

Dialogue interreligieux et dialogue œcuménique

L'engagement des religieux latins en faveur d'une amélioration des relations interreligieuses en Egypte se réalise de plusieurs manières, que nous avons abordées dans les chapitres précédents. Nous avons pu constater à plusieurs reprises que le mot de « dialogue » ressort dans les discours de ces religieux, mais aussi dans ceux de personnes extérieures aux congrégations. Il est nécessaire maintenant d'approfondir cette notion de dialogue, qui semble être lui aussi une des modalités choisies par les religieux pour travailler à la pacification des rapports entre chrétiens et musulmans. Cette conception du dialogue comme un outil pour apaiser des tensions peut se lire aussi à travers leurs tentatives de mettre en place un dialogue œcuménique.

1) Le dialogue interreligieux

Le dialogue islamo-chrétien aujourd'hui en Egypte fait l'objet d'une certaine médiatisation, et cette publicité est notamment liée au souhait de l'Etat égyptien de montrer publiquement son engagement pour une amélioration des relations entre chrétiens et musulmans. L'engagement des religieux latins en faveur de ce dialogue relève cependant d'une autre motivation, qui est celle d'aider à la détente des relations interreligieuses par le biais d'une meilleure connaissance mutuelle.

Les conditions du dialogue

Le dialogue interreligieux entre islam et christianisme au sein duquel les religieux latins sont engagés est une tentative d'atténuer les tensions entre chrétiens et musulmans en Egypte. Dans cette perspective d'une amélioration de ces relations, il ne s'agit pas de chercher à abolir des différences admises et reconnues par tous, mais plutôt d'essayer de voir au-delà de ces différences ce qui peut être mis en commun, pour servir de base à une pacification des rapports interreligieux (Waardenburg, 1998 : 51).

Sur le terrain égyptien, c'est le père Anawati, dont nous avons parlé dans le deuxième chapitre, qui a été l'un des principaux précurseurs dans ce domaine. En 1941, il participe à la création de l'association '*Ikhwān al-ṣafā*' (l'association des Frères Sincères, ou des Frères de

la Pureté), au sein de laquelle s'organisent des rencontres entre les dominicains et des intellectuels égyptiens. Ces rencontres se fondent sur l'idée novatrice que les membres sont avant tout des sujets croyants, sans distinction sur le plan de l'appartenance religieuse : « *la rencontre se fait au niveau de l'homme-croyant et non de l'homme-confessionnel* » (Saaïdia, 2004a : 385). Il s'agit donc d'une rencontre au niveau de la foi. Le but n'est pas d'échanger autour du dogme religieux, mais de l'expérience intime de la foi. Ils savent qu'il ne peut exister d'accord total entre le christianisme et l'islam, d'où cette préférence pour une rencontre qui permettrait de transcender la doctrine religieuse par l'intermédiaire d'une discussion autour de l'expérience religieuse. Ces rencontres induisent de ce fait à la fois un rejet du syncrétisme, mais aussi du prosélytisme.

Cette conception de la rencontre interreligieuse par le père Anawati est novatrice pour son époque pré-Vatican II. Les participants de ces rencontres ne se désignent plus comme musulman ou chrétien, mais seulement comme croyant. C'est la dimension proprement spirituelle qui les intéresse ici, et non le côté dogmatique de la religion. C'est aussi un moyen de connaître l'autre d'une manière différente, et d'offrir une possibilité de développer un plus grand espace de compréhension :

« Pour ces hommes, profondément religieux, le secret de la coexistence entre différentes confessions, réside dans la compréhension mutuelle. Nous touchons là au cœur du groupe qui consiste à mieux se connaître pour mieux se comprendre » (Saaïdia, *ibid.* : 385).

Cette association, rebaptisée *al-'Ikhā' al-Dīnī* (la Fraternité Religieuse) en 1974, poursuit aujourd'hui ses activités, dont les principes sont les suivants :

« Faire croître l'esprit de collaboration et de fraternité au moyen de la religion, de la science et de la philosophie », et « contribuer à résoudre les problèmes sociaux du point de vue de la morale et de la religion » (Avon, *op. cit.* : 556).

En s'engageant pour une amélioration de l'état social égyptien par le biais de la religion, les membres de cette fraternité sous-entendent que la religion serait un moyen pour créer de meilleures conditions sociales. Celle-ci ne serait pas considérée comme un facteur de dissension, mais bien de cohésion. C'est aussi l'avis de plusieurs religieux latins, dont l'engagement dans cette entreprise de dialogue interreligieux est intrinsèquement lié à leur

conviction que les religions ne peuvent être un facteur de division : « *la religion n'est pas un obstacle à la rencontre. Dieu merci car ce n'est pas le but de notre présence !* » (frère Laurent). La question n'est pas d'essayer d'abolir les différences entre islam et christianisme, mais bien de voir ce qui peut être porteur socialement dans les messages de ces deux religions. C'est d'ailleurs une idée que l'on retrouve chez nombre de religieux latins :

« *La religion est un facteur de ciment. Je ne veux pas d'une religion qui sépare les gens. C'est pour ça qu'on a envie de prêcher, car on croit que la religion est humanisante. Et l'islam pense ça aussi. C'est parce qu'on croit qu'elle est bonne, qu'elle va aider ceux qu'on aime à devenir meilleurs* » (père Benoît).

Le père Benoît montre ici que si la transmission du message religieux, aussi bien dans l'islam que dans le christianisme, est aussi importante pour ces deux religions, c'est qu'elles considèrent qu'il ne peut être que bénéfique pour la société. En ce sens, le père réaffirme la qualité intrinsèquement missionnaire de ces deux religions. Il semble donc y avoir une contradiction entre le caractère missionnaire de ces religions, et le fait qu'il les considère aussi comme facteur de cohésion. C'est pour cela que la démarche de s'engager dans une rencontre au niveau de la foi pourrait se révéler plus constructive dans la perspective d'un dialogue interreligieux, parce qu'elle réduirait la dimension prosélyte.

Cette association de la Fraternité Religieuse continue de fonctionner aujourd'hui, et permet par exemple à de jeunes Egyptiens de profiter de sa protection pour s'investir eux aussi dans le dialogue islamo-chrétien :

« *La chose intéressante, c'est que s'est formé spontanément un groupe de musulmans et de chrétiens, garçons et filles, des jeunes entre 22 et 35 ans, une quinzaine, et qui ont rejoint cette « Fraternité Religieuse » pour pouvoir avoir une couverture juridique. Ils veulent vraiment travailler pour renforcer les relations entre chrétiens et musulmans. Et tous sont égyptiens* » (père Christian).

Cet exemple nous montre que les initiatives de rencontres entre chrétiens et musulmans, si elles ont été lancées essentiellement par des religieux latins, sont aussi reprises par des citoyens souhaitant s'engager pour une amélioration de la situation interreligieuse en Egypte aujourd'hui. Le fait que des personnes extérieures aux congrégations s'impliquent dans ce

dialogue peut être d'autant plus gratifiant pour ces religieux qu'ils représentent la jeune génération de leur pays.

Les initiatives du père Anawati et de ses confrères dominicains de l'IDEO ont progressivement permis à l'Eglise romaine, entre les années 1940 et 1960, d'enrichir sa réflexion générale sur la façon dont celle-ci devait se réformer. L'aboutissement de cette réflexion fut le concile de Vatican II :

« Les interventions au concile ont donné à l'IDEO une grande crédibilité pour le domaine interreligieux, aussi bien dans l'Eglise que dans le monde musulman où ses membres ont toujours été perçus comme les pionniers du dialogue islamo-chrétien » (Avon, op. cit. : 14).

A partir de ce concile, l'Eglise catholique va de plus en plus affirmer sa volonté d'engager un dialogue avec les religions non-chrétiennes, et notamment avec l'islam. On peut lire ainsi dans la déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes que

« Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé⁸⁶ et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté » (Les actes du concile Vatican II, op. cit. : 664).

Dans la lignée de cette nouvelle politique romaine, les religieux latins installés dans les pays où vit une forte proportion de musulmans s'engagent progressivement à favoriser ce dialogue entre islam et christianisme. Etant donné les nouvelles réflexions autour de la mission, et du fait qu'une annonce directe des Evangiles n'est plus envisageable, l'engagement en faveur de ce dialogue correspondait bien aux nouvelles exigences missionnaires.

⁸⁶ Il est intéressant de voir ici que le concile cherche à occulter l'aspect historique conflictuel des relations islamo-chrétiennes. Cette remarque va dans le sens des observations d'Anne-Sophie Lamine, qui explique que dans la mise en place du dialogue interreligieux, *« il est d'ailleurs frappant de constater que le processus d'appel à la mémoire est assez simplifié et que, les acteurs ne signalent presque jamais l'existence des controverses historiques. L'objectif étant avant tout d'avoir de bonnes relations avec les autres, on sélectionne davantage ce qui est positif dans leur histoire, du moins, quand on est en leur présence »* (Lamine, op. cit. : 149).

Dans les années qui suivent le concile, plusieurs outils vont être créés dans le sens de cet engagement d'un dialogue avec l'islam. En 1988 par exemple, est fondé le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. Ce conseil est actuellement présidé par le cardinal Tauran, qui organisa une conférence sur le dialogue interreligieux en février 2008, au Caire, sous le titre : « La place des croyants dans la société ». Au cours de cette conférence, le cardinal fit part du constat actuel d'un certain retour du religieux dans les différentes sociétés. Il rappela que ce retour du religieux s'articule avec une dimension interreligieuse, étant donné que les sociétés aujourd'hui sont pour la plupart pluri-religieuses. Son discours se basait en grande partie sur les innovations introduites par Vatican II, notamment en ce qui concernait l'engagement de l'Eglise dans un dialogue avec les autres religions. Pour lui, il ne s'agissait pas de dire que toutes les religions se valent, mais plutôt d'affirmer que tous les chercheurs de Dieu ont la même dignité, et de fait, réaffirmer le principe d'égalitarisme entre tous les croyants. D'autre part, puisque toutes les religions ont l'ambition de collaborer avec ceux qui travaillent pour le bien commun, il y aurait donc un potentiel de communion entre les adeptes des différentes religions, et le cardinal incitait notamment chrétiens et musulmans à devenir des « artisans de paix ». Cette conférence se termina sur l'idée que les croyants sont porteurs d'un double message : leur vie de prière leur permet tout d'abord de témoigner que Dieu seul est digne d'adoration, et que toutes les idoles créées par les hommes (l'argent, l'apparence, le pouvoir, etc) sont un danger ; mais aussi qu'ils sont des « prophètes de l'espérance », qui ne croient pas en la fatalité de l'histoire, et tentent plutôt d'orienter leurs actions grâce à leur foi. Le discours prononcé par le cardinal Tauran recoupe de nombreux aspects que nous avons relevés tout au long de ce mémoire : ouverture du catholicisme aux autres religions après Vatican II, importance de la place de l'homme-croyant dans la société, volonté de dialoguer pour construire la paix.

Cependant, cette conférence souleva certaines questions dans le public, majoritairement composé de religieux latins ou de personnalités religieuses chrétiennes, qui montraient que les finalités de ce dialogue pouvaient rencontrer certains obstacles dans la vie quotidienne. Il a notamment été fait mention de la polémique ayant eu lieu suite au discours du pape à Ratisbonne. En effet, la question reste sensible sur le terrain égyptien, preuve que malgré les tentatives d'apaisement du pape, cette polémique a suscité de violents remous dans la société égyptienne, et qu'ils ont été fortement ressentis par les religieux latins installés dans ce pays. D'autre part, des interrogations semblaient demeurer quant à la pertinence du dialogue entre le Vatican et El Azhar. Des individus ont en effet reproché au cardinal le fait que ce dialogue

reste un dialogue d'élite, qui en aucune façon ne touche la population⁸⁷. Enfin, la faible proportion de musulmans, mais plus généralement de profanes dans le public traduisait clairement le fait que ce dialogue demeure encore souvent uniquement à un niveau théorique. Ainsi, malgré les tentatives de l'Eglise latine d'impulser le dialogue islamo-chrétien, nous pouvons constater que celle-ci se heurte à plusieurs difficultés.

L'une de ces premières difficultés dans la mise en place du dialogue est la peur que chacun est à même de ressentir face aux autres participants. Les individus peuvent en effet craindre la perspective de mettre en jeu leur identité dans cette rencontre avec l'altérité (Lamine, *op. cit.* : 242). Les religieux latins estiment pour leur part que cette peur peut être dépassée par une meilleure connaissance de l'autre. C'est un apprentissage dont les religieux latins font d'ailleurs l'expérience au quotidien à travers leur forme de vie communautaire, qui les oblige à apprendre à vivre avec des personnes qu'ils n'ont pas choisies, de cultures, de milieux sociaux différents : « *notre possibilité de vivre en communauté internationale [...] montre aux gens qu'on est différentes et qu'on peut vivre ensemble* » (sœur Christiane). L'acquisition de connaissances serait un préalable à la rencontre, ce qui explique aussi les efforts de ces religieux pour mieux connaître l'islam, ce que nous avons abordé dans le deuxième chapitre.

Cette conception du dialogue est expliquée dans l'ouvrage du père Christian (Van Nispen, 2004). Celui-ci nous dit que les connaissances acquises permettent de déconstruire certaines idées négatives sur l'autre, et d'instaurer plus de respect entre les participants. Pour lui, le dialogue interreligieux nécessite deux volets : des relations personnelles d'amitié, et une connaissance théorique par l'étude. Cette idée ne serait d'ailleurs pas spécifique aux religieux, puisqu'Anne-Sophie Lamine a constaté que les participants au dialogue interreligieux en France, de diverses confessions, pensent la même chose :

« *Le respect est considéré comme l'exigence minimum du dialogue. La connaissance est affirmée comme nécessaire pour un meilleur « vivre ensemble ». Elle devrait aussi contribuer à éviter les clichés réducteurs, les préjugés et permettre d'aller vers la reconnaissance de l'altérité* » (Lamine, *op. cit.* : 215).

⁸⁷ Nous avons déjà abordé cette division dans le deuxième chapitre lorsque nous parlions du travail scientifique des religieux, et du fait que celui-ci ne touchait qu'une élite intellectuelle. Dans le cas de rencontres entre le Vatican et El Azhar, la distance ressentie peut être d'autant plus grande qu'il s'agit d'une élite politique et médiatique.

Lors de ces rencontres, les religieux latins essaient de mettre en pratique ces deux pôles du dialogue : respect issu des rencontres personnelles, et connaissance de la religion de l'autre. Par le biais de cette connaissance, ceux-ci souhaitent se donner les moyens de faciliter la compréhension entre eux-mêmes et les musulmans :

« Je pense qu'on est avec des gens, ici, qui cherchent Dieu, oui. [...] Mais avec cette tension qu'il y a un a priori sur la réponse chrétienne de trouver Dieu. Un a priori négatif, dans une société musulmane. Donc on est un peu dans un dialogue de sourds, dès le départ. Ce qui m'a amené à étudier le Coran, parce qu'on ne peut pas donner de réponses chrétiennes à des musulmans. Il faut leur parler du Christ avec le Coran quelque part » (père Jean).

Pour le père Jean, les musulmans ne seraient pas en mesure de s'ouvrir aux principes du christianisme. Il semble sous-entendre qu'ils ne font pas d'effort de connaissance du christianisme, et il n'envisage pas que ceux-ci puissent le faire. Il est donc nécessaire à ses yeux de trouver des moyens de leur parler du christianisme à travers leur propre connaissance de l'islam, ce qui serait le seul moyen de permettre une rencontre. Cependant, une telle conception de l'autre nous paraît remettre en question le dialogue. En effet, celui-ci n'irait que dans un sens, et la réciprocité de l'échange est donc niée. D'autre part, s'il pense que seuls les chrétiens sont capables d'amorcer un mouvement d'ouverture en direction de l'islam, il se place ainsi en position de supériorité vis-à-vis des musulmans. Cela remet donc en cause les principes égalitaires que le dialogue est supposé instaurer.

Cette réflexion pose la question de la réciprocité. Si les religieux latins, poussés en cela par l'Eglise romaine, s'investissent dans ce dialogue qu'ils jugent essentiel, nous n'avons cependant pas beaucoup eu d'écho au cours de ce terrain de ce qu'il en était de la réponse musulmane, en dehors du fait qu'une certaine élite y participait. Ce qu'il ressort d'une manière générale des discours des religieux latins, c'est l'accent mis sur l'effort engagé par l'Eglise dans cette voie, et la façon dont eux-mêmes tentent d'en appliquer les principes sur le terrain.

Ce manque de propos relatifs à l'engagement des musulmans dans ce dialogue peut être révélateur. Il permet de voir que les religieux considèrent qu'ils sont les seuls à lancer les initiatives, et à réellement s'y investir. Il nous montre donc que le dialogue ne semble aller que dans un sens, et que les échanges risquent d'être assez restreints.

Ces échanges sont par ailleurs basés sur un autre principe que les participants considèrent comme essentiel : l'absence de prosélytisme :

*« Son exclusion [du prosélytisme] fait en quelque sorte partie des pré-requis de la rencontre et c'est toute la confiance du dialogue interreligieux qui serait menacée si des acteurs cherchaient à en convertir d'autres » (Lamine, *ibid.* : 212).*

Nous avons vu d'ailleurs que c'était aussi une mesure requise par les membres de la Fraternité Religieuse. Cependant, au cours de ce terrain, nous avons rencontré des religieux latins qui ont émis ce désir de prosélytisme. Sœur Thérèse disait ainsi qu'

« On peut dialoguer, mais eux [les musulmans], ils n'acceptent pas trop ce que nous disons. C'est-à-dire que c'est un dialogue très superficiel. Tu n'arrives pas à les convertir, ni à les convaincre. Celui qui arrive à les convaincre assez, c'est le père Zakariya⁸⁸, celui qui parle sur la chaîne de télévision Al-Hayat. Celui-ci arrive à les convaincre. Pourquoi ? Parce que pour les convertir, il faut bien connaître le Coran ».

Selon cette sœur, il est certes nécessaire d'acquérir certaines connaissances sur l'islam, mais dans le but de les utiliser à des fins prosélytes. Le dialogue n'est pas envisagé comme un terrain de rencontre où l'on apprend à écouter l'autre, comme c'est le cas pour les religieux dont nous avons parlé précédemment. Il est perçu ici comme un outil de conversion. Cependant, sœur Thérèse ne participe pas à des rencontres interreligieuses formelles⁸⁹. Au contraire, les religieux qui y sont engagés soulignent toujours que cette absence de prosélytisme représente pour eux un aspect essentiel de ce dialogue. Il nous semble pourtant que la dimension prosélyte ne peut pas être complètement absente de ces rencontres, étant donné que l'islam et le christianisme sont deux religions de mission. L'absence de

⁸⁸ Le père Zakariya Boutros est un prêtre copte animant des programmes sur la chaîne de télévision satellitaire *Al Hayat*, dans lesquels il tient des propos violents à l'encontre de l'islam. Zakariya Boutros a d'ailleurs été mis en garde par le pape Chenouda lui-même.

⁸⁹ Nous n'avons pas pu établir précisément si la distinction que nous avons faite dans le deuxième chapitre entre le travail des religieuses et celui des religieux vaut aussi par rapport à leur engagement dans le dialogue interreligieux. Il semblerait toutefois que ce sont des religieux qui participent aux rencontres formelles, puisque ce sont eux qui ont les connaissances les plus poussées en ce qui concerne l'islam. Les religieuses mettent davantage l'accent sur la pratique d'un « dialogue de vie » dont nous reparlerons par la suite, et qui est plus en cohérence avec leur travail dans la société égyptienne.

prosélytisme peut être érigée en principe essentiel, pour permettre d'en réduire la portée, mais il ne semble pas que cela puisse l'annihiler totalement.

D'autant plus que ces deux religions prétendent toutes deux être les détentrices de « la » vérité :

*« On peut émettre l'hypothèse que le dialogue interreligieux, en plus d'être récent, est paradoxal, voire contre-nature du fait de la prétention exclusive et absolue à la vérité qu'adoptent généralement les traditions religieuses. Les rapports entre les religions ont plus souvent relevé de conflits, de tentatives de conversions que de dialogue et de coopération » (Lamine, *ibid.* : 273).*

L'islam et le christianisme sont deux religions qui postulent que chacune détient « la » vérité religieuse. Ce qui explique aussi la dimension missionnaire intrinsèque de ces deux religions. En effet, on ne peut occulter le fait que l'ouverture de l'Eglise aux autres religions va aussi de pair avec cette dimension. L'Eglise n'abandonne pas cette caractéristique lorsqu'elle se tourne vers les autres religions. Au contraire, cela lui permet de se faire mieux connaître, et donc d'élargir ses possibilités d'attirer du monde à elle. Il s'agit de permettre aux autres d'accéder à cette vérité. Il nous semble par ailleurs que cette conception engendre une vision hiérarchisée des religions, dans laquelle on ne peut considérer sa propre religion que comme supérieure aux autres.

D'autre part,

*« La confrontation à d'autres « vérités » religieuses peut prendre diverses formes. L'autre voie religieuse peut être reconnue comme valable, elle peut être considérée comme une préparation à la « vraie » religion ou encore être qualifiée d'erreur » (Lamine, *ibid.* : 263).*

Nous avons vu précédemment que la position de l'Eglise latine par rapport à cette question de la vérité était une position inclusiviste. Celle-ci considère que l'autre religion, en l'occurrence ici l'islam, est une préparation à la « vraie » religion, le christianisme. On peut donc comprendre l'intérêt sincère des religieux latins à s'engager dans ce dialogue avec l'islam. En effet, cette religion, en tant que « préparation » à la leur, doit retenir toute leur attention. D'autant plus que l'islam serait porteur de valeurs importantes pour le christianisme. D'autre part, il s'agit pour cette Eglise de chercher à inclure de nouveaux

fidèles. Son ouverture vers les autres religions contient aussi cette dimension prosélyte dont nous venons de parler.

Enfin, « *la reconnaissance de l'autre et la possibilité de collaborer avec lui sont [...] liées de manière réciproque à la vérité qu'on accorde à sa voie religieuse* » (Lamine, *ibid.* : 268). La reconnaissance par l'Eglise latine de l'islam comme préparation à la « vraie » religion permet l'instauration du dialogue. Quant à la collaboration, il semble que les religieux latins l'envisagent notamment dans leur possibilité d'apporter à l'islam certaines dimensions du christianisme, qu'ils considèrent essentielles⁹⁰.

La conception hiérarchisée des religions semble donc être un obstacle à l'instauration d'un dialogue véritablement égalitaire, et remettre en cause la réciprocité des échanges. En conséquence de quoi, cette hiérarchie risque de fausser les attentes du dialogue.

Cette présentation des conditions préalables au dialogue interreligieux, mais aussi de ses difficultés, nous a permis de comprendre que « *les relations interreligieuses apparaissent largement comme une articulation entre la question de la vérité religieuse et celle de la relation à l'autre* » (Lamine, *ibid.* : 271). Les religieux latins s'y sont particulièrement investis, poussés en cela par leur réflexion à la fois sur leur propre religion, mais aussi sur l'islam. Considérant le christianisme comme la « vraie » religion, ils ont cependant un certain respect pour l'islam, qu'ils ont appris à mieux connaître. Le dialogue se présente donc pour eux comme un espace de rencontre positive entre musulmans et chrétiens, qui va dans le sens de leur engagement pour une amélioration des relations entre eux. En même temps, il est l'occasion d'exposer leur message chrétien, mais aussi les dimensions du christianisme qu'ils souhaitent apporter à l'islam. Celles-ci permettraient selon ces religieux de contribuer à la réforme de cette religion, qu'ils jugent nécessaire. De ce fait, la forme du dialogue correspond bien à la façon de pratiquer la mission aujourd'hui :

« *La promotion des relations interreligieuses va de pair avec une recomposition de la mission, dans une articulation subtile entre dialogue et annonce, entre respect de l'altérité religieuse et conviction d'une vérité inaccomplie dans les autres religions* » (Lamine, *ibid.* : 286).

⁹⁰ Il serait donc particulièrement intéressant d'avoir le point de vue des musulmans sur ce dialogue. A propos de la position de l'islam par rapport aux autres religions, Anne-Sophie Lamine nous dit que « *dans l'islam, la position correspondante est de considérer que les religions antérieures sont valables, mais accomplies et renouvelées dans l'islam, qui offre en outre la parole directe de Dieu, non déformée par l'homme* » (Lamine, *ibid.* : 266).

Le dialogue interreligieux est donc lié aux pratiques missionnaires actuelles, mais aussi aux lieux et au contexte dans lesquels la mission s'inscrit. Ce qui nous amène maintenant à observer de plus près les formes du dialogue interreligieux en Egypte.

b) Les formes du dialogue

Dans l'ouvrage du père Christian, celui-ci distingue trois niveaux de dialogue⁹¹ : le dialogue officiel, le dialogue de vie, et le dialogue de foi.

Le dialogue officiel, auquel participent des institutions puissantes comme El Azhar⁹² en Egypte, ne semble pas très estimé par la population égyptienne, ni par les religieux latins. Ces occasions permettent en effet au gouvernement égyptien (dont est dépendante El Azhar) d'afficher à un niveau national et international son intérêt pour la population chrétienne du pays. L'implication d'une institution comme El Azhar permet à l'Etat égyptien, en montrant son engagement dans un dialogue de ce type, d'officialiser cette construction d'une pacification des relations islamo-chrétiennes. Beaucoup de religieux et d'Egyptiens considèrent cependant que ce dialogue a été instrumentalisé par l'Etat. Ils l'accusent d'être une simple façade médiatique, qui cache en réalité les dysfonctionnements de ce pouvoir, tant dans le domaine interreligieux, que plus largement, dans de nombreux domaines de politique intérieure.

Par exemple, lors des jours de grandes fêtes chrétiennes comme Noël ou Pâques, les gouverneurs des grandes villes vont à l'église assister à une partie de la célébration. Le président Moubarak avait d'autre part fait un geste symbolique en décrétant le Noël copte orthodoxe (le 7 janvier) jour férié pour tous les Egyptiens. « *Le gouvernement actuel veut estomper les animosités* » disait à ce propos frère Paul. Mais il est clair que ces gestes sont utilisés à des fins politiques, et permettent dans ce cas précis de montrer aux Egyptiens l'engagement du gouvernement en faveur de la cohésion nationale, en retransmettant ces messes à la télévision nationale. Beaucoup d'Egyptiens ne sont cependant pas dupes de cet affichage médiatique :

⁹¹ Ces trois niveaux de dialogue sont issus de la tradition catholique.

⁹² El Azhar a institué une commission pour le dialogue avec les religions monothéistes, au sein de laquelle se trouve un comité de dialogue avec le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux du Vatican.

« Moi je ne vois que le côté officiel. C'est-à-dire qu'on fait passer à la télévision des cheikhs avec le pape Chenouda, ou avec le cheikh d'El Azhar. Donc ça c'est officiel, c'est de la publicité, ce sont les médias, mais ce n'est pas la vie de tous les jours, et ce n'est pas la vie entre chrétiens et musulmans » (Mouna).

Le vécu de la cohabitation ne correspond pas à l'image que l'Etat essaie d'en donner, ce qui contribue à cette distance entre l'Etat et sa population.

Pour Dounia, le désengagement du gouvernement par rapport à cette question des relations entre chrétiens et musulmans est délibéré, et le gouvernement empêche les citoyens de dialoguer en maintenant une certaine ignorance des uns sur les autres :

« On n'a jamais parlé des coptes [à l'école]. Jamais. Je ne sais pas ce qu'il s'est passé avec les coptes. [...] Pourquoi ne pas parler du moment où Jésus est venu en Egypte ? Alors on parle de Mahomet, sa place religieuse, son histoire, et pourquoi ne pas prendre l'histoire de Jésus ? On sait que Jésus est très important. Vous croyez que Jésus est musulman ? Alors prenez son histoire aussi ! [...] Les histoires qui sont un peu controversées, on ne s'en approche pas. Pourquoi on ne parle pas de ces choses-là, si vous voulez bien faire le dialogue, si vous voulez rendre la situation meilleure pour les chrétiens ? Mais ils ne veulent pas, et c'est la même chose pour tous les Egyptiens. Le gouvernement ne veut rendre la situation meilleure pour personne ».

Nous avons déjà vu en effet que la période copte de l'Egypte n'est pas enseignée à l'école, d'où cette ignorance, aussi bien par les musulmans que par les coptes eux-mêmes⁹³.

C'est donc cette forme de dialogue officiel que remettent en cause bon nombre d'Egyptiens, mais aussi de religieux latins, qui ne croient pas en l'efficacité d'un échange purement formel de belles promesses :

« Je n'ai jamais pris part à des manifestations officielles de dialogue islamo-chrétien, à la fois à cause de ma position de petit frère [petit frère de Jésus], qui ne me donne pas une carte de visite suffisante pour entrer dans les hautes sphères du dialogue. Et puis aussi, je n'y crois qu'à moitié, je n'y crois pas beaucoup. Ça ne veut pas dire que je n'y crois pas du tout, en ce

⁹³ Nous avons vu l'exemple de sœur Mariam et de son ignorance vis-à-vis de l'histoire copte de son pays dans le deuxième chapitre.

sens que c'est mieux que rien. Je pense que même si souvent c'est quelque chose de très formel, et bien on garde quand même un contact, ça permet de se rencontrer, de peut-être s'écouter. Mais personnellement je crois beaucoup plus au dialogue de vie, ou au dialogue qui se passe quand les deux parties travaillent ensemble dans des domaines socio-politiques » (frère Michel).

Le défaut de ce dialogue officiel selon ce frère est qu'il est réservé à une élite, ce qui ne lui permet pas de rendre compte réellement du ressenti de la cohabitation par la population. C'est pour cela que frère Michel lui préfère un dialogue de vie, qui se fonderait au contraire sur le vécu des gens.

Certains religieux participent cependant à des séances de dialogue officiel, comme par exemple le frère Paul qui avait été chargé en 2008 du discours d'introduction à la rencontre annuelle entre le Vatican et El Azhar. Mais, ainsi que le dit frère Michel, ce sont souvent des congrégations historiquement et numériquement importantes auxquelles le Vatican demande un soutien lors de ces rencontres⁹⁴.

Les religieux latins considèrent pour la plupart que ce ne sont pas les discours officiels qui aboutiront à des changements, mais que ce sont plutôt leurs comportements quotidiens qui pourront être efficaces sur les mentalités :

« Ce qui est effectivement important, c'est que le dialogue risque d'être faussé s'il ne part pas d'une rencontre réelle. Et dans ce sens-là, oui, je suis moi-même parfois un peu méfiant vis-à-vis des initiatives de dialogue lancées comme ça. Le dialogue, c'est quelque chose qui est le fruit d'une rencontre et d'une collaboration » (père Christian).

Cette remarque du père Christian est d'autant plus importante que celui-ci est particulièrement engagé dans les manifestations officielles de dialogue. Sa grande notoriété dans les milieux intellectuels, mais aussi parmi les hommes religieux musulmans lui confère une place importante lors de ces rencontres. Il est d'autre part l'un des théoriciens de ce dialogue islamo-chrétien en Egypte, comme en atteste la publication de son ouvrage, qui nous a été recommandé par de nombreux religieux latins rencontrés. Le père Christian partage cette

⁹⁴ Nous pensons dans ce cas que c'est l'importance de l'IDEO dans le dialogue interreligieux qui incite le Vatican à faire appel aux dominicains pour de telles occasions.

idée que l'on doit prendre garde au dialogue officiel, notamment si celui-ci n'a pas été motivé préalablement par des rencontres personnelles. C'est aussi l'avis du père Benoît :

« Mais que veut dire dialogue ? Si c'est seulement de la langue de bois, formelle et extérieure, c'est bien pour les journaux. Mais je préfère plutôt un dialogue de la vie, une coexistence au jour le jour. Je suis celui qui cherche à bâtir pour la société une vie plus digne et juste pour tout homme. [...] Donc il faut travailler ensemble à la construction d'une société meilleure. D'abord, dans les simples relations de voisinage, d'amitié. Puis en travaillant ensemble ».

Les religieux latins essaient de se concentrer sur ce qu'ils appellent un « dialogue de vie », construit au quotidien grâce aux contacts entre musulmans et chrétiens, un dialogue basé sur le respect de l'autre. Il leur semble d'autant plus intéressant qu'il concerne réellement la population, et part des expériences vécues de la cohabitation. Ce dialogue serait constructif parce qu'il s'établit dans la proximité et le long terme. Il serait donc beaucoup plus effectif sur l'état des relations entre chrétiens et musulmans en Egypte. C'est ce que nous explique sœur Mariam :

« Ce que nous essayons de faire, c'est faire comprendre qu'on peut rester avec notre identité tout en acceptant l'autre, et en travaillant avec lui. En respectant l'autre, sa religion. [...] C'est ça qu'on essaie d'enseigner à nos enfants à l'école, ou avec les gens avec qui on parle. Même les gens dans la rue, dans le bus ou dans le métro, on leur dit que notre but n'est pas que tout le monde devienne chrétien dans le pays, mais qu'on se connaisse, qu'on vive ensemble sans problèmes ».

Les religieux latins mettent en avant le fait que partager les mêmes conditions de vie prévaudrait sur une différenciation construite sur l'appartenance religieuse des individus.

Pour eux, ce dialogue de vie est aussi l'occasion de mettre en œuvre l'approche missionnaire actuelle, où la transmission du message chrétien ne se fait plus par une prédication directe des Evangiles, mais se base plutôt sur l'importance de témoigner des valeurs chrétiennes à travers leur présence :

« Oui, on parle, il y a des dialogues, mais on ne parle pas pour convertir l'autre personne. Ce sont plutôt des témoignages. On peut dire : je vais prier pour vous. Il y a des échanges quand même. Mais c'est plutôt le témoignage de ce que l'on vit qui peut dire vraiment » (sœur Victoria).

Ce dialogue de vie se construit ainsi dans une certaine proximité, qui peut être celle de leur quartier, mais aussi une proximité relationnelle créée par les contacts entre les religieux et la population à travers leur travail et leurs différentes activités. Ces rencontres entre les individus constituent le premier niveau interreligieux défini par Anne-Sophie Lamine :

« L'échelle interindividuelle est celle où se joue la première construction du rapport à l'altérité. C'est aussi à cette échelle que les croyances peuvent se trouver modifiées par cette confrontation, en particulier celles qui touchent à la représentation de l'autre » (Lamine, op. cit. : 11).

Ce dialogue de vie amène ainsi certains religieux latins à avoir des contacts avec des musulmans membres d'associations islamiques radicales : *« les musulmans de la djam'iyya 'islāmiyya [association islamique] viennent nous voir au centre, ils parlent avec nous, on dialogue, et ce sont des gens très très radicaux »* (père Jean). Il semblerait d'ailleurs que c'est à cause des relations tissées avec ces associations, et notamment avec les Frères musulmans, que le père John a été expulsé d'Égypte. En effet, celui-ci avait créé des liens étroits avec eux dans le quartier d'*Arba Wa Nus*. À l'automne 2008, le père John a reçu un avis d'expulsion, sans qu'aucune explication ne lui soit donnée. Cependant, la congrégation est convaincue du lien entre ses relations avec cette association, et son expulsion. Dans ce cas-là, il semble qu'il ne s'agit plus pour l'État égyptien d'un dialogue interreligieux, mais bien de ce qu'il considère comme des opposants politiques à son régime. Le dialogue islamo-chrétien en Égypte est lié aux questions de politique du pays, et c'est aussi une des raisons qui incite les religieux latins à s'investir davantage dans un dialogue de vie, plutôt que dans un dialogue officiel.

Si ce dialogue de vie est plutôt de l'ordre d'une création quotidienne, construit au jour le jour par les interactions entre les individus, il peut être aussi organisé par le biais d'associations, de groupes de discussion, qui tentent ainsi d'élargir les possibilités d'une amélioration des rapports entre chrétiens et musulmans. Nous avons abordé dans le deuxième

chapitre l'importance de l'IDEO dans le domaine de ces rencontres interreligieuses, ainsi que l'affirme frère Paul : « *une des principales raisons d'existence de l'IDEO, c'est de faire se rencontrer les gens. Témoigner que l'on peut vivre ensemble sans se détruire* ». Pour les dominicains, c'est dans leur comportement quotidien et leurs relations avec les gens qu'ils construisent ce dialogue de vie :

« *Il [le père Anawati] savait que bien du temps s'écoulerait avant qu'un dialogue en profondeur ne soit possible. Le simple dialogue de la vie s'imposait d'abord ; seuls de petits groupes se connaissant bien pouvaient chercher à aller plus loin, pour l'instant* » (Morelon, 1996 : 106).

Des groupes de ce type existent aujourd'hui en Egypte, comme par exemple le groupe « Egyptiens contre la discrimination religieuse » (*Miṣriyyūn ʿid al-tamyīz al-dīnī*). Celui-ci travaille en faveur du dialogue interreligieux, mais s'intéresse aussi plus largement à toutes les formes de discrimination religieuse, ainsi que le décrit Iman, qui en plus de son travail de journaliste, est aussi membre du groupe :

« *Il y a des groupes dans la société civile, comme par exemple « Egyptiens contre la discrimination religieuse ». [...] Le gouvernement a refusé la mise en place de cette association, mais nous faisons tout de même des réunions. [...] Beaucoup de pères des églises, qui sont des religieux, sont présents dans ce groupe. Mais on n'a personne d'El Azhar, on n'a personne des Frères musulmans, car ce sont eux qui refusent le dialogue. [...] Mais on a des intellectuels musulmans. [...] Donc c'est ça l'idée : un groupe d'intellectuels connus qui travaillent contre le communautarisme. C'est le seul groupe qui travaille sur la discrimination religieuse* ».

« Egyptiens contre la discrimination religieuse » (en anglais *Misryon Against Religious Discrimination*, MARED), a été fondé en 2006. Ce collectif, qui tente actuellement d'obtenir un statut d'ONG, se bat pour la défense de la liberté de croyance, dénonce tous les types de contraintes religieuses, et revendique l'égalité des droits du citoyen sans distinction de sexe, de couleur, ou d'affiliation religieuse⁹⁵. Contrairement aux propos d'Iman, MARED n'est pas

⁹⁵ Le collectif, en dehors de membres musulmans (sunnites) et coptes, comprend aussi des juifs, des chiites et des bahaïs. Voir le site <http://www.maregroup.org> (consulté le 6/06/09).

le seul groupe à travailler sur la discrimination religieuse. Bien que ces groupes soient effectivement très peu nombreux, on trouve par exemple l'ONG EIPR (*Egyptian Initiative for Personal Rights*) de défense des droits de l'homme, fondée en 2002. Cette ONG est engagée elle aussi dans la lutte contre les discriminations religieuses, et en particulier pour la liberté de croyance et de conversion religieuse⁹⁶. Cependant, ces groupes restent minoritaires au sein de la société égyptienne.

En dehors des deux aspects du dialogue interreligieux que nous venons de voir, le dialogue officiel et le dialogue de vie, le père Christian rajoute un troisième aspect, qui est celui du dialogue de foi, c'est-à-dire l'échange de l'expérience religieuse et de la vie spirituelle. Il nous semble important de préciser que la perception de la dimension proprement spirituelle de l'islam par les religieux latins est relativement récente, et consécutive à la construction du dialogue interreligieux (Saaïdia, 2004a : 101).

Ces échanges, en plus de désamorcer de potentielles situations de tensions entre musulmans et chrétiens, sont aussi des rencontres spirituelles. Pour le père Christian,

« Le dialogue interreligieux [...] doit respecter la différence irréductible entre les religions, ce qui n'empêche pas le dialogue interreligieux d'arriver à une réelle rencontre en Dieu » (Van Nispen, *op. cit.* : 105).

Les religieux latins préfèrent donc éviter le dialogue purement théologique, sur des points de doctrine, comme le souligne frère Michel :

« Le dialogue proprement théologique aboutit tout de suite à la constatation de l'incompatibilité théologique entre les deux. Bon avec quelques points communs, sans doute, mais on en a assez vite fait le tour ».

S'engager dans un dialogue théologique suppose de discuter sur des points de doctrine qu'aucun des acteurs de ce dialogue ne souhaite vu être remis en cause par leurs partenaires. Au cours de ce terrain, nous avons été témoins d'une discussion purement théologique entre un cheikh d'une confrérie soufie et un pasteur protestant hollandais. Les points principaux abordés au cours de cette rencontre furent les points classiques posant problème dans les discussions entre musulmans et chrétiens : le problème de la trinité ou de l'unicité de Dieu, le

⁹⁶ Voir le site de l'ONG <http://www.eipr.org/en> (consulté le 26/05/09).

statut de Jésus et celui de Mahomet, et enfin la question de la raison par rapport à la foi⁹⁷. Le problème dans cette discussion fut que chacun connaissait déjà les arguments de l'autre par rapport à ces questions. Aucun des deux n'était prêt à remettre en cause ces points de doctrine, ce qui ne pouvait pas être constructif. Cela ressemblait plutôt à une discussion formelle qui, ayant lieu en public, permettait de mettre en scène un échange courtois entre deux responsables religieux du christianisme et de l'islam. Si les deux protagonistes de ce dialogue estimèrent par la suite que cette discussion fut productive, il ne semble pas que celle-ci ait réellement amené quelque chose de nouveau.

De ce fait, les religieux latins se concentrent de préférence sur le côté spirituel, qui permet une rencontre de l'autre d'une manière originale, puisque c'est un rapport de croyant à croyant, et non pas de chrétien à musulman. Nous avons vu d'ailleurs que le père Anawati avait été un précurseur dans cette forme d'échange.

Cette rencontre conduit dans le même temps les individus à un approfondissement de leur réflexion en ce qui concerne leur propre rapport à Dieu, puisqu'il s'agit d'un débat spirituel, au cours duquel sont présentées des approches différentes quant au rapport entre l'homme et Dieu. Ce débat nécessite de la part des participants une aptitude à expliquer clairement leur propre conception de la foi, mais aussi un esprit d'ouverture aux conceptions spirituelles des autres partenaires.

Nous avons vu cependant dans le deuxième chapitre certains jugements que les religieux latins peuvent porter sur la façon dont les musulmans construisent leur rapport à Dieu. Pour le père Jean par exemple, les rapports dans l'islam entre l'homme et Dieu sont trop distants, et il considère que l'homme reste une créature soumise, qu'elle n'est pas parvenue à se libérer. Il semble donc difficile de pouvoir pratiquer un dialogue de foi en revendiquant une égalité entre les participants, si l'on part avec de telles représentations sur la façon dont l'autre construit son rapport à Dieu. De ce fait, il semble que le dialogue de foi ne soit pas lui non plus exempt de difficultés.

La présence des religieux latins dans ces trois formes du dialogue islamo-chrétien, que nous venons de développer, s'explique par leur position au sein de la société égyptienne, ainsi que par les objectifs de leur présence dans ce pays. Les interventions de certains d'entre eux à un niveau officiel montrent la notoriété qu'ils ont acquise dans ce domaine. Leur longue histoire d'implantation en Egypte, leur dévouement auprès de la population égyptienne, et

⁹⁷ En ce qui concerne ce dernier point, il s'agissait pour le pasteur de démontrer que c'était la confiance en Dieu qui était l'aspect le plus important de la foi, en dehors des livres et des règles. Le cheikh soutenait pour sa part que c'était la connaissance et la raison qui primaient.

leur partage de la vie quotidienne sont plusieurs des éléments qui créent les conditions de ce qu'ils appellent un « dialogue de vie ». Enfin, leur statut même de religieux les engage dans la voie d'un dialogue de foi, d'un partage avec les musulmans de leur expérience spirituelle.

D'autre part, l'incitation au dialogue entre chrétiens et musulmans de la part des religieux latins s'inscrit dans leur volonté de permettre une amélioration des relations entre eux, en favorisant au cours du dialogue une reconnaissance de l'autre par chacun des partenaires en présence. Nous avons vu en effet dans le premier chapitre que les coptes souffraient actuellement d'un manque de reconnaissance de la part de leurs concitoyens musulmans, notamment en ce qui concernait leur appartenance à la nation égyptienne. La mise en place d'un dialogue islamo-chrétien en Egypte permettrait donc, selon les religieux latins, la construction d'une reconnaissance mutuelle entre chrétiens et musulmans, et l'amélioration des rapports interreligieux. C'est en ce sens qu'il est un de leurs moyens pour soutenir la chrétienté égyptienne.

La question est maintenant de savoir si, dans le contexte égyptien actuel, le dialogue interreligieux peut effectivement déclencher un processus de reconnaissance, et dans quelle mesure il peut le faire.

Le dialogue interreligieux permet tout d'abord une certaine relativisation de la position de chacun des participants, grâce à la mise en scène de la pluralité religieuse :

« Quand les croyants participent aux relations interreligieuses, où ils peuvent attendre une certaine reconnaissance, ils mettent néanmoins en jeu leur identité, du fait même de la pluralité du contexte, qui fait de leur religion une religion parmi d'autres. Cette situation peut être l'occasion de relativiser leur position, ou du moins de la « désabsolutiser », incités en cela par la norme de non-prosélytisme qui prévaut dans le milieu interreligieux » (Lamine, op. cit. : 258).

En ce qui concerne les religieux latins vivant en Egypte, il nous semble que plusieurs éléments en dehors du dialogue les ont déjà conduits à une certaine relativisation de leur position. La cohabitation quotidienne avec l'islam, les efforts qu'ils ont engagés dans la connaissance de cette religion, en plus de leur participation au dialogue interreligieux, sont plusieurs aspects liés entre eux qui ont pu les mener à cette relativisation.

Cependant, nous n'avons pas d'éléments pour dire dans quelle mesure ce dialogue permettrait une relativisation de la position des participants musulmans. Comment ressentent-

ils ce contexte de pluralité religieuse au moment du dialogue ? Cette question en appelle d'ailleurs une autre plus générale : comment les musulmans en Egypte, en tant que groupe religieux majoritaire, vivent-ils la pluralité religieuse de leur pays ? Nous avons beaucoup parlé dans ce mémoire du ressenti de la cohabitation par les religieux latins, et plus largement, par les chrétiens égyptiens, mais il serait intéressant de creuser la question relative au ressenti de cette cohabitation par les musulmans.

Les rencontres interreligieuses sont aussi l'occasion pour les participants de renforcer l'assise de leur propre foi, par l'intermédiaire d'un regard porté sur l'autre. En effet, la vision portée par l'autre sur sa propre religion peut conduire en retour à une redécouverte de celle-ci, d'une autre manière. C'est ce qu'affirme par exemple le père Jean :

« Moi je crois que ma présence de ces quelques années dans le monde arabe a changé radicalement ma vie religieuse. Je me sens plus proche des réalités. Parce qu'avec l'islam, quand même, on a des gens qui sont très concernés par le problème de Dieu. Même si pour moi ce n'est pas la bonne réponse. Mais ce sont des gens, qui, perpétuellement, se posent la question de Dieu. Et on a un tout petit peu oublié ça dans notre société occidentale où j'étais envoyé jusqu'à maintenant. [...] Donc ce que m'apporte cette société arabe et musulmane dans sa majorité, c'est de recentrer l'homme dans son rapport à Dieu, et d'en faire quand même la question essentielle » (père Jean).

Le détour par l'islam lui a permis de se reposer la question centrale de son propre rapport à Dieu, et donc de renouveler et d'enrichir sa réflexion spirituelle. D'autre part, cet enrichissement de sa vie religieuse, par l'intermédiaire de l'islam, l'a aussi renforcé dans sa conviction que seul le christianisme peut répondre de manière appropriée à la question du rapport entre l'homme et Dieu. La rencontre avec l'islam l'a ainsi amené à renforcer sa foi, et à réaffirmer son appartenance religieuse.

L'apport de l'islam au père Jean est donc un apport essentiellement spirituel. Cette rencontre avec l'islam lui a donné de nouveaux éléments dans la construction de sa réflexion religieuse. Mais cette reconnaissance qu'il accorde à l'islam n'est en aucune manière une reconnaissance de la justesse de sa réponse dogmatique aux problèmes humains :

« Comment l'homme peut être sauvé malgré son péché ? En égorgeant des moutons ? »⁹⁸
Nous ça ne nous satisfait pas. C'est trop peu. D'abord parce qu'on fait trop de péchés alors il faut trop de moutons. Et c'est la question de l'homme hébreu : quel sacrifice peut réparer le péché humain ? Donc on va de montagnes de sacrifices en montagnes de sacrifices. Mais en fait il n'y en a pas. Aucun sacrifice sauf un, et il est fait une fois pour toute : c'est celui du Christ pour toute l'humanité. Il n'y a pas d'autres sacrifices à faire que celui-là » (père Jean).

Le christianisme reste la seule religion capable de sauver l'humanité. Pour le père Jean, c'est l'intercession du Christ qui sauve les hommes, et la réponse chrétienne est donc la seule valable.

Ces rencontres mènent ainsi à un renforcement des appartenances identitaires, qui se construisent dans une « *confrontation à l'autre aux frontières* » (Lamine, *op. cit.* : 253). C'est ce mouvement, ce détour vers l'autre qui conduit à ce retour sur soi. Les rencontres interreligieuses mettent donc en jeu la question des frontières entre les groupes religieux, sans pour autant remettre en cause leur existence même⁹⁹. Au contraire, elles les renforcent, puisque le dialogue est l'occasion d'une réaffirmation identitaire des participants. Seulement, ces rencontres leur permettent de se construire une vision de l'autre avec un peu moins de préjugés.

Le dialogue interreligieux porte donc en lui cette contradiction entre la réaffirmation identitaire et la reconnaissance de l'autre :

« Les relations interreligieuses sont constamment révélatrices de la tension entre l'affirmation identitaire et la volonté de faire du commun en reconnaissant et en dépassant les différences. Si les acteurs engagés sont quasiment unanimes pour dire que la rencontre les pousse à la fois à mieux connaître les autres religions et à approfondir leur propre tradition, cette vision très positive, presque irénique du dialogue, fait face à des difficultés de taille dans l'articulation entre la reconnaissance de l'altérité et l'affirmation, voire la sauvegarde de sa propre identité » (Lamine, *op. cit.* : 240).

⁹⁸ L'entretien avec le père Jean a été réalisé peu de temps après la fête du 'īd al-kabīr. Le père racontait qu'il se sentait mal à l'aise face à la quantité de moutons égorgés.

⁹⁹ Cette remarque va dans le sens de la théorie de Barth sur les frontières ethniques, puisqu'il affirme, avec Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, que les frontières persistent malgré le fait que des individus les traversent (Poutignat et Streiff-Fenart, *op. cit.* : 169).

Il nous semble donc que l'objectif des religieux latins d'enclencher un processus de reconnaissance des uns sur les autres est biaisé par le phénomène de réaffirmation identitaire qui se construit à travers le dialogue. D'autant plus que dans le contexte égyptien actuel, les individus s'inscrivent déjà dans des appartenances identitaires dures. D'autre part, nous avons constaté précédemment que le dialogue islamo-chrétien met face à face deux religions qui portent en elles une dimension missionnaire, et qui se considèrent chacune comme porteuse de « la » vérité religieuse. Le dialogue interreligieux semble donc faire face à des difficultés de taille. Il reste perçu par les religieux latins comme un moyen d'œuvrer à une amélioration des relations entre chrétiens et musulmans, mais ils le considèrent comme un moyen parmi d'autres, et non comme une solution à lui tout seul.

Nous avons cependant peu d'éléments pour dire comment la mise en œuvre de ce dialogue est perçue dans la société égyptienne. Il semblerait que si les religieux latins considèrent que le dialogue peut permettre une détente dans les relations islamo-chrétiennes, les Egyptiens ne paraissent pas tous convaincus de son efficacité. Nous avons vu en effet que le dialogue à un niveau officiel ne correspond pas aux attentes de la population. Les religieux ont donc mis l'accent sur le « dialogue de vie », qui, en s'inscrivant dans le quotidien et la longue durée, a de plus fortes chances de créer des bases solides à une meilleure entente entre musulmans et chrétiens dans la société égyptienne. Mais, selon l'avis de plusieurs Egyptiens, l'efficacité du dialogue interreligieux est remise en cause par le fait que les religieux latins ont un rayonnement qui reste très localisé :

« Dans ce dialogue, je ne peux pas te dire quel est leur rôle précisément, mais je sais qu'ils essaient. Nous sommes dans une société désorganisée maintenant. Et donc en conséquence, chaque essai se fait de façon personnelle, ou à l'intérieur d'un petit groupe. Ce n'est pas possible de le faire à une échelle nationale. [...] Mais ces gens-là [les religieux latins] sont dans des petits groupes, des petits groupes d'intellectuels, ce sont des élites. Et donc ce n'est pas efficace. [...] Donc je ne peux pas te dire s'ils ont une influence sur la société parce qu'ils sont en dehors du cœur de la société » (Iman).

On voit réapparaître ici une division que nous avons déjà aperçue entre ces religieux, qui feraient partie d'une élite intellectuelle, et la population égyptienne. Il semble ici qu'Iman fasse surtout référence aux initiatives formelles de dialogue interreligieux. Elle parle en effet de « *petits groupes d'intellectuels* », ce qui pourrait renvoyer à des séances de rencontres

interreligieuses organisées. Il est vrai qu'à ces occasions, seule une élite intellectuelle y participe. Quant au dialogue de vie, nous pensons que la majorité de la population n'est pas consciente des efforts faits par les religieux en ce sens. Ce sont les religieux qui l'appellent dialogue de vie, mais pour la population, il s'agirait simplement de relations de voisinage, ou de proximité. Ainsi, lorsque l'on demande à des Egyptiens ce qu'ils pensent du dialogue interreligieux, ils pensent au dialogue officiel, ou au dialogue théologique entre spécialistes. Ils ne considèrent pas forcément que les échanges quotidiens puissent être pensés comme une forme de dialogue.

Ces religieux latins semblent d'autre part être les seuls chrétiens en Egypte à être réellement engagés dans le dialogue avec les musulmans. L'Eglise copte orthodoxe participe aux séances de dialogue officiel en tant qu'Eglise nationale, mais au niveau de la vie quotidienne, celle-ci semble se désintéresser de la question. Pour les religieux latins, cette attitude de l'Eglise copte est compréhensible dans le sens où les coptes auraient vécu trop longtemps sous domination musulmane pour pouvoir envisager sereinement un dialogue avec les musulmans du pays :

« Ils [les coptes] en ont marre de l'islam. Moi je peux les comprendre, parce que nous, venant de l'Occident, on n'a pas souffert de l'islam comme eux en ont souffert et en souffrent. Alors il leur est beaucoup plus difficile d'avoir un peu plus de recul, et un regard un tant soit peu positif sur l'islam. Bon, le fondateur de l'IDEO était quand même un Egyptien, le père Anawati. Mais c'est vrai que je pense que c'est très très difficile, et peut-être encore plus difficile aujourd'hui parce que le père Anawati, ça remonte à soixante-dix ans. A une époque où il n'y avait pas du tout les mêmes rapports entre islam et christianisme ici. Maintenant que c'est devenu aussi difficile et étouffant, je pense que ça serait très difficile de trouver un religieux égyptien ou oriental qui puisse s'investir comme nous le faisons, et je les comprends » (frère Michel).

Le fait que les religieux latins n'aient pour la plupart pas vécu dans des sociétés où l'islam est majoritaire les rendrait plus ouverts selon frère Michel à l'égard de cette religion¹⁰⁰. Nous avons déjà abordé cette question dans le premier chapitre lorsque nous parlions des religieux égyptiens. Nous avons vu à cette occasion qu'une relation pacifiée à l'autre se construit

¹⁰⁰ Certains religieux latins égyptiens sont cependant engagés eux aussi dans une démarche d'ouverture vers l'islam, au même titre que les autres, comme nous avons pu le voir tout au long de ce mémoire, à travers par exemple les propos de sœur Mariam.

notamment grâce à une bonne distance. Il serait donc plus difficile pour les coptes de s'engager sereinement dans un dialogue avec les musulmans de leur pays, du fait de la trop grande proximité entre eux. C'est ce que nous dit aussi frère Marcello :

« Pour moi, les coptes ne sont pas des personnes pour faire le dialogue. Pour faire le dialogue, il faut être libre, et eux ne sont pas libres. Pas parce qu'ils ne veulent pas mais c'est leur nature même qui veut ça. Ils deviennent amers, sans le vouloir. Par exemple, nous, nous n'avons pas eu ces problèmes [avec l'islam], alors nous avons une manière différente de traiter avec les musulmans. C'est-à-dire que nous sommes plus libres ».

Lorsque frère Marcello parle de la « nature » des coptes, il semble dire que cette difficulté que les coptes auraient à s'ouvrir à l'islam ne résulterait pas de conditions politiques, historiques et sociales, mais serait intrinsèque à leur personne. S'il pense qu'il est dans la « nature » des coptes de refuser le dialogue, on peut supposer que son jugement peut aussi en partie être influencé par l'attitude de l'Eglise copte orthodoxe aujourd'hui. Le fait est qu'à l'heure actuelle, celle-ci se replie de plus en plus sur elle-même, et son clergé n'engage absolument pas les fidèles à une ouverture sur l'islam. La conjoncture interne de tensions interreligieuses renforce aussi celle-ci dans son attitude de position défensive.

Cependant, l'engagement de religieux égyptiens dans une congrégation latine permet peut-être plus facilement à ceux-ci d'élaborer une distance dans leurs relations avec l'islam. A partir de là, la construction du dialogue peut devenir plus facile pour eux. En épousant la vocation d'une congrégation, ils marquent aussi leur engagement dans cette voie du dialogue, prônée par l'Eglise latine et les congrégations religieuses qui en dépendent.

Cette première partie nous a permis de comprendre les motivations des religieux latins par rapport au dialogue interreligieux et les différentes façons dont ils essaient de le mettre en place. S'il s'avère qu'ils cherchent, par l'intermédiaire du dialogue, à amorcer entre chrétiens et musulmans un processus de reconnaissance des uns sur les autres, il semblerait qu'il ne soit pas un moyen suffisant à lui seul pour permettre cette reconnaissance. En effet, étant donné que le dialogue islamo-chrétien est une rencontre entre deux religions de mission, qui pensent chacune détenir « la » vérité, le processus de reconnaissance est biaisé dès le départ. D'autant plus que la rencontre avec l'altérité conduit aussi les participants à une réaffirmation identitaire.

Cependant, l'engagement des religieux latins dans le dialogue ne s'arrête pas seulement au dialogue islamo-chrétien, puisqu'ils s'investissent aussi dans la construction d'un dialogue avec les autres Eglises chrétiennes présentes en Egypte.

2) *Le dialogue œcuménique*

De même que l'implication de l'Eglise latine dans le dialogue avec les autres religions est relativement nouvelle, l'ouverture de celle-ci à un dialogue avec les autres Eglises chrétiennes est une attitude plutôt récente. Elle découle elle aussi de la rupture qu'a instaurée dans l'Eglise catholique le concile de Vatican II. Etant donné la diversité de la chrétienté et des contextes dans lesquels celle-ci se trouve inscrite, les religieux latins doivent faire un effort d'adaptation de ce dialogue œcuménique à ces différents contextes et lieux. Pour le cas de l'Egypte, c'est notamment à travers les relations avec l'Eglise copte que va se construire une ébauche de dialogue¹⁰¹.

a) *Une nouvelle approche catholique*

Depuis les réformes engagées à la suite du concile de Vatican II, il est intéressant de noter que l'Eglise romaine est non seulement préoccupée de dialoguer avec les religions non-chrétiennes, mais aussi avec l'ensemble des autres Eglises chrétiennes.

En ce qui concerne l'Egypte et l'Eglise copte, le conflit avec Rome remonte au concile de Chalcédoine (451). Comme nous l'avons décrit dans le premier chapitre, l'attitude de l'Eglise latine vis-à-vis des autres Eglises, qui ne dépendaient pas de l'autorité pontificale, a longtemps été un déni des spécificités de chacune, et une tentative de les ramener sous l'autorité romaine. Aujourd'hui, l'Eglise catholique, à travers son décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, affirme au contraire son attachement à une chrétienté universelle, certes, mais dont les différentes composantes doivent garder leurs spécificités propres, afin de contribuer à la richesse du christianisme : « *il n'est pas du tout contraire à l'unité de l'Eglise qu'il y ait diversité de mœurs et de coutumes* » (*Les actes du concile Vatican II, op. cit.* : 215). Le Vatican considère aujourd'hui que le patrimoine religieux du christianisme oriental est important pour l'Eglise catholique romaine. C'est pour cela qu'il effectue un véritable travail

¹⁰¹ Nous n'avons pas approfondi au cours de ce terrain la question des relations entre l'Eglise latine en Egypte et les autres Eglises présentes dans ce pays. Nous nous sommes essentiellement concentrées sur ses relations avec les Eglises coptes.

de revalorisation de ce patrimoine. Un des offices de la Curie romaine, la Congrégation pour les Eglises Orientales, est actuellement chargé de se mettre en relation avec les Eglises orientales catholiques, pour les soutenir, et les aider à maintenir vivant leur patrimoine religieux. Cet intérêt porté à l'héritage des Eglises orientales est d'autre part une reconnaissance que ces traditions font pleinement parties de l'Eglise chrétienne universelle. L'Eglise latine réaffirme ainsi que l'unité chrétienne n'est pas incompatible avec une diversité des formes religieuses. L'intérêt porté par le Vatican aux Eglises orientales ne commence pas précisément à partir du concile de Vatican II, puisqu'un Institut Pontifical Oriental avait auparavant été créé en 1917, dans le but d'étudier et de mieux connaître les traditions de ces Eglises orientales¹⁰². Cependant, on peut dire que Vatican II fut l'impulsion qui permit un développement réel des échanges entre Rome et les Eglises orientales.

En ce qui concerne l'Egypte, un institut copte est fondé au Caire en 1951 par les dominicains, dont l'objectif est d' « *aider tous ceux qui désirent travailler à une renaissance du christianisme égyptien dans la ligne de sa tradition authentique* » (Avon, *op. cit.* : 749). C'est donc un discours plutôt innovateur de la part de catholiques latins, qui portent désormais une attention aux richesses rituelles et liturgiques de cette Eglise copte. L'emploi du mot « renaissance » désigne à ce moment la nécessité de faire revivre une Eglise copte en perte de vitesse. Le clergé mal formé n'attire plus les fidèles, qui se sont progressivement désengagés de la vie de l'Eglise. Mais la « renaissance » va au final être davantage un mouvement interne à cette Eglise. Il s'agit du « renouveau copte », que nous avons déjà abordé dans le premier chapitre. Nous y avons décrit de quelle manière ce renouveau avait créé les conditions d'une réaffirmation identitaire copte.

Nous avons d'autre part constaté sur le terrain certaines inquiétudes des religieux latins par rapport à la division du christianisme, qu'ils pensent comme une faiblesse par rapport à l'islam : « *la division des chrétiens est une force pour l'islam* » (frère Marcello). Nous pouvons alors nous demander si le nouvel engagement de l'Eglise romaine en faveur d'une unification de la chrétienté ne serait pas aussi un moyen de créer une unité chrétienne face aux autres religions, et notamment dans le contexte international actuel, face à l'islam. La volonté de Rome de s'ouvrir aux autres religions ne peut occulter certaines tensions qui demeurent vivaces entre le monde musulman et la papauté romaine, comme nous avons pu le constater lors du discours de Benoît XVI à Ratisbonne. En ce qui concerne les religieux implantés en Egypte, l'engagement dans le dialogue islamo-chrétien n'occulte pas pour autant le contexte

¹⁰² Voir le site <http://www.pontificalorientalinstitute.com/home.html> (consulté le 12/04/09).

majoritairement musulman et les replis identitaires à base religieuse, qui peuvent influencer sur la manière de considérer les rapports entre musulmans et chrétiens en Egypte. L'impression que certains religieux latins ont de leur situation, est que la division du christianisme est beaucoup plus visible dans un contexte majoritairement musulman, que les divisions internes à l'islam. Leur vision de l'islam n'est pas celle d'un islam monolithique, mais de fait, l'hégémonie sunnite en Egypte laisse effectivement peu de place aux autres musulmans, notamment chiïtes, de s'exprimer et de pratiquer librement. Sœur Christiane nous explique :

« C'est sûr que quand on voit ça [la division de la chrétienté] du côté de l'islam, ils peuvent dire, les chrétiens sont divisés, puisqu'il y a je ne sais plus combien de rites et de confessions différentes en Egypte. Alors on ne peut pas dire que ce soit une force en fait. On peut nous considérer divisés, beaucoup plus qu'on ne considère nous les divisions des musulmans, même s'il y en a ».

Il nous semble que cette position est cependant à relativiser. Il s'agirait d'un problème de perception endogène du christianisme, qui est forcément beaucoup plus attentive à ces divisions, que la vision extérieure des musulmans. Nous avons vu en effet dans le premier chapitre que beaucoup de musulmans se représentent la chrétienté en Egypte comme une entité soudée. Ils n'ont pas forcément conscience des divisions internes au christianisme, tout comme sœur Christiane n'accorde pas trop d'attention aux divisions de l'islam.

Malgré la volonté émise par l'Eglise latine de favoriser un rapprochement avec les autres Eglises chrétiennes, il nous semble cependant que celui-ci se trouve confronté sur le terrain égyptien à plusieurs problèmes.

Les congrégations latines éprouvent notamment certaines difficultés avec les protestants. Les problèmes ne viennent pas des fidèles égyptiens de l'Eglise copte protestante, mais des protestants évangélistes, actifs sur le terrain égyptien. Actuellement, certains religieux latins se plaignent que leurs homologues protestants n'agissent pas sur le terrain de la manière dont ils l'entendent. C'est-à-dire que toute la réflexion catholique autour de la mission, l'accentuation sur un témoignage discret, qui soit plutôt un témoignage de présence, est remise en cause par ce que font les évangélistes. Leur travail, même s'il reste inscrit dans le domaine du social, est cependant nettement prosélyte.

Dans le quartier d'*Arba Wa Nus*, les trinitaires ne sont pas les seuls à travailler, des protestants évangélistes y sont aussi présents, sans compter plusieurs mosquées. Les trinitaires semblent avoir davantage de problèmes avec les protestants. Ils n'approuvent pas leur façon ostentatoire de faire la mission, qui ne peut, selon eux, que nuire aux activités des chrétiens d'une manière générale :

« De toute façon, les chrétiens qui viennent ici [à Arba Wa Nus] en majorité protestants [...] sont un contre-témoignage. Et incitent vraiment les musulmans à être vigilants par rapport à tous les développements chrétiens » (père Jean).

Ce qui pose problème aux religieux latins, mais aussi aux mosquées de ce quartier, c'est le fait que ces Eglises protestantes évangélistes attirent les fidèles notamment par le biais de l'argent. Pour le père Jean, ils sont clairement dans un rapport concurrentiel avec les autres institutions religieuses : *« les protestants évangélistes sont bien dans cette idée d'Eglise business et de concurrence »*. Les bidonvilles offrent en effet un lieu idéal à l'expansion de tout mouvement religieux. Ces zones de non-droit, où l'Etat est complètement absent¹⁰³, garantissent une certaine clientèle aux organisations religieuses. Leur offre se décline de deux manières : une offre spirituelle, et une offre matérielle.

En effet, Fabienne Le Houérou a remarqué que les réfugiés, dans la précarité de leur situation, peuvent avoir une demande spirituelle forte, et se rabattent souvent sur le religieux. Certains se convertissent même, en fonction de l'offre spirituelle de chacune des Eglises ou mosquées :

« Dans de nombreuses situations, l'exil au Caire a renforcé la spiritualité. Ces observations sont valables aussi bien chez les musulmans que chez les chrétiens. La religion apparaît dans les deux cas comme un véritable refuge. Cet aspect n'est pas négligeable ; il ouvre une piste dans la tentative d'explication du phénomène de conversions observé. La demande de divin est particulièrement pressante et rend ces communautés fragiles, même sur ce plan-là. Les Eglises sectaires ou associations musulmanes intégristes ont bien saisi cette fragilité et rivalisent pour séduire ces « âmes en souffrance » » (Le Houérou, 2004 : 105).

¹⁰³ L'absence de policiers dans les rues de ces quartiers informels est à ce propos fort significative.

D'autre part, en offrant l'existence de quelques services sociaux (écoles, dispensaires, centres sociaux), et en assurant la distribution de fonds, ces organisations attirent à elles une grande partie des habitants de ces quartiers. La concurrence des organisations religieuses au niveau de cette offre matérielle conduit le père Jean à déplorer le fait que les personnes qui ont obtenu de leur part un peu d'aide financière courent ensuite à la mosquée la plus proche pour tenter de récolter d'autres dons. Cependant, il semblerait que les organisations religieuses (autres que la congrégation des trinitaires) ne donnent pas d'argent à des personnes d'une autre religion. Il existe donc des stratégies pour avoir accès aux institutions supposées offrir une somme plus importante. Le père Jean raconte l'exemple d'un musulman du quartier qui se proclame haut et fort chrétien, et qui se promène constamment avec une Bible sous le bras, afin de percevoir une aide de l'église. Sans doute estime-t-il cette aide plus conséquente que celle de la mosquée. Cette recherche d'une aide financière et alimentaire peut encore aller plus loin, puisqu'elle donne lieu parfois à des conversions, ainsi que le décrit Le Houérou dans son article :

« Les Soudanais, comme les Egyptiens du lieu, sont prêts à se convertir pour un sac de riz. L'abjuration ou l'apostasie est un acte ordinaire à Arba Wa Nus. La dimension spirituelle et le caractère sacré, souvent absents de ce chantage matériel, se cristallisent sur des denrées alimentaires de première nécessité » (Le Houérou, 2007 : 75).

On se convertit en fonction de l'offre proposée par chaque institution religieuse, ce que l'auteur qualifie de « *conversions achetées* » (Le Houérou, *ibid.* : 74).

On peut donc clairement parler ici de concurrence entre les organisations religieuses, qui cherchent à profiter de la demande des réfugiés pour les attirer à elles. Nous avons déjà parlé de cette stratégie des organisations religieuses dans le deuxième chapitre. Elle consiste à être présentes dans des moments de grande détresse afin de favoriser la reconnaissance des personnes dans le besoin envers ces institutions religieuses. Si les trinitaires participent aussi à cette stratégie, qualifiée de « *captatio benevolentiae* » par Pirotte et Derroitte (*op. cit.* : 5), ils ne semblent cependant pas approuver le marchandage spirituel proposé par les évangélistes. Les congrégations catholiques en Egypte ne souhaitent donc pas opérer de rapprochement avec eux. Cela paraît refléter d'ailleurs une tendance générale de l'Eglise latine face aux Eglises évangélistes. Au final, les rapports à *Arba Wa Nus* semblent meilleurs entre les trinitaires et les responsables des mosquées du quartier, dont certaines appartiennent à des

Frères musulmans, qu'avec les protestants. C'est d'ailleurs ce qui a valu au père John son expulsion du pays.

Les relations tendues entre protestants et catholiques sur le terrain égyptien sont à mettre en parallèle avec les difficultés qu'éprouvent les congrégations catholiques aujourd'hui à établir des rapports cordiaux avec l'Eglise copte orthodoxe. Or, l'enjeu de ces relations est d'autant plus important que cette Eglise est l'Eglise nationale, et que ses fidèles représentent la majorité des chrétiens dans le pays.

b) L'Eglise copte et le dialogue œcuménique

Les difficultés ressenties par les religieux latins à développer un dialogue œcuménique avec l'Eglise copte orthodoxe se sont particulièrement accentuées ces dernières années. Le père Benoît nous explique que depuis l'arrivée du pape Chenouda III, en 1971, sa politique a donné à cette Eglise un caractère de plus en plus conservateur :

« La situation globale aujourd'hui en Egypte avec les orthodoxes passe aussi par une crise. L'actuel pape Chenouda a des positions doctrinales arrêtées et un discours rigide. Par exemple, il y a un grand problème avec le rebaptême des chrétiens, ou dans le mariage entre catholiques et orthodoxes. Et c'est ressenti par les catholiques comme quelque chose de très violent, car c'est presque nier que les catholiques soient chrétiens. Mais ce sont des relations conjoncturelles qui tiennent à la personnalité de Chenouda. Son prédécesseur, Cyrille VI¹⁰⁴, était beaucoup plus ouvert à l'œcuménisme ».

Cette fermeture, ainsi que le note le père Benoît, viendrait surtout du pape Chenouda III. Les religieux espèrent donc que cet état de fait dû à la conjoncture actuelle ne sera que temporaire. Pour Catherine Mayeur-Jaouen, ce repli de l'Eglise copte orthodoxe est particulièrement dur : *« le Renouveau copte, dans sa version chenoudienne, est aussi fondamentaliste que l'action des Frères Musulmans, et illustre le même repli des Egyptiens sur le religieux »* (Mayeur-Jaouen, *op. cit.* : 363). Cette situation se traduit concrètement par des mesures visant à restreindre l'accès des coptes orthodoxes aux autres Eglises, et inversement, comme le disait le père Benoît. Par exemple, les personnes n'ayant pas été baptisées dans l'Eglise copte orthodoxe ne peuvent y communier. Réciproquement, les coptes

¹⁰⁴ Cyrille VI fut patriarche de 1959 à 1971.

orthodoxes ne doivent pas aller communier dans d'autres Eglises. Pour ce qui est du mariage, si l'un des deux époux n'est pas copte orthodoxe, alors il doit se faire rebaptiser dans cette Eglise. L'intransigeance du pape peut même aller très loin, puisque Oissila Saaïdia nous dit qu'

« Entre autres exemples de sa position, ses déclarations sur le mariage entre coptes orthodoxes et musulmans qu'il estime préférable à celui entre orthodoxes et catholiques car dans le premier cas la personne se retrouve exclue de son milieu, ce qui à terme dissuaderait de telles unions, alors qu'en épousant un catholique l'ostracisme est moins grand » (Saaïdia, 2004a : 214).

Pour certains religieux latins, cette réaction viendrait de l'attitude conquérante que l'Eglise latine a eue précédemment avec les différentes Eglises orientales :

« L'Eglise catholique cherche une attitude d'unité dans la communion, plutôt que l'unité par l'absorption. Mais le passé joue aussi. Il y a eu un moment où l'Eglise catholique a encouragé les orthodoxes à passer au catholicisme. Donc il y a encore des blessures et des cicatrices, ce qui explique la réaction orthodoxe aujourd'hui » (père Benoît).

Nous pouvons voir ici que les religieux, et plus généralement l'Eglise latine, gardent en mémoire cette période uniate. Ils se montrent attentifs aujourd'hui à respecter l'attitude des autres Eglises chrétiennes, même si celles-ci peuvent être très dures, comme c'est le cas avec l'Eglise copte orthodoxe¹⁰⁵. Cependant, la première phrase du père Benoît exprime tout de même l'idée que l'Eglise latine est dorénavant engagée dans un mouvement œcuménique. Elle considère que l'unité de la chrétienté universelle n'est possible que dans la mesure où celle-ci conserve sa diversité interne, qui est sa véritable richesse.

Malgré l'intransigeance du pape Chenouda III, on peut noter dans la pratique certaines distorsions à ces règles très strictes, notamment en ce qui concerne la communion. En effet, il arrive que des coptes orthodoxes viennent participer aux messes dans des Eglises latines, où ils communient même parfois. L'Eglise catholique n'interdit pas de son côté la communion à des orthodoxes, comme l'explique frère Michel :

¹⁰⁵ Nous avons déjà vu cette attitude de l'Eglise latine lorsque le père Jean nous racontait que Rome avait retardé l'autorisation qu'il soit ordonné selon le rite copte catholique, à cause de cette histoire uniate.

« Au niveau de leur liturgie, on respecte, s'ils veulent communier, on les laisse communier, c'est leur affaire. S'ils préfèrent s'en abstenir ils s'en abstiennent. Mais généralement, ceux qui viennent chez nous, qui désirent participer à l'eucharistie, sont des gens qui dépassent ces interdits, et communient ».

Les coptes orthodoxes qui viennent assister aux offices religieux dans les églises catholiques latines suivent souvent une logique de proximité, comme nous l'avions dit dans la première partie. Sœur Mariam raconte qu'

« A Zeytoun par exemple [un quartier du Caire], il y a des gens de Haute-Egypte qui viennent pour travailler. Alors un gardien d'appartement, avec ses enfants, dans une chambre dans la cage d'escalier, ils n'ont personne ici, ils ne connaissent personne. Alors ils vont dans l'église la plus proche, qu'elle soit latine ou orthodoxe, n'importe, ils y vont. Surtout que l'église aide aussi un peu les pauvres gens ».

De ce fait, ils profitent aussi des activités proposées par ces paroisses :

« La majorité des personnes qui viennent ici [à la paroisse de Saint Marc à Choubra] sont des orthodoxes. Ils profitent des clubs, ils profitent un peu du mouvement, pour faire quelque chose, mais ce n'est pas leur église. Ils vont dans leur église le dimanche » (sœur Mariam).

L'attachement à leur Eglise reste donc bien présent, et se traduit notamment par leur participation aux messes dominicales. Les églises orthodoxes ne sont d'ailleurs pas en reste en matière d'activités proposées, et de nombreux clubs et associations, notamment pour les jeunes, sont rattachés aux paroisses orthodoxes.

Ainsi, malgré les tensions actuelles entre les autorités de l'Eglise copte orthodoxe et les représentants de l'Eglise latine en Egypte, les interdictions de Chenouda III, relatives aux pratiques religieuses des fidèles de l'Eglise copte orthodoxe, peuvent être dans la réalité peu respectées. Certaines personnes coptes orthodoxes nous racontent qu'elles viennent aux messes latines, car *« ici c'est moins dur »*. Le public copte orthodoxe semble donc en partie être attiré dans les paroisses latines par une plus grande souplesse laissée aux fidèles dans leur pratique religieuse. La fermeture de l'Eglise copte orthodoxe n'est pas toujours bien ressentie

par les fidèles, qui viennent chercher dans d'autres Eglises une autre approche de la pratique religieuse.

La diversité extrême du christianisme en Egypte conduit les chrétiens des différents rites à s'adapter en fonction de l'offre religieuse proposée, et la différence de rite ne représente pas forcément un obstacle à la pratique religieuse. Il semblerait donc que les tensions se situent plus au niveau des autorités religieuses que de la population :

« Je pense que les relations sont plus tendues avec les coptes orthodoxes, mais au niveau du peuple, cela ne pose pas de problèmes. Cela pose des problèmes au niveau de la hiérarchie » (sœur Christiane).

Du côté des congrégations religieuses latines, plusieurs éléments nous ont déjà démontré qu'elles tentent de s'adapter en fonction du public et des demandes des fidèles. La messe dominicale de Saint Marc à Choubra, en privilégiant l'autel principal pour que les orthodoxes puissent y participer, est un exemple de cette adaptation. D'autre part, il est à noter que les religieux latins essaient aussi de s'adapter au calendrier liturgique orthodoxe pour certaines fêtes. Au Caire, les congrégations latines fêtent Noël le 25 décembre, et non pas le 7 janvier, comme les coptes orthodoxes. Cependant, dans les campagnes, les congrégations le fêtent le 7 janvier, en accord avec une population rurale chrétienne majoritairement orthodoxe¹⁰⁶. En revanche, Pâques est fêté par tout le monde à la même date que les orthodoxes. Sœur Christiane précise que les sœurs de Notre-Dame des Apôtres suivent le jeûne précédant Pâques à la manière des orthodoxes. C'est un jeûne beaucoup plus strict que le carême catholique, puisque l'on ne doit consommer aucun produit d'origine animale. Pour elles, ce n'est pas la dimension religieuse de ce jeûne qui est importante, mais il est plutôt effectué pour accompagner les orthodoxes. Cela leur permet de rendre visible leur volonté d'établir des relations cordiales avec les fidèles de cette Eglise. De ce fait, elles ne le suivent pas vraiment à la lettre, il s'agit plutôt d'une forme de solidarité. D'ailleurs, les religieux latins sont souvent critiques vis-à-vis des jeûnes des coptes orthodoxes, qu'ils estiment trop sévères, et trop fréquents. En effet, le calendrier copte orthodoxe compte plus de cent jours de jeûne

¹⁰⁶ Il serait à ce propos très intéressant de faire un travail comparatif sur l'implantation de ces congrégations à la ville et à la campagne. Plusieurs religieux qui avaient eu une expérience en milieu rural nous racontaient qu'ils avaient l'impression que les rapports noués avec la population étaient plus étroits qu'au Caire : *« vivre au Caire c'est forcément avoir des relations très dispersées »* (frère Michel). D'autre part, ils avaient le sentiment que dans les campagnes, la reconnaissance de la population à leur égard venait autant de chrétiens que de musulmans.

dans l'année, les plus importants étant les quarante jours précédant Noël, et les quarante jours précédant Pâques. Pour ces religieux latins, ces jeûnes sont le signe que les coptes orthodoxes d'une manière générale sont trop durs dans leurs pratiques. Cependant, les petites adaptations rituelles pratiquées par les congrégations latines en Egypte marquent leur soutien à la communauté copte orthodoxe, ainsi que leur volonté de mieux s'intégrer dans la société environnante.

Si dans la pratique, les relations entre les congrégations catholiques et les fidèles coptes orthodoxes semblent plutôt sereines, elles ne sont pas non plus exemptes de tensions. Plusieurs sœurs travaillant dans les écoles nous racontent qu'elles ont parfois des problèmes avec des élèves coptes orthodoxes, parce que celles-ci ont presque toutes un père spirituel orthodoxe, les guidant dans leur pratique religieuse. De ce fait, elles, en tant que catholiques, se trouvent souvent en conflit avec ces jeunes filles qui les contredisent constamment dans leur manière de faire, différente de la leur. Des conflits se font jour aussi pendant les cours de catéchisme, communs aux coptes catholiques et aux coptes orthodoxes. A Saint Marc, les cours sont dispensés par des bénévoles coptes orthodoxes, secondées par les sœurs de Notre-Dame des Apôtres. Les sœurs ressortent souvent mécontentes de ces séances de catéchisme, car elles estiment que les femmes coptes orthodoxes donnent une mauvaise approche de la religion, qui ne correspond pas à la leur. De plus, il y a toujours des problèmes pour expliquer aux enfants les rites et liturgies des différentes Eglises sans froisser personne, ce qui est assez délicat :

« Il nous faut être prudentes, dans la catéchèse, pour ne pas blesser les élèves. On explique les différents rites, mais qui aboutissent à la même chose. Mais quand même, les tensions sont très fortes » (sœur Bénédicte).

Mais il semble que ce soit par rapport aux relations que chaque Eglise a tissé avec les musulmans que les tensions entre les religieux latins et les coptes orthodoxes sont les plus vives. Nous venons de décrire dans le paragraphe précédent le refus de l'Eglise copte orthodoxe de s'engager dans un dialogue avec l'islam. Nous pouvons donc supposer que celle-ci puisse avoir des rancunes à l'égard de l'Eglise latine pour avoir engagé un dialogue avec les musulmans de son pays. De ce point de vue, elle pourrait être considérée comme traître aux yeux des coptes orthodoxes. Les religieux latins le ressentent parfois : *« par exemple, les chrétiens sont très gentils, mais ils me disent que ce sont eux, les gens du terroir,*

qui font l'expérience des vrais problèmes » (père Christian). Les religieux latins restent perçus comme des étrangers, qui ne peuvent pas comprendre la cohabitation comme elle est ressentie par les chrétiens égyptiens. Cela va dans le sens de ce que nous disions dans le premier chapitre, lorsque nous parlions du fait que les religieux ne ressentent pas directement les difficultés de la cohabitation. Ils les vivent à travers ce que leur racontent les chrétiens égyptiens.

Cette phrase est d'autre part symptomatique des reproches souvent adressés de la part des coptes orthodoxes aux religieux latins, qui, du fait de leur nationalité souvent étrangère, ne peuvent envisager l'islam du même œil qu'eux-mêmes le regardent. Nous avons vu précédemment que le même argument est utilisé par les religieux latins pour justifier les réticences des coptes orthodoxes à s'engager dans une ouverture vers l'islam¹⁰⁷. Nous pouvons constater ici que les coptes orthodoxes eux-mêmes se servent de cet argument pour expliquer qu'ils ne peuvent pas avoir le même ressenti face à l'islam que les religieux latins.

Le père Christian poursuit ainsi :

« Je n'ai jamais expérimenté une vraie inimitié. Au contraire, j'ai toujours ressenti un accueil énorme. Par exemple, moi j'ai beaucoup de contacts à l'intérieur d'El Azhar. Si je devais penser le martyre, ce serait par des chrétiens qui ne seraient pas contents de l'amitié que j'ai avec les musulmans ! Eventuellement, on peut dire que pas tous les chrétiens sont contents de cette amitié avec les musulmans. On peut être vus comme des « muslim catholiques » ».

Ce surnom de « *muslim catholiques* » nous montre ainsi l'incompréhension qui peut être ressentie de la part de nombreux coptes orthodoxes face à ces relations que les congrégations catholiques ont tissées avec les musulmans. Leur position minoritaire au sein de cette société, et les discriminations qu'ils subissent peuvent contribuer à renforcer leur sentiment d'abandon de la part de ces religieux qui, soutenus par une institution aussi puissante que le Vatican, sont censés les soutenir. Il peut leur être difficilement acceptable de penser qu'une amélioration de leur situation pourrait être permise par un dialogue avec les musulmans. Or, c'est ce dont sont convaincus les religieux latins, d'où cette incompréhension.

¹⁰⁷ Nous ne sommes pas en mesure de dire ici ce qu'il en est de la position de l'Eglise copte catholique par rapport à l'islam.

Le père Franck raconte par exemple qu'il avait invité un jour une musulmane au presbytère. La cuisinière employée par les pères, une copte orthodoxe, a commencé à lui adresser quelques remarques, lui signifiant qu'elle était dans un endroit chrétien, qu'elle ne devait toucher à rien. Elle avait fini par mettre si mal à l'aise l'invitée que celle-ci était partie et n'a plus voulu revenir par la suite. Cet épisode a beaucoup surpris le père Franck, qui a expliqué à la cuisinière que cette femme était son invitée, et qu'il n'y avait pas de problèmes à ce qu'elle vienne chez eux. Ce à quoi la cuisinière lui répondit : *« mais vous êtes un étranger, vous ne pouvez pas comprendre la situation du pays »*.

De ce fait, il nous semble que les tentatives de rapprochement entre l'Eglise latine et l'Eglise copte orthodoxe ne peuvent être envisagées sans prendre en compte le facteur musulman. Les relations entre les différentes Eglises chrétiennes sont en effet dépendantes du contexte fortement marqué par l'islam, qui façonne aussi la construction de ces rapports œcuméniques. Les engagements de l'Eglise latine, à la fois dans un dialogue islamo-chrétien, et dans un dialogue œcuménique, sont donc liés, et ont une influence l'un sur l'autre.

Les religieux latins considèrent qu'ils ont un rôle de soutien de la population chrétienne égyptienne, vivant dans un milieu majoritairement musulman. Pour ces religieux, les relations avec les musulmans sont donc indispensables pour favoriser l'entente entre membres de ces deux religions. C'est ce qui est d'ailleurs paradoxal, puisque ces relations tissées avec les musulmans ne sont pas toujours vues d'un bon œil par les chrétiens égyptiens.

La façon dont les religieux latins envisagent le dialogue œcuménique est la même que pour le dialogue interreligieux. C'est-à-dire qu'ils préfèrent pratiquer un « dialogue de vie », qu'il est d'autant plus facile de mettre en œuvre au quotidien que leurs rapports sont quasiment constants avec la communauté copte orthodoxe. Nous avons déjà remarqué que les fidèles coptes sont assez présents au sein des paroisses latines, que ce soit lors des offices, ou dans le cadre des activités proposées par ces paroisses. D'autre part, les religieux latins ont aussi des relations avec des religieux coptes orthodoxes qui, même si elles ne sont pas très fréquentes, ne leur permettent pas moins de partager leurs expériences de vie religieuse :

« Ici, au Caire, nos relations [avec les religieux coptes] sont ponctuelles et peu suivies, mais c'est toujours très positif, car quand on leur raconte notre vie, cela les touche beaucoup. Par notre simplicité de vie, parce que nous sommes pauvres, que nous faisons des petits travaux, il y a donc une proximité en profondeur entre nous » (frère Michel).

Il est donc important de noter ici que si les religieux latins sont plutôt bien vus par les fidèles et par les religieux coptes orthodoxes, c'est bien parce qu'ils ne sont plus dans une démarche conquérante qui était à l'œuvre jusque dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Pour rendre publique cette volonté d'une démarche œcuménique, une semaine de l'unité est organisée chaque année, à l'occasion de laquelle se réalisent des actions collectives entre les différentes Eglises chrétiennes¹⁰⁸. Au Caire, sœur Mariam raconte que

« Pendant la semaine de l'unité, les prêtres et les jeunes essaient de faire quelque chose. Cela part du centre de catéchèse de Sakakini, les religieuses vont dans chaque église et en sept jours elles font les sept églises. Alors ça marque un peu le coup même si ce n'est qu'une seule fois par an ».

Le rapprochement souhaité par les religieux latins avec les autres Eglises chrétiennes présentes en Egypte ne prend pas la forme d'un dialogue formel, comme c'est le cas pour le dialogue islamo-chrétien. Il semblerait que ce soit la fermeture actuelle de l'Eglise copte orthodoxe qui freine leur souhait de construire un véritable dialogue œcuménique. Les religieux latins essaient donc d'agir pour ce rapprochement au quotidien, à travers ce qu'ils appellent un « dialogue de vie ».

Ce dernier chapitre a été l'occasion de voir combien semble essentiel aux yeux des religieux latins leur implication dans un dialogue islamo-chrétien, mais aussi dans un dialogue œcuménique. Ils considèrent que la raison première de leur présence en Egypte aujourd'hui est le soutien à la population chrétienne. Pour eux, ce soutien doit nécessairement passer par une prise en compte du facteur musulman, et par une tentative d'améliorer les rapports entre musulmans et chrétiens. En engageant un dialogue avec les musulmans, les religieux latins essaient d'encourager une certaine ouverture de chacune de ces religions sur l'autre, même si les nombreux problèmes posés par le dialogue interreligieux biaisent le processus de reconnaissance souhaité. Eux-mêmes s'efforcent de pratiquer au quotidien ce qu'ils appellent un « dialogue de vie », censé permettre la construction de rapports interreligieux cordiaux. Pour les congrégations latines, ces rencontres sont d'autre part le signe d'un changement des pratiques missionnaires, qui se lit aussi à travers le nouvel engagement de l'Eglise romaine en faveur d'une unité chrétienne, qui conserverait toute la diversité des pratiques chrétiennes. Si

¹⁰⁸ Ces semaines de l'unité existent depuis 1939.

les relations entre l'Eglise copte orthodoxe et les religieux latins demeurent actuellement assez tendues, ces derniers s'efforcent cependant au quotidien de construire des relations cordiales avec les fidèles de cette Eglise.

Conclusion

Ce travail ethnographique sur différentes congrégations religieuses catholiques latines au Caire a été l'occasion de mener une réflexion sur les situations de cohabitation religieuse entre chrétiens et musulmans, dans une société majoritairement musulmane. L'observation des relations interreligieuses en Egypte à travers le vécu de ces religieux latins nous a permis de porter un regard extérieur sur les tensions internes à la société égyptienne. La position des religieux latins au sein de cette société était en effet très intéressante, puisque ce sont des personnes totalement engagées dans le christianisme, souvent d'origine étrangère, et qui s'établissent dans un environnement majoritairement musulman. Nous avons pu voir d'autre part à travers ce travail de quelle façon des religieux latins envisagent aujourd'hui la mission catholique, sur un territoire où l'islam domine le paysage religieux.

Les religieux latins misent aujourd'hui sur la discrétion de leur présence. Ils essaient de témoigner des valeurs chrétiennes, mais en silence, à travers l'exemple de leur vie. Ils ne sont plus dans une perspective évangélisatrice telle qu'elle se pratiquait encore jusqu'au milieu du XXème siècle. Il nous a été donné de voir que ce sont les expériences successives des religieux dans ce contexte de cohabitation avec l'islam qui ont conduit à une adaptation des pratiques missionnaires. Cette adaptation s'est construite à partir du ressenti des religieux, de leurs expériences vécues, de leur contact avec la population. C'est ce que nous avons vu par exemple à travers les différentes origines des religieux latins, qui n'engendrent pas la même situation, ni la même attitude de ces religieux dans la vie quotidienne. Cette adaptation demande un effort d'investissement de la part de ces religieux, puisqu'il leur faut accepter de faire des concessions, mais aussi de s'ouvrir aux autres. Nous avons pu voir par exemple que cette adaptation pouvait conduire certains prêtres à se faire ordonner selon le rite copte catholique.

Les religieux latins considèrent que leur présence sur le sol égyptien joue un rôle pacificateur dans la conjoncture actuelle de tensions interreligieuses. En effet, le contexte religieux égyptien est aujourd'hui assez tendu. Les problèmes se concentrent essentiellement autour de la définition de l'identité égyptienne. Pour beaucoup de musulmans du pays, celle-ci semble de plus en plus reposer sur l'appartenance religieuse à l'islam. Cette conception de l'identité égyptienne conduit à des problèmes relationnels entre musulmans et coptes. En effet, le fait d'être chrétien et Egyptien remet en cause l'association que de nombreux musulmans font entre identité égyptienne et islam. D'autre part, le repli de manière générale

des Egyptiens sur leur communauté religieuse, chrétienne ou musulmane, a accentué les tensions religieuses. Pour enrayer cette dégradation des relations islamo-chrétiennes, il est nécessaire aux yeux des religieux latins de tenter de rétablir une reconnaissance réciproque.

Ils estiment tout d'abord qu'il est important pour eux de s'engager concrètement auprès de la population, comme nous avons pu le voir à travers leurs actions dans le domaine social. Cet engagement dans des secteurs comme l'éducation ou la santé leur permet de mettre en pratique leur principe de dévouement en faveur des autres. Il est aussi l'occasion de créer des espaces dans lesquels ils œuvrent à l'amélioration des relations entre chrétiens et musulmans, grâce à la mixité des lieux, l'égalité de traitement entre tous, et leur présence médiatrice.

Ils considèrent en effet qu'ils pourraient avoir un rôle de médiateurs dans cette société. Ce rôle se fonderait sur leur perception de la religion comme facteur de cohésion. En tant que religieux, ils seraient donc à même d'œuvrer à une médiation par le biais de la religion. D'autre part, le fait que beaucoup d'entre eux ne soient pas égyptiens, et qu'ils se sont efforcés de s'ouvrir aux autres, et notamment aux musulmans, les a amenés à considérer qu'ils peuvent avoir une approche plus distanciée de l'islam que les chrétiens égyptiens. D'où cette possibilité de médiation, qu'ils essaient de mettre en pratique au quotidien, et plus particulièrement à travers la mise en place d'un dialogue interreligieux.

Nous avons en effet évoqué dans ce mémoire l'importance d'une certaine distance dans la construction d'un rapport serein à l'altérité. Il s'avère entre autres que c'est la proximité ressentie entre Egyptiens chrétiens et musulmans, du fait de leur nationalité, qui exacerbe les tensions entre eux. Nous avons pu le voir par exemple à travers le fait que les religieux latins ne vivent pas directement les discriminations dont peuvent être victimes les coptes. La population les perçoit avant tout comme des étrangers¹⁰⁹. C'est ce que l'on peut voir d'ailleurs en fonction de la conjoncture internationale. Dans des moments de crises externes, qui mettent en jeu les relations islamo-chrétiennes, ils peuvent être pris à partie par la société égyptienne, en tant que représentants d'une Eglise latine étrangère au pays. Ces épisodes de crises internationales ont été l'occasion de montrer que la population peut aussi les considérer comme des médiateurs. Ce n'est pas qu'une perception propre aux religieux latins.

¹⁰⁹ Nous nous posons encore des questions par rapport aux religieuses et religieux de nationalité égyptienne. Il nous manque en effet des précisions sur la façon dont leur entrée dans une congrégation latine, dépendante d'une institution étrangère au pays, a pu éventuellement modifier leur situation en Egypte.

Leur présence en Egypte est d'autre part l'occasion pour eux de témoigner de certaines valeurs chrétiennes qu'ils estiment essentielles à tout homme. Leur dévouement en faveur des autres se réalise aussi dans le fait qu'ils permettent aux autres de profiter de ces valeurs, comme l'amour, la paix, la justice, etc. Ils considèrent par exemple que l'islam n'est pas porteur de certaines de ces valeurs, et que c'est leur rôle de permettre aux musulmans de les connaître, afin de « compléter » leur foi. Si l'ouverture à l'islam des religieux latins part d'un sentiment sincère et d'un réel intérêt de connaître l'autre, elle ne les empêche pas pour autant de rester dans une vision hiérarchisée des religions.

L'ouverture que les religieux latins essaient d'impulser entre chrétiens et musulmans se concrétise à travers la mise en place d'un dialogue interreligieux. Les religieux latins le considèrent comme un moyen parmi d'autres de permettre une reconnaissance mutuelle entre chrétiens et musulmans. Il est l'occasion d'une rencontre, et la mise en scène de la pluralité religieuse favorise une certaine relativisation de la position de chacun des participants. Cependant, ces rencontres conduisent aussi à une réaffirmation des appartenances religieuses. La rencontre avec l'altérité religieuse conduit en effet les participants à approfondir leur réflexion religieuse, à redécouvrir leur religion par l'intermédiaire de l'autre. Par ailleurs, l'islam et le christianisme restent fondamentalement deux religions de mission. Musulmans et chrétiens sont persuadés que leur religion est la « vraie » religion. Il semble donc que ce dialogue reste problématique, et que ses attentes peuvent être faussées par cette focalisation sur les appartenances religieuses, mais aussi par la dimension prosélyte de ces deux religions.

L'ouverture qu'ils essaient d'impulser entre chrétiens et musulmans pose aussi des problèmes relationnels entre les religieux latins et les chrétiens égyptiens, et notamment l'Eglise copte orthodoxe. Cette dernière ne comprend pas les relations qu'ont nouées ces religieux avec les musulmans. Elle-même est engagée dans un mouvement contraire de repli. Elle reste réticente à l'idée soutenue par les religieux latins, qu'une amélioration des relations interreligieuses passerait par une ouverture de chaque communauté religieuse sur l'autre.

Ces problèmes relationnels entre les religieux latins et les coptes nous ont permis par ailleurs de voir que cette situation de cohabitation religieuse ne se construit pas seulement sur une altérité entre chrétiens et musulmans, mais que des frontières existent aussi à l'intérieur d'une même religion. Par le biais de cette focalisation sur les religieux latins, nous avons pu observer des lignes de partage entre orthodoxes et catholiques. Ces frontières sont des constructions, issues notamment de situations historiques, telles que l'épisode des Eglises uniates. Ces lignes de partage se sont renforcées parallèlement au repli de l'Eglise copte

orthodoxe engagé par les autorités ecclésiastiques. Cependant, il s'avère que ces frontières restent mouvantes, et peuvent être dépassées dans le quotidien par la population copte orthodoxe. En effet, celle-ci agit davantage en fonction de ses besoins et de sa propre perception de la pratique religieuse, que des directives des autorités ecclésiastiques. La distance entre le discours des autorités et les pratiques de la société nous montre ainsi de quelle manière peut se créer toute la complexité d'une situation de cohabitation religieuse.

La rédaction de ce mémoire de Master 2 nous a permis de prendre conscience de certains problèmes relatifs au travail de terrain, et à son analyse, sur lesquels nous aimerions revenir. Cela nous aiderait à enrichir la réflexion menée tout au long de ce mémoire, mais aussi à élargir sur d'autres questionnements relatifs à ce sujet, dans la perspective d'un éventuel travail de thèse.

La première remarque que l'on pourrait faire est un certain manque de distance. Au cours de ce terrain, nous n'avons pas complètement réussi à nous détacher de la parole des interlocuteurs. Nous n'avons pas suffisamment interrogé les discours, ni les influences du contexte, de l'histoire de chacun, et des lieux, sur ces discours. A propos des tensions entre chrétiens et musulmans dans la société égyptienne, nous nous sommes appuyées sur les discours des religieux pour comprendre ce qui se passait, mais sans questionner vraiment le vécu et le ressenti de ces religieux par rapport à cette situation. Par exemple, les frères et sœurs qui vivent en Egypte depuis une trentaine d'années ne peuvent avoir le même regard sur les relations islamo-chrétiennes qu'un jeune tout juste arrivé au Caire. De la même manière, les points de vue seront différents selon les endroits où ils ont vécu avant, selon les orientations des différentes congrégations, s'il s'agit d'un homme ou d'une femme, etc. Il faudrait, pour approfondir ce sujet, davantage s'attacher à relier la perception des situations de cohabitation aux expériences vécues, et à l'histoire personnelle de chacun. Une plus grande attention portée à ces éléments permettrait une analyse plus fine d'un futur travail de terrain.

Un certain manque de pertinence des questions sur le terrain nous a conduits à avoir une approche assez simpliste de la situation. Nous avons bien eu conscience des divisions internes à chaque religion, et de la complexité de tout ce qui peut se nouer autour des appartenances religieuses. Cependant, il nous semble que nous sommes trop restées sur une perception de la situation en termes de chrétiens/musulmans, orientées en cela par les discours des protagonistes sur le terrain. Par exemple, nous avons évoqué dans ce mémoire la différence de perception par les musulmans des coptes et des catholiques latins. Ces derniers

semblent bénéficier d'une meilleure image que les coptes, et cela s'explique par le fait qu'il est plus facile pour les musulmans de se distancier par rapport à eux. Les coptes représentent en effet une altérité trop proche, qu'il est moins facile d'accepter. Or, nous n'avons pas au cours du terrain creusé cette piste sur les lignes de partage à l'intérieur même des différentes religions. Les discours des interlocuteurs tournaient souvent autour de l'altérité entre chrétiens et musulmans, et nous ne sommes pas allées voir plus loin s'il existait d'autres frontières, et où se situaient-elles. Cela se ressent par exemple dans l'analyse des relations entre les congrégations latines et l'Eglise copte catholique. Nous nous sommes trop attachées aux discours des religieux latins qui se montraient satisfaits des bonnes relations qu'ils entretenaient avec les coptes catholiques, sans chercher à aller voir ce qu'il en était du côté copte catholique. D'autant plus qu'il existait certains signes porteurs de possibles tensions. En effet, des prêtres latins remplaçaient souvent des prêtres coptes catholiques au moment des offices, dans des églises coptes catholiques. Les prêtres latins expliquaient qu'il n'y avait pas assez de prêtres coptes catholiques bien formés pour couvrir toutes les paroisses coptes catholiques du Caire. Cependant, nous ne savons pas comment les prêtres coptes catholiques et le public de ces offices ressentaient la présence de ces latins dans leur église. Ce sont des exemples comme ceux-ci qui nous font prendre conscience de certains aspects problématiques de ce travail, et peuvent nous ouvrir en même temps de nouvelles perspectives de terrain. Il serait intéressant, lors d'un prochain travail sur la cohabitation religieuse, en Egypte ou dans un autre pays du Moyen-Orient, de se pencher davantage sur ces frontières entre religions, mais aussi à l'intérieur même de ces religions. Quelles représentations les acteurs ont-ils de ces frontières ? S'efforcent-ils de les maintenir, ou cherchent-ils à les dépasser ? Comment les échanges, les rencontres, les conflits, se construisent-ils autour de ces frontières ? Il faudrait donc se concentrer plus particulièrement sur les interactions qui se nouent autour de ces frontières, une dimension que nous n'avons pas assez travaillée dans ce mémoire.

Par ailleurs, il nous manque dans ce travail la prise en compte du ressenti de la population égyptienne face à ces religieux latins. Nous sommes trop restées centrées sur le point de vue des religieux, et nous n'avons pas assez approfondi la dimension interactionniste de la cohabitation. Les religieux latins ne peuvent être considérés constamment comme des sujets dans ces situations, il nous faudrait les envisager aussi comme des objets. Ils ne maîtrisent pas en effet tous les ressorts de cette situation complexe, et restent dépendants de ce que font les autres acteurs de la cohabitation. Nous pourrions ainsi nous demander comment les musulmans, mais aussi les chrétiens appartenant à d'autres Eglises, perçoivent

leurs relations avec les religieux latins. De quelle façon la qualité des relations interreligieuses à l'intérieur du pays peut-elle influencer les interactions entre la population et les religieux ?

Ces questions se réfèrent aussi à un autre problème de ce travail. Nous avons trop pensé les relations interreligieuses en termes de rencontres, de partage, et nous n'avons pas assez insisté sur l'aspect conflictuel de ces relations. Or, les situations de cohabitation religieuse portent intrinsèquement une dimension problématique. Cette perception de ces situations s'est reflétée dans notre conception du dialogue interreligieux. Nous avons peut-être trop mis l'accent sur le fait que ce dialogue est considéré par les religieux comme un moyen pour tenter d'instaurer des relations pacifiques entre chrétiens et musulmans. Mais il nous semble que nous n'avons pas assez insisté sur l'idée que la rencontre de ces deux religions de mission, qui se considèrent chacune comme la « vraie » religion, conduit dès le départ à un dialogue biaisé. C'est à travers la façon que nous avons eu de percevoir ces situations que nous pouvons constater de quelle manière nous sommes restées trop attachées aux discours des interlocuteurs, et notamment des religieux. Ce sont eux par exemple qui percevaient le dialogue en termes de rencontre et de partage. Nous avons repris cette idée, mais sans chercher par exemple à avoir le point de vue des autres acteurs du dialogue, les musulmans. Il faudrait donc maintenant s'attacher à voir comment les musulmans considèrent ce dialogue proposé par des religieux latins, mais aussi le dialogue interreligieux d'une manière générale. Quels sont les acteurs musulmans y participant ? Quelles sont leurs motivations par rapport à ce dialogue, et qu'en attendent-ils ?

D'autre part, il serait intéressant, lors d'un prochain travail sur le thème de la cohabitation religieuse, de prêter une plus grande attention aux lieux. Ceux-ci participent en effet pleinement à la construction des rapports interreligieux. Ils sont chargés de sens pour les interlocuteurs, et influencent de ce fait leurs discours. Il serait donc nécessaire de tenir compte des influences mutuelles entre spatialité et cohabitation, qu'il s'agisse d'un travail en milieu urbain ou rural.

Nous sommes restées par ailleurs trop axées au moment du terrain sur des généralités, comme « la situation des congrégations latines en Egypte », ou « la mission catholique aujourd'hui ». Cela nous a conduites à ne pas prêter assez attention à la richesse des points de vue de chacun des acteurs. Il aurait été intéressant de plus se concentrer sur les aspects micro de ces situations. Nous avons peut-être trop considéré les acquis de Vatican II comme des principes immuables que les religieux s'appliquent à respecter sur le terrain. Nous aurions pu interroger la perception de chacun de la définition de la mission par ce concile, la façon dont

ils se l'appropriaient, ce qu'ils en faisaient concrètement sur le terrain. En effet, l'ouverture de l'Eglise romaine il y a plus de quarante ans ne peut pas être appréciée de la même manière par tous ces religieux.

Dans le cadre d'un autre travail de terrain, il serait donc particulièrement intéressant de se pencher de manière plus précise sur la multiplicité des façons de penser la mission, d'observer le décalage entre les discours sur la mission, et son application concrète. Nous pourrions essayer de relier les expériences vécues des religieux avec la manière dont ceux-ci perçoivent et pratiquent la mission. Cela pourrait être d'autant plus pertinent qu'il existe actuellement au sein de l'Eglise latine des personnes réticentes à l'ouverture de celle-ci aux autres religions, à commencer par le pape Benoît XVI lui-même. Plusieurs événements ont révélé des difficultés d'ordre interne, qui traduisent les hésitations du pape face aux tendances traditionalistes de son Eglise. Il s'agit de sa position réfractaire par rapport à l'engagement de Rome dans un dialogue interreligieux, qui prend le contrepied des efforts de Jean-Paul II dans ce sens-là¹¹⁰. Le discours prononcé par Benoît XVI à Ratisbonne a eu de graves conséquences sur le climat des relations islamo-chrétiennes. Plus récemment, la réhabilitation par le pape d'un évêque négationniste a porté atteinte au dialogue judéo-chrétien. Il serait donc très intéressant d'élargir notre regard et notre questionnement à cette variété des positions sur la façon d'envisager les relations islamo-chrétiennes. Cela nous permettrait d'avoir un éclairage plus vaste sur la pluralité des positionnements des religieux latins vis-à-vis de leur Eglise et du pape, notamment par rapport aux nouvelles orientations de Benoît XVI. Comment l'implantation des religieux, en Egypte ou dans d'autres pays du Moyen-Orient, peut-elle influencer leur façon de percevoir les décisions prises au sommet de la hiérarchie religieuse ? Comment gèrent-ils et interprètent-ils la mission en fonction des contextes locaux ?

Ces problèmes que nous venons de décrire, relatifs au travail de terrain, se sont ressentis dans l'écriture et la construction de ce mémoire. Nous sommes restées d'une manière générale trop dans la description. La structure même du mémoire nous le montre, puisqu'il s'agit plutôt de grandes parties relatives à la « cohabitation religieuse », ou au « dialogue interreligieux ». Mais nous ne nous sommes pas assez concentrées sur les détails importants, significatifs, qui permettaient de nuancer des propos parfois trop généralistes.

¹¹⁰ En 1986 a lieu à Assise une journée de prière interreligieuse pour la paix, à l'initiative de Jean-Paul II. Cette journée fut un symbole fort de l'ouverture de l'Eglise romaine aux autres religions. Elle lançait concrètement le mouvement interreligieux du Vatican.

D'une manière générale, notre travail d'analyse et d'écriture manque de nuances. Nous pouvons le voir par exemple à travers la façon dont nous avons perçu l'ouverture à l'islam de ces religieux latins. Nous sommes principalement restées centrées sur la dimension d'ouverture, sans assez faire attention au fait que ces deux religions sont des religions de mission. De ce fait, l'ouverture à l'altérité relève aussi de la dimension prosélyte, et ne traduit pas seulement un désir de mieux connaître les autres. En ce qui concerne l'Eglise latine, sa réflexion sur le caractère pluri religieux des sociétés de ce début de XXIème siècle l'a progressivement conduite à privilégier une ouverture vers l'altérité. Celle-ci a été l'occasion de voir apparaître de nouvelles formes de pratiques, comme par exemple des prières interreligieuses communes. Mais privilégier la dimension interreligieuse ne relève pas que d'une dimension altruiste de la part de cette Eglise. Elle est aussi une stratégie qui lui permet, en laissant ses portes ouvertes, d'espérer inclure en son sein de nouveaux fidèles.

La perception de l'autre par les membres de ces deux religions ne peut être comprise sans prendre en compte leur dimension prosélyte. Il faudrait donc s'interroger à l'avenir sur les stratégies que les acteurs mettent en place pour essayer de convaincre l'autre. Cela rejoindrait d'ailleurs les questionnements relatifs à la notion de frontière, puisque la dimension prosélyte incite à aller vers l'autre. Introduire la perspective de stratégie prosélyte à l'analyse de ces frontières nous permettrait d'envisager une autre manière dont les acteurs peuvent les percevoir.

Enfin, il nous semble qu'en travaillant sur ce sujet, nous ne sommes pas allées au-delà de la dimension religieuse. Puisqu'il s'agissait principalement de discours sur le religieux, produits par des religieux, il nous paraissait important de se concentrer essentiellement sur cette dimension. Mais cela signifiait aussi restreindre en partie le sujet, en l'essentialisant dans le religieux. Par exemple, nous n'avons pas suffisamment pris en compte la dimension personnelle des interlocuteurs au moment de l'énonciation, et nous nous sommes surtout concentrées sur le contenu religieux des discours. Le manque de contextualisation de la parole des interlocuteurs relève du même problème. Il serait donc intéressant de retracer plus précisément l'histoire individuelle des interlocuteurs, voir quelles ont été leurs trajectoires. Quels sont pour chacun de ces religieux leurs rapports avec l'Egypte, mais aussi avec le monde arabe ? Quelle histoire les a amenés, à un moment donné de leur vie, à se trouver dans ces pays ? Quelle a été la part de choix personnel à cette implantation en milieu musulman ?

De la même manière, nous pourrions approfondir les dimensions politique et identitaire inhérentes à ce sujet. Par exemple, les questions relatives aux minorités dans les

pays du Moyen-Orient, à leurs revendications, à leur statut, à la façon dont elles sont perçues par la majorité, pourraient être encore plus creusées, si nous voulons appréhender des situations de cohabitation religieuse dans toute leur complexité.

Cette réflexion sur les problèmes que nous avons rencontrés lors du terrain, puis dans la rédaction de ce mémoire, nous paraissait une étape importante, constitutive de ce travail. Elle nous a permis d'autre part de cibler les points importants sur lesquels il serait intéressant de travailler, lors d'un prochain terrain.

Bibliographie

- ABECASSIS, Frédéric. 1995. Ecole étrangère, école intercommunautaire. Enjeux de formation d'une élite nationale. Egypte, 1920-1960. In A. Roussillon (dir.) : *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*. Le Caire : Centre d'Etudes et de Documentation Economiques Juridiques et Sociales, p. 215-234.
- Les actes du concile Vatican II*. 1967. Paris : Les éditions du Cerf. 831 p.
- Annuaire catholique d'Egypte*. 2004. 268 p. (Ni l'éditeur, ni le lieu d'édition ne sont mentionnés)
- AVON, Dominique. 2005. *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*. Paris : Les éditions du Cerf. 1029 p.
- La Bible : nouvelle traduction*. 2001. Paris : Bayard.
- BOCQUET, Jérôme. 2007. Comment rester musulman dans un établissement étranger ? L'islam dans les établissements français du Proche-Orient à la fin de l'Empire ottoman, *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, p. 58-73.
- CUYPERS, Michel. 2007. *Le festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*. Paris : Lethielleux. 453 p.
- DAKHLIA, Jocelyne. 2005. *Islamicités*. Paris : Presses Universitaires de France. 161 p.
- Les dominicains et les mondes musulmans. *Mémoire dominicaine. Histoire, documents, vie dominicaine*, n° 15. Paris : Les Editions du Cerf, 2001. 338 p.
- ECHALLIER, Claude-Marie. 1995. *L'audace et la foi d'un apôtre. Augustin Planque (1826-1907). Missionnaire pour l'Afrique*. Paris : Karthala. 368 p.
- EL-KHAWAGA, Dina. 1992. L'affirmation d'une identité chrétienne copte. Saisir un processus en cours. In C. Décobert (dir.) : *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin*. Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, p. 345-365.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2007. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris : Les prairies ordinaires. 168 p.
- FERRIE, Jean-Noël. 1998. Figures de la moralité en Egypte : typifications, conventions et publicité, In J. Dakhli (dir.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*. Paris : Sindbad, Actes Sud, p. 113-146.

- GERMAIN Lucienne, LASSALLE Didier. 2008. Communautés, communautarisme, multiculturalisme, *In* L. Germain et D. Lassalle (dir.) : *Communauté(s), communautarisme(s) : aspects comparatifs*. Paris : L'Harmattan, p. 5-26.
- GIBB H.A.R., KRAMERS J.H., LEVI-PROVENCAL E., *et al.* 1991. *Encyclopédie de l'islam*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- GUIRGUIS, Laure (dir.). 2007. *Conversions religieuses et mutations politiques en Egypte. Tares et avatars du communautarisme égyptien*. Paris : Non Lieu. 259 p.
- . Eté 2008. Egypte. Discours contemporains autour de la conversion, *Confluences Méditerranée*, n° 66, p. 129-142.
- HENDERSON, Randall. Avril 2005. The Egyptian Coptic Christians: the conflict between identity and equality, *Islam and Christian-Muslim relations*, vol. 16, n°2, p. 155-166.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. 1999. *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion. 289 p.
- HEYBERGER, Bernard. 1994. *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII-XVIIIème siècles)*. Palais Farnèse : Ecole Française de Rome. 665 p.
- KHALIL, Samir. Octobre 2000. *Rôle et mission de l'Eglise latine dans nos Eglises du Moyen-Orient*. 9 p.
- LAMINE, Anne-Sophie. 2004. *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris : Presses Universitaires de France. 318 p.
- LEBATELIER, Nasreddin. 1997. *Le statut des moines. Ibn Taymiyya. Traduction française, en référence à l'affaire de Tibéhirine*. Beyrouth : Editions El-Safina. 26 p.
- LE FUR, Erwan. 2003. La renaissance d'un apostolat : l'Ordre de la Trinité et la rédemption des captifs dans les années 1630, *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, p. 201-214.
- LEGEAY, Hélène. 2007. Questionnement de l'identité égyptienne à la faveur des controverses religieuses. *In* E. Klaus et C. Hassabo (dir.) : *Chroniques égyptiennes 2006*. Le Caire : Centre d'Etudes et de Documentation Economiques Juridiques et Sociales, p. 353-370.
- LE HOUEROU, Fabienne. 2004. *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Egypte et au Soudan. Passagers d'un monde à l'autre*. Paris : L'Harmattan. 201 p.
- . 2007. Voisins ou ennemis à *Arba Wa Nus* ? La mise en scène du quotidien des migrants forcés égyptiens et réfugiés sud soudanais dans un quartier populaire du Caire, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n° 119-120, p. 59-80.

- LEPRIEUR, François. 1989. *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*. Paris : Plon/Cerf. 784 p.
- MAYEUR, Catherine. Juillet-décembre 1992. Un collège jésuite face à la société multiconfessionnelle égyptienne : la Sainte-Famille du Caire (1879-1919), *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, n° 201, p. 265-287.
- MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles et Luce, VAUCHEZ André, *et al.* 2000. *Histoire du christianisme. Tome 13 : Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*. Paris : Desclée. 794 p.
- MAYEUR-JAOUEN, Catherine. 2005. *Pèlerinages d'Egypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XVème-XXème siècles*. Paris : Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. 445 p.
- MEINARDUS, Otto. 2006. *Christians in Egypt. Orthodox, Catholic, and Protestant Communities. Past and Present*. Cairo: The American University in Cairo Press. 177 p.
- MORELON, Régis (dir.). 1996. *Le Père G. C. Anawati, O. P. Parcours d'une vie*. Le Caire : Institut Dominicain d'Etudes Orientales. 186 p.
- PIROTTE Jean, DERROITTE Henri. 1991. *Eglises et santé dans le Tiers Monde. Hier et aujourd'hui*. Leiden : Editions E. J. Brill. 176 p.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne. 1995. *Théories de l'ethnicité – suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris : Presses Universitaires de France, 270 p.
- PRUDHOMME, Claude. Octobre-Décembre 1996. De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde : quelle continuité ?, *Le mouvement social*, n° 177, p. 9-28.
- . Avril-juin 2000. Le grand retour de la mission ?, *Vingtième siècle*, n° 66, p.119-132.
- RADI, Saâdia. 1997. L'image de l'Occident chez les prêcheurs musulmans et coptes au Caire, aujourd'hui, *Egypte/Monde Arabe*, n° 30-31, 2^{ème} et 3^{ème} trimestres, p. 159-171.
- REIG, Daniel (dir.). 1999. *Dictionnaire arabe/français, français/arabe*. Paris : Larousse/Bordas.
- ROMANO, Antonella. 2002. Les collèges jésuites dans le monde moderne (1540-1772), *Communications*, n° 72, p. 129-140.
- ROUSSILLON, Alain. 2006. Visibilité nouvelle de la « question copte » : entre refus de la sédition et revendication citoyenne. In F. Kohstall (dir.) : *L'Egypte dans l'année 2005*. Le Caire : Centre d'Etudes et de Documentation Economiques Juridiques et Sociales, p. 137-173.

- SAAIDIA, Oissila. 2004a. *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XXème siècle. Discours croisés*. Paris : Geuthner. 462 p.
- . 2004b. L'évangélisation des musulmans, mission impossible ?. In J. Pirotte (dir.). *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*. Paris : Ed. Karthala, p. 257-271.
- SHARKEY, Heather. Janvier 2005. Empire and Muslim conversion : historical reflections on Christian missions in Egypt, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, n°1, p. 43-60.
- VALOGNES, Jean-Pierre. 1994. *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*. Paris : Fayard. 972 p.
- VAN NISPEN, Christian. 2004. *Chrétiens et Musulmans frères devant Dieu ?* Paris : Les Editions Ouvrières. 189 p.
- VIVIER, Anne-Sophie. 2005. Quand Le Caire se révèle copte... Traits et enjeux des pratiques de sociabilité des coptes orthodoxes dans Le Caire contemporain, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n°107-110, p. 205-227.
- WAARDENBURG, Jacques. 1998. *Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des religions*. Genève : Labor et Fides. 143 p.

Presse

AL-ARNASHĀWĪ, Shaīmā'. Dimanche 10 février 2008. *La haute cour administrative ordonne au ministère de l'intérieur de délivrer des cartes d'identité pour « les personnes qui reviennent au christianisme »...et de mentionner qu'auparavant ils s'étaient convertis à l'islam*. [« al-'idāriyya al-'uliyyā » tulzim « al-dākhiliyya » bi'istikhrāj bi'āāt shakh iyya li « al-'a'idīn li al-masī iyya »...wa al-'ishāra 'ilā sab i'tinā ihim al-'islām], *Al-ma'rī al-yaūm*, n° 1337.

Sites Internet

- Egyptian Initiative for Personal Rights. (Page consultée le 26.05.2009). *About EIPR*. [Sur Internet]. <URL : <http://www.eipr.org/en/info/about.htm>>
- Misryon Against Religious Discrimination. (Page consultée le 6.06.2009). *Man Na nu* [Qui sommes-nous]. [Sur Internet]. <URL : <http://www.maredgroup.org>>

Notre-Dame des Apôtres. (Page consultée le 5.03.2009). *Institut NDA*. [Sur Internet]. <URL : <http://www.ndaegypte.org/spip.php?rubrique6>>

Ordre de la Très Sainte Trinité et de la Rédemption des Captifs. (Page consultée le 16.05.2009). *La communauté trinitaire du Caire*. [Sur Internet]. <URL : <http://osstcairo.free.fr/presentation.html>>

Pontifical Oriental Institute. (Page consultée le 12.04.2009). *About POI*. [Sur Internet]. <URL : <http://www.pontificalorientalinstitute.com/about-the-poi.html>>

