

Saroglou, V. (2003). **L'Orthodoxie confrontée au monde pluraliste et à la globalisation**. In O. H. Pesch & J.-M. Van Cangh (Eds.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau* (pp. 291-325). Cerf diffusion: Bruxelles (coll. Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses).

1. Globalisation, religions et positions officielles

Bien qu'il n'existe pas d'unanimité sur la définition de la globalisation ni sur la description de ses composantes, et encore moins sur l'appréciation de ce phénomène et sur l'attitude relative à adopter, l'arrivée de la globalisation est un fait. L'objectif qui sera le nôtre dans cet exposé est une évaluation critique de la situation de l'Orthodoxie, tant comme théologie que comme vie ecclésiale, qui de facto se trouve confrontée à ce phénomène. Au fond, la question qui se pose est simple : l'Orthodoxie aujourd'hui est-elle préparée pour faire face à cette situation ? Pour ce faire, après une brève clarification de ce que nous entendons par « globalisation » et après une introduction sur les conséquences de la globalisation pour la dynamique actuelle des religions, nous nous attacherons d'abord à une revue critique de l'évolution de la théologie orthodoxe (en nous limitant à celle de l'orthodoxie grecque que nous connaissons le mieux) et secundo sur une description de facteurs qui nous paraissent constituer des entraves pour une entrée mature de l'Orthodoxie dans un monde globalisé. Enfin, grâce à un détour par l'évolution contemporaine de recherches en psychologie sociale sur les stéréotypes et sur les conditions de leur réduction, nous proposerons des pistes qui permettent d'avancer dans la compréhension des dynamiques extra-théologiques qui influencent l'intégration orthodoxe au sein de la mouvance œcuménique.

1.1. La globalisation comme réalité

Tout le monde s'accorde sur la réalité de la globalisation économique ; plusieurs s'accordent aussi sur le fait que cette globalisation induit directement ou indirectement une globalisation culturelle. Davantage de divergences existent sur la question de savoir si cette évolution aboutira à une sorte de pensée unique au niveau culturel, juridique, éthique, artistique, au niveau des valeurs, des mœurs, etc. Dans cet exposé, nous entendons la « globalisation » dans son acception minimale, mais bien réelle, celle de la non-imperméabilité des communautés, des cultures, des ethnies, des nations, et des civilisations ainsi que celle de la dynamique qui en découle et qui consiste à se (re)positionner (se conformer ou se distancier) constamment et à tous les niveaux par rapport à un espace globalisé qui implique une tendance centrale, dominante, et éventuellement uniformisante.

1.2. Les conséquences de la globalisation sur les religions

Le religieux également se trouve concerné de fait et certainement affecté par la globalisation. La territorialité inhérente aux traditions religieuses spécifiques aux ethnies ou aux nations se trouve ébranlée. Le modèle de la transmission intra-familiale d'une religion unique, transmission qui était le facteur le plus important (expliquant 50% de la variance) pour la religiosité des enfants une fois ceux-ci devenus adultes (Hood, Spilka, Hunsberger, & Gorsuch, 1996) se trouve, partiellement au moins, menacé par le pluralisme religieux dominant dans une société globalisée. L'exclusivité et, du coup, l'authenticité perçue de sa propre tradition et institution religieuse ou ecclésiale deviennent problématiques pour le fidèle

moderne qui est confronté à une multitude de traditions ayant chacune sa spiritualité, ses saints et mystiques, sa vérité, son éthique. Nous assistons à la fois à l'individuation du croire, à la relativisation de la propre foi et tradition de chacun, ainsi qu'à l'homogénéisation des spiritualités. (Des recherches en psychologie de la religion en plusieurs pays montrent le lien positif entre « spiritualité » et valeur d'Universalisme, tandis que l'association de cette même valeur avec la religiosité classique est inexistante ou même négative ; Saroglou, 2001). La globalisation en est en partie responsable : les croyances et les croyants circulent librement (Hervieu-Léger, 2001).

L'homogénéisation du croire sous la forme d'un rapprochement des affinités différentes autour de la spiritualité moderne est une première tendance qui indique l'effet d'« uniformisation » en matière religieuse suite à la globalisation. Elle est à mettre en parallèle avec une certaine évolution dans le dialogue œcuménique contemporain qui semble se déplacer d'un débat d'experts sur les différences dogmatiques et ecclésiologiques vers des réseaux œcuméniques (avec forte participation de la « base ») orientés plutôt vers la coopération concrète sur des questions d'éthique et de spiritualité personnelle et sociale (Bizeul, 2001). Un autre effet uniformisant de la globalisation pourrait aller dans un sens « contraire » : l'expansion de la sécularisation (voir cependant pour une critique de ce concept, Berger, 2001) pourrait conduire à un modèle généralisé de sociétés « laïques » (au moins au niveau de la gestion étatique et juridique) et cantonner le religieux dans la seule sphère du culte privé des individus et des communautés. (Il est intéressant de signaler à ce propos qu'au niveau de la « micrographie » du monde globalisé que constitue l'Union Européenne, les Eglises européennes n'ont pas vraiment réussi à inclure dans le nouveau traité d'Amsterdam un article préservant les statuts nationaux des Eglises : le traité stipule seulement que « l'Union Européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Eglises et les associations ou communautés religieuses dans les Etats membres » ; cité dans Wydmusch, 2001).

L'effet d'uniformisation (que ce soit en termes de convergences au-delà des traditions religieuses différentes ou en termes de sécularisation globalisée) est une partie seulement du processus. La globalisation pourrait également entraîner une accentuation et même une exacerbation des différences inter-religieuses et inter-confessionnelles. Deux processus possibles (et cumulatifs) sont à envisager. D'une part, du point de vue de la psychologie des groupes, on peut s'attendre à ce que le processus globalisant soit perçu aussi comme totalisant et qu'il enclenche des réactions du type valorisation de son identité, accentuation de sa spécificité, besoin de se distinguer, peur d'être absorbé dans un grand tout, et éventuellement repli sur soi (Saint-Blancat, 2001). Ce souci risque d'être plus présent dans les communautés et cultures religieuses qui se sentent minoritaires (nous y reviendrons dans la troisième partie de cet exposé). D'autre part, la dé-territorialisation de traditions religieuses souvent cantonnées historiquement dans des contextes locaux, ethniques et nationaux, la globalisation d'un marché spirituel (incluant aussi des clients potentiels non héritiers d'une éducation-tradition religieuse spécifique), ainsi que le déplacement d'une religiosité par fidélité à une tradition vers une religiosité par choix individuel sont des facteurs qui contribuent à l'ouverture d'un marché mondial du religieux dans lequel les Eglises et les communautés religieuses se trouvent en constante concurrence et compétition. La possibilité pour le sujet de choisir librement (en bricolant éventuellement) sa foi, ses composantes, ainsi que son groupe religieux d'appartenance, peut ainsi être envisagée comme obéissant à la logique économique (au sens large) du « choix rationnel » (cf. pour une théorie économique du religieux, Young, 1996): calcul et comparaison des coûts (p.ex., niveau d'« ascèse » demandé, niveau d'investissement religieux au quotidien, exigences financières du groupe religieux), et des bénéfices (p.ex., qualités des idées, des rites, des émotions et affects au sein du groupe, rapidité ou pas du temps d'arrivée au but du cheminement spirituel). Consécutivement, les

Eglises et les groupes religieux seront tentés par une logique de marchandisation des produits religieux.

1.3. La position orthodoxe officielle

Déjà en 1999, le patriarche œcuménique Bartholomé illustre en trois axes principaux l'attitude officielle de l'Eglise orthodoxe face à la globalisation. Premièrement, tout en affirmant la non opposition au progrès économique, il s'agit de critiquer sérieusement une globalisation économique dépourvue du souci de justice sociale et de distribution équitable des ressources. Le même souci éthique concerne le risque d'une domination non seulement économique, mais aussi politique, militaire ou même idéologique. En second lieu, devant le risque d'une homogénéisation de l'humanité, le patriarche souligne la nécessité pour les membres de chaque minorité religieuse et culturelle de sauvegarder leur distinctibilité et leur spécificité. Enfin, le patriarche oppose l'idée d'une œcuménicité spirituelle que l'Eglise orthodoxe aurait et devrait cultiver et qui consiste à proclamer l'amour, la fraternité et la coopération entre tous les êtres humains de toute race, langue et culture, à la globalisation contemporaine qui serait motivée principalement par le désir d'élargir le marché et de fusionner les cultures dans une culture nouvelle selon les convictions de ceux qui se trouvent en position dominante (Bartholomew, 1999).

Nous retrouvons dans d'autres textes émanant du monde orthodoxe (p.ex., Μαντζαρίδης, 2001 ; Νικολόπουλος, 2000), mais également dans de documents émanant d'autres Eglises chrétiennes (p.ex., Cassidy, 2001) ainsi que du mouvement œcuménique en général (p.ex., Huitième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Harare en 1998), les préoccupations d'éthique personnelle et sociale concernant la globalisation. Les religions du monde ne peuvent que se rejoindre sur la critique du matérialisme et de la prédominance de l'économique sur le reste des affaires humaines ainsi que sur la critique des inégalités sociales. Au-delà des particularités mineures relatives aux traditions religieuses spécifiques, le consensus autour de ces questions peut facilement être atteint. C'est pourquoi nous ne nous attarderons pas à cet aspect du problème que pose la globalisation à la conscience éthique et spirituelle des religions, et en l'occurrence celle de l'Orthodoxie.

La question qui nous préoccupera par la suite est celle de la régulation par l'Orthodoxie de son identité au sein d'un monde globalisé et par conséquent pluriel et idéalement pluraliste. Un survol rapide de textes récents illustre clairement la difficulté de l'Orthodoxie à se confronter (au sens de faire face à, se « débrouiller avec ») la globalisation. Plusieurs observateurs externes ou internes au monde orthodoxe constatent aujourd'hui « une tendance forte d'anti-globalisation », notamment en Grèce (Μέσκοζ, n.d.), une « résistance » à la globalisation par l'Orthodoxie de l'Orient en parallèle avec un Islam et un Hindouisme « revivalistes » (Kurth, 2002), un repli identitaire et la peur face à la globalisation (Bizeul, 2001) et une difficulté de faire face à la globalisation à cause du pluralisme religieux que celle-ci implique pour des sociétés traditionnellement orthodoxes (Rousselet, 2001). Le thème majeur de la campagne de l'archevêque d'Athènes contre l'abolition de la mention de la religion dans les cartes d'identité serait, selon Verney (2002), la résistance à la globalisation et à l'eupéanisation. Bien que l'archevêque Cyril de Smolensk (Patriarcat de Moscou) affirmait récemment dans un colloque sur *L'Orthodoxie et l'avenir de l'Europe* (cité dans Plested, 2002) que, face à la globalisation, l'Eglise russe doit rejeter un modèle isolationniste qui condamnerait la Russie à être un ghetto national-religieux, d'autres, comme par exemple le supérieur d'un monastère prestigieux et influent du mont Athos, estiment que, parmi « les courants qui fustigent notre peuple (grec) », il faut mentionner « l'esprit américain qui est un esprit matérialiste par excellence », mais aussi « l'esprit européen qui bien que plus subtil est au fond le même que l'esprit américain » (Καψάνης, 1995, p. 75), en précisant par la suite les

caractéristiques de ces esprits qui seraient non seulement le matérialisme, mais aussi l'anthropocentrisme et l'humanisme. D'autres enfin se posent même la question de savoir « si la globalisation est vraiment arrivée » (*Εκκλησία και Έθνος*, 2001, p. 24).

C'est pourquoi nous estimons important de nous consacrer par la suite à une évaluation critique de la manière dont la théologie orthodoxe comme courant dominant en Grèce durant les 30 dernières années a contribué au travail identitaire de l'Orthodoxie, ainsi qu'aux risques que ce travail peut présenter aujourd'hui pour une Orthodoxie face à la globalisation et au pluralisme religieux. La question sera ensuite élargie : est-ce que l'Orthodoxie (au moins l'Orthodoxie grecque) se trouve suffisamment préparée face aux changements contemporains dont il est question ? Enfin, quelles spécificités extra-théologiques faut-il prendre en considération pour comprendre cette difficulté et éventuellement y faire face ?

2. L'Orthodoxie grecque face à la globalisation et au monde pluraliste

2.1. Bref aperçu des antécédents du mouvement théologique des années 60

Les années 40 et, plus encore, les années 50, sont marquées en Grèce par la présence, le développement, l'expansion et la domination du paysage religieux par une, deux ou trois (selon l'évolution) organisations/fraternités religieuses qui ont été constituées progressivement tout au long des années précédentes. La création de ces organisations était motivée par une volonté de progrès dans la foi et la vie religieuse du pays qui se trouvaient, à la première moitié du siècle, handicapées par une série de réalités telles que le manque cruel d'éducation dans le clergé, la réduction de la vie spirituelle et religieuse au seul aspect liturgique et rituel, le manque d'éducation intellectuelle à la foi dans la population, une certaine corruption de l'Eglise et sa soumission à l'Etat, l'absence de l'Eglise et de la théologie dans la sphère publique, sociale et culturelle (cf. pour un aperçu, p.ex., Γιανναράς, 1992).

Face à cette situation, ces associations ont adopté de méthodes d'organisation et de travail assidus, et, portées par un dynamisme et un enthousiasme sans précédent, elles ont réussi à amener des changements voulus sur une grande échelle (si l'on juge par exemple à partir d'indices quantitatifs tels que le nombre de membres, le nombre d'éditions de livres et de revues religieux, ainsi que le nombre de sous-organisations spécialisées créées pour chaque catégorie de la population). Leur influence dans la vie du pays incluait une partie importante de la population, y compris une partie de la haute société, en allant même jusqu'au palais dans les années 50. La force de ces mouvements peut se mesurer également par le fait qu'une grande proportion (et souvent les meilleurs éléments) de tous ceux qui ont occupé des postes importants à la fin des années 70 et durant les années 80 dans l'institution ecclésiastique, dans les facultés de théologie, mais aussi dans certains domaines de la vie publique tels que la politique ou la justice, ont été, dans leur jeunesse, membres de ces organisations ou les ont côtoyées pendant une période plus ou moins longue.

La seule institution dans laquelle ces fraternités n'ont pu exercer leur influence (au moins jusqu'aux années 60) était celle de l'Eglise. En effet, bien que de prêtres se trouvaient à la tête de ces mouvements, ceux-ci se sont toujours constitués et maintenus en dehors de tout contrôle de l'autorité ecclésiastique vis-à-vis de laquelle ils ont développé une attitude de contestation « prophétique ». Ces mouvements ont particulièrement cultivé la lecture de la Bible, la catéchèse, l'éducation religieuse, le développement des collectivités des personnes laïques consacrées, la création de lieux de rencontre spécialisés pour les parents, les jeunes, les travailleurs, les étudiants, etc., ainsi que la prise en charge des activités caritatives à une échelle presque nationale. Ils ont donné une priorité au redressement moral de la société en cultivant tout particulièrement le rigorisme moral et conservateur de leurs membres ou de

leurs auditeurs ainsi qu'une utilisation de la foi chrétienne comme moteur du développement de la société. Enfin, devant la « sécheresse » religieuse et théologique de l'époque, ces organisations se sont tournées vers des publications chrétiennes étrangères, romans et livres de spiritualité catholiques ou protestants, à caractère souvent piétiste et moralisant, qu'elles ont volontiers traduits en grec et vendus en nombre important d'exemplaires.

2.2. La théologie dominante dans les années 60-90

Il est impossible de comprendre ce qui a été appelé le « renouveau » de la théologie orthodoxe grecque des années 60 sans le situer aux antipodes de la dynamique développée par les organisations dont il vient d'être question.

Face à ce qui était considéré comme moralisme, éthique piétiste et utilitariste, activisme social et tentatives d'infiltration étatique, attitude anti- ou extra-ecclésiale, activisme missionnaire, simplification dualiste de l'éthique et vulgarisation des vérités de la foi, de la spiritualité véhiculée par ces mouvements religieux dits « exo-ecclésiastiques » (cf. , p.ex., Γιανναράς, 1992), les théologiens des années 60, à l'aide aussi des exploits théologiques de l'orthodoxie russe de la diaspora, se sont littéralement révoltés. Le travail théologique à partir des années 60 a pris le caractère d'une redécouverte de la richesse de la tradition patristique, dogmatique, ecclésiologique, spirituelle, monastique, mystique, et anthropologique de l'Orthodoxie. Le caractère de « redécouverte » de la tradition a été fortement associé à une interprétation du passé théologico-religieux récent (notamment de l'expansion et de la réussite des mouvements religieux dits « exo-ecclésiastiques ») comme étant une conséquence directe d'une occidentalisation de la théologie et de l'Église par des éléments idéologiques supposés « étrangers » au corps de l'Orthodoxie, à savoir tel ou tel aspect de la théologie catholique et protestante. La conscience identitaire orthodoxe a ainsi été retravaillée sous l'angle presque exclusif d'une différenciation systématique entre l'Orthodoxie et l'Occident (cette dernière souvent prise comme un tout : Augustin, Anselme de Canterbury, Varlaam, Thomas d'Aquin, Luther, Calvin, Jansénisme, se trouvent tous azimuts au cœur de la polémique).

Ainsi, le développement dans tous les sous-domaines théologiques (dogmatique, ecclésiologie, sotériologie, anthropologie, eschatologie, éthique, spiritualité) a été réalisé à travers l'établissement d'une série de grilles de lecture dont on peut rappeler ici les plus importantes : primauté de la personne en communion dans l'Orthodoxie, face soit à l'individu soit au groupe comme un tout, tous les deux étant supposés typiques de l'Occident, priorité de la trinité relationnelle de Dieu face au substantialisme du Dieu occidental, promotion de la dimension eucharistique, liturgique, relationnelle et thérapeutique de la spiritualité orthodoxe face au moralisme juridico-légaliste de la spiritualité occidentale, supériorité de la gnoséologie expérientielle et participative de l'Orthodoxie face à une gnoséologie rationaliste de la théologie de l'Occident, primauté du charismatique et de la mystique hésychaste face au piétisme, à l'activisme utilitariste et au moralisme individualiste dans l'idéal catholique de la sainteté, satisfaction avec le principe d'économie du droit canon orthodoxe en comparaison avec le rigorisme juridique et rationaliste du droit canon catholique, supériorité de la liberté dans les structures synodales orthodoxes face à la hiérarchisation autoritaire catholique ou à l'« anarchie » protestante, et, enfin, priorité de l'amour face au culpabilisme de la morale protestante et catholique. Dans la plupart des cas, l'approche orthodoxe a été considérée comme dialectique et équilibrée contrairement à celle de l'Occident, perçue comme dualiste, en ce qui concerne, par exemple, la relation des choses créées et de choses incréées, la relation du naturel et du surnaturel, de la matière et de l'esprit, de la raison et de la foi (cf., p.ex., Μπέγζος, 1989).

Presque toute la théologie orthodoxe grecque, depuis trente ans, a travaillé avec ce livemotif sous-jacent ou explicite schématique qui définit la spécificité orthodoxe par rapport aux

« déviations » théologiques catholiques et protestantes. Ce courant a donc été dominant tout au long de cette période, bien qu'on observe aujourd'hui des signes d'un certain essoufflement.

2.3. Une évaluation critique

Il serait injuste de ne pas souligner combien cette dynamique théologique de trente dernières années a eu des effets bénéfiques sur la vie théologique, ecclésiale et spirituelle. Les deux facultés de théologie (Athènes et Thessalonique) sont remplies de centaines d'étudiants ; la crise de vocation typique de plusieurs pays européens est un phénomène inexistant en Grèce ; le renouveau monastique a conduit à une expansion de communautés (plus de 1500 moines rien qu'au Mont Athos) ; la spiritualité des laïcs a renoué avec la lecture des textes patristiques et ascétiques ; on constate une revalorisation de la paroisse et de l'Eucharistie dans la vie ecclésiale ainsi qu'une certaine imprégnation de la théologie et de l'Eglise dans la vie sociale et culturelle du pays.

Au niveau de la construction identitaire, il est certain que cette théologie des années 60–90 a contribué à une prise de conscience de la spécificité de l'Orthodoxie face aux autres confessions chrétiennes. L'Orthodoxie a pu revisiter son rapport à la Tradition (patristique et ascétique) et à son histoire (Byzance et temps modernes) et elle a conquis une certaine fierté. Du point de vue de la psychologie de la construction identitaire, on est tenté de conclure que c'est comme s'il « fallait passer par là ». La preuve que ce mouvement théologique a contribué à retravailler la spécificité identitaire orthodoxe est que, comme par un effet de retour, le monde chrétien catholique et protestant a tendance à voir l'Orthodoxie sous cette nouvelle grille de lecture produite par la théologie orthodoxe. Pour donner un exemple, dans la lettre apostolique « Orientale Lumen » de Jean-Paul II (1995), on trouve parmi les aspects du patrimoine des Eglises d'Orient (aspects que ces Eglises auraient « mieux saisis et exposés » : p. 9) les éléments suivants : « l'attention portée aux peuples et à leurs cultures » (plutôt que, nous imaginons, la prédominance du latin dans la mission catholique du passé), « un sens aigu de la continuité qui prend les noms de Tradition et d'attente eschatologique », la grande unité du monachisme et le fait que celui-ci est « un point de référence pour tous les baptisés », un modèle de valorisation de la spécificité féminine dans l'Eglise, la très riche hymnographie liturgique et l'importance de l'Eucharistie, la valorisation du corps et de la corporéité dans l'acte liturgique et du coup l'engagement de l'homme dans sa totalité, la dimension ascétique, la place de la paternité spirituelle, la priorité de l'amour sur la loi, l'unité entre théologie (dogmatique) et spiritualité, ainsi que l'apophatisme théologique. Remarquons toutefois en passant, que reste pour le moins étrange l'absence d'une quelconque mention au système synodale de l'Orient.

La revalorisation des dimensions ascétique, patristique, spirituelle et intérieure, expérientielle et liturgique, a néanmoins eu des effets secondaires : négligence d'autres dimensions de la foi, notamment biblique, cognitivo-rationnelle, éthico-sociale et civile. Voici quelques exemples déjà présents dans les quelques rares textes d'autocritique parus dans les années 90. L'idéalisation du père spirituel et l'absolutisation de son rôle (par les moines autant que par les laïcs) a conduit souvent à des phénomènes de dépendance autoritaire et de non-respect du cheminement spirituel vers la liberté et l'autonomie (Γιανναράς, 1992 ; Καρδαμάκης, 2000 ; Saroglou, 1997). L'accentuation de l'aspect expérientiel et mystique dans la vie liturgique a conduit au mépris de toute considération cognitive des textes liturgiques (Μπαθρέλλος, 2000 ; cf. l'impasse aujourd'hui sur une quelconque traduction en grec moderne de la liturgie : *Λειτουργική αναγέννηση*, 1999, ainsi que le débat qui a suivi dans *Σύναξη*, 2000, 73, pp. 81–106, et 74, pp. 85–102). L'accentuation de la dimension ascétique et de la vie spirituelle intérieure a conduit à une quasi-absence de l'Eglise (théologie, institution,

fidèles) aux grands débats d'une société pluraliste, aux dialogues avec la philosophie, l'éthique, l'éthique sociale, la politique (si ce n'est sous le modèle d'affirmation de thèses préétablies d'avance comme exprimant « la position orthodoxe »). Enfin, la survalorisation de l'évêque comme constituant et comme garant de l'unité du corps eucharistique (Μπέγζος, 1993) a conduit à des phénomènes d'autoritarisme dans l'attitude et/ou les décisions des évêques ou mêmes des synodes.

Au niveau de la construction identitaire, ce même travail théologique des années 60–90 a abouti à des schémas simplificateurs et marqués par une fixation peu créatrice. Nous nous limiterons à deux phénomènes importants : l'« orthodoxisme » et l'anti-occidentalisation.

Par « orthodoxisme », nous entendons la fixation identitaire sur un ensemble de réalités perçues comme typiquement orthodoxes. D'une part, le dualisme éthique (moraliste) des années avant 60 véhiculé par les mouvements dits « exo-ecclésiaux » s'est transformé en un nouveau dualisme simpliste où tous les aspects de la théologie, de la foi et de la vie religieuse sont chaque fois jugés selon un modèle de « canonicité orthodoxe ». D'autre part (et parallèlement), ce dualisme « orthodoxe » implique une conception statique, a-temporelle et donc pré-définie une fois pour toutes de ce qui est spécifiquement orthodoxe. Il manque souvent la conscience du relativisme historique, à savoir la conscience historique du fait que plusieurs aspects de la théologie et de la vie de l'Eglise évoluent, et que, par conséquent, le changement et l'innovation sont toujours possibles. Pour donner un exemple, plusieurs théologiens et membres du clergé considèrent aujourd'hui que l'abolition de la soutane chez les prêtres est « non orthodoxe ». En troisième lieu, cette orthodoxie est trop souvent fixée en référence réelle ou imaginaire à l'histoire et à la symbolique byzantines. Ainsi, souvent, seuls l'iconographie byzantine, l'architecture byzantine, la musique byzantine, le système byzantin de « synallélie » des relations entre l'Eglise et le Pouvoir, sont considérés comme typiquement orthodoxes. Comme il a été récemment remarqué, les symboles byzantins tentent de remplacer aujourd'hui les symboles religieux et ecclésiaux (Θερμός, 2001). De manière plus générale, Γιανναράς a même exprimé sa déception en disant que l'Orthodoxie aujourd'hui n'engendre plus la culture et la civilisation (cité dans *Ο ρόλος της Ορθοδοξίας*, 1996, p. 111). La dogmatique, l'anthropologie théologique et le dialogue avec la métaphysique se font dans le seul cadre de référence patristique qui présuppose un modèle philosophique précis et évidemment ancien ; l'évolution historique de la philosophie moderne n'est pas prise en compte sérieusement (si ce n'est pour critiquer ses « impasses » : ex. athéisme, pragmatisme, anthropocentrisme humaniste). Au fond, il s'agit d'une théologie qui présuppose une conception de la vérité traditionnelle (essentialiste) plutôt que moderne (voir la critique de la vérité traditionnelle par la phénoménologie) et d'une conception d'identité comme un tout à acquérir plutôt que comme une identité flexible, en devenir, jamais close.

En parallèle avec l'« orthodoxisme » se situe l'anti-occidentalisation. Tout d'abord, ce qui est orthodoxe est défini systématiquement par opposition à ce qui est perçu comme typiquement occidental, catholique et/ou protestant. Pour donner un exemple, lorsqu'un diocèse grec prend l'initiative d'organiser une messe publique pour des jeunes dans un stade, cette initiative peut être critiquée, non sur la base d'une réflexion spirituelle, éthique, esthétique ou autre, mais sur le seul fait qu'il s'agit d'une pratique occidentale-catholique (cf. les grandes messes papales). Ensuite, est révélateur le fait que, dans les travaux théologiques ainsi que dans les documents de l'Eglise, le qualificatif « chrétien » est extrêmement rare et se trouve systématiquement remplacé par le qualificatif « orthodoxe ». On ne parle jamais de la foi chrétienne, du Christianisme, de l'Evangile chrétien, de la spiritualité chrétienne, de l'Eglise chrétienne : la définition de ce qui est orthodoxe se fait par exclusion de cette référence inter-confessionnelle d'ordre supérieur qui serait la référence chrétienne. Plus encore, au lieu de développer une approche comparative inter-confessionnelle, où les spécificités orthodoxes seraient perçues comme l'accentuation de tel ou tel pôle, tandis que

d'autres Eglises chrétiennes auraient accentué le pôle opposé ou d'autres pôles, l'Orthodoxie est toujours perçue comme supérieure, en se situant dans une sorte de position « méta », qui équilibre les bipolarités et donc dépasse les impasses dont les Eglises d'Occident souffriraient. (Par exemple, la notion théologique de la « personne en communion » résout et dépasse les impasses « occidentales » de l'« ousiocratie » (substantialisme) et de l'individualisme ; cf. d'autres exemples dans Μπέγζος, 1989). L'anti-occidentalisme prend parfois un caractère paranoïde : il arrive qu'on trouve, dans des textes de grands théologiens ou de figures spirituelles reconnues, l'idée que l'Orthodoxie est en train de subir une aliénation de son authenticité par l'Occident depuis le 14^e siècle (Γιανναράς, 1992 ; Καψάνης, 1995) ou l'idée que la sécularisation est un phénomène typiquement occidental, phénomène contre lequel l'Orthodoxie a la capacité de se prémunir si elle reste attachée à sa tradition ; le phénomène d'ailleurs de la sécularisation émergente en Grèce serait la conséquence exactement de cette influence de l'esprit occidental (Καψάνης, 1995).

2.4. Difficultés inhérentes à l'Orthodoxie contemporaine face à la globalisation

2.4.1. Une identité isolationniste, nationaliste, pré-sécularisée et non œcuménique

Il est évident que l'anti-occidentalisme qui a été décrit ci-dessus, constitue un fameux revers pour une approche sereine de la globalisation par l'Orthodoxie. Plutôt qu'une compréhension de variantes du Christianisme basée sur une conscience de différences extra-théologiques : culturelles, historiques, psychosociales (cf. p.ex., Αιμιλιανός, 1996), une certaine Orthodoxie grecque préfère se percevoir en position de supériorité ; plusieurs ont déjà qualifié cette attitude comme complexe d'infériorité (Λίποβατς, 1993, 1995 ; Makrides, 1994, 1999) et même si on peut supposer que des raisons historiques peuvent expliquer ce phénomène, il est évident qu'il constitue un handicap pour la place de l'Orthodoxie dans un monde pluraliste et globalisé. Nous avons malheureusement le sentiment que, dans la réflexion de l'Orthodoxie sur la question de la globalisation, le « monde » risque de ne pas être perçu dans sa totalité, mais réduit au seul monde de l'Occident.

Des *conséquences pratiques* de l'esprit anti-occidental (anti-catholique/protestant) peuvent se déceler dans le fonctionnement des institutions, conséquences qui à leur tour augmentent le fossé déjà existant. Dans le programme de cours des facultés de théologie, il n'y a pas, à notre connaissance, de cours de théologie catholique et/ou protestante (mais il y a un cours sur l'Islam en première année à Athènes) et quand des notions de théologie des autres confessions sont introduites dans le cadre d'autres cours, le ton est polémique ou apologétique. La réalisation d'un doctorat en théologie à l'étranger dans une faculté non orthodoxe est un obstacle pour obtenir un poste académique dans les facultés orthodoxes grecques. Par conséquent, peu de théologiens grecs sont restés plus qu'un ou deux ans à l'étranger, période trop courte pour qu'il y ait un vrai travail sur les stéréotypes réciproques. En outre, depuis quelques années, les facultés grecques de théologie ont instauré des programmes de spécialisation de troisième cycle, initiative évidemment dynamique, mais qui a eu aussi comme conséquence la diminution du nombre d'étudiants qui partaient à l'étranger pour des études théologiques post-universitaires. De manière étonnante, bien qu'un nombre important de thèses de doctorat sur des thèmes relatifs à l'Orthodoxie se réalisent dans des facultés catholiques et protestantes, y compris quelques thèses sur des théologiens orthodoxes contemporains (sur Jean Zizioulas, p.ex.), cette tendance ne s'observe pas du côté orthodoxe pour les théologies « hétérodoxes ».

Un deuxième problème à côté de la fixation anti-occidentale est celui de *l'association trop étroite entre orthodoxie et hellénicité*. Le phénomène étant largement analysé, nous ne faisons que l'évoquer. Il faut toutefois faire remarquer que le problème de l'hellénocentrisme de l'Orthodoxie n'est pas la seule facette de cette association : l'autre, problématique

également, est celle de l'« orthodoxocentrisme » de la nation grecque. En effet, en Grèce, un grand consensus existe sur l'idée que l'Orthodoxie a contribué à la sauvegarde de la nation grecque et que même au-delà des acquis du passé, elle constituerait une composante essentielle de l'hellénicité de la nation ; ce consensus réunit tous les partis politiques, y compris les partis socialistes et communistes (Kokosalakis 1996 ; Makrides, 1994). Au fond, si par leur langue les Grecs peuvent se sentir les héritiers de la Grèce antique, par l'Orthodoxie, ils peuvent sauvegarder une continuité identitaire en s'identifiant comme les héritiers de Byzance. Au-delà des divergences qui existent entre les partis politiques (et les idéologies respectives qu'ils reflètent) sur la manière par exemple de gérer les relations entre Eglise et Etat ou la manière d'articuler la vision d'une société pluraliste (religieusement) avec un sentiment d'identité nationale, la nation grecque (y compris cette partie non croyante de la population) a du mal à imaginer aujourd'hui une identité nationale sans référence à l'Orthodoxie. Cette difficulté peut prendre des allures extrêmes/istes, lorsque, par exemple, un professeur de théologie à l'Université se demande si au fond les « idéologies religieuses » des différentes minorités qui vivent aujourd'hui en Grèce (idéologies évidemment étiquetées comme occidentales même lorsqu'elles proviennent de l'Asie) peuvent vraiment s'insérer, s'incorporer à l'identité grecque ; et le même professeur finit par se demander si un tel pluralisme est admissible (cité dans *Ο ρόλος της Ορθοδοξίας*, 1996, p. 316–317).

Cette question d'une identité grecque où la référence à l'Orthodoxie serait moins capitale ou exclusive ne se pose pas encore de manière forte et aiguë, et ceci est dû, à notre avis, à une raison supplémentaire : tant la Grèce, en général, que la théologie orthodoxe grecque, en particulier, ne sont *pas encore touchées profondément par la sécularisation*. Kokosalakis (1996) le dit même autrement : « la modernité n'a pas affecté la religion orthodoxe de l'intérieur » (p. 133). Malgré une certaine sécularisation, au moins dans le fonctionnement de l'Etat, et malgré le fait que des leaders spirituels sentent une arrivée de la sécularisation (perçue de nouveau comme l'effet de la contamination occidentale ; p.ex., Καψάνης, 1995), force est de constater que, sur base des statistiques par exemple de l'enquête européenne sur les valeurs en 1999-2000 (Halman, 2001), la Grèce, par comparaison avec d'autres pays de l'Union Européenne, semble être soit le pays le plus religieux selon certains indicateurs (importance de Dieu dans la vie, importance de la religion dans la vie, appartenance à une dénomination religieuse, confort et force trouvés dans la religion) soit parmi les trois ou quatre pays les plus religieux (notamment l'Italie, l'Irlande et le Portugal) selon presque tous les autres indicateurs (prière, croyance à un Dieu personnel, confiance en l'Eglise comme capable de répondre aux problèmes éthiques et aux besoins individuels, aux problèmes de la vie familiale, aux besoins spirituels des gens, ainsi qu'aux problèmes sociaux). De manière intéressante, la fréquence de la pratique religieuse hebdomadaire (messe) est moindre en comparaison avec les trois autres pays « champions » précités. Par contre, la Grèce se situe en première position, dépassant même largement (= de 15 à 25 % d'écart !) tous les autres pays pour les indicateurs religieux suivants : considérer que le partage des mêmes croyances religieuses entre époux est très important pour un mariage réussi, considérer que la foi religieuse est une qualité à acquérir par l'enfant, considérer que les politiciens qui ne croient pas en Dieu ne sont pas bons pour la fonction publique, considérer que le pays irait mieux si plus de gens ayant des convictions religieuses fortes occupaient des fonctions publiques. De manière parallèle peut-être, les Grecs, selon les mêmes statistiques de 1999–2000, sont très fiers de leur pays (toutefois après les Portugais et les Irlandais).

Bien qu'il ne soit pas permis de tirer des *conclusions d'ordre causal* à partir de simples indicateurs, on est tenté de percevoir derrière ces statistiques un pattern plus au moins clair : une imbrication forte de la religion et de l'identité nationale ainsi qu'une conception de la religion dont une composante au moins se trouve liée au besoin de continuité d'une communauté. Dans plusieurs religions d'ailleurs, la religiosité se trouve associée aux valeurs

de tradition, de conformité, et de sécurité (Saroglou, Delpierre, & Dermelle, 2002) ; en outre, l'affinité entre religion et nationalisme est une question psycho-sociologiquement profonde et concerne dans une certaine mesure l'ensemble des religions (Kent, 1994). Nous avons également trouvé dans une autre étude en Belgique que, chez les jeunes Belges, si la religion (classique) n'induit rien quant à l'identité nationale, l'importance donnée à la spiritualité est le signe d'une faible identité belge ; par contre, chez les jeunes belges musulmans issus de l'immigration, la religiosité (classique) est associée avec une forte identité ethnique des origines (marocaine, turque, etc. ; Saroglou & Galand, 2002).

Ces patterns sont-ils *responsables d'une difficulté grecque face à la globalisation* ? Tout indique que oui. Premièrement, des recherches antérieures, dont notamment une large étude sur 60 pays dans plusieurs continents (Inglehart & Baker, 2000), ont démontré que la sécularisation et l'industrialisation des pays s'accompagnent d'une évolution des valeurs traditionnelles, y compris les valeurs religieuses, vers des valeurs modernes d'autonomie et d'individuation, y compris celles reflétées par la spiritualité moderne (à la seule exception des Etats-Unis). Nous avons aussi trouvé, dans une étude meta-analytique récente, que le développement socio-économique du pays prédit une religiosité moins traditionnelle et moins anti-hédoniste (Saroglou et al., 2002). On est donc tenté d'expliquer ainsi une autre série de statistiques issues de l'enquête citée sur les valeurs en Europe (1999–2000) qui sont pour le moins inquiétantes en ce qui concerne la Grèce. En effet, en comparaison des autres pays de l'Union Européenne, le citoyen grec apparaît comme étant celui qui fait le moins confiance à l'Union Européenne (1.8 pour la Grèce et 1.6 pour la Finlande ; 2.1 jusqu'à 16 % pour les autres pays), à l'OTAN (0.5 pour la Grèce, 4.8–16.2 % pour les autres pays) et même aux Nations Unies (1.4 pour la Grèce, 5–18 % pour les autres pays). Concernant l'attitude envers l'étranger, envers l'autre, les chiffres sont alarmants : les Grecs n'aimeraient pas avoir comme voisins des criminels (68% ; 21–55 % pour les autres pays européens), des personnes instables émotionnellement (57 % ; 14–39 % pour les autres pays), des immigrés et des travailleurs étrangers (19.4, contre 2.5 à 16.5 % pour les autres pays), et des juifs (29%, contre 2–13 % pour les autres pays). Un fond d'insécurité de base semble bien être installé aujourd'hui en Grèce : seulement 19 % estiment qu'on peut avoir confiance sur la plupart de gens, tandis que les chiffres montent de 22 à 66 % pour les autres pays (Halman, 2001).

Concernant les liens entre sécularisation, modernité et type d'identité nationale, il faut aussi souligner que certains observateurs (internes) constatent qu'aujourd'hui, tandis que l'Etat grec tente de se dé-nationaliser (au sens d'une certaine modernisation de la conception de l'identité nationale), l'Eglise semble se re-nationaliser en reprenant un rôle de mère de la nation (*Εκκλησία και Έθνος*, 2001, pp. 20, 59). Il y a donc lieu de réfléchir sur les bénéfices pour l'Eglise et la théologie d'une meilleure préparation pour la sécularisation. Il va de soi que l'absence d'une forte sécularisation favorise le maintien des constructions idéologiques qui aboutissent à des synthèses d'une harmonie sans faille entre Eglise et société, religion et Etat, spiritualité et éthique sociale, dogmatique et anthropologie, tradition et eschatologie. Or, au contraire, la sécularisation émergente pourrait être considérée par la théologie et par l'Eglise comme une occasion, une chance de travailler plus vers une foi intrinsèque et vers une maturation de la vie spirituelle (cf. par exemple la place du doute et l'importance pour le sujet des choix et valeurs intériorisés) plutôt que rester dans une assurance basée sur des indicateurs élevés d'une religion identitaire.

Une autre conséquence de l'imbrication excessive entre orthodoxie et hellénicité est celle de la *perte ou au moins de la négligence de la dimension œcuménique*, universelle, catholique de l'Orthodoxie. Plusieurs voix s'élèvent aujourd'hui au sein de l'Orthodoxie, y compris en Grèce, pour appeler à la vigilance face à ce danger (Γουνελάς, 1993 ; *Εκκλησία και Έθνος*, 2001). De manière surprenante d'ailleurs, quand les fidèles eux-mêmes se conscientisent par rapport à cette question, comme c'est le cas aujourd'hui avec les orthodoxes aux USA, et

tentent de constituer un corps ecclésial qui dépasse les frontières des juridictions « nationales » ou, en général, des juridictions basées sur des divisions historiques du passé, certaines Eglises-Mères manifestent pour le moins une réticence. Il est évident que la négligence de cet aspect universel de l'Orthodoxie comme Eglise chrétienne constitue une difficulté supplémentaire face à la problématique de la globalisation et du monde pluraliste. Au niveau identitaire, il n'est donc pas surprenant que certains intellectuels de l'Occident placent l'Orthodoxie, y compris la Grèce comme pays, dans une sphère culturelle autre que celle de l'Occident (p.ex., Huntington, 1996). Face à une telle conception, heureusement, il ne manque pas aussi quelques voix qui soulignent le caractère catholique et œcuménique de la foi orthodoxe évangélique et chrétienne, caractère qui ne permet peut-être pas à l'Orthodoxie de se cantonner au seul rôle du deuxième poumon oriental de l'Europe (p.ex., Jean Zizioulas, dans *Ο ρόλος της Ορθοδοξίας*, 1996, p. 306). D'autres soulignent la pleine appartenance culturelle de la Grèce (et/ou de l'Orthodoxie grecque) à l'Europe, non seulement sur la base de l'héritage historique de la Grèce antique, mais aussi sur la base des problématiques éminemment modernes comme celles des droits de l'homme (p.ex., Δεληκωνσταντής, 2000). A ce propos, nous ne résistons pas au plaisir de mentionner que la même étude citée ci dessus sur les valeurs européennes (Halman, 2001) indique un fort ancrage de la Grèce contemporaine dans la démocratie. Les Grecs sont ceux qui évaluent le plus le système politique de la démocratie comme très bon (78 %) tandis que leurs collègues citoyens des autres pays semblent moins convaincus (47–71 %). A la question plus subtile qui consistait à évaluer le fait d'avoir des experts plutôt que le gouvernement pour prendre des décisions selon ce que ces experts estiment être bon pour le pays, il n'y a que 3.8 % des Grecs qui estiment une telle idée très bonne, tandis que les scores pour les autres pays varient de 7 à 16 % (à l'exception des Pays-Bas : 4.3 %).

2.4.2. L'ignorance des sciences humaines et sociales des religions

Un autre élément qui constitue une difficulté pour affronter la venue d'un monde pluraliste et de la globalisation est une certaine indifférence de la théologie orthodoxe face aux sciences humaines et sociales, notamment lorsque ces disciplines étudient les faits religieux. Nous avons déjà évoqué le problème du dialogue avec la philosophie. La sociologie de la religion est quasi inexistante ou réduite à une certaine théologie chrétienne du social (Makrides, 1999). La psychologie de la religion est entièrement absente, si ce n'est une utilisation de la psychologie et de la psychothérapie pour la pastorale (Saroglou, 2000) ; néanmoins, certains travaux récents des théologiens (et souvent des prêtres orthodoxes) qui sont en même temps des psychologues commencent à rendre visible l'utilité de la psychologie dans un processus d'autocritique théologique et ecclésiale (p.ex., Θερμός, 2001). Or, le passage par les sciences humaines des religions est indispensable pour une théologie moderne. Parmi plusieurs raisons, nous en évoquerons deux qui nous semblent les plus importantes.

Premièrement, il s'agit de l'acquisition d'une conscience de la relativité historique : les dogmes, les croyances, les lois, les habitudes, les rites sont incarnés dans l'histoire et leur évolution est fonction des déterminismes historiques, culturels, psychologiques et sociaux. Cette historicisation est importante pour la survie même d'une religion en général, et plus particulièrement dans un monde sécularisé, pluraliste et globalisé, parce qu'elle permet entre autres la relativisation des absolus apparents, la comparaison inter-confessionnelle et inter-religieuse sereine, ainsi que la ré-adaptation d'une communauté religieuse vivante au monde et à l'histoire qui se trouvent en évolution constante. Les sciences humaines contribuent ainsi à la ré-évaluation de la distinction entre ce qui considéré comme central dans la foi et ce qui peut être considéré comme périphérique (un processus qui lui-même n'est pas fixé une fois pour toutes, mais qui est en évolution constante).

En deuxième lieu, les sciences humaines et les sciences sociales de la religion peuvent être utiles au théologien dans sa tentative d'interprétation des dogmes, des vérités de la foi, de l'anthropologie et de la sotériologie de l'Eglise : elles lui permettent d'examiner chaque fois la pertinence empirique des constructions idéologiques, et de distinguer entre représentations croyantes ou visées idéalisantes et la réalité quotidienne de la foi des fidèles et de pasteurs dans la vie de tous les jours. Nous proposerons à ce sujet deux ou trois exemples, qui, espérons-le, seront illustratifs. La théologie orthodoxe grecque dont il est question ici a triomphalement et presque unanimement mis en exergue l'importance, pour l'Orthodoxie, de la personne humaine en communion, considérée comme un être en relation « d'agapè » avec Dieu et avec les autres. Cette notion était considérée comme supérieure à la « conception occidentale » d'un être humain « individu » et d'une société perçue comme un ensemble de monades avec priorité du tout sur les parties. En outre, plusieurs théologiens et figures spirituelles ont souligné comment la théologie orientale (contrairement à celle d'Occident) valorise le corps et la corporéité, accepte la sexualité plus librement, n'a pas une conception moralisante ou juridico-casuistique de la sexualité ou du péché en général ; son Dieu trinitaire serait plus un Dieu de relation et d'amour comparativement au Dieu de l'Occident dont l'unité trinitaire se base sur la substance divine plutôt que sur le Père, et qui serait plutôt juge et législateur. Enfin, comme évoqué ci-dessus, l'Orthodoxie contemporaine souligne combien elle arrive à équilibrer la tension entre le créé et l'incrée, la matière et l'esprit, les choses sensibles et les choses spirituelles.

Sans vouloir aller au fond de ces théorisations, et n'étant même pas capable d'une telle tâche, nous voudrions juste souligner combien une série de données de recherche empirique nous appellent au moins à une certaine humilité. Tout d'abord, des études menées auprès des jeunes des années 90 utilisant les mêmes méthodes et mesures dans une vingtaine de pays ont montré que la religiosité de jeunes grecs est accompagnée par une faible importance attribuée aux valeurs hédonistes (y compris la sexualité) (Schwartz & Huismans, 1995) et en ceci ces jeunes ne sont guère différents de jeunes catholiques, protestants, juifs et musulmans dans plusieurs pays d'Europe, aux USA, en Turquie et en Israël (Saroglou et al., 2002). Evidemment, les statistiques (Halman, 2001) montrent aussi que les Grecs sont le peuple en Europe qui considère plus que tout autre peuple que le fait d'avoir des relations sexuelles heureuses est très important pour un mariage réussi (82 % contre 52–72 % aux autres pays) et que les relations sexuelles entre personnes adultes sont dans la plupart de cas justifiées ($M=4.54$ contre 1.37–3.31 pour les autres pays), mais est-ce un reflet de l'esprit orthodoxe ou d'une particularité culturelle ?

Dans un autre registre, plusieurs études dans les pays européens ont démontré qu'au moins aujourd'hui Dieu n'est plus vu comme juge et législateur, mais comme Dieu d'amour, à la fois père, mère et frère. De manière surprenante, l'enquête européenne sur les valeurs (Halman, 2001) montre que les Grecs (avec les Irlandais) se placent très haut dans la croyance au péché et à l'enfer (83 %, 53 %, respectivement, les Irlandais : 86 %, 53 % ; contre 21–73 % et 9–49 % pour les autres pays, respectivement). En outre, tandis que l'association positive entre religiosité et altruisme (valeur de Bienveillance ou personnalité chaleureuse et altruiste) constitue une constante en psychologie religieuse (Saroglou, 2002 ; Saroglou et al., 2002), cette association n'a pas été retrouvée ou est minime dans les deux études relatives récentes en Grèce (Schwartz & Huismans, 1995 ; Youtika, Joseph, & Diduca, 1999). Enfin, se liant apparemment avec la rationalité de la Grèce antique et en s'éloignant quelque peu de la spiritualité orthodoxe, les Grecs se montrent aussi le peuple en Europe qui estime le plus que des revenus adéquats sont quelque chose de très important pour un mariage réussi (70 % contre 5–45 % pour les autres pays).

Une dernière réalité est relative au problème de l'indifférence face aux sciences humaines et sociales. Il s'agit plus généralement du niveau d'éducation du clergé. Si la

présence du clergé est arithmétiquement et qualitativement importante dans la vie religieuse en Grèce, le niveau moyen d'éducation du clergé n'est pas très élevé (au moins comparativement à d'autres Eglises chrétiennes) : une partie seulement du clergé a fait des études universitaires de théologie (et exceptionnellement des études dans une autre discipline) tandis que la majorité du clergé a suivi une formation dans un séminaire ecclésiastique (3-4 ans) ou même une formation encore plus brève. Un autre élément qui indique une certaine difficulté à suivre les évolutions de la modernité, cette fois-ci dans le haut clergé, est le fait que chez les évêques il n'existe pas de limite d'âge pour l'exercice de leurs fonctions dans leur diocèse. Avec une nomination à vie, et avec l'extension de la longévité contemporaine, la hiérarchie grecque s'est trouvée dans les années 90 dans la situation suivante : la moitié des évêques (sur un total de +/- 80 personnes) avaient fait leurs études universitaires théologiques pendant la deuxième guerre mondiale ou durant la période de la guerre civile qui a suivi en Grèce durant les années 1945–1949.

2.5. Conclusion

En conclusion, plusieurs indicateurs suggèrent que le courant théologique orthodoxe qui a été dominant en Grèce pendant les trente dernières années n'a pas contribué (au moins à cause d'une certaine vulgarisation ou excès ou, enfin, rigidité de ses exploits théologiques) à ce que l'Eglise et le peuple soient mûrs pour une confrontation avec un monde pluraliste et globalisé (européen ou mondial). Plutôt que de parler de « responsabilité » en faisant un jugement sur le passé, nous préférons parler de responsabilité face au futur : la théologie orthodoxe grecque est appelée aujourd'hui à offrir un double service. D'une part, face à l'Orthodoxie, elle doit contribuer à une intensification de son aspect œcuménique (au sens de l'« œcuménicité spirituelle » dont parlait le patriarche Bartholomé ; cf. aussi, Γιαννουλάτος, 2000) en remettant l'hellénocentrisme de cette orthodoxie dans ses justes proportions. D'autre part, face à la nation et à l'Etat grecs, elle doit contribuer au travail identitaire de maturation vers une identité hellénique moderne où la composante de la tradition et du présent orthodoxes soit une composante de l'identité grecque saine, utile, constructive, et non exclusive.

3. Travailler sur les stéréotypes : l'aide de la psychologie sociale

Dans notre analyse, nous avons jusqu'ici adopté principalement une lecture intra-orthodoxe, en tentant de voir comment un regard réflexif de l'Orthodoxie sur elle-même pourrait lui être utile pour sa rencontre avec le monde pluraliste et globalisé. Il s'agit évidemment d'une vision partielle du problème. La problématique se complexifie dès lors qu'on se place d'un point de vue systémique qui examinerait d'autres dynamiques (non internes à l'Orthodoxie) qui gèrent ce processus de régulation des relations inter-ecclésiastiques et inter-religieuses dans la perspective d'un monde globalisé : perceptions réciproques, stéréotypes, dynamiques de rapprochement, de collaboration, de « coexistence pacifique » en « diversité réconciliée » (Bizeul, 2001), de concurrence ou même de guerre entre religions dans ce nouvel énorme marché du religieux que constitue le monde globalisé.

3.1. Le problème des stéréotypes inter-religieux

Une série impressionnante de recherches a permis à la psychologie sociale d'étudier le phénomène des stéréotypes en général ainsi que les dynamiques qui gèrent la possibilité de leur réduction. Sur base de ces connaissances, nous tenterons d'esquisser comment les Eglises chrétiennes peuvent être vigilantes et travailler sur ce problème du regard stéréotypique que porte l'une sur l'autre.

Par « stéréotypes », la psychologie sociale entend à la fois un *contenu*, une constellation des croyances sur des membres de groupes sociaux, et un *processus cognitif* qui se distingue notamment par le caractère automatique de la catégorisation et de l'activation des stéréotypes et par la relative stabilité et résistance au changement de ces derniers (cf. Fiske, 1998 ; Operario & Fiske, 2001, pour une revue de la littérature). Les stéréotypes sont étroitement associés à la perception inter-groupes : dans la plupart des cas, les membres de l'endo-groupe sont vus de manière plus individualisée (l'endo-groupe est perçu comme disposant d'une grande variabilité interne), tandis que l'exo-groupe est perçu comme relativement homogène. (Cette différence rapproche, à notre avis, les stéréotypes d'un aspect important de la définition du dogmatisme par Rokeach, 1960 : grande variabilité chez l'individu entre les composantes de son système de croyances, peu de différenciation dans le système de non-croyances). Contrairement à la perception commune, les stéréotypes ne sont pas nécessairement faux : souvent, ils sont en rapport avec la réalité (le rapport peut être caricatural, mais pas nécessairement). Ils ont évidemment une fonction cognitive importante, celle d'une première catégorisation qui permet d'appréhender avec une certaine rapidité et efficacité la réalité. Néanmoins, les stéréotypes ont des conséquences négatives importantes. D'une part, ils conduisent à la discrimination, à savoir au moins au favoritisme de l'endo-groupe, et souvent à la disqualification de l'exo-groupe. Les stéréotypes augmentent la perception de comportements négatifs et extrêmes et maintiennent ainsi la division entre endo-groupe (nous) et exo-groupe (les autres). D'autre part, au niveau inter-individuel, l'existence des stéréotypes empêche une connaissance personnalisée exacte d'une personne appartenant à l'exo-groupe : celle-ci, au moins au début, sera vue comme un exemplaire conforme à la perception stéréotypique de l'exo-groupe en général.

Nul doute que, lorsqu'on examine les perceptions réciproques entre les différentes théologies et Eglises chrétiennes, on se trouve devant une présence massive de stéréotypes. Beaucoup de protestants et de catholiques, par exemple, croient que les fidèles orthodoxes se caractérisent par une religiosité primitive magique et ritualiste ; beaucoup d'orthodoxes et de catholiques croient que les Eglises protestantes sont excessivement inféodées à l'esprit de la modernisation et que l'individualisation excessive de la foi les amène à rejeter la tradition ; enfin beaucoup de protestants et d'orthodoxes croient que le clergé catholique a peu ou n'a pas d'autonomie face à l'institution ecclésiastique, notamment celle de Rome (un haut dignitaire des Eglises protestantes suisses me disait récemment qu'il doutait fort que les prêtres catholiques puissent rire et se moquer du pape).

Plusieurs recherches dans le domaine des stéréotypes (cf. Fiske, 1998 ; Operario & Fiske, pour une revue de la littérature) ont démontré que l'ensemble des traits et caractéristiques qui les constituent habituellement peuvent se regrouper autour de deux facteurs-axes antagonistes : le premier est la perception de l'autre comme sympathique, comme « nice » et le deuxième est la perception de l'autre comme compétent. Ainsi, deux grandes formes de stéréotypes peuvent exister : l'autre est perçu soit comme sympathique mais incompetent, soit comme compétent mais pas sympathique. Souvent, ces deux formes reflètent des positions du pouvoir : le groupe avec statut dominant perçoit les autres comme gentils mais incompetents ; par contre, les membres du groupe en position inférieure perçoivent les membres de l'exo-groupe puissant comme compétents mais pas sympathiques. Si par exemple nous appliquons ce modèle aux perceptions réciproques entre catholiques et orthodoxes, notre sentiment est que les catholiques voient les orthodoxes comme intéressants pour leur spiritualité, leur liturgie esthétiquement belle, leurs rites et riches traditions, leur monachisme qui reste exotique par rapport à la laïcisation de l'Eglise, mais comme n'étant pas assez forts au niveau intellectuel, au niveau de l'élaboration théologique et de l'approfondissement rationnel des problématiques philosophiques, éthiques, sociales ou autres. A l'inverse, les orthodoxes estiment le catholicisme comme une institution désagréable, dominatrice, hiérarchique, qui

confond évangélisation et expansion, mais également comme une institution bien organisée, dynamique, efficace au niveau social et politique.

Le statut du groupe, minoritaire ou majoritaire, ajoute donc certaines particularités au regard des stéréotypes. Le caractère majoritaire peut être basé sur une supériorité numérique ou sur un statut socio-économique élevé. Les recherches indiquent (Simon, Aufderheide, & Kampmeier, 2001, pour une introduction) qu'en principe, le groupe qui se perçoit comme minoritaire tend à développer beaucoup plus de préoccupations sur son identité qui devient plus forte. L'appartenance des membres à leur groupe minoritaire est beaucoup plus saillante. Du point de vue clinique, il s'avère que les membres du groupe minoritaire perçoivent l'exogroupe et le monde extérieur comme menaçant et développent une faible estime de soi ; en outre, le groupe minoritaire se caractérise par un grand besoin de validation consensuelle concernant les caractéristiques relatives au fait de l'appartenance au groupe. Plusieurs des éléments qui viennent d'être décrits nous permettent de comprendre, dans une perspective psychosociale, l'accentuation forte de l'identité orthodoxe aujourd'hui, ainsi que la fixation sur la définition de critères d'appartenance.

3.2. Des mécanismes contribuant à la réduction des stéréotypes

Une série de travaux en psychologie sociale s'est focalisée sur la possibilité de la réduction des stéréotypes-préjugés et sur les mécanismes qui y contribuent. Ces mécanismes présentent un grand intérêt, dans le contexte des relations entre Eglises ou religions, du dialogue œcuménique et de la globalisation du religieux. Le mécanisme le plus classiquement connu de la littérature est celui de l'impact du *contact*. La rencontre et les contacts entre membres de différents groupes augmentent la connaissance de l'exogroupe et permettent ainsi la reconsidération des stéréotypes préétablis. En outre, le contact personnalisé avec un membre « représentant » l'exogroupe, permet le transfert de nouvelles perceptions spécifiques à ce membre à l'exogroupe comme un tout. Toutefois, le contact seul n'est pas suffisant : parmi les conditions supplémentaires favorisant la diminution des stéréotypes, nous mentionnons tout particulièrement 1) la *collaboration* entre membres des groupes différents sur des objectifs, buts, visions et actions communes, 2) le *statut égalitaire* entre groupes et 3) la création de *liens* d'amitié et d'intimité personnelle (Oskamp, 2000, pour une revue de la littérature).

Concernant le dialogue œcuménique et inter-religieux ainsi que la place des religions dans le monde de la globalisation, il en résulte que la multiplication de contacts (non seulement ceux qui existent entre les représentants institutionnels mais aussi entre des représentants d'un œcuménisme « d'en bas »), ainsi que la création de liens intimes d'appréciation et d'amitié, et enfin, la collaboration sur des questions externes au dialogue théologique telles que la réflexion éthique commune face à la globalisation, le développement des visions communes sur le monde, ainsi que la prise d'initiatives d'action sociale sur les grandes questions de justice, d'égalité, de non-discrimination, de non-violence et d'écologie (Saint-Blancat, 2001, observe qu'au sein de la globalisation, la religion tend à fonctionner comme une organisation non gouvernementale), sont des conditions importantes pour la diminution des stéréotypes négatifs entre communautés religieuses.

L'autre condition, celle du statut égalitaire dans le contact et la collaboration entre groupes religieux, est d'une importance capitale. Ainsi, le groupe qui, par sa force numérique, par son histoire et par son présent se trouve en position de force, devrait développer des stratégies correctives d'ajustement. Or, pour prendre l'exemple des relations entre catholiques et orthodoxes ou juifs, force est de constater qu'une série de décisions et d'activités récentes de l'Eglise catholique peuvent aller dans le sens contraire. Canoniser, par exemple, un cardinal croate qui est soupçonné de n'avoir rien fait pour empêcher le massacre de la

communauté orthodoxe de son diocèse ou canoniser une philosophe juive convertie au catholicisme ou, enfin, mépriser l'attachement des Eglises orthodoxes nationales à leur principe de territorialité (principe qui tout en ne constituant pas un idéal en soi peut être compris dans une perspective psychosociale comme une stratégie de défense normale par le groupe qui se perçoit comme minoritaire) sont des exemples qui indiquent que, sur ces cas au moins, l'institution catholique a placé ce qu'elle croit être ses « intérêts » avant une vision œcuménique et inter-religieuse. Du coup, au lieu de promouvoir l'établissement d'un statut égalitaire entre les partenaires de ce nouvel œcuménisme des « Eglises en collaboration sur le monde », de telles attitudes ne peuvent qu'augmenter la méfiance et la suspicion (réelle ou paranoïde) des communautés religieuses qui se sentent en minorité. En allant plus loin, on peut même se demander si la globalisation ne risque pas de paraître aux yeux de ces dernières communautés, non pas comme une chance de développer une action commune d'œcuménicité spirituelle dans un monde globalisé, mais comme l'approche d'une nouvelle ère de concurrence entre religions et de guerre régie par la logique marchande de compétition à propos de ces produits symboliques dont les différents groupes et traditions sont porteurs.

A côté de l'impact que le contact et la collaboration inter-groupes présentent pour la diminution des stéréotypes, la psychologie sociale a développé une deuxième ligne de recherche, autour de la thématique de la *catégorisation* : dé-catégorisation et re-catégorisation. La formation des stéréotypes est strictement associée avec le processus cognitif de catégorisation : lire la réalité et des parties de la réalité à travers des catégories. La diminution des stéréotypes implique évidemment une dé-catégorisation des catégories existantes. (Ainsi, la personnalisation des membres de l'exo-groupe à travers le contact sert aussi à briser les anciennes catégories). Une dimension complémentaire consiste à re-catégoriser, en travaillant notamment pour que les deux groupes se redéfinissent comme appartenant tous les deux à une catégorie supérieure. La collaboration et l'action commune serviraient ainsi à renforcer une nouvelle identité d'ordre supérieur à celle des deux groupes pris séparément, à construire un « nous » commun d'une inclusivité plus grande.

Cependant, plus récemment, les psychologues sociaux ont constaté les limites de ce modèle (Brewer & Gaertner, 2001). Comment construire une nouvelle identité commune si la situation (notamment affective) est telle que ceci est difficile voire impossible, lorsque par exemple une certaine hostilité existe entre ces groupes ? Ou encore, comment créer une identité et une communauté inclusives lorsqu'un des deux groupes se sent très minoritaire et/ou lorsque sa petite taille lui procure la peur de se dissoudre ? C'est pourquoi, ces mêmes chercheurs proposent un modèle de *différenciation mutuelle* qui implique aussi (à de moments et stades différents) les stratégies de dé-catégorisation et de re-catégorisation. En effet, ce modèle postule la nécessité du contact inter-groupe et de l'interaction coopérative sans toutefois effacer les catégorisations originaires et les identités de base. Ces dernières sont toutefois à retravailler, en visant par exemple la perception de la complémentarité entre les deux groupes, en évitant des comparaisons inter-groupes insidieuses, et en valorisant des supériorités et infériorités mutuelles. Ce processus aboutirait à des *identités multiples* ayant soit la forme d'une identité duelle hiérarchisée (celle des groupes de base plus celle plus inclusive de la communauté d'appartenance commune) soit la forme des identités qui s'entrecroisent, parce que par certains aspects ou dans certains contextes, les mêmes personnes peuvent se considérer comme membres du même endo-groupe et par d'autres comme membres des exo-groupes différents. Ce modèle appliqué à la problématique identitaire orthodoxe suggère que les orthodoxes grecs peuvent développer une identité religieuse duelle (spécificité orthodoxe en même temps que co-appartenance au monde chrétien) et/ou des identités multiples : affiliation symbolique par rapport à l'Europe, aux Balkans, au monde méditerranéen, aux orthodoxes d'autres pays, notamment slaves, à

l'orthodoxie transnationale, au Christianisme européen, aux réseaux œcuméniques, etc., affiliations activées chaque fois selon le contexte et les objectifs spécifiques.

4. Conclusion

En conclusion, le monde nouveau de la pluralité, du pluralisme et de la globalisation est déjà une réalité ; il n'est ni bon ni mauvais, il est le nouveau monde dans lequel l'Eglise vit, grandit et auquel l'Eglise doit faire face en se basant sur la théologie qu'elle a toujours développée concernant les relations du corps du Christ avec le monde, déjà aux temps néo-testamentaires. La spécificité d'aujourd'hui consiste à l'éclatement progressif des îlots uni(mono)-culturels et uni(mono)-religieux. Face à cette réalité, les différentes communautés chrétiennes et religieuses se trouvent interpellées, et c'est à elles de percevoir cette réalité comme un défi à relever plutôt que comme une occasion, soit de repli sur elles-mêmes, soit de domination de ce nouveau terrain globalisé. Le dialogue entre partenaires égaux présuppose une conception de la vérité comme quête constante motivée par une révélation dans l'histoire, une ouverture à l'avenir comme l'espace-temps où la vérité se révélera pleinement, et un travail vers une identité multiple, plurielle, ouverte et flexible. Enfin, la théologie et l'Eglise orthodoxes, plus particulièrement, sont confrontées à cette tâche spécifique de régulation entre une nécessaire distinctivité minimale et une œcuménicité de service, de spiritualité, de justice et d'amour.

Remerciements

Je remercie vivement les personnes qui ont lu ce manuscrit et qui ont apporté leurs commentaires soit au niveau de la forme (Jean-Marie Jaspard, André Haquin, Université catholique de Louvain), soit au niveau du contenu (Vassilis Markesinis, Katholieke Universiteit Leuven).

Références

- Αιμιλιανός, Μητροπολίτης Σηλυβρίας (1996). Τα κενά των Διαλόγων. *Σύναξη*, 57, 7–20.
- Bartholomew, Ecumenical Patriarch (1999, February). *Moral dilemmas of globalisation*. Address given at the 1999 Annual Davos meeting of the World Economic Forum. Retrieved August 5, 2002 from <http://home.it.net.au/~jgrapsas/pages/global.htm>
- Berger, P. L. (Ed.). (2001). *Le réenchantement du monde*. Paris : Bayard.
- Bizeul, Y. (2001). Les stratégies œcuméniques dans un contexte de globalisation. In J.-P. Bastian, F. Champion, & K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux* (pp. 197–208). Paris : L'Harmattan.
- Brewer, M. B., & Gaertner, S. L. (2001). Toward reduction of prejudice : Intergroup contact and social categorization. In R. Brown & S. Gaertner (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology : Intergroup processes* (pp. 451–472). Malden, MA : Blackwell.
- Cassidy, E. I., Cardinal (2001). *Great challenges to evangelisation and the ecumenical responses*. Retrieved August 5, 2002, from University of Balamand, St. John of Damascus Institute of Theology Web site : <http://www.balamand.edu.lb/theology/NEWS/cassidy/cassidylect.htm>
- Γιανναράς, Χ. (1992). *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*. Αθήνα : Δόμος.
- Γιαννουλάτος, Α., Αρχιεπ. Τυράνων (2000). *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*. Αθήνα : Ακρίτας.
- Γουνελάς, Σ. (1993). Το αυτονόητο της Ορθοδοξίας, οι εθνικές εκκλησίες και το κάρφος εν τω οφθαλμώ : Πως η Ορθοδοξία δεν είναι Ιδεολογία. *Σύναξη*, 48, 21–35.

- Δελικωνσταντής, Κ. (2000). Η ευρωπαϊκή μας ταυτότητα μεταξύ χριστιανικής παράδοσης και πλουραλισμού. *Σύναξη*, 74, 29–41.
- Εκκλησία και Έθνος : Δεσμοί και δεσμά* (2001). [special issue]. *Σύναξη*, 79.
- Fiske, S. T. (1998). Stereotyping, prejudice, and discrimination. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology* (vol. 2 : pp. 357–411). Boston, MA : McGraw-Hill.
- Halman, L. (2001). *The European values study, a third wave : Source book of the 1999/2000 European values study surveys*. Tilburg : Tilburg University.
- Hervieu-Léger, D. (2001). Crise de l'universel et planétarisation culturelle : Les paradoxes de la « mondialisation » religieuse. In J.-P. Bastian, F. Champion, & K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux* (pp. 87–96). Paris : L'Harmattan.
- Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion : An empirical approach* (2nd ed.). New York : Guilford Press.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York : Simon & Schuster.
- Θερμός, Β. π. (2001). Το Σώμα του Χριστού μεταξύ έθνους και κοινωνίας. *Σύναξη*, 79, 73–87.
- Θερμός, Β. π. (2001). *Εκ της αυλής ταύτης : Κείμενα εκκλησιαστικής κριτικής*. Αθήνα : Αρμός.
- Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65, 19–51.
- Jean-Paul II (1995). *La lumière de l'Orient*. Paris : Cerf.
- Καρδαμάκης, Μ., π. (2000). Ο Γέροντας ως υποακτικός της Εκκλησίας. *Σύναξη*, 76, 49–53.
- Καψάνης, Αρχιμανδρίτης Γεώργιος (1995). *Ορθοδοξία και ουμανισμός, Ορθοδοξία και παπισμός* (2^ο édit.). Άγιον Όρος : Ιερά Μονή Αγίου Γρηγορίου.
- Kent J. (1994). Religion and nationalism. In S. Gill, G. D'Costa, & U. King (Eds.), *Religion in Europe : Contemporary perspectives* (pp. 170–187). Kampen : Pharos.
- Kokosalakis, N. (1996). Orthodoxie grecque, modernité et politique. In G. Davie & D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe* (pp. 131–151). Paris : La Découverte.
- Kurth, J. (2002). *Religion and globalization*. Retrieved August 5, 2002, from Research Institute for American and European Studies (Greece) Web site: http://www.rieas.gr/Article_3i.html
- Λειτουργική αναγέννηση : Γλώσσα και συμμετοχή* (1999). [special issue]. *Σύναξη*, 72.
- Λίποβατς, Θ. (1993). Ορθόδοξος Χριστιανισμός και Εθνικισμός : Δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 2, 31–47.
- Λίποβατς, Θ. (1995). Ορθός λόγος και θέληση στο Χριστιανισμό. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 6, 167–179.
- Makrides, V. N. (1994). La tension entre tradition et modernité en Grèce. In J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze* (pp. 73–81). Paris : Syros.
- Makrides, V. (1999). Ambiguous reception and troublesome relationship : The sociology of religion in Eastern Orthodox Europe. In L. Voyé & J. Villiet (Eds.), *Sociology and religions : An ambiguous relationship* (pp. 139–154). Leuven : Leuven University Press.
- Μαντζαρίδης, Γ. Ι. (2001). *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα : Χίμαιρα και αλήθεια*. Θεσσαλονίκη : Εκδ. Πουρναρά.
- Μέσκοις, Α. (n.d.). Radio interview in Switzerland. Retrieved August 5, 2002, from <http://users.forthnet.gr/the/arsme/Interview.htm>

- Μπαθρέλλος, Δ. (2000). Εφτά αμαρτήματα του σύγχρονου εκκλησιαστικού απολλινισμού. *Σύναξη*, 74, 10–18.
- Μπέγζος, Μ. Π. (1989). *Η μεταφυσική της ουσιοκρατίας στο Μεσαίωνα και η εκκοσμίκευση : Φιλοσοφική κριτική στη θρησκεία της Ευρώπης*. Αθήνα : Αθανασόπουλος-Παπαδάμης.
- Μπέγζος, Μ. (1993). *Το μέλλον του παρελθόντος : Κριτική εισαγωγή στη θεολογία της Ορθοδοξίας*. Αθήνα : Αρμός.
- Νικολόπουλος, Π. (2000). Ασκητική αντίσταση στην παγκοσμιοποίηση. *Σύναξη*, 73, 11–23.
- Operario, D., & Fiske, S. T. (2001). Stereotypes : Content, structures, processes, and context. In R. Brown & S. Gaertner (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology: Intergroup processes* (pp. 22–44). Malden, MA : Blackwell.
- Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα* (ouvrage collectif) (1996). Αθήνα : Γνώση.
- Oskamp, S. (Ed.). (2000). *Reducing prejudice and discrimination*. Mahwah, NJ : Lawrence.
- Plested, M. (2002). *An account of the Turin conference "Orthodoxy and the Future of Europe"*. Retrieved August 5, 2002, from http://www.orthodox.clara.net/orthodoxy_and_europe.htm
- Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind*. New York : Basic Books.
- Rousselet, K. (2001). Les enjeux du pluralisme religieux en Russie post-soviétique. *Journal on Multicultural Societies*, 2, 2. Retrieved August 5, 2002, from <http://www.unesco.org/most/vl2n2rou.htm>
- Saint-Blancat, C. (2001). Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux. In J.-P. Bastian, F. Champion, & K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux* (pp. 75–86). Paris : L'Harmattan.
- Saroglou, V. (1997). *Structuration psychique de l'expérience religieuse : La fonction paternelle*. Paris : L'Harmattan.
- Saroglou, V. (2000). Église(s) et psychologie : Bilan et perspectives d'une ouverture prudente. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 100, 709–753.
- Saroglou, V. (2001, Décembre). Modern spirituality versus classic religiosity? Convergences and divergences from a psychological perspective. Talk presented at the symposium in honor of A. Vergote, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium.
- Saroglou, V. (2002). Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- Saroglou, V. (in press). Trans-cultural/religious constants vs. cross-cultural/religious differences in psychological aspects of religion. *Archiv für Religionpsychologie*, 24.
- Saroglou, V., Delpierre, V., & Dermelle, R. (2002). *Religion and values : A meta-analysis of studies using the Schwartz's model*. Manuscript submitted for publication.
- Saroglou, V., & Galand, P. (2002). *Identity and values as function of religion : A study among Christian and Muslim young adults in Belgium*. Manuscript in preparation.
- Schwartz, S. H., & Huismans, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88–107.
- Simon, B., Aufderheide, B., & Kampmeier, C. (2001). The social psychology of minority-majority relations. In R. Brown & S. Gaertner (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology : Intergroup processes* (pp. 303–323). Malden, MA : Blackwell.
- Verney, S. (2002, Spring). Challenges to Greek identity. *European Political Science*, 1, 2. Retrieved August 5, 2002 from <http://www.essex.ac.uk/ecpr/publications/eps/spring2002/features/verney.htm>

- Wydmusch, S. (2001). Intégration européenne et réseaux transnationaux : Le lobbying européen des Eglises. In J.-P. Bastian, F. Champion, & K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux* (pp. 249–262). Paris : L'Harmattan.
- Young, L. A. (Ed.). (1996). *Rational choice theory and religion: Summary and assessment*. London : Routledge.
- Youtika, A., Joseph S., & Diduca, D. (1999). Personality and religiosity in a Greek Christian Orthodox sample. *Mental Health, Religion, and Culture*, 2, 71–74.