

Psychologie de l'autorité religieuse et fonctionnement de la synodalité

VASSILIS SAROGLOU*

Introduction à une psychologie de l'autorité religieuse

Le théologien et le chercheur en sciences des religions ne peuvent que se mettre d'accord sur le fait que le cœur de la fonction d'une communauté des croyants concerne des buts proprement religieux. Ceux-ci sont notamment l'affirmation et la clarification de croyances et de normes, la mise en contact avec le divin et l'autocélébration de la communauté dans un cadre ritualisé, l'anticipation d'un futur eschatologique, ainsi que la transformation intérieure de soi et du monde. Toutefois, au-delà de ces fonctions strictement religieuses, nul doute qu'une religion en général, et la communauté des croyants en particulier, exerce en même temps de l'autorité et du pouvoir, au sens le plus classique de ces termes, à savoir une influence via des ressources et des processus spécifiques sur les gens et sur leur manière de penser, de ressentir et d'agir. Cela concerne principalement les membres de la communauté, mais l'influence en question peut aussi s'étendre au-delà. De ce point de vue, les institutions et figures d'autorité religieuses présentent des similitudes et des spécificités par rapport à d'autres instances classiques d'autorité, qu'elles exercent un pouvoir typiquement *légitimé* (gouvernement, parlement, employeur) ou un pouvoir *d'expertise* (université, corps médical), *d'éducation* (famille, école), *d'inspiration charismatique* (modèles, stars), *d'information* (presse, médias), de *récompense* (organismes de bourses et de prix) ou de *coercition* (police, armée, justice) (sur les sources du pouvoir, cf. French & Raven, 1959; Raven, 1965).

* Vassilis Saroglou, professeur à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

De manière assez étonnante, il manque souvent, à l'intérieur des institutions religieuses, et notamment au sein du monde orthodoxe qui va être le point de notre focalisation dans cet article, une réflexion profonde et une analyse détaillée et critique de la manière dont le pouvoir religieux se construit, s'exerce, se régule, fonctionne, ou dysfonctionne. Plus important, le discours religieux typique, mais idéaliste, sur une autorité religieuse qui serait toujours et par définition au service exclusivement des buts spirituels et qui concernerait un pouvoir qui de toute façon «n'est pas de ce monde», évacue trop vite le besoin d'une telle analyse et réflexion critique sur l'exercice de l'autorité religieuse. Or, l'intérêt d'une telle analyse ne provient pas seulement de l'extérieur, par exemple du regard curieux du chercheur, psychologue ou sociologue, mais aussi de l'intérieur de la communauté des croyants: la manière dont s'exerce l'autorité religieuse à un moment donné peut effectivement servir des buts proprement religieux, mais elle peut aussi s'en écarter, voire s'avérer parfois leur être totalement néfaste.

Dans ce travail, nous procéderons en deux temps. Dans une première partie, seront examinés successivement l'influence et le pouvoir, directs ou indirects, de la religion sur la pensée et le comportement des individus, croyants ou non, la variabilité des types d'autorité religieuse, ainsi que les similitudes et les différences entre l'autorité religieuse et d'autres formes d'autorité et de pouvoir séculiers. Un regard de la psychologie évolutionniste complétera notre compréhension de la religion, aussi comme source de statut et de pouvoir, dans l'évolution de l'espèce humaine. Dans une deuxième partie, nous nous focaliserons sur le fonctionnement du système synodal à l'intérieur du monde orthodoxe, afin d'y examiner les décalages possibles entre une structure, par définition plurielle et pluraliste, et les tentations autoritaristes associées, puis les sources du dysfonctionnement de la synodalité aujourd'hui, et enfin les tendances d'une relecture de la synodalité qui accentue une perception hiérarchique plutôt que communautaire de l'Église.

Influence de la religion

A un premier niveau déjà, qui n'implique pas encore les relations asymétriques qui sont essentielles dans la définition des relations d'autorité et de pouvoir, force est de constater que la religion est source d'influence dans la vie des individus. Il n'est pas inutile de rappeler ici, comme l'a bien démontré la recherche psychologique et sociologique contemporaine, que la religion, à tra-

vers ses différents aspects (croyances, rituels, normes, communauté organisée) et à côté d'autres facteurs, exerce une certaine influence –de taille variable selon les individus et les contextes– sur un nombre assez étendu de domaines de la vie individuelle et collective. Ceux-ci couvrent non seulement les choix proprement spirituels, mais également les choix vocationnels et professionnels, le choix du/des partenaire/s familiaux, les valeurs et leur hiérarchie dont l'application s'étend de l'économie à la politique en passant par la sexualité et le style de vie, les pratiques d'éducation familiale, les modalités d'acculturation chez des personnes issues de l'immigration, les émotions à valoriser ou à inhiber, les groupes ou personnes à éviter, tolérer, pardonner, aimer ou soutenir, et enfin même les préférences musicales ou vestimentaires (Paloutzian & Park, 2013; Saroglou, 2014).

Plus encore, des recherches expérimentales récentes ont montré que, même dans le contexte des pays occidentaux aujourd'hui sécularisés, l'activation de concepts religieux, même subliminale, à savoir hors la conscience du sujet, a des effets sur le comportement social et moral des gens (prosocialité, honnêteté, affects sexuels, préjugés relatifs à des exogroupes), qu'ils soient d'ailleurs croyants ou non-croyants (Galen, 2012). Par rapport aux domaines de la moralité, des relations interpersonnelles et des relations intergroupes en particulier, la religion dispose en effet de presque tous les mécanismes psychologiques connus comme influant sur le comportement prosocial ou antisocial de gens : modèles d'admiration et d'imitation, transmission intergénérationnelle, récompenses et punitions, rituels solidifiant l'empathie ou la méfiance, mécanismes d'ostracisme ou d'inclusion, ainsi que les systèmes de justifications légitimant, tantôt les stéréotypes et les préjugés, tantôt le dépassement des replis identitaires et les aspirations universalistes (Preston et al., 2013; Saroglou, 2013).

Types de pouvoir religieux

Au-delà de l'influence commune des idées et des pratiques religieuses sur la psychologie des individus, le rôle de personnes en chair et en os qui sont des figures d'autorité et du pouvoir est particulièrement présent à l'intérieur des religions. Ce qui est frappant, c'est la grande pluralité des types de pouvoir qui se trouvent dans le domaine religieux: pouvoir de légitimation, charismatique, de récompense, de coercition, d'information, d'expertise. Cette pluralité rend le pouvoir religieux plus subtil, plus complexe, mais aussi, le cas échéant, plus étendu, profond et durable que le pouvoir exercé par d'autres instances socié-

tales telles que, par exemple, la politique, l'enseignement, ou les institutions d'ordre public. En religion, on retrouve des figures historiques admirées et établies (saints), ainsi que des personnalités contemporaines (figures *charismatiques*, pères et guides spirituels réputés), adulées pour leur prototypicalité par rapport à la foi et à ses fruits spirituels. En outre, on rencontre des autorités religieuses qui s'avèrent plus ou moins dynamiques et efficaces par rapport aux buts de la communauté, mais qui sont aussi légitimées via des processus institutionnels de *légitimation* (évêques, hégoumènes, responsables des institutions ecclésiastiques). Ces autorités, à cause, (a) de leur durée dans le temps (souvent plus longue que celle des autres autorités séculières élues), (b) de liens réciproques entre pouvoir religieux et pouvoirs civils, et aussi (c) de la détention d'un grand nombre de biens et de services, exercent aussi une influence relative à l'emploi (offre et maintien d'emploi).

Outre les formes du pouvoir basé sur le charisme ou la légitimité, il existe un pouvoir d'*expertise* du domaine religieux : des experts du savoir religieux comme les théologiens, et des experts de la manipulation du sacré et de la relation des humains au sacré, tels que moines et clercs réputés capables d'accomplir des miracles ou d'avoir des dons surnaturels comme le don de prémonition ou de clairvoyance. Plus encore, les institutions religieuses disposent des mécanismes de l'exercice d'un pouvoir de *récompense* et de *coercition* via des rituels comme la confession, la création d'une bonne ou mauvaise réputation, l'attribution de prix, distinctions et officia, ainsi que de promotions ou de sanctions qui concernent notamment, mais pas exclusivement, le personnel ecclésiastique. Enfin, le milieu religieux, par le rassemblement des personnes à intervalles réguliers, par l'exercice de la confession et plus généralement de la consultation des personnes sur leurs préoccupations spirituelles et autres, mais aussi par les liens d'interconnexion avec d'autres formes du pouvoir non-religieux, est par excellence un milieu informationnel. L'Eglise dispose ainsi d'un pouvoir également *informationnel*.

En conclusion, l'influence «commune» (sans nécessairement se référer aux instances de l'autorité en tant que telles) de la religion sur la psychologie humaine n'est pas hypothétique, mais bien réelle; elle se traduit même par des associations non-conscientes entre des concepts religieux et certains idées et comportements sociaux et moraux. En outre, à l'intérieur des institutions religieuses, surtout des grandes et historiques, et notamment dans le cadre des relations asymétriques entre les gens et les figures d'autorité, on retrouve la

gamme entière des différentes formes du pouvoir que la psychologie sociale du pouvoir a mise en exergue au cours des dernières décennies.

Spécificités du pouvoir religieux et de l'autorité religieuse

L'autorité et le pouvoir de la religion et de l'Église sont-ils plus forts ou plus faibles par rapport à ceux d'autres instances étatiques et sociétales? Ou sont-ils tout simplement différents? L'argument qui sera développé ici est que, par rapport aux autres sources de pouvoir non-religieux, le pouvoir religieux est, d'une part, plus vulnérable et fragile mais que, d'autre part, là où il bien établi, il s'avère plus profond, étendu et durable.

Sa vulnérabilité est due au fait que les croyances religieuses auxquelles les normes et pratiques religieuses se réfèrent sont elles-mêmes des affirmations non démontrables; certaines apparaissent même aux yeux de l'individu moderne sécularisé comme fortement improbables. De manière similaire, l'efficacité proprement religieuse des rituels et pratiques religieux n'est pas démontrable et reste objet de croyance personnelle. C'est ainsi que, dans les sociétés occidentales, le pouvoir de la religion est aujourd'hui devenu assez marginal, sans être nul cependant.

Toutefois, là où la religion est assez présente, à savoir dans des sociétés non-sécularisées ou chez des personnes très croyantes, l'autorité des institutions religieuses ainsi que de la tradition religieuse est non-négligeable et, souvent, elle est particulièrement importante. Dans ce contexte, plusieurs traits spécifiques du pouvoir religieux lui donnent sa force.

C'est, en effet, un pouvoir extrêmement stable dans le temps. Ainsi, les évêques sont, sauf situation exceptionnelle, les autorités publiques ayant la plus grande longévité (jusqu'à 75 ans dans l'Église catholique, jusqu'à la mort dans l'Église orthodoxe) et stabilité, vu qu'ils restent presque toujours attachés au même diocèse, contrairement aux autres autorités, par exemple politiques, législatives, judiciaires ou militaires qui ont un pouvoir plus aléatoire (dépendant des élections à intervalles régulières) avec une mobilité beaucoup plus importante. La stabilité dans le temps et l'espace amplifie l'impact du pouvoir religieux. Des recherches en sciences sociales suggèrent que, même si les différents domaines et sources d'autorité sont entre eux éventuellement concurrentiels, à la longue, les élites politiques, économiques et religieuses finissent par se tisser des liens qui forment un réseau et une structure de support réciproque et qui pérennise leur force, privilèges et ressources (Overbeck, 2010).

En outre, en comparaison avec d'autres institutions étatiques et sociétales, l'Eglise et toutes les grandes religions constituent des institutions qui sont souvent les plus anciennes. Cela leur offre un triple avantage : respectabilité, accumulation d'un savoir faire et accumulation des ressources financières. La grande ancienneté est toutefois une spécificité à double tranchant: elle contribue aussi à une plus grande difficulté d'adaptation et de changement dans un monde en constante évolution, comparativement à d'autres institutions non-religieuses plus récentes.

Une autre spécificité de l'autorité religieuse, c'est que celle-ci condense en son sein plusieurs types de normativités: *véracité* (possession de la vérité ultime et de toute la vérité; validité de pratiques et normes parce que théologiquement justifiées en référence à des croyances acceptées comme vraies); *perfection* morale et réussite du but essentiel de la vie personnelle; *fidélité* à la tradition des anciens; *efficacité* des actes rituels et d'autres moyens pour atteindre le salut personnel et la transformation du monde; et *justice*, soit dans ce monde (justice immanente), soit dans l'au-delà (justice ultime). Aucune autre autorité sociétale non-religieuse ne peut prétendre à autant de types de normativité à la fois.

Enfin, à la différence d'autres formes d'autorité dont l'exercice, pour conduire au respect, peut recourir à l'usage d'une récompense ou d'une sanction matérielle ou physique, l'autorité religieuse ne dispose (aujourd'hui) que de moyens symboliques de récompense ou de punition, par exemple, les croyances relatives à l'après-vie, ou de quelques mesures internes prévues par le droit canon, pour des clercs ou pour les laïcs, dont en dernier recours l'exclusion de la communauté. A première vue, cet aspect plutôt symbolique ou d'usage interne, rend l'autorité religieuse plus vulnérable, mais ces récompenses et punitions, même quand elles sont symboliques, peuvent aussi être puissantes si elles ont été intériorisées. Cela est d'autant plus efficace que l'adhésion à des croyances ou à un groupe religieux est perçue comme relevant d'un choix personnel et libre, ce qui est rarement le cas pour les autres instances sociétales de pouvoir. Or, de nombreuses études en psychologie sociale ont montré que le rappel de la liberté de choix constitue une stratégie particulièrement efficace pour obtenir d'autrui l'acceptation d'une demande; rappeler que «c'est ton choix» augmente de manière implicite la probabilité de conformité (Guéguen, 2011).

Pouvoir et religion: une perspective de psychologie évolutionniste

La psychologie évolutionniste, sous-discipline fort développée au cours des 20 dernières années, étudie la psychologie de l'espèce humaine, en continuité avec la psychologie animale, comme résultante d'un processus de sélection naturelle ou culturelle de certains mécanismes psychologiques qui se sont avérés adaptatifs par rapport à des besoins de base de l'espèce tels que la survie ou la reproduction. Des phénomènes culturels tels que la religion ou l'art, même si pas liés à ces fonctions adaptatives de manière nécessaire, semblent être en phase avec plusieurs de ces mécanismes psychologiques sélectionnés, comme par exemple, l'attachement à une figure de sécurité, la formation de large coalitions au sein desquelles s'applique une certaine prosocialité de réciprocité, ou le contrôle de pratiques sexuelles dans le but d'optimiser la qualité de la progéniture et la fidélité intrafamiliale utile pour la survie et l'épanouissement des enfants (Kirkpatrick, 2005).

Parmi ces fonctions, il a été observé que la religion semble avoir contribué à l'établissement de structures et de liens sociétaux marqués par la hiérarchie, le statut (prestige) et le pouvoir. Les dieux sont des êtres perçus comme omnipotents; ils ont les attributs typiques des individus avec statut élevé (statut royal; sexe masculin en prédominance); ils demandent aux humains de la révérence, de la dévotion et de la soumission ; et ils se trouvent au sommet d'une chaîne verticale des êtres, devant les demi-dieux, puis les humains, un peu plus bas, et descendant jusqu'aux animaux et aux figures diaboliques (Kirkpatrick, 2005). Des hiérarchies supplémentaires sont établies, par exemple dans le Christianisme, entre les humains du haut clergé, ceux du bas clergé, les moines et les laïcs.

Plus intéressant encore, il a été observé que plusieurs gestes typiques du culte religieux sont exactement des gestes qu'on trouve aussi dans le règne animal et qui dénotent de la vénération, de la soumission, de la reddition au vainqueur ou de la peur face à un individu de statut dominant. S'agenouiller, s'incliner, fermer les yeux, baiser la main de la figure d'autorité, toucher le sol, lever les mains vers le haut, sont des gestes par lesquels des individus de statut inférieur s'adressent à des individus d'un statut supérieur (Burkert, 1996). Même les habits liturgiques, en particulier ceux des évêques, renvoient de prime abord à une sémiotique du pouvoir et du haut statut; il faut de la réinterprétation et du temps pour les voir comme signifiant du service et de la diaconie.

Indépendamment donc du contenu et de l'interprétation théologique de tels gestes et du vocabulaire correspondant utilisé (par exemple, «respect», «révérence» et «humilité» face à Dieu, plutôt que «soumission» au sens propre), il reste qu'il s'agit ici de mécanismes accumulés, assez nombreux et puissants, qui constituent une sorte de mémoire collective marquée dans le corps des humains comme des expressions d'une attitude de soumission. Il serait donc permis d'anticiper qu'ils peuvent être puissants même aujourd'hui, dans des contextes culturels sécularisés et même chez des individus non-croyants.

En effet, dans une série de trois expériences en laboratoire (Saroglou et al., 2009; Van Cappellen et al., 2011), nous avons pu démontrer que l'induction implicite (subliminale, hors conscience) des concepts religieux communs et de valence positive (donc pas des concepts relatifs à l'aspect institutionnel de la religion, à l'autorité, au contrôle et au jugement), active inconsciemment chez certaines personnes, croyantes ou pas, des concepts et des comportements de conformité et de soumission. Plus précisément, chez des personnes qui avaient une prédisposition «naturelle», en termes de personnalité, à être dépendantes des autres et peu autonomes, l'amorçage hors conscience de mots religieux a augmenté: (a) l'accessibilité des concepts relatifs à la soumission et à la conformité, (b) la soumission à l'expérimentateur qui encourageait les participants à se montrer vindicatifs face à quelqu'un qui leur avait donné antérieurement une évaluation négative, (c) la conformité informationnelle, dans une tâche numérique, à ce qu'un autre (participant fictif) disait comme étant vrai. Ces études suggèrent, d'une part, que le pouvoir attribué à la religion d'induire quasi-automatiquement de la conformité et de la soumission n'appartient pas à un passé à jamais révolu. D'autre part, ce sont plutôt les personnes elles-mêmes ayant un niveau bas d'autonomie qui sont susceptibles de manifester tels type d'effets ; et ce pouvoir qu'a la religion d'activer un réseau sémantique et des comportements de conformité et de soumission s'étend à des domaines autres que les domaines religieux et moral (par exemple être vindicatif ou montrer de la conformité informationnelle).

La synodalité comme exercice de l'autorité

Etant donné que plusieurs éléments dans les croyances et pratiques religieuses ont un impact aussi profond et ample, que ce soit de manière explicite

ou implicite, sur la tendance des gens à se conformer au groupe des pairs et à se soumettre à l'autorité, une ecclésiologie et un droit canon soucieux de tenir compte de la psychologie des humains ne peuvent que prendre très au sérieux la question de la meilleure «gouvernance» de l'Église.

Gouverner dans l'Église: utilité et risques

Il n'est pas question de nier ici la nécessité de disposer d'instances exerçant l'autorité et du pouvoir à l'intérieur de la communauté des croyants. La psychologie contemporaine du pouvoir, comme l'ecclésiologie chrétienne, ne voit pas nécessairement le pouvoir en termes d'oppression ou d'exploitation des gens par une minorité de personnes dominantes par définition et ayant comme but de servir leurs propres intérêts (approche dite de «domination»). Des recherches modernes suggèrent effectivement que l'exercice du pouvoir est nécessaire et utile pour la réalisation des objectifs communs au groupe, pour la concrétisation des aspirations qui résultent de l'identité du groupe et pour la coordination des diverses activités des membres au sein de groupes à plusieurs niveaux (approche dite «fonctionnaliste»; Overbeck, 2010).

Toutefois, plusieurs recherches contemporaines confirment aussi ce que la théologie et l'éthique avaient bien aperçu depuis longtemps, à savoir que le pouvoir constitue également une tentation et que quelque part, par son simple exercice, il peut corrompre. Ainsi, par exemple, des recherches expérimentales montrent que, sans que ce soit nécessairement intentionnel et conscient, ceux qui occupent des positions hiérarchiques élevées ont tendance à percevoir les autres de manière trop stéréotypée, à ne pas faire attention à de l'information plus détaillée et, en fin de compte, à avoir des perceptions potentiellement erronées et certainement trop peu nuancées; et, en allant plus loin, ils peuvent mépriser et subtilement infra-humaniser leurs subordonnés. Le simple exercice du pouvoir pousse ceux qui le possèdent à écouter beaucoup plus leurs propres désirs et à donner priorité à ceux-ci, quitte à transgresser des normes ou des intérêts du groupe. Les «subordonnés» accentuent cette dérive parce qu'ils ont tendance à modifier leur comportement de manière à montrer de la déférence à l'égard des ceux qui ont le pouvoir; leurs actions sont façonnées de manière disproportionnée par les desiderata des personnes à haut statut. Enfin, ceux qui exercent le pouvoir sont particulièrement sensibles à la flatterie et donc à une certaine manipulation de la part des «sujets» de leur autorité (Keltner et al., 2010; Winetr, 2010).

Il va de soi que, tout le reste étant égal, un système d'exercice de l'autorité qui se base sur le principe de collégialité et de décision à plusieurs, suite à des concertations et à des débats contradictoires dispose d'atouts considérables par rapport à un système hiérarchique et centralisateur autour d'une personne. Ainsi donc, le reste étant égal, la synodalité constitue sans doute un système de gouvernance ecclésiale qui, par définition et de manière structurale, au-delà des justifications théologiques, facilite l'évitement des tentations autoritaristes inhérentes à tout exercice du pouvoir. Ceci est moins le cas pour des systèmes hiérarchiques et centralisateurs comme celui de la papauté dans le monde catholique.

La simple structure synodale n'est pas une garantie en soi

L'erreur qui est courante dans le monde orthodoxe est de considérer que, d'office, par définition, le système synodal, dans la gestion des affaires communes, implique un exercice sain, serein et efficace de l'autorité. Or, au contraire, plus le système de gouvernance a les apparences d'un système de collégialité, plus la vigilance personnelle de chacun doit être maximale pour que le fonctionnement de cette synodalité corresponde bien aux impératifs théologiques qui lui sont prescrits et ne devienne pas un alibi pour des pratiques autoritaires, dysfonctionnelles et peu «orthodoxes».

Il serait utile de rappeler d'abord ici que si la structure peut être utile, l'efficacité théologique, spirituelle et organisationnelle de son exercice dépend du contenu que les personnes y mettent, tant ceux qui composent l'organe du synode que ceux qui sont supposés être représentés par cet organe. Si le synode permet par définition la mise en place et la réalisation des objectifs et des aspirations de la communauté ecclésiale toute entière, la différence se situe au niveau du contenu de ces objectifs et aspirations. Si, par exemple, la symbolique d'une obéissance stricte quasi militaire à l'autorité¹ ou la dépendance quasi féo-

1. En juillet 1996, quand le Patriarcat de Constantinople, à la surprise générale, a élu comme archevêque d'Amérique le Métropolitain d'Italie Spyridon Papageorgiou (réputé strictement fidèle au Patriarcat) et pas le Métropolitain de Vresthena et professeur Demetrios Trakatellis (appartenant au climat de l'Eglise de Grèce et finalement devenu Archevêque d'Amérique trois ans plus tard, en 1999), un porte-parole du Patriarcat avait déclaré à la presse, en paraphrasant saint Paul, que «si quelqu'un a tous les charismes mais n'a pas l'obéissance, c'est une cymbale qui retentit». Plus tard, lors de la crise entre Constantinople et Athènes pour des questions de

dale, pour des motifs carriéristes, au πρώτος ou à un sous-groupe influent du synode prennent le dessus sur les questions pastorales et proprement spirituelles et sur les valeurs évangéliques et ecclésiales de communion, il n'y a pas de doute que le synode dysfonctionnera du point de vue théologique, ecclésiologique et pastoral. Notons aussi à ce propos qu'il n'est pas exclu que dans le cadre des Eglises orthodoxes hellénophones, mais aussi slaves, certaines tendances de fonctionnement autoritaire font écho à la culture sociétale ambiante marquée encore par un collectivisme traditionnel et par l'absence d'une longue et profonde expérience de fonctionnement démocratique.

Le fonctionnement synodal, selon l'avis de plusieurs observateurs, semble aujourd'hui déficient dans le monde orthodoxe (cf. Μπαθρέλλος, 2009; Πινακούλας, 2009). La synodalité au niveau de l'organe qui réunit les évêques et, à travers eux, leurs diocèses respectifs, ou au niveau des primats ou représentants des différentes Eglises autocéphales, doit en principe refléter et prolonger une synodalité à pratiquer à l'intérieur du diocèse (entre l'évêque, le clergé et les laïcs collaborateurs ou tout simplement les fidèles) ainsi qu'au niveau de la paroisse (entre les différentes personnes occupant des fonctions et en incluant également les fidèles). En énumérant une série d'observations fort convaincantes, Μπαθρέλλος (2009) et Πινακούλας (2009) montrent que la synodalité, à ces deux derniers niveaux, est clairement handicapée, voire complètement absente. Pour se limiter à un exemple : les réunions de tout le clergé d'un diocèse sous la présidence de l'évêque n'ont aujourd'hui jamais un caractère décisionnel, même pas consultatif. Elles consistent à transmettre les desiderata épiscopaux aux prêtres, à leur faire écouter un conférencier (choisi presque toujours par l'évêque) et, à la limite, à laisser un temps de questions-réponses. Est également significatif, à notre avis, le fait que l'élection des métropolitains par le synode fait souvent fi des avis et souhaits exprimés par le peuple de Dieu d'un diocèse et privilégie des candidatures qui disposent de sources de légitimité autres que l'expérience confirmée de la diaconie de l'Église locale (patronage par des membres prééminents du synode, services à la «curie», à savoir l'administration ecclésiastique centrale, ou appui externe politique). De nouveau, il y a

territorialité canonique (2004-2005), le Patriarche Œcuménique Bartholomée, en faisant allusion aux punitions canoniques qu'il pourrait envisager contre l'Archevêque d'Athènes, avait déclaré : «Mon carquois contient beaucoup de flèches».

lieu de lire ce problème comme étant indicatif des relations autoritaires qui existent à l'intérieur et à l'extérieur du corps ecclésial dans les cultures et pays de tradition orthodoxe.

Enfin, pour qu'une instance de pouvoir fonctionne de manière relativement saine, il est important qu'elle soit limitée et contrebalancée par d'autres instances ou phénomènes qui constituent une sorte de contre-pouvoir et qui permettent le contrôle du pouvoir. Quelles sont les sources du contre-pouvoir par rapport à l'autorité d'un synode? Tout d'abord, le processus de la réception du synode (Routhier, 1993). Tant du côté orthodoxe que du côté catholique, il est aujourd'hui acquis que le produit des travaux d'un synode peut être accepté, mais aussi refusé, dans la conscience du peuple de Dieu. (Néanmoins, dans la pratique, le principe de la réception semble d'application seulement pour des décisions des synodes relatives à la foi et au dogme et moins ou pas du tout pour les autres décisions courantes, plus organisationnelles, canoniques et juridictionnelles). Dans l'orthodoxie, une autre source de contre-pouvoir émane de la place importante occupée, dans la vie spirituelle des chrétiens, par des figures perçues comme charismatiques, le plus souvent des moines et parfois des moniales («gerontes» et starets). Ceux-ci, à la suite des mystiques du moyen âge (cf. par exemple, Maître, 1997), constituent un contre-pouvoir réel face aux évêques et aux synodes qui peut neutraliser l'acceptation et l'impact des décisions de ces derniers. Enfin, des travaux récents en psychologie sociale du pouvoir soulignent le rôle que jouent les commérages et les railleries (Keltner et al., 2010). Les premiers sont bien pris en charge par le clergé et par les laïcs qui commentent ou critiquent les décisions des évêques et des synodes; d'ailleurs, plus récemment, le commérage s'est officialisé dans la blogosphère à travers des sites spécialisés qui s'adonnent à commenter l'actualité ecclésiastique (notamment: amen.gr, romfea.gr). Les deuxièmes se manifestent souvent via les caricatures dans la presse (séculière), bien que celles-ci restent relativement distantes de l'actualité trop interne aux affaires de l'Eglise (Tsakona, 2011).

Théologie et droit canon: harmonie et décalages

Les responsables ecclésiastiques orthodoxes sont souvent fiers de ce qu'ils perçoivent comme étant la bonne harmonie entre théologie trinitaire, ecclésiologie et droit canon. Le système de gouvernance de l'Eglise serait pleinement justifié du point de vue théologique; et chaque modalité précise de ce fonctionnement serait la seule correcte ecclésiologiquement et théologiquement. Toute-

fois, une telle position semble pour le moins anhistorique (l'histoire ecclésiastique témoigne d'une variété de pratiques autant que d'une certaine continuité); elle néglige la possibilité de plusieurs interprétations théologiques; elle reste aveugle devant l'émergence de phénomènes nouveaux pour lesquels la théologie traditionnelle n'avait pas prévu de réponses concrètes ou définitives; et elle manque de capacité réflexive et autocritique, démarche dans laquelle la prise en compte des données des sciences psychologiques et sociales modernes ne devrait pas faire défaut.

Une réflexion théologique créative est absolument capitale pour donner des réponses aux questions nouvelles qui concernent les modalités d'application de grands principes du fonctionnement de la synodalité dans un monde qui change. Les questions tout à fait nouvelles que pose, pour la territorialité juridictionnelle des Eglises, la situation des orthodoxes dans la Diaspora, ne peuvent pas trouver de réponses sur la seule base des canons (ou de l'interprétation qu'on en fait) des synodes convoqués il y a 17 siècles dans un contexte géopolitique qui n'a rien à voir avec le monde d'aujourd'hui. Des questions relatives à la place des prêtres et des laïcs, ainsi qu'au rôle et à l'étendue du pouvoir du *πρωτος* au sein des synodes, ne peuvent pas recevoir des réponses au 21^e siècle à partir des seules références littéraires à la hiérarchie céleste chez le pseudo-Denys l'Aréopagite (cf. une section ultérieure). La seule référence à la tradition théologique et canonique telle que perçue par les uns ou les autres sans tenir compte des interprétations théologiques alternatives, mais aussi des données provenant de la culture contemporaine et des sciences sociales, risque d'aboutir à des impasses. Comment trancher, par exemple, entre ceux qui, à l'intérieur de la même tradition ecclésiale, donnent des arguments, soit en faveur, soit contre une conception du synode exclusivement épiscopocentrique? Comment débattre sur ces nouvelles questions en se basant de manière simpliste sur la théologie trinitaire, théologie qui offre évidemment un cadre global de parallélisme entre la Trinité et le système synodal, mais qui est insuffisante pour trancher ces questions nouvelles et complexes? Enfin, comment justifier théologiquement, ecclésiologiquement et pastoralement, le fait que 6 des chefs des 14 Eglises orthodoxes (Patriarcats et Eglises autocéphales) de par le monde sont aujourd'hui d'ethnicité grecque?

La pérennité à vie de la juridiction épiscopale dans le monde orthodoxe est un autre exemple du décalage possible entre la théologie (ou l'interprétation qu'on en fait) et la réalité pastorale. L'exercice de la même fonction d'autorité

pendant trente, quarante ans ou plus ne peut bénéficier de l'accumulation de l'expérience utile que sous certaines conditions exceptionnelles. Par contre, il est certain qu'elle contribue à la solidification, voire à la rigidification du pouvoir avec tous les effets secondaires que cela implique, vu notamment l'allongement contemporain de la durée de vie (incapacité de diriger le diocèse suite au vieillissement et à des maladies incapacitantes, substitution du pouvoir par des cliques à intérêts pas toujours nobles, et déficience du système synodal vu que l'Eglise locale n'est plus représentée dans le synode des évêques). Or, il ne semble pas qu'il y ait des arguments théologiques majeurs et incontournables pour que les évêques restent à vie responsables de leur diocèse. Tout indique que l'évocation des arguments prétendument théologiques sert comme prétexte pour accaparer à vie un pouvoir censé en principe être au service de la communauté.

Un autre exemple du fait que des arguments théologiques peuvent servir pour transformer le fonctionnement synodal de l'Eglise comme organe de délibération pluraliste, en une instance d'obéissance autoritaire, est l'utilisation conjointe de la symbolique de la mère Eglise avec la croyance en un Dieu-père, créateur et source de la Loi. La réflexion psychanalytique contemporaine a montré comment les deux registres parentaux, le maternel et le paternel, sont deux registres qui ont un fonctionnement distinct et complémentaire. Le premier renvoie à l'amour et à la satisfaction des besoins; il est donc caractérisé par l'immédiateté de l'évidence première. Le deuxième, par décalage salutaire par rapport à la toute-puissance du premier, renvoie à une certaine distance, rationalité, réflexivité, ordre et in fine conformité et obéissance à la Loi (Dor, 1989; Julien, 1991). Or le discours ecclésial exprimé par des organes synodaux mélange souvent les deux registres et demande de l'«obéissance à la mère Eglise». Rien de plus contraignant qu'une rhétorique qui mélange l'obéissance à la Loi avec l'amour de la mère et qui demande la stricte conformité aux ordres de l'autorité par une prétendue réciprocité à l'amour inconditionnel de la mère.

Des dérives autoritaristes : synodalité hiérarchique et primauté sur les pairs

Au cours des 20 dernières années, nous avons assisté dans le monde orthodoxe à une rigidification des arguments en faveur des interprétations autoritaristes du fonctionnement synodal. Cette situation concerne principalement, d'une part, l'accentuation du caractère episcopocentrique du synode (et par conséquent la marginalisation de la place des prêtres et des laïcs) et, d'autre

part, la solidification de la primauté du *πρώτος* qui n'est pas toujours le premier entre ses pairs, mais est devenu progressivement le premier au-dessus de ses pairs.

Comme évoqué plus haut, des théologiens laïcs, ainsi que des théologiens prêtres mariés (donc, par définition n'appartenant pas à la catégorie de ceux qui sont candidats pour faire une carrière ecclésiastique et espèrent un jour se faire coopter par des évêques) ont bien démontré comment le système synodal: (a) doit être compris comme un mode de fonctionnement ecclésial s'appliquant à tous les niveaux (entre les Églises orthodoxes, entre les diocèses au sein d'une Église orthodoxe, au niveau du diocèse et au niveau de la paroisse); (b) traduit substantiellement (et non pas magiquement, par la seule affirmation rhétorique) l'expérience et les préoccupations de l'Église entière, constituée dans son énorme majorité par des laïcs, prêtres, moines et moniales; (c) n'exclut pas nécessairement la participation active des laïcs avec voix délibérative, vu les exemples concrets que l'on trouve tant dans l'Église ancienne que dans certaines Églises autocéphales d'aujourd'hui (par exemple, *Μπαθρέλλος*, 2009; *Πινακούλας*, 2009).

Μπέγζος (1993) avait déjà observé, il y a une vingtaine d'années, dans l'œuvre d'un théologien et évêque orthodoxe contemporain important (*Zizioulas*), un glissement significatif du rôle prépondérant de l'eucharistie vers celui de l'évêque comme étant l'élément constitutif de l'Église. Le même théologien et évêque utilise aujourd'hui plusieurs arguments pour justifier l'exclusion des laïcs des synodes—pas comme simples participants, mais comme membres ayant droit au vote. Selon *Ζηζιούλας* (2009): (1) la composition du synode exclusivement par les évêques est la seule correcte historiquement et ecclésiologiquement (ce qui est discutable à notre avis, vu le nombre d'exemples historiques qui attestent de la possibilité contraire, à moins que l'histoire soit utilisée de manière sélective pour qualifier certains faits comme non-normatifs); (2) les participants ne participent pas comme des individus, mais le synode est le rassemblement de différentes Églises locales et c'est l'évêque qui, en son nom, exprime son Église locale, ainsi que la communion avec les autres Églises (c'est vrai, mais pourquoi, en cas d'empêchement important d'un évêque, une autre personne de l'Église locale, prêtre ou laïque, ne pourrait représenter l'Église locale et l'unité entre celle-ci et les autres Églises locales? Mieux vaut que cette Église ne soit pas du tout représentée dans un synode quand, par exemple, l'évêque est malade? Qu'en est-il des synodes qui élisent typiquement de nou-

veaux évêques en l'absence totale des personnes qui représenteraient les Églises locales spécifiquement concernées par cette élection?); (3) les synodes qui incluent des clercs et des laïcs (κληρικολαϊκές) constitueraient une «déviation» (παράφθορά) de la synodalité parce que, d'une part, cette structure qu'on trouvait au début du christianisme a été abandonnée et que, d'autre part, son retour moderne pour la première fois en Russie est dû à «l'influence de la théologie des slavophiles» (on reste plus que perplexe devant une telle sélectivité subjective dans le temps et dans l'espace sur ce qui est normatif et donc «orthodoxe»; au nom de quoi considérer une pratique dans plusieurs Eglises et depuis plusieurs siècles maintenant comme non orthodoxe?); (4) un des problèmes majeurs de ce type de synodes (κληρικολαϊκές) serait qu'ils donneraient la possibilité aux laïcs de se différencier de leur évêque (à part qu'on ne voit pas en quoi ceci constitue un problème, on pourrait retourner l'argument en disant que ce type de synode pourrait aussi permettre de constater si l'évêque est effectivement en communion avec son Église locale ou s'il n'exprime que sa subjectivité propre ; d'autre part, pourquoi le fait de constater une divergence entre un laïc et son évêque serait-il plus grave que celui de constater des divergences, voire la formation de cliques, entre évêques et donc entre Églises locales?).

Un autre théologien et évêque orthodoxe important va encore plus loin aujourd'hui en essayant de définir le «πολίτευμα» (fonctionnement, constitution) de l'Église non pas comme seulement synodal, mais comme synodal et hiérarchique («συνοδικὸν καὶ ἱεραρχικόν») (Βλάχος, 2009). Plus subtilement encore, il précise que «le système synodal doit être considéré à l'intérieur du système hiérarchique de l'Église» (p. 67). L'adjectif «hiérarchique» est utilisé chez ce théologien sous ses deux acceptions: (a) principalement, hiérarchisation de différentes fonctions et services dans l'Église, aux évêques incombant donc la fonction la plus haute; (b) secondairement et indirectement, constitution du synode par des «hiérarques» (évêques ou métropolitains titulaires d'un diocèse, donc les chefs de la célébration eucharistique), même si eux, dans l'exercice de leur ministère doivent se concerter et collaborer avec les prêtres et les diacres.

Rien de plus problématique qu'une telle affirmation théologique. Voici quelques extraits qui font froid dans le dos à celui qui dispose d'une sensibilité contemporaine, ne fût-ce que minimale: «Les différentes personnes qui collaborent dans l'Église, dans plusieurs secteurs, qui prient, qui gouvernent, qui étudient les [différents] sujets, ne fonctionnent pas avec les processus habituels de droits individuels, mais selon les charismes spécifiques qu'ils ont reçus du Saint

Esprit» (p. 67); la hiérarchie terrestre (hiérarchisation des fonctions et des charismes) reflète la hiérarchie céleste (référence au pseudo-Denys); «le *πολίτευμα* de l'Église n'a pas une provenance mondaine et humaine, mais céleste et a comme archétype le *πολίτευμα* céleste» (p. 70); «le dépassement/la transgression des fonctions de diacres, de presbytres et d'évêques est preuve de la perte de la grâce divine» (p. 79).

Pas besoin de commenter longuement ici le mépris sous-jacent pour les droits de l'homme, avancée éthique capitale de la modernité, la perception du monde terrestre et du monde céleste comme étant nécessairement en conflit, la perception quasi docétiste de l'Église des hommes et des femmes comme faisant partie seulement du deuxième, et l'utilisation d'une rhétorique essentialiste pour réifier une conception militariste de l'Église masquée par un discours charismatique. Ce type de théologie n'est malheureusement pas sans conséquences pratiques. Le même évêque a été fortement critiqué par un nombre important de théologiens et de prêtres engagés pour avoir voulu régler son conflit avec une communauté monastique de son diocèse et surtout avec son supérieur sur la seule base d'une obéissance stricte et totale à l'autorité épiscopale². Un autre exemple provient de l'histoire ecclésiastique récente: dans plus d'une Église orthodoxe, il est arrivé que des évêques ont été punis (par exemple, ont perdu leur diocèse) par décision synodale (de la majorité dominante) sans qu'il y ait eu procès ecclésiastique et sans même que les intéressés soient invités à y assister et à pouvoir se justifier.

Une conception trop épiscopocentrique de la synodalité imprègne parfois la pensée des théologiens laïcs eux-mêmes. Ainsi, Μπέγζος (2009) déplore le fait que les laïcs participant à un synode qui a comme but d'élire le responsable ecclésiastique (c'est par exemple le cas pour l'élection de l'Archevêque de Chypre) peuvent se transformer en *ὄχλος* (foule), cette élection archiépiscopale risquant ainsi de ressembler à une élection politique. Nul doute que la participation des laïcs dans ce type de processus n'est pas nécessairement exempte de risques de comportements problématiques inhérents à ce type de situation (propagation des rumeurs, formation de clans, chantages, marchés conclus en dessous de la table). Mais pourquoi ces risques concerneraient seulement les

2. Cf. <http://www.amen.gr/article11916>. Cf. pour le point de vue de l'évêque, http://www.parembasis.gr/immssn/prospatheies_diamesolabisis.htm

laïcs et pas aussi les hiérarques surtout quand il est bien connu que eux aussi peuvent entrer dans de telles dynamiques en tant qu'électeurs d'autres évêques ou de leur πρότος ? Et est-on sûr que ces phénomènes sont dus à l'immatunité spirituelle des laïcs électeurs et non pas (tout autant ou en premier lieu) à l'immatunité spirituelle des candidats au poste d'archevêque ?

Se pose donc la question d'un fonctionnement synodal optimal où toute l'Église puisse être impliquée, même si, à des degrés divers, ce n'est pas celle de la meilleure «représentativité» pour être conforme aux exigences modernes de fonctionnement démocratique (impératifs traditionnellement balayés trop vite par les autorités ecclésiastiques contre-argumentant que la démocratie n'est pas le système de la gouvernance de l'Église, tout en ne déniaient pas en même temps l'utilisation des métaphores militaires). Cette question n'est pas prioritairement ou exclusivement posée pour soutenir une meilleure adaptation à la modernité et le respect des revendications de la «base». Elle est tout d'abord théologique, probablement même ecclésiologique, et certainement pastorale. Est-il concevable que quelques dizaines, parfois même seulement une douzaine, d'hommes célibataires, souvent d'un certain âge, puissent à eux seuls, sans un processus d'interaction soutenue, large et éventuellement contraignante, avec leurs communautés ecclésiales, penser de manière adéquate toutes les questions qui concernent l'Église entière et prendre les décisions qui s'imposent? Rappeler les dons du Saint Esprit dans ce contexte est évidemment tout à fait pertinent, mais cela ne dispense pas de la nécessité de réfléchir au mieux sur ce qui relève de la responsabilité humaine.

Enfin, un autre terrain sur lequel il n'y a pas aujourd'hui unanimité au sein du monde orthodoxe et qui concerne les modalités d'application de la synodalité entre Églises (Patriarcats et Églises autocéphales), ainsi qu'entre Églises locales au sein de la même Église autocéphale, est celui de la primauté. Quel est ou quel devrait être exactement le rôle et l'étendue du pouvoir du πρότος ? Il est indéniable que, pour des questions évidentes de coordination et de cohérence tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, le rôle d'un πρότος parmi ses pairs est utile voire nécessaire. Là où il devient important d'être attentif pour éviter les risques d'autoritarisme dans le fonctionnement du système synodal, c'est dans les modalités de l'exercice de la fonction, afin d'éviter qu'il devienne un πρότος sur, au-dessus de ses pairs.

A ce propos, deux questions sont, à notre avis, fortement ouvertes à discussion. Premièrement, est-ce le même πρότος qui doit convoquer et présider les

synodes? Quels sont les arguments théologiques inébranlables contre une division des responsabilités entre le premier parmi ses pairs et le président d'un synode? L'Église orthodoxe pourrait-elle sur ce point s'inspirer de la pratique contemporaine dans l'Église catholique qui distingue entre les deux fonctions? Évoquer tout simplement une certaine tradition n'est peut-être pas suffisant. Les sociétés traditionnelles n'étaient malheureusement pas aussi sensibles que nos sociétés modernes aux problèmes que posent les conflits d'intérêt (être, par exemple, en même temps juge et partie). En deuxième lieu, est-ce que le *πρώτος* doit être toujours le même? Une alternance dans la fonction du *πρώτος*, salubre peut-être pour une Orthodoxie qui aspire à refléter la catholicité, ne serait-elle pas plus pertinente que la restriction de la fonction du *πρώτος* exclusivement au seul évêque de la capitale dans les Églises autocéphales ou au seul représentant d'une Église (en l'occurrence du Patriarcat Œcuménique) au sein des Églises orthodoxes? Des arguments théologiques et historico-canoniques qui sont aujourd'hui évoqués contre cette ouverture plurielle de la fonction du *πρώτος* (cf. Ζηζιούλας, 2009) ne semblent ni décisifs, ni définitifs.

Conclusion

Les croyances et pratiques religieuses disposent d'un fort potentiel d'influence sur la vie des individus et les institutions religieuses sont, entre autres, des instances typiques d'autorité et de pouvoir. Ce pouvoir est à première vue plus subtil, mais peut être aussi plus profond, étendu et durable. En allant plus loin, une perspective de psychologie évolutionniste perçoit la religion comme un parmi d'autres domaines culturels qui ont contribué et contribuent encore à l'établissement de hiérarchies sociales et à l'acquisition de prestige et de statut.

En tenant compte des aspects utiles (perspective fonctionnaliste) du pouvoir, mais aussi des tentations et des risques que son exercice comporte (perspective de domination), une réflexion théologique qui tient compte également des avancées des sciences humaines doit se questionner de manière réflexive et critique sur les modalités de la gouvernance ecclésiale. Si le fonctionnement synodal semble être un système qui, structurellement, est plus propice pour éviter des risques d'autoritarisme que d'autres systèmes de gouvernance religieuse plus centralisateurs (par exemple, papauté), son efficacité et le respect de son authenticité dépendent fortement des modalités précises de son exerci-

ce. Les décalages éventuels entre affirmations théologiques, justifications canoniques et réalités concrètes sont à investiguer constamment. Une intensification des interprétations autoritaristes du système synodal est actuellement en cours, d'une part, en proposant une vision strictement épiscopocentrique de la synodalité et, d'autre part, en amplifiant l'importance et l'étendue des fonctions de la primauté³.

RÉFÉRENCES

- Burkert, W. (1996). *Creation of the sacred: Tracks of biology in early religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, M., Joncheray, J., & Luizard, P.-J. (Eds.). (2004). *Les transformations de l'autorité religieuse*. Paris: L'Harmattan.
- Dor, J. (1989). *Le père et sa fonction en psychanalyse*. Paris : Point Hors Ligne.
- French, J. P. R., Jr., & Raven, B. (1959). The bases of social power. In D. Cartwright & A. Zander (Eds.), *Group dynamics* (pp. 607-623). New York: Harper and Row.
- Galen, L. W. (2012). Does religious belief promote prosociality? A critical examination. *Psychological Bulletin*, 138, 876-906.
- Guéguen, N. (2011). *Psychologie de la soumission et de la manipulation*. Paris: Dunod.
- Julien, P. (1991). *Le manteau de Noé: Essai sur la paternité*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Keltner, D., Gruenfeld, D., Galinsky, A., & Kraus, M. W. (2010). Paradoxes of power: Dynamics of the acquisition, experience, and social regulation of social power. In A. Guinote & T. K. Vescio (Eds.), *The social psychology of power* (pp. 177-208). New York: Guilford Press.
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford Press.
- Maître, J. (1997). *Mystique et féminité: Essai de psychanalyse sociohistorique*. Paris: Cerf.
- Overbeck, J. R. (2010). Concepts and historical perspectives on power. In A. Guinote & T. K. Vescio (Eds.), *The social psychology of power* (pp. 19-45). New York: Guilford Press.

3. Je remercie vivement Jean-Marie Jaspard pour sa lecture attentive du texte et ses remarques judicieuses.

- Paloutzian, R. F., & Park, C. L. (Eds.). (2013). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 330-353). New York, NY: Guilford Press.
- Preston, J. L., Salomon, E., & Ritter, R. S. (2014). Religious prosociality: Personal, cognitive, and social factors. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 149-169). New York: Psychology Press.
- Raven, B. H. (1965). Social influence and power. In I. D. Steiner & M. Fishbein (Eds.), *Current studies in social psychology* (pp. 371-382). New York: Holt, Rinehart, Winston.
- Routhier, G. (1993). *La réception d'un concile*. Paris: Cerf.
- Saroglou, V. (2013). Religion, spirituality, and altruism. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA Handbook of psychology, religion and spirituality* (Vol. 1, pp. 439-457). Washington, DC: American Psychological Association.
- Saroglou, V. (Ed.). (2014). *Religion, personality, and social behavior*. New York, NY: Psychology Press.
- Saroglou, V., Corneille, O., & Van Cappellen, P. (2009). "Speak, Lord, your servant is listening": Religious priming activates submissive thoughts and behaviors. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 143-154.
- Tsakona, V. (2011). Humour, religion and politics in Greek cartoons: Symbiosis or conflict? In H. Geybels & W. Van Herck (Eds.), *Humour and religion: Challenges and ambiguities* (pp. 248-267). London: Continuum.
- Van Cappellen, P., Corneille, O., Cols, S., & Saroglou, V. (2011). Beyond mere compliance to authoritative figures: Religious priming increases conformity to informational influence among submissive people. *International Journal for the Psychology of Religion*, 21, 97-105.
- Winter, D. G. (2010). Power in the person: Exploring the motivational underground of power. In A. Guinote & T. K. Vescio (Eds.), *The social psychology of power* (pp. 113-140). New York: Guilford Press.
- Βλάχος, Ί., μητρ. Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου (2009). Τὸ συνοδικὸ καὶ ἱεραρχικὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας ὡς χάρισμα. *Θεολογία*, 80 (2), 67-86.
- Μπαθρέλλος, Δ., πρεσβ. (2009). Ἡ συνοδικότητα στὰ ὄρια τῆς ἐπισκοπῆς. *Θεολογία*, 80 (2), 173-200.
- Μπέγζος, Μ. (1993). *Τὸ μέλλον τοῦ παρελθόντος: Κριτικὴ εἰσαγωγή στὴ θεολογία τῆς Ὀρθοδοξίας*. Ἀθήνα: Ἄρμος.
- Μπέγζος, Μ. (2009). Πρόσωπο καὶ συνοδικότητα: Ἡ προνεωτερικὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ σύγχρονη πλουραλιστικὴ κοινωνία. *Θεολογία*, 80 (2), 231-244.
- Πινακούλας, Ἀ., πρεσβ. (2009). Ἡ συνοδικότητα ἐντὸς τῆς ἐπισκοπῆς στὴν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος σήμερα. *Θεολογία*, 80 (2), 151-172.
- Ζηζιούλας, Ί., μητρ. Περγάμου (2009). Ὁ συνοδικὸς θεσμός: Ἱστορικά, ἐκκλησιολογικὰ καὶ κανονικὰ προβλήματα. *Θεολογία*, 80 (2), 5-41.