NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 3 1951

Une théologie du dualisme chrétien

Jérôme HAMER (o.p.)

p. 275 - 281

https://www.nrt.be/it/articoli/une-theologie-du-dualisme-chretien-2629

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

UNE THÉOLOGIE DU DUALISME CHRÉTIEN

Pour bien comprendre le livre du Pasteur Leuba, il faut se reporter à la conférence oecuménique d'Amterdam en août 1948. Au terme de celle-ci, il apparut que le problème théologique fondamental de l'ecclésiologie oecuménique était l'opposition chez nos frères séparés entre une tendance « catholique » et une tendance « protestante ». La position dénommée « catholique » insistait principalement sur tous les éléments de continuité : institution ecclésiastique, structure sacramentelle du ministère, succession apostolique, tradition ininterrompue. La position protestante, au contraire, relevait tout ce qui est initiative de l'Esprit : liberté de la Parole de Dieu et de la réponse donnée par la foi, appel souverain et réponse concentrés dans la doctrine de la justification par la foi seule. Le pasteur Jean-Louis Leuba souhaite apporter une contribution utile à ce débat oecuménique en signalant « certains aspects du témoignage néotestamentaire » (p. 5). Dans *L'institution et l'événement*, thèse de doctorat à la faculté de théologie de Neuchâtel, il aborde successivement la christologie, la notion d'apostolat et l'ecclésiologie du Nouveau Testament.

Les deux modes de l'action divine.

La christologie néotestamentaire repose sur une double assise dont nous trouvons l'expression principale dans deux séries de titres de Jésus : institutionnels et spirituels. D'un côté, Jésus est le Messie : fils de David et roi d'Israël ; de l'autre, sa seigneurie universelle comme fils de l'homme et comme Kyrios est affirmée. La messianité est l'aboutissement de la ligne institutionnelle qui remonte par David et Abraham à la création elle-même. La seigneurie de Jésus est l'expression des événements souverains par lesquels se manifeste la présence sans cesse renouvelée de Dieu dans des interventions directes sans médiation historique. Prétendre absorber la seigneurie dans la messianité serait ne pas sortir de la ligne institutionnelle et retomber ainsi dans l'anachronisme théologique de l'hérésie judaïsante. Par ailleurs, absorber la messianité dans la seigneurie serait le fait d'un nouveau marcionisme. Tout en étant irréductibles l'une à l'autre la seigneurie et la messianité ne sont cependant pas contradictoires. On ne peut connaître Jésus qu'en connaissant à la fois sa messianité et sa seigneurie.

L'unité que le Pasteur Leuba affirme fortement est une unité concrète et dynamique. « Le Kyrios se révèle le Christos en entrant dans l'institution christologique. Le Christos se révèle le Kyrios en trouvant l'origine de son existence dans l'événement souverain extérieur à l'institution christologique » (p. 44). Jésus apparaît à la fois comme fils et comme seigneur de David (Mat., XXII, 41-46). Ce n'est pas en vertu d'un « automatisme héréditaire » que Jésus est le Christ, mais en raison de l'intervention souveraine de l'Esprit dès sa concep-

---

(1) Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événement* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1950, 24 × 16 cm., 141 p. — Jean-Louis Leuba, pasteur de l'Eglise française de Bâle, est le fondateur (1947) et l'actuel directeur de *Verbum Caro*, l'une des meilleures revues de théologie protestante en langue française. Il est en outre à l'origine, avec le Pasteur J.-J. von Allmen, de la collection des *Cahiers théologiques de l'actualité protestante.*

tion. Néanmoins si Jésus est conçu en dehors de l'institution christologique, sa naissance est à l'intérieur de celle-ci. La participation aux promesses de la royauté davidique lui est due, en effet, en raison de sa descendance historique.

La même dualité se rencontre dans l'apostolat. Celui-ci est, d'une part, institutionnel chez les Douze et, de l'autre, charismatique chez Paul. L'apostolat institutionnel fait le lien entre la nouvelle alliance et l'ancienne. L'apostolat charismatique exprime une double rupture : entre le particularisme juif et l'universalisme chrétien, et entre l'œuvre encore cachée du Christ historique et l'œuvre éclatante du ressuscité. Pour les Douze, la résurrection n'est que la sanction à l'œuvre du Christ dont ils ont pris conscience dans la progression même de son évolution : ils suivent la ligne du temps. Paul, au contraire, est ramené au Christ historique par le Christ ressuscité.

Ici encore, d'après le Pasteur Leuba, la spécificité des deux apostolats est nette sans entraîner cependant la moindre contradiction. L'unité existe puisque le Nouveau Testament l'atteste. Il nous montre en effet « comment les Douze se sont unis à Paul, comment Paul s'est uni aux douze et comment chacun des deux apostolats a trouvé en l'autre son accomplissement » (p. 81).

Cette antinomie qui trouve sa complémentarité dans le contexte concret du Nouveau Testament s'exprime également dans l'ecclésiologie primitive. D'une part, il y a l'aboutissement de l'Israël du passé dans l'Eglise judéo-chrétienne groupée autour de Jérusalem, son centre sacral. D'autre part, la rupture entre l'ancien et le nouvel Israël est affirmée dans l'Eglise pagano-chrétienne. « Ces deux caractéristiques fondamentales commandent toutes les différences qu'on observe entre les deux Eglises : l'Eglise judéo-chrétienne se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle. L'Eglise pagano-chrétienne surgit partout où, chez les païens, l'Esprit manifeste son activité souveraine » (p. 111). L'union de l'Eglise pagano-chrétienne avec l'Eglise judéo-chrétienne est manifestée par une reconnaissance mutuelle, dont le Pasteur Leuba dégage la portée théologique après en avoir rappelé l'expression historique.

Bref, l'œuvre de Dieu se réalise selon les deux modes de l'institution et de l'événement. Comme aucun de ces deux modes n'est toute l'œuvre de Dieu, il faut les conjuguer sans néanmoins perdre de vue leur distinction foncière : « L'institution sans l'événement serait comparable à une suite de zéros. L'événement sans l'institution serait comparable à un « un ». Par l'union constante de l'institution et de l'événement, Dieu met le « un » de l'événement devant les zéros de l'institution. Le « un » de l'événement valorise d'un seul coup les zéros de l'institution. Mais ceux-ci, réciproquement, donnent à l'événement une matière à valoriser : le vaste et riche contenu divin déposé dans l'institution » (p. 114).

Ce dualisme a été constaté à propos de trois éléments essentiels du témoignage néotestamentaire. On peut donc en déduire, estime Jean-Louis Leuba, qu'il est inhérent à la nouvelle alliance. Or le dualisme institution-événement est sous-jacent au dualisme ancienne-nouvelle alliance. D'où l'on pourrait conclure que, dans la nouvelle alliance, l'ancienne reste présente, tout en étant débordée par la nouvelle. Cette synthèse n'apparaît cependant pas comme pleinement homogène, c'est une unité de tension. L'homogénéité pleine et entière ne pourrait être obtenue que par la suppression d'un des deux éléments. Cette suppression a été opérée par l'hérésie judaïsante qui considérait la vocation des païens comme « un simple élargissement de la vocation des juifs » (p. 116) et par l'hérésie marcionite qui pensait que les privilèges d'Israël sont pur néant. L'Eglise, en maintenant tout l'Ancien Testament dans son canon, a bien montré qu'elle n'entendait pas résoudre le problème par l'exclusion d'une des données.

Cette théologie biblique néotestamentaire s'ouvre sur les perspectives d'une

ecclésiologie nouvelle à visées oecuméniques. Quelle est, en effet, la valeur de ce dualisme ? Est-il provisoire, ou serait-il permanent ? Est-il une marque historique de l'Eglise, ou une note essentielle ? On pourrait peut-être estimer qu'il n'a de validité que jusqu'au canon du Nouveau Testament et qu'après celui-ci l'évolution des faits historiques a permis l'absorption tout à fait normale d'un élément par l'autre. Alors que les documents canoniques nous donnent le spectacle d'une unité dynamique en pleine recherche d'elle-même sous la conduite de l'Esprit, l'unité postérieurement obtenue ne serait qu'une grandeur purement statique. L'institution, valorisée par un événement purement temporaire, serait redevenue fidèle à elle-même. « Rendue définitivement vivante par cette unique intervention divine, elle n'aurait plus besoin d'événements divins ultérieurs pour subsister » (p. 122). Inversement on pourrait concevoir que l'institution est devenue périmée au moment de l'événement de la vocation des païens. L'Eglise serait alors constituée uniquement « par la suite d'événements grâce auxquels les hommes des générations postérieures auront part, par l'action de l'Esprit, aux promesses de Dieu » (p. 122).

Cette façon de concevoir la réduction de la dualité scripturaire est inadmissible, estime Jean-Louis Leuba, car elle met en cause l'idée même de canon ecclésiastique. Des événements postcanoniques ne peuvent compromettre la structure de l'interprétation dernière du message néotestamentaire. Celle-ci, en effet, ne peut être subordonnée au développement ultérieur de l'histoire. Une ecclésiologie nouvelle devrait donc tenir compte des deux principes théologiques suivants : 1. l'Ecriture Sainte, telle qu'elle est conservée dans le canon ecclésiastique, rend témoignage à un dualisme foncier dont l'unité, toujours en quête d'une expression dynamique et vivante, ne peut jamais être considérée comme définitivement obtenue; 2. le canon scripturaire, ayant une valeur définitive, impose aux siècles postérieurs les structures fondamentales dont il est le dépositaire et le messager. « Si l'on admet la canonicité du Nouveau Testament, on admettra aussi qu'au dualisme ecclésiastique fondamental, dont il témoigne pour l'Eglise apostolique, correspond un dualisme analogue dans l'Eglise postcanonique » (p. 124). On ne peut envisager pour la vie future de l'Eglise d'autre base que celle-là.

Situation doctrinale de l'ouvrage.

Le livre du Pasteur Leuba occupera, pensons-nous, une place non négligeable dans la théologie oecuménique contemporaine. A Amsterdam, l'antinomie entre « catholicisme » et « protestantisme » (qui recouvre en beaucoup de points l'antinomie institution-événement) avait été simplement constatée dans sa situation de fait. Cette antinomie existait. Ce qui ne veut nullement dire que les théologiens les plus représentatifs de chacune des deux tendances refusaient d'admettre un élément de vérité dans la tendance opposée. Tant Barth que Ramsay, *leaders* respectifs des deux groupes, reconnaissaient devoir tenir compte des positions opposées aux leurs, mais ils s'estimaient incapables de tenter une synthèse. « Nous confessons nos divisions, semblaient-ils dire, nous ne voyons pas davantage comment les surmonter doctrinalement. Néanmoins, dans la position adverse, nous voyons un élément de vérité, un utile contrepoids ». Le Pasteur Leuba veut aller plus loin. Dépassant les conclusions d'Amsterdam — qui se limitent à une pure phénoménologie de la séparation — il cherche à jeter un pont.

De plus, *L'institution et l'événement* marque une étape dans l'ecclésiologie réformée. Dans le cadre de la théologie calviniste, Karl Barth avait, en effet, présenté à Amsterdam une synthèse ecclésiologique qui a été beaucoup discutée (2). Car, parmi les héritiers du réformateur de Genève, tous ne semblent

(2) Karl Barth, *L'Eglise, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant*, conférence publiée dans *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*

pas disposés à opter en faveur d'une structure congrégationaliste de l'Eglise. Si Barth s'est finalement prononcé en faveur de cette structure, c'est en raison du peu de place qu'y occupe l'institution. Barth, en effet, dans l'état actuel de sa pensée théologique, ne parvient pas à dégager la valeur providentielle de la continuité historique d'une Eglise. Il se refuse en tout cas présentement à considérer l'institution comme complémentaire à l'événement. C'est sur ce point que le dépassement, représenté par la thèse de J.-L. Leuba, est le plus net. Non seulement l'institution est considérée comme légitime mais, en outre, elle s'inscrit de plein droit dans un tout ecclésiastique dont l'événement n'est qu'une donnée.

De la lecture de l'ouvrage du Pasteur Leuba, le théologien catholique retirera profit. Cette thèse originale, en contact permanent avec les textes, lui permettra d'aborder l'ecclésiologie néotestamentaire par un biais qui lui est moins familier. Plus porté que le protestant à étudier le côté institutionnel de l'œuvre du Christ, le théologien catholique trouvera ici des aperçus suggestifs sur la christologie, sur l'apostolat de Paul et sur la situation spéciale de l'Eglise pagano-chrétienne, qui seront stimulants pour l'élaboration de sa synthèse personnelle.

Sa méthode.

Nous sommes, en effet, en présence d'une étude néotestamentaire consciencieusement menée. Aussi est-il précieux pour nous de dégager exactement la méthode de l'auteur et de déterminer son « genre littéraire ». *A priori* devant un ouvrage semblable on pourrait se poser la question : s'agit-il d'un travail de théologie biblique ou d'un travail de systématique doctrinale ? Expliquons-nous. La théologie biblique a pour but d'organiser le témoignage inspiré au niveau des documents scripturaires, de le présenter (avec prudence) comme un tout organique. Elle entend analyser les textes sacrés, les coordonner selon l'évolution de la doctrine et en fonction du milieu ambiant et leur donner la place exacte qui leur revient par rapport aux autres données bibliques. La systématique doctrinale, au contraire, ajoute à un souci de synthèse une préoccupation d'actualité : elle transpose dans le monde contemporain la parole du Christ et des apôtres. Devant l'ouvrage du Pasteur Leuba, on se trouve hésitant : en effet il ne se laisse pas inscrire purement et simplement dans l'une ou l'autre catégorie.

Certes, c'est du genre purement systématique que *L'institution et l'événement* s'éloigne le plus. Toutefois la définition de la théologie biblique que nous avons rapportée plus haut ne cadre pas parfaitement avec la nature du livre. Celui-ci est une théologie biblique à tendance systématique. Je ne pense pas que ces distinctions soient des subtilités gratuites. Une théologie biblique du type classique part des documents, de leur problématique propre. Aussi sera-t-il toujours difficile de faire une théologie biblique vraiment uniforme. Dans le Nouveau Testament, il y a plusieurs théologies bibliques, parce que les problématiques des différents livres ou catégories de livres sont nécessairement différentes. Aussi, par fidélité au donné, une telle théologie se gardera d'introduire — même sous forme de question — un élément étranger à la préoccupation native des livres dont on cherche à faire la synthèse sur un point donné. A cette forme de théologie se rattachent actuellement la plupart des articles du *Theologisches Wörterbuch* de G. Kittel.

A côté de cette méthodologie, on peut en envisager une autre, légitime comme la première mais d'une utilisation beaucoup plus délicate. On dégagera alors

---

(*Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, t. I), Neuchâtel et Paris, 1949, pp. 95-108.

— mieux, on *abstraira* — de l'ensemble des textes étudiés un grand thème théologique qui deviendra la clé ou le critère du tout. En général, un tel thème est choisi en fonction de son retentissement dans le monde contemporain. C'est dans ce sens que nous pensons pouvoir parler de théologie biblique à tendance systématique. Le thème central joue alors le rôle de question à laquelle une réponse est demandée, même lorsque le texte interrogé ne touche cette problématique que par l'un de ses aspects secondaires. Le témoignage néotestamentaire est, en effet, trop complexe pour qu'une même question puisse recevoir partout la même réponse directe. Ce genre de théologie biblique est représenté aujourd'hui par de nombreux travaux, parmi lesquels il faut citer — à côté de celui du Pasteur Leuba et dans la même collection — *Christ et le temps* d'Oscar Cullmann.

Le thème central.

L'axe théologique de l'ouvrage recensé est donc la dualité complémentaire de l'institution et de l'événement, modes de l'action divine selon la Bible. Jean-Louis Leuba a touché de la sorte un point central. Cette dualité peut, en effet, être mise en relation avec certaines données premières de l'histoire néotestamentaire. D'une part, Dieu « dépose son œuvre dans des éléments de sa création » et, d'autre part, « en dehors des institutions qu'il a lui-même établies, Dieu agit par sa puissance souveraine » (pp. 113 et 114). L'exemple le plus convaincant de cette dualité réside, nous semble-t-il, dans la christologie. D'une part, Jésus s'inscrit dans la lignée naturelle raciale, nationale et dynastique du Messie, et d'autre part, sa conception requiert le miracle de l'intervention de l'Esprit de Dieu.

Cette antinomie, que le Pasteur Leuba utilise comme une alternative, mérite qu'on l'étudie de plus près. Que faut-il entendre exactement par « institution » et par « événement » ? Dans le contexte cité plus haut, l'auteur répond indirectement à cette question en envisageant ces notions sous l'angle de Dieu. Par l'institution, Dieu est lié aux créatures élues, il « ne se renie pas ». Par l'événement, au contraire, l'œuvre divine « n'est pas liée aux créatures élues. Dieu est libre et souverain » (pp. 113 et 114). Nous sommes ainsi en présence d'une dualité nouvelle qui définit et précise la première, la dualité de la fidélité et de la souveraine liberté de Dieu.

Malgré le caractère nécessairement anthropomorphique de cette distinction — l'action de Dieu est une — beaucoup néanmoins se sentiront plus à l'aise en présence de ce nouveau vocabulaire. Il exprime d'une façon plus adéquate la condition de toute l'histoire sainte depuis les origines. La souveraine liberté de Dieu se manifeste au point de départ de toutes les institutions sacrées. Sa fidélité accompagne ces institutions dans l'histoire, les maintient dans l'existence, apparaît comme le principe de leur vitalité et de leur développement normal. La souveraineté divine intervient à nouveau dans des moments de crise. Car la fidélité de Dieu, principe d'une préparation progressive des hommes à la Rédemption, est toujours en conflit avec le poids du péché humain qui est dans toutes les institutions comme un ferment de décadence. Dieu alors réapparaît comme le maître de l'histoire en restituant aux institutions leur vigueur primitive, en leur donnant des orientations nouvelles, en les élevant à un niveau supérieur. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament interviennent ces témoins de la souveraine liberté divine que sont les prophètes et plus tard les Maccabées. Leur action momentanée ne crée pas une institution nouvelle de salut, mais revitalise le peuple de Dieu.

Au début de l'ère nouvelle, la souveraineté de Dieu intervient cependant d'une façon plus profonde : il s'agit ici à nouveau d'une création nouvelle, quoique à l'intérieur d'une création ancienne. L'institution sacrée du peuple de Dieu

ne pouvait pas produire le Messie promis. La naissance virginale est ainsi le signe de cette intervention décisive de la souveraineté de Dieu qu'est l'Incarnation. Mais celle-ci, encore une fois, apparaît comme un don permanent à l'humanité, *expression nouvelle et, cette fois, pleinement constitutive* de la fidélité de Dieu. Avec le Christ, l'institution est désormais parfaitement constituée. L'Esprit Saint est donné et demeure. Dans l'Ancien Testament, chaque palier de l'institution était imparfait et tendait donc vers un événement subséquent. Il est indispensable de bien distinguer ici les deux économies. Sans doute, dans l'économie actuelle, après la période constitutive, l'événement joue-t-il encore un rôle. Il ne modifie cependant plus la structure désormais définitive de l'économie rédemptrice, il incite au contraire à une fidélité mieux avertie.

Ce détour ramène à l'institution et à l'événement et permet d'apporter ici deux précisions utiles. Si l'événement est en toute vérité l'expression de la souveraine liberté de Dieu, ne faut-il pas l'identifier avec les *moments* créateur ou « re-créateurs » de l'action divine ? Autrement dit peut-on concevoir que l'événement soit marqué d'une permanence autre que celle de l'institution dans laquelle il débouche. L'événement, en effet, n'est pas un potentiel d'énergie qui se déchargerait *régulièrement ou irrégulièrement dans l'institution*, mais l'action même de Dieu qui, dans des crises décisives, parfois par l'éclatement des formes antérieures, renouvelle ses institutions.

Si l'événement ne dure pas, c'est parce qu'il n'existe pas à proprement parler en dehors de l'institution. Il est tout entier orienté vers elle. Et pourtant il ne s'agit pas d'une absorption pure et simple de l'événement dans l'institution, mais bien plutôt d'une « sublimation » de l'institution par l'événement. Le terme toutefois de cette crise sera nécessairement le renouveau de l'institution. L'événement est *pour* l'institution et pas vice-versa.

Le caractère temporellement limité de l'événement et sa finalité institutionnelle seraient, semble-t-il, les précisions que l'exégète et le théologien catholiques souhaiteraient apporter en la matière.

La non-réciprocité des deux termes de la dualité ressort assez nettement des textes néotestamentaires. Si Paul va demander aux chefs de l'Eglise de Jérusalem une confirmation de son apostolat (*Gal.*, II, 1-10), on ne voit nulle part les Douze chercher auprès de Paul une sanction équivalente. Par ailleurs, les communautés pagano-chrétiennes, en introduisant une préoccupation d'universalisme dans les communautés judéo-chrétiennes, ont joué leur rôle d'événement par rapport à l'institution (*Gal.*, II, 11-14; *Act.*, XV, 6-21). L'Eglise désormais devient authentiquement « catholique ». L'institution, par l'intervention de Paul, passe à un niveau supérieur, mais en contre-partie l'événement ne se maintient pas comme événement.

Dans la période où les deux types de communautés vécurent côte à côte, si des différences de pratique et peut-être de doctrine les distinguèrent l'un de l'autre, il est néanmoins impossible d'attribuer une valeur décisive à ces notes caractéristiques. Celles-ci sont d'intérêt secondaire et appartiennent à ces éléments accidentels que Mélanchthon dénommait *adiaphora*. Ajoutons encore qu'il ne faudrait sans doute pas attribuer à un simple accident historique la disparition des communautés palestiniennes. Elles avaient joué leur rôle. Désormais les communautés pagano-chrétiennes assurent la continuité des communautés issues du milieu juif, dans une institution renouvelée, pleinement consciente du caractère supra-national du message du Christ.

Remarquons enfin que l'établissement du canon néotestamentaire n'est pas, semble-t-il, la consécration d'une tension intérieure, mais au contraire la reconnaissance implicite d'une homogénéité substantielle. Ceci paraît sous-jacent à la canonicité. Par cette démarche, l'Eglise détermine qu'un *ensemble* de 27 écrits engage, sans réticence possible, la foi de *chacun* de ses membres. En d'autres

termes, dans les perspectives du canon, il n'y a pas de dualisme touchant aux points essentiels. L'Eglise tout entière adopte le Nouveau Testament dans chacun de ses énoncés. Il nous est difficile de comprendre autrement la portée théologique de cet acte de l'Eglise.

Nous avons dit plus haut combien la méthode choisie par Jean-Louis Leuba nous paraissait d'un maniement délicat. Il est souvent difficile d'adapter à la Bible des catégories de pensée propres à notre problématique contemporaine. Dans leur opposition réciproque, « institution » (*Anstalt*) et « événement » (*Ereignis*) sont des termes empruntés à la théologie *systématique* de Karl Barth. Tout en dépassant nettement cette pensée, Jean-Louis Leuba est resté attaché à son vocabulaire. On peut se demander si cette fidélité ne constitue pas plus un handicap qu'une aide. Tout le débat barthien autour de l'« événement » est, en effet, historiquement conditionné par une problématique théologique bien particulière, située et datée, où l'on voit poindre à l'arrière-plan le grand thème kierkegaardien de l'« instant ». Ne court-on pas un risque sérieux en utilisant *dans une étude biblique* un vocabulaire si chargé de pensée élaborée ?

L'ouvrage du Pasteur Leuba attirera l'attention du théologien catholique. Parmi les travaux protestants récents, il est, pensons-nous, un courageux essai de renouvellement des thèmes habituels de l'ecclésiologie biblique. Aussi attendons-nous la parution prochaine d'une théologie oecuménique complète (suite normale de cette étude néotestamentaire) que la conclusion du présent livre laisse espérer (3). Sans doute trouverons-nous dans ce nouvel ouvrage une réponse aux questions que nous avons posées ici. Sur plusieurs points, nous avons peut-être prolongé des perspectives dans une direction que le Pasteur Leuba pourrait, lui aussi, reconnaître ; sur d'autres, il est à prévoir que nos divergences resteront conditionnées par des traditions doctrinales profondément différentes. Néanmoins une étude de ce genre, par les suggestions qu'elle fait tant aux catholiques qu'aux protestants, est une contribution utile à une meilleure intelligence des positions respectives.

La Sarte-Huy. Jérôme HAMER, O.P.

---

(3) « Poursuivre l'exposé de ce *postulat impératif* du témoignage néotestamentaire n'appartient plus à un travail de théologie biblique. Ce serait, pour le mentionner en deux mots, aborder les rapports de la succession apostolique et de la liberté du Saint-Esprit, ceux de la tradition et de l'inspiration, ceux du « catholicisme » et du « protestantisme » justement distingués à Amsterdam... Cet effort doit être fait. » (p. 124).