

L'ÉGLISE MISSIONNAIRE ET L'EMPIRE MISSIONNAIRE

Bryan Stone

Boston University School of Theology

Introduction

Depuis des décennies, les missiologues ont tenté d'engager une réflexion critique sur la réalité de l'empire en tant que contexte dans lequel les chrétiens sont appelés à travers le monde. Bien que ce débat ne soit pas nouveau, une théorie postcoloniale récente et la publication de livres tels que *Empire* (Michael Hardt and Antonio Negri, 2000) ont permis d'élargir et d'intensifier le débat parmi les chrétiens, qui sont de plus en plus conscients de la manière dont l'empire met en scène un ensemble multicouches et interconnecté de relations violentes et hégémoniques qui engendrent un état perpétuel de guerre, de pauvreté, d'injustice, de destruction environnementale et de fragmentation sociale. Étant donné l'impact de l'empire sur pratiquement tous les aspects de notre vie, et étant donnée notre propre complicité en tant que chrétiens avec les systèmes économiques, les arrangements politiques et les processus culturels par lesquels l'empire promulgue ses formations inéluctables, comment les chrétiens doivent-ils témoigner de la Bonne Nouvelle aujourd'hui ?

Pour répondre à notre contexte présent, nous pouvons nous tourner vers ces théologies qui, tout au long du demi-siècle dernier, ont mis en avant le royaume de Dieu et la mission comme étant plus expansifs que l'église et qui ont également appelé à une subordination de l'église à la *missio dei* pour aller à l'encontre de l'ecclésiocentrisme hérité de la chrétienté. Cet ecclésiocentrisme a non seulement engendré mais aussi entretenu le rôle d'aumônerie joué par l'église dans sa relation avec les ambitions de l'empire, à mesure que l'église se préoccupait de préserver sa propre sécurité, sa prospérité et son expansion.

Sans défendre l'ecclésiocentrisme et tout en affirmant que l'église devrait être toujours orientée vers l'extérieur pour servir le monde, ce document soutient que l'on perd quelque chose d'important quand l'église est subordonnée à la mission et instrumentalisée en ce qui concerne le salut. Dans notre contexte impérial actuel, il est plus important que jamais d'affirmer que le salut chrétien est intrinsèquement ecclésial et que la *missio dei* est l'appel et la formation d'un peuple à l'image de Christ qui incarne et, par conséquent, proclame au monde une nouvelle humanité qui s'oppose aux catégorisations et aux formations sociales de l'empire. Porter un témoignage chrétien fidèle dépend des formations – politiques, sociales et économiques – alternatives,

associées à ce que les premiers chrétiens appelaient « ecclesia ». Comme l'explique Leslie Newbigin : « L'église ne peut accomplir l'objectif du royaume qui lui a été confié... si elle considère son rôle uniquement en termes de fonctionnalité. L'église est un signe, un instrument et un avant-goût du règne de Dieu pour cet « endroit », ce fragment du tissu global de l'humanité, dont elle est responsable – un signe, un instrument et un avant-goût pour *cet endroit-là* avec ses caractéristiques particulières » (138). Ce document soutient l'argument suivant : bien que l'église se doive d'être « missionnaire », la mission aussi doit être « ecclésiale ».

L'empire

Historiquement parlant, l'association de la mission chrétienne avec « l'empire » est inévitable. La croissance primitive du christianisme à travers l'Europe et l'Asie et l'expansion ultérieure dans le monde ne peuvent se concevoir sans cette relation avec les édits impériaux, les routes commerciales et autres structures économiques et politiques. Il existe toutefois une grande différence entre un témoignage chrétien exercé en marge de l'empire ou dans sa face cachée par une église persécutée, marginalisée et martyrisée par l'empire et un témoignage chrétien exercé par une église qui a assumé le rôle d'aumônier de l'empire, qui « prospère » là où l'empire prospère et qui s'étend là où l'empire s'étend. Le martyre et l'aumônerie, en fait, se révèlent comme deux postures – pratiques, discours et imaginaires – à la fois importantes et contrastées, que l'église a assumées face à l'empire. Et dans la mesure où ces deux postures représentent des voies radicalement différentes pour relier l'église à l'empire, elles structurent évidemment la mission chrétienne de deux manières radicalement différentes.

Notre contexte impérial actuel est pour le moins complexe. L'empire n'est manifestement pas toujours reconnu pour ce qu'il est. En ce début de XXI^{ème} siècle, de nombreuses personnes définiraient l'empire comme étant centré sur les Etats-Unis, mais l'empire n'est pas dirigé par un seul Etat-nation, une personne ou un empereur ; il s'agit au contraire d'un Léviathan beaucoup plus complexe, multi-têtes et décentralisé, ou de ce que Rui de Suza Josgrilberg appelait une « machine mondiale » (41). Aucune raison ne porte à comprendre l'empire comme une entité dirigée par un ou des individu/s et engagée dans une immense conspiration. Au contraire, il s'agit d'une création progressive complexe de l'imaginaire social et politique qui épouse des intérêts économiques multinationaux complexes et qui influence une gamme stupéfiante de dimensions scientifiques, éducatives, culturelles et théologiques de la vie. Joerg Rieger définit

les empires à travers l'histoire comme « des concentrations massives du pouvoir qui pénètrent tous les aspects de la vie et qui ne peuvent être contrôlés par un seul acteur » (2). Ainsi, même si l'on peut dire qu'Alexandre le Grand a créé un empire et même si notre président actuel dirige actuellement un empire, l'empire est toujours beaucoup plus que ce que n'importe quel agent peut créer ou entretenir. En effet, dans notre contexte actuel, l'empire est devenu encore plus complexe et expansif étant données ses relations intrinsèques avec les ambitions du capitalisme mondial qui dépasse toutes les frontières. Nous pouvons donc dire que l'empire « cherche à étendre sa domination aussi loin que possible ; non seulement sur les plans géographique, politique et économique – ces facteurs sont communément reconnus – mais aussi sur les plans intellectuel, émotionnel, psychologique, spirituel, culturel et religieux » (2-3).

Parce que ces « conglomérats de pouvoir » que nous appelons empires ont intérêt à « contrôler tous les aspects de nos vies, depuis les macro-politiques jusqu'à nos désirs les plus intimes » (vii), nous sommes confrontés à un double défi : celui de décrypter la manière dont l'église et ses pratiques sont formatées par la logique de l'empire et celui de discerner pourquoi, où et comment, les chrétiens ont pu éviter d'être cooptés par l'empire. En effet, certes personne ne peut échapper totalement à l'influence de l'empire, mais il est également vrai, comme le note Rieger, que « l'empire n'est jamais vraiment capable d'étendre sa domination de manière absolue » (3-4). La bonne nouvelle, c'est que le témoignage chrétien n'a jamais été complètement dominé par l'empire et que, depuis le début, il y a toujours eu des chrétiens qui comprenaient la mission de l'église dans le monde non pas comme une forme d'aumônerie mais comme une forme de témoignage du règne non-violent de Dieu à travers l'obéissance.

Cependant, un problème se pose. Il est de plus en plus difficile de savoir qui est l'empereur et où il se trouve, ou encore quand nous nous comportons comme ses aumôniers. De plus, bien qu'il soit difficile de résister à un empire païen, de refuser de participer à ses guerres et d'adorer ses dieux, il est encore plus difficile de résister à un empire qui en est venu à se considérer comme chrétien (Cavanaugh : 80). Ici encore, une des différences entre l'empire du IV^{ème} siècle et celui du XXI^{ème} siècle réside dans le fait que le dernier est beaucoup moins préoccupé par la sécurisation et la défense d'un seul commanditaire religieux ou aumônier officiel que par la domestication de toutes les religions considérées indifféremment comme des pourvoyeuses et des administratrices d'expériences essentiellement privées. L'empire du XXI^{ème} siècle, au lieu de persécuter des hérétiques ou des minorités religieuses, peut se targuer de

protéger la religion comme un bien privé en lui attribuant un espace privé protégé des interférences « publiques », d'une part, tout en protégeant un « domaine public » pluraliste contre les particularités de la religion, d'autre part. Le contexte des USA, par exemple, est un contexte unique dans lequel, d'une part, les candidats à la présidence doivent être des personnes de foi (un athée ne pourrait jamais être élu président des Etats-Unis), alors que d'autre part, ils doivent investir tous leurs efforts pour convaincre l'électorat que leur foi n'influencera en rien leur politique.

L'ecclésialité du salut

Pendant que l'empire aidait à l'expansion numérique et géographique de l'église, le prix payé par la mission chrétienne et ses relations avec l'église (ce que nous pourrions appeler « ecclésialité » de la mission) a été extraordinairement élevé. Au troisième siècle, Cyprien de Carthage est connu pour avoir écrit : « hors de l'église, il n'y a point de salut » (Epître 72.21). Cyprien, tout comme d'autres chrétiens de l'époque primitive, ne pouvait pas concevoir le salut chrétien tel qu'il a été interprété plus tard dans l'imaginaire social de la chrétienté, un contexte dans lequel « l'église » était de moins en moins considérée comme une entité sociale distincte présentant une série d'alternatives (aux comportements, aux disciplines, aux pratiques et aux modèles sociaux) qui intégraient les croyants dans le nouveau monde rendu possible par Christ, et de plus en plus considérée comme une institution composée par des alliés impériaux brandissant une perfection déjà atteinte de sorte qu'elle était en position à la fois de dispenser et de garantir le salut de ceux qui comptaient parmi ses membres. Bien entendu, les images que Cyprien donne de l'église – une arche, un jardin clôturé, une fontaine scellée, etc. – ont été plus tard interprétées par la chrétienté. Mais l'église de Cyprien était une église qui venait de traverser la persécution de Dèce, et cette affirmation de l'ecclésialité du salut émanait d'une église dont la politique rivalisait avec l'empire et non d'une église convertie en bras armé de la politique impériale.

Comme l'a souligné John Howard Yoder, ce qui a été le plus frappant dans la transition de l'église pré-Constantinienne à l'église Constantinienne « ...ce n'est pas le fait que les chrétiens étaient passés du statut de persécutés à celui de privilégiés, ce n'est pas que les empereurs bâtissaient des églises et présidaient les délibérations œcuméniques sur la Trinité. » Au contraire, dit Yoder, « ce qu'il convient de noter, c'est que les deux réalités visibles, l'église

et le monde, ont fusionné. Il n'y a plus rien à appeler « monde » ; l'Etat, l'économie, l'art, la rhétorique, la superstition et la guerre ont été baptisés (1998.57). Le refus de laisser le monde être le monde en le fusionnant avec l'église signifiait aussi que l'église ne serait plus l'église – du moins pas dans le sens d'une communauté vouée au mode de vie de Jésus – une perte qui a entraîné des conséquences terribles pour la mission et l'évangélisation chrétiennes. Le baptême, au lieu de mettre en scène la transition de la personne de la mort à la nouveauté de vie en Christ à travers l'incorporation dans Son corps – l'église – marquait dorénavant l'adhésion de la personne à l'empire, dans un *ethnos* très différent.

Avant son rôle en tant qu'aumônier de l'empire, la singularité manifeste de l'église était intrinsèque à son témoignage, comme l'attestaient la vie et la mort de ses martyrs. L'église « évangélisait » en pardonnant aux ennemis, en accueillant l'étranger, en partageant le pain avec les pauvres et en refusant de participer aux guerres ou aux divertissements de l'empire. Sa vie communautaire dans le monde *était* sa manière d'offrir au monde une nouvelle création. Mais après avoir fait la paix avec l'empire, l'église s'est mise à tuer ceux que l'empire considérait comme des ennemis, à servir son économie et à en bénéficier, et à imaginer sa vie communautaire selon les termes de l'empire.

Dans le contexte de la chrétienté, l'église qui *était* le salut s'est mise à fonctionner comme un médiateur institutionnel ou un instrument du salut. Dans le contexte de la récente modernité, l'église, encore plus instrumentalisée, se présente comme un vendeur avec une politique axée vers le consommateur proposant un salut intrinsèquement privé et individuel. L'église apprend désormais à être le *véhicule* serviable et utile d'un salut qui est essentiellement non-ecclésial. Dans l'imaginaire social de la récente modernité, le salut peut maintenant être interprété comme un assentiment intellectuel à des propositions concernant la nature de Jésus ou comme une expérience privée, intérieure et dématérialisée de Jésus en tant que « sauveur personnel » qui peut ensuite être exprimée, le cas échéant, dans l'église en tant qu'ensemble de personnes sauvées. Paradoxalement, comme le soulignent Andrew Davison et Alison Milbank, ce type d'individualisme était pour les chrétiens primitifs ce qui se produisait avec l'excommunication, « le châtement et le remède suprême appliqué aux contrevenants » (57). Même à cette époque, cela ne devait durer que pendant une certaine période, afin que le pécheur comprenne la dimension ecclésiale du salut.

Ce qui était pour Cyprien une tautologie (le salut chrétien *est* l'incorporation dans l'église en tant que Corps du Christ) est de nos jours largement rejeté et considéré comme un répugnant ecclésiocentrisme. Au lieu de corriger l'ecclésiologie impériale sur laquelle la mission chrétienne a été fondée et sur laquelle reposait l'ecclésiologie du salut, la « correction » de la postchrétienté oriente vers la direction du rejet total du salut ecclésial. Sans surprise, certaines formes de christianisme ont émergé au sein de la modernité et défendent une sorte de christianisme « sans église »¹. Car il n'y a qu'un pas de la conception de l'église comme ayant une relation instrumentale avec le salut à la conception de l'église comme étant non seulement inutile mais constituant également un obstacle au salut.²

Si, toutefois, le « salut » renvoie aux pratiques, modèles, habitudes et modes de vie effectifs du corps de Christ, alors l'église n'est pas simplement *l'application* sociale d'une foi salvatrice antérieure et individuelle. Au contraire, le salut c'est notre transformation pour l'intégration dans un nouveau peuple et c'est donc impossible en dehors de l'église. Non pas parce que l'église *a reçu* le salut comme une possession et qu'elle est maintenant en position de le *dispenser* aux autres ou de le leur *retirer*. Au contraire, le salut est avant tout une forme distincte d'existence sociale. Être sauvé, c'est littéralement être intégré dans un nouveau peuple et un nouveau corps social – le corps de Christ. Karl Barth l'exprime ainsi :

L'appartenance du [chrétien] à [l'église] ne signifie par qu'il peut être, par choix personnel et en fonction de son appel, tout d'abord un chrétien plus ou moins bon assumant la responsabilité d'un auditeur solitaire de la Parole de Dieu, et qu'il peut ensuite, par choix et selon son bon plaisir, envisager son adhésion à l'église. S'il n'était pas dans l'église, il ne serait pas en Christ. Il a été choisi et appelé, non pour être et agir de manière privée avec un intérêt chrétien, mais pour être un membre vivant de la communauté vivante du Seigneur Jésus vivant. (188)

Un salut conçu comme fondamentalement privé et individuel est largement compatible avec les revendications toujours plus hégémoniques et multiples de l'empire sur nos vies, tout comme une église réduite à un bras privatisé de l'empire ne représente pas une réelle menace face aux prétentions de cet empire. La revendication selon laquelle Jésus est Seigneur devient

¹ Cela va du mouvement « no-church » fondé par Uchimura Kanzo en 1901 au Japon à des formes plus récentes d'églises émergentes.

² Comme le dit un blogueur d'une église émergente : « Après tout, si le salut est fourni, ou trouvé, dans ou à travers l'église, alors qu'importe la nature de ma relation avec Christ ? Tout ce que je dois faire, c'est aller à l'église chaque semaine et m'asseoir, et je serai sauvé. L'idée que le salut est lié à l'église n'est pas biblique et relève de l'autoritarisme. »

Emergent Evolution, http://postmodern_theology.blogspot.com/2005_01_01_archive.html.

maintenant compatible avec la réalité de facto selon laquelle l'empereur est Seigneur, étant donné que la relation de l'église avec l'empire est dépolitisée. Mais en réalité, bien sûr, une foi dépolitisée est d'autant plus politique précisément en vertu de la manière avec laquelle elle accepte le *statu quo* politique, même implicitement. Comme le note Rieger : « Une des choses bizarres sur l'empire de nos jours, c'est que de nombreuses personnes ne ressentent pas les pressions produites par l'empire et ne perçoivent pas l'empire à l'œuvre. Par conséquent, il n'y a pas de contexte pour observer la différence entre Christ en tant que Seigneur et l'empereur en tant que Seigneur. Ceci peut expliquer l'attraction, également étrange, pour un langage « purement religieux » et dépolitisé. Pourtant, quand les chrétiens, dans un contexte de l'empire, ne sont pas conscients des implications politiques de leur foi, leur Christ est susceptible d'être coopté par l'empire par défaut. » (44)

Contrairement à la posture d'aumônerie qui accepte la domestication de l'église dans l'espace et selon les termes que l'empire nous a fournis, notre tâche principale n'est pas de trouver de meilleurs moyens d'engager l'église plus efficacement dans la politique impériale, mais plutôt *d'être* une politique distincte dans le contexte de l'empire. Trop souvent, nous chrétiens, lorsque nous portons un « témoignage public », nous le faisons poussés par des hypothèses résiduelles de la chrétienté concernant la relation de l'église avec l'empire, de sorte que nous en arrivons à croire que le témoignage public équivaut à faire pencher les élections ou à dominer les conseils scolaires ; il ne s'agit plus alors d'incarner devant le monde une nouvelle politique de l'Esprit qui se dresse contre les modèles dominants de richesse et de pauvreté, de domination et de subordination, d'initié et d'étranger. En d'autres mots, notre témoignage public n'est trop souvent qu'une parodie, une caricature, très peu différent du témoignage d'un groupe de votants. Un groupe de votants, cependant, n'est pas une église. Et, dans la mesure où ce type de témoignage est la plus haute expression de notre témoignage social, nous ne représenterons pas un problème face aux aspirations de l'empire

L'ecclésialité de la mission

Si les effets de l'instrumentalisation de l'église en matière de salut ont influencé la manière dont l'église aborde et engage la mission, il semble que l'accent récent mis sur la « missionalité » de l'église n'a pas non plus échappé à cette instrumentalisation. Certes, l'accent sur « l'église missionnaire » - qui a été détournée d'un ecclésiologisme narcissique et tournée

vers la mission de Dieu dans le monde – est un correctif sain des tendances de la chrétienté de l'église. Mais la subordination de l'église à la mission génère une fausse dichotomie et force un compromis qui perd trop facilement la nature eschatologique et non simplement fonctionnelle du peuple de Dieu dans l'économie du salut. Comme le dit si bien John Howard Yoder:

La nouveauté politique que Dieu apporte dans le monde, c'est une communauté composée de ceux qui servent au lieu de régir, qui souffrent au lieu d'infliger des souffrances, dont la communion fraternelle dépasse les barrières sociales au lieu de les renforcer. Cette nouvelle communauté chrétienne – dans laquelle les murs sont brisés non par l'idéalisme humain ou le légalisme démocratique mais par l'œuvre de Christ – n'est pas seulement un véhicule de l'évangile ou un fruit de l'évangile ; c'est la Bonne Nouvelle. Cette communauté n'est pas simplement un agent de la mission ou un groupe de personnes constituant une agence de la mission. C'est la mission. (91)

Bien que l'église doive indubitablement être missionnaire, le langage de la « mission », quant à lui, est notoirement malléable. Prenez, par exemple, le discours de George W. Bush sur l'Etat de l'Union en 2004 :

L'Amérique est une nation pourvue d'une mission, et cette mission découle de nos croyances les plus fondamentales. Nous n'avons aucun désir de domination, aucune ambition impérialiste. Notre objectif, c'est une paix démocratique – une paix fondée sur la dignité et sur les droits de chaque homme et chaque femme. L'Amérique agit dans cette cause avec des amis et des alliés à nos côtés, mais nous comprenons notre appel particulier : Cette grande république dirigera la cause de la liberté.³

Apparemment, les USA sont une nation missionnaire! Mais remarquez la manière particulière dont les mots « empire » et « mission » sont liés dans le discours de Bush ; cela illustre la manière dont le pouvoir impérial coopte volontiers le langage et l'imaginaire de la « mission » tout en désavouant simultanément ses prétentions impériales. Dans le même temps, ce lien suggère la possibilité que la compréhension et la pratique de l'église en matière de « mission », spécialement lorsqu'elles sont formées dans le contexte de l'empire, comportent d'emblée un imaginaire social impérial qui se base sur le discours de la bienveillance, de l'appel, du leadership et de la responsabilité globale. A tout le moins, les paroles de Bush peuvent nous conduire à être suspicieux face à la vacuité de mots tels que « mission » et « missionnaire », qu'ils soient appliqués à l'église ou à toute autre entité.

Quand la mission devient l'objectif et quand l'église se voit attribuer une importance relative au service de cet objectif, ce que Davison et Milbank disent sur le mouvement *Fresh*

³ Cité dans Jack Nelson-Pallmeyer, *Saving Christianity from Empire* (New York: Continuum, 2007), p. 1.

Expressions par rapport à l'église d'Angleterre est très juste : « la mission ne devient rien d'autre qu'elle-même » (53). Même l'adoration est subordonnée à la mission. Cette instrumentalisation de l'église, cependant, est finalement une instrumentalisation, sinon un rejet, de la médiation corporelle et sociale qui vient avec la séparation de la forme et du fond, de sorte que la structure de l'église évolue largement en marge de la bonne nouvelle elle-même, déterminée seulement par le contexte ou par la préférence personnelle. Ce rejet vient également avec une compréhension dépourvue de culture et intellectualisée ou spiritualisée de la foi qui est logiquement une abstraction de la forme particulière de vie qui rend la foi authentique.

La relativisation (sinon le rejet) de la médiation corporelle et sociale produit une église qui peut maintenant être recrutée par l'empire pour tuer ceux que l'empire considère comme des ennemis, servant les conquêtes économiques de l'empire et bénéficiant de ses avantages, et imaginant inévitablement sa propre vie communautaire selon des termes établis pour elle par l'empire. La vraie question pour la pratique de la mission aujourd'hui n'est pas de savoir si ou comment nous pouvons atteindre plus de personnes pour Christ, faire croître nos églises ou étendre notre influence. La question la plus fondamentale est de savoir si l'église peut réapprendre comment porter un témoignage public selon des termes autres que ceux de l'empire et peut-être ressaisir en partie la singularité de l'ancienne église par rapport à l'empire. Ce dont nous avons réellement besoin, comme l'a bien dit Shane Claiborne, ce n'est pas « plus d'églises » « mais une église » (145).

Il faut reconnaître que l'église paraîtra aujourd'hui très différente de ce qu'elle était au second et au troisième siècle. Mais aujourd'hui comme avant, le dénominateur commun du témoignage chrétien dans le contexte de l'empire est toujours que Jésus est Seigneur et César ne l'est pas. C'est la confession, non pas l'ontologie ou même la pureté morale, qui sépare l'église du monde à ce stade. Si le règne de Dieu n'est pas effectif, c'est parce que nous faisons en sorte qu'il ne le soit pas. Ce n'est pas par le démantèlement des empires oppresseurs, la destruction des terroristes et la destitution des tyrans que nous rendrons l'empire visible et habitable. Il est rendu visible quand, au milieu de la violence, de l'oppression, du terrorisme et de l'empire, un peuple qui adore Dieu en tant que Souverain refuse de trouver sa sécurité et le sens de sa vie dans son propre pouvoir. Il est rendu visible et habitable quand ce peuple, en se plaçant entre les mains de l'Esprit, se départit de toute prétention à prendre pied dans le monde pour lui-même ou pour sa cause. La première et principale mission de l'église en tant que groupe de citoyens dans

la communauté de Dieu est de vivre *en tant* que groupe de citoyens au sein de cette communauté de Dieu, témoignant ainsi visiblement qu'elle est le corps de Christ.

Bibliographie

- Barth, Karl
 1981 *The Christian Life: Church Dogmatics IV, 4 Lecture Fragments*. London: T&T Clark International.
- Cavanaugh, William
 1998 *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell.
- Claiborne, Shane
 2006 *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cyprian of Carthage
 1931 "To Jubaianus, Concerning the Baptism of Heretics" (Epistle 72) in Alexander Roberts and James Donaldson, eds, *The Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids: Eerdmans, 8: 260-76.
- Davison, Andrew, and Alison Milbank
 2010 *For the Parish: A Critique of Fresh Expressions*. London: SCM Press.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri
 2000 *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Josgrilberg, Rui de Souza
 2006 "Wesley e a experiência crista," *Revista Caminhando* 11:18 (Jul-Dec), 41-54.
- Rieger, Joerg
 2007 *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sugirtharajah, R. S.
 2004 "Complacencies and Cul-de-sacs: Christian Theologies and Colonialism," in Catherine Keller, Michael Nausner, and Mayra Rivera, editors, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*. St. Louis: Chalice Press, 22-38.
- Yoder, John Howard
 1998 *The Royal Priesthood*. Scottdale, PA: Herald Press.