2. L'ecclésiologie de John Howard Yoder : une esquisse

Une remarque préliminaire de méthode : dans notre tentative de cerner les contours de l'ecclésiologie de John Howard Yoder, nous ne devons pas espérer trouver tout de suite des réponses directes et immédiatement exploitables au problème posé ci-dessus. Il s'agit plutôt de questionner les textes de Yoder de façon relativement fouillée et détaillée par rapport à la *vérité* qui y est énoncée au sujet de l'Église du Christ. Des implications pour le problème de l'Église dans le contexte du pluralisme peuvent être ensuite dégagées. Inversement, seules les implications qui ont été dégagées d'un questionnement rigoureux en vue d'atteindre la vérité pour l'Église peuvent être théologiquement porteuses de sens ; et non pas court-circuitées par la pertinence sociologique et par l'efficacité pratique ecclésiale. Cela dit, il est impressionnant de constater combien, chez Yoder, la théologie rigoureuse se révèle pertinente pour la pratique.

La manière de poser le problème est déterminante, car elle conditionne le *choix* et les *points essentiels* de la présentation. Qui connaît un peu la richesse de l'œuvre de Yoder, sait que, dans le domaine de l'ecclésiologie, l'exhaustivité est inatteignable dans le cadre d'un exposé.

The Message is the Medium[9] – *L'Église comme salut*

Si l'on veut comprendre l'ecclésiologie de Yoder, il faut tout d'abord réaliser qu'il accorde à cette doctrine une position toute nouvelle face à la tradition protestante. Traditionnellement, on traite de l'Église dans le cadre des *media salutis*, des moyens de salut. La Parole et les sacrements y jouent un rôle prépondérant en tant que moyens de communication de la médiation du salut. Dans le cadre d'une compréhension du salut fondamentalement individualiste, l'Église est pensée comme étant cette instance de médiation : l'Église sert à adresser l'Évangile du salut à l'individu sous la forme kérygmatique et sacramentelle.

Chez Yoder, l'Église n'apparaît pas comme simplement fonctionnelle pour le salut individuel, mais est elle-même *un moment de salut*. Plus précisément : si le péché consiste à anéantir la cohésion de relations génératrices de vie, alors le salut consiste précisément

9. Voir *RP*, p. 73. « Le message, c'est le médium » (allusion à la formule axiomatique de Marshall MCLUHAN, *the Medium is the Message* [Le médium, c'est le message]).

en ce que Dieu crée et préserve des contextes de relations génératrices de vie. C'est pourquoi, Yoder peut écrire en résumé : « L'œuvre de Dieu, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, est d'appeler un peuple[10]. » Le salut est donc fondamentalement social et, appliqué à la sotériologie, fondamentalement ecclésiologique. On ne fait qu'effleurer ici l'idée selon laquelle l'Église, du simple fait de son existence, est un phénomène politique[11].

Un tel point de départ engendre évidemment un déplacement de tous les paramètres ecclésiologiques. Tout d'abord, quelques remarques à cet égard : si l'Église est considérée comme salut social, ceci signifie qu'elle est en premier lieu *communauté*. Elle est salut dans la mesure où s'y concrétise un nouveau mode de vie commune[12]. En tant que telle, l'Église n'est certainement pas une fin en soi, mais sa *koinonia* est déjà *kerygma*. La communion de la communauté n'est pas simplement un moyen pour un message distinct d'elle – au contraire, comme moyen, elle est toujours aussi message. L'Évangile est rendu visible par ce vivre ensemble entièrement différent.

À partir de là, il y a déplacement également de la compréhension du rapport entre l'individu et la communauté. Ce serait une erreur d'attribuer à Yoder une dévalorisation de l'individu au profit de la communauté ecclésiale. Mais chez lui, l'individualisme abstrait, qui détermine toute confrontation, est surmonté. Il affirme : « Que des hommes et des femmes soient appelés ensemble à former une nouvelle entité sociale est en soi-même l'œuvre de Dieu […], de laquelle la conversion personnelle […] et les modalités missionnaires sont dérivées[13]. »

Individualité et communauté sont la condition l'une de l'autre. De la multiplicité des dons individuels naît un ensemble qui est bien plus efficace que la somme de ses parties ; et par la reconnaissance et la critique communautaires, l'individu devient une personnalité bien plus riche que dans l'isolement social[14].

---

10. *RP*, p. 74.
11. Voir *FN*, p. 189, mais surtout *JP*, *passim*.
12. « Jésus a créé autour de lui une société comme l'humanité n'en a jamais vu de semblable » (John H. YODER, *The Original Revolution*, Scottdale, Herald Press, 1971, p. 28. Cité dorénavant *OR*).
13. *RP*, p. 74.
14. Voir *FN*, p. 115. « L'appel pour tous à une vie personnelle pardonnée et réconciliée est intégré dans la nouveauté sociale d'une communauté de réconciliation » (*JP*, p. 102). Voir aussi *PK*, p. 24s.

L'Église du Christ : l'Église de la croix

On fait usage de toutes sortes de typologies pour décrire John Howard Yoder. Il est considéré comme le représentant des Églises de professants (« Believer's Church », « Free Church »), d'une différence très grande entre l'Église et le monde (« The Otherness of the Church ») ou d'une tradition pacifiste. Toutes ces typologies au sujet de Yoder sont théologiquement stériles si elles ne sont pas perçues comme l'expression d'une compréhension de l'Église qui s'oriente entièrement vers la croix du Christ. Je veux dire que c'est là le cœur de l'ecclésiologie de Yoder : l'Église du Christ est l'Église de la croix. Tous les autres aspects de sa compréhension de l'Église découlent de cela.

Mais que signifie « l'Église de la croix »? L'Église de la croix, c'est la communauté de ceux qui suivent Jésus sur son chemin vers la croix. Ceci est le fondement de la thèse du livre le plus connu de Yoder *The Politics of Jesus*[15] : l'éthique de l'Église ne s'oriente pas selon le principe de l'amour, de la justice ou de la paix (ou des trois réunis), mais d'après le chemin de Jésus par lequel ces principes se sont concrétisés[16]. Mais le chemin de Jésus est le chemin qui mène à la croix, parce que le monde a décidé de refuser l'amour sans condition de Dieu incarné en Jésus. La croix est la réponse de la création déchue au don inconditionnel de son Dieu.

Si donc Dieu prend sur lui, dans la croix de Jésus, de souffrir le refus du monde, les conséquences sont alors évidentes pour ceux qui croient en ce Dieu. Leur devoir est de montrer au monde le don de Dieu et d'être volontaires pour souffrir – également sans violence – le refus du monde. Car la croix, c'est le chemin de Dieu avec le monde[17]. Yoder a rassemblé sur ce sujet un riche matériau biblique, dont le point commun est la participation de la communauté chrétienne à la vie et à la mort de Jésus-Christ[18]. Ce qui veut dire que les croyants se donnent comme il s'est donné, qu'ils sont serviteurs des autres, comme il était serviteur; qu'ils se soumettent les uns aux autres; qu'ils souffrent au lieu de dominer; qu'ils sont

15. Trad. française *Jésus et le politique* (*JP*) .
16. Pour la présentation de cette thèse, voir surtout *JP*, p. 11-23.
17. John Howard YODER, *He came Preaching Peace*, Scottdale, Herald Press, 1985, p. 85, 93. Cité dorénavant *PP*.
18. Voir *JP*, p. 105s.

prêts à souffrir injustement comme Jésus. En résumé, l'Église de la croix est l'Église qui souffre.

En fait, tout se décide à partir de la compréhension de cette souffrance. Yoder se démarque de deux sortes de traditions. L'une doit être comprise comme suit : la croix, dans le contexte de la repentance, est la reconnaissance de la faute, le renoncement à l'orgueil et à la domination. « L'humilité de la confession, écrit-il, peut avoir une action positive sur l'équilibre psychique, dans la vie de groupe et l'épanouissement de la communauté. Mais reconnaissons que le Nouveau Testament ne recourt pas au langage de la "croix" pour parler de cette expérience[19]. » L'autre tradition utilise le concept de la croix pour désigner toutes les souffrances humaines : maladie, accidents, solitude, etc. Yoder commente de façon sarcastique : « La croix du Calvaire n'avait rien à voir avec une situation familiale difficile, ni avec le poids d'une dette écrasante ou d'une belle-mère importune ! Elle était le résultat politique, juridiquement prévisible, d'un affrontement moral avec les pouvoirs en place[20]. »

La croix de Jésus, à partir de laquelle l'Église est Église de la croix, a une signification très précise. Elle n'est pas le signe ou la projection de toutes les souffrances imaginables. Elle n'est pas non plus le symbole d'une religiosité faible et décadente, comme Friedrich Nietzsche l'a exprimé de manière éloquente[21]. La croix de Jésus est le lieu où Dieu et le monde se heurtent, plus précisément le lieu où le don inconditionnel de Dieu est rejeté radicalement par ce monde qui croit devoir se détourner de Dieu. La croix indique de façon visible la distance entre Dieu et le monde et en même temps, elle indique que Dieu lui-même endure cette distance et par cela en triomphe.

Il devient donc un peu plus évident que l'Église de Jésus est une Église en distance par rapport au monde, et en même temps, pourquoi il en est ainsi. Il y a distance entre l'Église de Jésus-Christ et le monde, parce que celle-là vit du don de Dieu et parce qu'elle présente ce don au monde qui ne veut pas de cet amour divin.

---

19. *JP*, p. 123.
20. *JP*, p. 122.
21. Voir en particulier Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist. Imprécation contre le christianisme*, trad. de l'allemand par J.-Cl. Hémery, Folio essais, Paris, Gallimard, 1974.

L'Église souffre avec son Seigneur le rejet agressif du message de l'amour divin. C'est pourquoi elle n'a jamais fini de souffrir[22].

La croix de Jésus exprime aussi *comment* l'Église présente son message. C'est encore une fois la manière par laquelle Jésus lui-même a défendu l'amour de Dieu : sous la forme de l'amour conséquent, du renoncement à la domination par l'usage de la force. L'Église agit ainsi dans la certitude que, précisément dans cette forme apparente d'échec, l'amour de Dieu s'est imposé – par la résurrection – et qu'il vaincra – lors de la parousie. À partir de là, on peut déduire que l'Église renonce à imposer sa revendication de vérité par l'usage de la force. Elle ne dispose que d'*un* seul moyen légitime pour défendre l'Évangile qui lui a été confié : le témoignage non-violent.

Ce développement était nécessairement assez détaillé. Les autres aspects de l'ecclésiologie yoderienne découlent en grande partie de ce qui vient d'être dit.

L'Église et le royaume de Dieu : l'ecclésiologie comme eschatologie

Tout ce que Yoder affirme de l'Église dans la théologie de la croix, il peut aussi le formuler d'un point de vue eschatologique. C'est pourquoi l'ecclésiologie est chez Yoder essentiellement eschatologie.

Par cette communauté humaine qui vit le « discipulat » à la suite de Jésus, un événement fondamentalement nouveau a eu lieu dans le monde : un ordre social particulier, défini par Dieu, une communauté d'hommes et de femmes qui servent au lieu de dominer, souffrent au lieu d'infliger la souffrance, dont la communion traverse les frontières sociales au lieu de les renforcer[23]. Mais cette nouveauté représente bien plus que le « nouveau » propre à l'innovation historique; c'est tout simplement le nouveau de la création nouvelle de Dieu, qui sera parachevée un jour. Dans la nouvelle vie sociale de l'Église, l'avenir du royaume de Dieu

22. « La souffrance de l'Église n'est pas un moment difficile à passer, après lequel on peut espérer le retour à la normale; selon l'Écriture et l'expérience, c'est la destinée continue de toute communauté chrétienne fidèle » (*RP*, p. 86).
23. « La nouveauté politique apportée par Dieu dans le monde, c'est une communauté qui sert au lieu de dominer, qui souffre au lieu de faire souffrir et dont la fraternité traverse les appartenances sociales au lieu de les renforcer » (*RP*, p. 91).

devient déjà partiellement présent. Le nouveau est présent dans l'ancien. La différence entre l'Église et le monde est une différence eschatologique.

De ce fait, la raison la plus fondamentale de la différence entre l'Église et le monde devient évidente. Dans la mesure où l'Église chrétienne incarne le « nouveau » déjà présent du royaume de Dieu, elle s'oppose au monde où l'ancien est présent aujourd'hui comme il l'était hier. Nous voyons ici que le schéma temporel couramment utilisé d'une suite passé-présent-futur revêt une nouvelle qualification théologique. Le présent devient le lieu où le passé et l'avenir se superposent et sont en conflit : le passé de la création qui rejette Dieu et le nouveau du royaume de Dieu dans lequel Dieu et sa création forment une communion nouvelle. La particularité du présent réside dans le fait suivant : les deux aspects n'apparaissent pas encore dans leur globalité ; le passé sera alors effectivement surmonté de façon définitive et l'avenir eschatologique fera définitivement autorité. Dans la perspective eschatologique, la différence entre l'Église et le monde apparaît relativisée de manière décisive. Le monde « représente tout ce qui dans la création s'est donné la liberté de ne pas encore croire[24] ». L'Église connaît une partie du mystère dont le monde ne veut encore rien savoir, et le monde sera un jour là où l'Église se trouve déjà maintenant.

L'ecclésiologie comme eschatologie conduit encore à une autre conséquence fondamentale. « Dans le Nouveau Testament, affirme Yoder, il est absolument évident que ce triomphe ultime sur le mal ne se réalisera pas par des moyens humains ou politiques[25]. » La nouveauté eschatologique ne se réalise que par l'action de Dieu. Cette constatation de Yoder n'est pas surprenante ; celle-ci emporte l'adhésion de tous les théologiens, quelle que soit leur tendance. Ce qui est surprenant, c'est la conséquence logique qu'il en tire. Quand la victoire définitive sur le mal se produit dans le royaume de Dieu, et si ce royaume de Dieu dépend exclusivement de l'action de Dieu, alors il n'appartient plus aux hommes ni à l'Église en particulier de vouloir atteindre des objectifs historiques par des moyens violents. Le raisonnement global et fondamental développé par Yoder à partir de là en faveur

24. *OR*, p. 110.
25. *OR*, p. 62.

du pacifisme chrétien sera présenté par mon collègue Mark Thiessen Nation[26]. À ce stade de notre développement, la mention du lien existant entre le fondement eschatologique de l'Église et sa manière d'agir suffit. Dans une perspective eschatologique, il est définitivement évident, selon Yoder, que l'Église de Christ n'est pas une Église de pouvoir, mais une Église du *témoignage* non-violent, une Église qui témoigne en faveur du pouvoir qui appartient à un autre. Yoder l'exprime ainsi : « Notre vie consiste à annoncer le monde nouveau et non à le produire[27]. »

Église et monde I : critique du constantinisme

Si l'on connaît un tant soit peu l'œuvre de Yoder, on sait qu'il y a un thème récurrent : la critique de ce que cet auteur appelle le constantinisme, parfois même l'hérésie constantinienne[28]. Le concept de constantinisme décrit non seulement une compréhension erronée de l'Église, mais aussi une conception erronée du monde, et donc, une conception erronée du rapport Église-monde. En bref, le constantinisme pèche parce qu'il identifie de façon problématique l'Église et le monde, ou, dans une terminologie eschatologique, parce qu'il fusionne l'ancien éon et le nouvel être-ensemble eschatologique[29]. L'Église constantinienne est celle qui a abandonné la différence Église-monde pour endosser le rôle d'instance de légitimation et de prise en charge religieuse dans la société : « L'Église est la station-service pour les "temps de crise" et pour "la dimension des profondeurs"[30]. » Yoder va jusqu'à dire qu'avec la fusion Église-monde, l'eschatologie se perd de fait, parce que la société ou plutôt l'État est devenu le lieu où l'eschatologique serait devenu réalité ou au minimum se concrétiserait dans un processus de progrès[31]. On peut donc dire que la base théologique pour fonder une différence critique entre l'Église et le monde se perd alors, différence justement nourrie par l'eschatologie.

---

26. Voir l'article sur le pacifisme de Yoder dans cet ouvrage (p. 100-122).
27. *FN*, p. 209.
28. Par exemple, *OR*, p. 64.
29. Il s'agit d'une position « qui identifie l'Église et le monde ou qui fusionne deux éons dans le temps présent » (*OR*, p. 64).
30. *FN*, p. 106.
31. *OR*, p. 66.

Les conséquences de l'orientation fondamentale constantinienne, telles qu'elles se présentent pour Yoder, ne peuvent être que mentionnées ici. Ainsi, une Église, dont la fonction est d'accompagner, de légitimer et qui possède une capacité de contrainte, devient une Église hiérarchique, parce que sa compréhension d'elle-même inclut logiquement la différence entre prêtres et laïques. En tant qu'Église qui, par sa compréhension d'elle-même, englobe la société en général, elle néglige non seulement le moment de l'adhésion volontaire, mais montre en plus une nette tendance pour une certaine intégration violente de tous, qui s'est concrétisée historiquement lors des croisades et de l'Inquisition. Dans la formulation et la mise en œuvre de son éthique, elle s'orientera à partir de ce qui est raisonnable en général, et ce faisant, adoptera une tendance laxiste en matière d'éthique. Si dans de telles circonstances l'on veut malgré tout défendre encore une différence entre l'Église et le monde, cela n'est possible qu'en faisant la distinction entre l'Église visible et invisible – un cas de figure théologique que Yoder appelle le docétisme ecclésial. Le résultat est une Église qui a certes pu s'établir comme élément dans une société, mais qui a alors perdu son caractère de communauté de l'amour et de l'espérance. L'Église constantinienne a, pour ainsi dire, vendu son âme au prix du pouvoir.

Église et monde II : le modèle jérémien

Après tout ce que nous avons exposé jusque-là, il devrait être évident que le souci central de la pensée yoderienne sur l'Église est la définition exacte du rapport Église-monde. Quand il s'agit de l'Église, il devient évident que cela concerne toujours aussi le monde. Ceci réfute la position souvent exprimée selon laquelle Yoder représenterait une ecclésiologie de l'auto-isolement de l'Église par rapport au monde et donc, une ecclésiologie sectaire. Yoder ne se lasse pas de souligner qu'en mettant l'accent sur une distance entre l'Église et le monde, il montre justement le chemin pour que le *positionnement* des deux entités soit mis en relief. Cela ressort lorsqu'il écrit que « la particularité de l'Église de professants est la condition pour que l'Évangile fasse sens »[32]. Nous y reviendrons.

32. *RP*, p. 74s.

Yoder décrit la distance de l'Église par rapport au monde et la proximité de l'Église avec le monde dans ce qu'il appelle le *modèle jérémien*[33]. « Jérémien », parce que cela a trait à la lettre de Jérémie adressée aux exilés de Babylone (Jr 29). Dans ce texte, c'est avant tout le verset 7 qui est déterminant : « Recherchez la paix de la ville où je vous ai exilés et intercédez pour elle auprès du Seigneur, car votre paix dépendra de la sienne. »

Selon la thèse de Yoder, l'existence d'Israël à Babylone n'était pas seulement un épisode d'une durée de deux générations, mais avait et présente un caractère paradigmatique pour l'être d'Israël, et à partir de là, pour l'être de l'Église chrétienne également[34]. La diaspora est la forme d'existence normale des juifs et des chrétiens, celle qui correspond à leur être. L'Israël de la diaspora, comme le voit Jérémie, se distingue par ce qui suit : (1) les exilés ne renient pas leur identité, mais au contraire la conservent dans leurs nouvelles conditions de vie qui incluent principalement le renoncement à un temple et au sacerdoce. (2) Les exilés ne se replient pas sur eux-mêmes, mais participent activement à la société qui les environne. Dans cette participation, (3) ils croient fermement que Yahvé est non seulement le Dieu d'Israël, mais aussi celui de toute la création; donc, la culture et la société babyloniennes ne sont pas exclues du champ d'action de Dieu. Par cette présence active des exilés au sein de la société babylonienne, il se produit toujours à nouveau des échanges, par lesquels les deux parties apprennent l'une de l'autre, échanges qui profitent énormément à la culture dominante. Mais ce qui est caractéristique d'Israël, (4) c'est qu'il renonce à voir dans la possibilité et la réalité de tels processus d'échanges un terrain théorique commun. L'explication de ces processus d'échanges ne nécessite pas l'hypothèse d'un fondement théorique commun; la foi en l'universalité de Dieu est suffisante.

Ces quelques allusions permettent d'illustrer comment, dans le modèle jérémien d'Israël à Babylone, le rapport Église-monde est un réel face-à-face, mais aussi une réelle relation. Selon ce modèle, l'Église reste Église, elle ne retranche rien, en guise de compromis, de son identité particulière pour être acceptée par la société.

---

33. Voir en particulier pour ce qui suit l'article « See How They Go with Their Face to the Sun », *FN*, p. 51-78.
34. *FN*, p. 53.

Inversement, l'Église accepte le monde pour ce qu'il est : comme une partie de la création qui n'est pas disposée à accorder la gloire à Dieu de la façon dont l'entend l'Église. Il n'est pas besoin de démontrer au monde une religiosité ou un christianisme anonyme qui ne corresponde pas à sa réalité : le monde est, ni implicitement religieux, ni inconsciemment chrétien. L'Église peut justement se passer de telles stratégies d'incorporation communautaire, parce qu'elle croit en l'universalité de Dieu et donc, parce qu'elle croit que même si le monde préfère rester sans Dieu, ce dernier n'est aucunement sans le monde. En croyant cela, l'Église gagne une grande liberté dans sa relation avec le monde : elle ne doit pas penser transformer Babylone en Israël; elle peut et doit effectuer son service dans sa culture d'accueil, en restant confiante que ce service brillera et deviendra plausible à sa manière. Israël et l'Église font ainsi l'expérience que leur être et agir attirent et convainquent toujours à nouveau, sans que l'on puisse vraiment expliquer comment ce passage d'une culture vers l'autre a pu se produire. Certes, Israël et l'Église ne sont pas libres sur un point : l'option de ne pas servir leur culture d'accueil, de négliger la relation avec le monde – cette option ne leur est pas permise. La particularité d'Israël et de l'Église n'a qu'un seul but : être là pour les nations (*For the Nations*[35]).

L'Église de professants : ni « Église » ni « secte »

Après ce qui vient d'être exposé, il n'est plus très difficile de reconnaître pourquoi l'Église est nécessairement une Église de professants : elle ne cherche pas à intégrer un nombre maximum de personnes, ce qui aurait pour conséquence l'adaptation de ses convictions et de sa praxis; au contraire, du fait de son engagement à être une communauté aux convictions solides et avec une pratique claire, quitte à devoir en souffrir, elle ne peut être rien d'autre qu'une communauté qui s'engage par une libre adhésion à suivre Jésus. Une telle communauté ne peut être une Église de multitude. Dans sa foi en l'universalité du Dieu miséricordieux, elle n'a pas besoin non plus de contester ce statut minoritaire.

Je ferai ici une remarque importante à propos d'un débat terminologique actuel. Dans sa *Soziallehren der christlichen Kirchen und*

35. Selon le titre d'un livre rassemblant une collection d'articles qui déclinent cette thèse de manières diverses.

Table des matières

Préface 7
Michel Sommer

John Howard Yoder : mennonite, évangélique, catholique 11
Mark Thiessen Nation

Histoire et théologie dans l'œuvre de John H. Yoder 26
Neal Blough
Introduction 26
1. *Gespräche* et dialogue comme méthodologie 28
2. La communauté chrétienne comme lieu de connaissance 33
3. Christologie et *Nachfolge Christi* 41
4. Constantin et l'histoire de l'Église 46
5. Questions et remarques de conclusion 52

L'Église de la croix. L'ecclésiologie de John Howard Yoder comme modèle pour l'Église dans une société pluraliste 64
Matthias Zeindler
1. « Les choses pourraient aussi être autrement » : être Église dans une société pluraliste – le problème 64
2. L'ecclésiologie de John Howard Yoder : une esquisse 69
3. L'Église dans une société pluraliste – L'ecclésiologie de Yoder comme modèle 82

L'Église de la croix. L'ecclésiologie de Yoder 90
Réponse dans une perspective pratique et ecclésiologique
Andrea Lange

La pertinence de l'œuvre de John H. Yoder dans la société actuelle. Un point de vue sociologique 93
Frédéric de Coninck

1. Est-il possible de construire, dans l'Église, des formes de vie réellement différentes de celles qui prévalent dans la société globale? 96
2. La vie communautaire de l'Église peut-elle être en bénédiction à la société globale? 97

Demander des signes, désirer la sagesse ou proclamer le Christ crucifié? 100
Contribution de John Howard Yoder à l'éthique de la paix
Mark Thiessen Nation
1. Introduction : se mettre à l'école de John Yoder 100
2. Le reproche de l'« irresponsabilité » 102
3. Le pacifisme de la communauté messianique 114
Conclusion : demander des signes, désirer la sagesse ou proclamer le Christ crucifié? 121

Théologie de la paix et eschatologie dans la pensée de John H. Yoder 123
Claude Baecher
1. Une parole toujours à situer dans son contexte 124
2. L'essentiel dans l'eschatologie yoderienne 126
3. Discerner le témoignage de la paix dans un contexte eschatologique précis 130
4. Faut-il que le méchant soit jugé? 132
5. La question de l'enfer et son rapport à la paix 135

« **L'exigence œcuménique** » **comme critique dans la théologie de John H. Yoder** 137
Fernando Enns
1. L'unité jusque dans l'engagement éthique 139
2. Critique de la méthodologie au sein de l'œcuménisme par les Églises de paix 141
3. La Bible comme seule autorité et l'Église comme communauté herméneutique 145
4. Localisation radicale et catholicité 147

Nous portons ce trésor dans des vases d'argile 151
Prédication sur 2 Corinthiens 4.1-7
Helmut Dœrksen
1. Premières rencontres 151
2. Des vérités sur lesquelles nous voulons réfléchir ensemble 152

ANNEXE. La contribution de John H. Yoder à la recherche sur l'histoire anabaptiste 156
Hanspeter Jecker

Recension des abréviations 167

Présentation des auteurs 171

Index des noms 173