

# Repères de théologie pratique – 1

## 1. Actes pastoraux

Dans un bref ouvrage intitulé *La bénédiction du mariage*<sup>1</sup>, Laurent Gagnebin fait le point, de manière concise et précise, sur les différentes questions que soulève l'organisation d'une cérémonie de mariage à l'église. Il commence par situer la « bénédiction du mariage » parmi les actes pastoraux, insistant sur la spécificité protestante qui refuse d'y voir, contrairement à la théologie catholique, un sacrement. C'est à la lumière de la notion de « rite de passage », comme cela se fait souvent aujourd'hui, qu'est interprétée la demande de cérémonie de mariage. Cette conception protestante de la cérémonie de mariage fait la place première à la cérémonie « civile ». C'est en effet à la mairie que se fait le mariage, la cérémonie de l'Église étant de ce point de vue un « accompagnement », une « confirmation » d'un engagement déjà pris.

L'analyse des actes pastoraux à la lumière des sciences humaines n'est pas sans intérêt<sup>2</sup>. L'auteur l'utilise pour interpréter la persistance d'une demande qui vient de croyants non pratiquants, catholiques ou protestants, dont le rapport à l'Église est plus ou moins distendu. S'il est vrai que cette demande reste très forte, malgré une baisse constante au fil de ces dernières décennies<sup>3</sup>, la question se pose de manière très différente dans un contexte professant où le décalage est bien moins grand entre la pratique régulière et la demande d'actes

<sup>1</sup> Laurent GAGNEBIN, *La bénédiction du mariage. Sens et enjeux de la célébration religieuse*, Édifier & former, Lyon, Olivétan, 2006, 95 p.

<sup>2</sup> Voir aussi, plus longuement, Isabelle GRELLIER, « Actes pastoraux et ritualité », in Bernard KAEMPF, *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses Universitaires, 1997, p. 173-199.

<sup>3</sup> Selon le site <http://www.ccf.fr/cathovieglise/stats> de la conférence des évêques de France, consulté en janvier 2008, le nombre de baptêmes d'enfants de 0 à 7 ans est passé de 458 626 en 1990 à 322 225 en 2006 ; le nombre de cérémonies de mariages de 147 146 en 1990 à 89 014 en 2006 ; la même source indique, s'appuyant sur le sondage IFOP pour le journal *La Croix* du 14 août 2006, un taux de catholiques pratiquants réguliers de 5 %.

pastoraux. Il faut cependant noter que les Églises évangéliques qui se trouvent dans des lieux où elles sont les seules Églises protestantes peuvent également avoir à faire face à une forte demande de ce genre. L'apport des sciences humaines peut les aider à cerner la demande et à faire l'usage qui convient de leur liberté et de leur responsabilité chrétienne en matière d'actes pastoraux<sup>4</sup>. Ceci dit, les Églises de professants seront particulièrement sensibles aux mises en garde classiquement invoquées contre le risque de valider une superstition, de renforcer un ritualisme ou de susciter des malentendus.

Concernant le rapport entre le mariage civil et la cérémonie religieuse, on appréciera les rappels utiles de l'histoire du protestantisme<sup>5</sup>, qui confirment à la fois le caractère public et non privé du mariage, et la distinction entre le mariage civil et la cérémonie de l'Église, distinction qui fut souvent malmenée au cours des siècles passés, du côté catholique, évidemment, mais aussi par le langage et les pratiques ambigus des protestants.

À propos de la préparation au mariage, l'auteur suggère deux ou trois, voire quatre entretiens pastoraux (p. 49) dont l'objectif serait triple : découverte réciproque ; présentation de la signification du mariage et de la cérémonie de mariage ; préparation de la cérémonie. L'auteur suppose que les futurs mariés, ou l'un des deux, ne sont pas des membres actifs de l'Église. Dans des cas de ce genre, il est difficile de définir brièvement l'accueil que les Églises évangéliques réserveront à la demande, tant les réactions pourront varier, selon les cas particuliers des demandeurs et les convictions des Églises. Les demandes venant de chrétiens engagés, que l'auteur n'aborde pas vraiment, pourront conduire à des sujets entretiens relativement différents.

Concernant le contenu de la cérémonie, l'auteur aborde avec raison différents éléments utiles : la tradition protestante qui consiste à offrir une Bible aux mariés – tradition qu'on aurait tort de négliger ; l'importance du choix des textes bibliques lus durant la cérémonie (même si l'on s'étonnera que Genèse 1-2 ne soient pas, contre les Réformateurs<sup>6</sup>, « une institution du mariage » mais « un fondement possible de la conjugalité », p. 62) ; le risque d'une perception

---

<sup>4</sup> Voir CALVIN, *Institution chrétienne* III, 19, 7.

<sup>5</sup> Pour le dossier biblique, il faudra consulter d'autres ouvrages ou articles ; voir entre autres Henri BLOCHER, « Mariage et cohabitation. Perspectives bibliques et théologiques », *Fac Réflexion* 16, 1990, p. 26-37 ; *idem*, « Le mariage : fondement biblique du "passage devant le maire" », *Ichthus* 125, 1984/6, p. 2-8 ; on ajoutera également à la bibliographie de l'auteur le hors série 5-6 des *Cahiers de l'École Pastorale*, « Textes liturgiques. Présentation, mariage, obsèques », 2004.

<sup>6</sup> Voir, à propos de Gn 2.18, Jean CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament*, tome I, *Le livre de la Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 55-57.

« magique » de la prière de bénédiction ; les engagements des mariés, qui n'ont pas à reproduire ceux de la mairie ; etc. En annexe, l'ouvrage propose deux liturgies de cérémonies de mariage, celle de l'Église évangélique luthérienne de France et celle de l'Église réformée de France.

Deux directions de réflexion, mentionnées simplement en passant, nous paraissent être de fausses pistes : l'accompagnement liturgique d'un divorce (p. 20) et l'éventuelle cérémonie qui pourrait être envisagée dans un contexte où un mariage homosexuel serait reconnu par l'État (p. 45-46). Dans le premier cas, c'est d'un accompagnement pastoral qu'il faut parler, et non d'un accompagnement liturgique ; l'interprétation ritualiste – le divorce comme rite de passage – trouve ici l'une de ses limites. Dans le second cas, si l'État reconnaissait le mariage homosexuel et si telle Église acceptait de proposer une cérémonie religieuse, l'auteur suggère l'instauration d'une clause de conscience pour les pasteurs qui refuseraient de célébrer de telles cérémonies. Son raisonnement, qui suppose une certaine « obligation » des Églises, vient toutefois en contradiction avec la traditionnelle liberté des Églises à l'égard des actes pastoraux ; rien n'oblige en effet les Églises à proposer un acte pastoral – ni la validation civile d'un engagement, ni la demande de ritualité.

## 2. Pastorat

Dans l'introduction de son livre sur le ministère pastoral, Raphaël Picon<sup>7</sup> se propose, sur fond de crise, de définir l'identité pastorale et de penser le ministère pastoral. Cette crise du ministère, perceptible à des degrés très divers dans les Églises de culture pastorale<sup>8</sup>, conduit, selon l'auteur, à une définition minorée du ministère pastoral. Cette évolution est d'abord jugée positive dans la mesure où elle fait descendre le pasteur de son piédestal de docteur, de guide, de référence, de repère. Elle se manifeste notamment, au sein de certaines structures ecclésiales, par la reconnaissance d'autres ministères que pastoral, le pastorat

---

<sup>7</sup> Raphaël PICON, *Ré-enchanter le ministère pastoral. Fonctions et tensions du ministère pastoral*, Lyon, Olivétan, 2007, 85 p.

<sup>8</sup> La « crise » est bien documentée dans les Églises dites « historiques » (elle a fait l'objet d'une série d'articles dans la revue *ETR* ; voir 65, 1990/2 ; 72, 1997/2 ; 78, 2003/3) mais n'est pas absente du monde évangélique, où elle peut prendre des formes diverses (voir les divers articles des *Cahiers de l'École pastorale* sur le ministère, n° 5, 1989 ; 9, 1991 ; 13, 1992 ; 15-16, 1993). Dans de nombreux cas, le ministère pastoral est interrogé, que ce soit parce que les formes traditionnelles d'autorité pastorale sont bousculées, ou au contraire parce que l'on introduit du pastorat dans des Églises qui n'en ont pas la culture, que ce soit parce que les pasteurs viennent à manquer ou au contraire que les pasteurs autoproclamés abondent. L'évolution, qu'on y arrive par un côté ou par un autre, vers un positionnement plus modeste du ministère pastoral (plus d'écoute moins de discours, par exemple), l'auteur la juge positive, parce qu'elle ôte des épaules du pasteur la responsabilité solitaire de la marche de l'Église.

devenant une forme d'exercice du ministère parmi d'autres. Néanmoins, la définition du ministère pastoral à laquelle conduit cette évolution n'est pas nécessairement satisfaisante : Le pasteur est-il seulement quelqu'un qui écoute, ou bien n'est-il pas aussi porteur d'une parole « dérangeante » ? Est-il seulement organisateur de la vie de l'Église ou bien n'est-il pas aussi un « repère en matière de foi » ? (p. 17).

Face aux diverses définitions du ministère proposées – celles qui se fondent sur ce que fait le pasteur, sur ce qu'il est, sur son statut – l'auteur défend une définition fonctionnelle, qui intègre « les registres du faire, de l'être et du statut » (p. 23). Cette définition fonctionnelle comprend cinq composantes : théologique, psychologique, sociétale, symbolique et identitaire. On s'accordera sur la fonction théologique – le rapport à la Bible, l'interprétation, la prédication de l'Évangile pouvant à juste titre être qualifiés de « ce qui donne du souffle au ministère pastoral<sup>9</sup> ». La fonction psychologique est celle de l'accompagnement pastoral, de la relation d'aide. Les brèves suggestions de l'auteur sur le rôle de l'Écriture, et en particulier des récits bibliques, dans les entretiens pastoraux, ouvrent des voies de réflexion intéressantes<sup>10</sup>. La fonction « sociétale » correspond à ce que l'on appelle plus communément l'animation et l'organisation de la vie de l'Église. On parlerait, dans d'autres cadres, de fonction de leadership pour ce que l'auteur qualifie à juste titre de « force de proposition et de stimulation pour l'ensemble de la vie de la communauté » (p. 40). La fonction symbolique est celle du témoignage – peut-être pourrait-on parler de fonction évangélisatrice – du pasteur dans son rapport à la société qui l'entoure. La fonction identitaire, qui fait du pasteur un repère, une référence, parfois contre son gré, est celle qui est la plus contestée et nuancée par l'auteur, qui observe toutefois, positivement, que le pasteur devient parfois « la figure emblématique d'une existence spirituelle en recherche de sens et de cohérence » (p. 51). Face à cette approche fonctionnelle quintuple, qui correspond au portrait du pasteur généraliste, certains mettront en avant tel ou tel aspect, lorsque des spécialisations sont possibles. Les fonctions, qui couvrent bien le champ pastoral, mériteraient une hiérarchisation. Dans ce sens, l'ordre dans lequel l'auteur les cite

---

<sup>9</sup> On s'interrogera néanmoins de l'insistance sur la nouveauté que prône l'auteur sur ce point (p. 31,33, « plus de créativité, d'originalité, d'audace... poser de nouvelles questions, renouveler le sens..., lever des tabous »), mais l'ancrage dans l'« ancien », probablement sous-entendu, peut en effet permettre toutes les audaces.

<sup>10</sup> Voir à ce sujet, récemment, Herbert ANDERSON, « The Bible and Pastoral Care », in Paul BALLARD et Stephen R. HOLMES, éd., *The Bible in Pastoral Practice. Readings in the Place and Function of Scripture in the Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 195-211.

pourrait convenir (Parole, accompagnement, animation, évangélisation, identité), au moins pour les deux premières, la place des trois suivantes pouvant être discutée ; on pourrait d'ailleurs envisager de répartir la dernière au sein des quatre autres.

Le langage employé, et certains accents particuliers, soulèvent la question du rapport du pasteur à la communauté. On l'entend bien, et à plusieurs reprises, l'auteur tient à maintenir la liberté du pasteur par rapport à la communauté locale et à l'Union nationale<sup>11</sup>. Bien entendu, l'auteur ne nie pas le rapport, et même le rapport étroit, qui existe entre le pasteur et l'Église. L'approche se présente donc comme équilibrée. Toutefois, on peut se demander comment comprendre cette insistance sur la liberté du pasteur à l'égard des « carcans ecclésiaux » (p. 33). Où le pasteur se situe-t-il s'il est libre à l'égard de tout ? Et pourquoi lui serait-il libre alors que les croyants dépendent les uns des autres et sont responsables les uns des autres. Il est vrai que la communauté, de définition non professante, n'est pas facile à distinguer du monde (l'Église reconnaît « ne pas pouvoir identifier... ceux qui seraient de Dieu et ceux qui n'en seraient pas », p. 41). Mais il vaudrait alors mieux souligner la liberté à l'égard du monde, l'Église n'étant pas un obstacle potentiel à l'exercice des fonctions pastorales, mais plutôt : (1) pour la fonction théologique, une stimulation<sup>12</sup>, une incitation à la réflexion, à la recherche, à la prédication d'une parole de qualité, adaptée, sensible aux réalités de la vie communautaire ; (2) pour la fonction psychologique, une communauté de relèvement, d'acceptation, d'encouragement, sans laquelle le temps d'écoute pastoral ne serait pas très différent de la succession de rendez-vous ponctuels d'un cabinet de spécialiste ; (3) pour la fonction symbolique, une force de témoignage sans laquelle le symbolisme pastoral ne renverrait à rien.

Les tensions du ministère pastoral sont ensuite bien formulées, dans la seconde partie du livre. Il y a tension entre le regard que la société porte sur le pasteur (clerc, représentant du sacré) et le regard que le pasteur porte sur lui-même (laïc parmi d'autres, chargé de fonctions pastorales). Il y a tension aussi

---

<sup>11</sup>. Voir p. 21 : il ne peut être « exclusivement un pasteur *de et pour* l'Église » ; p. 24, la liberté du pasteur ; p. 33 : « le pasteur ne relève pas exclusivement de la communauté dans laquelle s'exerce son ministère, il n'est pas le prédicateur de son Église locale, ni d'une Union régionale ou nationale », « le pasteur ne saurait forcément être pensé comme un théologien *pour* une communauté ecclésiale et encore moins *dans* celle-ci » ; p. 40, l'auteur évoque le risque de « complaisance identitaire » ; voir aussi, plus longuement, p. 54-55, à propos de l'« au-delà de l'Église » ; p. 64, l'auteur évoque le salutaire arrachement à la seule « tutelle de l'Église ».

<sup>12</sup>. Cet aspect est quand même évoqué, p. 64, à propos de la visite pastorale ; voir aussi la prise en compte plus générale de l'Église, p. 69.

entre vie publique et vie privée (mariage, famille). À trop vouloir séparer les deux, le pasteur risque de devenir le fonctionnaire de l'Église, « célibataire dans le ministère et marié dans le privé » (p. 65). Alors que le fait que le pasteur puisse se marier – entre autres éléments de vie privée – le préserve du cléricisme. En sens contraire, même si l'on perçoit bien la sagesse de la distinction entre vie privée et ministère, on se demandera si c'est vraiment du côté de la partie de la vie privée du pasteur qui est inaccessible à la communauté que viendra « sa force homilétique d'interpellation et de proclamation » (p. 66), et si les notions de « distance » et de « réserve » valent toujours pour la fonction pastorale (l'auteur a toutefois raison de suggérer que le tout de l'identité du pasteur ne peut dépendre de l'Église). Il y a enfin tension entre être soi-même (le libre exercice du « je ») et être participant (les exigences du « nous » communautaire), et entre la professionnalisation et la notion de vocation. L'auteur conclut sur la spécificité du ministère pastoral, qui est elle aussi source de tension : le pasteur « n'a pas le monopole des tâches que son métier lui impose, [mais] celles-ci constituent pourtant la spécificité de son ministère » (p. 82).

### 3. Liturgie

Le livre sur le culte dont Isabelle Bousquet a dirigé la rédaction<sup>13</sup>, dans la collection Parole et Signes, se présente essentiellement comme un recueil de cultes que l'on appellera, selon les lieux, « cultes en famille », « cultes pour petits et grands », etc., mais que l'auteur préfère nommer cultes « autrement ». L'organisation de ce genre de culte paraîtra probablement moins « osée » qu'« ordinaire »<sup>14</sup> à la plupart des Églises évangéliques, mais la brève introduction de l'auteur leur rappellera utilement les atouts (par exemple le travail en équipe) et difficultés spécifiques (par exemple le travail supplémentaire) de ce genre de projet culturel.

La suite de l'ouvrage prend la forme de seize fiches pratiques de culte, comportant chacune un titre, un nom d'auteur, un thème, la période éventuellement concernée (Rameaux, Carême, Noël, etc.), les participants, et plus spécifiquement le groupe qui peut être particulièrement visé (surtout les enfants et les jeunes). La dernière fiche (17) évoque en postface, et de manière légèrement surprenante et excessivement brève, quelques consignes pratiques.

<sup>13</sup> Isabelle BOUSQUET, *Des cultes « autrement »*, Parole et Signes, Lyon, Olivétan, 2007, 86 p.

<sup>14</sup> Le verbe « oser » est employé plusieurs fois, notamment p. 7,8 ; l'auteur distingue les cultes en question, programmés « une, deux ou trois fois dans l'année » (p. 7), de la liturgie « ordinaire » de l'Église Réformée de France.

Chaque fiche résume ce qui fait la particularité du culte concerné, propose une liste de textes bibliques, puis un déroulement ; suivent quelques indications pratiques et des suggestions supplémentaires. La présentation des cultes est claire, homogène ; on y trouvera des idées intéressantes (par exemple faire réaliser aux enfants des sceaux de terre glaise, p. 23 ; un acte d'accueil consistant à faire écrire aux présents leur nom sur un galet, de manière à visualiser leur présence, p. 38 ; etc.). Ces fiches, plutôt que d'être utilisées pour l'organisation de cultes complets, seront probablement plus utiles comme ressources pour des moments particuliers du culte. Les cantiques proposés – le président de la Commission nationale de liturgie de l'ERF regrette qu'ils ne prennent pas davantage en compte le répertoire protestant – ne conviendront probablement pas non plus à l'actualité du répertoire évangélique, mais on trouvera aisément des équivalents.

#### **4. Questions générales**

Le premier chapitre du livre de Fritz Lienhard sur « la démarche de théologie pratique<sup>15</sup> » fera référence concernant l'interprétation de Schleiermacher, dans son contexte historique et intellectuel, en rapport avec la définition de la théologie pratique. Suite à cette étude, l'auteur peut définir la théologie pratique comme une « théologie de la pratique, c'est-à-dire l'étude critique de la communication évangélique » (p. 54) ; par « communication évangélique », entendons communication du contenu de l'Évangile, de manière « évangélique » (dans l'esprit de l'Évangile). C'est la communication que choisit l'auteur comme voie d'accès à la théologie pratique, porte permettant d'ouvrir à une approche globale des nombreux champs de la discipline concernée. D'autres auraient plutôt choisi l'Église, mais celle-ci, « suscitée par la parole » (p. 61), vient en second. Ce choix devrait permettre, selon l'auteur, d'aborder la question de l'Église de manière plus indirecte et moins exclusive (au sens où le lieu Église n'a pas l'exclusivité de la réflexion théologique) que si l'on avait fait le second choix.

L'auteur commence par définir les notions de base que sont l'Évangile et, plus longuement, la communication, avant de les conjuguer pour dire dans le langage de la communication les fondamentaux de l'Évangile : le péché, la croix, la résurrection, la foi. Pour l'auteur, la résurrection est l'« événement » (admis comme tel p. 102) qui pose le plus de problème au langage ; il fait une

---

<sup>15</sup> Fritz LIENHARD, *La démarche de théologie pratique*, Théologies pratiques, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2006, 268 p.

lecture métaphorique (on pourrait parfois même parler d'allégorique) non pas de l'événement lui-même mais de son cadre narratif. Les jeux de langage employés à propos de la résurrection, évocateurs, ne sont pas sans soulever un certain nombre de questions : (1) Faut-il penser que l'événement indescriptible est aussi indicible<sup>16</sup>, alors même qu'il est justement « dit » (entre autres en Mt 28.6,7 ; Mc 16.6 ; Lc 24.6 et en particulier 24.34<sup>17</sup>), et qu'il est « racontable » et mis en récit (admis par l'auteur p. 116) ? (2) Faut-il supposer que le langage utilisé par les disciples pour « interpréter leur expérience » (p. 111) ne convient pas et que l'interprétation n'est qu'un mal nécessaire (« ils commencent fatalement à interpréter leur expérience », p. 111), alors même que ce langage figure dans la confession de foi primitive d'1 Corinthiens 15.4 ? (3) Faut-il suggérer que le vocabulaire du champ lexical de la résurrection ne convient au monde d'aujourd'hui, surtout après avoir suggéré qu'il ne convenait déjà pas au monde d'hier ? (4) Faut-il vraiment, pour prévenir le risque de l'« objectivation », prendre le risque de l'incompréhension, qui rendrait impossible la rencontre avec le Christ (qui est pourtant le but de la communication, p. 122). Ce parcours soulève, quoi qu'il en soit, un certain nombre de questions théologiques qui dépassent le seul champ de la théologie pratique.

L'auteur divise ensuite la démarche de théologie pratique en trois parties, celles d'une théologie descriptive, d'une théologie kérygmatique, puis d'une théologie pratique. La première est celle qui s'attache à la description d'une situation donnée. Elle rend compte de l'approche empirique qui fut élaborée au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de chercher à comprendre le contexte, ou, pour reprendre le langage de la communication, la situation des « destinataires de la communication évangélique » (p. 140). La démarche proposée est remarquablement et longuement explicitée par divers exemples, au fil de ses étapes. On regrettera cependant que la démarche déductive, qui consiste au contraire à partir de l'Écriture, soit si vite écartée. Ne pourrait-on pas imaginer, dans le meilleur des cas, que l'Écriture et la réflexion théologique puissent venir directement interroger le monde et ses pratiques, l'Église et ses pratiques, sans que l'interrogation fonctionne toujours en sens contraire ? On comprend bien que l'auteur déplore l'application aveugle de « vérités bibliques » à une situation donnée, mais ne serait-il pas par exemple légitime de partir d'1 Corinthiens 11-14 pour aller vers le culte protestant d'aujourd'hui,

<sup>16</sup>. L'auteur n'emploie pas le mot, mais sa prudence en suggère l'idée.

<sup>17</sup>. Voir aussi les références citées par l'auteur p. 113 (Rm 10.9 ; 1 Co 6.14 ; 15.15 ; 1 Th 1.10) ; voir aussi p. 114.



dans une démarche déductive de relecture des pratiques actuelles à la lumière scripturaire et de proposition de projets de théologie pratique<sup>18</sup> ? L'auteur ne propose en fait pas une démarche inductive mais une démarche de dialogue, entre « Parole de Dieu » et « condition humaine située » (p. 166), démarche dans laquelle on pourrait peut-être envisager d'intégrer un aspect déductif.

La théologie kérygmaticque, deuxième étape, est la démarche qui consiste à faire œuvre de théologien (en particulier systématicien) sur la base des analyses de l'étape précédente ; la démarche ne se veut pas spécialisée mais globale et cohérente, prenant en compte à la fois la totalité du champ de la théologie pratique et le cœur christologique du message biblique. L'auteur donne l'exemple des finances de l'Église. Cette question de départ pourrait conduire à la lecture de 2 Corinthiens 8-9, texte qui répond aux deux critères posés : (1) approche globale, puisqu'on ne va pas y travailler les seules finances de l'Église mais l'attitude des croyants et des communautés à l'égard des finances ; (2) dimension christologique : pauvreté du Christ et richesse de Dieu<sup>19</sup>. L'étape de la théologie pratique, enfin, est celle qui vise l'action. La réflexion engagée, dit l'auteur, conduit à l'élaboration de projets, qui prendront en compte les trois dimensions personnelle, communautaire et socioculturelle. Là encore, on appréciera la clarté du propos et les exemples éclairants qui portent sur l'accompagnement pastoral (p. 204-210), la prédication (p. 210-213), la catéchèse (p. 213-218), l'action diaconale (p. 218-222) et l'interreligieux (p. 222-227).

Christophe PAYA

---

<sup>18</sup> Voir d'ailleurs, p. 179-180, l'exemple de 2 Corinthiens 8-9.

<sup>19</sup> Tout en comprenant l'appel à travailler sur des sections bibliques précises plutôt que sur une théologie biblique de l'argent, on signalera le remarquable essai de théologie biblique de Craig BLOMBERG, *Ne me donne ni pauvreté ni richesse*, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2001.