

Les congrégations religieuses catholiques latines au Caire : modalités et objectifs d'une implantation en milieu musulman

Mathilde Coussy

▶ **To cite this version:**

Mathilde Coussy. Les congrégations religieuses catholiques latines au Caire : modalités et objectifs d'une implantation en milieu musulman. Anthropologie sociale et ethnologie. 2009. dumas-00456043

HAL Id: dumas-00456043

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00456043

Submitted on 11 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Université de Provence – Aix-Marseille 1

Département d'Anthropologie

Les congrégations religieuses catholiques latines au Caire : modalités et objectifs d'une implantation en milieu musulman








Mémoire de Master 2 présenté par Mathilde COUSSY

Sous la direction de Abderrahmane MOUSSAOUI

Juin 2009

Translittération de l'arabe (issue de l'*Encyclopédie de l'islam*, 1991).

Consonnes :

ء ’	ز z	ق □
ب b	س s	ك k
ت t	ش sh	ل l
ث th	ص □	م m
ج dj	ض □	ن n
ح □	ط □	ه h
خ kh	ظ □	و w
د d	ع ‘	ي y
ذ dh	غ gh	
ر r	ف f	

Voyelles longues :

ا ā

و ū

ي ī

Voyelles brèves :

ـَ a

ـُ u

ـِ i

Diphtongues :

وَ_ aw

يَ_ ay

يِّ iyy

وُّ uww

ة a, at (état construit)

ال (article), al- et l- (même devant les lettres solaires)

Introduction **5**

I)L'implantation des congrégations catholiques latines au sein de la société égyptienne **12**

1) Les catholiques latins en Egypte **12**
a) L'Eglise catholique latine en Egypte **13**
b) Les congrégations religieuses catholiques latines au Caire **17**

2) Une conjoncture difficile **37**
a) L'Egypte comme territoire de mission **37**
b) Une situation de cohabitation religieuse **42**

II) Les stratégies d'intégration des congrégations catholiques latines dans la société égyptienne **54**

1) Un engagement social **54**
a) Les écoles catholiques **54**
b) Le travail dans le milieu médical et l'action caritative **63**

2) Une connaissance en vue de l'intégration **73**
a) Apprendre à connaître la société égyptienne **73**
b) Les religieux latins et l'islam **85**

III) Dialogue interreligieux et dialogue œcuménique **96**

1) Le dialogue interreligieux **96**
a) Les conditions du dialogue **96**
b) Les formes du dialogue **106**

2) Le dialogue œcuménique **120**
a) Une nouvelle approche catholique **120**
b) L'Eglise copte et le dialogue œcuménique **125**

Conclusion **134**

Bibliographie **143**

Introduction

Le caractère pluriconfessionnel de la société égyptienne est complexe. En dehors de la majorité musulmane sunnite, le pays compte aussi une minorité chiite. Il reste par ailleurs quelques familles juives, ainsi que des bahaïs[1]. Enfin, le christianisme en Egypte regroupe une multiplicité d'Eglises (treize au total), ayant chacune ses traditions rituelles et liturgiques propres. La principale, l'Eglise copte, est divisée en une Eglise copte orthodoxe, une copte catholique, et une copte protestante. On trouve par ailleurs les Eglises grecques, arméniennes et syriennes, toutes étant divisées en une partie orthodoxe et l'autre catholique, et enfin les Eglises maronite, chaldéenne, épiscopalienne et latine.

Les congrégations religieuses catholiques latines implantées en Egypte rassemblent environ un millier de religieux et religieuses ayant consacré leur vie au christianisme, et qui, au sein de cette société majoritairement musulmane, essaient d'adapter leur vocation missionnaire à cet environnement. Cette situation de cohabitation religieuse dans laquelle ils s'inscrivent les incite à s'ouvrir à l'islam et au christianisme oriental. Or, en cette fin des années 2000, les relations entre musulmans et chrétiens en Egypte sont tendues. Les religieux latins se retrouvent donc dans une situation assez complexe. En effet, bien qu'ils appartiennent à une Eglise étrangère au pays, et que la plupart de ces religieux ne soient pas originaires d'Egypte, leur présence sur ce territoire les implique dans ces tensions. Ils vivent de l'intérieur cette situation tendue, tout en ayant un regard un peu plus éloigné. Cette position nous semble donc particulièrement intéressante, dans le sens où elle permettrait d'éclairer d'une manière originale ces tensions internes à la société égyptienne. C'est en cela qu'un travail ethnographique centré sur ces congrégations latines pourrait apporter des éléments à l'analyse des relations interreligieuses et des conflits qui peuvent se nouer autour.

La présence de congrégations et d'ordres religieux latins n'est pas nouvelle en Egypte[2], puisque les premiers religieux à y être envoyés furent les jésuites, au XVIème siècle. Cependant, leur présence sur ce territoire ne semble pas aller de soi. Historiquement, ces

[1] Le bahaïsme est une religion qui fut fondée en 1863 par le perse Mirza Husayn Ali. Les bahaïs considèrent leur religion comme une tradition distincte et indépendante des autres, et leur but est de parvenir à unir les peuples du monde dans une foi commune.

[2] Toutes les congrégations religieuses qui ont été fondées jusqu'en 1540 (date de la fondation de l'ordre des jésuites) sont appelées des ordres religieux. Après cela, elles gardent le simple nom de congrégations. Le fonctionnement d'un ordre et d'une congrégation est le même. Cependant, à la différence des congrégations, les ordres religieux possèdent certains privilèges spécifiques à chacun, accordés par le pape. Pour faciliter la lecture, nous emploierons le terme de congrégation lorsque nous parlerons de celles-ci d'une manière générale, et nous utiliserons le terme d'ordre lorsqu'il s'agira précisément de certains d'entre eux.

missions étrangères se sont installées dans le pays à la faveur des Capitulations[3], puis de la colonisation européenne. Leur but était double : essayer de convertir les musulmans au christianisme, et tenter d'amener l'Eglise copte à accepter de se placer sous l'autorité pontificale romaine. Celle-ci s'était séparée de Rome sur le plan doctrinal à la suite du concile de Chalcédoine, en 451[4]. Cette division conduisit à des développements rituels et liturgiques propres à chaque Eglise, qui instaurent de fait une réelle altérité entre coptes et catholiques latins.

La mission consistait pour l'Eglise catholique romaine, jusqu'aux années 1960, en l'envoi de religieux dans des territoires non-catholiques. Leur but était de diffuser le message chrétien à travers la prédication des Evangiles, et tenter par ce biais de favoriser les conversions au catholicisme. Cette manière offensive que les religieux latins ont eue de pratiquer la mission fut souvent à l'origine de relations conflictuelles entre les missionnaires et la population locale. Par rapport au christianisme oriental, les missionnaires se devaient d'essayer de ramener les fidèles de ces Eglises dans le giron de Rome, ce qui conduisit à la division de plusieurs de ces Eglises en deux parties : l'une orthodoxe, et l'autre catholique. Ces nouvelles Eglises catholiques, appelées aussi Eglises uniates, se placèrent sous l'autorité pontificale romaine, tout en gardant une certaine autonomie.

Cette façon de pratiquer la mission fut progressivement amenée à changer, à partir d'une réflexion des missionnaires sur leur propre expérience. En ce qui concerne des terrains où l'islam était la religion majoritaire, l'évolution de la mission catholique fut en partie impulsée à partir de l'entre-deux-guerres. Quelques religieux latins commencent à se démarquer : « *à côté de discours pluriséculaires de dénigrement systématique de l'islam, émergent des voix individuelles qui transcendent l'époque* » (Saaïdia, 2004a : 4). Cette réflexion engagée par un petit nombre de religieux, notamment sur leurs relations à l'islam, se développe progressivement au sein des milieux missionnaires. D'autant plus que ceux-ci constatent l'inefficacité de leurs méthodes, par exemple par rapport à la conversion des musulmans.

---

[3] Les Capitulations étaient des conventions permettant aux ressortissants de pays européens résidant ou voyageant dans l'Empire ottoman de bénéficier d'un statut particulier privilégié : « *the so-called "foreign capitulation system" was the result of several treaties between the Sublime Porte and various European countries which permitted foreigners in Egypt to live, trade, and purchase property without paying taxes. Moreover, foreigners were no subject to local laws, nor were they to be tried by Egyptian courts* » (Meinardus, 2006: 82). Elles permettaient d'autre part à ces pays européens d'intervenir par rapport à la question des minorités chrétiennes dans le cas où ils le jugeaient nécessaire (Heyberger, 1994 : 183/184).

[4] A l'occasion de ce concile, le dogme monophysite (qui ne reconnaît que la nature divine du Christ) prôné par l'Eglise copte fut condamné, entraînant la séparation entre cette Eglise et l'Eglise romaine (qui revendique les deux natures, humaine et divine, du Christ).

Mais au-delà du problème des conversions, le mouvement qui s'opérait remettait profondément en cause tous les principes de la mission telle qu'elle était pratiquée jusqu'alors. C'est au moment du concile de Vatican II (1962-1965) que cette réflexion put aboutir. La nouvelle perception de la mission issue de ce concile instaurait des changements non seulement dans la façon de considérer les non-catholiques, mais aussi dans la manière dont les congrégations devaient à présent envisager leur présence dans les territoires de mission. Ce qui importait dorénavant, c'était de tenter d'instaurer un rapport égalitaire entre tous les croyants[5], et d'axer la pratique missionnaire sur un témoignage discret de ce que peuvent être les valeurs chrétiennes, et non plus sur une annonce directe des Evangiles.

Ces nouvelles pratiques missionnaires discrètes sont aujourd'hui d'autant plus nécessaires sur le terrain égyptien que la religion semble prendre une place de plus en plus importante dans cette société, et qu'elle focalise des tensions se basant sur les appartenances religieuses. Concrètement, cela se caractérise par une visibilité accrue de la religion, notamment dans l'espace public. Chrétiens et musulmans s'attachent à afficher d'une façon ou d'une autre leur appartenance religieuse (décoration religieuse dans les taxis ou les magasins, port du voile pour de nombreuses femmes musulmanes, poignets tatoués par des croix chez les coptes, etc). Etant donné que l'islam est la religion majoritaire, la « publicité » accrue de celle-ci depuis quelques années l'inscrit comme une référence dominante dans l'espace public, et renforce l'idée d'une islamisation de la société égyptienne (Ferrié, 1998 : 117/118). Le fondamentalisme religieux est bien présent en Egypte, et émane autant du côté chrétien que du côté musulman. Les Frères musulmans tentent par exemple de s'imposer sur la scène politique, en proposant des solutions inspirées de l'islam aux problèmes du pays (Legeay, 2007 : 354), tandis que l'Eglise copte orthodoxe s'enferme de plus en plus dans une attitude dure et conservatrice (Mayeur-Jaouen, 2005 : 363).

D'autre part, l'appartenance religieuse des individus en Egypte est déterminante dans de nombreux domaines :

« *L'inscription de la religion sur les documents officiels détermine les règles de droit appliquées dans les affaires de statut personnel (mariage, divorce, enterrement), la religion des enfants (celle du père) et, par conséquent, la religion que ces derniers devront étudier à l'école* » (Guirguis, 2008 : 130).

[5] Cette réflexion sur l'égalité des rapports concernait aussi les athées.

Or, l'imbrication de la religion au niveau juridique et administratif entraîne une situation discriminatoire pour tous les individus non-musulmans. Etant donné qu'en Egypte la jurisprudence s'inspire en grande partie de la tradition islamique, ce système engendre un traitement inégalitaire entre musulmans et non-musulmans[6]. La liberté de religion est affirmée dans la Constitution, mais la *sharī'a* reste la source principale de la législation :

« *L'Etat égyptien est religieux dans l'article 2 de la Constitution qui stipule que « les principes de la jurisprudence islamique (*charî'a*) sont la source principale de la législation » et séculier dans l'article 46 qui énonce que « l'Etat garantit la liberté de croyance et la liberté d'exercice du culte »* » (Guirguis, 2007 : 163).

Cette contradiction trouve un écho dans la vie quotidienne où existe de fait une certaine discrimination vis-à-vis des non-musulmans, bien que celle-ci ne soit pas approuvée officiellement.

La prégnance de la religion à tous les niveaux de la vie quotidienne, et les pratiques discriminantes provoquent des tensions interreligieuses. Les individus s'enferment de plus en plus dans des constructions identitaires dures, basées sur la religion. Si les tensions entre musulmans et chrétiens sont aujourd'hui moins visibles et moins violentes que dans les années 1980 et 1990[7], elles demeurent bien présentes. Les congrégations latines s'inscrivent donc dans un paysage pluriconfessionnel particulièrement tendu, avec lequel elles doivent composer au quotidien.

Le travail de terrain ethnographique que nous avons mené auprès de certaines congrégations catholiques latines au Caire, entre octobre 2007 et juin 2008, avait pour but de parvenir à mieux comprendre comment ces congrégations envisagent actuellement leur présence dans un pays majoritairement musulman. Nous voulions grâce à cette enquête ethnographique rendre compte des pratiques missionnaires catholiques actuelles, et voir ce que représentent aujourd'hui pour les religieux latins les décisions relatives à la mission prises au moment du concile de Vatican II. L'évolution de la situation politique égyptienne tout au

[6] Les discriminations touchent aussi les musulmans chiites du pays. Une journaliste égyptienne rencontrée sur le terrain nous racontait à ce propos qu'il leur était interdit par exemple de construire des mosquées chiites. En ce qui concerne les bahaïs, « *l'Etat égyptien ne reconnaît pas la religion Bahaïe comme religion céleste. Depuis l'informatisation des procédures d'obtention des cartes d'identité, les bahaïs sont privés de l'option de laisser vide la case « religion ». Certains préfèrent ne pas remplir les formulaires et vivre sans papiers plutôt que de renier leur identité religieuse en se déclarant musulmans* » (Guirguis, *ibid.* : 137).

[7] Pendant les années 1980 et 1990, plusieurs manifestations anti-chrétiennes eurent lieu. Les violences culminèrent lors de saccages de bâtiments coptes, et d'affrontements entre chrétiens et musulmans.

long du XXème siècle, ainsi que l'évolution de la réflexion missionnaire au sein de l'Eglise romaine ont progressivement apporté des transformations dans la façon de mener ces missions. Elles ont conduit les religieux latins à repenser leur place dans la société égyptienne, mais aussi à repenser leurs rapports avec l'islam, et leurs rapports avec le christianisme oriental.

Frère Laurent[8], un jeune dominicain arrivé depuis peu de temps au Caire se pose ainsi cette question[9] : « *comment est perçue par l'islam la présence de chrétiens religieux qui viennent pour les rencontrer et dialoguer avec eux ?* ». Cette interrogation nous montre l'attention portée à la réception par une population majoritairement musulmane de la présence de ces religieux latins dans son pays. Elle introduit également deux termes particulièrement importants dans le cadre d'une nouvelle approche missionnaire, ceux de dialogue et de rencontre. Le choix du dialogue émis par ces religieux latins semble rompre avec les anciennes pratiques missionnaires d'avant Vatican II. Il s'agit en effet de favoriser une rencontre cordiale avec l'autre par l'intermédiaire d'une discussion. Celle-ci pourrait permettre de construire certaines bases à une pacification des relations islamo-chrétiennes. Ce dialogue serait ainsi le signe d'une nouvelle vision de l'autre, dorénavant considéré comme un partenaire.

Ce travail de terrain a été réalisé dans le contexte urbain de la ville du Caire[10]. La capitale égyptienne est particulièrement intéressante pour observer l'implantation de ces congrégations dans des milieux extrêmement divers. La grande variété de ce paysage urbain nous a conduites à travailler avec des congrégations installées dans le centre-ville (sœurs franciscaines élisabettines et sœurs franciscaines du cœur immaculé de Marie), ou dans des quartiers proches, comme le quartier bourgeois de Zamalek[11] (frères comboniens). Nous avons ensuite été amenées à fréquenter assez régulièrement la partie sud du quartier populaire de Choubra, qui abrite une forte proportion de chrétiens, et où sont implantées les congrégations des sœurs de Notre-Dame des Apôtres, celle des pères de la Société des Missions Africaines, et enfin une des maisons des jésuites. Plus proche cette fois-ci du centre

[8] Nous avons changé les noms de toutes les personnes interrogées, à l'exception du petit frère de Jésus Michel Cuypers, et du père jésuite Christian Van Nispen. Ces deux religieux ont en effet publié des ouvrages nécessaires à notre mémoire, et il ne nous était pas possible de ce fait de dissimuler leur identité.

[9] Les dominicains ont érigé au Caire à partir de 1928 une maison filiale du couvent de Jérusalem, et c'est en 1938 que sera fondé l'IDEO (l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales).

[10] Nous n'aborderons pas dans ce mémoire l'intégration des religieux latins en milieu rural. Intégrer la question des congrégations latines implantées dans le monde rural était trop vaste pour un mémoire de Master 2. Elle fera partie des points à aborder dans notre projet de thèse.

[11] Pour les noms des quartiers du Caire, nous avons choisi une orthographe francisée.

historique islamique de la ville, dans le quartier de l'Abbassieh, se trouve la congrégation des religieuses égyptiennes du Sacré-Cœur, dont les bâtiments jouxtent le couvent des dominicains. Ces quartiers se différencient des banlieues récemment construites de la capitale, que celles-ci soient plutôt des banlieues riches, comme Héliopolis (où se trouvent les sœurs de Notre-Dame de la Délivrande), ou de classes moyennes, comme celle de Madinat Nasr, où vivent les frères trinitaires. Enfin, les activités de certaines de ces congrégations nous ont conduites régulièrement dans les périphéries de la ville, et notamment dans l'un des bidonvilles abritant de nombreux réfugiés soudanais fuyant la guerre civile de leur pays, ainsi que des Egyptiens venus de la campagne tenter leur chance en ville. Ces congrégations catholiques sont inscrites dans des paysages urbains très variés, qui semblent nécessiter différentes modalités d'intégration.

Dans cette situation d'implantation de congrégations religieuses catholiques latines dans la ville du Caire, nous pourrons nous demander comment des religieux latins, qui se sont entièrement consacrés au christianisme, envisagent-ils leur vie et leur engagement dans un contexte où l'islam est majoritaire. Quelles sont leurs façons de s'adapter à cette situation de cohabitation religieuse, et dans quelle mesure les tensions vécues actuellement par la société égyptienne peuvent-elles avoir une influence sur leur situation ? De quelle façon leur ouverture sur l'islam et sur le christianisme oriental est-elle perçue par la population égyptienne ? Enfin, en quoi cette ouverture peut-elle nous éclairer sur les modalités de construction des appartenances religieuses ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous aborderons dans le premier chapitre la situation de l'Eglise catholique latine en Egypte, qui semble en effet poser plusieurs problèmes, relatifs notamment à l'histoire de son implantation. Cela nous permettra de mieux comprendre l'importance des transformations qui ont progressivement amené à changer les modalités et les objectifs de la mission catholique. Cette partie sera par ailleurs l'occasion de cerner la situation de la chrétienté d'une manière générale en Egypte. Nous nous attarderons plus particulièrement sur le cas de l'Eglise nationale, l'Eglise copte, afin de voir comment celle-ci se perçoit aujourd'hui dans une société où existent de fortes tensions interreligieuses. Des tensions qui peuvent aussi se répercuter sur les relations entre cette Eglise et les congrégations latines.

Dans le deuxième chapitre, nous essaierons de voir les différentes façons dont les religieux latins tentent de négocier leur place dans la société égyptienne. A travers l'exemple de leurs activités au sein de cette société, nous pourrons voir quels sont les moyens choisis par

ces religieux pour développer leurs liens avec la population. Il s'agit notamment de leur engagement dans des secteurs qu'ils occupent traditionnellement, comme le secteur éducatif ou médical. Ils se montrent d'autre part désireux de mieux connaître cette société dans laquelle ils évoluent, que ce soit à un niveau linguistique, culturel ou religieux. L'acquisition de ces connaissances les conduits à une ouverture à la fois vers l'islam, mais aussi en direction du christianisme oriental.

Enfin, le troisième chapitre sera consacré à l'engagement des religieux latins dans un dialogue islamo-chrétien, qui semble leur tenir particulièrement à cœur. Nous aborderons les différentes raisons qui poussent ces religieux à le considérer comme un moyen d'établir des relations cordiales entre chrétiens et musulmans en Egypte. Ce positionnement en faveur d'un dialogue interreligieux s'inscrit dans la lignée de Vatican II, qui a initié une ouverture vers les autres religions, mais aussi vers les autres Eglises chrétiennes. De ce fait, c'est aussi dans l'instauration d'un dialogue œcuménique, notamment avec l'Eglise copte, que les religieux latins s'évertuent à appliquer les principes de la politique romaine actuelle.

I) L'implantation des congrégations catholiques latines au sein de la société égyptienne

Les congrégations religieuses catholiques latines implantées en Egypte sont dépendantes d'une autorité, l'Eglise romaine, dont la présence sur le sol égyptien soulève plusieurs problèmes. En analysant tout d'abord de près ce qui fait la spécificité de cette Eglise en Egypte, nous pourrons ensuite tenter de comprendre la situation de ces congrégations catholiques dans le paysage égyptien. La société égyptienne est majoritairement musulmane, mais de nombreux chrétiens de différentes confessions y sont aussi présents. Les religieux latins essaient donc d'adapter leur mode de vie et leurs actions à cet espace multiconfessionnel.

1) Les catholiques latins en Egypte

Le paysage chrétien de l'Egypte aujourd'hui est celui d'une mosaïque d'Eglises. Treize Eglises chrétiennes sont représentées sur ce territoire. Tout d'abord, l'Eglise nationale, l'Eglise copte, divisée en une Eglise copte orthodoxe, une Eglise copte catholique, et une Eglise copte protestante. Etant la seule originaire de ce pays, elle est la plus importante d'Egypte, et ses fidèles représenteraient un peu moins de 6% de la population[12]. Ce chiffre fait ainsi de cette communauté « *la plus importante, et de loin, des chrétientés d'Orient* » (Valognes, 1994 : 234). On trouve ensuite de nombreuses petites Eglises, qui ont été formées par les étrangers vivant en Egypte : ainsi des Eglises grecques, arméniennes et syriennes (toutes divisées entre orthodoxes et catholiques), les Eglises maronite, chaldéenne, latine, et épiscopalienne. Ces Eglises ne représentent qu'une très petite partie des chrétiens d'Egypte. Nous allons nous attarder tout d'abord sur la présence de l'Eglise catholique latine en Egypte, ce qui nous permettra ensuite de comprendre la situation des congrégations catholiques qui lui sont rattachées.

[12] Ce chiffre est l'estimation la plus plausible, donné par Catherine Mayeur-Jaouen (2005 : 361). Il est très difficile actuellement d'obtenir des chiffres précis quant à la proportion de chrétiens en Egypte. En effet, l'Etat ne souhaite pas en publiant ces chiffres raviver certaines tensions entre chrétiens et musulmans. Voici ce que dit Jean-Marie Mayeur à propos de la contestation de ces chiffres par les coptes : « *ces chiffres* […] *sont contestés depuis les années soixante-dix, pour des raisons politiques, par les élites coptes et les auteurs liés à la diaspora copte* […]. *Pour eux, il s'agit là d'une diffamation, et le nombre actuel des coptes serait de 7 à 8 millions, avec une proportion de coptes de l'ordre de 15%, voire plus, de la population égyptienne* » (Mayeur, 2000 : 475/476).

a) L'Eglise catholique latine en Egypte

La particularité de l'Eglise latine sur le territoire égyptien est qu'elle n'est pas originaire du Moyen-Orient[13]. L'expansion des missions catholiques en Egypte commence à partir du XVIème siècle, lorsque le pape Pie IV y envoie des jésuites, dans l'optique de créer une union entre l'Eglise copte et le Vatican. A partir de là, malgré certains aléas[14], d'autres congrégations vont prendre le relai et s'efforcer de s'implanter durablement dans le pays. Le développement de la mission catholique d'une manière générale sera facilité par la création de la Congrégation de *Propaganda Fide*, en 1622, qui a permis d'unifier et de soutenir le travail missionnaire[15]. Il s'agissait sur le terrain égyptien de tenter de réunifier les deux Eglises, mais aussi d'essayer de convertir les musulmans au christianisme. Les efforts des missionnaires par rapport à l'union entre le Vatican et l'Eglise copte ont conduit celle-ci à se scinder en deux. La partie orthodoxe ne voulait pas renoncer à son identité et son autonomie. La partie catholique avait été attirée par la puissance de l'institution romaine[16]. Les nouvelles Eglises orientales catholiques ont transformé en partie leurs rites et liturgies sur le modèle latin.

Mais l'histoire de l'Eglise latine est aussi liée à celle de l'impérialisme européen. C'est en profitant de la protection des puissances européennes[17] envers la chrétienté orientale que cette Eglise, notamment à travers les ordres religieux, va s'implanter et se diffuser en Egypte. Elle fait aussi partie de ce que l'on pourrait appeler un impérialisme culturel, car c'est à travers les écoles tenues par ces congrégations que va se faire la diffusion d'une culture européenne (Abécassis, 1995 : 216 ; Bocquet, 2007 : 59).

L'implantation de cette Eglise en Egypte ne va donc pas de soi, et n'a pas été acceptée facilement par les Egyptiens. Pour les musulmans, c'est une menace de prosélytisme chrétien, soutenu par une institution riche et puissante, et qui plus est au service de l'impérialisme européen. Pour les chrétiens, cela représente une atteinte à leurs pratiques, que l'Eglise latine cherche à unifier. Elle est aussi le symbole de cette présence européenne imposée, que leurs sentiments d'appartenance à la nation égyptienne ne peuvent tolérer.

[13] C'est aussi le cas de l'Eglise épiscopalienne.
[14] Les jésuites sont expulsés d'Egypte à la fin du XVIIIème siècle, avant d'y revenir en 1879.
[15] Cette congrégation a été rebaptisée en 1982 par Jean-Paul II la Congrégation pour l'évangélisation des peuples.
[16] La fondation de l'Eglise copte catholique date de 1895.
[17] Il s'agit notamment du régime des Capitulations, et par la suite, de la protection de la Grande-Bretagne, de la fin du XIXème siècle jusqu'en 1922, date de l'indépendance égyptienne (Sharkey, 2005 : 46).

De ce fait, pour parvenir à s'intégrer dans le paysage égyptien, l'Eglise latine a opté pour une voie moyenne : garder sa liturgie et ses rites latins, tout en « s'arabisant » le plus possible. De nombreuses messes sont dites en arabe, par un clergé latin, spécialement formé pour cela, à Rome[18], ou dans des instituts spécialisés, au Caire. Cette caractéristique incite des responsables de cette Eglise à penser que celle-ci pourrait être « *un pont entre l'Eglise d'Occident* […] *et celles d'Orient* »[19]. C'est là cependant une situation plutôt délicate, qui oblige les membres de l'Eglise latine à une connaissance intime de ces deux ensembles, tout en ayant assez de recul pour garder un œil critique sur les deux.

L'Eglise latine en Egypte est obligée de travailler avec l'Eglise copte catholique, car « *l'Eglise latine n'existe pas officiellement* », comme le disait le père Jean, un prêtre de la congrégation des trinitaires[20]. La situation de l'Eglise latine en Egypte est donc très particulière. Elle est représentée par un nonce apostolique[21], mais c'est par l'intermédiaire des autorités ecclésiastiques de l'Eglise copte catholique que les religieux latins doivent passer lorsqu'ils souhaitent obtenir auprès de l'administration égyptienne un visa, un permis de construire, ou toute autre formalité de ce genre. Sœur Christiane, de la congrégation de Notre-Dame des Apôtres[22], explique ainsi le cas de l'école dont sa congrégation s'occupe :

« *Nous sommes propriétaires de l'école, mais sous le patriarcat copte.* […] *C'est-à-dire que d'abord c'est à nous, mais s'il y a un problème, automatiquement, on a une couverture de l'Eglise copte catholique* ».

Les congrégations latines en Egypte sont dépendantes de l'Eglise copte catholique. On peut donc se demander comment les religieux latins perçoivent leur dépendance vis-à-vis de cette Eglise locale, étant donné que leur vœu d'obéissance les place dans le même temps sous

[18] A Rome se trouve l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques (en italien, PISAI), qui dispense un enseignement intensif d'arabe et d'études islamiques classiques, et dont la direction est assurée par les Pères Blancs.

[19] Cette citation est extraite d'un fascicule donné par le père Franck, un prêtre de la Société des Missions Africaines. Il s'intitule *Rôle et mission de l'Eglise latine dans nos Eglises du Moyen-Orient*, et a été écrit par le père jésuite Samir Khalil (Octobre 2000), p. 6.

[20] L'ordre de la Sainte Trinité fut fondé en 1194 par Jean de Matha. Cet ordre est revenu en Egypte en 1998, dans le but de renouer avec ses anciennes traditions d'implantation dans les pays du Moyen-Orient (voir http://osstcairo.free.fr/presentation.html, consulté le 16/05/09).

[21] Le nonce apostolique est l'ambassadeur du Vatican à l'étranger. En Egypte, et depuis février 2006, ce poste est assuré par Monseigneur Fitzgerald.

[22] La congrégation de Notre-Dame des Apôtres a été fondée par Augustin Planque en 1876 (Cf Echallier, 1995 ; et le site de la congrégation http://www.ndaegypte.org/spip.php?rubrique6 , consulté le 5/03/09).

l'autorité pontificale romaine. Le père Christian, jésuite, est enseignant dans le séminaire copte catholique de Maadi, un centre de formation pour le clergé :

« *Ma fonction officielle c'est d'être au séminaire copte catholique.* […] *En même temps, j'essaie d'être un peu une fenêtre ouverte au séminaire, et aussi de mettre en relation le séminaire avec des musulmans, et aussi des coptes orthodoxes.* […] *Et c'est là que je suis content à cause de mon rôle au séminaire, où les premiers responsables sont des coptes catholiques égyptiens. Et donc maintenant, c'est nous qui collaborons avec le clergé copte catholique égyptien* ».

Ce père hollandais, qui vit depuis plus de quarante ans en Egypte, a été formé puis ordonné selon le rite copte catholique. En plus de son rôle de prêtre et de religieux latin, il officie régulièrement à des messes coptes catholiques. Sa formation l'a conduit à devenir enseignant dans ce séminaire. Cette institution est dépendante de l'Eglise copte catholique, et il y forme des futurs prêtres coptes catholiques :

« *Actuellement tenu par les coptes-catholiques eux-mêmes, le grand séminaire de Maadi, lointain descendant de celui des jésuites, prépare au sacerdoce une soixantaine de séminaristes.* […] *On y observe le rite copte mais une messe latine par semaine y est célébrée. Le jeûne du carême est plus proche de celui des latins que de celui des orientaux.* […] *La majorité des professeurs, outre les coptes-catholiques eux-mêmes, sont des Européens, jésuites ou comboniens, ou des Américains appartenant à la congrégation des Maryknoll* » (Mayeur, 1992 : 277).

Nous pouvons donc constater ici une nouvelle forme de relation, entre l'Eglise copte catholique et les religieux latins. Historiquement, c'est l'action de ces derniers qui a conduit à la fondation de cette Eglise. Celle-ci a ensuite calqué quelques unes de ses pratiques sur celles de l'Eglise romaine. Or, à travers le parcours du père Christian, nous pouvons voir que désormais, des religieux latins s'intéressent aux pratiques coptes catholiques, et que certains vont même jusqu'à se faire ordonner dans ce rite.

Le père Christian envisage donc cette nouvelle forme de relations entre ces deux Eglises comme une collaboration. En se faisant ordonner prêtre copte catholique, et en devenant enseignant dans leur séminaire, il se met au service de cette Eglise. En échange, il

estime que sa présence apporte quelque chose de nouveau, puisqu'il ouvre le séminaire à des musulmans et à des coptes orthodoxes. Cela pourrait ainsi signifier que pour lui, les coptes catholiques n'ont pas cet esprit d'ouverture que seul pouvait leur apporter quelqu'un de l'extérieur. Nous pouvons voir se dessiner ici une tendance des religieux étrangers, que nous développerons plus loin, à considérer qu'ils apportent une ouverture par rapport à l'islam, que les chrétiens égyptiens ne seraient pas prêts à envisager. De même, étant donné que les relations sont actuellement tendues entre l'Eglise copte orthodoxe et l'Eglise copte catholique, ils pensent qu'ils pourraient aussi œuvrer à rétablir de meilleures relations entre ces deux Eglises.

D'autres pères se sont faits ordonnés selon le rite catholique latin, comme le père Jean. Ce père explique qu'il est devenu prêtre copte catholique parce que cette Eglise manque actuellement de prêtres. Pour lui, les congrégations sont présentes en Egypte essentiellement pour aider les chrétiens. C'est donc dans le but de soutenir cette Eglise[23], en palliant à ce manque, qu'il a accepté cette ordination. Cependant, il raconte qu'il a mis très longtemps à obtenir l'autorisation du Vatican pour pouvoir officier selon ce rite. Selon lui, ce retard montre que Rome craint encore aujourd'hui d'être accusée de faire des tentatives de latinisation vis-à-vis des chrétiens orientaux. Cette hésitation montre combien l'histoire de la formation des Eglises uniates reste présente dans les mémoires, et incite le Vatican à être prudent par rapport à ces Eglises[24].

L'Eglise catholique latine en Egypte a aussi une situation particulière au sein de la catholicité. En effet, toutes les Eglises catholiques d'Egypte sont régies par le droit canon catholique oriental[25], à l'exception de l'Eglise latine, qui reste sous l'égide du droit canon romain. Les latins ne constituent donc pas un rite oriental, à la différence des six autres Eglises catholiques présentes en Egypte. Les fidèles de cette Eglise en Egypte sont très peu nombreux, puisqu'ils représentent à peu près 7000 personnes. Ces fidèles sont composés des Egyptiens ayant adopté le rite catholique latin, des étrangers vivant ou travaillant dans le pays, de confession catholique latine, et enfin des religieux et religieuses, membres des

[23] Etant donné que les relations sont tendues entre l'Eglise copte orthodoxe et les religieux latins, ceux-ci travaillent davantage en partenariat avec l'Eglise copte catholique.

[24] Le père Jean nous a précisé par ailleurs qu'il avait eu dans ses projets l'idée de se faire ordonner selon le rite grec catholique, car c'est une autre communauté catholique importante en Egypte. Nous n'avons pas eu l'occasion au cours de ce terrain d'aborder les relations entre les congrégations latines et les autres Eglises chrétiennes présentes dans ce pays. Elles seraient une question très intéressante à approfondir à l'avenir.

[25] Ce droit canon catholique oriental entraîne des attitudes disciplinaires différentes, comme par exemple l'ordination d'hommes mariés.

congrégations latines. D'autre part, environ 25 000 réfugiés soudanais dans le pays sont de rite catholique latin[26].

b) Les congrégations religieuses catholiques latines au Caire

Il est assez difficile de donner un chiffre précis en ce qui concerne les membres des congrégations latines en Egypte. Cependant, l'*Annuaire catholique d'Egypte 2004*, document provenant du patriarcat copte catholique, en relation avec l'ensemble des congrégations religieuses présentes en Egypte, semble donner les estimations les plus plausibles. Selon ce document, il y aurait en Egypte un peu plus de 1300 religieux et religieuses catholiques latins, appartenant à une cinquantaine de congrégations différentes, et répartis dans plus de 250 maisons. En ce qui concerne le Caire, on y trouve un peu plus d'une centaine de maisons. Le père Jean qualifie ainsi ces congrégations latines :

« *La goutte d'eau dans la mer. On est insignifiant. Mais les premiers disciples étaient insignifiants dans leur monde. Je pense que ça a toujours été la méthode de l'expansion de la parole du Christ. C'est à partir de quelque chose d'insignifiant que les choses ont commencé à être signifiantes* ».

Pour le père Jean, la faiblesse numérique des religieux latins lui donne l'impression de revivre les premiers temps de l'expansion du christianisme. Leur position minoritaire, qu'il compare à celle des premiers disciples, ne semble pas un problème pour leur vocation missionnaire. Au contraire, en lui donnant une assise historique et symbolique extrêmement forte, il peut permettre de renforcer leur conviction d'avoir un rôle à jouer dans l'expansion actuelle du christianisme. La vie religieuse se construit d'autre part sur une imitation de la vie du Christ. Il peut être alors particulièrement valorisant pour un religieux de se sentir dans la position du Christ prêchant la bonne nouvelle. Le père Christian résume bien cette situation avec humour : « *j'aime bien ce proverbe égyptien qui dit : « al-'adad li al-līmūn », c'est-à-dire, « le nombre est important pour les citrons ». Ce n'est pas le nombre qui compte* ».

Cependant, comme partout ailleurs, les congrégations sont touchées par le manque de vocations, qui oblige certaines d'entre elles à réduire leurs activités, à réduire leur nombre de maisons en Egypte, ou à se faire aider de plus en plus par des laïcs. Si cette faiblesse

[26] Ces chiffres sont ceux donnés par L'*Annuaire catholique d'Egypte* (2004 : 94).

numérique semble bien vécue par certains religieux, celle-ci reste un obstacle concret au développement de la mission en Egypte.

La plupart de ces congrégations catholiques, en arrivant pour la première fois en Egypte, étaient détentrices d'une certaine idée de la mission, caractéristique du XIXème siècle. Celle-ci était tournée avant tout vers l'évangélisation des peuples non-chrétiens, et souhaitait imposer les modèles catholiques et européens à ces populations. Cependant, une réflexion profonde fut engagée dans l'Eglise latine à partir des expériences de terrain. Celles-ci révélaient l'inadéquation des pratiques missionnaires avec la réalité du terrain. Le fait que les missionnaires imposaient des modèles totalement étrangers aux sociétés dans lesquelles ils vivaient engendrait des tensions entre eux-mêmes et la population[27]. Le concile de Vatican II, qui marquait l'aboutissement de cette réflexion, réaffirmait la qualité intrinsèquement missionnaire de l'Eglise latine[28]. Mais les principes adoptés insistaient néanmoins sur l'idée que la prédication des Evangiles devait rester en cohérence avec le modèle culturel de la société dans laquelle les missionnaires s'implantaient, et que cette prédication devait se faire de manière discrète. Les religieux latins conservent aujourd'hui la mémoire de cette transformation progressive de la mission :

« *A chaque époque sa méthode. Aujourd'hui, on ne peut plus faire la mission comme elle se faisait autrefois. Et les présupposés missionnaires ont changé. C'est-à-dire qu'on imaginait que l'homme qui n'est pas chrétien quelque part était sans dieu.* […] *Je pense qu'on n'annonce plus le Christ de la même manière qu'on l'annonçait au XIXème siècle. Donc en cela je ne peux pas dire que je suis missionnaire, ici, au sens traditionnel du terme. Mais en tant que chrétien, on est tous missionnaires, puisque le Christ nous a dit, c'est dans le dernier chapitre de Marc : « Allez proclamer aux nations »*[29]. […] *Mais à chaque chrétien d'adapter son mode missionnaire, selon les cultures, les peuples, les histoires des gens* » (père Jean).

[27] Oissila Saaïdia explique à ce propos que les missionnaires de cette période n'ont pas souhaité apprendre à connaître la culture de l'autre : « *l'expérience de l'altérité s'est souvent traduite par le dénigrement et n'a pas conduit à la compréhension par le décryptage de la culture* » (Saaïdia, 2004b : 267).

[28] « *L'Eglise, en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité, et obéissant au commandement de son Fondateur, est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Evangile à tous les hommes* » (*Les actes du concile Vatican II*, 1967 : 723).

[29] Mc 16, 15.

Pour le père Jean, le contenu sémantique du terme de missionnaire a donc évolué en même temps que sa pratique. Le christianisme reste une religion de mission, mais celle-ci est adaptée par ses acteurs en fonction du contexte et des lieux.

Il est intéressant de remarquer à ce propos que la plupart des Egyptiens avec qui nous avons parlé des religieux latins employaient le terme arabe de *rāhib* (pl. *ruhbān*), qui veut dire littéralement moine ou religieux. Ils n'utilisaient pas le terme de *mubashshir*, qui est la traduction de missionnaire, ou évangélisateur. Les religieux employaient aussi le terme de *rāhib* (*rāhiba* pour une femme) pour se désigner eux-mêmes. On pourrait donc supposer à partir de là que la population ne les perçoit pas, ou plus, comme des prédicateurs. En effet, il nous manque ici la dimension historique de l'évolution de la dénomination de ces religieux. Elle aurait pu nous apporter un indice sur une éventuelle évolution de la perception de ces religieux par la population, pour voir si celle-ci était en relation avec l'évolution des pratiques missionnaires. Nous n'avons donc pas assez d'éléments pour savoir dans quelle mesure cette dénomination reflète la façon dont les religieux sont perçus par la société. Il serait intéressant de connaître par exemple, à titre comparatif, de quelle façon sont désignés les protestants évangélistes présents sur le terrain égyptien.

Cette nouvelle façon de pratiquer la mission semble d'autre part demander un engagement personnel plus intense de la part des religieux latins :

« *Il y a aussi quelque chose que je pense que l'on a du mal à accepter, c'est que l'autre soit différent. Alors quand c'est en plus religieux, au niveau religieux, là c'est encore pire ! Je pense qu'il faut aussi essayer de se laisser évangéliser par les autres qui sont d'autres religions que nous.* […] *Et ça moi j'appelle ça le dialogue. Pas le dialogue à un niveau théologique, philosophique. Non, c'est un dialogue de vie* » (sœur Christiane).

Au lieu d'imposer son modèle, le missionnaire doit essayer d'adapter le message qu'il souhaite transmettre au contexte local. Pour cela, il lui faut apprendre à connaître l'autre, et cet engagement personnel n'est pas toujours facile. Le renversement de perspective entre les anciennes pratiques missionnaires et celles d'aujourd'hui est radical. Les religieux acceptent que l'évangélisation se fasse aussi dans le sens contraire. La compréhension de l'autre ne se limite cependant pas à connaître uniquement sa religion, mais s'élargit à tous les aspects de sa vie. C'est grâce à cela que les religieux peuvent parvenir à instaurer un véritable partage de vie quotidien et des échanges réguliers, ce que sœur Christiane appelle un « dialogue de vie ».

Les religieux latins engagent donc une réflexion sur leur propre position, qui est un préalable au dialogue. Ces rencontres sont aussi l'occasion pour eux de renégocier leurs principes de départ. Ils sont amenés à repenser les idées qu'ils avaient pu se construire avant d'avoir connu le terrain. Sœur Mariam, de la congrégation de Notre-Dame des Apôtres, rajoute à ce propos :

« *Evangéliser, ce n'est pas dans le sens d'une conversion. C'est dans le sens de savoir, découvrir, accepter et respecter la religion de l'autre.* […] *On est en Egypte dans le sens où on porte l'Evangile dans nos activités, mais sans parler de l'Evangile. On parle plutôt de tout ce qu'il y a dans l'Evangile : la paix, la justice, la réconciliation, le pardon, des choses qui n'existent même pas dans le Coran. La pitié, la miséricorde et tout ça. L'amour, parce qu'on dit que les musulmans ont quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu. Mais nous, on en a cent, parce que dans le christianisme, Dieu est amour. Le fait qu'on soit de différentes religions et qu'on travaille bien ensemble, qu'on s'accepte, ça c'est déjà une grande évangélisation. Parce que comme je l'ai dit, l'unité, ce n'est pas que tout le monde soit la même chose* ».

L'évangélisation, telle qu'elle est décrite par sœur Christiane et sœur Mariam, est un processus permettant de dépasser sa peur de l'autre, en apprenant à le connaître. Elle est donc un élément constitutif de la mission contemporaine. Les connaissances acquises facilitent l'acceptation de la différence. Cependant, le respect de cette différence connaît des limites, qui transparaissent à travers le discours de sœur Mariam. Pour elle, de nombreux éléments contenus dans les Evangiles seraient absents de l'islam. Or, ce sont des éléments qu'elle estime particulièrement importants, au premier rang desquels l'amour. En tant que missionnaire, elle se sent donc investie de la nécessité d'apporter à l'islam ces valeurs. C'est de cela qu'il s'agit lorsque les religieux latins parlent de transmettre le message chrétien. Leur rôle serait de « compléter » la religion musulmane grâce à certains éléments dont ils pensent que l'islam n'est pas porteur, et qui leur paraissent cependant essentiels.

La transmission du message chrétien se fait désormais selon une attitude beaucoup moins impérialiste, puisqu'il s'agit de « *privilégier l'offre religieuse sur la conquête* » (Prudhomme, 2000 : 122). C'est en termes de témoignage que l'Eglise va qualifier cette nouvelle voie missionnaire. Ce témoignage est silencieux, et consiste à véhiculer les valeurs chrétiennes au travers des pratiques quotidiennes des religieux latins, sans discours prédicateur :

« *Je pense que notre façon d'être, de vivre certaines valeurs, moi je pense que dans ce pays, avec les musulmans, ça a beaucoup de valeur. Ce n'est pas toujours facile à savoir, c'est tout. Il faut accepter que ce soit un témoignage silencieux*. […] *Moi je vous dis on peut annoncer Jésus-Christ sans jamais dire son nom. Par ce qu'on est en fait, c'est tout* » (sœur Christiane).

Il n'est donc pas facile pour les religieux latins de savoir comment leurs actions sont jugées par la population. Le témoignage silencieux ne leur permet pas d'avoir un retour régulier sur leurs pratiques. Cependant, cela n'empêche pas qu'ils restent convaincus du bien-fondé de ce témoignage. Celui-ci semble d'ailleurs porteur auprès de certaines personnes, ainsi que le montre cette déclaration d'Iman, une journaliste égyptienne musulmane:

« *Les religieux latins pensent avec amour et tolérance. Donc ils peuvent parler avec les autres. Ils ont un esprit d'amour, de tolérance et de paix. Ce qu'on voudrait tous. Donc eux ils savent par exemple comment rencontrer les autres. Grâce à la tolérance, à l'amour et au dialogue.* […] *Ils n'ont pas de plan à la base, non au contraire, c'est spontané* ».

Les valeurs chrétiennes que les religieux latins souhaitent transmettre ont eu un écho auprès d'Iman. Celle-ci se montre sensible à leurs idées, car leur attitude permettrait selon elle des rencontres pacifiques et constructives. Iman est d'autant plus intéressée par la démarche des religieux latins qu'elle-même lutte contre la discrimination religieuse dans son pays[30]. La façon dont chrétiens et musulmans en Egypte se replient aujourd'hui sur leur communauté religieuse contraste avec l'ouverture des religieux latins, ce qui renforce Iman dans ses sentiments positifs à leur égard.

En essayant de développer des rencontres entre chrétiens et musulmans, les religieux latins espèrent apaiser la situation, et venir ainsi en aide aux chrétiens. En effet, ils expliquent leur implantation en Egypte par la présence de chrétiens dans ce pays :

« *On est ici car il y a des chrétiens ici. Il faut donc les soutenir, les ouvrir à l'espérance. S'il y a des tensions, il est important d'accompagner cela pour éviter des conflits. Nous avons un rôle positif, constructeur* » (père Benoît, jésuite).

[30] Elle le fait par le biais de l'association « Egyptiens contre la discrimination religieuse », dont nous reparlerons dans le troisième chapitre.

Ils se placent ainsi dans la position de médiateurs du conflit :

« *Nos communautés essaient de garder une relation* [avec les musulmans] *en donnant un beau témoignage, pour montrer aux gens, voilà, le chrétien ce n'est pas seulement des choses que vous pensez, mais c'est quelque chose qui existe.* […] *Quand ils savent qu'il y a de bons chrétiens comme ça aujourd'hui, ils aiment le christianisme. Ils gardent toujours leur religion et leurs pratiques, mais ils changent de vision sur nous chrétiens* » (sœur Mariam).

Pour eux, la pacification des relations islamo-chrétiennes passerait concrètement par la construction d'une image positive des uns sur les autres.

Cependant, leur rôle constructeur semble limité, à cause de l'ignorance par une grande partie de la population, en particulier les musulmans, de l'existence de ces congrégations catholiques en Egypte[31]. La connaissance de la chrétienté égyptienne se résume souvent aux seuls coptes, qui forment aux yeux de beaucoup d'Egyptiens musulmans une entité soudée et non divisée[32]. Le fait que l'Eglise copte soit l'Eglise nationale égyptienne, et que les coptes représentent 93% de la chrétienté en Egypte, permet d'expliquer ce manque de connaissance en ce qui concerne la présence de religieux catholiques latins en Egypte.

La nouvelle vision de la mission va par ailleurs entraîner, en ce qui concerne les pays d'implantation où l'islam est majoritaire, une « *transformation de l'attitude traditionnelle à l'égard de l'islam et des musulmans* » (Avon, 2005 : 813). Les religieux latins préfèrent dorénavant adopter une attitude de rencontre positive du christianisme avec les autres religions, et en l'occurrence ici, l'islam. Cette position sous-entend naturellement une absence de prosélytisme, qui ne pourrait être qu'un frein à l'ouverture de ces religieux sur l'islam. Actuellement, en Egypte, aucune loi n'interdit le prosélytisme (Guirguis, 2007 : 123). Cependant, si celui-ci devient trop offensif, il est vite freiné par les autorités. Le père Franck racontait l'histoire de deux jeunes missionnaires protestantes coréennes qui distribuaient des Bibles dans les rues du Caire. A la suite de leur dénonciation, les autorités les ont expulsées

[31] La plupart des Egyptiens qui connaissent ces congrégations sont les individus habitant à proximité de l'une d'elles, ceux ayant bénéficié de services sociaux qu'elles proposent (écoles, hôpitaux, associations caritatives), ou encore l'élite intellectuelle du pays.

[32] Cette ignorance n'est d'ailleurs pas forcément synonyme de stigmatisation, ainsi que le soulignent Poutignat et Streiff-Fenart : « *le caractère globalisant des exo-définitions n'est pas nécessairement l'indice d'une volonté de stigmatiser péjorativement un groupe, il peut manifester simplement la fonction nécessairement simplificatrice de la catégorisation sociale. Un groupe, quel qu'il soit, perçoit toujours plus finement les distinctions en son sein que chez les autres groupes* » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 157).

du pays. Ces situations délicates concernent souvent des missionnaires protestants, dont la prédication reste beaucoup plus active et visible que celle des religieux latins. Ces tensions qui se cristallisent autour des actions prosélytes chrétiennes peuvent refléter le souvenir d'un passé missionnaire beaucoup plus conquérant, et associé à l'impérialisme politique européen. Les religieux latins, par leur nouvelle approche, ont pu faire les preuves de la pertinence de ce témoignage discret, censé véhiculer des valeurs chrétiennes. C'est là pour Rome un outil fondamental dans sa perspective actuelle d'ouverture à tout ce qui peut être en dehors de la catholicité latine, mais aussi un moyen plus serein d'assurer sa présence partout dans le monde.

L'expérience vécue de la mission est essentielle à une meilleure mise en pratique de celle-ci sur le terrain. Les expériences individuelles des religieux et religieuses conduisent à des applications différentes selon chacun, ainsi que le faisait remarquer le père Jean précédemment. Dans ce paragraphe, nous allons nous attarder plus précisément sur l'origine de ces religieux, et la façon dont celle-ci peut avoir une influence sur leur vécu et leurs pratiques missionnaires au Caire.

La majorité des religieux et religieuses que nous avons rencontrés au Caire sont des étrangers, et parmi eux se trouve une forte proportion d'Européens. Une autre grande partie de ces religieux étrangers sont originaires d'Afrique noire, d'anciens pays de missions, qui sont venus combler le vide causé par la crise actuelle des vocations dans les congrégations religieuses. D'autres encore sont des catholiques de différents pays du Moyen-Orient (Liban et Syrie notamment), et certains sont égyptiens. Cette disparité des origines, si elle fait la richesse d'une vie interne à la congrégation, ne met pas ces religieux à égalité dans la vie quotidienne.

Pour ce qui est des religieux latins d'origine européenne, ceux-ci se trouvent confrontés dans la société égyptienne à un problème de perception de l'Occident d'une manière générale (Radi, 1997 : 168). Celui-ci est pensé comme une entité globale et homogène, et plusieurs préjugés lui sont accolés, préjugés surtout fondés sur des valeurs morales, dont les deux éléments fondamentaux sont la religion (avec le problème de l'athéisme) et la déviance morale. Les religieux latins européens ou nord-américains vivant en Egypte sont souvent englobés au premier abord dans cet ensemble, et ne sont pas perçus dès le début comme des religieux. « *Je suis perçu d'abord comme un étranger* », raconte le père Jean. Il explique que c'est par leur attitude, à la fois pieuse et respectueuse, que les religieux arrivent après un

certain temps à rendre une image d'eux détachée de ces idées préconçues. En tant qu'hommes de religion, même chrétiens, ils s'attirent un respect que beaucoup accordent à cette fonction :

« *Dans la rue par exemple, si on voit un moine ou un prêtre habillé en costume, catholique, protestant, orthodoxe, on le respecte. Regardez, par exemple si un père chrétien se trouve en situation difficile : sa voiture s'est heurtée contre une autre voiture. On accepte très vite de lui pardonner sa faute, parce qu'on sait qu'il a une tâche plus importante à faire. Il n'est pas là dans la rue pour s'amuser, il est sur le chemin pour aller sauver quelqu'un, ou résoudre un problème. Donc ça c'est bien parce que c'est aussi mon attitude quand je vois un cheikh dans la rue, je le respecte. Si un problème a lieu dans la rue, n'importe quoi, et un personnage religieux intervient, on accepte ce qu'il dit. Il y a encore ça, le respect du personnage religieux* » nous dit Emad, un enseignant chrétien.

Les religieux latins évitent de porter à l'extérieur l'habit consacré, et ne sont donc pas reconnaissables au premier abord. Frère Laurent précise que dans les conversations quotidiennes, les gens questionnent très souvent les autres à propos de leur religion. Le fait qu'ils soient chrétiens pratiquants suffit alors à donner une bonne impression, car, lui semble-t-il, « *l'important n'est pas d'être musulman mais de croire* ».

D'autre part, la sobriété de leur vie donne aux religieux latins une image respectable, puisqu' « *il n'y a jamais ni d'alcool ni de femmes chez nous* », précise le père Jean. Il est vrai que cette situation revendiquée de célibat interroge beaucoup la population égyptienne. En effet, le mariage et les enfants sont des aspects essentiels à la fois pour acquérir une reconnaissance sociale, mais aussi pour s'assurer plus tard une certaine stabilité économique dans un pays où aucune protection sociale n'existe. Sœur Mariam raconte :

« *Il n'y a pas longtemps,* […] *un monsieur dans le bus m'a demandé : « mais pourquoi tu ne vas pas te marier ? » Alors je lui ai dit : « Mais monsieur, si je me marie, qui va être au dispensaire pour les pauvres gens ? » « Ah oui, c'est vrai »* ».

Le dévouement en faveur des autres semble pour sœur Mariam la qualité première des religieuses. Nous avons souvent rencontré, au cours de ce terrain, des religieuses qui perçoivent la vie consacrée uniquement en ces termes. Ce sont précisément les femmes qui

pensent ainsi, et nous pouvons retrouver là l'influence de l'Eglise latine, et sa conception traditionnelle de la division sexuelle des tâches. Les femmes y sont souvent destinées à s'occuper des enfants, des malades et des nécessiteux, et remplissent un rôle maternant. Les hommes, bien qu'ils se dévouent de la même manière à ceux qui sont dans le besoin, ont cependant des obligations spirituelles beaucoup plus conséquentes. En développant uniquement cette dimension du dévouement en faveur des autres, on pourrait penser que sœur Mariam oublie la dimension spirituelle, contemplative, de sa vie de religieuse. Cependant, étant donné que peu de personnes ont connaissance de ces congrégations, il peut paraître difficile d'expliquer que l'on a choisi le célibat par désir d'imitation de la vie du Christ. Il est plus probable que celle-ci ait choisi de répondre de cette manière pour faciliter la compréhension avec son interlocuteur.

Si leur statut d'étrangers occidentaux véhicule souvent une image fantasmée d'un Occident immoral et athée, il leur procure parfois une sorte d'impunité au quotidien. Les trinitaires au Caire habitent par exemple dans un quartier où vivent majoritairement des musulmans :

« *On est connu dans le quartier comme prêtres et religieux, et ça ne pose pas de problèmes. Mais on est considéré aussi comme des étrangers, donc cela pose moins de problèmes* » (père Jean).

On peut donc voir ici que le problème pour beaucoup de musulmans égyptiens aujourd'hui, qui perçoivent l'identité égyptienne comme fondamentalement musulmane, est l'association entre être égyptien et être chrétien. Ce sont les chrétiens égyptiens qui posent problème parce qu'ils ne sont pas musulmans, et non les chrétiens étrangers.

Dans le cas où ces hommes et ces femmes ne sont pas toujours distingués au premier abord comme des religieux, leur contact avec la population égyptienne va se faire différemment selon leurs origines. Pour ce qui est des prêtres et religieux latins venus d'Afrique noire, leur statut reste plus problématique à cause du racisme anti-Noir de la société égyptienne (Le Houérou, 2007 : 60). Par ailleurs, il arrive que la population les assimile à des réfugiés soudanais. Etant donné les stigmatisations dont les réfugiés soudanais[33], et plus largement les populations noires au Caire font l'objet, on peut supposer que l'expérience

[33] Cet important mouvement migratoire des Soudanais en Egypte (notamment des personnes venues du sud Soudan) est une des conséquences de la reprise de la guerre civile au Soudan en 1983 (Le Houérou, *ibid.* : 65).

relationnelle de ces religieux avec la population n'est pas aussi sereine que celle des religieux européens. Sœur Rita, une sœur égyptienne franciscaine élisabettine[34], relatait qu'un jeune prêtre nigérian de la Société des Missions Africaines[35] était un jour venu visiter leur communauté. Au cours de la discussion avec les sœurs, ce prêtre se mit à pleurer en racontant les insultes qu'il recevait quotidiennement au Caire, et à quel point cette vie était devenue trop difficile pour lui dans cet environnement. Ce père était arrivé depuis peu de temps en Egypte, à la différence du père Franck, nigérian lui aussi, mais dont l'expérience de presque dix ans de vie dans ce pays lui avait permis d'être connu et respecté, au moins dans son quartier, et de se forger un certain recul face aux difficultés quotidiennes.

L'expérience de la vie religieuse catholique latine en Egypte n'est pas non plus la même en ce qui concerne les religieux de nationalité égyptienne. Leur terrain de mission est leur propre pays. La construction de leur rapport à la mission en Egypte est donc différente de celle des religieux étrangers. Ce sont des chrétiens égyptiens, qui connaissent les situations discriminatoires. Cette caractéristique incite de nombreux religieux étrangers à penser que l'ouverture à l'islam des religieux égyptiens est plus difficile que pour un autre, à cause de ce vécu. On pourrait donc penser que les mêmes critiques pourraient être émises à l'égard des religieux venus de Syrie ou du Liban, qui ont vécu eux aussi dans un environnement très fortement marqué par l'islam. Or, nous n'avons jamais entendu de tels propos. Nous pensons que dans le cas des religieux égyptiens, la difficulté viendrait surtout de la proximité avec les musulmans de leur propre pays, avec lesquels il leur est peut-être moins facile de prendre du recul.

D'autre part, étant donné que la plupart de ces religieux égyptiens viennent d'Eglises coptes, rester dans leur pays leur permet de garder un lien étroit avec celles-ci, comme dans le cas de sœur Mariam. Sœur Mariam est une religieuse égyptienne de la congrégation de Notre-Dame des Apôtres. A ce titre, elle assiste quotidiennement aux offices latins célébrés dans la cathédrale catholique latine Saint Marc, dans le quartier de Massarra, à Choubra, où sa communauté habite. Cependant, elle précise que tous les dimanches, elle sort de son quartier pour aller assister à des messes coptes catholiques. De plus, nous l'avons retrouvée très souvent dans le public de la messe copte catholique du père Christian. Sœur Mariam illustre bien la complexité des sentiments identitaires qui peuvent se nouer autour d'une appartenance

[34] La congrégation des sœurs franciscaines élisabettines fut fondée en 1828, et les premières sœurs arrivèrent en Egypte en 1935.
[35] La Société des Missions Africaines a été fondée en 1856 par Monseigneur Brésillac. Les premiers missionnaires arrivent en Egypte en 1877.

religieuse. Elle est à l'origine copte catholique, mais sa famille compte aussi des membres coptes orthodoxes. Elle assiste à des messes catholiques latines, mais aussi à des messes coptes catholiques. Enfin, elle s'est engagée dans une congrégation dépendante de l'Eglise romaine. Elle revendique aussi le fait d'être catholique comme une position plus ouverte et moins conservatrice. Par exemple, il est arrivé à sœur Mariam de danser à l'occasion d'une cérémonie de mariage dans sa famille. Certaines femmes orthodoxes, qui avaient assisté à la scène, lui ont fait plus tard la réflexion qu'il n'était pas possible de danser lorsque l'on portait une croix comme elle. Or, pour sœur Mariam, le fait de danser n'était en aucun cas contradictoire au port de l'habit consacré. Cette réflexion était selon elle caractéristique de certaines femmes orthodoxes assez conservatrices. Elle n'était d'ailleurs pas la seule à penser ainsi :

« *Moi je pense que les religieux latins sont plutôt ouverts sur l'Occident. Tandis que les prêtres et moines orthodoxes sont introvertis. Ouf ! Le poids de la tradition copte ! C'est exactement comme le poids de la tradition musulmane.* […] *C'est une question culturelle. Je crois qu'un catholique accepte un peu mieux les différences avec les autres. Tandis que l'orthodoxe croit qu'il détient la vérité absolue.* […] *Comme font par exemple les religieux musulmans. C'est eux qui ont toute la vérité. Et les autres se trompent* » (Emad).

On voit apparaître ici un indice de tensions entre catholiques et orthodoxes. Ces tensions se situent autour de l'adaptation de chaque tradition religieuse à la société contemporaine, et de la possibilité de s'ouvrir à la pluralité religieuse. Pour les orthodoxes, il semblerait que les catholiques aillent trop loin dans cette adaptation, et dans l'ouverture aux autres religions. Les catholiques estiment au contraire que la fermeture de l'Eglise orthodoxe est un frein à une meilleure intégration de celle-ci au monde contemporain. C'est aussi ce que reproche Emad à la tradition musulmane, et c'est en cela que pour lui, les orthodoxes seraient plus proches des musulmans que des catholiques. Cette remarque nous montre aussi qu'il existe dans la société égyptienne la conception d'un partage culturel entre musulmans et coptes. Cette conception perdure encore, malgré la montée des revendications identitaires fondées sur des critères religieux. Nous verrons par la suite comment cette idée de partage culturel est en partie en train de péricliter aujourd'hui.

En ce qui concerne les sœurs égyptiennes engagées au sein d'une congrégation latine, il arrive que l'on entende des reproches adressés à leur égard. Ces reproches émanent d'autres

membres de la congrégation, mais aussi de personnes externes. Ils les accusent de ne pas être rentrées au couvent par vocation, mais dans le but d'acquérir un statut et une protection sociale. Dans un climat social peu favorable aux femmes, et plus particulièrement quand elles viennent de la campagne, rentrer au couvent serait un moyen pour elles de trouver une subsistance et un toit quotidiens, voire d'échapper à un mariage qu'elles ne désirent pas. Sœur Thérésa, une religieuse libanaise de la congrégation des franciscaines missionnaires du cœur immaculé de Marie[36], reproche ainsi à ses sœurs égyptiennes d'envoyer tout ce qu'elles trouvent au couvent d'utile à leur famille : argent, nourriture, etc. Mais elle va plus loin aussi, en affirmant que seules les sœurs étrangères disent la vérité, qu'il faut se méfier de ce que peuvent dire les sœurs égyptiennes :

« *L'Européen, c'est une vraie vocation. Il a vraiment entendu l'appel de Dieu, il est convaincu par ce qu'il est en train de faire, il ne le fait pas pour le plaisir de le faire, non. Mais les vocations égyptiennes, surtout les féminines, la plupart, je dirais 80%, ce n'est pas une vocation.* […] *Alors la jeune pauvre par exemple : en rentrant, on la fait instruire, on lui fait avoir une licence, alors qu'elle vient de rien, de zéro.* […] *Mais même si ce n'est pas pour elle, elle reste quand même* [au couvent] *parce qu'elle n'a rien dehors : ni à manger, ni à boire, ni un endroit pour dormir. Car elles viennent toutes de familles très très pauvres.* […] *Elles volent aussi, la main est libre de voler. Tout ce qu'elles peuvent, elles le prennent. On essaie de les manipuler pour les mettre dans la voie du Christ. On leur dit : tu es rentrée, ce n'est pas pour tout faire sortir, pour tes parents. Mais elles ne changent pas* ».

Il est intéressant de voir ici la remise en cause de la vocation de ces sœurs égyptiennes par une religieuse libanaise. Si pour elle, seuls les religieux européens sont dignes de confiance, il semble qu'elle-même se considèrerait comme européenne, au moins du point de vue de la sincérité de son engagement religieux. Cependant, nous n'avons pas entendu de sœurs européennes émettre des critiques à l'égard de leurs sœurs égyptiennes. Les propos de sœur Thérésa peuvent donc être interprétés comme un besoin de sa part d'élaborer une certaine distance entre elle, arabe libanaise, et ses sœurs égyptiennes, qu'elle trouve trop proches. En même temps, elle peut s'estimer capable de juger leur vocation justement parce qu'elle-même est aussi une religieuse. Sœur Thérésa a donc été la seule à tenir des propos

[36] La congrégation des franciscaines missionnaires du cœur immaculé de Marie fut fondée au Caire par Marie Catherine Troiani en 1868.

aussi violents à l'égard des sœurs égyptiennes. Mais on retrouve ailleurs dans d'autres discours cette remise en question de la vocation des religieuses égyptiennes. C'est le cas d'employés laïcs de l'association Caritas Egypte, qui côtoient au quotidien des religieuses dans leur travail, comme par exemple Zeynab, une jeune employée française de cette ONG :

« *J'ai une assez mauvaise opinion des religieuses égyptiennes. Elles ont la réputation de filles qui n'ont pas forcément réussi dans la vie, qui n'ont pas réussi à se marier, pour la plupart, c'est ça. Les religieuses en Egypte, il doit y avoir une infime partie d'entre elles qui entre par vocation, parce qu'elles ont été « appelées », comme elles le disent. Mais en réalité ici non, c'est la fille qui n'a pas été mariée, la fille qui n'a pas d'emploi, la fille qui cherche finalement à s'assurer un revenu et un endroit où vivre de manière assez confortable, puisque bien sûr plus personne n'est là pour subvenir à ses besoins, ou plus personne ne le sera.* […] *Donc on retrouve là-bas beaucoup de femmes aigries, pas forcément très compétentes dans leur travail, et pas forcément avec la même attitude contemplative et illuminée qu'on pourrait attendre de la part d'une religieuse* ».

Ainsi pour Zeynab, le caractère de ces femmes ne correspond pas du tout avec l'image traditionnelle qu'elle a de la religieuse, image issue d'une éducation dans un lycée catholique en France.

Cependant, il nous semble que ce portrait des religieuses et religieux égyptiens est à nuancer. Au contact de sœur Mariam, nous avons eu un autre aperçu de ce que peut être le statut de religieuse catholique égyptienne. Tout d'abord, le fait est que ces femmes sont coptes, et ne renient absolument pas cette appartenance. Sœur Mariam a une petite croix tatouée au poignet comme la plupart des coptes, et elle partage son temps liturgique entre des célébrations catholiques latines, et d'autres coptes catholiques. Pour elle, ainsi que pour les autres sœurs (étrangères ou non) de cette congrégation, les deux pratiques ne sont pas contradictoires, elles semblent au contraire aller de soi. D'ailleurs, sœur Christiane et sœur Bénédicte, des Françaises de la même congrégation, se sont faites elles aussi tatouées une croix sur leur poignet : « *je l'ai faite juste avant mes vœux perpétuels.* […] *C'était pour marquer mon engagement définitif. Et puis peut-être aussi mon amour pour l'Egypte, certainement* » (sœur Christiane). Ainsi, ces pratiques croisées entre rite latin et rite copte catholique paraissent cohérentes dans le cadre d'une installation de ces congrégations sur le territoire égyptien. Elles témoignent par ailleurs d'une idéologie missionnaire contemporaine

de plus en plus attachée à l'environnement dans lequel s'installent les religieux. Il nous a paru clair dans le cas de sœur Mariam que personne ne remet en cause sa vocation, que ce soit des gens extérieurs à la congrégation, ou des membres de celle-ci. Elle raconte qu'elle est très heureuse d'être rentrée dans la congrégation. Cela lui a donné des opportunités d'ouverture, que ce soit à travers son travail d'infirmière (la congrégation lui a payé les études), ou grâce aux voyages qu'elle a effectués dans le cadre de son activité missionnaire (Côte-d'Ivoire, Algérie, France, Togo). A travers ses discours, nous avons pu constater que son entrée dans la vie religieuse a bien une dimension échappatoire, dans le sens où elle est heureuse d'être sortie de son milieu rural, et d'une perspective de mariage : « *le cadeau empoisonné du mariage, c'est les enfants, et ce n'est pas ma vocation de rester m'occuper des enfants toute la journée à la maison !* », raconte-elle. Mais cette dimension n'exclue pas pour autant la sincérité de sa vocation, et son réel désir de s'investir dans la vie religieuse. Ainsi, s'il est vrai que pour des femmes égyptiennes, l'entrée dans une congrégation leur permet souvent de se sortir de situations difficiles (au niveau social ou économique), cela n'empêche pas de réels sentiments religieux. « *Il n'y a pas de différence dans la vocation* », conclut sœur Johanna, de la congrégation des religieuses égyptiennes du Sacré-Cœur[37].

Au cours de ce terrain, nous n'avons pas eu d'écho en ce qui concerne la vocation des sœurs européennes[38]. Celle-ci ne semblait pas susciter de commentaires particuliers, comme si cette vocation allait de soi pour des Européennes, qu'elle n'avait pas à être interrogée. La remise en cause des vocations des sœurs égyptiennes dépend donc de plusieurs causes. En premier lieu, l'aspect économique, qui incite certaines personnes à penser que l'entrée au couvent de femmes égyptiennes relève du désir d'être à l'abri de la pauvreté, et non d'une réelle demande spirituelle. On peut supposer d'autre part que le passage de ces religieuses de l'Eglise copte à l'Eglise latine soit une des raisons qui conduisent à la remise en cause de la sincérité de leur attachement à cette dernière. Si nous comparons par exemple avec la situation de sœur Victoria[39], originaire d'Argentine, pays majoritairement catholique latin, nous pouvons constater qu'aucune réflexion n'a été faite sur sa vocation.

Nous n'avons pas entendu par ailleurs de remise en cause de la sincérité de l'engagement religieux en ce qui concerne les frères égyptiens. Cependant, une différenciation

[37] Cette congrégation des religieuses égyptiennes du Sacré-Cœur est la première congrégation féminine catholique égyptienne, fondée en 1913.
[38] En ce qui concerne les religieuses venues d'Afrique noire, nous n'avons jamais eu l'occasion de les rencontrer. Nous ne connaissons donc pas les discours relatifs à leur vocation, qui auraient pu apporter un élément supplémentaire à l'analyse de cette « hiérarchie » de la sincérité de l'engagement religieux.
[39] Sœur Victoria fait partie de la congrégation de Notre-Dame des Apôtres.

est établie entre eux et les religieux étrangers à propos de la perception de l'islam et des musulmans[40]. Selon l'avis de certains religieux latins étrangers, la perception de la religion musulmane ne peut pas être la même pour un religieux égyptien qui a vécu toute sa vie dans un environnement majoritairement musulman, et pour un étranger. Le résultat serait que les religieux égyptiens iraient moins franchement vers un dialogue avec les musulmans de leur pays, et seraient beaucoup plus réservés à une ouverture vers l'islam. Sœur Christiane explique que :

« *Peut-être que c'est plus facile pour nous étrangères de vivre ça, de faire ça pour les gens du pays.* […] *On sait bien que je n'ai pas un passé, je ne suis pas née dans ce pays, je ne suis pas née dans un milieu musulman, donc ça m'est plus facile peut-être à mon avis d'être libre avec les musulmans* ».

Cette distanciation serait la clé d'une approche plus pacifiée de l'islam par les religieux étrangers. C'est d'ailleurs le même argument qui est utilisé par beaucoup d'entre eux pour expliquer le fait que l'Eglise copte orthodoxe soit moins engagée dans le dialogue islamo-chrétien que l'Eglise catholique romaine. Frère Michel, un petit frère de Jésus[41], souligne cependant que le rapport des religieux égyptiens à l'islam n'est pas toujours un rejet pur et simple :

« *Ils* [les religieux égyptiens] *cherchent quand même à avoir une connaissance sérieuse de l'islam, et donc ils s'initient, ils suivent des cours d'islamologie. Donc ils cherchent quand même à comprendre, ce n'est pas un rejet pur et simple. Et je crois en tout cas pour nos frères, ce que j'ai beaucoup apprécié, et qui est peut-être un signe de vocation par rapport à la fraternité de leur part, c'est qu'il n'y a pas un double langage. Même s'ils diront quelquefois leur souffrance de telle ou telle chose. Ils ont aussi des amitiés avec des musulmans, ils vont vers les musulmans, ils n'ont pas peur de les fréquenter, de les considérer à part égale de toute autre personne. Je dis cela parce qu'il y a parfois chez les religieux égyptiens des rejets plus caractérisés* ».

[40] Cette différenciation concerne aussi les religieuses égyptiennes.
[41] La congrégation des petits frères de Jésus fut fondée en 1933 par le père Voillaume, et des frères s'installèrent au Caire à partir de 1968.

Enfin, dans le cas des comboniens[42], frère Marcello explique qu'il n'y a pas beaucoup de religieux égyptiens dans leur congrégation :

« *Avant tout, les comboniens travaillent parmi les Noirs* […]. *Ici, nous savons qu'en Egypte, les Noirs ont encore la réputation de 'abīd, d'esclaves. Alors c'est très difficile d'enlever ça. Les salésiens, les frères de Don Bosco, les franciscains, ils ont beaucoup de frères égyptiens. Mais eux, ils travaillent ici, dans les pays arabes. Au contraire chez nous on doit sortir. Et sortir pas dans le mieux, dans le pire, parmi les personnes les plus pauvres, les plus oubliées.* […] *Quand un Egyptien veut rentrer chez les comboniens, on lui fait faire le postulat et tout de suite après on l'envoie en Afrique, parmi les plus pauvres. D'habitude, on teste. Nous voulons qu'il soit parmi les plus pauvres, en service* ».

Le travail des comboniens est essentiellement tourné vers les populations noires du Caire. Pour frère Marcello, le racisme qu'il y a en Egypte à l'encontre des Noirs empêcherait les Egyptiens de vouloir rentrer dans leur congrégation.

En dehors de cette diversité des origines des religieux et religieuses catholiques, il nous semble qu'ils ne sont pas perçus au premier abord en tant que religieux par la population. Cela concerne plus particulièrement les hommes, qui ne portent pas d'habit religieux. Pour certains ordres, comme celui des trinitaires, le fait de ne pas porter l'habit dépend de la société dans laquelle ils sont implantés. Dans le cadre de la société égyptienne, majoritairement musulmane, ils refusent de le porter par souhait de ne pas provoquer :

« *On a un habit, oui. Mais ici, ce serait une provocation, on a une croix qui est large comme ça sur notre habit.* […] *On est tenu de porter nos habits dans nos couvents, au réfectoire, et à toutes les réunions où on est ensemble. Ça, c'est le minimum. Après, suivant les pays, on porte ou pas l'habit* » (père Jean).

En revanche, en ce qui concerne les dominicains, ce refus de se distinguer par l'habit n'est pas propre à leur vie en milieu musulman :

[42] Les missionnaires comboniens du Cœur de Jésus furent fondés en 1864 par Daniel Comboni, et arrivèrent en Egypte en 1867.

« *L'habit n'est pas mis à l'extérieur, et cela depuis mai 68*[43]. […] *L'habit est seulement pour l'office du soir. Et cette question de l'habit n'est pas liée à la présence dans un pays musulman car c'est la même chose en France* » (frère Laurent).

Il s'agit d'un principe relatif à la pratique missionnaire contemporaine. Quel que soit le terrain, leur objectif est de rester discret, pour parvenir à mieux s'intégrer.

En revanche, la majorité des religieuses catholiques au Caire portent l'habit, qui se compose dans la plupart des cas d'une robe simple, dans des tons sobres, ainsi que d'un voile. Au contraire des hommes, les religieuses pensent être plus respectées habillées ainsi, mais cela est directement lié à la valorisation de la pudeur féminine dans la société égyptienne et plus généralement dans les sociétés islamiques. Non seulement ces femmes portent des vêtements amples qui recouvrent bien leur corps, mais elles ont aussi un voile sur la tête, qui, bien que très différent du voile musulman (dans sa forme et dans son contenu symbolique[44]), ne leur vaut pas moins un certain respect de la part de la population. Or, si le port de l'habit religieux chez les femmes a pour conséquence un certain respect à leur égard, il ne les distingue pas pour autant aux yeux d'une grande partie de la population comme des femmes ayant consacré leur vie au christianisme. Pour un grand nombre de personnes, cet habit spécifique est pour eux la marque de l'appartenance à des écoles spécialisées, ou à un corps de métier particulier, notamment celui des infirmières :

« *Les gens, quand ils me voient dans le métro, ils croient que je suis dans une école. Alors parfois on me demande : est-ce que tu es dans une école d'infirmières ? Alors ça permet de leur expliquer qui je suis* » (sœur Mariam).

[43] Nous ne savons pas exactement pourquoi à partir de cette date les dominicains ne portent plus l'habit à l'extérieur. Nous pensons que cela est en corrélation avec l'expérience des prêtres-ouvriers initiée dans les années quarante et cinquante en France. Cette expérience avait permis d'amorcer une réflexion sur la façon dont les religieux pouvaient s'intégrer à leur environnement local. Elle avait été qualifiée de « naturalisation », une « *naturalisation du prêtre dans un peuple où il n'était qu'un étranger* » (Leprieur, 1989 : 355).

[44] Le voile des religieuses affiche leur renoncement au monde, ce qui n'est nullement le cas pour le voile des femmes musulmanes, comme le rappelle Jocelyne Dakhlia, en se référant au problème du port du foulard musulman dans les écoles françaises : « *la terminologie même du « voile » réfère à la « prise de voile », à l'entrée au couvent, soit à un basculement dramatique, une option définitive ou presque arrêtée, sans commune mesure avec le choix qui était celui des jeunes filles scolarisées optant pour le foulard dans les vingt dernières années du XXème siècle. Quoiqu'on ne puisse y voir un évènement anodin, surtout lorsqu'il est l'effet d'une contrainte familiale, voire étatique, l'option du voile n'a jamais revêtu en Islam une telle portée, une telle signification, ni de telles conséquences sur une vie de femme, mais les opinions occidentales tendent à voir dans ces jeunes filles autant de « renonçantes », sacrifiant à vie leur féminité. L'assimilation implicite du voile islamique à celui des religieuses catholiques a d'entrée de jeu dramatisé le débat français* » (Dakhlia, 2005 : 137).

Le statut des religieux latins dans la société égyptienne est cependant complexe à cerner du fait que peu de personnes connaissent les particularités de la vie consacrée :

« *Les chrétiens savent que les religieuses ne sont pas payées, qu'elles ont laissé leur vie, qu'elles n'ont pas de vie privée, et que c'est pour aider les autres qu'elles font ça. Mais je ne pense pas que tous les Egyptiens arrivent à concevoir cela* », raconte Mouna, une professeure d'arabe musulmane.

Mouna connaît bien les religieuses puisqu'elle a fait sa scolarité dans une école tenue par une congrégation catholique, et que ses enfants y sont inscrits aujourd'hui. Pour elle qui a été, et qui reste encore en contact avec ce milieu, il lui est plus facile de concevoir ce qu'est la vie religieuse de ces sœurs. D'ailleurs, elle la conçoit principalement comme un dévouement en faveur des autres, exactement comme sœur Mariam l'expliquait aux personnes rencontrées dans la rue. La vie des religieuses en Egypte semble donc principalement perçue comme une vie consacrée aux autres, l'accent n'est pas mis sur le côté spirituel de leur engagement religieux[45]. C'est peut-être aussi parce que cette partie de leur vie reste une sorte de mystère, comme l'explique Dounia, une jeune musulmane de vingt ans, qui est elle aussi passée par une école catholique :

« *Elles sont tout le temps très gentilles. Ça n'est jamais arrivé que l'une d'entre elles soit cruelle.* […] *Mais parfois elles n'étaient pas un bon exemple, car ce sont des religieuses, elles sont très différentes. On ne les comprend pas vraiment, on ne sait pas, c'est un petit mystère pour nous, les religieuses.* […] *Elles sont désassociées de la vie normale, alors tu ne les comprends pas. Et quelquefois quand une sœur était stricte, cela ne nous a pas aidés dans nos sentiments envers les chrétiens. Parce qu'elle nous semblait être un symbole d'eux.* […] *Le problème pour moi, c'est qu'on n'a pas vraiment eu la chance de discuter avec les religieuses, parce qu'elles sont des religieuses. C'est très difficile. Quand on sort de l'école,*

[45] Nous devons préciser ici que nous avons bien conscience que la vie spirituelle est aussi un dévouement en faveur des autres, dans le sens où les religieux cherchent par leurs prières à intercéder auprès du Christ pour aider les autres. D'ailleurs, les charges pastorales des prêtres relèvent du même registre d'engagement pour les autres à travers le spirituel. Cependant, ici, nous faisons plus allusion à des actions concrètes, qui rendent visibles aux yeux de la population l'engagement actif des religieuses à leurs côtés.

qu'on est dans les clubs, avec les amis, elles ne sont pas là, elles ne savent pas ce qui se passe vraiment ».

La trop grande différence entre ces deux mondes ne facilite évidemment pas la compréhension, ni a fortiori une certaine considération de la part des jeunes filles pour les religieuses, même si Dounia précise « *qu'elles sont tout le temps très gentilles* ». Cependant, pour ces jeunes filles la plupart du temps musulmanes, l'image qu'elles se construisent des chrétiens passe en grande partie par les comportements de ces sœurs, et tout comportement quelque peu sévère se répercute en sentiment négatif envers les chrétiens. Dounia raconte que dans son école, certaines jeunes filles croyaient que les sœurs mentaient lorsqu'elles faisaient des collectes de dons. Elles pensaient qu'au lieu de reverser ces dons aux nécessiteux sans distinction de religion, elles donnaient en réalité cet argent uniquement aux chrétiens. Pour Dounia, le seul fait de penser que des religieuses peuvent mentir est bien le signe d'une incompréhension :

« *C'est très difficile pour les musulmans de comprendre que les sœurs ne peuvent pas mentir. Il n'est pas chrétien donc il ne comprend pas vraiment ce que ça veut dire d'être une sœur. Moi je ne comprends même pas comment quelqu'un devient sœur. Les musulmans croient que les chrétiens vont aller en enfer. Alors même si tu es sœur, tu vas quand même aller en enfer. Ce n'est pas très sacré, tu vois* ».

Il semble clair ici pour Dounia que le fait même d'être religieuse ne peut permettre de remettre en cause leur intégrité, et que c'est l'une des caractéristiques qui qualifie ce qu'est une religieuse à ses yeux.

L'exemple de Dounia nous a montré qu'il n'est pas toujours évident pour les sœurs, notamment pour celles qui travaillent dans les écoles, de se mettre à la portée de leur public. Enfin, la méconnaissance des spécificités de leur statut de religieuse ne facilite pas la compréhension.

Si certaines congrégations s'investissent ainsi dans le secteur éducatif, il est intéressant de noter que plusieurs congrégations sont présentes en Egypte du fait de sa proximité avec des pays d'Afrique noire. Ainsi en est-il par exemple pour les comboniens :

« *Pour nous, l'Egypte était une station de passage. On s'arrêtait d'abord ici, puis on allait à Assouan, et après à Khartoum. C'était le passage pour aller au centre de l'Afrique. La Mahdia*[46] *nous a obligés à ouvrir Helwan et Zamalek, ici*[47]*. Naturellement, nous continuons encore avec les Soudanais qui habitent ici, avec les Noirs.* […] *L'Egypte c'est une mission particulière pour les comboniens, parce que nous sommes nés pour le Soudan, pour l'Ouganda, pour le Mozambique, mais pas pour ici. Toutes les institutions ici ont été ouvertes dans des circonstances un peu particulières. Comboni avait ouvert une école de la Sainte-Famille dans le vieux Caire, pour mettre des professeurs africains, ex-esclaves, pour donner une vision différente des Noirs que celle qu'on avait ici. La réaction du patriarche copte orthodoxe, ça a été de dire : je ne veux pas que les filles coptes orthodoxes aillent dans cette école. Des Noirs, nous n'avons rien à apprendre !* » (frère Marcello).

Dans ce cas précis, la congrégation a continué son travail d'aide aux plus démunis, et particulièrement la population noire du Caire. Elle s'est aussi penchée sur les problèmes issus de l'esclavage des Noirs en Egypte, et sur le racisme. Leur but était de créer de meilleures conditions d'intégration aux réfugiés africains en Egypte. C'est aussi sur les problèmes de l'esclavage que se sont concentrés les trinitaires, et c'est pourquoi ils ont orienté leur travail en faveur des réfugiés soudanais[48], qui forment le plus grand groupe de réfugiés au Caire. Les sœurs de Notre-Dame des Apôtres ont mis aussi en place des activités avec les Soudanais. Mais ce sont les comboniens, d'après une décision de l'évêque latin, qui ont le monopole du travail avec les Soudanais. Ce sont eux qui servent d'intermédiaires aux Soudanais entre toutes les congrégations et le gouvernement égyptien.

Cette première sous-partie nous a permis de comprendre que l'Eglise catholique latine et les religieux qui en dépendent essaient d'adapter les pratiques missionnaires à la société égyptienne dans laquelle ils vivent aujourd'hui. Cette adaptation se construit grâce à certains principes généraux, comme la discrétion, le refus de provoquer, et l'ouverture à l'autre. Ils ont été définis par l'Eglise latine, à partir des expériences vécues par les religieux sur le terrain,

[46] Le Soudan fut placé sous administration égyptienne à partir de 1826. Vers la fin des années 1870, les autorités coloniales doivent faire face à un soulèvement mené par Muhammad Ahmad ibn Abd Allah al-Mahdi, chef politique religieux, dont l'Etat ne tombera qu'en 1896.
[47] Helwan et Zamalek sont deux quartiers du Caire.
[48] En ce qui concerne les trinitaires, leur travail pour la libération des esclaves est inscrit dès la fondation de l'ordre. En effet, l'Ordre de la Très Sainte Trinité pour la Rédemption des captifs fut créé en vue de racheter les chrétiens prisonniers des maures (Le Fur, 2003 : 202).

afin de leur permettre une meilleure intégration. Mais cette adaptation varie aussi en fonction du vécu de chacun de ces religieux et religieuses, de leurs origines, de leurs expériences précédentes. Cette adaptation des religieux à leur terrain aplanit certaines difficultés. D'autres cependant peuvent émaner de la conjoncture nationale ou internationale.

2) Une conjoncture difficile

Nous avons vu précédemment en quoi la situation de l'Eglise catholique latine en Egypte n'est pas évidente, à cause de son histoire. Celle-ci fut liée à la tentative d'unification des Eglises Orientales au Vatican, mais aussi à la colonisation européenne. D'autre part, les congrégations religieuses dépendantes de cette Eglise sont implantées dans une société majoritairement musulmane, où vivent aussi de nombreux chrétiens. Il nous paraît donc important de rendre compte de la situation égyptienne actuelle des relations islamo-chrétiennes, et voir de quelle façon cette situation influe sur la vie et les activités des religieux latins.

a) L'Egypte comme territoire de mission

Les expériences vécues par les religieux latins sur le terrain égyptien leur permettent d'élaborer une réflexion sur leurs pratiques missionnaires. Cette réflexion est constitutive d'une meilleure adaptation des pratiques au contexte. Leur première expérience du terrain égyptien n'est pas toujours facile, étant donné que leur venue dans ce pays ne procède pas souvent d'un choix de leur part, mais d'une demande de la congrégation, à laquelle ils sont tenus d'obéir. Ce n'est donc pas forcément de gaieté de cœur qu'ils sont arrivés dans ce pays : « *je n'ai pas choisi de venir en Egypte. Au début, ça ne m'a pas du tout enchanté* » raconte sœur Christiane. Cette sœur française d'une cinquantaine d'années est maintenant très attachée à ce pays où elle a vécu au total presque vingt ans :

« *Malgré tout, je reconnais maintenant que je me plais assez bien dans ce milieu à majorité musulmane*. […] *J'ai vécu en Egypte, on m'a demandé de venir en Egypte, même si je n'avais pas très envie au début. Mais je dois dire que si l'on me demandait de changer de pays, je demanderais si c'était possible un pays musulman.* […] *Parce que je pense que moi comme vocation je n'ai pas une annonce directe, parce que bon, c'est mon tempérament. Je*

vis plus par une présence, donc en pays musulman ça me semble très important. Je vois très bien dans ma congrégation des sœurs qu'il ne faudrait surtout pas envoyer en Egypte, ni en Algérie, parce que les pauvres, elles seraient malheureuses au possible, de ne pas pouvoir faire une annonce directe ».

Sœur Christiane résume bien ici la façon de procéder des religieux d'une manière générale en Egypte : témoigner des valeurs chrétiennes au travers de leur vie, mais en silence. L'exemple de cette sœur nous montre de quelle façon ces religieux arrivent à renégocier leurs principes de départ, une fois sur le terrain, comment ils peuvent remettre en cause leurs idées préconçues suite à leur expérience vécue en Egypte. Le père Jean raconte qu'« *en fait, on se retrouve en réalité dans une situation où on vit très librement. Où il n'y a pas tout ce que l'on avait imaginé, toutes ces angoisses, ces peurs* ». Nous pouvons lire ici ce qu'a pu être son appréhension face à un pays majoritairement musulman, et les difficultés qu'il a imaginées par rapport à l'expression de sa foi chrétienne ou la mise en œuvre de son travail.

Les expériences vécues par ces religieux sur le terrain égyptien contribuent souvent à leur attachement à ce pays. Ils reconnaissent par exemple tirer une certaine satisfaction de leur travail. Le succès et la réputation des écoles dirigées par les congrégations latines, dont nous parlerons dans le chapitre suivant, en est un exemple concret. Les relations qu'ils parviennent à tisser au quotidien avec leur entourage renforcent leur attachement à cette société. Sœur Christiane raconte qu'une voisine musulmane des sœurs de Notre-Dame des Apôtres, qui appréciaient les prières et les psaumes chantés par les sœurs, avait l'habitude de les écouter de son balcon. Dans ces moments-là, elle disait à sa famille : « *je prie avec les sœurs* ». Celles-ci n'ont appris que bien plus tard cette histoire, lorsqu'en plein hiver, le fils de cette voisine est venu les voir en leur demandant pourquoi elles ne priaient plus. Etonnées, les sœurs lui répondent qu'elles continuent de prier, et c'est alors que celui-ci leur raconte l'attention portée par sa mère à leurs prières. Or, comme c'était l'hiver, les sœurs avaient aménagé un endroit plus chaud dans le couvent et la voisine ne pouvait plus les entendre : « *donc, si vous vous voulez, moi je me dis que ça c'est un dialogue, c'est une prière lancée à Dieu. Et ça m'avait vraiment frappé, de se dire, on peut se retrouver aussi par la prière* », conclut sœur Christiane. Cet épisode nous a montré un exemple de ce que peut être le témoignage discret. C'est la pratique religieuse quotidienne de ces sœurs qui a permis cette rencontre. Les sœurs en tirent d'autant plus de satisfaction que celle-ci s'est construite à leur insu. Elles n'ont pas eu de démarche active qui aurait permis de l'initier. C'est bien leur témoignage de vie qui a

été à l'origine de cette rencontre. Cela nous montre aussi qu'au niveau de la vie religieuse en elle-même, aucune transformation fondamentale n'est effectuée, comme l'explique frère Laurent :

« *On n'abandonne rien, pas de concession sur le plan de la vie catholique. Cela serait une erreur. Même vis-à-vis des musulmans autour, car ils attendent de nous que l'on vive comme des religieux* ».

Les quelques adaptations que nous avons pu remarquer d'une façon générale dans les différentes congrégations rencontrées empruntent certains éléments à l'environnement local. Par exemple, l'arabe est parfois employé lors des offices, et le décor des espaces religieux (icônes coptes, mosaïques décrivant des scènes de la sainte famille en Egypte) rappelle le contexte égyptien. Mais ces adaptations ne changent en rien la pratique religieuse même.

Les religieux latins affirment qu'ils sont présents en Egypte principalement pour soutenir les chrétiens de ce pays. Les Eglises nationales, les Eglises coptes, regroupent la majorité des chrétiens présents en Egypte. Il est donc nécessaire maintenant d'essayer de décrire les liens entre les congrégations catholiques et ces Eglises. La querelle christologique qui avait été à l'origine du schisme entre l'Eglise copte et l'Eglise romaine, notamment sur la question de la nature du Christ[49], n'existe plus aujourd'hui. Quelques différences doctrinales subsistent toujours, notamment en ce qui concerne l'infaillibilité pontificale.

Depuis les années 1960 et 1970, l'Eglise copte a initié une période de renouveau, qui s'est traduite notamment par une revitalisation de la vie religieuse des fidèles autour de l'Eglise, encadrés par un clergé de plus en plus nombreux et de plus en plus compétent. Cette nouvelle sociabilité autour des paroisses a conduit à un repli de la communauté copte sur elle-même. L'église devient à la fois un refuge et un lieu de solidarité, le « *centre d'une sociabilité communautaire extrêmement active et développée* » (Vivier, 2005 : 212). Ce renouveau s'est aussi traduit par une redécouverte des pratiques religieuses coptes, impulsée notamment par le monachisme. La pratique religieuse s'est donc particulièrement développée, avec un suivi

[49] Au concile de Chalcédoine, en 451, la doctrine monophysite, que professait l'Eglise copte, fut condamnée. Les adeptes de cette doctrine ne reconnaissaient qu'une seule nature en Jésus-Christ, la nature divine. Pour les chalcédoniens en revanche, la personne du Christ rassemblait deux natures, humaine et divine: « *in the end, the Council came to the conclusion that Christ's nature was dual, both divine and human, but 'unmixed" and "unconfused". The Copts agreed that Christ's nature contained both humanity and divinity but held that his two natures were essentially one because his humanity and divinity were inseparable*" (Henderson, 2005: 156).

attentif des jeûnes, de la messe dominicale, des visites aux monastères et aux lieux saints. Tout ce mouvement reste bien encadré par les paroisses. Cette réforme religieuse est assez puritaine d'une manière générale, ainsi que le décrit Catherine Mayeur-Jaouen, qui parle de

« *Contrôle et répression de la religion populaire, tentative de guider une nouvelle piété plus conforme aux usages d'un monde policé, cléricalisation d'une culture religieuse propre aux laïcs* » (Mayeur-Jaouen, *op. cit.* : 363).

Le phénomène a débuté à la fin des années 1960, et pendant les années 1970, par le mouvement des écoles du dimanche, à l'occasion duquel des cours de catéchisme prônant une approche plus dynamique de la foi ont été organisés pour les enfants. L'Eglise copte a souhaité mettre l'accent sur son authenticité, et a réalisé pour cela un travail sur la mémoire de l'histoire copte, où les références aux martyrs et aux persécutions vécues dans les premiers temps de la communauté étaient fréquentes :

« *The motivations of the Sunday School Movement were to update the Church and to compete with Protestants and Catholics who were winning many a convert. It also served to re-establish a Coptic identity that placed value on suffering and martyrdom within a reality that was becoming permeated with anti-Christian propaganda. During the 1970s and 1980s, Coptic Christians would have to deal with serious religious-based crime and bloodshed* » (Henderson, *op. cit.*: 158).

Comme Henderson le souligne, l'Eglise copte souhaitait par ailleurs faire valoir sa pleine appartenance à la chrétienté universelle, et contrer les menaces que représentaient pour elle les missions catholiques et protestantes. Enfin, elle devait faire face à l'islamisation croissante de la société.

Le repli identitaire de l'Eglise copte s'est aussi traduit par un repli vers les institutions religieuses, qui sont devenues les nouveaux centres de la vie sociale. Anne-Sophie Vivier décrit la « *forte communautarisation des pratiques de sociabilité autour des paroisses du quartier* » (Vivier, *op. cit.* : 205). Elle continue ainsi :

« *Dans un environnement quotidien, où ils se sentent incessamment minoritaires et plus ou moins menacés, ils y trouvent sentiments de sécurité et d'intimité, peuvent s'y sentir « entre soi » et oublier quelques instants la présence musulmane* » (Vivier, *op. cit.* : 211).

Les églises deviennent à la fois des espaces sécuritaires, mais aussi des endroits très dynamiques, fréquentés par les jeunes, à qui l'on offre de nombreuses activités : associations sportives, artistiques, voyages organisés.

Les églises catholiques latines ne sont pas en reste dans cet encadrement de la jeunesse chrétienne, et offrent elles aussi de nombreuses activités attrayantes. Ces activités sont souvent organisées par les religieux ou religieuses catholiques installés dans la paroisse, ce qui n'empêche pas de nombreux jeunes coptes orthodoxes (souvent des jeunes du quartier) de venir aussi en profiter. Pendant l'été 2008, un groupe de sœurs de la congrégation de Notre-Dame des Apôtres avait mis en place un voyage avec des jeunes de la paroisse au Soudan, que les religieuses nommaient les « jeunes missionnaires égyptiens au Soudan ». Ces jeunes ont ainsi réalisé un travail avec des enfants soudanais d'écoles appartenant à des paroisses chrétiennes, sur des thèmes comme la fraternité et la paix entre les peuples. Ce voyage a été considéré comme une réussite par les sœurs, car il avait permis à ces jeunes égyptiens de découvrir leur pays voisin, le Soudan, d'une autre manière qu'à travers la seule figure des réfugiés soudanais au Caire. De plus, elles avaient aussi à cœur de former ces jeunes à l'esprit missionnaire. Sœur Mariam disait à ce propos que les religieux sont de moins en moins nombreux pour pouvoir faire ce travail missionnaire, et que ce n'est pas seulement aux religieux de le faire, ce qui les incitait à former ces jeunes dans cette optique.

La pratique missionnaire est d'autre part étroitement liée à l'expérience du terrain. Il serait donc intéressant de voir maintenant comment les tensions actuelles entre musulmans et chrétiens en Egypte peuvent se répercuter sur la façon dont les religieux latins envisagent cette mission.

b) Une situation de cohabitation religieuse

Les liens de plus en plus forts établis par la société égyptienne entre les pratiques quotidiennes et la religion ont conduit à une division accrue de la société entre chrétiens et musulmans. Ce phénomène a mené certains Egyptiens à affirmer qu'il y aurait « deux composantes de la nation », à exclure les coptes de cette culture égyptienne, voire même à remettre en cause leur identité égyptienne (Roussillon, 2006 : 151). La volonté de la part des coptes d'affirmer leur appartenance pleine et entière à la nation égyptienne est une des raisons qui porte aussi ce mouvement de renouveau. Dans ce contexte, la situation des chrétiens comme minorité à l'intérieur du pays s'est davantage accentuée :

« *L'Etat considère les chrétiens comme une minorité. Il ne les considère pas comme des Egyptiens. C'est-à-dire que l'Etat dit : « les frères coptes », comme s'ils venaient d'ailleurs, comme s'ils n'étaient pas Egyptiens. Comme si l'Egypte n'appartenait qu'aux musulmans. C'est vraiment n'importe quoi. En conséquence, ça s'est reflété dans les discours populaires conservateurs : tu n'es pas Egyptien parce que tu es chrétien, tu es Egyptien parce que tu es musulman. Quand tu deviendras musulman, tu deviendras Egyptien. C'est vraiment quelque chose de très bizarre. Parce que nous sommes tous des Egyptiens !* » s'exclamait Iman.

Nous avions vu dans la première partie de ce chapitre que les religieux latins semblent bien vivre leur position minoritaire dans cette société, puisqu'ils considèrent cette situation constitutive de l'expansion de la parole du Christ. Il n'en est pas de même pour les coptes, qui n'admettent pas de voir remise en cause leur identité égyptienne. Bien que les religieux latins soient conscients de cette situation, la différence dans la perception et le ressenti de la position minoritaire peut déboucher sur des incompréhensions entre eux. Par exemple, beaucoup de coptes ne comprennent pas l'ouverture des religieux latins à l'islam. Etant donné que leur Eglise (notamment l'Eglise copte orthodoxe) est engagée dans un mouvement contraire de repli sur soi, ils ne voient pas en quoi le développement de leurs relations avec les musulmans du pays permettrait une amélioration de la situation. Cette incompréhension participe en partie aux difficultés qu'éprouvent les religieux latins à construire des relations cordiales avec l'Eglise copte orthodoxe, ce que nous aborderons dans le troisième chapitre.

Les construits identitaires[50] se formant à partir de la religion aboutissent parfois à des situations de discrimination religieuse au sein de la société égyptienne, notamment dans le cas de l'accès à un travail :

« *Il se trouve que les chrétiens auront du mal à travailler chez les musulmans, parce qu'ils sont chrétiens. Donc ils iront travailler chez des chrétiens, qui n'embauchent que des chrétiens, parce que ce n'est pas facile pour eux de trouver du travail. Moi je ne suis pas contre, je trouve ça très logique. Mais c'est vrai que ça va m'empêcher moi aussi de trouver du travail, ou de me faire embaucher chez des chrétiens, parce que je ne suis pas chrétien. Je comprends* », raconte Abdallah, un jeune musulman d'une trentaine d'années.

C'est le cas par exemple de l'association Caritas Egypte, au sein de laquelle ne travaillent que des chrétiens. Zeynab, la jeune employée musulmane française de l'ONG, avait été obligée de mentir sur sa religion pour être embauchée. Il est étonnant d'ailleurs que cette association n'emploie pas de musulmans, car le directeur est un jésuite, et de nombreuses religieuses y travaillent. De ce fait, on aurait pu penser que l'ouverture à l'islam qu'ils essaient de favoriser se reflète à travers leur manière de travailler. D'autant plus que dans l'aide qu'ils apportent aux personnes dans le besoin, il ne semble pas qu'il y ait de distinction faite au niveau de la religion[51].

D'autre part, les tensions interreligieuses en Egypte ont été l'occasion à plusieurs reprises de faire intervenir la théorie du complot externe pour expliquer cette division interne :

« *Il n'en reste pas moins qu'incidents confessionnels ou provocations anti-chrétiennes ne débouchaient jusqu'il y a peu que sur la réaffirmation ritualisée de l'indéfectible unité nationale égyptienne et de la solidité du front intérieur face à la « sédition confessionnelle » (*al-fitna al-tâ'ifiyya*) dont les instigateurs ne pouvaient qu'être étrangers ou extérieurs au tissu social et culturel égyptien* » (Roussillon, *op. cit.* : 138).

[50] La formule est de Saâdia Radi, qui explique comment les identités sont des constructions variables: « *elle est un signifiant flottant et mutable*. […] *L'identité n'est rien en soi mais elle est ce qu'on y met* » (Radi, *op. cit.* : 160). D'où cette préférence pour le terme de construit identitaire, plutôt que d'identité.

[51] Nous ne savons pas si toutes les Caritas à travers le monde fonctionnent de cette manière, et n'emploient que des chrétiens, ou si cette situation est particulière à l'Egypte.

Il s'agit pour les autorités égyptiennes d'utiliser cette stratégie politique qui consiste à désigner un ennemi extérieur afin de réaffirmer l'unité nationale. Mais c'est aussi une réaction face à la crainte d'une possible manipulation de la question de la minorité chrétienne par des puissances étrangères, comme ce fut le cas au moment des Capitulations. C'est ce que nous décrit Saâdia Radi lorsqu'elle parle du « *« complot externe » instrumentalisant les « problèmes des minorités » pour ébranler la cohésion nationale des sociétés arabes en général et de la société égyptienne en particulier* » (Radi, *op. cit.* : 170). Face à cette situation, il est clair que la position des religieux latins en Egypte, étrangers pour la plupart, et occidentaux pour une grande partie d'entre eux, est plutôt délicate.

Depuis peu de temps cependant, de nouvelles revendications se sont faites entendre sur la place des coptes dans le domaine politique, et ont mis sur le devant de la scène égyptienne les problèmes de discriminations religieuses[52] (Roussillon, *op. cit.* : 140/141).

L'Egypte est un régime officiellement laïc, mais l'islam est la religion de l'Etat, et les principes de la loi islamique constituent la source principale de la législation. Cette situation instaure de fait une certaine inégalité au niveau juridique, qui se répercute dans de nombreux domaines de la vie quotidienne :

« *En conservant de nombreux éléments de la jurisprudence islamique, les lois de statut personnel, tout particulièrement, réservent à plusieurs égards un traitement inégalitaire au non-musulman (et à la femme)* » (Guirguis, 2007 : 28).

D'autre part, la participation politique accrue des Frères musulmans[53] inquiète les coptes et les intellectuels libéraux et laïques :

« *Le slogan « L'islam est la solution » choisi par les Frères musulmans pour leur campagne avait en effet ravivé parmi les coptes le spectre d'un confinement des non-musulmans dans une citoyenneté de seconde zone* » (Legeay, *op. cit.* : 354).

Ces revendications politiques à base religieuse sont un des aspects du repli identitaire des individus sur leurs communautés religieuses respectives, un repli que l'on pourrait qualifier de

[52] Il s'agit notamment du problème des conversions, dont nous parlerons dans le deuxième chapitre.
[53] Ceux-ci ont fait par exemple une importante percée aux élections parlementaires fin 2005.

« communautariste »[54]. L'appartenance religieuse est de plus en plus affichée, que ce soit sur le corps des individus, ou dans l'espace public :

« *Les espaces d'acceptation mutuelle, religieuse et civile, se sont rétractés au point que l'appartenance religieuse des individus ou les marqueurs de cette appartenance apparaissent comme la condition de présence de chacun dans l'espace public* » (Imân Farag, « Invitation à la peine et à l'aveu », *Al-Karâma*, 25 octobre 2005, *In* Roussillon, *op. cit.* : 165).

De nombreux Egyptiens, ainsi que de nombreux auteurs sur la question s'accordent à dire que les relations interconfessionnelles se dégradent régulièrement depuis une trentaine d'années. Les incidents violents des années 1970 et 1980 ont fortement marqué les esprits[55], et les discours officiels sur l'indéfectible unité de la nation égyptienne n'ont jamais pu enrayer ce phénomène.

D'autre part, ces tensions interreligieuses ont des répercussions au niveau du partage culturel qui existe en Egypte entre chrétiens et musulmans. Certaines pratiques communes aux chrétiens et aux musulmans, comme par exemple le culte des saints et la participation à des mouleds (Mayeur-Jaouen, *op. cit.* : 186), sont de plus en plus rattachées exclusivement à la religion, et l'aspect culturel de ces actions n'est plus souligné :

« *Le réveil religieux de l'Eglise copte comme de l'islam, sous leur angle réformé et parfois fondamentaliste, a entraîné le déclin et bientôt la perte d'une culture commune partagée avec les musulmans* » (Mayeur-Jaouen, *ibid.* : 345).

Abdallah nous livre un exemple de la récupération religieuse de ce partage culturel, et raconte comment la religion est devenue selon lui une explication à tout :

« *Quand il y a des problèmes, ils peuvent être basés sur des problèmes non religieux, mais c'est le religieux qui prend le dessus.* […] *Le problème aujourd'hui dans les sociétés musulmanes, c'est qu'une grande partie du comportement des gens n'a rien à voir avec la*

[54] Selon Lucienne Germain et Didier Lassalle, « *le qualificatif de « communautarisme » stigmatise* […] *la tendance des groupes à se replier sur eux-mêmes, la subordination de l'individu à la loi communautaire, et le risque de conflits intercommunautaires*» (Germain, Lassalle, 2008 : 16/17).

[55] Comme les incidents du quartier de Zawiya al Hamra, au Caire, en juin 1981, qui débouchèrent sur plusieurs dizaines de morts et de nombreux blessés.

religion. […] *Moi je suis sûr qu'à un moment, tradition et religion, ça se mélange. Les Egyptiens pensent que la moitié des choses qu'ils font, c'est de la religion, mais pas du tout, c'est de la tradition. Et c'est pour cela que par exemple, si tu prends une famille musulmane et une famille chrétienne, et que tu regardes comment elles élèvent leur fille, tu vas trouver que c'est de la même manière. Mais il se trouve que chaque famille présente sa manière d'éduquer leur fille comme quelque chose de religieux. Mais à la fin, c'est la même manière d'éduquer les filles en Egypte, dans une société arabe égyptienne. Donc musulman ou chrétien, tu suis toujours les mêmes traditions. Et après on enterre ça dans la religion* ».

La dégradation de la situation économique et politique du pays a encore accentué ce phénomène. Puisque l'Etat s'est totalement désengagé de la société civile, ce sont les églises et les mosquées qui ont pris en charge l'assistance, rabattant ainsi la solidarité sur des institutions religieuses. La tendance actuelle est au regroupement confessionnel, et cela dès le plus jeune âge :

« *Le constat est ici celui, au mieux d'une ignorance réciproque ou d'une indifférence aux problèmes et aux aspirations de l'autre, au pire d'une hostilité, voire d'une haine, rentrées ou déclarées et qui s'expriment au quotidien dans le choix des fournisseurs – de l'épicier au pharmacien en passant par le coiffeur ou le libraire dont on est client –, celui des fréquentations ou des lieux de loisirs, culminant dans les prônes du vendredi ou du dimanche, en termes de moins en moins retenus* » (Roussillon, *op. cit.* : 166).

Cette situation tendue conduit finalement les acteurs à n'espérer qu'une cohabitation sereine entre chrétiens et musulmans. Ces tensions ne leur permettent pas en effet de se projeter plus loin dans un projet de société qui irait au-delà d'une simple cohabitation : « *comme si tout ce que l'on pouvait espérer, ce sont des relations de voisinage et de cohabitation pacifique entre musulmans et chrétiens* » (Imân Farag, « Invitation à la peine et à l'aveu », *Al-Karâma*, 25 octobre 2005, citée *In* Roussillon, *ibid.* : 166). La prégnance de l'islam dans l'espace public s'est accrue, due en partie à l'influence saoudienne[56] :

[56] Beaucoup d'Egyptiens émigrent temporairement en Arabie Saoudite pour travailler, et en reviennent avec une culture islamique de tendance wahhabite, dure et conservatrice. Les Saoudiens sont aussi assez présents en Egypte, que ce soient des hommes d'affaires ou des touristes, et importent avec eux cette culture wahhabite. Hélène Legeay parle d' « *une « wahhabisation » rampante de la culture égyptienne* » (Legeay, *op. cit.* : 366).

« *Il n'y a pas de doute que devant l'islamisation de la société, l'atmosphère devient de plus en plus étouffante pour un chrétien.* […] *On entend le Coran tout le temps et partout, le* ni□āb[57] *se multiplie. Ça devient un peu obsédant, et on en arrive à avoir ras-le-bol, ça c'est sûr*. […] *Et bien sûr ce qui fait peur aux chrétiens, et ça tout le monde le dira, c'est une évidence même, c'est qu'il y a une progression latente et permanente de l'islamisme, de manière générale. Et qui fait peur à la fois aux musulmans modernes, ouverts, intellectuels, et puis évidemment qui fait peur aux non-musulmans, qui sont essentiellement chrétiens* », raconte frère Michel.

Les vingt années que le frère Michel a passées en Egypte lui ont permis d'observer cette évolution, et de constater une dégradation des relations entre musulmans et chrétiens. Pour lui, cette dégradation des relations est surtout une conséquence de l'inscription de l'islam comme référence dominante dans l'espace public. Il ne semble pas s'interroger sur le rôle du repli identitaire des coptes orthodoxes dans cette montée des tensions. Cette longue expérience lui a donc permis de vivre et de ressentir la montée des tensions, mais davantage d'un point de vue chrétien.

La détérioration de ces rapports peut aussi se lire à travers le discours de Dounia, qui raconte la vision qu'elle avait des chrétiens lorsqu'elle était à l'école primaire :

« *Moi, personnellement, je pensais comme tout le monde que c'était mal d'être chrétien, que les chrétiens sont méchants. Et on dit quelquefois que les chrétiens savent qu'ils ne sont pas justes* [dans le sens de n'avoir pas choisi la bonne religion]*, mais ils ont peur de devenir musulman. Et on dit ça tout le temps. Et moi je croyais la même chose en ce temps*. […] *Quelquefois, je crois qu'il y a des gens qui pensent que si tu es vraiment un musulman, tu ne vas pas aimer les chrétiens, et c'est quelque chose dont tu dois être fier* ».

Mouna non plus n'apprécie guère ces tensions latentes, et notamment le manque de clarté et de franchise dans les discours :

« *Je pense que le vrai problème c'est que les points de vue ne sont pas clairs, c'est-à-dire qu'on ne se parle pas franchement. Oui, je peux poser des questions, lorsque je veux savoir quelque chose sur la religion de l'autre, on n'est pas choqué. Mais très rarement, on est clair*

[57] Le *ni□āb* est un voile féminin musulman intégral qui ne laisse entrevoir que les yeux.

et net sur ces points là. Ce qui fait qu'entre musulmans on dit n'importe quoi à propos de l'autre, et pareil entre chrétiens on dit n'importe quoi à propos de l'autre ».

Cette méfiance réciproque peut poser certains problèmes aux religieux latins. Ils doivent faire face en tant que chrétiens à cette ignorance, qui peut parfois se révéler violente. Frère Marcello raconte qu'il a été une fois victime d'une agression au couteau dans le métro. Selon lui, cette agression était en rapport avec le fait qu'il s'occupait d'enfants des rues, qui dormaient à côté de l'école où il travaillait. Il les avait pris en charge, les avait nourris et habillés. Suite à cette agression, ce sont des habitants du quartier qui sont venus lui expliquer que certaines personnes avaient voulu lui faire peur. Ils craignaient que frère Marcello ne convertisse ces enfants au christianisme :

« *Quelqu'un m'a dit : écoute, ils ont peur que tu en fasses des enfants chrétiens. Mais non, moi je veux qu'ils soient de bons musulmans. Et moi je continuerai, si l'on veut me tuer, voilà, je suis là, j'ai dit.* […] *On ne m'a rien fait, mais je crois que les gens ont fait attention, surtout les parents des familles musulmanes* [qui avaient leurs enfants dans l'école du frère]*, elles ont fait attention à ce qu'il ne m'arrive rien de mal* » (frère Marcello).

La méconnaissance des activités des religieux latins, et la méfiance construite à l'égard des chrétiens d'une manière générale peut ainsi conduire à ces irruptions de violence, dont certains religieux ont fait l'expérience. Frère Marcello précise toutefois que les parents musulmans lui ont prêté une attention particulière après son agression. On pourrait penser qu'ils n'ont pas voulu, en tant que musulmans, être associés à ces violences. Mais ils semblent marquer aussi par cette attention particulière leur estime vis-à-vis du frère. Son travail au sein de l'école lui aurait donc attiré la sympathie de ces familles.

Aujourd'hui, les tensions restent donc latentes, avec parfois des sursauts[58], même si dans le quotidien persiste une relative bonne entente :

« *On est dans une situation un peu intermédiaire, de tension latente et qui est plus ou moins marquée selon les lieux. Il y a des lieux en Egypte qui sont traditionnellement difficiles, tendus, notamment en Moyenne-Egypte. Ici, au Caire, ça se sent beaucoup moins.* […] *Donc,*

[58] Nous pensons notamment aux incidents qui eurent lieu à Alexandrie en octobre 2005, causés par la diffusion d'une pièce de théâtre copte radicalement anti-islamique. Elle déboucha sur des manifestations, des émeutes, et le décès de trois personnes (Roussillon, *op. cit.* : 155).

je dirais, il y a des incidents ponctuels, qui trahissent quand même une tension, qui est permanente, mais qui n'empêche pas le convivium habituel pacifique » (frère Michel).

Ce « convivium pacifique » dont nous parle frère Michel peut notamment se lire au niveau de la structure urbaine du Caire, qui ne se divise pas en ghettos confessionnels (Vivier, *op. cit.* : 206). D'ailleurs, les congrégations catholiques latines sont réparties un peu partout dans la ville, sans que l'on puisse noter très clairement d'espace résidentiel préférentiel. Leur visibilité est cependant plus grande dans les quartiers de Faggalah et Daher, où se rassemblent de nombreuses églises, et les principales institutions scolaires appartenant aux congrégations, comme le collège de la Sainte-Famille des jésuites. Dans le cas des petits frères de Jésus, ceux-ci ont fait le choix d'habiter dans le quartier d'Ayn Shams, qui est un quartier de petite classe moyenne : « *il y a des musulmans, des voisins, qui savent qui nous sommes. D'autres habitués à voir ces étrangers un peu bizarres, dans ce quartier où il n'y a pas d'autres Européens* » (frère Michel). Cependant, certains quartiers leur restent inaccessibles. Par exemple, les petits frères de Jésus louaient auparavant un autre appartement, à Choubra el Kheima, un quartier très industriel et très pauvre du Caire. Mais seuls les frères égyptiens pouvaient y habitaient, parce qu'il aurait été impossible selon eux qu'un Européen y vive. Cela aurait paru trop suspect aux yeux de la police que des Occidentaux choisissent ce lieu de vie, ils auraient été surveillés et constamment dérangés par celle-ci.

Ces religieux latins s'inscrivent dans un contexte à la base assez difficile, et qui peut être aggravé parfois par la conjoncture internationale, comme par exemple lors de l'affaire des caricatures danoises entre septembre 2005 et le printemps 2006, ou le discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne le 12 septembre 2006. Lors de ces évènements, les religieux latins se sont trouvés pris à partie par la société égyptienne pour expliquer ces actes, mais aussi s'en excuser. En tant que religieux latins, et pour beaucoup d'entre eux de surcroît occidentaux, ils cristallisaient à cette occasion tous les symboles de ce qui était remis en cause. Frère Marcello raconte qu'après le discours de Ratisbonne, certaines personnes ont sollicité les religieux pour qu'ils demandent pardon :

« *Nous avons eu une grande polémique quand le pape est allé à Ratisbonne et qu'il a parlé. Mais ils ont pris en morceaux le discours pour faire une propagande terrible ici.* […] *Ils voulaient que l'on demande pardon. Mais moi j'ai dit : je ne vais pas demander pardon puisque ce n'est pas moi qui ai dit ça* ».

Le père Benoit nous raconte lui aussi de quelle façon les religieux ont vécu cet épisode :

« *Le gouvernement actuel ne pose pas de problèmes particuliers aux religieux, et il n'a pas intérêt. Les religieux latins sont souvent bien respectés. Les liens sont cordiaux. Il y a parfois des tensions, voire des crises, qui sont liées au contexte international. Par exemple, après la crise liée au discours du pape en Allemagne, il y a eu des signes de tensions, comme par exemple un retardement des formalités pour l'obtention du permis de séjour* ».

Les tensions de la cohabitation religieuse se révèlent pour ces religieux essentiellement dans des moments de crise au niveau international. Il nous semble en effet que les tensions internes à la société égyptienne, qui peuvent émerger au quotidien, ne sont pas ressenties par ces religieux de la même manière qu'elles peuvent l'être pour un chrétien égyptien[59]. Car ces religieux restent des éléments étrangers à cette société, de par leur nationalité, comme nous avons pu le voir précédemment. Les discriminations ne les touchent pas le plus souvent directement, elles les touchent surtout à travers ce que vivent les chrétiens égyptiens. Les problèmes posés par cette cohabitation viennent notamment de la proximité entre musulmans et chrétiens égyptiens, qui partagent la même nationalité, la même histoire, et la même culture. C'est elle qui exacerbe les tensions.

Toutefois, dans ces moments de crises externes au pays, les religieux latins sont pris à partie, car, dans le cas de Ratisbonne, ils représentent physiquement l'auteur de l'affront, en l'occurrence le pape[60]. C'est ce qu'on peut voir à travers ce que dit frère Marcello : on leur a demandé de s'excuser, alors que ce ne sont pas eux qui ont prononcé ce discours.

Ces crises peuvent donc être perçues comme des indices sur la façon dont les religieux latins sont intégrés à la société égyptienne. En effet, l'exacerbation des petites différences entre Egyptiens chrétiens et musulmans au quotidien, qui peut conduire à des tensions, ne

[59] Cette affirmation est à nuancer en ce qui concerne les religieux égyptiens, qui ont vécu cette situation. Cependant, nous ne savons pas dans quelle mesure leur entrée dans une congrégation latine a pu changer leur perception de la situation, et le ressenti de ces discriminations.

[60] Nous n'avons pas d'éléments relatifs à l'affaire des caricatures danoises, pour voir comment elle a été ressentie par les religieux sur place. Cependant, il semblerait que les tensions aient été vives, étant donné que l'Egypte a été fortement impliquée dans la riposte à la publication des caricatures de Mahomet (Favret-Saada, 2007 : 96). Le gouvernement égyptien s'est en effet servi de cette affaire pour concurrencer les islamistes sur leur propre terrain, la défense de l'islam, afin de pouvoir se rallier les masses dans un contexte d'élections parlementaires (Favret-Saada, *ibid.* : 100).

semble pas trop les affecter concrètement. Cela pourrait être révélateur d'une certaine distance entre eux-mêmes et la population. Cependant, la société égyptienne fait appel à eux dans des moments de crises externes. Donc bien que le climat soit tendu, il nous semble que la démarche même de se tourner vers eux dans ces moments-là montre qu'ils sont aussi considérés comme faisant partie de cette société.

Les religieux latins peuvent donc être placés dans une position délicate, au vu de la conjoncture internationale, mais ils peuvent aussi devenir lors de ces évènements les interlocuteurs privilégiés d'une société se sentant menacée : « *nous sommes ici un élément modérateur. Par exemple, lors de la déclaration du pape à Ratisbonne, les gens se sont tournés vers nous. On fait tampon* » (père Jean). Leur situation intermédiaire les pose donc à la fois comme des cibles toutes désignées, mais aussi comme des personnes capables de rétablir un lien dans ces moments de crise. Ils incarnent ici cette figure du « pont », dont nous avions parlée en première partie de ce chapitre.

Cependant, les tensions vécues sur le terrain égyptien par les religieux latins les conduisent parfois à songer au martyre. Dans le cas de sœur Christiane, si la vie dans ce pays lui plaît désormais, elle avoue qu'il lui arrive parfois d'y penser. Pour elle, cette idée est directement liée au fait de vivre dans un pays musulman. Le martyre serait alors conçu comme l'aboutissement de sa vie de religieuse. Par exemple, pendant la guerre civile en Algérie, sœur Christiane faisait partie du secrétariat général de la congrégation, et s'était donc retrouvée au cœur des discussions sur la décision de rapatrier ou non leurs sœurs d'Algérie. Elle-même était plutôt contre ce rapatriement, elle estimait que la place des religieuses était de souffrir avec le peuple algérien, de vivre la dimension sacrificielle de la vie religieuse jusqu'au bout.

Mais cette conception du martyre, ou de la difficulté de cette situation, est aussi relative à l'histoire de chacun de ces religieux. Le père Franck affirmait par exemple qu'« *ici, ce n'est pas la pire des situations* ». Pour lui qui avait auparavant travaillé au Nigéria dans un climat politique et social très tendu, il pouvait relativiser sa situation en Egypte. C'était aussi le cas de sœur Mariam, qui avait vécu un certain temps en Algérie :

« *Moi quand j'y suis allée c'était plus difficile en tant qu'arabe, que les gens m'acceptent comme chrétienne, et pas seulement comme religieuse, comme une chrétienne. Alors là-bas c'est difficile. Mais ici, les gens croient peut-être que c'est difficile mais ce n'est pas trop difficile* ».

Cette situation ne semble pas non plus préoccuper outre mesure d'autres religieux, comme le père Jean, qui dit que « *non, on ne se sent pas menacé, on ne pense pas du tout au martyre. Parce qu'aussi, on n'est pas dans des secteurs où on est dans le prosélytisme, la conversion des musulmans* ». Le témoignage de ces religieux par une présence discrète, et sans prosélytisme affiché, représente pour eux une assurance de ne pas s'exposer à des menaces. Ce qui se détache de leurs discours, c'est que la violence n'est pas dirigée explicitement contre eux, en tant que religieux latins, mais qu'elle est déjà présente, dans la vie quotidienne, vis-à-vis des chrétiens égyptiens, et qu'ils doivent donc les soutenir :

« *Il faut tenir compte que notre congrégation, les petits frères de Jésus, nous situe à un lieu très modeste dans la société. On n'est pas des jésuites qui dirigent une grande institution, qui peuvent avoir une parole importante, à un haut niveau.* […] *Donc notre rôle est extrêmement modeste puisque par vocation nous choisissons de vivre au coude à coude avec les petites gens du pays. Alors notre rôle c'est plus de souffrir avec eux de cette situation, et de les aider à ne pas perdre courage malgré tout, en essayant de leur faire garder un regard positif sur le monde de l'islam* » (frère Michel).

Ce que dit frère Michel ici rejoint notre idée exposée plus haut. Les religieux ne vivent pas ces tensions parce qu'ils sont des religieux chrétiens, mais ils les vivent parce qu'ils accompagnent les chrétiens égyptiens. Les religieux ont un rôle de soutien, mais ce sont les chrétiens égyptiens qui sont les véritables cibles de ces discriminations.

Ces quelques exemples nous ont laissé voir comment des religieux latins peuvent appréhender leur situation en Egypte, notamment en ce qui concerne la dimension sacrificielle inhérente à toute vie consacrée. Leurs expériences variées expliquent ces différences de perception, mais il reste que cette perspective sacrificielle n'est pas absente de leurs pensées. Le contexte égyptien peut en orienter le sens, mais non pas en faire naître l'idée. Celui-ci reste à la base d'un engagement dans la vie religieuse, ainsi que le montre cet extrait du concile de Vatican II :

« *L'Eglise est par ses fils en liaison avec les hommes de quelque condition qu'ils soient ; elle l'est surtout avec les pauvres et ceux qui souffrent, et de tout son cœur elle se sacrifie pour eux* » (*Les actes du concile Vatican II*, *op. cit.* : 740).

Nous pouvons dire qu'une dimension sacrificielle existe dans leur façon de concevoir leur vie en Egypte, mais elle nous semble en réalité plus liée à ce qu'est la vie religieuse en elle-même, que dans le fait de vivre dans une société majoritairement musulmane :

« *Je garde la conviction que le dialogue est toujours possible. La modestie, ça paye. Nous ne sommes pas du tout portés au langage polémique. Il faut désamorcer cela par une attitude humaine d'écoute. Il faut désamorcer le martyre au maximum, et ne pas aller tête baissée vers lui* » (frère Michel).

Nous avons pu voir dans ce chapitre que les religieux latins sont implantés en Egypte essentiellement dans le but de soutenir la chrétienté égyptienne, dans un contexte de tensions entre musulmans et chrétiens. Ils doivent cependant faire face à certaines difficultés dans la réalisation de leur projet. Ils restent dans l'ensemble assez peu connus par une grande partie de la population, ce qui ne facilite pas la transmission de leur message chrétien. D'autre part, le contenu même de ce message ne correspond pas forcément aux sentiments de la population, notamment chrétienne. L'ouverture vers l'islam prônée par ces religieux dans le but d'améliorer les relations islamo-chrétiennes n'est pas toujours comprise par les chrétiens. Ces derniers sont actuellement engagés dans un mouvement contraire de repli sur la communauté religieuse. Enfin, bien qu'ils soient implantés depuis longtemps en Egypte, ils restent souvent considérés comme des éléments extérieurs au pays, notamment du fait que beaucoup d'entre eux sont des étrangers. Nous pouvons donc voir se dessiner ici le fait que ces religieux seraient perçus, à la fois par la population et par eux-mêmes, comme des médiateurs. Nous allons aborder dans le deuxième chapitre la façon dont, avant d'arriver à cette position de médiateurs, ils essaient de s'intégrer à la population égyptienne.

II) Les stratégies d'intégration des congrégations catholiques latines dans la société égyptienne

Les nouvelles recompositions de la mission ont conduit à un changement d'attitude des religieux latins vis-à-vis des populations parmi lesquelles ils sont implantés. Ils ont cherché à devenir plus proches d'elles, car ils estiment que seule la proximité (géographique, linguistique, ou culturelle) pourrait leur permettre de transmettre leur message chrétien d'une façon plus appropriée. Si l'engagement des congrégations catholiques dans le domaine social n'est pas nouveau, il semble cependant que ses formes ont évolué, conjointement avec les transformations de la mission. Celles-ci ont d'autre part conduit les religieux à réfléchir sur leur positionnement vis-à-vis de l'islam, les incitants à mieux connaître cette religion.

1) Un engagement social

L'engagement actif des religieux latins auprès de la population égyptienne, notamment dans le secteur social, constitue un aspect essentiel de leurs activités dans ce pays. Si nous avons pu remarquer que les religieuses se consacrent surtout à ce travail social, il n'en reste pas moins que les religieux sont aussi impliqués dans des activités de ce type. Cet engagement dans le domaine social, hérité d'une longue tradition des congrégations latines (Pirotte et Derroitte, 1991 : 10), est visible dans plusieurs domaines, particulièrement dans les secteurs de l'éducation et de la santé. L'implication des congrégations latines dans le milieu scolaire est sans doute l'activité la mieux connue par la population, à la fois par l'importance de ces institutions, et par leur longue histoire dans le pays.

a) Les écoles catholiques

On trouve au Caire de nombreuses écoles tenues par des congrégations catholiques, et qui bénéficient d'un certain succès[61]. Ce succès est dû à la qualité de l'enseignement qui y est donné, à la réputation de probité des frères et sœurs, et à l'opportunité d'y apprendre des langues étrangères de manière approfondie, comme l'anglais et le français, qui sont des gages

[61] Ces écoles sont dépendantes au niveau administratif du patriarcat copte catholique, comme le sont aussi les congrégations catholiques latines.

d'avenir dans la société égyptienne. Dimiana, une jeune fille copte orthodoxe d'une vingtaine d'années, pense que ces écoles sont de bonne qualité, notamment parce qu'on y enseigne le français :

« *Moi je suis allée dans une école gouvernementale où j'ai appris l'anglais, mais je veux quelque chose de mieux pour mes enfants, donc je voudrais les mettre dans une école catholique où ils apprendront le français* ».

Cette jeune fille copte orthodoxe envisage une école catholique pour ses enfants, et d'ailleurs, les écoles catholiques accueillent un grand nombre de coptes orthodoxes. Or, des tensions existent aujourd'hui entre l'Eglise copte orthodoxe et l'Eglise latine[62]. Il est donc intéressant de remarquer ici que ces tensions ne semblent pas trop se répercuter au sein de la population. Cela pourrait signifier qu'elles se situeraient plus au niveau de la hiérarchie ecclésiastique.

Du fait de l'importance accordée à l'enseignement des langues étrangères dans ces écoles, celles-ci sont souvent désignées par le nom d'écoles étrangères, ou écoles françaises (Abécassis, *op. cit.* : 216), alors que les élèves sont égyptiens, et que la majorité du personnel est égyptien lui aussi. Par exemple, Abdallah ne considère pas ces écoles comme des écoles chrétiennes. D'une part, elles représentent pour lui plutôt des écoles francophones, avec un bon niveau d'éducation, et d'autre part, de nombreux musulmans les fréquentent.

Ces écoles ont acquis une réputation de formation des élites, notamment par le biais de l'enseignement du français, perçu comme une langue de l'élite. Elles sont vues à ce titre comme un moyen de promotion sociale[63]. Ces écoles ont donc été un outil de diffusion d'une culture européenne. Les familles engagées dans des stratégies globalisées, qui souhaitent

[62] L'Eglise copte orthodoxe, depuis l'arrivée du pape Chenouda III, est en effet engagée dans un mouvement de repli, autant vis-à-vis des musulmans que vis-à-vis des catholiques. Nous développerons ce point dans le troisième chapitre.

[63] Dans une perspective historique, Jérôme Bocquet nous montre que ces écoles, dont la langue d'enseignement était d'abord le français, se sont ensuite « arabisées ». Cependant, leur réputation était déjà acquise, ce qui leur a permis de perdurer : « *il reste que l'arabisation de l'enseignement étranger, entamée en 1945, ne provoque pas l'abandon du public, en premier lieu musulman, mais au contraire la croissance du nombre d'élèves. Cela démontre que les familles n'y inscrivent plus leurs enfants pour l'enseignement de la langue française mais pour y chercher une réussite scolaire assurée. Les frères des écoles chrétiennes, les maristes, les jésuites, les lazaristes sont devenus les instruments d'une stratégie de reproduction d'une élite politique ou économique urbaine, en premier lieu des dignitaires des nouveaux régimes révolutionnaires arabes, égyptien, irakien ou syrien* » (Bocquet, *op. cit.* : 71).

offrir à leurs enfants une possibilité d'ouverture à l'extérieur du pays peuvent ainsi privilégier ces écoles qui assurent à leurs enfants cette potentialité.

La congrégation des jésuites se distingue particulièrement dans le domaine de l'éducation, et cela d'autant plus que cette congrégation a une longue tradition d'enseignement derrière elle (Romano, 2002 : 130). Les collèges jésuites, dont le plus important au Caire est celui de la Sainte-Famille dans le quartier de Faggalah, sont reconnus pour la qualité de l'enseignement donné. Cette fonction éducative est d'ailleurs fondamentale dans l'apostolat jésuite : « *puissance organisationnelle et intellectuelle à la clef, l'apostolat enseignant paraît aujourd'hui totalement constitutif de l'identité jésuite* » (Romano, *ibid.* : 129). A la question de savoir quel est le sens de la présence des jésuites en Egypte, le père Christian répond que l'éducation est le premier de leur rôle, et que cette fonction est d'autant plus importante qu'elle permet à des enfants chrétiens et musulmans de grandir ensemble.

Les écoles catholiques, par le biais de cette éducation commune, seraient donc une des façons envisagées par les religieux latins pour lutter contre le développement des extrémismes religieux dans le pays. Par là même, elles seraient un outil essentiel dans la construction d'un dialogue interreligieux, en faveur duquel œuvrent les congrégations latines. Sœur Johanna nous dit à ce propos que « *l'importance de l'école, c'est que c'est un lieu de réalité à cette valeur* [le dialogue] ». Les tentatives de concrétisation du dialogue interreligieux au sein de ces écoles peuvent être observées notamment au moment des fêtes religieuses, musulmanes et chrétiennes. Par exemple, chaque année au moment du Ramadan, les religieuses de la congrégation Notre-Dame des Apôtres organisent un repas pour tous les professeurs, qui est partagé entre tous, professeurs musulmans, professeurs chrétiens, et religieuses. Par ailleurs, attenante à chaque école dirigée par une congrégation catholique, se trouve une église où sont célébrées des messes quotidiennes, auxquelles chacun (musulman ou chrétien) peut venir assister. Au moment de Noël, comme en témoignent de nombreuses sœurs, il semblerait que de nombreux musulmans (élèves et parents d'élèves) viennent assister à la messe célébrée dans l'église de l'école. Sœur Mariam précise ainsi que « *pour nos fêtes aussi, les gens viennent, nous félicitent* […] *même s'ils ne savent pas exactement ce qui se passe !* ». La fréquentation de ce milieu catholique par le biais des écoles n'aboutit pas forcément à une profonde connaissance mutuelle, comme en témoigne le fait que le public musulman ne sait pas toujours à quoi correspondent les fêtes chrétiennes. Mais il permet des échanges au-delà de l'enseignement scolaire. Ces échanges festifs nous montrent une certaine convivialité des

rapports au sein de l'école. Cette convivialité permet parfois des partages à des moments religieux, comme le raconte sœur Mariam :

« *Il y a beaucoup de musulmans qui viennent prendre les petits, les petits du jardin d'enfants, qui rentrent dans la chapelle avec nous pour prier. Ils voient les chrétiens rentrer pour prier et ils rentrent avec eux. Ils savent qu'il y a une présence de Dieu* ».

Ces écoles forment donc un lien concret entre les religieux latins et la population, et permettent à certains moments un rapprochement entre les deux. Elles peuvent ainsi être un moyen de déconstruire certaines idées reçues.

Cependant, dans le contexte actuel de tensions entre musulmans et chrétiens, il n'est pas forcément évident pour des parents musulmans d'y inscrire leurs enfants. C'est en tout cas ce que pense Emad, qui a fréquenté ces écoles quand il était enfant :

« *Il y a un problème avec les écoles catholiques, c'est que les parents musulmans ont toujours peur que leurs enfants s'imprègnent de la religion chrétienne sans qu'ils le sentent, qu'il y ait une infiltration dans les programmes* ».

Les parents peuvent donc avoir peur de l'ambiance et du contact avec les chrétiens. Il est vrai que les écoles sont envisagées par les religieux latins comme des espaces importants où ils peuvent témoigner des valeurs chrétiennes devant un public assez nombreux, même si ce témoignage reste silencieux. Sœur Johanna affirmait par exemple que ce qui était important pour elle était que les élèves y apprennent « *beaucoup de valeurs humaines, les valeurs de Jésus-Christ. Et ils apprennent ces valeurs sans leur titre chrétien !* ». La transmission de ces valeurs chrétiennes (paix, amour, tolérance, etc.) agirait selon ces religieux en faveur d'une pacification des rapports interreligieux. L'enthousiasme de sœur Johanna par rapport à cette façon de témoigner nous montre que c'est aussi par la transmission de leur message dans ces écoles que les religieux espèrent en faire des espaces interreligieux conviviaux.

D'autre part, nous avons pu remarquer que très souvent, les personnes qui sont passées par ces écoles y mettent aujourd'hui leurs propres enfants, comme c'est le cas de Mouna :

« *Ce que je trouve intéressant, c'est que 95% des anciens élèves des écoles missionnaires mettent leurs enfants dans ces mêmes écoles.* […] *Et les parents qui sont déjà*

passés par cette école ne soulignent pas cette différence [entre chrétiens et musulmans] *à la maison. C'est-à-dire qu'ils ne vont jamais aller raconter à leur fils : attention tu ne dois pas aller avec les chrétiens* ».

Mouna souligne ici deux caractéristiques que l'on attribue souvent à ces écoles : elles dispensent un enseignement de qualité, puisque les parents y réinscrivent leurs enfants, mais elles permettent aussi de favoriser un espace intercommunautaire serein, et cela peut se voir à la façon dont les anciens élèves éduquent aujourd'hui leurs enfants.

C'est là l'un des points essentiels de ces écoles tenues par les congrégations : ce sont des écoles intercommunautaires. A ce titre, elles représentent pour les religieux un bon moyen pour permettre une rencontre entre musulmans et chrétiens, comme le raconte sœur Mariam : « *ça fait que nos enfants sortent de l'école avec une vision meilleure de l'autre qu'ils connaissent un peu* ». En effet, ces écoles acceptent autant les musulmans que les chrétiens. Les effectifs musulmans sont la plupart du temps plus nombreux que les effectifs chrétiens, ce qui est bien représentatif de la proportion de musulmans et de chrétiens dans la société égyptienne. Lorsque l'on discute avec des anciens élèves de ces écoles, il ressort que l'impression qu'ils en ont est plutôt positive, notamment en ce qui concerne la mixité entre chrétiens et musulmans :

« *En ce qui concerne le contact entre les deux religions, ce qui était intéressant, c'est qu'on n'a jamais eu l'impression que dans l'école il y avait des musulmans et des chrétiens, des coptes et des catholiques. Que ce soit de mon temps, ou de celui de ma fille ou de mon fils, je n'ai jamais pensé que les religieuses préféraient les élèves catholiques ou coptes.* […] *Ceux que je connais* [d'Egyptiens chrétiens ou musulmans]*, qui n'ont pas de problèmes à communiquer, à parler, à vivre, à avoir des amis* [avec des personnes d'autres religions]*, ce sont toujours des gens qui sont passés par l'école missionnaire. Je peux même dire 97 ou 99% des gens qui ne vivent pas ce problème, ce sont des gens qui ont vécu dans des écoles missionnaires, donc qui ont l'habitude de vivre, chrétiens et musulmans, sans avoir de problèmes, sans avoir de tabous surtout. Autrement dans les autres écoles, il y a toujours cette idée qu'il y a un groupe de musulmans, un groupe de chrétiens* » (Mouna).

C'est donc aussi l'ambiance dans ces écoles qui paraît être appréciée. Une ambiance assez cordiale entre chrétiens et musulmans, qui diffère avec celle des écoles gouvernementales, ainsi que l'explique sœur Mariam :

« *Dans les écoles du gouvernement, c'est plus difficile. Les chrétiens ont toujours peur. Surtout en Haute-Egypte quand moi j'y étais. On voit dans les récréations, les chrétiens sont tous seuls et les musulmans tous seuls à côté. Alors c'est rare qu'on ait des relations avec eux.* […] *A l'école, nous on avait peur des musulmans. Et les musulmans avaient peur de nous aussi* ».

Les religieuses qui enseignent dans ces établissements précisent tout de même que pendant les cours de religion, musulmans et chrétiens sont séparés. La religion est en effet une matière obligatoire, et depuis 1948, « *il est interdit d'enseigner à un élève une autre religion que la sienne* » (Abécassis, *op. cit.* : 227). C'est d'ailleurs ce que regrette Dounia, qui avait fait toute sa scolarité dans des écoles tenues par des congrégations. Elle regrette d'avoir passé autant de temps dans ces écoles sans avoir reçu d'enseignement sur la religion chrétienne. De plus, il est vrai que dans le programme scolaire, toute l'histoire copte est absente des manuels, et passe sous silence (Roussillon, *op. cit.* : 149). Ainsi, lorsque sœur Mariam était venue en France pour compléter sa formation d'infirmière, elle avait été confrontée à ce manque d'enseignement sur l'histoire copte. Les autres sœurs qui vivaient alors avec elle lui avaient demandé de leur raconter l'histoire copte de l'Egypte, et sœur Mariam avait été incapable de le faire. Elle avait dû accomplir tout un travail de recherche sur l'histoire de son propre pays afin de combler le manque relatif à cette période. Dans le cas de Dounia, elle déclare n'avoir su que très tard qu'elle pouvait rentrer dans une église. Auparavant, elle croyait que cela lui était interdit, parce qu'elle est musulmane. Cependant, elle reconnaît que d'être passée par ces écoles lui a permis de s'ouvrir aux chrétiens :

« *On aimait les chrétiens quand même. Même si on pensait qu'ils ne sont pas justes* [dans le sens où la religion « juste », c'est l'islam]*, j'aimais bien mes amis chrétiens. Mais je crois que si on n'avait pas eu les religieuses, et si on n'avait pas d'amis chrétiens, on les aurait détestés. Dans cette société on peut les détester, c'est très facile. Mais avec les religieuses, ça a aidé un peu, mais ce n'est pas complet* ».

Nous pouvons remarquer ici qu'entre ce que dit Mouna et ce que dit Dounia, l'estimation de la qualité de l'ambiance dans ces écoles change un peu. Il y a une génération d'écart entre ces deux femmes, et on peut lire à travers leurs discours que la détérioration progressive des relations islamo-chrétiennes en Egypte semble avoir aussi touché ces écoles. Car Dounia précise que « *ce n'est pas complet* ». L'école catholique n'est donc plus suffisante pour enrayer ces tensions.

Toutes les deux ont remarqué d'autre part une baisse de la qualité de cet enseignement, entre la génération de Mouna et celle de Dounia. Dounia pense que les religieux étaient très compétents dans le domaine de l'éducation, mais plus autant maintenant. Cela suit le mouvement de baisse de qualité dans l'éducation égyptienne d'une manière générale. Pour Mouna, cette baisse de niveau et la détérioration de l'ambiance se reflètent aussi dans la manière dont les sœurs se comportent aujourd'hui avec les enfants. Une des causes de ce changement dans les comportements des religieuses serait selon elle que beaucoup de sœurs européennes sont parties à la retraite. Elles ont été remplacées par des sœurs égyptiennes[64], venues notamment de Haute-Egypte, où le climat est plus tendu entre chrétiens et musulmans :

« *J'ai senti, quand ma fille est arrivée au cycle secondaire, donc avant de passer à l'université, qu'il y avait quelques religieuses de la Haute-Egypte qui n'avaient pas la même conception que les religieuses que j'ai connu enfant. Comment ça s'est passé ? Ce sont des collègues et des amies coptes qui venaient raconter à leurs amies musulmanes, que l'une d'elles* [les religieuses de Haute-Egypte] *avait dit qu'il ne fallait pas parler aux musulmanes par exemple* ».

Mouna reproche à ces sœurs égyptiennes de semer la discorde au sein de l'école. Pour elle, les religieuses qu'elle a connues enfant, en majorité des Européennes, étaient plus tolérantes que les religieuses égyptiennes. Cette réflexion rejoint d'ailleurs certains jugements critiques sur les sœurs égyptiennes que nous avions abordés dans le premier chapitre.

Les tensions croissantes entre musulmans et chrétiens se sont donc aussi répercutées à l'intérieur de ces écoles, comme en témoigne Dounia :

[64] Les écoles catholiques sont désormais égyptianisées : le personnel et les directeurs sont de plus en plus des Egyptiens, non seulement à cause du manque des vocations, mais aussi parce que les congrégations ne dirigent plus directement ces écoles.

« *Actuellement, c'est un peu tendu* [entre musulmans et chrétiens]*, c'est clair. C'est très clair à l'école même. Il y avait des filles qui disaient des choses un peu racistes sur les chrétiennes, même si on était dans une école catholique. On se moquait des sœurs, de l'établissement quelquefois, et je crois qu'il y avait des disputes entre des filles plus âgées que moi et les sœurs* ».

Dépasser ces tensions est ainsi devenu de plus en plus difficile, même quand il s'agit des touts petits. Sœur Thérésa a par exemple remarqué que dès le plus jeune âge, au jardin d'enfants, ceux-ci font des distinctions selon la religion de l'autre. Elle les a entendus parfois dire : « *anti muslima ? Anā mā batkalimsh ma'ak !* » (Tu es musulmane ? Je ne parle pas avec toi !). Elle accuse les parents de les avoir éduqués ainsi et conclut : « *alors c'est à nous de faire la formation des petits dans nos écoles, leur faire comprendre qu'il n'y a pas de différences, qu'on est tous égyptiens* ».

Ces tensions se ressentent aussi à propos du port du voile des jeunes filles musulmanes dans ces écoles. Le traitement de cette question diffère ici selon les congrégations. Les sœurs de Notre-Dame des Apôtres permettent aujourd'hui que certaines de leurs élèves musulmanes soient voilées à l'intérieur de l'école, même si cela n'a pas été facile pour elles d'accepter cela : « *avant, aucune élève n'était voilée. D'abord, quand elles ont commencé à se voiler, on a essayé de leur interdire. Mais aujourd'hui c'est impossible, car il y en a de plus en plus* » (sœur Bénédicte). La confrontation des sœurs avec les élèves voilées de l'école des sœurs franciscaines missionnaires du cœur immaculé de Marie a été beaucoup plus difficile. Les sœurs ont intenté un procès à la famille d'une jeune fille qui gardait son voile au sein de l'école, alors que cela était interdit. Les sœurs refusent en effet que les élèves musulmanes portent le voile au sein de l'établissement, pour éviter un effet de mode, qui conduirait à ce qu'une grande majorité des filles musulmanes se voilent : « *alors nous on dit : on n'est pas contre le voile. Jusqu'au pas de la porte, tu es libre de le porter* […]*. Tu rentres dedans, il y a des toilettes, tu l'enlèves* » (sœur Thérésa). Pour les sœurs, il s'agit aussi de ménager les élèves chrétiennes qui, d'après elles, se sentiraient oppressées par la multiplication du voile dans l'école. On peut remarquer ici une attention particulière portée par les religieuses envers la population chrétienne, qui démontre cette idée toujours présente à leur esprit, d'être venus en Egypte essentiellement pour soutenir la chrétienté.

La gestion de la différence religieuse au sein des écoles catholiques semble aujourd'hui de plus en plus difficile, et paraît refléter l'aggravation des tensions dans la

société égyptienne. De ce fait, l'implication des congrégations catholiques dans ces écoles, et le souci de leur pérennité paraissent plus que jamais nécessaires aux yeux des religieux latins.

En dehors de ces problèmes, il est à noter que les écoles catholiques sont chères, et ne permettent pas à tous ceux qui le souhaitent d'y inscrire leurs enfants. La majorité des élèves fait déjà partie d'une certaine élite économique et sociale, dont le passage par ces écoles ne fait que prolonger un ordre social déjà bien établi (Abécassis, *op. cit.* : 232). L'argument économique représente par exemple un obstacle pour Dimiana, venant d'une famille assez pauvre, et qui aurait souhaité y inscrire ses futurs enfants. Il lui paraît impossible, même à l'avenir, de pouvoir payer l'inscription[65], sans compter les frais supplémentaires nécessaires à débourser pour équiper les enfants en matériel et uniformes scolaires. Ce qui signifie que Dimiana va sans doute inscrire ses enfants dans une école gouvernementale, certes bien moins chère, mais où la qualité de l'enseignement laisse de plus en plus à désirer.

Au contraire, la réputation de qualité des établissements catholiques reste bien établie, malgré la baisse de niveau constatée par plusieurs anciens élèves de ces écoles. Cette qualité instaure une certaine reconnaissance de la part du gouvernement égyptien, ce qui permet aux congrégations catholiques de poursuivre leur œuvre éducative. Aux yeux des religieux latins, cette reconnaissance leur permet d'être gratifiés d'une sorte d'accord officiel rendant légitime leur présence en Egypte, et prouvant d'une certaine manière leur utilité dans cette société. Mais à long terme, certains religieux considèrent que cet état de fait peut être remis en question : « *pour le moment, je dis bien, pour le moment, ils* [les membres du gouvernement] *tiennent à nos écoles* » (Sœur Christiane). Cette inquiétude face à la pérennité de leur travail éducatif peut être une illustration des tensions internes à la société égyptienne, qui sont ressenties par les religieux. Pour sœur Christiane, il s'agit de rester prudente, car elle estime que la situation peut très vite changer. Les religieux respectent donc les programmes gouvernementaux, surtout en matière de religion, pour assurer la continuité de cette activité : « *les cours de religion sont respectés dans notre école, ce qui est un bon point vis-à-vis du gouvernement* » (sœur Bénédicte). On peut donc voir que la question de l'enseignement religieux reste sensible, et que les religieux y font particulièrement attention.

L'engagement des congrégations latines dans le secteur éducatif joue donc pour eux un rôle majeur, à la fois dans leur travail d'amélioration des relations interreligieuses, mais aussi par rapport à leur intégration au sein de la société égyptienne. Cet engagement remonte

[65] Nous ne savons pas exactement à combien s'élèvent ces frais d'inscription.

à une longue tradition de l'Eglise romaine, pour qui l'implication dans le milieu scolaire a permis un établissement durable de celle-ci, ainsi que des revenus stables :

« *En milieu non catholique, l'école ouverte au plus grand nombre est définie par les autorités romaines comme un moyen de pénétration et d'établissement définitif de l'Eglise catholique dans le pays* » (Avon, *op. cit.* : 45).

Cette méthode d'intégration de l'Eglise latine n'est pas propre à l'Egypte, et se répète partout où celle-ci a le désir de s'implanter durablement[66]. Cette tradition, liée à l'esprit de charité chrétienne, est à mettre en relation avec l'engagement de l'Eglise latine en faveur des plus pauvres, qui est aussi une constante dans l'histoire de cette Eglise, quelle que soit son implantation géographique (Pirotte et Derroitte, *op. cit.* : 10).

b) Le travail dans le milieu médical et l'action caritative

L'engagement des religieux latins en faveur d'une meilleure entente entre musulmans et chrétiens en Egypte peut se lire à travers leur façon de travailler et d'être présents au sein des structures médicales. Les congrégations catholiques sont attachées à ces structures médicales de deux façons : elles peuvent être à l'origine d'une de ces structures, et en assurer le fonctionnement, ou bien envoyer certains de leurs membres ayant les qualifications nécessaires pour travailler dans des institutions médicales indépendantes des congrégations.

Les religieux latins ont été historiquement très impliqués dans le secteur médical, et les prémices de cet engagement se situent dans les pays européens. En effet, dans ces pays, l'organisation des soins de santé fut pendant longtemps à la charge des organisations religieuses, avant qu'ils ne se laïcisent progressivement, et passent sous la tutelle de l'Etat. Les congrégations se sont alors tournées vers les pays du Tiers-Monde auxquels elles souhaitaient apporter leurs compétences dans ce domaine (Pirotte et Derroitte, *ibid.* : 119). Mais on ne peut oublier que c'est par le biais de la colonisation que s'est réalisée cette insertion des religieux latins dans les structures médicales :

[66] Ce fut le cas par exemple lors de l'implantation de congrégations latines dans d'autres territoires où l'islam est majoritaire, comme l'Irak, le Pakistan, l'Iran, ou la Turquie (Cf *Les dominicains et les mondes musulmans*, 2001).

« *L'action sanitaire des Eglises dans les sociétés dites aujourd'hui le Tiers Monde s'est développée par le biais de congrégations ou d'institutions religieuses venues s'établir dans ces pays conjointement avec la colonisation* » (Pirotte et Derroitte, *ibid* : 119).

A une époque où le prosélytisme chrétien pouvait profiter de la faveur des protections des puissances européennes,

« *L'action des Eglises sur le plan sanitaire, mais également éducatif et social, fut à l'origine motivée par l'évangélisation directe c'est-à-dire par les possibilités d'approcher et de communiquer avec les populations pour leur conversion à la foi chrétienne et, plus tard, pour assurer leur persévérance* » (Pirotte et Derroitte, *ibid.* : 135).

Après l'indépendance des Etats dans lesquels ces congrégations étaient implantées, l'éducation et la santé sont passées aux mains des gouvernements indépendants. Cependant, les congrégations catholiques sont restées impliquées dans le domaine sanitaire (comme dans le domaine éducatif, ainsi que nous l'avons vu), à la demande de ces Etats qui ne pouvaient couvrir à eux seuls les besoins de la population. Il reste que la dimension prosélyte de ces activités s'est progressivement effacée, du fait de la nationalisation de ces structures, mais aussi du changement de perspectives missionnaires à partir des années 1960. Aujourd'hui, les religieux latins en Egypte affirment qu'ils assurent leurs tâches médicales sans désir prononcé de prosélytisme.

Les structures sanitaires sont ouvertes à tous, musulmans et chrétiens, et elles attirent un public nombreux car les soins y sont bons marchés. Selon sœur Victoria, les gens viennent aussi parce que les religieux accordent du temps et de l'attention à chacun : « *il y a beaucoup de musulmans qui préfèrent les dispensaires où il y a des sœurs dedans, parce que l'attention n'est pas la même* ». Sœur Mariam rajoute qu' « *ils ont confiance dans les chrétiens. Ils préfèrent aller à l'hôpital copte, ou du Bon Pasteur. Ils ont confiance* ». Dans les propos de sœur Mariam transparaît un stéréotype que nous avons rencontré à plusieurs reprises au cours de ce terrain, à propos des chrétiens[67]. Dans de nombreux cas, la figure du chrétien semble représenter l'honnêteté, mais aussi le soin porté à la réalisation d'un travail, comme le raconte Dounia : « *maman dit toujours que les coptes sont très bons dans le travail.* […] *Elle dit*

[67] En effet, sœur Mariam parle ici des chrétiens d'une manière générale, et pas seulement des religieux latins. L'hôpital copte n'est par exemple pas géré par une congrégation, même si certaines sœurs y travaillent.

toujours qu'ils sont très honnêtes ». Il semblerait donc qu'au-delà des tensions, cette image perdure encore aujourd'hui. Cette confiance dans le personnage du chrétien inciterait ainsi les musulmans à venir se faire soigner dans des établissements chrétiens. Nadia, une musulmane d'une cinquantaine d'années et habitant Massarra, dans la partie sud du grand quartier de Choubra, raconte que l'hôpital de leur quartier est tenu par des religieuses. Il est fréquenté par tous, musulmans et chrétiens, parce que le coût des soins est accessible. Dans ce quartier, les habitants appellent ces religieuses les « *sab'a banāt* » (les sept filles), car c'est le nom que porte cet hôpital. Ainsi, ces religieuses sont désignées ici par la fonction médicale qu'elles remplissent, et qui semble définir ce qu'elles représentent pour les habitants du quartier.

Non seulement les écoles et les structures médicales au sein desquelles travaillent les religieux latins concrétisent leur sens du dévouement en faveur des autres, mais ce sont aussi des moyens à travers lesquels ils pensent agir en faveur d'une meilleure cohabitation au sein de la société égyptienne. Sœur Christiane raconte par exemple une expérience qu'elle avait vécue alors qu'elle travaillait dans un dispensaire en Haute-Egypte. Elle était en train de soigner des patients, lorsqu'un homme est arrivé, assez pressé. Il a montré la croix qu'il avait tatouée au poignet à Sœur Christiane, ce qui était une manière de dire : tu peux me prendre tout de suite car je suis chrétien. Un musulman est alors intervenu pour lui dire : « *tu vois ici, ce n'est pas comme ça, que tu sois chrétien, comme la sœur, ou musulman, comme moi, elle soigne tout le monde de la même façon* ». Pour sœur Christiane comme pour d'autres religieux, ce sont des expériences comme celle-ci qui forment leur certitude que leur façon de travailler et d'être présent dans cette société ne peut qu'améliorer l'entente entre musulmans et chrétiens. Elle conclut :

« *Parce qu'en fin de compte, je n'avais jamais parlé à ce musulman plus qu'à un autre. Je l'avais soigné oui, c'était un habitué, mais lui il avait découvert ça, que pour tout le monde, je suis la même*. […] *Je suis la même pour tout le monde et je pense que ça, ça a une grande influence* ».

Cependant, il arrive parfois que les sœurs se retrouvent confrontées à des problèmes que la morale catholique ne peut permettre de résoudre. Une femme était venue un jour demander à sœur Christiane que celle-ci lui fasse une injection censée provoquer un avortement. Sœur Christiane a refusé, tout en expliquant son geste, et en lui disant que sa religion ne lui permettait pas de faire cela. Pour sœur Christiane, même si cette femme se

heurtait à son refus, l'important pour elle résidait dans sa démarche d'être venue la voir et de lui demander conseil :

« *C'est quand même un dialogue, on ne peut pas l'obliger, mais qu'elle, elle vienne demander : mais toi, qu'est-ce-que tu en penses ? Qu'est-ce qu'il faut faire ? C'est déjà quelque chose* ».

La façon dont sœur Christiane explique sa démarche médicale à travers la religion nous permet par ailleurs de comprendre comment des valeurs chrétiennes peuvent être transmises à travers leur manière de soigner. Ces structures médicales tenues par des congrégations catholiques sont donc des lieux de rencontre, entre musulmans et chrétiens, mais aussi entre ces religieux et la population égyptienne. Les religieux sont en contact direct avec la population dans ces endroits, et celle-ci est témoin de leur dévouement. Ces lieux permettent d'illustrer la façon dont l'Eglise catholique perçoit aujourd'hui son action dans le monde : témoigner de leur vie et de leur foi chrétiennes grâce à leur présence. Sœur Mariam, infirmière elle aussi, nous livre un exemple de ce témoignage :

« *On a travaillé dans un grand hôpital à l'Abbassieh* [un quartier du Caire]. *Alors là on a travaillé en équipe, sept sœurs de différentes congrégations.* […] *On a bien travaillé à l'hôpital. Les gens avant ne connaissaient pas les sœurs, comment elles vivent et tout ça, c'étaient des musulmans. Mais après, quand les infirmières et les médecins ont vu comment on travaille, comment on donne, comment on marche bien, ils sont venus nous demander d'avoir des sœurs dans leur section. Et même le directeur qui ne sort pas de son bureau, là, il s'est déplacé. Parce qu'il a entendu dire qu'il y a des sœurs qui travaillent bien. Alors ça faisait aussi un témoignage.* […] *Et puis la qualité de notre travail, ça leur montre que c'est par pitié, c'est par amour, ce n'est pas un travail pour gagner* ».

Le don de sa personne et le dévouement gratuit pour les autres sont des aspects essentiels sur lesquels les religieux latins comptent trouver une légitimité auprès d'une population obligée de vivre au jour-le-jour dans une situation économique et sociale particulièrement critique. D'autre part, ce que dit sœur Mariam ici montre que beaucoup de musulmans ne connaissent pas les congrégations catholiques, ni la vie de ces religieux.

Travailler à l'extérieur permet aussi aux sœurs de se faire connaître et témoigner de leur vie, de leurs valeurs.

Les paroisses latines sont aussi engagées, à leur niveau, dans le domaine social. La paroisse de Saint Marc accueille par exemple des personnes venues de la campagne pour subir une opération, ou qui doivent consulter des spécialistes, et qui n'ont pas d'endroit où loger au Caire pendant la durée du séjour nécessaire à ces interventions médicales. La paroisse se charge d'eux en leur fournissant gîte et couvert durant leur séjour, et prodigue ainsi une aide au compte-goutte à des personnes dans le besoin. D'autre part, cette paroisse gère aussi une association qui s'occupe d'enfants handicapés, aussi bien musulmans que chrétiens. La prise en charge des handicapés se fait souvent par des églises ou des mosquées, qui se trouvent être pratiquement les seules structures s'occupant de ces personnes. En novembre 2007, la paroisse de Saint Marc célébrait les 25 ans de cette association. A cette occasion, les proches et les parents musulmans des personnes handicapées dont s'occupe l'association sont aussi venus assister à une partie de la cérémonie, qui était une messe dans la cathédrale. La présence de musulmans dans une église, au moment de la messe, représentait un temps fort pour les religieux. Il les renforçait dans leur conviction que leur présence est bénéfique à la situation, aussi bien économique, sociale, que religieuse. Si la prise en charge des personnes dans le besoin se rabat souvent sur des institutions religieuses, et renforcent par là les tensions interreligieuses, il arrive aussi que le communautarisme religieux soit dépassé au profit d'une prise en charge collective.

L'engagement de ces religieux en faveur de la population égyptienne se retrouve aussi dans leurs actions s'inscrivant dans des associations caritatives. Un exemple de cet engagement est celui des frères trinitaires. La congrégation des trinitaires au Caire comptait au moment de l'enquête trois religieux, qui travaillaient dans un quartier informel de la ville, situé en périphérie, et nommé *Arba Wa Nus*[68]. Dans ce quartier, où les trinitaires s'occupent d'une école, d'un hôpital, d'un centre de réfugiés et d'un centre pour les femmes, se concentre une importante proportion de réfugiés soudanais. Ces personnes ont fui les conflits civils de leur pays, et résident temporairement en Egypte, avant de tenter une émigration vers des pays comme le Canada, l'Australie, ou les Etats-Unis. Par le biais de ces structures, les religieux permettent la prise en charge d'une population doublement marginalisée, par la dramatique situation économique et sociale de ce quartier, mais aussi à cause de leur statut de réfugiés noirs. Mais ce quartier est aussi le lieu d'arrivée de nombreux □*a'īdī*, des Egyptiens du sud

[68] Nous avons repris ici l'orthographe utilisée par Fabienne Le Houérou (2007).

du pays, qui fuient la pauvreté des campagnes, et souhaitent tenter leur chance en ville. Les tensions à *Arba Wa Nus* entre Soudanais et Egyptiens sont fréquentes, sans compter que l'espace même de ces tensions (une zone d'habitation informelle, dénuée d'équipements sanitaires et sociaux, avec un très fort taux de chômage), exacerbe la situation. Ces conflits se focalisent notamment sur une base raciste :

« *Les mobilités en provenance du Sud ont contraint la société égyptienne à faire face à des coexistences nouvelles. En effet, depuis les années 1980, les nouveaux migrants ne sont plus désormais des «* arabes culturels *», tels les acteurs traditionnels de la migration en provenance du Nord Soudan, mais des populations africaines rurales d'origine nilotiques et non arabophones. Les circulants des tribus arabisées du Nord Soudan n'ont jamais réellement suscités de réactions xénophobes alors que les nouveaux arrivants du Sud, plus nettement colorés, provoquent au sein de la société égyptienne, des réactions plus radicalement racistes* » (Le Houérou, 2007 : 66).

Les tensions à *Arba Wa Nus* sont donc vives entre Soudanais et Egyptiens. Il nous a paru d'ailleurs que le communautarisme ambiant de ce quartier se reflète à l'intérieur des structures dirigées par la congrégation. En ce qui concerne l'école et le centre pour les femmes, le personnel et le public de ces deux endroits sont en très grande majorité soudanais, même si les religieux soulignent bien qu'ils reçoivent toutes les personnes dans leurs centres, qu'elles soient soudanaises ou égyptiennes, musulmanes ou chrétiennes. D'ailleurs, il est vrai que ces endroits sont aussi fréquentés par des Egyptiens, mais ils sont peu nombreux. En effet, l'école est l'endroit à partir duquel est distribué un soutien financier en faveur des Soudanais. De plus, l'espace intérieur de l'école, à travers les différentes affiches du Haut Commissariat aux Réfugiés, rappelle constamment l'attention particulière que l'on porte ici à ces réfugiés soudanais. Les trinitaires aident aussi ces réfugiés à émigrer dans d'autres pays, notamment la France, le Canada et les Etats-Unis, en les mettant en contact avec des paroisses à l'étranger qui se chargent de leur accueil. De ce fait, on peut comprendre la grande absence des Egyptiens dans ce lieu. Si les trinitaires œuvrent principalement pour les Soudanais, ils précisent toutefois qu'ils apportent aussi une aide aux Egyptiens, d'une autre manière (aide financière, présence de l'hôpital, etc). En effet, le statut de réfugiés politiques de la plupart des Soudanais implique des traitements différents par rapport aux réfugiés économiques

égyptiens[69]. S'il est vrai que les activités des trinitaires se tournent principalement vers les Soudanais, il ne semble pas pour autant que ces pères négligent les Egyptiens du quartier.

Il nous manque toutefois ici le point de vue des habitants du quartier par rapport à la présence de ces trinitaires. Les personnes qui fréquentaient le centre se montraient très satisfaites des services proposés, lorsque nous leur demandions. Mais étant donné le contexte (nous avons interrogé ces personnes seulement à l'intérieur du centre), et notre propre statut (professeure de français travaillant avec les pères), il nous est difficile de donner une appréciation plus juste sur cette question. Il nous manque d'autre part l'avis des associations islamiques, celui des protestants évangélistes, des Eglises coptes, des ONG, qui travaillent dans le même quartier. Ils agissent tous en effet selon une même logique de soutien à ces populations défavorisées, bien que leurs objectifs ne soient pas les mêmes.

Les trinitaires travaillent d'autre part en partenariat avec l'association Caritas Internationalis[70]. La branche Caritas Egypte est dirigée actuellement par un père jésuite, et cet engagement des jésuites dans cette association va dans le sens des objectifs de la congrégation en Egypte, comme le souligne le père Christian :

« *Nous avons aussi un rôle dans le travail et le développement. Et notamment au travers de Caritas.* […] *D'ailleurs ce n'est pas un hasard non plus si depuis le début de l'existence de Caritas Egypte, le responsable est un jésuite* ».

Caritas Egypte possède actuellement plusieurs centres médico-sociaux, dans lesquels sont incluent des services de protection des mères et des enfants, des classes d'alphabétisation pour les femmes, des jardins d'enfants, des services pour les enfants des rues. L'association prend soin par ailleurs des handicapés mentaux, et accorde une attention spéciale aux lépreux (Meinardus, *op. cit.* : 124). De nombreux religieux latins travaillent pour Caritas, et le personnel laïc est uniquement chrétien. C'est ce que reproche d'ailleurs Zeynab, musulmane, qui avait dû mentir sur sa religion pour être recrutée. Elle regrette qu'une association engagée dans des actions sociales en faveur de tous ne puisse admettre en son sein des employés

[69] Il serait intéressant de voir dans les années à venir comment va évoluer la situation. En effet, selon les récentes nouvelles que nous avons eues de leurs activités, les pères se posent des questions sur l'avenir de la situation. Les Soudanais ont de plus en plus de mal à obtenir un statut de réfugiés politiques, et sont davantage considérés comme des migrants économiques. Ce statut rend beaucoup plus difficile une émigration à l'extérieur du pays. Les pères réfléchissent donc actuellement à une nouvelle manière de soutenir les Soudanais. Selon eux, il faudrait les aider à s'intégrer dans la société égyptienne, puisqu'il semblerait qu'ils ne puissent plus espérer émigrer à l'étranger. Cela va donc engendrer une nécessaire réactualisation de leurs activités à *Arba Wa Nus*.

[70] Caritas Internationalis est une confédération internationale d'organisations catholiques.

musulmans. Cependant, elle souligne l'importance de l'engagement des congrégations catholiques pour la population égyptienne :

« *Pour la population musulmane, le fait qu'ils* [les religieux latins] *soient toujours investis dans toutes ces œuvres, dans tout ce contact avec la population à travers les actions sociales, ont un impact très positif sur la population musulmane. Une dizaine de petites filles dont on paie la scolarité à Haggana*[71]*, c'est quelque chose qui est quand même très bien vu là-bas. Le fait que des enfants viennent dans notre centre d'accueil de jour pour bénéficier d'un repas, de cours d'alphabétisation, de formation professionnelle, ce n'est pas les musulmans qui vont s'en plaindre, puisqu'il n'y a pas d'autres alternatives que ça, puisque ces organisations pallient à la défaillance de l'Etat* ».

C'est ainsi que ces congrégations essaient d'assurer une certaine légitimité de leur présence en Egypte : en palliant au désengagement de l'Etat et au manque de services publics dans la société égyptienne. Les congrégations catholiques latines œuvrent ainsi dans les interstices de l'Etat égyptien. Certains auteurs ont d'ailleurs souligné cette stratégie :

« *Il ne fait pas de doute que dans des cas de crise,* […] *l'existence des réseaux d'institutions sanitaires chrétiennes a pu jouer un rôle clé, à des moments de carence totale des services publics* » (Pirotte et Derroitte, *op. cit.* : 129).

Certains religieux accusent le gouvernement de s'être totalement désengagé vis-à-vis de sa population, et d'aller dans le sens contraire au développement du pays : « *on se sentirait plus menacé par l'appareil d'Etat qui n'avance pas et qui est arriéré, pouvant limiter nos actions, que par les groupes de musulmans un peu radicaux* » (père Jean). D'autres religieux restent cependant sensibles à des actions telles que celles entreprises par Suzanne Moubarak, la femme du président, dans le secteur social :

« *Pour moi, la chose importante c'est la culture, l'instruction, la scolarisation. Ça par exemple c'est le travail de Madame Moubarak qui travaille beaucoup pour la scolarisation, et ça c'est bien* » (frère Marcello).

[71] Haggana est un des quartiers informels du Caire, et Caritas Egypte finance en effet la scolarité de petites filles issues de ce quartier.

Sœur Catherine, de la congrégation des dominicaines missionnaires de Notre-Dame de la Délivrande[72], partage aussi cet avis, notamment du fait de l'engagement de Suzanne Moubarak en faveur des enfants des rues. Il nous semble que l'appréciation du travail de l'épouse du président par certains de ces religieux va dans le sens de l'idée chrétienne de charité. Chacun est invité à aider toute personne dans le besoin, à faire du bien aux autres, mais il ne semble pas y avoir à la base une remise en cause radicale de la pauvreté et des injustices. L'œuvre de Suzanne Moubarak est en effet un faible palliatif à la politique intérieure de son mari. Mais son engagement très médiatisé trouve un écho favorable auprès de certains de ces religieux, qui peuvent retrouver dans son action leur façon de procéder.

La présence de ces religieux dans le secteur social, et l'accompagnement qu'ils offrent à des individus en souffrance, ou traversant des périodes difficiles, peuvent leur permettre de s'assurer une certaine reconnaissance de la part de la population. Cette reconnaissance participe à leur intégration, et c'est pour cela que nous avons employé le terme de stratégie. Car cette reconnaissance peut favoriser un bon accueil aux messages que ces religieux souhaitent transmettre. Pirotte et Derroitte emploient quant à eux le terme de tactique :

« *On peut dire que l'attention accrue portée aux malades relève aussi de la tactique : la distribution de « bons remèdes » aux populations constituait une excellente entrée en matières dans les relations* […] *; elle permettait aussi une présence aux moments cruciaux de l'existence* » (Pirotte et Derroitte, *ibid.* : 5).

Nous pouvons donc constater que les réformes missionnaires ont eu aussi des effets sur ces activités sociales. Pour les religieux, ces activités font partie de la réflexion catholique actuelle sur l'état du monde, et marquent leur implication en faveur des pays pauvres. Ces secteurs où les religieux s'engagent ne sont plus considérés comme des moyens de faire du prosélytisme, mais ils les envisagent comme des voies de transmission de leur message chrétien. L'évolution de la mission chrétienne en œuvre depuis les années soixante a ainsi transformé le sens de cette mission : celle-ci est passée d'une action prosélyte à une action humanitaire (Prudhomme, 1996 : 9). D'autre part, l'engagement dans le domaine social procède aussi d'une démarche de foi pour ces religieux latins :

[72] Les dominicaines missionnaires de Notre-Dame de la Délivrande furent fondées en 1868, et arrivèrent en Egypte en 1891.

« *Croyance religieuse et éthique sont aussi liées par le fait que les croyances religieuses peuvent renforcer l'éthique, en donnant aux acteurs une énergie, des motivations pour mettre en application des principes éthiques, qui sont de l'ordre de l'espérance, de l'obéissance et de la célébration. L'espérance et la confiance portent sur la paix et une vie en société harmonieuse, l'injonction des Ecritures pousse à travailler pour les plus pauvres, alors que le fait même d'être attentif au sort de ceux qui sont en difficulté peut être une manière de célébrer Dieu. L'expérience religieuse est avant tout une expérience de ce monde* » (Lamine, 2004 : 259).

Se consacrer aux autres permet une assise à la croyance, dans le sens où ce dévouement met en œuvre les principes charitables contenus dans le message christique. En cela, il permet de renforcer sa propre foi.

Cependant, cet engagement social en faveur de tous, chrétiens et musulmans, est à relativiser. Il nous semble en effet que ces actions sociales visent parfois uniquement des chrétiens, ou bien que leur mise en place relève à l'origine d'un problème concernant une population majoritairement chrétienne[73]. Le père Jean déclare par exemple que

« *Quand on a des musulmanes qui viennent nous voir et qui sont enceintes, on les envoie au réseau musulman, parce qu'on ne peut pas payer pour le suivi médical des femmes enceintes musulmanes en plus. Nos fonds sont quand même assez limités et on ne peut pas prendre tout le monde en charge* ».

Il justifie ce refus de prise en charge par un argument économique, mais la distinction qu'il fait entre ces personnes est clairement religieuse. Etant donné la relative faiblesse des moyens économiques dont cette congrégation dispose, le critère d'accès ou non à ces aides financières est bien la religion. De ce fait, les religieux latins réinscrivent dans leurs activités une discrimination religieuse contre laquelle ils se positionnent pourtant.

Cette remarque laisse transparaître aussi le fait que ces religieux entretiennent certaines relations avec ce que le père Jean appelle le « réseau musulman ». Mais nous ne

[73] Nous nous posons cette question notamment par rapport à l'action de sœur Emmanuelle en faveur des chiffonniers du Caire. En effet, la majorité des chiffonniers sont des chrétiens. Or, nous n'avons pas pu creuser cette piste au cours de ce terrain. Cette question reste donc à travailler.

savons pas précisément quel est le climat de ces relations, s'il y a un aspect de concurrence entre eux, quel est le degré d'entraide, etc[74].

En s'engageant dans le secteur social, les religieux latins implantés en Egypte peuvent répondre à plusieurs attentes de leur vie religieuse. Ils concrétisent tout d'abord leur souhait d'œuvrer en faveur des personnes dans le besoin. D'autre part, cet engagement est un moyen concret de tisser des liens avec la population, de se faire connaître à l'extérieur. Cela peut leur permettre de témoigner de ce qu'ils sont, de ce qu'ils vivent, et de ce qu'ils souhaitent transmettre comme message. Enfin, c'est par ce moyen qu'ils cherchent à améliorer les relations entre chrétiens et musulmans, en créant des espaces intercommunautaires où leur présence médiatrice favoriserait une pacification des rapports. Cependant, les congrégations ne pratiquent pas toutes ce type d'activités. D'autres se consacrent essentiellement à la recherche, notamment sur les mondes arabe et musulman. Il s'agit d'une autre approche par laquelle des religieux latins souhaitent parvenir à une bonne intégration dans la société égyptienne.

2) Une connaissance en vue de l'intégration

La plupart des religieux latins qui vivent aujourd'hui en Egypte ressentent la nécessité de mieux connaître cette société. Leurs efforts de connaissance s'orientent essentiellement vers la langue arabe, et vers la religion musulmane. En dehors de congrégations se consacrant uniquement à des travaux de recherche, de nombreux autres religieux réalisent aussi un travail de connaissance de cette société. Ils estiment entre autres que celui-ci leur permettrait une meilleure intégration.

a) Apprendre à connaître la société égyptienne

La connaissance de cette société passe tout d'abord par l'apprentissage de la langue arabe. L'apprentissage de la langue d'une population parmi laquelle des religieux latins s'implantent n'est pas une nouveauté dans l'histoire des missions :

[74] Nous savons seulement que le père John a des relations étroites avec les Frères musulmans du quartier.

« *La question de la formation du missionnaire s'est posée dès le Moyen-Age. L'apprentissage des langues figurait déjà parmi les conditions les plus nécessaires et les plus difficiles à remplir pour l'exercice de la mission* » (Heyberger, *op. cit.* : 303).

Dès le début de l'histoire missionnaire, la connaissance des langues étrangères était un préalable essentiel à tout départ, dans la mesure où la langue locale restait l'outil de prédication par excellence des missionnaires (Dakhlia, *op. cit.* : 61).

L'apprentissage des langues est toujours envisagé aujourd'hui comme un moyen de prêcher, même si cette prédication ne se fait plus d'une manière directe :

« *Ils* [les missionnaires] *doivent apprendre les langues jusqu'à pouvoir les utiliser aisément et correctement, et trouver ainsi un accès plus facile à l'esprit et au cœur des hommes* » (*Les actes du concile Vatican* II, *op. cit.* : 765).

Actuellement, au Caire, on peut remarquer que de nombreux offices catholiques latins sont célébrés en arabe par des prêtres bien souvent étrangers, mais ayant acquis une connaissance assez solide de la langue pour pouvoir officier en arabe. Cette maîtrise de la langue arabe implique une connaissance à la fois de l'arabe classique, la langue des livres saints, mais aussi du dialecte égyptien, que les prêtres utilisent pendant le sermon. Il s'agit à ce moment-là de pouvoir s'adresser au public dans une langue à portée de tous. L'enjeu est important pour ces prêtres, car le sermon leur permet de délivrer leur message.

Les offices en arabe permettent ainsi à un public nombreux, de différents rites, d'assister à ces messes. Chaque église latine affiche les horaires des messes en indiquant pour chacune la langue qui sera utilisée, et la semaine se découpe ainsi en plusieurs temps permettant aux différents publics de trouver leur convenance. Les langues des offices dépendent souvent des quartiers où sont implantées les Eglises latines, et sont représentatives des populations qui y habitent. Par exemple, dans le quartier de Zamalek, où vivent de nombreux expatriés européens et nord-américains, la plupart des messes à l'église latine de Saint Joseph sont dites en anglais et en français. Seule une messe par semaine est dite en arabe, et une autre en italien.

Pour le père Franck, curé de la paroisse de Saint Marc à Choubra depuis presque dix ans, la maîtrise de l'arabe permet aux prêtres de pouvoir se montrer proches du public et à son écoute, de construire une relation étroite et directe avec lui, sans besoin d'interprète. Il raconte

par exemple qu'à ses débuts en Egypte, lorsqu'il ne parlait pas encore l'arabe, il allait visiter les paroissiens avec un interprète. Mais il s'est vite rendu compte que celui-ci ne traduisait pas réellement ce qu'il disait. Aujourd'hui, après presque dix ans de présence en Egypte, ce père maîtrise l'arabe. Il insiste beaucoup sur le fait que cette connaissance lui est indispensable pour son travail pastoral. Elle représente pour lui un gage de compréhension et de communication avec la population.

Pour apprendre l'arabe, de nombreux religieux, à leur arrivée en Egypte, passent un certain temps d'étude dans un institut de langues géré par une congrégation, qui dispense aussi des cours d'islamologie. Il ne nous est pas possible ici de donner le nom de cette congrégation, ni de cet institut, conformément à la demande des religieux de cette congrégation. Ceux-ci pensent en effet être surveillés par les autorités égyptiennes, qui soupçonnent leur institut d'être un centre de prosélytisme chrétien. Les religieux se méfient de tout ce qui pourrait être écrit sur eux, craignant la possibilité d'une fermeture de leur institut. La méfiance de ces religieux nous dévoile l'existence de certaines tensions entre ces congrégations et le gouvernement égyptien. Ces tensions se cristallisent notamment autour de la question religieuse, puisque selon ces religieux, ce sont surtout les cours d'islamologie qui posent problème.

La congrégation a fondé cet institut dans le but d'en faire un centre d'apprentissage d'arabe et d'islamologie, deux éléments qui leur paraissent essentiels pour un travail missionnaire ou pastoral dans la société égyptienne. La congrégation est arrivée en Egypte en 1985, et la fondation de leur institut remonte à 1994. Depuis trois ans, c'est un institut de droit pontifical. Il peut compter parfois jusqu'à 80 élèves, en grande majorité des religieux. Le père Jean, qui est arrivé au Caire il y a quatre ans, raconte que ce lieu permet aussi des rencontres entre membres de congrégations différentes, qui ne se connaissent pas forcément entre elles. Cet institut est un creuset où les personnes qui viennent d'arriver prennent leurs repères, rencontrent des gens, partagent leurs expériences.

D'une manière générale, les religieux et religieuses rencontrés au cours de ce terrain parlent et comprennent très bien l'arabe, autant le dialecte égyptien que l'arabe classique nécessaire à la lecture des textes saints. Au quotidien, ils jonglent entre plusieurs langues. La langue de communication à l'intérieur des congrégations n'est pas souvent l'arabe, à part chez les jésuites car ils accueillaient à ce moment-là des novices venus de différents pays arabes. La langue parlée dans les congrégations est le plus souvent fonction de la nationalité du

fondateur. Ainsi les comboniens et les franciscains parlent par exemple italien, tandis que les sœurs de Notre-Dame des Apôtres et de nombreuses autres congrégations parlent français.

La paroisse de Saint Marc à Choubra est le lieu de vie de plusieurs congrégations, dont la congrégation de Notre-Dame des Apôtres, la Société des Missions Africaines, et les jésuites. Cette paroisse accueillait en 2008 George, un jeune chrétien laïc syrien venu enseigner comme volontaire l'arabe classique aux religieux et religieuses de ces congrégations qui en avaient besoin. Grâce à la présence de ce professeur, le père Franck a pu accueillir plusieurs fois au cours de l'année des jeunes prêtres en formation. Ils venaient faire un stage de langue, avant d'être envoyés dans des pays arabes. Ainsi, avant même de partir en mission, certaines congrégations demandent à leurs membres de maîtriser la langue du pays où ils vont être envoyés.

L'apprentissage de la langue arabe fait partie des stratégies des congrégations latines pour faciliter leur intégration à la société égyptienne. La maîtrise de la langue leur permet d'autre part de s'assurer une meilleure transmission de leur message chrétien.

Cet apprentissage va souvent de pair avec une formation sur l'islam. Cette connaissance de l'islam leur semble nécessaire dans un souci de plus grande compréhension d'une société majoritairement musulmane. A travers cette connaissance de la religion musulmane, les religieux disent effectuer un apprentissage des codes propres à cette culture islamique : « *j'essaie d'étudier l'islam pour mieux le comprendre, et tenter de mieux vivre avec eux* » (père Franck).

Une des conceptions de l'islam qui intéresse particulièrement les religieux latins concerne le statut des moines dans l'islam. Cette question paraît les interpeller car elle serait un indice pour mieux comprendre la perception par une société majoritairement musulmane du rôle des religieux latins dans la société, et voir comment et jusqu'où ils peuvent être acceptés. Plusieurs allusions ont été faites au cours de ce terrain à l'histoire des moines de Tibéhirine, ainsi qu'au texte de Nasreddin Lebatelier (1997)[75] sur le statut des moines selon Ibn Taymiyya[76]. Ce texte a été écrit par Lebatelier suite à l'assassinat des moines de Tibéhirine en 1996. La réaction dans les milieux religieux latins avait apparemment été vive après la parution de ce texte, écrit par un universitaire converti à l'islam, et ayant emprunté ce

[75] Ce texte est seulement l'introduction à la traduction du *Statut des moines* de Ibn Taymiyya. Il comprend une traduction et un commentaire du communiqué n° 43 du GIA, dont le cinquième émir, Djamal Zitouni, décida l'exécution des moines.

[76] Ibn Taymiyya (1263-1328) est un théologien musulman de l'école hanbalite, de tendance plutôt traditionnaliste.

pseudonyme. Les religieux latins reprochent à l'auteur d'avoir jugé l'affaire sans émotion aucune, sur le vif, et en justifiant presque cet assassinat, alors que le monde religieux était encore sous le choc. Cependant, ils nous ont invités à la lecture de ce document, qui illustre selon eux une des façons dont l'islam perçoit le rôle des religieux chrétiens dans la société. Ce texte explique que les religieux sont respectés par l'islam seulement dans le cas où ils restent reclus, et ne sont pas en contact avec la population[77]. C'est la dimension prosélyte qui est condamnée.

Cette question de la perception par l'islam du rôle des religieux chrétiens dans la société nous semble donc préoccuper certains religieux vivant en Egypte. Ceux-ci ne se limitent cependant pas uniquement à ce texte. Ils le prennent plutôt comme un exemple extrême de violence à l'égard de religieux chrétiens. D'autre part, la référence à Ibn Taymiyya ne représente pas non plus pour eux la multiplicité des visions que les musulmans peuvent avoir par rapport à leur statut.

En ce qui concerne la situation de l'islam en Egypte, plusieurs tendances semblent intéresser les religieux latins, notamment par rapport à cette problématique des relations entre l'islam et le personnage des moines. Les associations islamiques forment une de leurs préoccupations, car celles-ci gagnent de plus en plus de place dans l'espace public. De ce fait, les religieux craignent que leur influence dans la société rende moins faciles les rapports entre eux-mêmes et la population. D'autre part, le soufisme, dont nous allons reparler par la suite, intéresse particulièrement les religieux latins, et cela d'autant plus que les confréries soufiques sont très présentes en Egypte. Les religieux latins ressentent une certaine proximité entre leurs façons de vivre, et leurs manières d'aborder la spiritualité.

Afin de mieux connaître cette religion, certains religieux s'engagent dans un travail scientifique de recherche sur l'islam, à l'instar des dominicains. Leur couvent au Caire abrite l'IDEO (Institut Dominicain d'Etudes Orientales), dont l'existence est entièrement dédiée à ces recherches[78]. Cette vocation vouée à ce travail de recherche sur l'islam vient en partie d'une demande du Vatican aux dominicains dans le milieu des années 1930.

L'IDEO s'est construit sur l'idée de base que

[77] « *Le simple état monastique ne suffit pas pour assurer l'immunité des moines. Le véritable critère est la réclusion, l'absence de relations avec les gens* » (Lebatelier, *ibid.* : 15).
[78] Leur institut publie depuis 1954 la revue MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales).

« *Des religieux chrétiens tentent d'avoir, par leur compétence propre dans le cadre de la culture arabe et islamique, une présence franche dans le monde religieux musulman, sans aucun prosélytisme* » (Avon, *op. cit.* : 12).

Les principes fondateurs de l'IDEO préfigurent les déclarations de Vatican II. L'IDEO a d'ailleurs joué un rôle dans la tenue de ce concile, et c'est lui qui produira en partie les textes sur l'islam. C'est dans une idée de collaboration avec les musulmans que les fondateurs percevaient le travail de l'IDEO : « *une exigence désintéressée d'insertion intellectuelle dans un milieu précis, religieux non chrétien, en solidarité avec lui* » (Avon, *ibid.* : 12). Les objectifs de leurs travaux de recherche peuvent se résumer ainsi :

« *L'une des hypothèses fondatrices de ce travail est que les Dominicains ne s'inscrivent pas essentiellement dans une dualité, que l'on pourrait schématiser par les antinomies Occident-Orient ou encore chrétienté-islam, mais qu'ils évoluent sur les zones de rencontre de trois espaces : le « monde chrétien » (dans sa plus grande diversité, occidentale et orientale), le « monde moderne »*[79] *et le « monde musulman », aucun de ceux-ci ne constituant un bloc hermétique* » (Avon, *ibid.* : 20).

Il s'agit donc d'une démarche innovatrice, qui tente de sortir de catégories un peu trop fixes. Ils essaient pour cela de privilégier les interactions entre ces espaces.

Le père Anawati[80] a été l'une des figures marquantes de l'IDEO. Cet égyptien s'est engagé tout au long de sa vie en faveur du dialogue islamo-chrétien, et cet engagement lui a valu une reconnaissance de l'ensemble de la société égyptienne après sa mort. Le père Anawati avait amorcé la nouvelle façon d'envisager les missions catholiques, qui se verra officialisée lors de Vatican II :

« *Il faut d'abord recourir à la seule arme que le Seigneur nous a laissée, l'amour ; c'est lui qui nous permettra d'atteindre les cœurs des musulmans. Il faut donc commencer par connaître à fond la doctrine musulmane, saisir la psychologie religieuse du croyant musulman* » (père Anawati, cité *In* Avon, *ibid.* : 823).

[79] Le « monde moderne » figurait aussi comme un espace essentiel à connaître. Il était le cadre dans lequel s'inscrivait un grand nombre d'athées, et à ce titre-là, méritait toute leur attention.
[80] Père Georges Chehata Anawati (1905-1994).

Il énonce ici des principes relatifs aux nouvelles pratiques missionnaires. Par exemple, apprendre à connaître l'autre afin d'adapter le message chrétien à son interlocuteur. Mais il introduit aussi une nouvelle perception du musulman, considéré comme un croyant. Ce terme instaure en effet une plus grande égalité dans le cadre de relations islamo-chrétiennes. Il met ainsi en avant la dimension spirituelle de l'islam, que beaucoup de religieux latins avaient auparavant occultée.

L'objectif des religieux appartenant à l'IDEO est donc de permettre une rencontre avec les musulmans par le biais de la recherche scientifique. L'immense bibliothèque qu'abrite le couvent témoigne de cette volonté de savoir, et de diffuser cette connaissance.

En dehors de l'IDEO, d'autres religieux latins se consacrent aussi à la recherche. Certains d'entre eux sont parfois invités lors de soutenances de thèses à l'université du Caire à être membres du jury. Pour eux, cela représente le signe d'une certaine reconnaissance de la part des milieux intellectuels égyptiens de leur travail : « *dans les cercles universitaires, on est accueilli à bras ouverts, on a les premières places* » raconte frère Paul, un dominicain. Il semblerait que ce soient surtout les dominicains, et quelques autres religieux effectuant des travaux de recherche, qui aient accès à ces cercles universitaires. D'ailleurs, il est intéressant de noter que le Vatican, lors de sa rencontre annuelle avec les dignitaires d'El Azhar, fait appel à ces mêmes religieux pour préparer cette rencontre. Il semblerait donc qu'à travers ces religieux, c'est l'institution de l'IDEO et sa notoriété en ce qui concerne les relations interreligieuses, qui intéresse le Vatican.

Il nous faut voir maintenant comment la population égyptienne perçoit le travail de recherche de ces religieux. Il s'avèrerait, selon Iman, que ce travail soit estimé, mais qu'il ne touche en réalité qu'une élite intellectuelle peu nombreuse :

« *Par rapport aux intellectuels* [égyptiens]*, les religieux ont une influence sur eux.* […] *C'est-à-dire que c'est une bonne influence, positive, parce que quand il y a une influence sur une personne intellectuelle, cette influence ne joue pas seulement sur lui. Il y a aussi une influence sur les autres.* […] *Parce que les religieux ne sont pas capables de s'intégrer dans la société. Pas parce qu'ils ont un problème, mais parce que la société a un problème. C'est une société fermée, sur laquelle pèse constamment l'état d'urgence, une société où il y a des idées conservatrices et arriérées. Une société contrôlée par les Frères musulmans et les groupes islamiques. Et contrôlée par le puritanisme chrétien pour le reste* ».

Selon elle, les idées des religieux s'infiltreraient dans la société au travers des intellectuels égyptiens, avec lesquels ces religieux sont en contact, et qui seraient les plus à mêmes de recevoir le message qu'ils transmettent. Ce que dit Iman témoigne de certaines difficultés que peuvent rencontrer les religieux latins pour s'intégrer à la société égyptienne. Leur statut d'élite instaurerait une distance avec la population, sans compter que l'exacerbation des tensions interreligieuses concourt à une ignorance mutuelle.

Un exemple de ce travail scientifique entrepris par les religieux latins est celui de frère Michel, petit frère de Jésus, qui venait de publier un ouvrage dans lequel il faisait une étude linguistique d'une sourate du Coran, la sourate cinq, *Al-Mâ'ida* (Cuypers, 2007). Il avait souhaité s'attacher plus particulièrement au Coran dans son travail de recherche. Selon lui, cela lui permettait de mieux comprendre l'islam, en revenant à sa base :

« *Pensant que le Coran est à la base de toute la civilisation musulmane, et donc plutôt que de bricoler sur tel ou tel écrivain, ou poète, et bien je suis allé à la base, à l'essentiel, qui est le Coran* » (frère Michel).

Ce frère a appliqué au texte de cette sourate une méthode d'analyse littéraire, l'analyse rhétorique, empruntée à l'exégèse biblique. Il souhaitait voir à travers l'étude de la structure du texte quel est son message. D'autant plus qu'il pense que cette sourate est la dernière chronologiquement parlant du Coran. Sa première découverte fut de constater que le texte était construit sur un principe de symétrie (symétrie entre des thèmes, du vocabulaire, des formes, etc). Selon lui, cette sourate est construite sur un schéma concentrique, où l'on trouve des correspondances en parallélisme inversé entre une première idée et une dernière, une deuxième et l'avant-dernière, et ainsi de suite. Il a constaté que dans les centres de ces constructions concentriques se trouvent des versets dont il pense que les messages sont plutôt ouverts et universaux. Ils contrastent avec les versets autour, qu'il juge beaucoup plus circonstanciels et limités. De plus, il a découvert que dans cette sourate cinq, au moins deux versets concernent directement les autres religions, et reconnaissent selon lui la validité de celles-ci. Il explique :

« *Alors ça m'a fait trouver petit à petit en sympathie avec les nouveaux penseurs de l'islam, qui sont des intellectuels qui se rendent compte que dans la crise manifeste que vit le monde musulman aujourd'hui, on ne peut pas en rester à répéter la tradition comme le font*

les grandes institutions traditionnelles comme El Azhar. C'est se coincer dans une impasse. En général, ces nouveaux penseurs sont d'ailleurs extérieurs à ces institutions, ce sont très souvent des professeurs de lettres. Des gens qui ont le sens de la critique textuelle, de la critique littéraire, et qui essaient d'aborder le texte du Coran avec les instruments modernes de la linguistique, de l'analyse littéraire, ou historique. Et donc ce sont des gens qui ont conscience et qui disent que la réforme de l'islam passera nécessairement par une nouvelle exégèse du Coran. Alors mon travail est un peu une proposition ».

Selon le frère Michel, certains de ces intellectuels pensent qu'il est nécessaire de faire pour le Coran ce que les chrétiens ont fait pour la Bible. C'est-à-dire utiliser les instruments des sciences linguistique et historique modernes, pour faire une critique du texte. Frère Michel développe ici une idée que partagent beaucoup de religieux latins, relative à ce qu'ils appellent les « nouveaux penseurs de l'islam ». Ces intellectuels musulmans souhaiteraient selon lui réformer l'islam, de l'intérieur, afin que celui-ci soit plus en adéquation avec la société contemporaine. La réforme de l'islam envisagée par le frère Michel se ferait par le biais du christianisme. Il estime en effet que le christianisme a accompli sa propre réforme, et que celle-ci pourrait être un modèle à celle de l'islam. On peut mettre en parallèle l'idée de frère Michel avec cette remarque d'Anne-Sophie Lamine, relative à son enquête sur le dialogue interreligieux en France : « *pour beaucoup de chrétiens, un motif de dialogue est d'aider les musulmans à moderniser leur religion, en suivant un modèle similaire au modèle chrétien occidental* » (Lamine, *op. cit.* : 115). C'est une réflexion que l'on retrouve chez beaucoup de religieux latins, et qui est à replacer dans la situation actuelle de l'Eglise latine. Un grand nombre de ces religieux considèrent que grâce à son *aggiornamento* réalisé dans les années soixante, l'Eglise romaine est actuellement en phase avec le monde contemporain. Au contraire, l'islam est souvent jugé comme une religion qui ne s'est pas adaptée à l'évolution du monde, et qui a besoin de se réformer. Les religieux estiment donc que c'est leur rôle de montrer à l'islam le modèle réformateur de l'Eglise latine. Il y a bien ici l'idée d'une hiérarchie des religions. Le christianisme montrerait en quelque sorte la voie à suivre aux autres religions, et en l'occurrence ici, à l'islam.

Nous pensons que les religieux latins sont sincèrement désireux d'aider les musulmans, et qu'ils estiment le faire d'une bonne manière. C'est-à-dire que cela peut se faire en soignant des gens, en aidant les nécessiteux, en s'investissant dans le domaine social, mais aussi en les « aidant » à être plus en phase avec le monde moderne.

D'autre part, frère Michel a aussi découvert dans son travail des rapports étroits entre la Bible et cette sourate. Pour lui, cette découverte ne pouvait se faire que par un religieux latin, et cela pour plusieurs raisons :

« *D'abord, la tradition musulmane voit cela d'un très mauvais œil, elle n'aime pas ça, parce qu'il y a une espèce de dogme qui court que le Coran a redit le meilleur de la Bible, donc ce n'est pas la peine d'aller voir la Bible. Et les musulmans ne connaissent pas la Bible. Donc ils ne voient pas toutes les allusions et les convergences entre le texte du Coran et certains passages de la Bible. Et c'est pour cela que finalement un chrétien, surtout comme moi, qui fréquente la Bible quotidiennement, peut faire un travail que je n'imagine pas pouvoir être fait par un musulman. Parce que même s'il a feuilleté certains passages de la Bible, il ne la connaîtra jamais comme un religieux chrétien peut la connaître* ».

Pour le frère Michel, sa position de religieux chrétien lui a permis de faire ce travail, non seulement parce qu'il considère que les musulmans ne connaissent pas la Bible, mais parce qu'en plus, lui-même a une connaissance intime de ce texte.

Quant à la réception de son travail par les musulmans, frère Michel explique qu'à plusieurs reprises, lors de présentations publiques de son ouvrage, certains musulmans lui ont dit ne pas être d'accord avec son interprétation de cette sourate. Il est conscient que son travail n'a pas été reçu de façon unanime par les musulmans. Mais il trouvait important de faire ces présentations, car elles étaient l'occasion pour lui d'insister sur l'aspect scientifique de son travail, qu'il estime mener d'une façon la plus objective possible.

Cependant, ce travail de recherche semble beaucoup plus être l'apanage des hommes. Aucune des sœurs rencontrées n'avaient fait de doctorat, ou n'effectuaient de recherche. Leurs connaissances sur l'islam résultent soit de leur passage à l'institut religieux d'enseignement de l'arabe, que nous avons décrit plus tôt, soit de leur formation dans l'institut de catéchèse implanté dans le quartier de Sakakini, affilié à l'Institut des Etudes Orientales à Rome. Sœur Thérésa explique :

« *On a des sœurs qui prennent leur licence à l'institut de théologie à Sakakini, et dans ce programme, il y a une année entière sur l'islam. Tu vas me dire pourquoi ? Parce qu'on veut connaître, surtout les jeunes, la religion islamique à fond, pour savoir répondre, pour savoir dialoguer avec eux. Parce que si on ne connaît pas, on ne peut pas savoir qu'est-ce qu'ils*

pensent de la religion chrétienne. […] *Parce que si on dialogue avec eux de façon brutale, on a tout à perdre* ».

La sœur franciscaine missionnaire du cœur immaculé de Marie considère qu'il est nécessaire d'avoir une certaine connaissance de l'islam dans une optique de dialogue, mais le travail de recherche est cependant effectué par les hommes. Les femmes consacrent plutôt leurs activités à des domaines comme l'éducation ou la santé. Sœur Mariam avait par exemple fait des études d'infirmière, qui l'ont conduite à travailler dans des hôpitaux, en Egypte et à l'étranger. C'est d'ailleurs au cours de son passage dans cette école qu'elle avait étudié le Coran, ainsi qu'elle le raconte :

« *Dans notre école d'infirmières, on nous enseignait le Coran. Alors on savait comme les musulmans par cœur les versets, et ce que ça veut dire. Oui, on le connaissait bien. Pour moi c'était important parce que ça me permettait de le connaître. Mais pour elles* [les étudiantes musulmanes]*, c'était : al-□amdulillah, les sœurs elles étudient le Coran ! Peut-être qu'elles vont se convertir !* ».

En réalité, le Coran est enseigné pour la langue arabe elle-même, pour l'étude de l'arabe classique. Mais pour sœur Mariam, c'était aussi une occasion de mieux connaître le texte sacré de l'islam. Cela nous montre aussi que les étudiantes musulmanes paraissaient étonnées que des sœurs acceptent d'étudier le Coran. Ces étudiantes considèreraient ainsi que des religieuses chrétiennes ne sont pas censées s'intéresser à ce texte, voire s'intéresser d'une manière générale à l'islam. Si elles le font, c'est que cela risque de mener à une conversion. Les religieux qui s'efforcent de garder une porte ouverte sur l'islam ne semblent pas donner cette impression à l'extérieur, aux musulmans. Cela peut nous montrer d'une part que le témoignage discret nécessite du temps. Mais cela peut être aussi un signe d'un certain manque d'interactions, et donc de connaissance mutuelle, entre les religieux et la population égyptienne.

Pour ce qui est des hommes en revanche, beaucoup de religieux que nous avons rencontrés ont fait un doctorat ou sont en train de le faire. Les sujets portent le plus souvent sur des thèmes relatifs au monde et à la culture arabe, à la théologie ou à l'histoire musulmane. Cette situation est à remettre dans le contexte d'une Eglise catholique romaine, dans laquelle les charges les plus importantes sont attribuées aux hommes. Les hommes sont

donc censés recevoir une formation en adéquation avec leurs charges pastorales, tandis que les femmes sont plutôt tenues d'effectuer ce qu'elles appellent le « service ». D'où cette absence notable des religieuses en ce qui concerne la recherche scientifique. Au contact des religieuses, il est en effet apparu dans leurs discours que c'est le « service » qui prime dans leur vie consacrée, comme nous l'avions remarqué dans le premier chapitre. C'est aussi comme cela que beaucoup d'Egyptiens les perçoivent :

« *Si on voit une sœur, on dit voilà une sœur, c'est tout. Mais de quelle congrégation, ils ne savent pas du tout. Alors quand on rentre dans une congrégation, c'est pour être sœur, c'est pour faire le service, pour devenir religieuse, c'est tout. Maintenant laquelle ? Elles sont toutes pareilles pour les gens* » (sœur Mariam).

Il est vrai que d'une manière générale, lorsque l'on aborde le sujet des religieuses avec les Egyptiens, il ressort que c'est l'engagement dans une congrégation pour « faire le service » qui prime sur les vocations spécifiques propres à chaque congrégation. Les professions d'institutrices ou d'infirmières qu'elles occupent la plupart du temps ne permettent pas de l'extérieur une distinction facile entre toutes ces congrégations. Cette idée que les religieuses s'engagent dans une congrégation uniquement pour faire le service vient aussi de la perception copte du service, qui est vu comme un moyen de réaliser leur foi (El Khawaga, 1992 : 360). Pour sœur Christiane, faire le service est quelque chose qui les distingue des hommes, qui ont des tâches plus en relation avec le spirituel. Et c'est précisément cette distinction qui permettrait aux femmes d'avoir des relations plus étroites avec la population :

« *Les gens nous perçoivent en fin de compte comme des gens qui viennent rendre service, qui rendent service. Des femmes qui ont tout donné, et qui rendent service, par différentes activités, que ce soient les écoles ou les dispensaires. Je pense qu'on est plus neutre que les prêtres par exemple. On pourra peut-être aller plus facilement dans certains endroits que les prêtres.* […] *C'est peut-être aussi parce qu'on rend service, on va aller apprendre aux femmes, on va s'occuper des enfants.* […] *Les prêtres sont beaucoup plus perçus comme des hommes de religion* » (sœur Christiane).

Selon cette sœur, l'intégration des religieuses serait donc plus facile du fait qu'elles aient un engagement concret auprès de la population égyptienne. Les difficultés à l'intégration pour

les hommes viendraient de leur position de prêtres. Ils semblent symboliser un engagement religieux plus fort que celui des sœurs pour la population. De ce fait, les religieux, qui sont aussi la plupart du temps des prêtres, ne peuvent être totalement désintéressés dans leur démarche, au contraire des religieuses, qui consacrent gratuitement leur vie au service des nécessiteux.

Cependant, il est intéressant de noter que le père Jean estime au contraire qu'il peut aller dans certains endroits où d'autres hommes ne pourraient pas aller, justement parce que c'est un religieux. Il raconte par exemple que les femmes, chrétiennes et musulmanes, acceptent facilement de lui parler, de se confier, parce qu'elles connaissent son vœu de célibat. Une partie de la population connaît donc cette particularité des religieux qui ne se marient pas. Leurs tâches pastorales et leurs travaux de recherche ne les coupent pas totalement de la population.

b) Les religieux latins et l'islam

Les travaux de recherche des religieux latins montrent un certain intérêt pour une dimension comparative entre l'islam et le christianisme. Le père Franck travaille par exemple pour son doctorat sur une comparaison de la notion du salut dans l'islam et le christianisme. La question du salut semble d'ailleurs intéresser vivement les religieux. Il s'agit notamment pour eux de réfléchir sur la possibilité à ce que les musulmans accèdent ou non au salut. Cette problématique du salut des musulmans ne semble pas faire l'objet d'un consensus au sein du monde des religieux latins, notamment par rapport aux modalités de son acquisition. Pour certains, le salut ne peut être trouvé que par une entrée dans le christianisme. Pour d'autres, les musulmans peuvent être sauvés, bien que cette salvation nécessite l'intercession du Christ ou de ses fidèles[81]. C'est par exemple l'avis du père Jean, lorsqu'il dit que

« *Les chrétiens voient dans les musulmans des gens de bonne volonté*. […] *Et cela nous invite à regarder tout homme comme potentiellement sauvé par le Christ. Et en particulier les musulmans avec qui nous partageons cette idée du Dieu révélé* ».

[81] Cette question du salut des musulmans préoccupait notamment Louis Massignon, qui avait créé à cet effet la *badaliyya*, une sodalité de prières : « *Massignon ne croit donc pas à la possibilité du salut des musulmans sans l'intercession de chrétiens, c'est pourquoi il fonde la* badaliyya*. L'islam ne semble pas renfermer les dispositions suffisantes pour assurer le salut. C'est là que se trouve le cœur de l'explication du terme de* badaliyya*, celui du militaire tiré au sort et qui, dans une dimension mystique, devient le substitué, c'est-à-dire celui qui accepte consciemment d'être sacrifié pour l'autre* » (Saaïdia, 2004a : 224).

Dans leurs discours, cette question du salut rejoint souvent celle de la perception de l'homme dans ces deux religions, ainsi que les façons dont sont conçus les rapports entre l'homme et Dieu. Le père Jean explique que selon lui, les visions de l'homme dans l'islam et le christianisme sont très différentes. C'est à partir de sa conception de la trinité chrétienne qu'il nous montre ces différences :

« *La trinité de Dieu est un Dieu qui se communique à l'homme, d'une manière totale, dans la mesure où l'homme est capable d'appréhender ce qu'il peut appréhender de son mystère, donc il se donne totalement, il n'y a pas de retenue de Dieu. Dieu dans sa trinité fait participer tout l'homme à sa communion.* […] *Dieu n'est plus distant* ».

La conception trinitaire du christianisme instaurerait un rapport étroit entre l'homme et Dieu. S'il compare avec sa façon dont il perçoit la vision de l'homme dans l'islam, il nous dit que les relations étroites entre l'homme et Dieu dans le christianisme ne peuvent pas être comprises par les musulmans. Pour lui en effet, les musulmans ont des rapports beaucoup plus distanciés avec Dieu, ce qui rendrait difficile la compréhension entre eux.

Cette réflexion sur la dimension relationnelle entre les hommes et Dieu dans ces deux religions nous conduit à aborder un point qui semble particulièrement intéresser les religieux latins dans l'islam, à savoir le soufisme. L'une des raisons de cet intérêt viendrait notamment des différences entre l'islam orthodoxe et le soufisme à propos de la relation entre l'homme et Dieu. Les religieux semblent mieux se retrouver dans le soufisme car ils estiment que la relation étroite nouée entre Dieu et les hommes se rapproche de la perception chrétienne de ces relations. Le père Jean continue ainsi :

« *Nous sommes porteurs d'une vision de Dieu et de l'homme par rapport à Dieu qui est radicalement anti-islamique quelque part, mais qui touche l'islam parce que ça touche des points très sensibles de la foi islamique. Et qu'on peut retrouver dans certains courants de l'islam comme le soufisme* ».

On peut percevoir dans l'ensemble des propos du père Jean des indices qui nous montrent qu'il n'est pas simple pour les religieux de se retrouver dans un milieu où ils ressentent que leur conception des relations entre les hommes et Dieu n'est pas partagée. D'autant plus qu'en

tant que religieux, les relations entre eux-mêmes et Dieu sont au cœur de leur vie consacrée. L'intérêt pour le soufisme peut signifier cette recherche de trouver dans l'islam une perception semblable de cette relation. La tendance de ces religieux à se tourner davantage vers le soufisme peut aussi être expliquée par le contexte égyptien. L'Egypte est un pays où les confréries soufiques sont particulièrement développées, et tiennent un rôle majeur dans la société. De plus, l'importance accordée au culte des saints dans le soufisme (Mayeur-Jaouen, *op. cit.* ; 27), a attiré l'attention de certains religieux latins. Ils perçoivent dans cette pratique un lien avec le christianisme, à la fois dans le fait même de s'adresser aux saints, mais aussi parce que ce culte permet de rapprocher l'homme de Dieu. C'est ainsi que le conçoit le père Jean :

« *Moi je pense qu'il y a beaucoup de musulmans qui ont des rapports très très étroits avec Dieu et qui sortent du cadre officiel de l'islam. On l'a beaucoup en Egypte, par exemple, le rôle des saints. Il ne faut pas oublier que l'Egypte a été très chrétienne et quelque part, ce culte que l'expression populaire de la foi voue aux saints, c'est une trace du christianisme* ».

La proximité entre les pratiques religieuses chrétiennes et musulmanes semble attirer l'attention des religieux latins. Leur connaissance du soufisme les conduit parfois à être invités pour des interventions scientifiques sur ce sujet. Frère Marcello raconte à ce propos que puisque le soufisme est plutôt mal vu dans les milieux musulmans orthodoxes, ceux-ci font souvent appel aux religieux latins lorsqu'ils ont des conférences sur ce sujet. Pour le frère Marcello, les religieux sont donc devenus les promoteurs de la connaissance du soufisme au sein des milieux musulmans orthodoxes. Il est donc intéressant de constater qu'à partir de cette conception des rapports entre l'homme et Dieu, les religieux latins ont ressenti des affinités avec les soufis, qui les ont conduits à devenir les porte-paroles de cette forme de l'islam. On pourrait se demander d'autre part quelles sont les raisons qui poussent ces milieux musulmans orthodoxes à faire appel à des religieux chrétiens pour parler de ce sujet. Cela pourrait être une véritable reconnaissance de leur savoir, mais cela pourrait aussi signifier qu'ils préfèrent déléguer la prise de parole sur un sujet qu'ils n'estiment pas beaucoup à des personnes extérieures à leur milieu.

Poursuivant cette réflexion de comparaison entre l'islam et le christianisme, le père Jean déclare que selon lui, l'islam véhiculerait l'idée d'une soumission de l'homme à Dieu, qu'il ne peut accepter :

« *De toute façon, c'est écrit dans l'islam, la soumission. Nous, nous ne sommes pas des soumis.* […] *Dieu ne nous demande pas de nous soumettre, puisque nous sommes ses créatures, qu'il nous a créées avec la liberté. Donc soumettre la liberté d'une créature, c'est limiter sa créature* ».

Le père Jean nous explique ici pourquoi il considère le christianisme comme une religion supérieure. Pour lui, c'est elle qui répond de la manière la plus juste à sa propre perception de l'homme. Il critique par la même occasion l'islam, qu'il considère au contraire comme une religion ne permettant pas à l'homme d'avoir une pleine et entière liberté. A partir de sa perception de ces deux religions, il considère que tout musulman qui revendiquerait une relation étroite entre Dieu et lui-même, comme par exemple les soufis, s'inscrirait dans un mouvement de dépassement de l'islam en direction du christianisme :

« *Pour moi* […]*, un musulman qui va rechercher Dieu, automatiquement, il va rentrer dans une nouvelle relation à Dieu, il va vouloir se rapprocher de Dieu. Il était dans une relation de soumission à Dieu, mais si Dieu ouvre sa porte, et qu'il accepte de rentrer, donc il sort de l'attitude de soumission dans cette aventure de foi. Donc quelque part il va sortir de l'islam, je parle au point de vue des mots*[82] » (père Jean).

D'une manière générale, la position de l'Eglise romaine par rapport à l'islam est une position inclusiviste, selon les termes d'Anne-Sophie Lamine (Lamine, *op. cit.* : 269). L'Eglise considère l'autre religion comme une préparation à la « vraie » religion, en l'occurrence pour elle le christianisme. Les croyants d'autres religions accèderaient au salut, mais par l'intermédiaire du Christ, d'où la conviction de la supériorité du christianisme, que l'on retrouve à travers de nombreuses remarques de religieux latins. Celle-ci viendrait notamment de cette dimension humaine qu'ils reconnaissent au christianisme.

Mais la position inclusiviste sous-entend aussi que l'on s'intéresse aux autres religions, comme le précise le père François, un prêtre français ayant eu une certaine expérience de la vie en contexte musulman, que ce soit en Egypte ou au Soudan :

[82] Le mot *islâm* en arabe a la signification d'abandon à Dieu, confiance en Dieu, mais aussi de résignation et de soumission (Reig, 1999).

« *Par vocation, les religieux sont formés sur cette ligne de porosité* [entre les religions]. […] *Jésus-Christ est universel, il est dans tous les hommes : ça c'est l'acte de foi chrétien. Le credo chrétien, c'est : je crois en Jésus-Christ, ce qui m'oblige à m'intéresser à toutes les formes de la présence du Christ dans les autres religions, et dans l'athéisme* ».

Les autres religions sont aussi porteuses d'éléments importants pour le christianisme. On peut donc comprendre pourquoi les religieux latins s'intéressent à l'islam, malgré les divergences dans leur conception de l'homme, et dans celle de l'homme par rapport à Dieu. L'ouverture des religieux latins à l'islam, comme aux autres religions, serait liée selon ce père à une démarche spirituelle : rechercher la présence du Christ partout où il peut l'être. Il s'agirait donc pour eux d'appliquer le credo chrétien, ainsi qu'il a été défini par ce père.

Ce détour par le comparatisme entre islam et christianisme semble donner aux religieux une meilleure assurance en ce qui concerne leur propre foi. En s'interrogeant sur la religion de l'autre, les religieux opèrent dans le même temps une réflexion sur le christianisme. C'est ce qu'affirme Oissila Saaïdia lorsqu'elle parle de « *mettre en perspective la relation à la religion de l'autre comme catalyseur de l'identité de sa propre confession* » (Saaïdia, 2004a : 409). C'est donc bien d'une problématique identitaire qu'il s'agit, puisque l'ouverture sur l'islam conduit les religieux en retour à consolider leur identité chrétienne, en opposition aux autres, les musulmans.

Sœur Christiane nous dit par exemple que nous n'y sommes pour rien dans notre religion. C'est notre famille qui la transmet à ses enfants, et de ce fait nous n'y pouvons rien. Mais elle estime tout de même que le mieux est d'être né chrétien, car les chrétiens sont privilégiés par le baptême. Cette idée que le fait d'être chrétien et baptisé est une sorte d'élection, et permet à la personne de bénéficier d'une position privilégiée, revient souvent dans les discours des religieux latins. Ainsi, le père Jean nous dit que « *certains musulmans pieux recherchent ce que nous vivons, ce qui nous a été donné gratuitement, ce charisme* », et sœur Bénédicte partage la même opinion : « *ce n'est pas moi qui l'ai mérité, d'être chrétienne. Je suis née dans une famille chrétienne, voilà tout* ». Cette position d'élection non choisie suppose qu'il leur faut accepter les musulmans tels qu'ils sont, puisqu'eux non plus n'ont pas choisi leur religion.

Mais la perception de leur propre position place clairement ces religieux dans une situation de supériorité par rapport aux musulmans. D'autres exemples nous démontrent cela. Ainsi, d'après ce que disait le père Jean, le projet des trinitaires est de « *rendre les gens libres*

en pays musulman ». Selon lui, la communion que l'homme peut avoir avec Dieu dans le christianisme « *conduit à une libération. Cette communion, cette invitation à la communion et au partage conduit à nous libérer de nos esclavages* ». Le christianisme serait la seule religion capable de permettre cette libération, et ils sont invités en tant que trinitaires à permettre à chacun, chrétien ou non, de vivre cette communion.

Ces différentes comparaisons effectuées par les religieux latins entre l'islam et le christianisme nous ont permis de voir que leur ouverture à l'islam renforce leur identité chrétienne, et leur foi. Il semblerait d'autre part que leur but soit d'apporter aux musulmans, à travers leur témoignage, des éléments du christianisme que ces religieux latins pensent essentiels à tout croyant. En incitant les musulmans à dépasser leur religion, par l'intermédiaire de principes chrétiens, les religieux se situent bien sur cette « ligne de porosité » entre les religions dont parlait le père François.

Il arrive cependant que des musulmans se convertissent au christianisme, et les religieux latins se retrouvent impliqués dans ce processus. Eux-mêmes affirment n'avoir aucun rôle dans la décision de ces personnes, puisqu'ils ne font pas de prédication active. Mais lorsque des conversions se produisent, les convertis font souvent appels aux religieux, comme le raconte le père Jean : « *il y a un paradoxe : on n'est pas là pour convertir les gens, mais de fait certains se convertissent* ». Cependant, nous ne savons pas dans quelle mesure la présence de ces religieux, leur témoignage discret, peut avoir une influence sur ces conversions. Nous ne savons pas qui sont ces convertis, s'ils étaient en contact auparavant avec ces religieux (élèves dans leurs écoles, amis,…). De ce fait, il nous est difficile d'estimer leur rôle en amont de ces conversions. En revanche, nous avons plus de détails sur leur rôle à partir du moment où les personnes ont pris leur décision. En effet, les personnes désirant se convertir feraient souvent appel aux religieux, parce que ceux-ci pourraient les protéger. En Egypte, la conversion d'un musulman au christianisme est extrêmement controversée, et très difficile à vivre pour le converti, qui subit un rejet violent de la part de sa famille et de la société. Laure Guirguis nous explique que les conversions sont souvent perçues « *par la communauté qui « perd » un membre comme une trahison et comme une humiliation, comme une « confirmation » des propos et des thèses de l'autre camp* » (Guirguis, *op. cit.* : 51). Le passage au christianisme est d'autant plus difficile que l'islam s'impose davantage aujourd'hui dans l'espace public. Si les chrétiens peuvent être victimes de discriminations, les musulmans qui abandonnent l'islam pour le christianisme se voient l'objet d'un véritable

ostracisme. D'autre part, le passage de l'islam au christianisme ne peut être officialisé[83] : « *la conversion de l'islam vers le christianisme n'est dans les faits tolérée que dans la mesure où elle reste secrète, et qu'elle n'implique pas de conséquences juridiques* » (Guirguis, 2007 : 10). De ce fait, les religieux latins accueillent souvent le nouveau converti, l'accompagnent dans ce qui est vécu par eux comme une véritable épreuve, et l'aident parfois à émigrer, afin de lui offrir une meilleure perspective d'avenir. C'est ce que raconte frère Michel : « *c'est une question d'honneur très puissante. Cela doit être gardé secret. Et souvent leur seule solution, c'est émigrer* ».

Cette crispation ressentie lors des cas de conversion converge aussi avec la conjoncture dont nous avons parlé dans le premier chapitre, de radicalisation des identités sur une base religieuse :

« *En marquant – par leur transgression même – les frontières entre les communautés, les conversions illustrent la façon dont l'appartenance religieuse tend à s'imposer comme dimension de plus en plus exclusive de l'identité individuelle et collective* » (Roussillon, *op. cit.* : 166).

Les conversions en Egypte seraient donc à considérer comme des révélateurs de l'état des relations interreligieuses dans cette société. Cette réflexion irait dans le sens de ce que nous dit Danièle Hervieu-Léger :

« *Les traces des controverses et des conflits sociaux, économiques, juridiques et politiques autant que religieux auxquels ces phénomènes ont pu donner lieu constituent partout un matériau exceptionnel d'analyse des enjeux multiples de l'appartenance religieuse dans des sociétés où la religion organisait les identités sociales, les identités de sexe, les identités culturelles en même temps qu'elle cristallisait des intérêts directement politiques et économiques et régissait des situations de droit* » (Hervieu-Léger, 1999 : 121).

[83] Il est indiqué sur la carte d'identité la religion de la personne. Si un chrétien se convertit à l'islam, il peut changer sa religion sur ses papiers. Dans le cas d'une conversion de l'islam au christianisme, les autorités refusent d'effectuer le changement. Cette question fut très médiatisée en 2007 lorsqu'un musulman demanda devant les tribunaux que sa conversion au christianisme ainsi que celle de sa femme soient officialisées (Guirguis, *ibid.* : 10). Cependant, depuis février 2008, les autorités égyptiennes ont accepté que les chrétiens convertis à l'islam et qui souhaitent revenir au christianisme puissent officialiser ce changement. Malgré tout, il sera spécifié sur les papiers d'identité que ces chrétiens ont été musulmans auparavant, ce qui risque de placer ces personnes dans une situation délicate (*Al-ma□rī al-yaūm*, dimanche 10 février 2008).

En ce qui concerne notre sujet, les conversions de l'islam au christianisme permettent de nous donner des indices sur la façon dont peuvent être impliqués les religieux latins dans certaines tensions internes à la société égyptienne. Il est intéressant de voir que les religieux prennent parfois le risque de se mêler à des conflits sociaux, lorsque l'enjeu leur paraît important. D'autre part, on constate que les nouveaux convertis font appel à eux, comme personnes susceptibles de comprendre leur situation difficile. Pour ces convertis, les religieux semblent donc être au fait de la réalité égyptienne, ils la vivent, ils la comprennent. De plus, ils s'adressent à eux parce qu'ils savent que les religieux ont la possibilité de les faire sortir du pays, qu'ils sont en contact avec l'extérieur. On peut donc retrouver ici cette image du « pont » que les religieux incarneraient.

Nous avons pu voir précédemment que certains religieux affirment que les individus ne choisissent pas leur religion, parce qu'elle nous est transmise par la famille. Il est donc intéressant de constater qu'ils s'intéressent au sort des convertis, alors que ces derniers affirment au contraire un droit au choix religieux :

« *Le converti manifeste et accomplit ce postulat fondamental de la modernité religieuse selon lequel une identité religieuse « authentique » ne peut être qu'une identité choisie. L'acte de conversion cristallise la valeur reconnue à l'engagement personnel de l'individu qui témoigne ainsi par excellence de son autonomie de sujet croyant* » (Hervieu-Léger, *ibid.* : 129).

Ce choix est donc lié à une intensité dans l'acte d'engagement religieux, qui attire l'intérêt des institutions religieuses. Celles-ci perçoivent le converti comme « *la figure exemplaire du croyant* » (Hervieu-Léger, *ibid.* : 147). D'autre part, ce changement de religion procède pour les religieux latins d'un véritable besoin, dans le sens où ces personnes ont répondu à un appel de Dieu. De ce point de vue, les convertis de l'islam au christianisme ne sont donc pas considérés comme des traîtres ou des apostats. La reconnaissance par ces religieux de l'acte de conversion vers le christianisme comme procédant d'un véritable choix de l'individu offrirait ainsi aux nouveaux convertis un milieu d'accueil qui semble appréciable. De ce fait, s'ils reconnaissent la valeur du choix de ces convertis, c'est qu'ils acceptent aussi l'idée que l'on puisse choisir le christianisme, même si l'on vient d'une famille musulmane.

Nous n'avons cependant pas eu l'occasion de creuser la question de l'éventuelle implication des religieux latins par rapport aux conversions de chrétiens à l'islam. Cela nous

aurait permis de compléter cette analyse de leur perception de la liberté du choix religieux. D'autant plus que certaines tensions se ressentent aussi lors de conversions du christianisme à l'islam, bien que d'une manière différente[84]. La réaction de la communauté copte est souvent violente[85], comme en témoigne Iman :

« *Il n'y a pas de tolérance si un chrétien devient musulman.* […] *Il est impossible pour un chrétien ou une chrétienne de sortir du christianisme pour rentrer dans l'islam, parce qu'il y a un problème avec la négation chrétienne de cette conversion, qui est aussi une réaction. Parce que les musulmans ont commencé à faire des fêtes pour n'importe quel chrétien qui rentrait dans l'islam, et ils lui disaient bravo. Et cela a enflammé les projets religieux chez les chrétiens* ».

Il aurait donc été intéressant de se pencher sur les raisons d'une éventuelle intervention des religieux lors de ces conversions. Cela nous aurait permis de voir par exemple dans quelle mesure ils peuvent défendre la liberté du choix religieux, lorsqu'il s'agit d'un passage du christianisme à l'islam.

L'intérêt des religieux latins ne se limite pas seulement à l'islam, qui représente l'altérité la plus visible, mais ils se tournent aussi vers les différentes formes du christianisme oriental. Etant installés en Egypte, c'est notamment les pratiques et les rites coptes qui semblent intéresser ces religieux, et plus particulièrement les pratiques coptes catholiques. Le père Christian célèbre par exemple tous les samedis soirs une messe copte catholique dans la paroisse de Saint Marc à Choubra. Cette messe se déroule dans une pièce du couvent des jésuites, tandis que juste à côté, dans la cathédrale, le père Franck célèbre comme tous les jours une messe catholique latine. Le père Christian ainsi que son assistant, tous deux jésuites, ont été ordonnés selon le rite copte catholique, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Le public qui assiste à ces offices est différent du public des messes latines du père Franck, et semble répondre à une autre logique que celle de la proximité géographique. Pour Hoda par exemple, une jeune femme copte catholique, il est très important qu'elle puisse

[84] Il y aurait environ 15 000 conversions de chrétiens à l'islam par an en Egypte. Ce chiffre est aussi admis par les coptes (Mayeur *et al.*, *op. cit.* : 475).

[85] En témoigne la réaction de la communauté copte lors de l'affaire Wafa Constantin en décembre 2004. Lors de l'annonce de la conversion à l'islam de cette femme copte, épouse d'un prêtre, la communauté copte s'est livrée à des manifestations pour réclamer son retour. Leur théorie était que Wafa Constantin avait été enlevée et convertie de force. L'intervention du pape Chenouda III aboutit à ce que la Sûreté de l'Etat remette Wafa Constantin entre les mains de l'Eglise, alors qu'aucune loi n'autorisait celle-ci à exiger qu'un individu lui soit livré (Guirguis, 2008 : 129).

assister à ces messes, même s'il lui faut venir d'El Marg, un quartier de la périphérie nord du Caire, très éloigné de Saint Marc. Son attachement à venir jusque là tient aussi aux liens étroits qu'elle a développés avec les jésuites. Elle avait en effet assisté aux cours de catéchisme qu'ils dispensaient quand elle était encore à l'école, et le père Benoît était devenu son conseiller spirituel. Dès lors, les samedis soirs sont aussi l'occasion d'avoir un entretien avec lui, et de bénéficier de l'ambiance amicale de la soirée. Les jésuites offrent notamment un repas pour tout le monde après la messe.

L'exemple de Hoda nous montre par ailleurs qu'il existe, malgré certaines frontières à l'intérieur d'une même religion, des partages et des moments de rencontre. En effet, si Hoda est copte catholique, cela ne l'empêche pas pour autant de rentrer prier dans des églises coptes orthodoxes, car elle estime qu'il n'y a pas de différences entre les chrétiens. Elle avait de plus choisi la maternité où elle devait bientôt accoucher juste à côté d'une église orthodoxe, pour bénéficier de la sainteté des lieux et placer son accouchement sous de bons auspices.

La communauté des jésuites de Saint Marc accueillait d'autre part en 2008 des novices venus de différents pays du Moyen-Orient. Victor, un jeune novice libanais, explique ainsi que s'ils célèbrent le plus souvent la messe copte catholique (car il y a aussi des novices coptes), il arrive que celle-ci soit célébrée selon d'autres rites, comme le rite maronite, ou grec, en référence à la multiplicité des rites catholiques représentés à l'intérieur de cette communauté.

La démarche du père Christian s'inscrit dans un changement de perspective de l'Eglise latine vis-à-vis des Eglises orientales, que l'on retrouve réaffirmé dans les déclarations du concile de Vatican II :

« *Les institutions, les rites liturgiques, les traditions ecclésiastiques et la discipline chrétienne des Eglises Orientales sont l'objet d'une grande estime de la part de l'Eglise Catholique* » (*Les actes du concile Vatican* II, *op. cit.* : 229).

Par ailleurs, cela permet un autre type de relations, plus proches, entre ces religieux représentants de l'Eglise romaine, et la population. Dans ce sens, cette adaptation est aussi un moyen par lequel ils tentent de s'intégrer. Ces messes coptes catholiques célébrées par un religieux latin peuvent paraître un bon compromis entre une volonté de s'ancrer concrètement dans ce paysage égyptien, par une appropriation des rites et des liturgies coptes, tout en restant dans l'aire catholique. Cette adaptation rituelle et liturgique se pratique aussi, mais

dans une moindre mesure, dans d'autres églises latines, comme par exemple à Saint Marc. La cathédrale de Saint Marc possède deux autels : le principal se trouve au centre de l'église, et le deuxième, plus petit, est situé dans la nef, derrière l'autel principal. Il permet de célébrer la messe pendant la semaine, quand le public n'est pas trop nombreux. Cependant, le dimanche et les jours de fête, le père Franck utilise l'autel principal, non seulement parce qu'il y a plus de monde, mais aussi par respect pour les coptes orthodoxes, qui viennent parfois. En effet, selon les rites coptes orthodoxes, les fidèles ne doivent pas rentrer dans l'espace environnant l'autel. L'utilisation de l'autel principal permet ainsi aux coptes orthodoxes de suivre la messe, et même pour ceux qui le souhaitent, de communier.

Ce deuxième chapitre nous a permis de comprendre de quelle façon l'engagement des religieux latins dans le domaine social pouvait leur permettre de renforcer leurs liens avec la population, par l'intermédiaire d'espaces dans lesquels ils mettent en pratique leur principe de dévouement en faveur des autres. D'autre part, ces espaces, dans lesquels ils estiment avoir une présence médiatrice, sont aussi l'occasion de favoriser des échanges entre chrétiens et musulmans. De ce fait, ils permettent de concrétiser leur volonté d'aider à une amélioration des relations interreligieuses dans ce pays.

Pour ce faire, ils s'efforcent aussi d'acquérir des connaissances sur cette société, qui peuvent aller de simples connaissances linguistiques, à un réel travail de recherche scientifique. Nous pouvons donc dire que ces connaissances traduisent leur intérêt à l'égard de la société égyptienne. Elles nous montrent aussi de quelle façon ils se sont ouverts à l'islam. Cette ouverture ébauche une tendance de ces religieux latins à dépasser le cadre unique du catholicisme pour se tourner vers d'autres pratiques, et vers une approche différente de la foi. Cependant, cette ouverture ne signifie pas pour autant une remise en cause de leur conviction religieuse. Au contraire, elle semble renforcer leur propre croyance, et confirme leur engagement au sein du catholicisme romain.

Enfin, ces connaissances sont aussi acquises dans une optique de dialogue, à la fois avec les musulmans, mais aussi avec les chrétiens appartenant à d'autres Eglises. Il nous faut donc voir à présent comment les religieux latins envisagent ces dialogues, et de quelle manière ils les mettent en place.

III) 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.

a) 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-□afā'* (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 passé*[86] *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 population[87]. 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 avions 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 avions 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 Thérésa 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 Zakariya*[88]*, 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 Thérésa ne participe pas à des rencontres interreligieuses formelles[89]. 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 avions 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 avions 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 essentielles[90].

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 dialogue[91] : le dialogue officiel, le dialogue de vie, et le dialogue de foi.

Le dialogue officiel, auquel participent des institutions puissantes comme El Azhar[92] 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 disfonctionnements 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 avions 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-mêmes[93].

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 avions 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 rencontres[94].

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'Egypte. En effet, celui-ci avait créé des liens étroits avec eux dans le quartier d'*Arba Wa Nus*. A 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'Etat égyptien d'un dialogue interreligieux, mais bien de ce qu'il considère comme des opposants politiques à son régime. Le dialogue islamo-chrétien en Egypte 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 avions 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 » (*Mi□riyyūn □id 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 religieuse[95]. 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.maredgroup.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 religieuse[96]. 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 foi[97]. 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 avions 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 avions 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 avions 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 même[99]. 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 avions 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 avions 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 religion[100]. Nous avions déjà abordé cette question dans le premier chapitre lorsque nous parlions des religieux égyptiens. Nous avions 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 dialogue[101].

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 orientales[102]. 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 avions 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 chiites, 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 avions 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 absent[103], 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 avions 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 VI*[104]*, 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 orthodoxe[105]. 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 avions 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 orthodoxe[106]. 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 avions 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'islam[107]. 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 XXème 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 chrétiennes[108]. 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 étrangers[109]. 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 évènements ont révélé des difficultés d'ordre interne, qui traduisent les hésitations du pape face aux tendances traditionnalistes 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-là[110]. 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. Dakhlia (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-Safîna. 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, 2ème et 3ème 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'istikhrādj bi□ā□āt 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>