connotations négatives*

Dans la tradition théologique protestante récente, le concept de syncrétisme a souvent fonctionné comme repoussoir pour mieux mettre en valeur une théorie théologique de la religion élaborée à partir du concept critique et supérieur de révélation. Le syncrétisme n'apparaissait – négativement – qu'en tant que tendance naturelle propre à certaines religions (l'hindouisme centralement), mais complètement contraire à l'esprit des religions abrahamiques.⁹ Le syncrétisme renvoyait aux confusions des autres religions, nullement à une tentation à laquelle on pourrait éventuellement succomber soi-même comme chrétien.

Quand il s'agit d'évaluer théologiquement un phénomène apparemment syncrétiste comme la nébuleuse du New Age, les interprétations divergent fortement. Un théologien protestant plutôt a-typique comme C.-A. Keller résiste visiblement à l'idée d'appliquer le concept de syncrétisme au phénomène du Nouvel Age ; tout en reconnaissant le caractère de nébuleuse de ce phénomène, il tente d'en dégager la cohérence spirituelle positive, alors que le terme de syncrétisme lui paraît impliquer des connotations négatives, au sens d'un bricolage d'éléments hétéroclites. Nous reviendrons sur cette association symptomatique entre syncrétisme et bricolage. Mais il faut noter que Keller, dans un deuxième temps, réinvestit positivement le terme de bricolage, qui lui paraît caractéristique de toute expérience religieuse.¹⁰ Pourquoi, par contre, n'en fait-il pas de même

⁷ Cf. par exemple F. Stolz : „Alternative Religiosität : Alternative wozu ?“, Communication au Congrès Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991, 1.

⁸ Campiche, *art. cit.*, 10 ; Krüggeler, *art. cit.*, 8.

⁹ Cf. à ce sujet H. Kraemer : «Syncretismus», *RGG*, 3e éd, vol. VI, 1962, col. 563–568, 567.

pour le terme de syncrétisme, dont H. Kraemer reconnaissait pourtant qu'il constituait un vrai problème de la théologie des religions et de la missiologie ? Ne serait-ce pas que la tradition protestante (pas seulement dans ses franges évangéliques, correspondant au type «chrétien exclusif» de Krüggeler, mais aussi dans ses courants les plus libéraux) répugne au fond à l'idée même de syncrétisme ?

2.2 *Catholicisme et syncrétisme : une alliance naturelle ?*

Dans la logique doctrinale catholique, l'exigence d'universalité prend la forme d'une vision syncrétique de la religion catholique. On trouve un exemple extrême, et donc particulièrement emblématique, de cette tendance dans la théologie de la libération de Léonardo Boff. A certains égards, la théologie de la libération peut apparaître comme l'investissement du champ éthique et politique par la religion.¹¹ Or chez un auteur comme L. Boff, on met le doigt sur l'intime corrélation entre un progressisme éthique et un certain traditionalisme doctrinal. Pour lui, le catholicisme critique et rénové demeure l'articulation la plus parfaite du christianisme ;¹² son syncrétisme supérieur prend en compte le syncrétisme en quelque sorte inférieur des religions naturelles ; la relation entre catholicisme et religion naturelle est, très classiquement, de continuité plus que d'opposition ; la part éventuelle de vérité de la critique de la religion (dont la réception théologique fut prioritairement le fait du protestantisme) n'est pas véritablement honorée. Le catholicisme apparaît chez Boff comme la synthèse syncrétique supérieure du syncrétisme des religions naturelles.¹³ On comprend que, dans cette optique, le lien entre doctrine catholique et religion populaire soit pensé sur le mode de la continuité et de la congruence.

2.3 *Esquisse d'une proposition*

Le concept de syncrétisme pose une question philosophique et théologique essentielle, que l'on peut formuler dans les termes suivants : qu'en est-il de la

10 *New Age* (Entre nouveauté et découverte), Genève, Labor et Fides, 1990, 67–69. Un auteur catholique, comme K. Koch, spécialiste de Pannenberg, souligne, à l'inverse, les tentations totalitaires du New Age. La vision holistique du Nouvel Age lui apparaît comme panthéiste et donc comme doctrinalement incompatible avec la vision chrétienne de la totalité (cf *Nouvel Age et foi chrétienne*, Paris, Edition française, 1990, 2e éd.). Mais c'est bien l'indice que les prétentions syncrétistes du Nouvel Age entretiennent une relation de rivalité mimétique avec les prétentions syncrétiques immanentes au catholicisme.

11 Hypothèse suggérée oralement par R. Lévy lors de sa communication au Congrès Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991.

12 *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1974, 255–257.

13 *Eglise, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, pp. 161.

relation entre la particularité d'une conviction religieuse et sa prétention à l'universalité ? Cela signifie qu'on ne saurait réserver le concept de syncrétisme aux nouveaux mouvements religieux ou à ce que F. Champion nomme la «nébuleuse mystique-ésotérique».¹⁴ Le christianisme n'est pas seulement une «formation syncrétique» du point de vue historique et sur un plan descriptif, il participe aussi, comme système orthodoxe fort, d'une dynamique d'inclusion proprement syncrétique.¹⁵

Toute conviction religieuse – christianisme compris – se donne en effet à la fois comme point de vue particulier et comme visée d'universalité ; il ne me paraît pas absolument pertinent, par conséquent, de distinguer entre des formes exclusives et des formes inclusives d'expression religieuse ; en soi, toute expression religieuse authentique se veut à la fois exclusive et inclusive ; sa particularité n'est pas seulement ni même d'abord la marque de sa relativité ; elle exprime en premier lieu la prétention à la vérité. La vraie question n'est pas tant de savoir si une conviction est exclusive ou inclusive. En principe, toute prétention exclusive à la vérité implique une inclusion de type universelle ; sinon, la prétention à la vérité demeure effectivement un simple préjugé exclusiviste, et ne se tient pas à la hauteur d'une authentique prétention à la vérité.

Il découle de ce qui précède, à mon sens, que le vrai problème – philosophique et théologique – est celui du mode d'articulation doctrinale, proposée par chaque expression religieuse particulière, entre la particularité de son point de vue et l'universalité de son horizon.

Or les différentes acceptations doctrinales du syncrétisme mettent en jeu des approches inconciliaires de ce problème. L. Boff distingue, de manière intéressante, six conceptions différentes du syncrétisme : le syncrétisme par addition, le syncrétisme par adaptation, le syncrétisme par mélange, le syncrétisme de concorde, le syncrétisme de traduction et le syncrétisme de refonte.¹⁶ Sans pouvoir m'attarder sur chacun de ces types, je relève brièvement les modèles de vérité qui leur correspondent, puis les liens de ces modèles avec l'interprétation du terme de bricolage.

Le syncrétisme procède soit par éclectisme superficiel ou stratégique (cf. les modèles par addition, par adaptation, par traduction), soit par fusion hâtive (mélange, concorde). La vérité semble émerger comme une totalité abstraite

¹⁴ «De la religion parallèle en France», communication au Colloque Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991 ; cf. son ouvrage *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990 (co-édité avec D. Hervieu-Léger).

¹⁵ Ces deux points sont très justement soulignés par G. Vincent, *art. cit.*, 3 et 10.

¹⁶ *Eglise, charisme et pouvoir, op. cit.*, 163–166.

t composite, comme la réunion insatisfaisante de parties livrées à elles-mêmes. L'articulation du tout et des parties demeure inachevée. C'est la raison pour laquelle, aussi bien dans l'éclatement représenté par l'éclectisme que dans la violence imposée par la fusion, le syncrétisme évoque l'idée d'arbitraire et éventuellement de totalitarisme.

.4 Syncrétisme et bricolage

Qu'en est-il des liens entre ces différentes conceptions du syncrétisme et l'usage du concept de bricolage ?

En poussant dans ses retranchements la logique de l'éclectisme, on exaspère naturellement l'individualisation du croire et donc une conception purement élective et arbitraire du bricolage religieux. En insistant au contraire sur la dynamique fusionnelle du syncrétisme, on met en avant la recherche d'une nouvelle totalisation, et ceci aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Il est évident que l'acception fusionnelle du syncrétisme nous oblige à réfléchir sur le lien, à mon sens incontournable, entre l'individualisation du croire et sa prétention à l'universalité. En recherchant une cohérence interne à son croire individuel, le bricoleur religieux post-moderne ne vise pas seulement à se comprendre de manière unifiée, il tend aussi vers une cohérence externe entre sa croyance et le système de croyances et de valeurs de sa société. Unité personnelle et universalité potentielle ne sont pas aussi antinomiques que pourrait le laisser croire une vision purement individualiste (et donc idéologique) de l'individualisation du croire. On trouve certainement des indices empiriques de cette thèse dans l'insistance du New Age sur la perspective holistique, comme dans la tentative (majoritairement catholique) de réinterpréter le syncrétisme en termes de restructuration positive ou de refonte du patrimoine théologique et spirituel chrétien.

C'est bien ce qui se passe, par exemple, dans la théorie du christianisme par refonte proposée par L. Boff. Le syncrétisme par refonte y apparaît à la fois comme une donnée interne de la dynamique religieuse et comme la quintessence du catholicisme. Dans sa particularité irréductible, le catholicisme exprime une totalité vivante, la synthèse critique et englobante aussi bien des autres types de syncrétisme que des religions populaires locales. Certes, L. Boff n'est pas dupe des pathologies de ce type de syncrétisme. Les effets pervers de la quête religieuse de la transcendance signifient une retombée dans la pure logique de l'immanence (ritualisme, légalisme, etc...) ; le péché humain ne cesse jamais tout à fait de faire obstacle à la manifestation universelle du divin. Mais l'histoire émoigne d'un développement positif dans le sens du syncrétisme par refonte. Le christianisme, dans cette vision très hégélienne, est non seulement une

religion syncrétique parmi d'autres (contre l'apologétique missionnaire traditionnelle qui voyait le syncrétisme dans les religions non-chrétiennes, dans le paganisme),¹⁷ il est aussi la religion syncrétique par excellence, comme l'attestent la réalité et la doctrine profonde du catholicisme que Boff appelle de ses voeux.

Boff peut dire cela parce qu'il voit dans la religion elle-même (contre la critique de la religion de la théologie dialectique) une dynamique essentiellement syncrétique dont les médiations sont indispensables à l'expression visible de la foi. Dans l'actuel débat oecuménique sur cette question, il n'y plus guère de désaccord en ce qui concerne le rôle médiateur de l'expression religieuse, tant sur le plan des symbolisations culturelles et sociales (à l'extérieur) que sur le plan proprement théologique (interne à la foi).¹⁸ Par contre, la discussion bat son plein quant au mode d'articulation théologique concrète de cette médiation. Faut-il, comme L. Boff, privilégier la synthèse de type syncrétique, ou, comme je le pense avec d'autres, mettre en oeuvre une autre dialectique, prenant en charge l'exigence d'universalité sans rien perdre des conflits et des crises qui traversent en permanence l'expression religieuse dans le champ de sa visibilité sociale, culturelle et éthique ? Il ne suffira plus, alors, de couler le christianisme dans le code formel d'une sémantique religieuse de la transcendance et de l'immanence ; il faudra s'interroger sur le type d'articulation doctrinale spécifique que le christianisme propose entre ces deux termes et se demander en particulier si les schèmes théologiques de l'incarnation et de la croix, centralement, n'appellent pas un investissement total de l'immanence par la transcendance, ouvrant la voie à une totalisation d'un genre particulier.

Si l'on opte pour cette deuxième possibilité, le concept méthodologique de bricolage doit retrouver une signification noble.¹⁹ Il ne s'agit plus de composer éclectiquement un menu insipide ou de consacrer idéologiquement l'omnipotence stérile d'un individu isolé dans l'ère du vide, mais bien de construire un modèle positif d'identité personnelle et collective, faisant toute la place aux conflits internes et externes, psychiques et sociaux, sans lesquels cette construction ne serait qu'un leurre et une abstraction. Ce modèle demeure un bricolage, au sens fort défini classiquement par Lévi-Strauss, parce qu'il institue «du sens et de l'intelligible avec des éléments disparates qui sont des résidus culturels» (B. Crettaz) et que cette institution du sens doit se penser à partir d'en bas, c'est-à-dire des particularités finies de nos subjectivités respectives. A la différence du modèle syncrétiste, qui est toujours en dernier recours de type

17 Boff prend ses distances par rapport aux thèses de G. Thils et de W. Visser't Hofft sur le syncrétisme. Le catholicisme traditionnaliste du premier n'est pas sans rapport, en effet, avec le barthisme du second.

18 Cf. par exemple P. Gisel : *L'excès du croire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 168–174.

19 Cf. les remarques de B. Crettaz : «Le concept de bricolage. Précisions méthodologiques», PNR 21, *Info 21*, 14, mars 1991, 57.

fusionnel et totalitaire, le modèle proposé ici articule le particulier et l'universel en respectant la dynamique du dialogue et du conflit et en l'inscrivant dans un *horizon* de signification universelle. La totalité n'est pas donnée, mais à faire ; elle est une tâche et un horizon, une visée découlant d'une exigence.

3. La sécularisation comme déplacement du rôle de la religion

3.1 Modèle positif de sécularisation

L'ensemble des réflexions précédentes implique, vous l'aurez compris, que soit récusée l'opposition stérile entre une théorie pure et dure de la sécularisation (à la Bryan Wilson) et la volonté d'échapper aux effets sociaux et culturels indéniables du processus moderne de sécularisation (comme c'est le cas dans certaines récupérations théologiques du concept de post-modernité). Pour sortir de l'impasse, il faut interpréter le thème de la sécularisation en termes de déplacement du religieux et non de perte d'identité ou de substance. Ce n'est pas hasard, notons-le en passant, que la théologie protestante, plus que d'autres, a sécrétisé des théories légitimant positivement la sécularisation (ainsi F. Gogarten).²⁰

Ce déplacement s'effectue autant sur le plan des significations théologiques ou de la sémantique religieuse que sur celui des pratiques institutionnelles ou de la pragmatique des organisations. Il affecte en effet aussi bien la définition des contenus religieux que la fonction et le rôle des instances religieuses dans la société.

3.2 L'exemple des Comités et commissions d'éthiques

Je me contenterai de l'exemple des Comités ou des commissions d'éthique, sur le fonctionnement et la signification desquels il existe une littérature croissante.²¹ C'est en effet un lieu d'observation particulièrement privilégié pour ce qui concerne le jeu du religieux et de l'éthique.

Dans la tradition théologique protestante, on a pu assister à un va-et-vient significatif. Après l'éthicisation de la dogmatique et, plus largement, de la foi dans la théologie du XIXe siècle, le mouvement barthien a renversé la vapeur en subordonnant rigoureusement l'éthique à la dogmatique. On a encore insuffisamment réfléchi au fait que ce renversement a eu pour conséquence de

20 Cf. D. Hervieu-Léger : *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, pp. 187.

21 Cf. Ph. Lucas : *Dire l'éthique*, Paris, Actes Sud-Inserm, 1990 ; C. Ambroselli : *Le Comité d'éthique*, Paris, PUF, 1990.

moraliser l'ensemble des affirmations dogmatiques ; si l'éthique dépend entièrement de la dogmatique, alors toute la dogmatique est de part en part éthique. Ce nouveau type d'éthicisme a produit des effets dommageables, et c'est sans doute pourquoi, aujourd'hui, l'éthique théologique incline à mieux délimiter l'autonomie légitime de la méthodologie éthique. Mais cela lui vaut une tension souvent implicite avec les autorités ecclésiastiques, qui fonctionnent souvent encore avec le modèle barthien devant les yeux ou au fond du subconscient.

La situation est plus tranchée en ce qui concerne l'Eglise catholique. C'est à la force de pénétration (plus symbolique qu'effective) de son magistère qu'on doit sans doute le permanent conflit de légitimité et de représentation au sein d'instances comme le Comité national d'éthique français. En Suisse, la situation est beaucoup plus fluide, étant donné la dispersion des comités et des commissions d'éthique à des niveaux cantonaux, régionaux ou spécialisés. Ainsi, les commissions d'éthique dans les hôpitaux font-elles place souvent à des éthiciens de formation théologique, protestants ou catholiques, sans que la dimension confessionnelle semble ici déterminante. Une société faîtière comme l'Académie suisse des sciences médicales joue un rôle purement indicatif et consultatif, à l'égard des médecins et des hôpitaux ; les éthiciens chrétiens participent de manière plus ou moins directe à ses délibérations ; de même, la nouvelle Société suisse d'éthique biomédicale met l'accent sur l'argumentation éthique de type scientifique et pluraliste, en se démarquant à l'origine de la Société suisse de bioéthique, aux objectifs nettement idéologiques et aux tendances théologiques de type conservateur (du côté catholique) et exclusif (du côté protestant).

La question qu'on doit se poser est en fait celle du rôle de la dimension religieuse dans l'argumentation éthique. Au plan de l'éthique fondamentale, on peut dire que la religion inspire et motive les positions éthiques, par le jeu des systèmes de croyance et des systèmes de valeurs qu'elle met en oeuvre. Mais on ne saurait sous-estimer la part de la symbolique institutionnelle et ministérielle qui véhicule la présence d'ecclésiastiques dans les instances éthiques. Au-delà de la compétence technique des éthiciens professionnels (qui sont souvent des théologiens), n'attend-on pas d'abord d'eux, en profondeur, une qualité d'écoute, une certaine connivence thérapeutique et/ou une conscience critique des limites de la médecine et de la recherche, enfin une parole de libération des consciences ou d'absolution des fautes, toutes qualités ou performances dont le caractère religieux est patent ?

Il ne faut pas perdre de vue que cette fonction particulière des théologiens dans les instances éthiques renvoie à des résidus d'influence ecclésiastique dont la légitimité est souvent établie via le détournement de la compétence éthique. L'ambiguité qui demeure à ce niveau entre la demande d'éthique et la demande

religieuse se retrouve plus largement au plan social et culturel. Tout en continuant à exercer une certaine influence sur la culture et l'éthique ambiantes, les Eglises doivent s'ouvrir au déplacement du religieux en cours dans la société. Le jeu des syncrétismes concurrents leur renvoie la question de leur propre prétention à émettre une vérité totalisante. Plutôt que de se prendre au jeu d'un syncrétisme de type supérieur, comme celui proposé de manière finalement assez conventionnelle par L. Boff en Amérique latine, les Eglises ne feraient-elles pas mieux de valider la situation actuelle comme un champ dynamique et risqué de tensions et d'interactions entre des visées particulières d'un universel concret, susceptible de soutenir les efforts de tous en direction d'une éthique plus humaine ?

