

## **L'élection éternelle de l'Église en Christ et l'élection d'Israël**

### **La dialectique biblique de l'élection et du rejet dans l'histoire \***

Le Nouveau Testament affirme, dans Ép 1,4, l'élection éternelle de l'Église en Christ : « En lui (Jésus Christ) Dieu nous a élus avant la fondation du monde ». En même temps le Nouveau Testament affirme, à la suite de l'Ancien Testament, l'élection d'Israël.

Avant de parler plus spécifiquement de l'une et de l'autre de ces affirmations, il s'agit de réfléchir à la question posée par le rapport entre elles deux. Le sens de cette question est indiqué dans le sous-titre : La dialectique biblique de l'élection et du rejet dans l'histoire.

La question ainsi formulée exprime d'emblée une critique de la doctrine de la prédestination — Dieu prédestine certains au salut éternel —, voire de la double prédestination — la prédestination implique une réprobation, un rejet des autres.

#### I. CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE LA PRÉDESTINATION

Malgré l'apparence, la doctrine de la prédestination n'a pas une consistance biblique et systématique vraie. Qu'elle stipule la double prédestination et donc l'élection des uns et la réprobation des autres comme double décret absolu de Dieu, fondé dans sa volonté antécédente, ou qu'elle stipule seulement la prédestination simple, par conséquent l'élection positive, la réprobation tenant à la volonté subséquente de Dieu qui, dans sa prescience, tient compte de l'attitude négative que certains hommes auront vis-à-vis de sa grâce, il est manifeste que dans l'un et l'autre cas la doctrine de la prédestination procède de plusieurs confusions fondamentales intriquées entre elles .

\* Exposé présenté par le Pr G. Siegwalt, de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, au Colloque de septembre dernier sur « Mystère de l'Église et mystère d'Israël ».

L'une tient au parallélisme que cette doctrine établit entre l'élection et la réprobation<sup>1</sup> : quelle que soit la manière dont cette dernière est située en Dieu, que ce soit dans sa volonté antécédente ou dans sa volonté subséquente, la réprobation est vue comme impliquée dans l'élection ; celle-ci est comprise comme appelant celle-là. Or, du fait de ce parallélisme, la réprobation apparaît comme étant protologique tout comme l'élection : de même que l'élection est éternelle dans le sens protologique, de même la réprobation. Mais si la Bible parle effectivement de l'élection, de toute éternité, des élus, elle ne parle pas, sauf exception sur laquelle nous reviendrons, de la même manière de la réprobation : celle-ci n'est pas d'abord un thème de la protologie mais un thème à la fois de l'histoire et de l'eschatologie. Elle est liée non tant à l'éternité préexistante qu'à l'éternité présente et post-existante. Dans ce dernier sens, elle est liée au jugement dernier : dans le renvoi à la volonté subséquente de Dieu, qui prend en compte l'attitude de l'homme, la doctrine de la prédestination simple reconnaît implicitement ce caractère eschatologique de la réprobation mais l'élude aussitôt en rattachant la réprobation à la volonté protologique de Dieu.

Cette confusion en implique une autre, car en ancrant la réprobation protologiquement, la doctrine de la prédestination, moins nettement dans le cas de la prédestination simple que dans celui de la double prédestination mais non moins réellement, élude non seulement l'histoire comme lieu de la décision de la foi et de la décision de la non-foi de l'homme (car pour Dieu l'histoire est entièrement connue d'avance) mais aussi et surtout comme lieu d'advenir de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu, autrement dit de son action dans le sens de la nouvelle création, dans le sens du *novum* du royaume de Dieu. Mais en éludant l'histoire, ce qui apparaît dans le fait que le jugement eschatologique est déjà anticipé dans la prédestination protologique, la doctrine de la prédestination, sous sa double forme, confond l'éternité avec l'intemporalité : alors que pour la Bible l'éternité de Dieu porte le temps, l'englobe et le pénètre et lui donne, comme temps, un vec-

1. Cf. à ce sujet E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*. Göttingen 1983, pp. 798 ss.

teur d'éternité — comme par ailleurs l'histoire a, pour la Bible, un sens propre et cela veut dire : un sens pour l'éternité —, ici l'éternité est simplement extérieure au temps et est ainsi intemporelle, de même que le temps et donc l'histoire situés entre la protologie et l'eschatologie perdent toute consistance propre. De son côté, cette confusion est liée à une compréhension de la causalité de Dieu qui tient plus du Dieu des philosophes et des savants que du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et du Père de Jésus Christ : déjà le terme de « prédestination », d'origine philosophique, infléchit la réflexion dans un sens déterministe qui n'est pas fondé dans la religion biblique. La logique et l'abstraction prévalent ici sur le discernement de la foi.

Il apparaît que la doctrine de la prédestination est une construction systématique fallacieuse : sur la base de données bibliques qui, comme nous le verrons encore plus en détail, sont d'ordres divers, elle opère par amalgame, sans par conséquent procéder à un discernement.

## II. SENS DE L'AFFIRMATION BIBLIQUE DU REJET

L'amalgame indiqué tient fondamentalement à l'alignement qui est fait des affirmations bibliques concernant la réprobation sur celles relatives à l'élection. Alors que le thème de l'élection est premièrement un thème de la protologie et secondement un thème de l'histoire (cf. à ce propos plus loin), le thème de la réprobation est, lui, fondamentalement d'un côté un thème de l'histoire, de l'autre côté un thème de l'eschatologie. Et dans chacun de ces deux contextes, il n'a pas le même sens. Dans le premier cas, il est bibliquement plus juste de parler de rejet plutôt que de réprobation (qui évoque la prédestination éternelle) ; dans l'autre cas, c'est à propos du jugement dernier qu'il faut parler de la réprobation.

Avant de traiter du rejet en tant que thème de l'histoire, il faut pourtant évoquer le lien qui apparaît ou semble apparaître dans la Bible entre l'élection éternelle et la réprobation, et au nom duquel d'autres affirmations bibliques relatives au rejet mais qui concernent l'histoire ont été interprétées dans le sens d'une réprobation éternelle. Il y a une seule affirmation claire qui va apparemment

dans le sens d'une réprobation comprise protologiquement et qui par conséquent semble faire pendant à l'élection éternelle ; c'est celle d'Ap 17,8 où il est parlé de ceux « dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie ».

Le thème du livre de vie dans lequel sont inscrits les noms des élus se rencontre plusieurs fois dans la Bible, tant dans l'Ancien Testament (cf. Ex 32,32 s. ; Ps 69,29 ; Ps 139,16 ; Dan 12,1 et 4) que dans le Nouveau (Lc 10,20 ; Ph 4,3 ; Ap 3,5) ; il rejoint le thème de l'élection éternelle. Ap 17,8 encore mis à part, il n'est nulle part question d'un livre de mort contenant les noms des réprouvés (ni non plus dans Ap 17,8) : ou bien on est inscrit dans le livre de vie, duquel on peut être rayé (Ex 32,33 ; Ps 69,29 ; Ap 3,5) — cela montre que l'élection n'est pas comprise dans le sens d'une prédestination déterministe — ; ou bien on n'y est pas inscrit (cf. Ap 13,8 où « dès la fondation du monde » doit être rattaché à « agneau immolé »<sup>2</sup> ; Ap 20,15), ce qui dans les textes concernés *peut* signifier (lorsqu'on ne les lit pas à la lumière d'Ap 17,8) qu'on en a été retranché — dans ce cas la réprobation au sens eschatologique est fondée non protologiquement mais historiquement.

Par ailleurs, il faut noter que, si des élus peuvent être rejetés, l'inverse est vrai également : ceci vaut pour Israël qui, élu par Dieu comme son peuple mais rejeté par lui à cause de son péché et devenu « Lo-Ammi » (Non pas mon peuple), est à nouveau déclaré « mon peuple » (Ammi) par Dieu (cf. Os 2,25 ; Rm 9,25 ; 11,15 ss.) ; ceci vaut également pour les « nations » considérées toujours à nouveau par l'Israël historique (et aussi par l'Église historique !) comme exclues de droit ou de fait de l'élection et auxquelles s'étendent les promesses de Dieu. Tout ceci s'oppose à la thèse prédestinationniste, que la réprobation soit comprise au sens d'une réprobation protologique active *ou* passive ; autrement dit, ceci s'oppose à une élection comprise de manière déterministe. Reste le problème posé par Ap 17,8.

Trois choses peuvent être dites à ce propos.

Premièrement, l'affirmation d'Ap 17,8, pour isolée qu'elle soit comme telle, indique de toute évidence une pente dans laquelle d'au-

2. Cf. notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique (DCE)*, I/1, II.B.3.

tres affirmations bibliques, subissant l'effet d'attraction de celle faite en Ap 17,8, sont comme prêtes à s'engouffrer à leur tour. Il faut d'abord bien relever simplement ce fait et constater que les autres affirmations qui, tout en parlant de réprobation, ne la fondent pas expressément de manière protologique, n'ont manifestement pas par elles-mêmes un poids suffisant vis-à-vis de l'intelligence de la foi pour exercer une attraction sur Ap 17,8, qui désamorcerait l'affirmation faite dans ce passage et conduirait à l'interpréter, contre l'énoncé littéral qui y est donné, dans le sens des autres affirmations comprises non protologiquement : l'attraction joue manifestement toujours à nouveau, dans l'histoire de la théologie chrétienne, en faveur d'Ap 17,8 et non en faveur des autres textes. Voici ces derniers qui, en principe, pourraient être sollicités à l'appui de la compréhension développée plus loin et selon laquelle la réprobation est liée non à la protologie mais à l'histoire et à l'eschatologie, mais qui ont tendance à s'estomper devant ce qui, à cause de l'attraction exercée sur eux par Ap 17,8, peut toujours sembler dénoter une volonté de réduction à leur endroit. Nous n'indiquons que les quelques textes qui — les autres souvent cités dans le même contexte étant d'emblée mis au compte d'une compréhension non protologique qu'ils exigent manifestement (cf. ci-après) — sont susceptibles d'aller dans le sens d'Ap 17,8. Aucun texte vétero-testamentaire ne pouvant être retenu comme allant, d'une manière plus certaine que les textes néo-testamentaires à citer, dans le sens d'une réprobation protologique, ce sont uniquement 2 Co 13,5, Hé 6,8 et Jude 4. Les deux premiers parlent de l'un de ceux qui, parmi ceux qui se disent chrétiens, sont peut-être réprouvés ('adokimoi'), l'autre d'une terre qui produit des épines et des chardons et qui est manifestement réprouvée ('adokimos') : cependant, dans l'un et l'autre cas, le contexte ne justifie pas une compréhension protologique de la réprobation. De son côté, Jude 4 parle d'individus qui se sont infiltrés parmi les chrétiens — des faux docteurs — « dont la condamnation est depuis longtemps ('palai') écrite à l'avance ('progegrammenoi') ». Il est clair que l'affirmation faite ici *peut* être entendue dans le sens protologique mais aussi autre-ment ; c'est cette dernière interprétation qui est plutôt suggérée par le contexte. Néanmoins, malgré la base biblique manifestement ténue de l'affirmation d'une réprobation protologique, celle-ci, à cause d'Ap 17,8, se réclame toujours à nouveau de la Bible. Cela soulève la question : quelle « vérité » l'affirmation de la réprobation protologique exprime-t-elle ? — étant entendu que cette vérité

n'est pas l'affirmation elle-même de la réprobation protologique. Cette dernière, en effet, n'est pas — comme cela apparaîtra — justifiée, ni bibliquement ni systématiquement. Dans un tel cas, où une affirmation manifestement contestable résiste à l'évidence de son caractère contestable et se maintient, voire, sous la contradiction, se fige (par quoi elle ne devient pas moins contestable), il importe de s'interroger si, à l'insu de ses propres défenseurs, elle ne cache pas une autre affirmation dont l'affirmation faite, et qui est contestable, tire sa raison d'être.

Deuxièmement, la direction esquissée dans laquelle chercher le sens véritable de l'affirmation d'Ap 17,8 qui, au demeurant, est contestable théologiquement, ne peut pas couper court à une autre éventualité, à savoir qu'il s'agit dans ce texte d'une affirmation tout simplement contestable. La critique faite de la doctrine de la prédestination pourrait n'être pas limitée à l'histoire de la théologie mais pourrait apparaître comme devant s'étendre à la Bible elle-même. Celle-ci devant être comprise selon l'analogie de la foi, c'est-à-dire, concrètement, en accord avec le canon dans le canon, avec le centre des saintes Écritures, une critique et donc un discernement interne à ces dernières est non seulement légitime mais nécessaire. On ne peut pas exclure l'éventualité d'avoir purement et simplement à rejeter comme inappropriée l'affirmation d'Ap 17,8, et cela à cause du centre même des saintes Écritures.

Troisièmement, l'éventualité indiquée ne doit pas nous détourner de la question posée de la vérité susceptible d'être cachée derrière l'affirmation contestable d'Ap 17,8. Cette vérité pourrait être l'affirmation de la sainteté de Dieu. Parce que Dieu est saint, d'une sainteté qui peut devenir une colère exterminatrice, comme cela est toujours à nouveau dit dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, à cause de cela l'élection éternelle ne renvoie pas simplement à la grâce de Dieu, mais renvoie à cette grâce comme étant celle du Dieu saint. Elle est grâce, cela signifie : elle pourrait ne pas être. L'homme élu alors serait réduit à néant. Le jugement de l'homme en dehors de la grâce est un thème de toute la Bible ; il est développé aussi bien comme thème de l'histoire que comme thème de l'eschatologie. Mais il est lié à la sainteté de Dieu qui est sa sainteté essentielle et dans ce sens protologique : ce qui fait qu'il y a jugement, dans l'histoire et à la fin de l'histoire, c'est la sainteté de Dieu. Aussi bien la vérité de l'affirmation d'Ap 17,8 pourrait-elle être liée à son erreur : son erreur est d'affirmer comme protologique ce qui en fait relève de l'histoire et de l'eschatologie, à savoir le jugement de Dieu ; sa vérité est qu'il

Il y a une sainteté essentielle de Dieu qui fonde protologiquement (mais ne devance pas) son jugement historique et eschatologique. Compris ainsi, Ap 17,8 est, pour ce qui est de l'affirmation de la réprobation, l'exemple biblique d'un amalgame dont les affirmations entremêlées demandent à être dissociées et situées, chacune, dans son contexte et donc à sa place véritable.

Il faut alors voir la vraie signification de l'affirmation biblique de la réprobation ou plutôt du rejet en tant que celui-ci est lié à l'histoire. À vrai dire, la doctrine de la prédestination résout abstraitement des problèmes tenant à l'histoire. Il y a d'une part le problème constitué par les différences de situation des hommes devant la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, d'autre part celui constitué par l'attitude différente des hommes touchés par elle.

Pour ce qui est du premier point, qu'on pense aux « peuples, aux époques, aux groupes sociaux aussi qui, dans leur histoire, ne rencontrent pas l'Évangile »<sup>3</sup>. La doctrine de la prédestination tend à mettre cet état de choses — de droit, dans le cas de la double prédestination ; de fait, autrement — au compte de Dieu lui-même et de sa volonté absconse, l'abscondité de cette volonté étant, non pas simplement posée, mais expliquée dans le sens d'une prédestination active ou passive. Ainsi, dans les exemples bibliques d'Isaac et d'Ismaël, de Jacob et d'Ésaü, d'Israël (Moïse) et de l'Égypte (Pharaon), du peuple de l'ancienne alliance (Israël) et du peuple de la nouvelle alliance (Église) (cf. Rm 9-11), on peut, lorsqu'on les interprète dans le sens de la (double) prédestination, trouver fondée toute une théologie de l'histoire dans le sens d'une justification, par Dieu, de différences comprises comme différences au plan du salut et considérées comme soit temporairement (dans le cas d'Israël par rapport à l'Église, selon Rm II) soit définitivement(?) insurmontables.

Cependant, la Bible n'étaye pas cette compréhension des dualités indiquées. Nous verrons, à propos du deuxième point concernant l'attitude différente des hommes touchés par la prédication de l'Évangile, que la réponse de la Bible ne va pas dans le sens de

3. Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, II. Neukirchen 1962, p. 477.

la double prédestination mais dans celui de la double justification. Ici, il s'agit de voir que les couples duels mentionnés ainsi que les verbes « élire » et « rejeter » employés corrélativement par la Bible (surtout par l'Ancien Testament), l'élection impliquant en même temps un rejet de ce qui n'est pas élu, le sont non dans un sens absolu mais dans un sens dialectique : nous avons dit ailleurs, à propos d'Ismaël<sup>4</sup>, que le « rejet » d'Ismaël est l'implication de l'élection d'Isaac et signifie, non pas qu'Ismaël est rejeté par Dieu dans les ténèbres extérieures mais que Dieu a un *autre* plan avec lui que son plan avec Israël ; cet *autre* plan est un autre plan de salut, s'il est vrai que le Dieu d'Abraham, père d'Ismaël et d'Isaac, est le Dieu créateur et rédempteur. Il faut ajouter que ce que dit saint Paul concernant l'endurcissement *temporaire* d'Israël par rapport au Christ, sans que pour autant Israël soit abandonné par Dieu, peut être étendu aux autres couples duels mentionnés. La différence voire l'opposition entre les deux protagonistes (Isaac et Ismaël, Jacob et Ésaü, etc.) n'est jamais systématisée dans le sens d'une différence qui serait pour toujours ; elle est une différence née dans l'histoire, née de l'histoire, et qui, si elle a aussi un sens dernier, théologique donc (en Dieu), a ce sens comme sens avant-dernier, donc comme sens dans l'histoire, dans le temps. Les couples duels ne sont pas, dans leur donnée historique, justifiés et donc figés « ad aeternum » par la référence à Dieu ; mais cette référence atteste que les différences voire les oppositions, en tant qu'elles apparaissent dans l'histoire, relèvent d'une dialectique à l'image de la dialectique élection — rejet fondée en Dieu, et qui renvoie les « opposants » l'un à l'autre, tout en tenant compte du facteur histoire ou temps ; car les oppositions nées dans et de l'histoire ne peuvent évoluer dialectiquement et donc être surmontées que dans et avec le temps (ou alors dans l'éternité de Dieu), lorsque dans et avec le temps (ou dans l'éternité de Dieu) se manifeste pour la foi (ou pour la vue) la réalité du royaume de Dieu qui est la réalité du Dieu Créateur et Rédempteur dans le temps et par-delà le temps.

Pour ce qui est du deuxième point, relatif à l'attitude différente des hommes atteints par la prédication de l'Évangile (y compris de

4. Cf. *DCE*, I/2, III.D.2



la Parole attestée par l'Ancien Testament), les uns y répondant par la foi, les autres n'y répondant pas ainsi, du moins en apparence, ou y répondant négativement (réellement ou en apparence), la doctrine de la prédestination détourne l'attention, à propos de ce qui concerne pourtant l'homme, de l'homme sur Dieu. Car si, prise dans le sens de l'élection, la doctrine de la (non double) prédestination affirme la primauté et la suffisance de la grâce de Dieu dans le salut de l'homme, et si, considérée ainsi, elle parle de Dieu et de sa grâce, cette grâce en appelle à la foi de l'homme. C'est ici que la doctrine de la prédestination est, comme telle, déficiente, car ou bien elle substitue à la foi de l'homme (ou à sa non-foi) la grâce (ou la non-grâce) de Dieu, comme si l'homme, face à la grâce de Dieu, n'était pas responsable et dans ce sens responsable, ou bien elle tient compte de la réponse de l'homme soit en considérant la grâce comme irrésistible soit en laissant Dieu dans sa prescience intégrer à sa décision la réponse de l'homme : selon chacun de ces sens, la doctrine de la prédestination est une abstraction théologique qui détourne *l'homme* concerné, de lui-même et de sa relation à Dieu et à sa grâce. C'est ainsi que, dans l'Ancien Testament, le rejet par Dieu (dans le sens d'un rejet historique, non eschatologique ; dans le sens d'un rejet temporaire donc et dont le caractère temporaire s'avère toujours à nouveau dans le fait de renversements d'attitudes et donc de changements) est toujours lié au rejet, par l'homme, de Dieu. À propos de l'endurcissement de Pharaon, il est tour à tour attribué au Pharaon lui-même et à Dieu ; manifestement il y a une correspondance entre les deux séries d'affirmations (Ex 4,21 ; 10,20, etc. ; Ex 7,13 ; 8,15 ; 9,34 s., etc.). «L'endurcissement par Dieu et l'endurcissement de l'homme par lui-même sont intriqués l'un dans l'autre »<sup>5</sup>. Dans le même sens, le rejet d'Israël par Dieu ou son endurcissement tient au rejet de Dieu par Israël (cf. 1 S 15,23, à propos de Saül : « Puisque tu as rejeté la Parole du Seigneur, il t'a rejeté » ; à propos d'Israël, Os 4,6 : « Puisque tu as rejeté la connaissance, je te rejeterai » ; És 6,9 s., etc.). Si l'endurcissement par Dieu, lié à la désobéissance de l'homme, porte tout son effet

5. Cf. E. SCHLINK, *op. cit.*, p. 798.

dans l'histoire, au point qu'il est par exemple interdit à Jérémie d'intercéder en faveur du peuple rejeté (Jr 14, 11) ou que le jugement ne peut que suivre son cours, il n'est pourtant pas irrémédiable, comme le montre l'appel toujours à nouveau adressé à l'homme endurci à se repentir et à ne pas endurcir son cœur.

Le Nouveau Testament est dans la continuité de l'Ancien. Il affirme un jugement immanent, c'est-à-dire consécutif au péché de l'homme (cf en particulier Ga 6,7 s. ; Rm 1,18 ss. ; 6,23, etc.). Dans Rm 9-11, chapitres de saint Paul sur l'endurcissement d'Israël par rapport au Christ Jésus et qui fondent historiquement la doctrine de la (double) prédestination, ce qui, à première vue, semble aller dans le sens de la double prédestination en fait est repris par Paul dans le sens de la *double justification* : l'endurcissement d'Israël tient à ce qu'il cherche la justice des œuvres alors que l'élection est par grâce, et la justice, justice de la foi<sup>6</sup>. Les chapitres 9 à 11 de l'Épître aux Romains montrent qu'il s'agit dans la double justification d'une dualité qui est dialectique, à l'image des couples duels dont il a été parlé. Le caractère dialectique signifie qu'il y a, moyennant repentance et donc conversion, possibilité de passer d'un terme du couple à l'autre. La double justification ne justifie pas une rupture absolue et définitive entre les « tenants » de la grâce et les tenants des œuvres, mais elle veut être vue dans l'histoire, comme une donnée duelle — dans le sens d'une opposition — *temporaire* et ainsi avant-dernière, en raison même de la grâce dernière. Quant à l'affirmation faite dans Ap 17,8 concernant « ceux dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie », il est apparu qu'elle n'a pas un sens déterministe ; elle signifie qu'il y a, fondée dans la relation entre l'homme et Dieu, la double possibilité pour l'homme de la décision de la foi et de celle de la non-foi, et donc du salut ou de la perte.

L'affirmation biblique du rejet en tant que lié à l'histoire concerne ainsi tantôt l'histoire générale (premier cas envisagé), tantôt l'histoire spéciale du salut (deuxième cas évoqué), étant

6. Cf. à ce propos *DCE*, I/2, III.C.2.a (4).

entendu qu'il y a une intrication profonde de l'une avec l'autre, l'histoire générale étant l'histoire générale du salut et l'histoire spéciale du salut n'existant que dans, avec et à travers cette histoire générale. Cela explique qu'une délimitation stricte d'un cas par rapport à l'autre non seulement est impossible mais serait aussi à proprement parler fautive. Les deux plans sont constamment enchevêtrés, tout comme création et rédemption sont essentiellement liées. En même temps ils doivent être distingués, le premier plan étant *stricto sensu* avant-dernier (tout en comportant comme tel une dimension dernière), alors que le deuxième plan est *stricto sensu* dernier (tout en s'inscrivant dans l'histoire avant-dernière). Cela étant entendu, c'est-à-dire les affirmations bibliques concernant le rejet devant être chaque fois précisées par rapport à chacun des deux plans indiqués, on peut, de manière générale et donc valable dans les deux cas, conclure par les remarques suivantes.

D'abord : la Bible voit dans le rejet quelque chose de dialectiquement lié à l'élection. Dans l'histoire, il n'y a pas de rejet absolu mais seulement temporaire : l'avenir reste toujours ouvert, car il appartient à Dieu, et Dieu est le Seigneur du temps et de l'histoire ; il est comme Créateur et Rédempteur. Le rejet, qui est l'implication de l'élection, est non-élection pour le temps présent ou pour un temps du temps présent ; il est un « Übergehen » (selon le mot de Schleiermacher)<sup>7</sup>, une « praeteritio » (selon la théologie classique), un manque donc, non une détermination active — un *decretum reprobationis* — qui ne pourrait alors être autre qu'un « *decretum horribile* », comme dit Calvin qui affirme cette détermination active. On peut exprimer le sens du rejet, de la non-élection, avec la formule paulinienne : Dieu « livre » (verbe « paradidonaï ») les hommes à eux-mêmes (Rm 1,24 et 26). Mais cela ne signifie pas qu'il les réprouve dans l'histoire dans un sens absolu. Même là où Dieu éprouve les hommes par le jugement — c'est en cela que consiste le fait de les livrer à eux-mêmes —, il est Juge comme Créateur et Rédempteur, non indépendamment de sa qualité de Dieu ainsi entendu. Il est aussi le Dieu d'Ismaël, d'Ésaü, du Pharaon, de l'Israël endurci, de l'Église endurcie ! Le rejet

7. F. SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*, II, par. 119.

s'inscrit dans le temps, mais Dieu est le Seigneur du temps. Le rejet est avant-dernier ; c'est la même chose de dire que l'endurcissement des hommes vis-à-vis de la grâce de Dieu est avant-dernier, car selon ce que nous avons dit, le rejet de Dieu par l'homme a pour corollaire le rejet — temporaire — de l'homme par Dieu. Dire que le rejet de Dieu par l'homme et de l'homme par Dieu est avant-dernier, c'est reconnaître que ce rejet de l'homme par Dieu n'est que *l'opus alienum*, l'œuvre étrangère, non *l'opus proprium*, l'œuvre propre de Dieu ; son *opus proprium*, disent dans la fidélité aux saintes Écritures les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est son œuvre de grâce ; son *opus alienum qui est son œuvre de jugement est référé à son œuvre propre, celle de l'Évangile*<sup>8</sup>. C'est à cause de l'Évangile de la grâce que le rejet de l'homme par Dieu, lié au rejet de Dieu par l'homme, est, pour ce qui est du rejet par Dieu, avant-dernier ; il l'est à cause de la grâce dernière. À cause d'elle, la conversion de l'homme est possible.

Ensuite : le couple élection — rejet vaut pour le temps, pour l'histoire. Cela est vrai non seulement du point de vue du rejet mais aussi de celui de l'élection. En anticipant sur ce qui sera développé à propos de cette dernière, on peut dire que, si le projet rédempteur de Dieu en Christ, qui est le projet de la création, vaut pour toutes choses et pour toute l'humanité, ce projet s'effectue dans l'histoire et avec et à travers elle, et il s'effectue, pour ce qui est de l'humanité, dans, avec et à travers l'Église. Ainsi l'élection éternelle, en Christ, de l'Église devient-elle réelle, elle aussi, dans, avec et à travers l'histoire. Ce qui est donné comme promesse en Christ épouse le temps et les aléas de l'histoire et respecte la liberté humaine. Schleiermacher<sup>9</sup> parle d'« une progressivité de ce qui est donné originellement en même temps » (« ein Nacheinander des ursprünglich Gleichzeitigen ») ; cela veut dire que ce qui est vrai en Christ, en qui éternellement (comme cela est révélé dans le Christ Jésus de l'histoire, mort et ressuscité) l'Église est élue, s'effectue dans la progression du temps : cela s'applique à la vie individuelle

8. Cf. *DCE*, I/2, III.C.2.a (3).

9. *Op. cit.*, *ibid.*, p. 234.

comme à la vie collective, avec les fluctuations de l'une et de l'autre. Mais le projet rédempteur universel de Dieu en Christ rencontre dans l'histoire, aussi bien dans l'Église elle-même que dans les individus et les peuples, des résistances ; par ailleurs, il n'est pas porté, par une proclamation effective de l'Évangile, à la connaissance de toute l'humanité. Il y a ainsi une humanité qui vit, de fait, sans référence au Christ ou qui rejette la foi au Christ. Le fait ne peut qu'être noté. Il interpelle l'Église quant à sa mission et d'abord quant à son être d'Église avec la question de savoir s'il correspond à sa vocation. Il l'interpelle non dans le sens qu'elle aurait à organiser, voire à forcer la conversion des nations et des individus — une telle tentative serait un véritable contre-témoignage —, mais dans le sens de la question de savoir si, face à la fois aux résistances de toutes sortes *et* à son aptitude limitée, vue l'immensité de la tâche, elle croit à la toute-puissance de la grâce de Dieu et si elle ne se fige pas devant les résistances, opposant alors à une position provisoirement figée une position carrément figée et contribuant par là à figer davantage les résistances ; la question aussi de savoir si elle ne se laisse pas paralyser par l'immensité de la tâche, alors que ce qui lui est demandé est d'attester l'Évangile là où elle est placée et conformément à ses dons, en dressant des signes de l'espérance universelle qu'elle a en Christ, à cause de la grâce souveraine.

Enfin : la question se pose de l'au-delà du temps et de l'histoire, autrement dit de la mort des peuples et des individus dans l'état de non-foi au Christ. La question est ici de savoir si le projet rédempteur de Dieu s'arrête à la mort ou s'il la dépasse. Dans ce dernier cas, « l'état dans lequel quelqu'un meurt est alors aussi seulement un état provisoire »<sup>10</sup>.

### III. L'ÉLECTION ÉTERNELLE DE L'ÉGLISE EN Christ ET L'ÉLECTION D'ISRAËL

Après avoir dissocié la doctrine de la prédestination, qui n'est pas

10. SCHLEIERMACHER, *op. cit.*, pp. 235 s.

biblique, de celle de l'élection, qui l'est, il s'agit désormais de rendre compte de cette dernière.

Nous parlons de l'élection à propos du fondement christologique de l'Église, et plus particulièrement à propos du fondement christologique compris comme fondement protologique. La place de l'affirmation de l'élection est, selon le Nouveau Testament, l'ecclésiologie ; ce qui est dit concernant l'élection s'applique à l'Église. Et l'élection de l'Église est le fait de Dieu en Christ, le fait du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Père de Jésus Christ. En cela, le Nouveau Testament se situe dans la continuité de l'Ancien, et l'Église en tant qu'objet de l'élection de Dieu dans la suite d'Israël, le peuple élu de Dieu.

Sans présenter ici les données de l'Ancien Testament concernant l'élection d'Israël, notons simplement deux choses principales qui frappent à ce propos.

D'abord, l'élection est celle d'un peuple. L'élection d'Abraham est l'élection, en lui, de tout le peuple qui procède de lui. Certes, il y a aussi Abraham individu, il y a les individus à l'intérieur du peuple élu. Celui-ci n'est pas une masse anonyme. Personne individuelle et peuple, individualité et collectivité sont une polarité. Le peuple est différencié : chacun y a son propre visage, son nom, sa fonction, sa place. Mais précisément : chacun est lui-même *dans* le peuple, non en dehors, non malgré lui mais avec lui. L'élection caractérise un ensemble ; elle est, si on peut dire, d'abord globale, synthétique avant d'être aussi individuelle, analytique. C'est le peuple Israël qui est élu, l'élection concerne le « Gesamtleben » (Schleiermacher)<sup>11</sup>, l'entité collective.

Ensuite, cette entité collective qu'est Israël est loin d'être univoque. Comme on le dira pour l'Église, elle, déjà, est un *corpus permixtum*. Abraham lui-même, le « père des croyants » (Rm 4,11), n'est pas homme de foi uniquement mais aussi de non-foi : c'est à elle en particulier qu'est liée, selon la tradition biblique, la procréation d'Ismaël. Et il en est de même d'autres grandes figures de l'Ancien Testament. Le Ps 51, psaume pénitentiel, est attribué à David et référé à son adultère avec Bethsabée. Les prêtres, depuis

II. Cf. *op. cit.*, 2<sup>e</sup> section, à propos de l'élection.

Aaron lui-même (qu'on pense à l'épisode du veau d'or, Ex 32), sont loin d'être irréprochables. Ésaïe, au moment même de sa vocation, confesse qu'il est pécheur et qu'il habite au milieu d'un peuple pécheur (És 6,5). On peut multiplier les exemples à volonté. Non seulement l'élection n'a pas son fondement dans les vertus, quelles qu'elles soient, du peuple Israël, mais encore elle ne fonde pas de manière nette Israël au milieu des nations. Israël, certes, est appelé à être un signe de Dieu parmi les peuples, mais ce qu'il est en réalité en fait souvent un contre-témoignage. Son élection, alors, n'exclut pas le jugement de Dieu sur lui, ni ne l'adoucit. L'annonce par les prophètes du jugement contre Israël ne reste pas en retrait par rapport à celle contre les nations ; c'est plutôt le contraire qui est le cas. Élection et jugement vont ensemble, voire élection et rejet : ce rejet concerne Israël, le peuple élu. Toujours à nouveau il est dit que Dieu qui a élu son peuple, à cause de son péché le rejette (par exemple 2 R 17,20 ; Es 30,12 s. ; Jr 7,29, etc.). Mais ce rejet est intérieur à l'élection même ; aussi, dans l'Ancien Testament, l'affirmation du rejet est-elle liée à celle du non-rejet du peuple élu. Saint Paul, dans le Nouveau Testament, ramasse bien le sens de l'affirmation du rejet d'Israël quand il la lie indissociablement à l'affirmation de son élection et quand il parle à la fois du rejet et du non-rejet d'Israël : son rejet est provisoire, temporaire, référé à son élection qui demeure, « car Dieu ne se repent pas de ses dons et de son appel » (Rm 11,29). Il n'y a pas seulement un rapport dialectique entre l'élection d'Israël et la non-élection, et en ce sens le « rejet », des nations ; il y a également un rapport dialectique entre élection et rejet à l'intérieur même de l'élection, ce qui veut aussi dire à l'intérieur du rejet. Le rejet d'Israël ne supprime pas son élection, et vice-versa.

Des deux points signalés il en résulte deux autres.

En premier lieu, non seulement l'élection est celle d'Israël comme entité collective, quelle que puisse être l'attitude individuelle des uns et des autres, non seulement l'élection d'Israël est plus forte que son rejet, dans son rejet même la promesse de Dieu envers lui demeurant, mais cet Israël, à qui on peut appliquer la ca-

ractéristique du chrétien comme étant *simul justus et peccator* (Luther), est, dans toute son ambivalence et donc avec elle *et* en dépit d'elle, dans la grâce et dans le jugement, peuple mis à part par Dieu et pour Dieu au milieu des nations, pour leur service et donc pour leur salut (cf. surtout le Deutéro-Ésaïe). Cela relève de la grâce incompréhensible de l'élection, affirme l'Ancien Testament ; cette grâce n'est pas clairement perceptible, ni pour Israël lui-même ni pour les nations en tant qu'elles sont bénéficiaires de l'élection d'Israël qui est une élection pour Dieu et pour le salut du monde ; elle *est* simplement, et pour la foi elle est efficiente et objet d'action de grâces et de louange comme aussi source d'engagement, c'est-à-dire de témoignage et de service.

En deuxième lieu, puisque élection et rejet sont, au sein même de l'élection d'Israël (ou de son rejet), des notions dialectiquement référées l'une à l'autre dans l'unité même du peuple élu, il y a une solidarité fondamentale quoique critique de ceux qui vivent leur élection dans la foi avec ceux qui ne la vivent pas ainsi. Une certaine tendance au séparatisme à l'intérieur même du peuple élu se manifeste seulement après l'exil babylonien, dans le mouvement de restauration de la religion d'Israël inaugurée par Esdras et Néhémie ; elle s'exprime dans le parti des pharisiens dont le nom (de l'hébreu « parusch » : mis à part) les désigne comme des « séparés ». Là où la séparation aboutit, la prédication des prophètes est abandonnée qui, prédication du jugement lorsqu'Israël est infidèle à l'élection, est toujours — telle la prédication de Jean le Baptiste au seuil du Nouveau Testament — appel de Dieu à la repentance par la médiation des prophètes se soumettant eux-mêmes à cet appel et le transmettant à d'autres. En tant que l'élection est celle du *peuple* Israël, ceux qui portent la conscience de cette élection ne peuvent la vivre autrement que dans l'exigence de solidarité critique qui est l'exigence de l'élection comme élection du *peuple*. Tel est le sens du « reste » dont l'émergence, à travers le jugement qui frappe l'Israël infidèle, et ainsi la continuité comme porteur de l'élection de Dieu, sont constamment annoncées par les prophètes.

Concernant l'élection d'Israël, le Nouveau Testament prolonge



la prédication prophétique de l'Ancien Testament. On a parlé ailleurs<sup>12</sup> du schisme intervenu entre le judaïsme et le christianisme ou entre Israël et l'Église ; il veut être éclairé à la lumière de ce que nous avons dit concernant la double justification. Avec le Nouveau Testament, les limites d'Israël sont franchies : les païens entrent dans l'alliance, parce qu'en Christ l'élection d'Israël s'accomplit, à savoir qu'il est un signe dressé au milieu des nations. Désormais, « dans le Christ Jésus ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi agissant par l'amour » (Ga 5,6). C'est l'expérience qu'il est donné de vivre à la jeune chrétienté qui accède à la conscience de l'universalité de l'Église dans laquelle, et donc en Christ, « il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car tous vous êtes un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28). Le livre des Actes en particulier, et aussi le conflit d'Antioche entre Paul et Pierre à propos de la communion de table des judéo-chrétiens avec les pagano-chrétiens (cf. Ga 2, 11 ss. et Ac 15), et bien des notations dans la plupart des écrits néotestamentaires montrent que l'Église qui était d'abord judéo-chrétienne n'est pas parvenue sans mal à comprendre que « Dieu ne fait pas acception de personnes mais qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice lui est agréable », c'est-à-dire que « quiconque croit en lui reçoit par son nom le pardon des péchés (Ac 10,34 s. et 43) et donc que le Christ « est notre paix, lui qui des deux (des Juifs et des païens) n'en a fait qu'un et qui a renversé le mur de séparation (...), afin de créer en lui-même avec les deux un seul homme nouveau, en établissant la paix, et de les réconcilier tous deux en un seul corps avec Dieu, au moyen de la croix, en détruisant par elle l'inimitié » (Ép 2,14 ss.). L'élection, dit le Nouveau Testament, est, à travers Israël et en Christ, l'élection de l'Église.

Sans présenter en détail les données du Nouveau Testament concernant l'élection de l'Église, trois choses peuvent être accentuées.

Premièrement, cette élection est de toute éternité. Déjà Jésus,

12. Cf. *DCE*, I/2, III.C.2.

dans la parabole du jugement dernier, dit du royaume qui est donné aux élus, qu'il leur « a été préparé dès la fondation du monde » (Mt 25,34). On trouve dans d'autres passages l'affirmation que l'élection s'est faite « avant la fondation du monde » (Ép 1,4), que « la vocation sainte », c'est-à-dire qui émane de Dieu, ne se fait pas « en vertu de nos œuvres, mais en vertu de son propre dessein (« prothesis ») et de sa grâce qui nous a été donnée avant les temps éternels... » (2 Tm 1,9 et *passim*). C'est dire que l'élection de l'Église est fondée en Dieu, dans le Dieu éternel et dans sa grâce, et qu'à cause de cela elle est certaine, pour la foi qui s'appuie sur Dieu.

Deuxièmement, cette élection éternelle se fait en Christ, c'est-à-dire dans le Fils éternel, celui dont le Christ johannique dit que Dieu l'a aimé « avant la fondation du monde » (Jn 17,24) et qui est donc l'Élu de Dieu. Le passage cité d'Ép 1,4 précise que c'est en Christ que Dieu « nous a choisis avant la fondation du monde », autrement dit l'élection éternelle du Fils implique celle de l'Église. La même précision se trouve dans 2 Tm 1,9 qui parle de la grâce « qui nous a été donnée avant les temps éternels dans le Christ Jésus ». L'affirmation de l'élection dans le Fils est cohérente avec celle de la création comme aussi celle de la rédemption, dans le Fils. Celui-ci est la manière d'être de Dieu en tant que tourné *ad extra*.

Troisièmement, l'élection dans le Christ qui est liée, de toute éternité, au dessein créateur et rédempteur de Dieu en Christ est liée par conséquent aussi à la manifestation du Christ dans le temps. À ce propos encore, les affirmations néo-testamentaires, pour sporadiques et éparses qu'elles soient, sont d'une grande cohérence. Parlant de ceux qui sont appelés selon le dessein (« prothesis ») de Dieu, de ceux donc « qu'il a d'avance connus », Rm 8,28 ss. précise que Dieu « les a aussi prédestinés (« proorisen ») à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ». Le Christ protologique, éternel, en qui Dieu élit l'Église, est aussi le Christ incarné, historique, celui qui par la résurrection s'est avéré comme le Fils éternel de Dieu. Dans la croix du Christ, le dessein éternel de Dieu, ce que saint Paul nomme « le mystère caché dans les temps éternels mais qui est maintenant manifesté et porté à la con-

naissance de toutes les nations, selon l'ordre du Dieu éternel » (Rm 16,25 s. ; cf. aussi 1 Co 2,7 ; Ép 1,9 et 3,9), apparaît comme étant indissolublement le don de lui-même du Christ et la constitution, par ce don, de l'Église. Il y a des passages qui accentuent le dessein éternel de Dieu concernant le Christ dans son œuvre terrestre (cf. Ac 2,23 ; 4,28 ; cf. aussi 1 P 1,19 s. et passim) ; d'autres qui lient expressément le dessein éternel de Dieu concernant le Christ et concernant l'Église. Le plus explicite est l'hymne d'Ép 1 : Dieu « dans son amour nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ, selon la bienveillance de sa volonté, à la louange de la gloire de sa grâce qu'il nous a accordée en son Bien-aimé ; en lui nous avons la rédemption par son sang » (Ép 1,5 ss.). L'élection de l'Église se fait de toute éternité dans le Christ (protologique) ; elle se réalise dans le temps déjà comme élection d'Israël (Ép 1,11 s.) et comme élection des païens (Ép 1,13), ce qui apparaît dans le Christ (historique) ; elle ouvre l'Église au Christ (protologique, historique et eschatologique). Il est le Fils qui nous rend fils de Dieu (Ga 3,26 ; 4,5 ss. ; Rm 8) ; il est l'Élu (« eklektos ») en qui nous sommes élus (1 P 2,4 ss.). Cela devient effectif dans la foi, autrement dit par le Saint Esprit (cf. en particulier encore 2 Th 2, 13 ; 1 P 1,2).

On peut préciser que le rapport entre l'élection éternelle, en Christ, de l'Église et l'incarnation du Christ, et donc l'avènement de l'Église dans le temps, est celui entre le Christ universel et le Christ concret et celui, parallèle, entre l'Église latente et l'Église manifeste. Le Christ est à l'œuvre, comme Créateur et Rédempteur, depuis l'origine : son action universelle et diffuse (créatrice et rédemptrice) devient concrète et explicite pour la foi dans son incarnation, dans sa vie, sa mort et sa résurrection<sup>13</sup>. Il y a également une Église avant l'avènement de l'Église comme telle : Israël est déjà Église avant l'Église, et il y a Église avant l'Église partout là où il y a pressentiment du mystère créateur et rédempteur (dans les religions<sup>14</sup>) et d'une manière plus générale là où il y a quête de la dimension dernière des choses (dans la société humaine).

13. Cf. à ce propos *DCE*, I/1, II.B.3.

14. Cf. *DCE*, I/2, III.

#### IV. SENS DE L’AFFIRMATION DE L’ÉLECTION ÉTERNELLE DE L’ÉGLISE EN CHRIST

Il faudrait ici interpréter la notion d'éternité, dans l'expression « élection éternelle », dans le sens d'une éternité *présente*, préciser le caractère de foi de l'affirmation de l'élection de l'Église et montrer l'implication de cette élection, à savoir l'envoi de l'Église au milieu du monde. Nous nous limitons ici à parler de l'histoire comme lieu d'effectuation de l'élection. Par là s'atteste le caractère non supranaturaliste de l'affirmation de l'élection. Cela vaut dans un double sens.

D'abord relativement au Christ lui-même. Il est certes le Fils éternel de Dieu, au sens protologique (et eschatologique) qui a été dit. Dans ce sens, il est *avant* l'histoire, il la précède : cela veut dire qu'il la porte, il la soutient, il en est le fondement permanent (cf. Col. 1,17 : « Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui » ; Hé 1,3 : « Il porte toutes choses par sa parole puissante » ; cf. aussi Jn 1,3 ss.). Mais ce fondement universel, c'est-à-dire de tout, qu'est le Fils éternel se révèle concrètement dans le Christ Jésus qui est le Logos, le Logos Créateur et Rédempteur, devenu homme (cf. Jn 1,1 ss. et 14) : aussi bien celui-ci est-il « l'universel concret ». On peut dire que le fondement de tout, le Créateur et le Rédempteur de tout, manifeste sa transcendance et dans ce sens son éternité par là, par le fait qu'il est le fondement de tout ; mais il manifeste cette éternité comme présente puisque, fondement de tout, il est comme tel inhérent, immanent à tout, autrement dit fondement permanent. Et ce fondement permanent, universel, le Fils éternel donc, se révèle, pour la foi, dans l'homme Jésus, confessé comme le Christ. L'élection éternelle de l'Église en Christ est « avant » l'histoire, c'est-à-dire qu'elle la porte comme son fondement permanent et donc présent. C'est la même chose de dire que l'histoire de l'humanité est portée par, fondée en Dieu Créateur et Rédempteur, dont l'œuvre créatrice tend vers la nouvelle création. L'élection éternelle de l'Église en Christ exprime le *sens* de l'histoire particulière de l'humanité au sein de l'œuvre créatrice — rédemptrice de Dieu : l'humanité est appelée en Christ et, partant, dans l'Église, au royaume de Dieu. Ce fondement de l'histoire de

l'humanité apparaît, pour la foi, dans le Christ Jésus, dans sa vie, son ministère, sa mort et sa résurrection. L'élection éternelle de l'Église en Christ s'atteste dans l'histoire, dans l'histoire concrète de Jésus le Christ s'accomplissant, à travers sa mort, dans sa résurrection : la foi créée par cette histoire et donc par Dieu se révélant dans le Christ Jésus y décèle, concrètement, réellement, l'élection éternelle de l'Église, son élection par Dieu et pour Dieu. L'histoire de Jésus le Christ aboutissant à sa résurrection est la manifestation, une fois pour toutes (« ephapax »), dans ce point de l'histoire de l'humanité qu'est l'homme Jésus, sa vie, son ministère, sa mort et sa résurrection, de l'élection de l'Église comme fondement éternel de l'histoire de l'humanité<sup>15</sup>. L'affirmation de l'élection éternelle, en Christ, de l'Église a son fondement universel en Dieu en tant que Créateur et Rédempteur dans le Fils éternel, ou en Christ, de toutes choses ; ce fondement universel, devient concret dans le Christ Jésus de l'histoire, mort et ressuscité.

Ensuite relativement à l'Église. L'élection éternelle, en Christ, de l'Église s'effectue là aussi dans l'histoire. Cela veut dire que l'Église à proprement parler n'est pas mais devient, advient ; elle advient dans le temps, dans l'histoire et compte tenu du temps, de l'histoire. Déjà l'élection d'Israël se fait dans le temps, dans l'histoire du peuple élu. Elle s'effectue par la promesse de Dieu à Abraham et lors de l'exode avec Moïse, promesse transmise et constamment actualisée, et par la foi suscitée par la promesse, et ce au milieu de toutes les pesanteurs et infidélités humaines vis-à-vis du Dieu de l'élection ; elle s'effectue aussi à travers le rejet même d'Israël pourtant élu. Et elle s'effectue compte tenu de la non-élection d'autres peuples, vers lesquels son élection envoie Israël en tant que Serviteur de Dieu (cf. Deutéro-Ésaïe), car la non-élection des peuples est leur non-élection temporaire, non leur non-élection « ad aeternum ». L'élection d'Israël liée à la non-élection des autres peuples avère à l'évidence le caractère historique de l'élection : si celle-ci est éternelle et en vue du salut éternel, du royaume de Dieu, elle se réalise dans les aléas, les cir-

15. Cf. à ce propos K. BARTH, *Dogmatique II/2*, ch. 7.

constances variées, différentes et contradictoires de l'histoire des hommes et des peuples. Il en est de même de l'Église. L'élection de l'Église est un processus, un advenir. Elle se fait sous le signe de la croix, tant dans le sens de la croix du Christ proclamée qui est le cœur de l'Évangile que comme croix endurée par l'Église elle-même à la suite du Christ : la « mortificatio » est la condition normale de l'Église et la matrice de sa « vivificatio ». L'Église ne dispose pas de son élection ; elle ne peut que la croire en croyant au Christ. L'existence de l'Église dans l'histoire est son existence comme Église de la foi ; comme telle, elle est renvoyée d'elle-même au Christ par qui et en qui et pour qui seulement elle est Église, en advenant comme telle, dans l'histoire concrète de l'humanité.

Ajoutons que ce qui a été dit concernant le caractère historique (c'est-à-dire s'effectuant historiquement) de l'élection éternelle de l'Église en Christ s'étend aux peuples, donc à toute l'humanité, et également à l'homme individuel. Car si c'est l'Église qui est élue en Christ, elle concerne les Juifs et les Grecs, donc l'Israël élu et les nations de la non-élection. Et s'il y a des vocations individuelles (roi, prêtre, prophète, apôtre, ...), l'élection concerne fondamentalement l'Église ; elle concerne (tout comme les peuples de la non-élection) les individus dans, avec et à travers l'Église ; c'est dans ce sens qu'elle concerne aussi (les peuples et) les individus. Or, l'élection tant des peuples que des individus advient par l'Évangile du Christ proclamé — et vécu — par l'Église, dans la foi, là où ils y répondent par la foi. Cela se fait dans l'histoire — ou ne se fait pas, dans l'histoire. Nous sommes confrontés ici avec le fait que l'Église est, au milieu des nations, une parcelle seulement de l'humanité, et comme parcelle un *corpus permixtum* ; nous sommes confrontés avec l'impuissance relative (au sens quantitatif) de l'Église. Mais nous sommes aussi et surtout confrontés avec le fait que l'Église, si elle est vraiment Église du Christ, ne saurait jamais être, quelle que soit sa réalité quantitative, autre chose qu'une communauté de témoignage spirituel (avec tout ce que cela comporte aussi comme diaconie) et que la foi relève du mystère de Dieu et de la liberté de l'homme. Nous sommes ainsi confrontés

d'une part avec la non-foi, d'autre part avec la foi comme deux attitudes qui coexistent dans l'histoire et qui coexistent aussi dans le croyant, s'il est vrai que la foi est toujours foi en dépit de la non-foi, ou mieux : dans, avec et à travers la non-foi (cf. par ex. Mc 9,24 : « Je crois, Seigneur, viens en aide à ma non-foi »).

Gérard SIEGWALT

*SUMMARY. — The New Testament maintains the eternal election of the Church in Christ and also the election of Israel. But election does not exclude rejection. Rejection by God is linked to the rejection of God by Israel or by the Church. Hence rejection is understood in a dialectical and not an absolute way ; it is election that is eternal while rejection is historical and, in this case, eschatological. It follows that the rejection of the nations in the Old Testament or the rejection of Israel in the New Testament belongs to the domain of history ; non-chosen mankind is not to be seen as deprived of the creative and redeeming action of God. Since the Church itself is a Corpus permixtum she is called, like Israel, to faith in God for the salvation of the world.*