

Compte-rendu de lecture

Rémy BETHMONT et Martine GROSS (dir.), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Genève : Labor et Fides, 2017.

Ce volume collectif réunit les contributions de plusieurs chercheurs, exégètes, historiens, sociologues et théologiens autour d'une réflexion consacrée à la place de l'homosexualité et des croyants homosexuels dans les trois monothéismes contemporains que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Dans l'introduction à ce volume, Philippe Portier rappelle l'attitude généralement répressive des appareils religieux à l'égard des sexualités perçues comme impies et dissidentes. Cette hostilité des monothéismes à l'égard de l'homosexualité pourrait ainsi s'expliquer par « un principe d'unification » construisant une vision binaire du monde, partagée entre le bien et le mal, peu portée par conséquent à tolérer la diversité des modes de vie et des comportements (p.8). L'importance donnée à la procréation a en outre conduit les monothéismes à ranger les pratiques sexuelles non tournées vers la transmission de la vie au rang de la luxure et de la chair (p. 9). C'est dans cette perspective que le Lévitique, l'apôtre Paul, Augustin et d'autres ont considéré l'homosexualité comme une abomination qui justifierait la mise en place de sanctions spirituelles et de discriminations à l'égard des personnes qui la pratiquent (p. 9-10).

En dépit de ces interdits, il existe bel et bien des croyants homosexuels dans chacune de ces trois grandes religions, qui tentent de concilier leur foi et leur sexualité dans la pleine sincérité de leur conscience, au sein ou en marge de leur espace communautaire. Trois stratégies de contournement de l'interdit peuvent être repérées : d'une part, l'option de l'effacement, qui consiste à dissimuler son orientation sexuelle ; en second lieu, le choix de la protestation, visant à porter le débat au sein même des structures ecclésiales, à travers les mobilisations de soutiens, la réflexion théologique, la coordination avec d'autres groupes engagés ; enfin, la stratégie de l'autonomisation entend cultiver une tradition propre à l'intérieur d'une communauté nouvelle, en la dotant de sa propre doctrine et de sa propre liturgie, nécessitant tout un travail d'adaptation du culte et de la théologie (p. 11-13).

Le champ des Églises protestantes se distingue par sa plus grande ouverture à l'égard des croyants LGBT, en produisant de nouveaux dispositifs pour accueillir et intégrer cette catégorie de fidèles. Quelques exemples méritent d'être cités. « *Aux États-Unis, Gene Robinson est élu en 2003 évêque du New Hampshire. En 2009, en Suède, une femme homosexuelle, Eva Brunne, accède à la charge d'évêque de Stockholm [...]. En Grande-Bretagne [...], plus de trois cents paroisses accueillent des groupes LGBT. La France connaît de même ce type d'ouverture, comme dans le XVIII^e arrondissement de Paris, avec La Maison Verte, paroisse « inclusive » (mais pas au sens américain) relevant de la Fédération protestante de France. Au sein de l'Église catholique, au nom de la distinction entre le pastoral et le doctrinal qu'évoquait déjà en 1968 l'encyclique *Humanae vitae*, des enclaves d'accueil, comme à la paroisse Saint-Merri à Paris, se sont mises en place, avec l'approbation implicite, et parfois explicite, de l'évêque du lieu. On pourrait ajouter que pendant la controverse autour du mariage pour tous, de nombreuses paroisses ont organisé des réunions d'information autour des témoignages de chrétiens homosexuels, favorisant ainsi l'acclimatation paradoxale du fait homosexuel dans l'espace catholique* » (p. 15). En parallèle, cette question de l'homosexualité suscite encore et toujours des restrictions rigoristes du côté des évangéliques chez les protestants, des ultra-orthodoxes dans le judaïsme, ou des identitaires dans le catholicisme, alimentant au cœur de l'espace religieux des formes de guerre culturelle parfois virulentes (p. 14). L'attitude des communautés religieuses à l'égard des homosexuels dépend pour une grande part du degré de sécularisation juridique et sociétale des univers sociaux dans lesquels ces groupements religieux sont installés. Pour advenir, les évolutions procèdent d'un travail théologique préalable, « *lorsque la pensée est parvenue à substituer à la morale de la loi une éthique de la relation* » (p. 16).

La conclusion à cette préface de Philippe Portier mérite d'être citée *in extenso* : « *L'ampleur de ces mutations ne doit pas être surévaluée. L'ouvrage nous montre certes que le tissu normatif des Églises peut, sous l'effet du travail exégétique des acteurs religieux et des pressions de l'opinion publique, s'ouvrir aux logiques de l'autonomie. On ne saurait donc opposer, comme le veulent certains auteurs, la norme monothéiste et la règle libérale : elles peuvent se conjindre, dans la subjectivité des croyants mais aussi dans l'esprit des institutions. Reste que les évolutions aperçues ne traduisent nullement un mouvement homogène. Il est encore, dans toutes les aires culturelles, et dans tous les univers religieux, des fronts du refus, qui s'expriment au premier chef sur le terrain de la gestion de l'intime. De ce point de vue, à partir de la question sectorielle de l'homosexualité, cet ouvrage important et novateur nous permet de repenser la question globale de la sécularisation. Si celle-ci s'étend, c'est en suscitant des polarités profondément réfractaires au mouvement de l'égalité qu'elle dessine* » (p. 16-17).

L'introduction de Rémy Bethmont et de Martine Gross dresse un tableau diachronique des mouvements de fidèles homosexuels au sein du christianisme, du judaïsme et de l'islam (p. 19-42). Le propos se veut d'un progressisme optimiste : « *Se penser à la fois gay ou lesbienne et chrétien ou juif n'est plus insurmontable et ne conduit plus nécessairement à une fin de non-recevoir de la part des institutions religieuses* » (p. 19). Plusieurs travaux sur cette tendance ont vu le jour, plutôt sur le protestantisme dans les pays anglo-saxons. À partir d'une enquête menée dans le Royaume-Uni des années 1990, Andrew Yip analyse les relations entre lesbiennes, gays et personnes bisexuelles avec l'Église institutionnelle et la paroisse locale. En France, où les catholiques sont plus nombreux, Hélène Buisson-Fenet a mené une enquête sur les discours tenus dans les associations David & Jonathan et Devenir Un en Christ. Le premier de ces groupes entend allier une conduite sexuelle « responsable » et un christianisme « libéral » pour porter dans l'institution ecclésiale la question de l'homosexualité, dans le cadre d'un militantisme de protestation qui espère faire infléchir le discours de l'Église sur les homosexuels. Pour le second groupe, l'homosexualité est conçue comme une affaire privée et doit être appelée à s'effacer devant les exigences de la vie chrétienne par un travail de « guérison »/conversion ; cependant, une évolution récente a amené Devenir Un en Christ à devenir un lieu d'accueil inconditionnel pour tous, que ce soient les personnes vivant ou souhaitant vivre l'abstinence, et celles qui vivent en couples de même sexe. Dans ces deux associations, il n'est toutefois pas question de créer une Église homosexuelle (p. 21-22).

L'adaptation des conduites individuelles à une norme religieuse restrictive ne conduit pas nécessairement à une homosexualité vécue dans la honte ou l'éloignement de la communauté des croyants. En effet, les religiosités individuelles peuvent intégrer une certaine fréquentation des lieux de culte, une stratégie pour maintenir son appartenance et rester au sein d'une Église. Aux États-Unis, la perspective est différente, puisque l'on compte des *gay churches* qui entendent concurrencer les Églises dominantes, en tentant d'être « aussi réelles ou même meilleures » (p. 23). Par rapport au Royaume-Uni, les chrétiens homosexuels français vivent « un niveau plus élevé de dissociation psychologique et sociale », dans la mesure où ils ont dans les faits tendance à se distancier de la communauté religieuse, tout en gardant dans leurs convictions une forme de loyauté envers la communauté des croyants. Certains enquêtés peuvent à la fois rejeter l'autorité de l'Église, refuser ses positions sur l'homosexualité, et en même temps continuer à fréquenter la paroisse locale (p. 24-25).

Suivent des pages consacrées au Beit Haverim, groupe de personnes juives LGBT de France, et à l'association musulmane HM2F, permettant à ces croyants de trouver un lieu d'accueil et un soutien moral dans leur existence (p. 25-29). Ces fidèles LGBT sont confrontés à la double exclusion des institutions religieuses relevant de leur obédience confessionnelle et, d'autre part, des associations laïques qui font en général peu de place aux questions de la foi religieuse.

Depuis les années 1990, une théologie dite *queer* a émergé au sein du christianisme anglophone. Elizabeth Stuart a écrit l'histoire des débuts de cette tendance dans un livre publié en 2003, *Gay and Lesbian Theologies : Repetitions with Critical Difference* (paru chez Aldershot, Ashgate). Stéphane Lavignotte a consacré à son tour un ouvrage à cette théologie chrétienne *queer* : *Au-delà du lesbien et*

du mâle : la subversion des identités dans la théologie « queer » d'Elizabeth Stuart, Paris, Van Dieren, 2008. Contrairement aux premiers efforts théologiques de libération LGBT qui entendaient partir de l'expérience homosexuelle pour construire un système de valeur autonome et original, la théologie *queer* part des textes sacrés et des références communes à la religion pour questionner de l'intérieur les partis-pris sur l'identité, le sexe, le genre et la sexualité. C'est une théologie qui se veut authentiquement chrétienne et qui s'adresse à tous, pour contribuer au renouvellement de toute l'Église (p. 30-31).

En 2015, la Convention générale de l'Église épiscopaliennne aux États-Unis a réécrit son droit canonique pour y inclure les couples de même sexe. Cette redéfinition inclusive s'appuie sur un travail théologique accompli au sein de la Commission sur la liturgie et la musique, dont les résultats sont consignés dans un document intitulé « Faith, Hope and Love ». Ce texte considère dans le même ensemble les relations d'alliance entre êtres humains : couples hétérosexuels et homosexuels, communautés monastiques, maisonnées dont les membres ont passé alliance les uns avec les autres. Cet amour humain aux formes diverses témoigne de « l'amour de Dieu qui crée, rachète et préserve ». L'hétérosexualité du mariage n'apparaît pas ici comme un critère déterminant du projet de Dieu pour l'humanité. « *L'offrande de soi devient alors la seule marque nécessaire à la pleine inclusion dans la vie de l'Église d'une relation d'alliance* » (p. 33).

Dans le judaïsme, la théologie *queer* s'observe particulièrement à travers le livre du rabbin Steven Greenberg, *Wrestling with God and Man*, publié en 2001. Revisitant les récits de la création au début du livre de la Genèse et les commentaires du Talmud qui y sont consacrés, Steven Greenberg observe que la recherche d'une solution par Dieu à la solitude d'Adam se fait à tâtons, par la création des animaux d'abord, puis de la femme : l'homme est cocréateur avec Dieu de l'organisation de la vie sur terre. « *Si nous prenons au sérieux cette affirmation du Talmud, alors les besoins sexuels de l'adam ne sont pas quelque chose que Dieu avait déterminé à l'avance et qu'il lui imposait, ni non plus quelque chose qu'il avait correctement prédit. Dieu encourage l'adam à découvrir ce dont il a besoin de manière expérimentale. [...] Dieu ne peut imposer de solution à la solitude de l'adam par un fiat divin. [...] Le pouvoir même de proclamer la création bonne a été, dans ce cas précis, cédé à l'adam* » (Greenberg, *op. cit. supra*, p. 51, traduction de Rémy Bethmont).

La théologie *queer* insiste donc sur la liberté laissée aux êtres humains pour trouver leur bonheur. D'après Greenberg, évoquant le passage du traité Bava Metzia où Dieu éclate de rire parce que ses enfants l'ont mis en échec : « *Un Dieu qui rit et prend plaisir à l'indépendance de ses enfants représente une nouvelle théologie pleine de potentialités. [...] La Torah n'est pas dans les cieux, mais dans les mains des sages de chaque génération, dont la responsabilité est d'appliquer la loi dans leur présent par décisions majoritaires. Cette histoire [sur le synode de Yahvé] décrit une révolution théologique par laquelle l'autorité divine n'est pas dans la réception d'un sens unique du texte, mais dans les lettres mêmes qui composent ce dernier, feu noir sur feu blanc, et qui se prêtent tout entières à l'interprétation humaine* » (Ibid., p. 43, traduction de Rémy Bethmont).

Utilisant le savoir comme une arme, la théologie *queer*, à la fois savante et militante, entend recentrer en partant des marges la tradition spirituelle d'une religion dévoyée par une lecture trop rigide et trop univoque de textes sacrés dont la nature complexe laisse bien plus d'ouvertures qu'il n'y paraît. Pour l'islam, le livre de Scott Kugle, *Homosexuality in Islam*, est paru en 2010 en défendant l'apport positif des personnes homosexuelles et transgenres au sein de la religion (p. 37). La théologie *queer* s'efforce donc de trouver la voie d'une inclusion sereine des croyants LGBT dans leurs communautés religieuses, en promouvant une approche des textes sacrés soucieuse de relativiser l'homophobie des interdits sacrés et de montrer les points où apparaît la liberté d'adopter une identité sexuelle alternative (p. 38-39).

Voici la retranscription du plan de l'ouvrage collectif donné à la fin de cette introduction.

« La première partie, la plus longue de l'ouvrage, porte sur [le] conflit et [la] réconciliation des identités LGBT et religieuse. La gestion (qui dans bien des cas aboutit à la résolution d'une dissonance identitaire au niveau de l'individu et les politiques identitaires qui s'ensuivent à un niveau plus institutionnel ont constitué le moteur des évolutions qu'on peut observer aujourd'hui dans les différentes confessions sur l'homosexualité. La complexité de ces phénomènes justifie qu'on les examine sous des angles multiples (sociologique, historique, politique et culturel) et à des niveaux différents (individuels, associatifs et institutionnels). S'appuyant sur une grande enquête menée auprès de chrétiens, de juifs et de musulmans, Andrew Yip montre comment une autre perspective que la honte, le conflit et les tensions est rendue possible par l'intégration des dimensions conflictuelles de la personne. Ce processus possède un potentiel de transformation, non seulement de l'individu, mais de la culture et de la pratique institutionnelle. En observant plus spécifiquement les musulmans homosexuels de France, Jean-François Brault analyse les différentes stratégies qu'ils mettent en œuvre pour sortir de leur dilemme identitaire, y compris en participant à l'avènement d'un islam inclusif, accueillant pleinement les gays et lesbiennes. Portant la question à un niveau mésociologique, Mickaël Durand montre comment les processus de réconciliation de l'identité homosexuelle et chrétienne s'opèrent dans l'histoire et la politique identitaire d'un mouvement comme l'association David & Jonathan. Au niveau de l'institution, Mark Chapman examine le rapport complexe et diversement apprécié entre l'identité anglicane et la pleine inclusion des personnes LGBT dans une Communion d'Églises qui comptent parmi les plus progressistes sur les questions de sexualités dans l'hémisphère Nord et aussi parmi les plus réfractaires à toute évolution dans l'hémisphère Sud. Les différences que l'on constate dans la manière dont les institutions religieuses traitent de l'homosexualité d'une aire culturelle à une autre sont au cœur de la présentation que fait Corinne Fortier d'un islam encore très majoritairement homophobe et qui ne fait que peu de place aux trans, aux gays et aux lesbiennes. Néanmoins, des espaces dans lesquels les personnes LGBT peuvent s'engouffrer se créent dans l'islam pluriel d'aujourd'hui, y compris en pays de tradition musulmane : comme le montre Jean Zaganiaris à propos de la production littéraire marocaine francophone, on joue d'ambiguïtés qui permettent de nouvelles modalités d'appartenance ». (p. 39-40).

« La deuxième partie porte sur la réévaluation des traditions herméneutiques. Poser un autre regard sur la doctrine est inséparable, dans les traditions monothéistes, d'un renouvellement du regard sur les textes sacrés et sur les traditions interprétatives auxquelles ils ont donné lieu. On sait l'importance que certains récits bibliques ont jouée dans la construction d'un imaginaire juif et chrétien sur l'homosexualité : la destruction de Sodome et l'histoire de David et Jonathan, en particulier, sur lesquels reviennent Chris Meredith et James Harding. Plus largement, l'ensemble du texte biblique peut être soumis à une herméneutique simultanément parfaitement traditionnelle et radicalement novatrice, comme le montre Jill Hammer dans un chapitre traitant des midrashim queer contemporains : ceux-ci permettent non seulement aux juifs LGBT de faire leur le récit biblique, mais aussi de placer dans une perspective nouvelle la notion même de Révélation. Dans le judaïsme comme dans le christianisme, toute une diversité de stratégies herméneutiques est mise en œuvre, permettant la réappropriation par les personnes LGBT des textes sacrés. Cette diversité se retrouve au sein des institutions religieuses quand elles s'engagent dans une réévaluation de leur position doctrinale sur la question homosexuelle, comme le montre Anne-Laure Zwilling à propos du protestantisme français. » (p. 40-41)

« La troisième partie traite des réappropriations de l'histoire religieuse. Outre le retour sur les traditions herméneutiques, le changement de traitement qu'on observe au sein du christianisme et du judaïsme à propos de l'homosexualité s'accompagne aussi d'un réexamen de l'histoire religieuse occidentale. La prise de conscience toujours plus grande que ce que les deux religions bibliques ont condamné, à savoir la sodomie, est en décalage avec la conception contemporaine, relationnelle, de l'homosexualité donne lieu à des débats historiographiques (depuis la parution des ouvrages controversés de John Boswell) sur l'existence d'une tolérance médiévale envers les « homosexuels » en Occident, débats sur lesquels revient Didier Lett. La réappropriation favorable à la communauté LGBT de l'histoire occidentale se joue aussi au niveau de l'identification de racines religieuses auxquelles

faire remonter la possibilité même de penser aujourd'hui, sans conflit nécessaire, une identité homosexuelle et une identité chrétienne. Jean-Pascal Guy montre ainsi comment le développement de la casuistique catholique des XVI^e et XVII^e siècles a pu être réutilisé pour une certaine libération gay avant l'heure. L'histoire religieuse fournirait donc un certain nombre de leviers permettant de faire émerger une identité homosexuelle religieuse distincte de l'image fantasmée du sodomite. Mettre en avant le décalage entre homosexualité relationnelle et condamnation traditionnelle d'actes sexuels permet une réappropriation, par tous ceux qui souhaitent investir d'un sens religieux la réalité relationnelle de l'homosexualité, de divers mouvements théologiques, produits de l'histoire. David Jasper en fournit une illustration, en proposant d'appliquer à la question homosexuelle la conception dynamique et ouverte qu'a la théologie anglicane du XVII^e siècle des relations humaines. » (p. 41-42)

« Finalement, la quatrième partie se penche sur les conséquences liturgiques de la réconciliation entre identité religieuse et identité sexuelle. Au-delà d'un accueil liturgique grandissant de la communauté LGBT par différentes confessions juives et chrétiennes, on observe aussi des innovations rituelles qui cherchent à répondre aux besoins spécifiques des homosexuels, en particulier la bénédiction de leurs unions. Un aperçu du volet liturgique du mouvement inclusif protestant est donné par Jean Vilbas, alors que Céline Béraud s'attache à montrer que le catholicisme français n'est pas lui non plus exempt d'un certain bricolage rituel opéré discrètement par des prêtres pour répondre aux demandes de couples pratiquants homosexuels. Les expérimentations liturgiques pour la bénédiction des couples de même sexe ne sont pas toutefois sans poser de nombreuses questions, y compris aux gays et lesbiennes chrétiens et juifs, comme le montre Rebecca Alpert dans son étude du judaïsme reconstructionniste américain : tiraillés en une identité queer, critique de l'ordre bourgeois que représente l'institution du mariage, et le désir d'une égalité liturgique entre homosexuels et hétérosexuels qui fasse suite à la légalisation du mariage pour tous, les gays et lesbiennes peuvent se montrer hésitants sur le bien-fondé d'étendre les liturgies nuptiales aux couples de même sexe, sans autre forme de procès » (p. 42).

Paroles de chrétiens homosexuels

Extraits de l'article de Céline Béraud, « Catholiques pratiquant-e-s et marié-e-s en couple de même sexe »
(p. 317-333)

François et son compagnon souhaitèrent, à la fin des années 2000, rejoindre un groupe de jeunes couples de leur paroisse.

*« – On avait envie de pouvoir parler de foi et de couple... Voilà, on a essayé de rentrer dans un groupe de jeunes couples de notre paroisse, qui est intitulé Entre un et dix ans de vie commune. On avait neuf ans et demi de vie commune à ce moment-là. Et donc non, on a été jetés... On nous a dit que non. Voilà.
– Et selon quel argument, enfin...
– Y avait pas d'argument, c'était ben non.
– C'est le prêtre qui vous a dit ça ?
– Non c'est le diacre qui s'occupait du groupe... Il nous a dit... je vais en parler au curé, mais non. A priori non. Voilà. Moi je connaissais le curé puisqu'il avait marié ma sœur, etc. enfin il nous connaissait bien et tout, mais on n'en a jamais reparlé avec lui...
– Vous n'en avez jamais reparlé ?
– Après ce non assez catégorique qui ne souffrait pas vraiment d'hésitation, c'est vrai que ça refroidit un petit peu... Moi j'ai eu besoin de ne pas aller à l'église pendant quelques semaines quoi... et puis après on revient, en se disant il faut pas se braquer, faut le comprendre... C'était nouveau comme demande, c'est pas facile, ça peut choquer, etc. Donc on trouve toutes les bonnes raisons pour pardonner, on finit par pardonner, même si c'est dur et puis... enfin moi je... enfin je dis pardonner parce que pour moi c'était une faute de sa part, je pense que c'était une faute pastorale de nous dire non comme ça. » (p. 322-323)*

Jeanne décrit ses années de vie chrétienne et homosexuelle avec sa compagne Bénédicte.

« Ben oui, on était catholiques et puis, ben oui, on était homosexuelles. Il y avait des choses qui semblaient incompatibles et pour nous toutes ces avancées sociétales nous ont permis de recoller tous ces morceaux et de pas être obligées d'avoir une autre identité qui serait celle d'un homosexuel rebelle, que l'on n'est pas ou de dire ben non je ne vais plus à l'église parce que je suis homosexuelle. Donc, ça nous permettait d'être à nouveau nous-mêmes finalement. » (p. 323-324)

François, chrétien et homosexuel, exprime son refus du particularisme.

« On n'est jamais allés à David & Jonathan, à Devenir en Christ... Moi, j'ai jamais voulu, parce que je considère que mon Église c'est mon Église et que si pour prier dans une église il faut que j'aïlle dans un réseau homosexuel... Enfin mon Église c'est pas une Église qui dit ben si t'as des cheveux blancs tu vas prier dans l'église où il y a des cheveux blancs, si t'es noir tu vas dans l'église où y'a des noirs, si t'es homosexuel tu vas dans l'église où il y a des homosexuels... Ma vie d'Église c'est dans ma paroisse. C'est avec les autres. » (p. 324)

François et Cédric, après s'être pacés à la fin des années 2000, ont proposé au curé de leur paroisse d'organiser un temps de prières et d'actions de grâces pour leur couple. Le prêtre ayant accepté, ils font alors une retraite dans une communauté religieuse pour préparer ce moment.

« On a lu des textes, on a beaucoup chanté. On aime bien Taizé, donc on a pris beaucoup de chants de Taizé. Le prêtre a fait une homélie sur le texte qu'on avait choisi, qui était axé sur la fécondité. Après, on a lu une petite prière à deux, voilà... Nos parents ont apporté des bougies sur l'autel, nos quatre parents, ils sont venus du fond de l'église pour apporter quatre bougies sur l'autel... [...] Cela a vraiment été perçu très positivement et sur tout l'échiquier de nos amis et parents. Il y avait une amie juive qui a dit : « J'ai jamais pleuré comme ça à un mariage. » On a dit : « C'est pas un mariage. » Elle a repris : « Oui, à votre pas-mariage, à votre truc-là. » (rires) On avait des amis, donc beaucoup d'amis catholiques qui étaient très émus et très heureux. On avait des gens de nos familles qui venaient... du moins y'en a un qui venait avec les pieds de plomb hein, enfin qui venait à reculons, tiré par la culotte par sa femme qui lui a dit : « Écoute si tu viens pas... ça fait un drame familial donc tu viens, voilà. » Et, à la fin, il est venu nous voir en disant « ben... merci... je... voilà », et puis il avait pas trop de mots, mais comme on savait qu'il était venu à reculons... Il y avait nos parrains, marraines... Je crois que tout le monde a été assez touché. Après ce temps de prière, on a fait une grande fête avec tout le monde, sur une péniche avec un discours des parents, des amis, un PowerPoint, etc. » (p. 328-329)

Jeanne décrit le baptême de leur fille avec sa compagne Bénédicte.

« Avec le baptême de Madeleine, on a vraiment eu l'impression qu'on se réintégrait pleinement à l'Église. On n'a plus les craintes qu'on avait avant. On s'assume. On veut l'éveiller à la foi. On ne craint plus d'aller toutes les deux en paroisse, de s'y impliquer ensemble. » (p. 329)

Compte-rendu écrit par Nicolas Preud'homme, le 26 octobre 2019.