

La liturgie domestique — conditions de possibilité

Partie VII — Propositions pour une Église renouvelée

Toute réforme ecclésiale sérieuse finit par buter sur la même question : où se passe réellement la foi ? Dans quels espaces, autour de quels gestes, la rencontre avec Dieu advient-elle de manière à transformer les existences ? Les chapitres précédents de ce rapport ont montré que les crises institutionnelles contemporaines — désaffection liturgique, pénurie de prêtres, atomisation des communautés — ne sont pas des accidents de parcours mais les symptômes d'un décentrement progressif qui a relégué la vie domestique aux marges de la théologie pastorale. Or, si l'on remonte aux sources que ce rapport s'est donné pour tâche d'examiner, on découvre un fait saisissant : pendant plusieurs siècles, la maison a été le lieu premier de la prière chrétienne, le foyer originaire de ce que nous appelons aujourd'hui la liturgie. C'est dans une salle haute d'une maison de Jérusalem que Jésus a partagé sa dernière Cène ; c'est de maison en maison que la première communauté a rompu le pain ; c'est dans l'atelier de Prisca et Aquila que s'est rassemblée l'Église de Corinthe. Cette **liturgie domestique** n'est pas un vestige archaïque dont il faudrait s'amuser à reconstituer la forme ; elle est une structure théologique fondamentale dont l'effacement a coûté à l'Église une part essentielle de sa capacité à habiter le monde.

La question que pose ce premier chapitre de la Partie VII est donc celle des **conditions de possibilité** d'un retour à cette liturgie domestique dans le contexte contemporain. Elle n'est ni purement archéologique — il ne s'agit pas de reproduire à l'identique les pratiques du Ier siècle — ni purement pragmatique — il ne s'agit pas de trouver un expédient pastoral pour pallier la pénurie de prêtres. Elle est fondamentalement théologique et historique : comprendre pourquoi la maison a été, pendant si longtemps, un lieu liturgique à part entière ; identifier les raisons structurelles de son effacement progressif ; et discerner, à partir de ces

sources, ce qui peut nourrir une proposition réformatrice cohérente. Ce chapitre procède en quatre temps : il définit d'abord le concept même de liturgie domestique dans sa spécificité historique ; il remonte ensuite à la matrice juive qui en constitue le socle ; il analyse la configuration de l'Église primitive dans ses formes domestiques ; il examine enfin les tensions ecclésiologiques qui ont conduit à la marginalisation de ces pratiques et formule les conditions d'une restauration théologiquement fondée.

Ce travail s'inscrit dans la continuité des analyses menées dans les parties précédentes sur la centralité du repas dans la pratique de Jésus, sur la structure des premières communautés et sur les formes alternatives de présidence qui ont existé avant la clôture du système hiérarchique. Il entend montrer que la liturgie domestique n'est pas une option périphérique pour les situations d'exception, mais une dimension constitutive du mystère ecclésial qu'une Église renouvelée ne peut se permettre d'ignorer.

I. Définir la liturgie domestique : un anachronisme contrôlé pour une réalité irréductible

I.1. Le problème terminologique

Avant de prétendre restaurer quoi que ce soit, il faut savoir ce dont on parle. L'expression « **liturgie domestique** » est, à strictement parler, un anachronisme : ni les premières communautés chrétiennes ni le judaïsme du Second Temple n'employaient le terme « liturgie » dans le sens technique que la tradition postérieure lui a conféré. Les sources parlent de prières, de bénédictions, de *fraction du pain*, de réunions dans les maisons, d'actions de grâce sur la nourriture. L'usage contemporain du terme est donc ce que l'on pourrait appeler un anachronisme contrôlé, légitime dans la mesure où il permet de désigner avec précision un ensemble de pratiques rituelles situées dans l'espace de la maison, mettant en jeu une parole structurée adressée à Dieu, des gestes codifiés et une communauté rassemblée selon un

certain ordre. C'est en ce sens que Gordon Lathrop, dans *Holy Things*, propose une théologie liturgique centrée sur les éléments concrets — eau, pain, vin, parole — qui configurent l'assemblée chrétienne, en insistant sur leur dimension symbolique et communautaire indépendamment du type d'espace dans lequel ils sont mobilisés. Ce cadre conceptuel autorise à parler de liturgie là où les sources ne le font pas explicitement, pourvu que l'on identifie clairement les critères qui fondent cette désignation.

Ces critères sont au nombre de trois. Il faut d'abord une parole structurée adressée à Dieu, c'est-à-dire non pas une simple conversation familiale mais une prise de parole qui reconnaît formellement la présence et la souveraineté divine. Il faut ensuite des gestes codifiés, répétables et transmissibles, qui inscrivent cette parole dans la matière — le pain rompu, le vin versé, les mains levées ou jointes, les enfants bénis. Il faut enfin une communauté rassemblée, fût-elle réduite à deux ou trois personnes, qui reconnaît dans ce rassemblement lui-même une dimension ecclésiale au sens de la promesse de Matthieu 18,20. Ces trois critères, combinés, permettent de parler de liturgie domestique sans dissoudre la spécificité du liturgique dans le purement dévotionnel ou l'infra-ecclésial.

1.2. La porosité des frontières entre domestique et ecclésial

La définition précédente serait cependant incomplète si elle ne prenait pas en compte un fait historique majeur : dans les premières générations chrétiennes, la frontière entre « domestique » et « ecclésial » n'existait tout simplement pas de la manière dont nous la concevons aujourd'hui. Les maisons où se réunissaient les premiers disciples étaient à la fois des lieux d'habitation, des espaces économiques — ateliers, entrepôts, boutiques — et des cellules ecclésiales. L'architecture religieuse spécifiquement chrétienne n'apparaît que progressivement à partir du III^e siècle, avec les *domus ecclesiae* comme celle de Doura-Europos, et les premières basiliques ne sont construites qu'au IV^e siècle, après la paix constantinienne. Carolyn Osiek et David Balch, dans leur étude fondamentale *Families in the New Testament World*, montrent avec précision comment la maisonnée gréco-romaine — avec ses esclaves,

ses affranchis, ses clients, ses hôtes — constituait le cadre naturel et presque exclusif des premières assemblées chrétiennes. Parler de liturgie domestique dans ce contexte, c'est donc souvent parler de la liturgie tout court, sans qualification supplémentaire nécessaire.

Cette porosité initiale des frontières ne doit cependant pas conduire à effacer toute distinction. Paul F. Bradshaw, dans *Early Christian Worship*, souligne que même à l'intérieur de cet espace domestique, certaines pratiques se distinguent de la simple convivialité par leur caractère explicitement rituel et mémoriel. La distinction n'est pas celle entre sacré et profane entendu comme deux espaces séparés, mais entre gestes ordinaires et gestes qui portent une signification théologique explicite, consciente d'elle-même. Cette distinction est précisément ce qui permet à la liturgie domestique d'exister : elle ne requiert pas un édifice consacré pour être réelle, mais elle requiert une intentionnalité rituelle qui transforme la table ordinaire en table du Seigneur. C'est cette intentionnalité, et non l'architecture, qui est au cœur du concept de liturgie domestique tel que ce chapitre l'emploie.

II. La matrice juive : une pédagogie du sacré domestique

II.1. La maison comme sanctuaire : du Shabbat à la mezouza

Pour comprendre pourquoi les premiers chrétiens ont naturellement fait de la maison un lieu liturgique, il faut remonter à la matrice juive dans laquelle ils baignaient. Cette matrice n'est pas un simple arrière-fond culturel ; elle est une théologie articulée et pratiquée de la **sanctification du quotidien** qui confère à la maison une densité rituelle incomparable. Le judaïsme du Second Temple avait développé, à partir de prescriptions bibliques fondamentales, un système remarquablement cohérent pour faire de chaque maison un lieu où le temps et l'espace étaient structurés par la relation à Dieu.

Le Shabbat en offre le paradigme le plus accompli. L'allumage des bougies par la mère de famille, la bénédiction des enfants par le père, le *Kiddouch* sur le vin et la bénédiction sur la *hallah* : ces gestes, accomplis chaque vendredi soir dans chaque foyer juif, inscrivent dans la chair des relations familiales la théologie du Shabbat comme signe de l'Alliance. Ce qui est remarquable, du point de vue de la comparaison inter-religieuse, c'est que ces gestes sont portés non par une figure cultuelle spécialisée mais par les parents eux-mêmes, dans l'espace de leur propre maison. La *Havdala*, qui clôt le Shabbat par la bénédiction sur une bougie tressée, des aromates et une coupe de vin, re-sacralise à sa manière le retour au temps ordinaire. La répétition hebdomadaire de ces rites, comme le souligne Willy Rordorf dans son étude magistrale sur *Sunday*, confère à la maison une densité liturgique que le christianisme, en se concentrant sur le dimanche communautaire, n'a que partiellement retrouvée dans ses pratiques domestiques.

La mezouza — le rouleau de parchemin contenant le *Shema Israël* fixé au montant de la porte — manifeste une vision encore plus radicale : la parole de Dieu habite littéralement la maison, en marque le seuil et en fait un espace théologique. Cette pratique est directement fondée sur l'injonction du Deutéronome 6,9 qui prescrit d'écrire les commandements « *sur les poteaux de ta maison et sur tes portes* ». La maison n'est pas un lieu neutre que l'on quitterait pour aller vers Dieu ; elle est elle-même traversée par la présence divine, marquée par l'Alliance. Les bénédictions prononcées trois fois par jour — les *tefillot* du matin, de l'après-midi et du soir — prolongent cette logique en structurant le temps quotidien par une reconnaissance rituelle de Dieu comme source de toute vie. David Instone-Brewer, dans ses *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament*, fournit un tableau précis de ces pratiques à l'époque de Jésus, permettant d'évaluer ce que les premiers chrétiens ont reçu de cette tradition et ce qu'ils en ont transformé.

II.2. Le Séder pascal comme modèle paradigmatique

Le **Séder pascal** mérite une attention particulière dans ce panorama, car il constitue le modèle le plus complet de liturgie domestique dans la tradition juive, et l'arrière-fond le plus direct de la Cène chrétienne. Même si sa forme actuelle, telle qu'elle est décrite dans la *Mishnah* (traité *Pesachim*) et codifiée dans la *Haggada*, a connu des développements postérieurs à la destruction du Temple en 70, ses éléments fondamentaux sont attestés pour la période du Second Temple. Ce qui rend le Séder remarquable du point de vue liturgique, c'est la combinaison unique qu'il réalise entre narration, participation, symbolique alimentaire et espérance eschatologique.

La structure du Séder est celle d'un repas structuré par des bénédictions sur la nourriture, des gestes symboliques — les herbes amères, le pain azyme, les quatre coupes de vin —, une narration dialogique de l'Exode, des questions posées par les enfants, des chants et des psaumes (les *Hallel*). Ce dispositif se déroule dans la sphère familiale, sous la présidence du père ou d'une figure parentale, sans intervention de prêtres — même si l'offrande de l'agneau pascal au Temple constituait un préalable important avant 70. Joshua Kulp, dans son commentaire de la *Haggada Schechter*, montre comment cette liturgie domestique est une œuvre pédagogique d'une sophistication remarquable : elle fait de la mémoire narrative le vecteur de l'identité, de la table le lieu de la rencontre entre générations et de la maison le sanctuaire de la liberté retrouvée. Par ce dispositif, la maison devient le lieu principal de la remémoration du salut et de la transmission de l'identité.

C'est cet arrière-fond que Joachim Jeremias, dans sa célèbre étude *Die Abendmahlsworte Jesu*, a mis en relation avec les récits de la Cène dans les évangiles. Jeremias soutient que les gestes de Jésus sur le pain et la coupe sont intimement liés aux bénédictions du repas pascal, et que la formule « *faites cela en mémoire de moi* » résonne avec la dimension mémorielle du Séder. La thèse a été discutée, nuancée, partiellement contestée — nous y reviendrons — mais elle conserve un noyau solide : la Cène n'est pas une invention *ex nihilo* mais une **reconfiguration christologique** de gestes et de paroles déjà liturgiquement chargés dans la tradition juive.

C'est cette continuité revendiquée qui fonde la possibilité, pour le christianisme, de concevoir des liturgies de maison qui ne s'opposent pas à la liturgie publique mais s'y enracinent organiquement.

III. L'Église primitive et ses maisons : une ecclésiologie spatiale

III.1. La fraction du pain de maison en maison

Le texte d'Actes 2,42-47 a souvent été traité comme un idéal rhétorique lucanien plutôt que comme une description historique. Il reste que sa logique spatiale est significative : « *ils rompaient le pain dans les maisons et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur* ». La **fraction du pain** — expression qui dans le langage du Nouveau Testament désigne probablement déjà la pratique qui deviendra l'eucharistie — est explicitement associée à l'espace domestique et au repas ordinaire. Ce n'est pas une célébration isolée dans un espace sacré séparé, mais une pratique intégrée à la vie quotidienne, à la table, à l'hospitalité.

Andrew McGowan, dans son étude magistrale *Ancient Christian Worship*, propose une reconstitution nuancée de ces pratiques en insistant sur leur diversité locale et leur enracinement dans des contextes sociaux variés. Il montre que les repas des premières communautés n'avaient pas tous le même caractère ni la même signification : certains semblent davantage liés à la commémoration pascalle, d'autres à la solidarité sociale, d'autres encore à la dimension eschatologique du banquet du Royaume. Cette diversité n'est pas une incohérence ; elle reflète la richesse d'une tradition naissante qui n'a pas encore figé ses formes. Ce que toutes ces pratiques ont en commun, c'est leur ancrage dans la maison et dans le repas partagé.

Hal Taussig, dans *In the Beginning Was the Meal*, va plus loin en soulignant le caractère socialement subversif de ces repas : ils rassemblent des personnes que la société gréco-romaine maintenait séparées — riches et pauvres, libres et esclaves, Juifs et Grecs. La table

domestique devient ainsi un espace de transgression des hiérarchies sociales, un lieu où l'eschatologie du Royaume prend une forme concrète et immédiate. Paul, dans sa lettre aux Corinthiens, témoigne de la tension que cette ambition génère : quand les riches mangent avant les pauvres et que les uns s'enivrent tandis que les autres restent sur leur faim, c'est « *le repas du Seigneur* » lui-même qui est défiguré (1 Co 11,17-22). L'argument paulinien est décisif : la liturgie domestique n'est authentique que si elle réalise la communion qu'elle signifie.

III.2. Les maisons-églises et leurs hôtes

Les **maisons-églises** constituent le cadre institutionnel de cette liturgie domestique primitive. Paul mentionne explicitement « *l'Église qui est dans leur maison* » à propos de Prisca et Aquila (Rm 16,3-5 ; 1 Co 16,19), de Philemon (Phm 2) et de Nympe (Col 4,15). Ces formules ne désignent pas de simples groupes de prière mais des cellules ecclésiales à part entière, dotées d'une identité communautaire, d'un leadership reconnu et d'une pratique liturgique régulière. Les hôtes de ces maisons-églises — souvent des artisans ou des marchands disposant d'espaces suffisamment grands — jouent un rôle de présidence et de patronage qui n'est pas encore clairement distingué de la présidence liturgique proprement dite.

Osiek et Balch montrent que la configuration de ces maisons était déterminante pour la pratique liturgique. Dans les *insulae* romaines ou les ateliers artisanaux, les espaces disponibles étaient souvent limités, ce qui impliquait des assemblées de taille modeste — vingt à cinquante personnes au maximum. Cette contrainte spatiale n'était pas un simple accident architectural ; elle modelait la forme de la liturgie, favorisait la participation de tous, rendait inévitable le contact direct entre les membres et conférait à la fraction du pain une dimension concrète et immédiate impossible à reproduire dans de grandes basiliques. La Didachè, avec ses prières eucharistiques simples et sans hiérarchie sacerdotale ostensible, reflète probablement cette configuration. Enrico Mazza, dans *The Origins of the Eucharistic Prayer*, montre comment ces prières sont structurées sur le modèle de la *berakha* juive — la

bénédition qui reconnaît Dieu comme auteur d'un bienfait et demande l'accomplissement de ses promesses — transposée dans un cadre christologique. Elles présupposent une présidence relativement simple, sans distinction marquée entre ministre ordonné et laïc responsable.

III.3. L'agape et sa séparation d'avec l'eucharistie

Le destin de l'**agape** illustre de manière paradigmatique la dynamique d'ensemble de ce chapitre. À l'origine, le repas fraternel et la fraction du pain eucharistique semblent n'avoir formé qu'une seule réalité : on mangeait ensemble, on bénissait le pain et la coupe, et cette bénédiction transformait le repas ordinaire en mémorial de la mort et de la résurrection du Christ. C'est précisément ce que Bradshaw et Maxwell Johnson montrent dans *The Eucharistic Liturgies* : la distinction entre repas ordinaire et rite eucharistique s'est établie progressivement, sous l'effet conjugué de plusieurs facteurs — les abus de Corinthe, la croissance des communautés, l'émergence d'un clergé distinct, et une théologie croissante de la sacralité du corps du Christ qui exigeait des conditions de célébration plus strictement contrôlées.

La séparation est déjà en cours au II^e siècle : Ignace d'Antioche insiste sur la nécessité que l'eucharistie soit célébrée sous la présidence de l'évêque, et Justin Martyr, dans sa description de la liturgie dominicale, ne mentionne plus de repas partagé mais seulement la distribution du pain et du vin consacrés. L'agape survit quelque temps comme repas fraternel distinct de l'eucharistie, mais sa signification théologique s'amenuise, et les critiques qu'en font Tertullien ou Hippolyte de Rome montrent qu'elle est déjà perçue comme une pratique ambiguë. Ce qui se perd dans ce processus, c'est précisément la dimension domestique de la liturgie eucharistique : désormais, la Cène du Seigneur ne se déroule plus autour d'une table ordinaire partagée entre riches et pauvres, mais dans un espace consacré, autour d'un autel, sous la présidence d'un ministre ordonné. Le prix ecclésiologique de cette évolution est considérable.

IV. La dynamique institutionnelle et ses effets : une liturgie captive

IV.1. La cléricatisation de la présidence liturgique

L'évolution décrite dans la section précédente s'accélère au III^e siècle et trouve son achèvement au IV^e. La **cléricatisation** de la présidence liturgique — c'est-à-dire la concentration du droit de présider l'eucharistie entre les mains d'un ministre ordonné — transforme structurellement le rapport entre liturgie domestique et liturgie ecclésiale. Ce processus n'est pas sans justification théologique : le souci d'unité ecclésiale, la lutte contre les hérésies, la nécessité d'une formation minimale des présidents d'assemblée, sont des raisons légitimes qui ont motivé le renforcement de la supervision épiscopale. Mais ses effets sur la liturgie domestique ont été considérables.

Allan Bouley, dans *From Freedom to Formula*, retrace comment les prières eucharistiques initialement improvisées ont progressivement été fixées par écrit, standardisées, et réservées à des ministres formés pour les prononcer correctement. Ce passage de la liberté à la formule est aussi un passage de la maison à l'édifice, de la table à l'autel, de la communauté à la hiérarchie. La créativité domestique que la Didachè autorisait encore explicitement — « *permettez aux prophètes de rendre grâce autant qu'ils le veulent* » — disparaît sous la pression de la régulation institutionnelle. La *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte, quelles que soient les incertitudes qui l'entourent, témoigne de cette évolution : la prière eucharistique y est déjà un texte structuré, porté par l'évêque, dans un cadre hiérarchique clairement défini.

Ce n'est pas que les Pères de l'Église aient ignoré la dimension domestique de la foi chrétienne. Jean Chrysostome dans ses homélies, Augustin dans ses sermons, Origène dans ses commentaires bibliques : tous soulignent la responsabilité des parents dans l'instruction chrétienne, la prière en famille, la charité autour de la table. Mais ces exhortations restent dans le registre de la piété privée ; elles ne confèrent pas aux pratiques domestiques un statut

liturgique au sens fort. La maison peut être un lieu de prière, de lecture de l'Écriture, de charité, mais elle n'est plus le lieu de l'eucharistie. Ce déplacement, consommé à l'époque patristique, a structuré la conscience liturgique chrétienne pendant quinze siècles.

IV.2. L'héritage de cette évolution et ses limites

Les conséquences de cette évolution se font sentir jusqu'aujourd'hui. Le modèle paroissial, avec son édifice consacré, son prêtre ordonné et sa liturgie codifiée, est le résultat direct de ce processus de centralisation qui a commencé au IIe siècle. Il a eu des effets incontestablement positifs : cohérence doctrinale, formation des fidèles, visibilité sociale de l'Église, continuité mémorielle à travers les siècles. Mais il a également produit des effets pervers que les analyses des parties précédentes de ce rapport ont longuement documentés : passivité liturgique des laïcs, dépendance structurelle à l'égard du clergé, incapacité à maintenir une vie liturgique normale là où les prêtres sont absents ou insuffisants, et — peut-être le plus profond — une dissociation entre la table ordinaire et la table eucharistique qui a vidé la symbolique chrétienne du repas d'une grande partie de sa puissance transformatrice.

Larry Hurtado, dans *At the Origins of Christian Worship*, rappelle que la dévotion primitive au Christ s'exprimait dans des formes culturelles variées — prières, chants, repas, prophéties — qui présupposaient une participation active de tous les membres de l'assemblée. La concentration des fonctions liturgiques entre les mains d'un seul officiant a progressivement réduit cette participation à une réception passive. Ce n'est pas que la liturgie ait cessé d'être belle ou théologiquement significative ; c'est qu'elle a cessé d'être une œuvre commune, une *leiturgia* au sens étymologique du terme. La liturgie domestique, quand elle fonctionnait réellement, avait cet avantage irremplaçable : elle impliquait nécessairement tous les membres de la famille ou du groupe, car il n'y avait pas de professionnel pour prendre en charge ce que les autres auraient dû faire eux-mêmes.

V. Conditions de possibilité d'une restauration : clarifications théologiques et pratiques

V.1. Le fondement théologique : **Lumen Gentium** 11 et ses implications

La redécouverte contemporaine de la liturgie domestique ne commence pas dans un vide théologique. Le concile Vatican II a fourni un point d'appui décisif avec la formule de *Lumen Gentium* 11, qui reconnaît la famille chrétienne comme « **Église domestique** » (*Ecclesia domestica*). Cette formule, reprise d'Augustin et de Jean Chrysostome, n'est pas un simple ornement rhétorique : elle confère à la famille une dignité ecclésiale propre, qui ne se réduit pas à son appartenance à la paroisse. Si la famille est Église, alors son espace — la maison — est un espace ecclésial, et ses pratiques rituelles partagées ne sont pas de la piété privée mais de la liturgie au sens propre du terme.

Les implications de cette reconnaissance sont considérables, et elles n'ont pas encore été pleinement développées dans la pratique pastorale ordinaire. Si la maison est un espace ecclésial, alors la prière en famille, la bénédiction du repas, la lecture de l'Écriture et la commémoration des grandes fêtes de l'année liturgique dans le cadre domestique ne sont pas des options facultatives pour les catholiques pieux, mais des expressions normales de la vie de l'Église. Et si l'Église domestique est une vraie Église — non pas une Église indépendante, mais un foyer d'expression authentique de l'unique Église du Christ — alors elle appelle une vie liturgique propre, adaptée à son échelle et à ses acteurs, en articulation organique avec la liturgie paroissiale et diocésaine.

La question qui se pose immédiatement est celle du lien entre la liturgie domestique ainsi reconnue et la célébration eucharistique présidée par un ministre ordonné. La réponse ne peut être ni de les identifier — ce qui reviendrait à nier la spécificité sacramentelle de l'eucharistie — ni de les séparer radicalement — ce qui viderait la liturgie domestique de toute signification théologique substantielle. John Koenig, dans *New Testament Hospitality*, offre une

piste utile en montrant comment l'hospitalité domestique dans le Nouveau Testament est elle-même un lieu sacramentel : l'accueil de l'étranger, le partage du repas, la reconnaissance du Christ dans l'autre constituent une forme de présence eucharistique qui précède et prépare la célébration sacramentelle proprement dite. La liturgie domestique est ainsi la chair ordinaire dont l'eucharistie est la transfiguration ; elle n'est pas un substitut de l'eucharistie mais son contexte vital indispensable.

V.2. La question de la présidence

Une condition de possibilité cruciale d'une restauration de la liturgie domestique concerne la question de la **présidence**. Qui peut, dans un foyer ou un petit groupe, présider une liturgie de la Parole, une prière sur le pain et le vin, une célébration du cycle liturgique ? Les sources primitives ne répondent pas à cette question de manière univoque. La Didachè présuppose une présidence fluide ; Paul mentionne des prophètes, des enseignants, des présidents, sans en faire des catégories rigidement exclusives. Ce n'est qu'avec le développement du monarchépiscopat au IIe siècle que la présidence se concentre autour de figures ministérielles distinctes et ordonnées.

Il importe de distinguer ici plusieurs niveaux de présidence selon la nature des actes liturgiques en cause. La présidence d'une prière familiale, d'une bénédiction sur le repas ou d'une lecture de l'Écriture n'a jamais requis l'ordination dans aucune tradition chrétienne sérieuse. La présidence d'une liturgie de la Parole structurée, avec prière, lecture, homélies et intercession, est assurée dans certaines traditions — notamment en contexte de pénurie de prêtres — par des laïcs formés, sous la responsabilité de l'évêque. La présidence de la célébration eucharistique proprement dite reste, dans la tradition catholique et orthodoxe, réservée aux prêtres ordonnés. Cette distinction n'est pas une simple règle disciplinaire ; elle renvoie à une théologie de la sacramentalité et de la représentation du Christ dans l'acte eucharistique.

Ce qui est en cause dans la restauration de la liturgie domestique n'est donc pas, en premier lieu, une remise en question du ministère ordonné — même si cette question se pose, légitimement, dans d'autres contextes analysés dans ce rapport. Il s'agit de reconnaître que l'immense espace liturgique qui s'étend entre la prière individuelle silencieuse et l'eucharistie dominicale est aujourd'hui largement vide, et que sa re-peuplement est une nécessité ecclésiologique urgente. Les familles, les petits groupes, les communautés de base ont une capacité liturgique propre qui est largement sous-utilisée, non par manque de désir mais par manque de formation, de permission symbolique et de ressources rituelles adaptées.

V.3. La question des ressources rituelles : vers une haggada chrétienne ?

Une troisième condition de possibilité concerne les **ressources rituelles** disponibles pour structurer une liturgie domestique chrétienne. L'une des idées les plus stimulantes qui circulent dans la recherche contemporaine est celle d'une « haggada chrétienne » — un ensemble de textes, de gestes et de symboles destinés à structurer une liturgie domestique pascale ou dominicale, s'inspirant de la structure narrative et participative du Séder juif. Kulp, dans son commentaire de la *Haggada Schechter*, offre un modèle de ce que pourrait être une telle entreprise : une liturgie qui combine narration de l'histoire du salut, questions des enfants, gestes symboliques autour de la table, chants et prière d'espérance eschatologique.

L'élaboration d'une telle ressource chrétienne est cependant une tâche délicate, qui requiert de clarifier plusieurs enjeux avant de procéder. Premièrement, la question de la continuité entre Séder pascal et Cène chrétienne est plus complexe que ne le supposent certaines propositions pastorales enthousiastes. La recherche exégétique, de Jeremias à Bradshaw en passant par McGowan, a montré que si la Cène s'inscrit bien dans le contexte de la Pâque juive, sa relation exacte avec le Séder rabbinique tel qu'il sera codifié après 70 reste incertaine. Une haggada chrétienne qui se présenterait comme simple décalque du Séder juif risquerait à la fois l'inexactitude historique et l'appropriation superficielle d'une tradition vivante qui ne

lui appartient pas. Elle doit plutôt se comprendre comme une forme originale, inspirée par la structure narrative juive mais articulée autour du mystère pascal chrétien dans sa spécificité propre.

Deuxièmement, la question de la créativité et de la régulation se pose avec acuité. L'histoire que Bouley raconte dans *From Freedom to Formula* montre que le passage d'une liturgie improvisée à une liturgie fixée répond à de vrais besoins — cohérence, fidélité doctrinale, possibilité de transmission. Mais il a aussi produit une rigidification qui a étouffé la créativité rituelle des communautés. Une restauration de la liturgie domestique doit trouver un équilibre entre des ressources suffisamment structurées pour être utilisables et suffisamment souples pour s'adapter à la diversité des contextes familiaux et communautaires. Ce n'est pas là un problème insoluble : la tradition juive elle-même offre l'exemple d'un cadre liturgique à la fois clairement structuré et ouvert à une créativité continue dans les chants, les commentaires et les ajouts personnels.

Conclusion

Ce chapitre a voulu montrer que la question de la liturgie domestique n'est pas une question secondaire ou marginale dans la réflexion ecclésiologique contemporaine. Elle touche à l'identité même de l'Église, à la manière dont elle comprend le rapport entre la grâce et le quotidien, entre le sacrement et la table, entre la hiérarchie ministérielle et la capacité liturgique propre des baptisés. Les sources — bibliques, juives, patristiques — convergent pour attester que la maison a été, pendant les premières générations chrétiennes, un lieu liturgique à part entière, non par défaut d'édifices spécialisés mais par conviction théologique : là où des croyants se rassemblent autour du pain, de la coupe et de la parole de Dieu, là est l'Église, et là peut advenir la liturgie. Le processus qui a progressivement réduit cet espace —

cléricalisation de la présidence, séparation de l'agape et de l'eucharistie, concentration des célébrations dans des lieux dédiés — a répondu à des nécessités réelles, mais il a laissé une béance dans la pratique ecclésiale ordinaire dont les conséquences se font encore sentir.

Les conditions de possibilité d'une restauration sont désormais identifiables. Elles exigent d'abord une clarification théologique fondée sur la reconnaissance de la famille comme Église domestique, avec toutes les implications que cette reconnaissance engage pour la vie liturgique des foyers. Elles requièrent ensuite une réflexion approfondie sur la présidence des liturgies domestiques et sa différenciation selon les types d'actes liturgiques, sans que cette réflexion soit confondue avec une remise en question indifférenciée du ministère ordonné. Elles appellent enfin l'élaboration de ressources rituelles adaptées — dont l'idée d'une haggada chrétienne est l'une des pistes les plus prometteuses — capables de fournir aux familles et aux petits groupes un cadre liturgique à la fois fidèle à la tradition et accessible dans la pratique quotidienne.

Ce que les chapitres suivants de cette Partie VII auront à préciser, c'est la forme concrète que ces conditions peuvent prendre dans les différents contextes ecclésiaux contemporains — paroisses rurales en pénurie de prêtres, communautés urbaines plurielles, mouvements de base en Amérique latine ou en Afrique subsaharienne. Mais le fondement est posé : une Église qui voudrait se renouveler n'a pas à inventer de toutes pièces une liturgie domestique. Elle doit retrouver ce qu'elle a, pour une large part, oublié de faire.