



HAL
open science

Niveaux et contextes du dialogue islamo-chrétien en Egypte

Edouard Méténier

► **To cite this version:**

Edouard Méténier. Niveaux et contextes du dialogue islamo-chrétien en Egypte. Jacques Waardenburg. Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today. Experiences and Expectations, Peeters, pp.113-149, 2000. halshs-00491486

HAL Id: halshs-00491486

<https://shs.hal.science/halshs-00491486>

Submitted on 16 Jun 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.

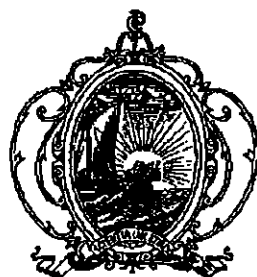
L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MUSLIM-CHRISTIAN PERCEPTIONS OF DIALOGUE TODAY

EXPERIENCES AND EXPECTATIONS

edited by

Jacques WAARDENBURG



PEETERS
LEUVEN – PARIS – STERLING, VIRGINIA
2000

CONTENTS

Preface	5
Introduction (J. Waardenburg)	9
*	
1. Dialogue des religions ou dialogue <i>sur</i> les religions? (A. Filali-Ansary)	49
2. Reflections on Mutual Perceptions and Dialogue (T. Mitri)	71
*	
3. Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia, 1965-1998 (K. Steenbrink)	81
4. Niveaux et contextes du dialogue islamo-chrétien en Egypte (E. Méténier)	113
*	
5. Au Maroc, La Source: un lieu de rencontre entre chrétiens et musulmans (J. Levrat)	151
6. Une expérience privilégiée de dialogue: le GRIC (M. Arfa Mensia)	161
*	
7. Issues in Co-Existence and Dialogue: Muslims and Christians in Britain (A. Siddiqui)	183
8. The Small Talk of Muslims and Christians in the Netherlands (K. Steenbrink)	201
*	

9. Catholic Teachings on Interreligious Dialogue. Analysis of some recent official documents, with special reference to Christian-Muslim relations (C.W. Troll)	233
10. Has Christian-Muslim Dialogue Already Begun? (J.-C. Basset)	277
*	
Postscript (J. Waardenburg)	293
*	
Selected Bibliography (J. Waardenburg)	305
Indexes	325
The Authors	349
Table des matières	355

NIVEAUX ET CONTEXTES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN EN EGYPTE*

Edouard MÉTÉNIER

Si l’Egypte dans son histoire, et jusque dans les accidents de l’actualité la plus récente, donne à voir une image fort complexe et mouvementée des relations entre islam et christianisme, le pays du Nil peut néanmoins être considéré à juste titre comme un des lieux où est née l’idée d’un dialogue islamo-chrétien vrai, loyal et profond qui puisse se substituer aux attitudes traditionnelles d’ignorance ou d’exécutions réciproques — lesquelles n’ont jamais mené, dans l’histoire, qu’à une violence bestiale qui s’oppose en tout à l’idéal de spiritualité auquel l’humanité se trouve appelée par la transcendance divine. Que l’on songe à la rencontre de Damiette entre Saint François d’Assise et le sultan Al-Mâlik Al-Kâmil Al-Ayyûbî, il y a de cela plus de sept siècles et demi¹; à la participation d’éminentes personnalités d’al-Azhar au Congrès mondial des religions²; ou encore à la fondation, dans les années quarante de ce siècle, du groupe des Frères de la pureté, les *Ikhwân al-Safâ*, sans doute un des premiers cénacles au monde à expérimenter de manière suivie et institutionnalisée l’idée d’un véritable dialogue islamo-chrétien³ — et l’on aura une idée des jalons qui, déjà, auront été posés en Egypte pour baliser les voies de cette immense aventure spirituelle du dialogue qui s’impose désormais comme un défi lancé à l’humanité entrée, sur les plans culturels et religieux également, dans l’âge irrévocable de la communication globale à l’échelle du village planétaire⁴.

* Il me faut ici exprimer ma plus vive reconnaissance envers le professeur Waardenburg, qui m’a constamment encouragé et orienté pour que je mène à bien cette étude dans des circonstances qui n’ont pas toujours été faciles. La rédaction finale de ce texte date de décembre 1998.

¹ Cf. Gwénohé Jeusset, *Rencontre sur l’autre rive*, Paris, éditions franciscaines, 1995.

² Notamment le cheikh Muhammad Mustafâ Al-Marâghî à Londres en 1936 et le cheikh Muhammad ‘Abd Allâh Drâz à Paris en 1939, à une époque où tous deux occupaient des fonctions de premier plan à la tête de la mosquée-université.

³ Cf. Georges C. Anawati, «Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien: l’Association des Frères sincères (*Ikhwân al-Safâ*) [1941-1953]» in *Islamochristiana*, vol. V (1979), pp. 250-253.

⁴ Vr. Jean Mouttapa, *Dieu et la révolution du dialogue*, Paris, Albin Michel, 1996.

1. Le dialogue interreligieux

Peut-on, alors, se risquer à proposer une définition rapide du dialogue interreligieux? Nous dirions qu'il s'agit d'une pleine coopération, fondée sur une solidarité réciproque vécue au plan terrestre, et d'une recherche commune de la Vérité transcendante sur le plan spirituel⁵. Tout au contraire d'un syncrétisme facile mais appauvrissant, sinon annihilant, le dialogue ainsi compris est une tension permanente de l'être ouvert sur l'altérité humaine et religieuse. Dans cette démarche, aspects matériels et spirituels vont de pairs, comme l'esprit ne va sans le corps dans lequel il s'incarne. Aussi, dans l'étude objectivante des formes du dialogue, de ses problèmes et de ses enjeux, il convient de prendre en compte tous les aspects de cette relation horizontale tirée verticalement par l'appel transcendantal, ce qui relève du religieux au sens propre et du politique au sens large (dans ses aspects sociaux et économiques notamment). L'un s'insère dans l'autre, celui-ci conditionne celui-là. Nous ne saurions d'ailleurs trop insister, dans notre étude, sur cette notion de conditionnement du dialogue interreligieux qui ne peut se réaliser que dans un cadre social et politique déterminé. Cette idée est d'autant plus importante qu'à l'heure de la globalisation de l'information et de la mondialisation économique, les événements extérieurs eux-mêmes sont loin de rester sans influence sur les évolutions sociales, économiques et culturelles et ce, quelles que soit la région où l'on se situe et l'échelle à laquelle on raisonne. C'est donc toujours dans un contexte sociétal qui a ses dynamiques propres que vient s'inscrire le dialogue interreligieux mais, en retour, celui-ci vise aussi à transformer celui-là dans le sens d'une éthique induite par la foi et l'intuition d'une fin métaphysique du monde. Quand bien même la démarche du dialogue ainsi comprise prendrait la forme d'une véritable mystique, et des plus hautes, on n'en revient donc pas moins, finalement, à la problématique de l'interaction du temporel et du spirituel. Exprimé d'une autre manière, quand bien même le dialogue se situerait à un haut niveau spirituel, ses enjeux proches sont toujours essentiellement humains.

Ici, nous voudrions faire une remarque en attirant l'attention sur un état de fait qui nous paraît intéressant pour comprendre les mécanismes du dialogue islamo-chrétien et ses enjeux dans les différents contextes

⁵ Ce que le père Anawati appelait la «communication de biens spirituels sur le plan du dialogue et de biens réels sur le plan de l'amitié» (Georges C. Anawati, «Les chrétiens d'Égypte» *Pro Mundi Vita* — dossier Afrique n° 21, Bruxelles, avril 1982, p. 25).

où il se réalise. Ce n'est pas dévoiler un grand mystère que de dire que cette notion de dialogue interreligieux, tel qu'il est désormais conçu, est le fruit de la mondialisation politique, économique et culturelle qui caractérise l'époque contemporaine. Cependant, il nous semble qu'historiquement, l'idée de ce dialogue s'est développée non pas tant en lien avec la dynamique d'expansion de l'impérialisme européen — entreprise fort complexe qui s'est étendue à des degrés divers sur l'ensemble du monde musulman (et au-delà) —, qu'en parallèle à la décolonisation et en réponse aux problèmes posés par la fin de l'hégémonie des puissances coloniales. Après la fin de la domination directe que les pays européens exerçaient sur les régions d'Afrique et d'Asie, domination politique et économique qui a néanmoins coïncidé, sur le plan religieux, avec la diffusion à l'échelle planétaire du christianisme occidental, les grandes aires civilisationnelles — les grands blocs culturels souvent marqués par la prédominance d'une foi particulière qui en façonne les contours —, se sont trouvés irrémédiablement non plus seulement en contact mais, par suite de leur interpénétration, en interrelation obligée, contraints donc de dépasser la vision obsidionale caractéristique d'une culture de cloisonnement qui prévalait dans les périodes antérieures. Sans aucun doute ces évolutions affectent la géopolitique des religions et sont également à prendre en compte pour saisir les fondements de l'idée nouvelle de dialogue interreligieux. L'islam et le christianisme, à des rythmes variables et selon des modalités différentes, sont en extension constante, tout à la fois concurrents et en dialogue: jamais leurs interrelations n'ont été aussi fortes ni aussi complexes. Et il faut bien tenir compte d'un fait: c'est que dans le contexte actuel, si l'islam et le christianisme sont tous deux extrêmement vivaces, cette vivacité (capacité de création, de réaction et d'adaptation, en somme de renouvellement face aux évolutions du monde moderne) ne s'exprime pas du tout dans les mêmes formes. A une autre échelle, la mobilité des groupes humains n'a jamais été aussi forte qu'à notre époque et, dans ce contexte, ce sont les frontières culturelles, donc également religieuses, qui suivent les individus dans leurs migrations: elles ne peuvent plus être marquées d'un trait clair sur la carte.

Schématiquement, on pourrait donc dire qu'il existe actuellement deux types de contextes socio-culturels dans lesquels se développe le dialogue islamo-chrétien: d'une part, celui des sociétés occidentales façonnées par l'héritage judéo-chrétien, mais qui sont désormais très largement sécularisées, et qui se retrouvent confrontées à l'islam par un mouvement d'immigration qui a implanté en leur sein des populations

d'origines exogènes; d'autre part, celui des sociétés de culture islamique, traditionnellement plus ouvertes à un christianisme souvent historiquement, sinon originellement, intégré en leur sein, mais où les revendications identitaires s'appuient très largement sur une idéologisation du religieux au risque de l'exclusivisme. Il est certain que cette contextualisation détermine les formes de dialogue et en différencie les enjeux à toutes les échelles: ceux-ci s'établissent entre la compréhension contemporaine de l'universalité de la foi parvenue, dans une véritable percée spirituelle, au point de jeter des ponts pour établir un dialogue réel avec ceux qui ne la partagent pas, et la volonté stratégique ou tactique de redéfinir des équilibres interreligieux dans les rapports sociaux, culturels ou politiques.

Maintenant, d'un strict point de vue historique, c'est aux Eglises occidentales que revient l'initiative du dialogue comme mode de renouvellement des relations traditionnelles entre islam et christianisme lesquelles, jusque-là, avaient été plus souvent marquées par la violence (réelle et symbolique), l'incompréhension ou, au mieux, la défiance réciproque. Cette notion désormais établie, à défaut d'être toujours acceptée, de dialogue serein, pacifique, et qui se veut constructif, n'a pas pour autant supprimé, loin de là, l'atavisme d'attitudes anciennes beaucoup moins cordiales, et ce d'autant plus que les déséquilibres socio-culturels, économiques ou politiques sont importants, et qu'en même temps, sur de nombreux terrains, les deux religions restent objectivement concurrentes.

Toute cette complexité des éléments qui déterminent le dialogue, le choix de l'Égypte permet de la mettre particulièrement en relief. Plusieurs éléments qui lui sont propres contribuent à faire de ce pays un lieu idéal d'où observer les développements du dialogue islamo-chrétien en situation, dans les différentes formes qu'il prend, les problèmes qu'il rencontre et les fins, explicites ou implicites, qui sont les siennes en fonction des acteurs et des parties qu'il met en jeu dans un contexte déterminé. Sur le plan géopolitique, nous ne nous attarderons pas sur la position de l'Égypte, au cœur du monde arabe et au carrefour de l'Afrique et de l'Asie. Position centrale également au sein de l'islam, grâce à la force de rayonnement de la célèbre mosquée-université d'al-Azhar, fondée il y a plus de mille ans et qui, aujourd'hui encore, est une des institutions les plus prestigieuses de l'islam sunnite. Situation particulière, aussi, de la communauté copte, petite minorité confessionnelle (6 à 7 % de la population = environ 5 millions de fidèles) qui participe

pourtant pleinement de la nation égyptienne, et pour cause. L'Eglise copte orthodoxe, autocéphale et à l'origine strictement nationale, connaît à l'heure actuelle des dynamiques internes très fortes. Les modes de son intégration à la vie de la communauté nationale comme, au sein de celle-ci, les modes de participation des chrétiens égyptiens, lorsque l'affirmation identitaire est de plus en plus marquée par les référents islamiques, font l'objet de débats très intenses. Si ceux-ci nourrissent principalement la production de discours idéologiques spécifiques qui se situent à un niveau essentiellement intellectuel et théorique, des explosions localisées et circonstanciées de violences, lesquelles présentent parfois un caractère indéniable d'affrontements confessionnels, viennent périodiquement rappeler l'acuité du propos, et ses incidences tant sur les évolutions des réalités socio-politiques que sur celles du vécu social et de ses perceptions, et/ou de son intériorisation par l'ensemble des acteurs.

Ce point de vue singulier, à partir de la fenêtre que constitue l'Égypte, offre de riches possibilités d'étudier tant le dialogue qui se développe sur le plan interne, entre musulmans et chrétiens égyptiens, que le dialogue externe qui se noue parallèlement, d'une toute autre manière et dans une tout autre perspective, entre des institutions égyptiennes qui incarnent très largement l'autorité de l'islam et des organismes qui ont vocation, par nature, à représenter un christianisme universel. Sans donc prétendre à une complète exhaustivité, parce que dans un pays pluri-confessionnel les situations de dialogue peuvent être infinies, notamment au niveau du vécu quotidien, nous voudrions cependant nous attacher ici à préciser l'image du dialogue islamo-chrétien tel qu'il apparaît *formellement* en Égypte, dans ses grandes lignes et à travers ses derniers développements. En effet, ce dialogue entre chrétiens et musulmans égyptiens, aussi bien qu'entre islam égyptien et christianisme occidental, s'est considérablement renouvelé depuis le début des années quatre-vingt-dix. On verra donc que, plus que l'élaboration d'une théologie compréhensive des religions telle qu'elle peut être rêvée par certains — et qui n'est pas moins nécessaire —, ce qui désormais est véritablement au centre des débats et des enjeux du dialogue islamo-chrétien en Égypte, à un certain niveau — c'est à dire là où il se fait le plus pressant —, c'est la question de l'unité nationale et des modalités d'une réelle *convivance* (*ta'âyuch*) citoyenne entre chrétiens et musulmans. Les avatars de celle-ci, pensée dans un cadre théorique balisé par les concepts importés de l'État-nation et de la démocratie républicaine, révèlent les difficultés d'un pays qui cherche à s'inscrire dans la modernité sans pour autant rompre avec le *leg patrimonial* d'un univers culturel garantissant son authenticité (*Açâla*) identitaire. Or cette dernière trouvait

notamment à se manifester à travers le développement de certaines formes spécifiques de gestion socio-politique de l'altérité religieuse, laquelle était quoiqu'il en soit inscrite dès l'origine au sein du corps social. Pour saisir, donc, ces renouvellements qui caractérisent les années quatre-vingt-dix et constituent l'objet de notre étude, il convient cependant de revenir quelque peu en arrière pour en situer le contexte, sans quoi il serait difficile de se faire une idée juste de l'importance que prend actuellement l'idée même d'un dialogue entre islam et christianisme en Egypte.

2. Dialogue interreligieux et tensions confessionnelles

L'Egypte est sans doute l'un des pays musulmans où les bouleversements intervenus dans la relation au monde des Eglises occidentales ont été le mieux accueillis. Dès 1963, Nasser, suivi en cela par les plus hauts dignitaires de l'islam institutionnel, avait exprimé la bienveillance avec laquelle il considérait les débats du concile Vatican II, qui devaient aboutir à la «Déclaration sur les relations de l'Eglise catholique avec les religions non-chrétiennes» (*Nostra Aetate*), promulguée le 28 octobre 1965⁶. De la même manière, suite à une invitation officielle qui lui avait été adressée par les plus hautes autorités de l'Azhar, le cardinal Koenig, archevêque de Vienne et promoteur au concile d'une meilleure compréhension de l'islam par le catholicisme, prononça le 31 mars 1965 dans le grand amphithéâtre de l'université une conférence publique sur le thème du monothéisme dans le monde contemporain. C'était la première fois qu'une personnalité chrétienne de ce rang, non-égyptienne, était invitée à s'exprimer dans l'enceinte de la célèbre mosquée-université sur un tel thème pouvant manifester une sympathie réciproque⁷. Ces repositionnements réciproques devaient avoir plusieurs résultats réels, entre autres un renforcement des liens politiques entre l'Egypte et le Vatican et, au plan international, une coopération extrêmement étroite des deux diplomaties sur les questions problématiques de l'Orient arabe⁸; mais également,

⁶ Cf. Georges C. Anawati, «Les chrétiens d'Egypte», *op. cit.* (Note 5), p. 25.

⁷ Cf. Mélanges de l'IDEO, vol. VIII (1964-1966) qui reproduit le texte de la conférence. Dans une de ses lettres le père JOMIER nous écrivait cependant: «La conférence du cardinal Koenig marque une date, mais un auditeur disait: «Le cardinal nous a parlé du monothéisme des chrétiens, mais il n'a pas parlé de leur polythéisme». C'est une date importante, mais il est difficile d'en mesurer l'impact».

⁸ Vr. notre travail sur *Le dialogue islamo-chrétien en Egypte (1962-1992): thèmes, problèmes et enjeux*, mémoire de Maîtrise, Centre d'Histoire de l'Islam Contemporain, Université de la Sorbonne Paris-IV, 1994.

l'initiation d'un dialogue institutionnel entre le Secrétariat pontifical pour les relations avec les croyants non-chrétiens et les représentants de l'islam égyptien, d'abord via le Conseil supérieur des Affaires islamiques⁹ — office gouvernemental rattaché au ministère des Awqaf (biens religieux) —, puis avec l'Azhar directement, en 1978¹⁰. On pourrait encore mentionner la participation égyptienne aux grandes rencontres islamo-chrétiennes qui ont jalonné la décennie des années soixante-dix, en particulier à Cordoue (1974 et 1977) et Tripoli (1976), sans négliger le fait que l'engagement égyptien a toujours été remarquable dans des rencontres plus restreintes et de tonalité plus académique, comme par exemple celles organisées en Tunisie par le C.E.R.E.S. à partir de 1974.

Cependant, les discussions et échanges qui avaient lieu dans ces espaces nouvellement ouverts au dialogue islamo-chrétien, tel qu'il se développait en son «premier âge», restaient extérieurs à l'Égypte, c'est à dire sans impact réel sur l'évolution interne des relations entre chrétiens et musulmans égyptiens, lesquelles restaient régies par des dynamiques propres. Or, à partir de la fin des années soixante-dix, dans le même temps où l'enthousiasme général suscité par l'idée du dialogue, confronté aux premières difficultés de fond, s'essouffle quelque peu — les rencontres islamo-chrétiennes se font moins spectaculaires, moins officielles et plus académiques —, l'Égypte connaît une crise socio-politique profonde, à la faveur de laquelle les tensions communautaires et confessionnelles vont s'exacerber. Cette crise atteint son paroxysme au cours de l'été 1981, dans un enchaînement tragique d'événements violents qui révèlent tout à la fois la complexité, la profondeur et le caractère véritablement dramatique des tensions qui déchirent la société égyptienne¹¹. Si

⁹ Cf. *Proche Orient Chrétien*, vol. XXI (1971), pp. 56 et squ., et vol. XXIV (1974), pp. 400 et squ.; ainsi qu'*Islamochristiana*, vol. I (1975), pp. 174 et squ.

¹⁰ Cf. Jacques Jomier, «Réflexion sur la rencontre al-Azhar-Vatican (Le Caire, avril 1978)» in *Islamochristiana*, vol. IV (1978), pp. 214 et squ., ainsi que Georges C. Anawati, «Les chrétiens d'Égypte», *op. cit.*, p. 28.

¹¹ Rappelons brièvement les trois actes principaux de cette terrible tragédie qui se joue à l'été 1981 sur fond de tensions confessionnelles persistantes et de crise socio-économique et politique profonde: d'abord, les affrontements confessionnels qui mettent à la fin du mois de juin le quartier de Zâwiyya al-Khamrâ' à feu et à sang pendant une semaine (cf. *Proche Orient Chrétien*, vol. XXXII (1982), p. 138 et squ.). Puis, en septembre, la réaction quelque peu déraisonnée de Sadate qui fait emprisonner sous motif d'atteinte à l'unité nationale plusieurs milliers de personnes, parmi lesquelles des intellectuels libéraux, des militants islamistes, et des responsables ecclésiastiques coptes-orthodoxes, dont le patriarche Chenouda III, démis de sa reconnaissance par le pouvoir politique et assigné à résidence au monastère d'Anba Bishoï, dans le Wadî al-Natrûn. Enfin,

celles-ci doivent se comprendre dans le cadre d'un pays affronté aux défis de la modernisation et du développement dans un système déjà mondial et qui le dépasse, il faut bien voir que cette confrontation au monde bouleverse complètement un univers interne resté jusque-là somme toute fort traditionnel — et la disparition de Nasser, leader charismatique sur lequel la nation se déchargeait pour donner un sens à cette lutte du pays dans l'Histoire, n'a pas fini de laisser l'Égypte orpheline¹². L'un des terrains sur lesquels s'expriment avec le plus de force ces déchirements de la société égyptienne est justement celui des relations interconfessionnelles.

Le déchaînement de violence dans lequel se dénoue la montée des tensions internes au tournant des années quatre-vingts est extrêmement traumatisant, mais il ne résout en rien les problèmes réels du pays et marque avant tout l'échec du dialogue de l'unité nationale. *Al-wahdat al-wataniyya* (l'unité nationale), c'est l'un des dogmes politiques et idéologiques fondamentaux de l'Égypte contemporaine. Il a son mythe fondateur dans le souvenir de la révolution de 1919, qui vit l'union sacrée de tous les Égyptiens, quelle que soit leur religion, s'élever contre le colonialisme britannique. A l'époque nassérienne, l'idéologisation de l'union nationale servit à appuyer la réponse nationaliste à l'impérialisme occidental. Dans les années soixante-dix, confronté à la montée de revendications identitaires qui épousaient des contours communautaires, Sadate l'instrumentalisa pour légitimer la pratique autoritaire de son pouvoir. Toutes les occasions officielles étaient bonnes pour que les responsables gouvernementaux ou religieux proclament par des mots ou des attitudes l'unité de la nation égyptienne et manifestent la solidarité de tous ses éléments, «fils différents composant le même tissu»¹³. Ces

un mois plus tard, à l'occasion du défilé militaire commémorant l'offensive égyptienne d'octobre 1973, l'assassinat du *ra'fs* par un jeune officier proche des groupes islamistes radicaux, qui s'exclame devant les caméras de télévisions du monde entier retransmettant la scène en direct : «Je suis Khâlid al-Islâmbulî, j'ai tué Pharaon et je n'ai pas peur de la mort!». Cf. Mohammed Hassanein Heikal, *L'automne de la colère*, Paris, Ramsay, 1983, et Gilles Kepel, *Le prophète et pharaon, aux sources des mouvements islamistes*, Paris, Seuil, 1993.

¹² Pour poser les bases d'une réflexion théorique sur ces questions, on peut se référer à Hisham Sharabi, *Le néopatriarcat*, Paris, Le Mercure de France, 1994, et Panayotis J. Vatikiotis, *L'islam et l'Etat*, Paris Gallimard/Le Débat, 1992 (Ces deux titres recouvrent en fait les traductions d'ouvrages parus précédemment en anglais).

¹³ Déclaration du Saint Synode de l'Église copte-orthodoxe (22 septembre 1981) in *Le Monde Copte*, n° X, p. 6. On voit ainsi des évêques et des cheikhs prendre ensemble la parole lors de cérémonies officielles, des personnalités musulmanes accomplissant leur prière rituelle tandis que des religieux chrétiens, à leurs côtés, chantent des doxologies coptes. Des directives sont régulièrement données par les autorités chrétiennes et musulmanes pour que le sermon du Dimanche ou la *khutba* du Vendredi portent sur le thème de

démonstrations parfois très spectaculaires étaient largement médiatisées, dans l'espoir que l'exemple venu d'en haut puisse influencer sur la réalité sociale¹⁴. Mais celle-ci, en Egypte, était bien trop différente, et de plus en plus, de l'image que prétendaient en donner les démonstrations formelles d'unité islamo-chrétienne pour que ces dernières exprimassent, par leur répétition même, autre chose que la vacuité du propos.

3. Cloisonnements confessionnels et logiques communautaires

De fait, les évolutions sociales à la base vont plutôt dans le sens d'un renforcement du communautarisme confessionnel. Il y a d'une part le Renouveau copte, qui a été très bien analysé par Dina Al Khawaga¹⁵, et qui se manifeste notamment par une réorganisation de la communauté autour des structures ecclésiales. C'est à travers celles-ci que les acteurs communautaires, et en premier lieu le patriarche Chenouda III, nouvellement élu en 1971, vont chercher à opérer une renégociation des modes d'insertion de la communauté dans la société, notamment sur le plan politique. Le fait est que l'extraordinaire vitalité des coptes orthodoxes, qui se manifeste à partir du début des années soixante-dix après plusieurs décennies de retrait de la scène publique, correspond à une reprise de conscience extrêmement forte de l'identité communautaire. Le ressourcement spirituel du christianisme égyptien, qui s'est d'abord effectué dans le silence de la vie monastique redécouverte à partir du milieu des années quarante par toute une génération de jeunes acteurs éduqués, débouche sur un véritable activisme communautaire lorsque cette même génération accède aux postes de responsabilité et prend en charge la

l'unité nationale — manière de rappeler ce dogme de la religion politique aux fidèles qui auraient trop tendance à l'oublier dans leur existence quotidienne. Un événement tout à fait marquant est la convocation, par Sadate, des chefs religieux coptes-orthodoxes et musulmans, pour discuter des problèmes de l'unité nationale, à deux reprises dans le courant de l'année 1977 (cf. *Proche Orient Chrétien*, vol. XXVII (1977), pp. 321 et sq.).

¹⁴ La presse nationale gouvernementale, *Al-Ahrâm* en tête, était largement mise à contribution, photos et titres de une à l'appui, et la presse communautaire copte, notamment à travers l'hebdomadaire *Watanî* (Ma Patrie) n'était pas en reste pour souligner régulièrement la nécessité de l'unité nationale.

¹⁵ Cf. Dina Al Khawaga, *Le Renouveau copte: la communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat, Paris, Institut d'Etudes Politiques, 1993. Vr. aussi ses articles «Le Renouveau copte actuel, raisons d'émergence et mode de fonctionnement» in *Modernisation et mobilisation sociale — Egypte/Brésil*, Le Caire, Dossier du C.E.D.E.J., 1991; «Le développement communautaire copte, un mode de participation au politique» in *Monde arabe/Maghreb-Machrek*, n° 135 (1992); et «La dynamique politique des coptes, faire de la communauté un acteur» in *Proche Orient Chrétien*, vol. XLVII (1997).

direction de la communauté, où elle peut mettre en pratique la réflexion qu'elle a menée en profondeur sur le sens de l'identité chrétienne copte¹⁶. Pour les jeunes coptes qui désirent s'engager activement dans la vie sociale, le cadre communautaire vient désormais faire sérieusement concurrence au cadre national. Le processus est complexe: tandis que les jeunes coptes s'investissent de plus en plus dans l'action communautaire, ils s'identifient de plus en plus au groupe ainsi constitué tandis que l'Eglise tend à se positionner comme seule représentante de celui-ci face au monde extérieur, et à l'Etat en particulier¹⁷.

La population musulmane d'Egypte, d'autre part, voit émerger en son sein des courants d'idées qui la travaillent tout autant, dans un contexte de vide idéologique et de crise multiforme. La défaite cinglante, terriblement humiliante, de juin 1967, puis la mort du *Za'îm* (leader), le 28 septembre 1970, marquent l'effondrement du rêve nassérien, l'échec patent de l'idéologie nationaliste et du socialisme arabe que l'Egypte avait incarnés, et qui avaient tenu en haleine le monde arabe. La chute est rude et le pays s'enfonce petit à petit dans un mal profond qui atteint tous les aspects de la vie sociale¹⁸. Qu'il s'agisse de l'appareil de production économique, de l'appareil administratif ou des institutions éducatives et culturelles, tout se dérègle, inexorablement, et soudain la crise se révèle dans les dysfonctionnements d'un système qui n'est plus capable que de s'autoreproduire, au détriment des espoirs de développement du pays que les gens portaient en eux. Au moment où il lance sa politique d'ouverture économique (*infitâh*), et face à l'agitation gauchisante des milieux intellectuels et des étudiants sur les campus, le régime de Sadate, en rupture complète sur ce point avec son prédécesseur — auquel, pourtant, tout le rattache —, va jouer délibérément la carte de l'activisme islamiste¹⁹. Les autorités de l'Etat soutiennent l'activité des

¹⁶ Sur quelques-uns des acteurs principaux de cette génération, voir Dina Al Khawaga, «L'affirmation d'une identité chrétienne copte. Saisir un processus en cours» in *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au Père Maurice Martin*, Le Caire, I.F.A.O., 1992.

¹⁷ Cf. Dina Al Khawaga, «Les services sociaux dispensés par l'Eglise copte. De l'autonomisation socio-économique à l'affirmation politique» in *Exils et Royaumes, Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui, études réunies pour Rémy Leveau*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994.

¹⁸ Encore une fois, le champ littéraire égyptien offre une bonne radiographie de la crise et de son ampleur. Vr. Nada Tomiche, *Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981. Cf. en particulier le roman de Sonnallah Ibrahim, *Les années de Zet*, Arles, Actes Sud, 1993, qui décrit la longue et inexorable crise dans laquelle s'enfonce une Egyptienne tout à fait banale, en rapport avec les faits divers qui jalonnent le quotidien du pays.

¹⁹ Vr. P. Vatikiotis, *op. cit.*, et Gilles Kepel, *op. cit.*, ainsi que Nabil 'Abd Al-Fattâh, *Al-Mushaf wa al-sayf, sirâ' ad-dîn wa ad-dawla fî Misr*, Le Caire, Madbûlî, 1984.

Gamâ'ât islâmiyya (Groupes islamiques) qui s'imposent par la violence dans les universités, les Frères musulmans sortent petit à petit de prison ou reviennent des pays du Golfe où ils s'étaient exilés, recréent un mouvement officieux autour de la revue *Al-Da'wa* et se réinsèrent sur la scène publique égyptienne. Un nouveau slogan s'impose, contre les anciens mots d'ordre nassériens désormais périmés: «*Al-Islâm huwa al-hall*» (l'islam est la seule solution). Le discours public se transforme peu à peu, en rapport avec les «références islamiques qui interviennent de plus en plus dans la définition du national, du politique et même de l'économique»²⁰. L'idée centrale, au cœur de toutes ces nouvelles expressions idéologiques, est celle de la nécessaire «réislamisation de la société», qui se concrétise dans les débats politiques et législatifs relatifs à l'application de la *charî'a*²¹.

Il faut bien comprendre que ces deux processus de communautarisation autour de pôles confessionnels que nous venons de mentionner, et qui expriment remarquablement «la crise de l'Etat moderne en Egypte»²², sont plus parallèles que directement concurrents²³. Toutefois, tandis qu'ils se développent dans l'ensemble du champ social, et ce jusque dans ses dimensions politiques et économiques, ils en arrivent à se confronter sur leur marges. C'est ainsi qu'apparaissent les premiers troubles de nature confessionnels, qui ont leurs racines profondes dans les problèmes démographiques et économiques que les autorités politiques ne parviennent

²⁰ Dina Al Khawaga, «L'affirmation d'une identité chrétienne copte. Saisir un processus en cours», *op. cit.*, p. 347. Vr. aussi John O. Voll, «Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan» in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalism Project, Chicago University Press, 1991, ainsi qu'Abdel Azim Ramadan, «Fundamentalist influence in Egypt» in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalisms and the State*, The Fundamentalism Project, Chicago University Press, 1993.

²¹ Cf., entre autres, Joseph P. O'Kane, «Some Discussions in *Al-Ahrâm*» in *The Middle East Journal*, vol. XXVI/2, 1972, et Edouard S. Sabanegh, «Débats autour de l'application de la loi islamique (*sharî'a*) en Egypte» in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, vol. XIV (1980). Vr. aussi Nabil 'Abd al-Fattâh, «Le Texte et la poudre: la *sharî'a* islamique et le droit positif dans le régime égyptien pendant les années 70 et 80» in *Politiques législatives, Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, Le Caire, Dossier du C.E.D.E.J., 1994, et Baudouin Dupret, «La *sharî'a* comme référent législatif. Du droit positif à l'anthropologie du droit» in *Egypte/Monde Arabe*, n° 25 (1996).

²² Vr. Nabil 'Abd al-Fattâh, *Al-Nass wa al-rassâs, al-islâm al-siyâsî wa al-aqbât wa azamât al-dawla al-hadîtha fi Misr*, Beyrouth, Dâr al-nahâr li-l-nachr, 1997.

²³ Sur ce point, Dina Al Khawaga a bien montré la nature véritablement intrinsèque du développement communautaire copte, en dehors de tout aspect réactif au développement de l'islam politique. Cf. «Le développement communautaire copte, un mode de participation au politique», *op. cit.*, p. 14.

plus à gérer, par manque de moyens comme de volonté réelle²⁴. Le fait est, cependant, que l'intensité de ces incidents interconfessionnels va en s'aggravant tout au long de la décennie, surtout à partir de 1976-1977, et la courbe qu'ils forment culmine en juin 1981 avec la sanglante «émotion populaire» de Zâwiyya al-Khamrâ²⁵. Qui plus est, l'évolution de cette situation contribue à développer dans l'ensemble du corps social égyptien la perception d'un «climat confessionnel» qui, comme nous avons déjà pu le dire, dément radicalement tout le discours, idéologique et idéaliste, de l'unité nationale.

C'est donc dans ce contexte particulièrement difficile d'une société en quête d'elle-même et au sens propre désorientée — après la disparition de Nasser, derrière lequel elle cachait ses contradictions (et le *Za'îm* ne supportait d'ailleurs pas que celles-ci apparaissent) —, qu'il faut situer l'onde de choc provoquée par l'attentat mortel contre Sadate, le 6 octobre 1981. Pour les coptes orthodoxes, le traumatisme fut plus grand encore, dans la mesure d'une part où l'Église, qui tendait à incarner la communauté dans son ensemble, se trouvait décapitée: un mois avant l'assassinat du président, le patriarche Chenouda III, que Sadate avait fini par considérer comme un ennemi personnel, avait été démis de la reconnaissance de ses fonctions par le pouvoir politique²⁶ et assigné à résidence au fond d'un monastère du Wadî al-Natrûn, sans possibilité de contact avec les fidèles. D'autre part, l'une des plus importantes autorités ecclésiastiques en ce temps de crise, l'Anba Samwîl, que Sadate avait invité à prendre place à ses côtés dans la tribune d'honneur comme représentant des chrétiens égyptiens, fut également victime de la fusillade qui coûta la vie au *ra'îs*. Même si, par la suite, la succession de Husnî Moubarak se fit sans trop de heurts, et même dans un calme remarquable compte tenu de l'échauffement des esprits qui avait prévalu dans la période précédente, ce sont tous ces éléments précédemment évoqués qui forment le contexte dans lequel doit se comprendre le

²⁴ Cf. Hamied Ansari, «Sectarian conflict in Egypt and the political expediency of religion», in *The Middle East Journal*, vol. XXXVIII/3 (1984) et, sur la manière dont les chrétiens égyptiens sont appréhendés par les acteurs islamistes, vr. Gilles Kepel, *op. cit.*, Paris, Seuil, 1993.

²⁵ Sur les tensions confessionnelles des années soixante-dix et du début des années quatre-vingts, cf. les chroniques nationales consacrées à «L'unité nationale et les relations entre chrétiens et musulmans» in *Proche Orient Chrétien*, vol. XXII/4 (1972), XXIII/1 (1973), XXVII/3 (1977), XXIX/1 (1979) et XXXII/1 (1982).

²⁶ Il est à noter que, lors de son discours du 5 septembre 1981, Sadate justifia cette décision par un syllogisme fort ambigu, «s'affirmant comme le chef musulman d'un Etat musulman responsable du bien de ses fils chrétiens aussi bien que musulmans». Cf. *Proche Orient Chrétien*, vol. XXXII (1982), pp. 147-148.

renouveau des tentatives de dialogue entre chrétiens et musulmans égyptiens. Si celles-ci se manifestent surtout à partir de la fin des années quatre-vingts et du début des années quatre-vingt-dix, elles n'en sont pas moins le fruit de réflexions qui s'enracinent dans l'expérience souvent dramatique des acteurs au cours de la période immédiatement précédente de l'histoire contemporaine de l'Égypte²⁷.

4. Initiatives coptes orthodoxes

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les premières initiatives de reprises de contact dialogiques entre chrétiens et musulmans égyptiens soient le fait de certains milieux coptes orthodoxes. La plus ancienne, du moins dans son origine, est sans doute celle menée dans le cadre du diocèse de la jeunesse, présidé par l'Anbâ' Mûsâ²⁸. A la suite des événements des années soixante-dix et du début des années quatre-vingts, un petit groupe de jeunes gens investis dans les services ecclésiastiques prit conscience du repli sur elle-même de leur Eglise et des dangers auxquels l'exposait une telle situation²⁹. Aux alentours de 1983/1984, ils tentèrent d'y remédier en promouvant des discussions culturelles sur des sujets non plus seulement spirituels ou religieux, mais qui concernaient également l'actualité de l'Eglise, du pays ou de la scène internationale, c'est à dire dans tous les domaines de la culture entendue au sens le plus large. Le but affiché de ces réunions de discussions, qui se tinrent au siège des Associations de jeunesse dans l'enceinte du patriarcat de l'Eglise copte orthodoxe, était alors de faire sortir cette dernière de son cadre traditionnel et extrêmement conservateur pour l'ouvrir au monde extérieur. Dès le début, un jeune ingénieur, Samîr Murqus, joua un rôle clef en tant que l'un des principaux animateurs de cette initiative radicalement nouvelle. A partir de 1986, celle-ci prit une ampleur nationale avec la création de conférences qui s'intégrè-

²⁷ Cela ressort particulièrement au travers des interviews que nous avons pu mener avec les acteurs engagés dans les initiatives de dialogue islamo-chrétien suscitées en Égypte depuis une dizaine d'années.

²⁸ Outre les entretiens que nous avons pu avoir avec les acteurs égyptiens engagés dans des expériences de dialogue, et les documents que nous avons pu obtenir par ces contacts personnels, un article fondamental pour notre étude est celui du Père Christian Van Nispen «Muslîmûn yuhâdirûna fî al-Kanâ'is al-misriyya» in *Taqrîr al-hâla al-dîni fî Mîsr*, vol. II, Le Caire, Markaz al-dirâsât al-siyâsiyya wa al-istrâfîjiyya bil-Ahrâm, 1998.

²⁹ Sur le contexte générale dans lequel s'inscrit le renouvellement du rapport des Eglises égyptiennes au monde qui leur est extérieur, cf. Christian Van Nispen, *ibid.*, p. 409.

rent dans le programme des camps d'été qui avaient lieu à Alexandrie. Là, de jeunes coptes venus de toutes les régions d'Égypte pouvaient participer à ces débats d'un genre nouveau dans le cadre ecclésial. En 1988, ce mouvement d'ouverture, désormais structuré au sein de l'Église copte orthodoxe, s'institutionnalisa sous le nom de Groupe du développement culturel (*Majmû'at al-tanmiya al-thaqâfiyya*), et les débats se poursuivaient tout au long de l'année, sous forme de conférences données de manière désormais régulière à la cathédrale du Caire, sous les auspices toujours de l'Anbâ' Mûsâ³⁰.

Cette période de formation peut être considérée comme un moment charnière dans l'histoire contemporaine de l'Église copte, le moment où certains acteurs laïcs, au sein d'une nouvelle génération qui pointe au travers de l'action communautaire et ecclésiale, vont tenter d'ouvrir celle-ci sur la société plus large dans laquelle elle s'inscrit, et sur l'univers désormais mondial qui l'entoure. Sans doute, bien que les animateurs de ce mouvement que nous avons interrogés tiennent à l'identité que leur confère l'autorité de l'Anbâ' Mûsâ, pourrait-on rapprocher leurs efforts de ceux déployés, sur le plan œcuménique, par le «courant» que l'Anbâ' Samwîl, évêque des services sociaux, avait animé au sein de l'Église jusqu'à sa mort³¹. Et l'on va voir que, dans ce mouvement d'ouverture, la coopération ne va pas tarder à se mettre en place et à s'institutionnaliser entre ces deux branches supraterritoriales des structures ecclésiales, celle de la jeunesse et celle des services sociaux.

³⁰ Un polycopié présente ainsi l'idée qui sous-tend l'action de ce groupe: «La culture se définit par tout ce que l'homme réalise positivement dans les domaines spirituel et matériel et qui le soutient dans la complétude de son épanouissement temporel et spirituel; et la connaissance, éveil de l'esprit, constitue le fondement sur lequel l'homme doit s'appuyer pour achever cet épanouissement. Cette connaissance se réalise à trois niveaux: la connaissance de soi; la connaissance de l'autre, de la société et du monde; la connaissance de Dieu. Les discussions au sein du groupe du développement culturel s'organisent autour de quatre axes: — Compréhension culturelle et éclairée du patrimoine ecclésial et relecture contemporaine de celui-ci. — Relecture contemporaine de l'histoire de la communauté ecclésiale du point de vue le plus général, celui de l'histoire universelle de l'humanité. — Étude de la situation moderne à travers ses nombreuses manifestations culturelles, ecclésiales ou sociales, comme des mouvements sociaux et des courants intellectuels contemporains. — Développement des facultés intellectuelles, de la pensée et des initiatives culturelles.»

³¹ Cf. Dina Al Khawaga, «L'affirmation d'une identité chrétienne copte. Saisir un processus en cours», *op. cit.* Et, sur un plan strictement islamo-chrétien, nous pouvons rappeler que lorsque l'*Ikhâ' al-dînî* a recherché une participation plus importante des coptes-orthodoxes à ses activités, vers la fin des années soixante-dix, la réponse est venue en premier lieu de l'Anbâ' Samwîl qui dès lors, siégea au conseil d'administration de l'Association (cf. Christian Van Nispen Tot Sevenaer, «L'Association de la Fraternité Religieuse (*Gamâ'at al-Ikhâ' al-Dînî*)» in *Islamochristiana*, vol. V (1979), pp. 253-258.

Cependant, au milieu des années quatre-vingts, la question de la *charî'a* reprenant à nouveau une place centrale dans le débat politique égyptien, notamment parlementaire, et le contexte national et intercommunautaire recommençant à se dégrader à partir de 1986/1987³², c'est dans un contexte marqué par le retour de la violence sociale et politique autant que par la victoire relative de la liste d'opposition derrière laquelle se cachaient les Frères musulmans³³ que s'effectue le passage à l'étape du dialogue islamo-chrétien proprement dit. En mai 1989, le Groupe du développement culturel de l'Eglise copte orthodoxe décide de s'ouvrir sur tous les courants de la société égyptienne, sans exception. C'est justement ce principe de non-exclusion *a priori*, afin de briser le cercle du communautarisme confessionnel ou idéologique dans lequel le débat public égyptien tendait à s'enfermer, que les acteurs considèrent comme le plus novateur dans leur démarche. Ainsi, à partir d'un mouvement au départ strictement ecclésial, va s'élaborer petit à petit un lieu de dialogue possible entre les différentes tendances existantes au sein des milieux intellectuels égyptiens. Ceci est d'autant plus important que jusque là, depuis la fin de l'époque libérale, du fait de l'autoritarisme du régime nassérien qui empêchait toute initiative sociale qu'il n'avait pas lui même suscitée, ce dialogue indispensable pour garantir la réalité de l'unité nationale n'avait jamais trouvé de lieu où se tenir³⁴ — et c'est d'ailleurs cette situation qui avait permis au pouvoir politique de confisquer à son profit les modes d'expression et de définition de l'unité nationale, constituée de manière figée en simple référent idéologique. D'emblée donc, parti d'une initiative de base, le dialogue islamo-chrétien en Egypte s'affirme comme un dialogue national, lequel marque une réémergence de la société civile face à la démission de l'Etat, sinon même — bien que cela reste dans le non-dit — contre l'imposture idéologique du régime en place.

La première expérience de ce dialogue islamo-chrétien retrouvé, par ailleurs extrêmement symbolique dans sa dimension nationale, réunit deux conseillers d'Etat très critiques vis-à-vis des évolutions contemporaines du pays sur le plan socio-politique: d'une part William Sulaymân

³² Vr. les chroniques annuelles consacrées à l'Egypte dans *Proche Orient Chrétien*, vol. XXXIII/2 (1983), vol. XXXIV/1 (1984), vol. XXXIV/2 (1984), vol. XXXV/1 (1985), vol. XXXV/2 (1985), vol. XXXVI/2 (1986).

³³ Cf. la chronique consacrée à l'Egypte dans *Proche Orient Chrétien*, vol. XXXVIII/1 (1988).

³⁴ Si l'on excepte l'expérience tentée par le groupe de l'*Ikhâ' al-dînî*, qui n'a jamais réussi à véritablement marquer plus qu'un cercle très restreint de participants, et qui est resté sans réelle prise sur d'autres segments de la société égyptienne.

Qilâda, un copte orthodoxe issu de la gauche nationaliste des années soixante, auteur d'un ouvrage sur les expériences internationales de dialogue islamo-chrétien des années soixante-dix et particulièrement soucieux de transposer l'idée du dialogue dans la réalité sociale et politique égyptienne³⁵; et d'autre part Târiq al-Bichrî, un intellectuel musulman connu comme historien du mouvement national et des relations entre chrétiens et musulmans égyptiens, qui fut lui aussi proche de la mouvance nationaliste dans les années soixante avant de se rallier à l'idée d'un «projet civilisationnel islamique»³⁶. Le sujet de la discussion avait pour titre: «Musulmans et chrétiens, visions d'avenir». Puis, dans les mois et les années suivantes, divers intervenants musulmans se succédèrent pour exposer leur conception de l'islam, leur vision du christianisme et leur compréhension des relations réciproques. On pourrait citer, entre autres, les noms de personnalités investies dans le «projet civilisationnel islamique», comme 'Âdil Husayn, Muhammad 'Imâra, Fahmî Huwaydî ou Muhammad Salîm Al-'Awâ³⁷; ou ceux de «laïcistes» de tendance libérale ou marxiste, tels que Nabîl 'Abd al-Fattâh, Diyâ' Rachwân, Al-Sayyid Yâsîn, Ahmad 'Abd Allâh, Hussayn Ahmad Amîn, Galâl Ahmad Amîn, Ahmad Bahâ' al-Dîn Cha'bân, ou encore Kamâl al-Zuhayrî³⁸.

³⁵ Cf. son article «Al-'alâqât al-islâmiyyat al-masîhiyya fî al-wâqî' al-misrî: al-maf-hûm al-'asâsî fî al-mâdî wa al-hâdir wa al-mustaqbal» in *Al-'alâqât al-islâmiyyat al-masîhiyya, qirâ'a marjî'iyya fî al-târikh wa al-hâdir wa al-mustaqbal*, Beyrouth, Markaz al-dirâsât al-istrâtiyya wa al-buhûth wa al-tawthîq, 1994.

³⁶ Son maître ouvrage sur le sujet qui nous intéresse, est sans doute *Al-muslimân wa al-Aqbât fî itâr al-jamâ'at al-wataniyya*, Le Caire, 1^e éd. 1980, 2^e éd. Dâr al-churûq, 1988. Vr. également «Les conditions d'un dialogue avec l'Occident» in *Egypte/Monde Arabe*, n° 7 et la présentation de «l'annuaire de l'Umma» in *Egypte/Monde Arabe*, n° 11 (1991).

³⁷ 'Âdil Husayn est le directeur du journal *Al-Cha'b*, organe du Parti du Travail avec lequel ont fait alliance les Frères musulmans depuis 1987 — cf. de lui «Répondre à la parole par la parole» (*Al-Cha'b* — 16/6/1992), article traduit in «Les perceptions de la violence politique en Egypte», dossier de presse in *Egypte/Monde Arabe*, n° 12-13 (1992). Muhammad 'Imâra est un historien qui représente très bien le courant islamo-nationaliste qui s'affirme dans les années quatre-vingts. Fahmî Huwaydî, journaliste chroniqueur à *Al-Ahrâm*, très proche des Frères musulmans, est l'un des intellectuels les plus influents du pays. Muhammad Salîm Al-'Awâ, juriste de formation, très proche de la génération issue des *Gamâ'ât islâmiyya* universitaires des années soixante-dix, peut être considéré comme l'idéologue du groupe formé autour du projet de *Hizb al-Wasat*, dont l'animateur principal est Abû al-Hâla Al-Mâhdî (Vr. *Taqrîr al-hâla al-dîniyya fî Misr*, vol. II, op. cit., pp. 217 et sq.).

³⁸ Nabîl 'Abd Al-Fattâh (cf. la bio-bibliographie donnée à la fin de son ouvrage *Al-Nass wa al-Rassâs*, op. cit.) et Diyâ' Rachwân, tous deux éditeurs du *Taqrîr al-hâla al-dîniyya fî Misr*, vol. 1 (1995) et vol. 2 (1998), travaillent au Centre d'études politiques et stratégiques d'*Al-Ahrâm* que dirige Al-Sayyid Yâsîn. Ahmad Bahâ' Al-Dîn Cha'bân, proche de Diyâ' Rachwân, pourrait être qualifié de nassérien de gauche, ouvert au dialogue avec les islamistes. Ahmad 'Abd Allâh, laïciste issu de la gauche nationaliste des

Tous ont en commun de s'interroger sur la faillite du système d'Etat moderne mis en place par le régime nassérien après la révolution de 1952 et de mener une réflexion visant à proposer des projets nationaux alternatifs. Par contre, leurs *backgrounds* idéologiques les distinguent et déterminent leurs engagements dans des courants politiques radicalement opposés.

Le fait d'amener ces personnes à s'exprimer dans le cadre des programmes culturels de la jeunesse copte est donc doublement important: non seulement parce qu'il enfonce un coin dans la fermeture de l'Eglise sur elle-même ainsi que dans le repli communautaire qui caractérise l'attitude générale des coptes orthodoxes, mais également parce qu'il crée un espace d'expression commun, ouvert à diverses tendances des milieux intellectuels et culturels égyptiens, qui sans cela n'existerait pas. Car il ne faudrait pas croire que, dans l'effondrement des structures de l'Etat qui garantissaient l'apparence de l'unité nationale, le clivage communautaire soit le seul qui déchire la société égyptienne: les clivages idéologiques et politiques sont au moins aussi forts, notamment parmi les intellectuels d'origine musulmane. L'initiative qui part des Groupes culturels de la jeunesse copte suscite donc un dialogue multipartite, sous forme de discussions des différents points de vue exposés, qui tournent tous autour de la question centrale, sinon essentielle, à tout nouveau projet national: quelle place pour les chrétiens dans la société égyptienne contemporaine en pleine évolution? Dans un contexte politique et confessionnel particulièrement tendu³⁹, c'est donc cette question qui va déterminer la nature du dialogue islamo-chrétien mené par la «base» (de la société civile) à partir du début des années quatre-vingt-dix.

A partir de 1994, ces rencontres islamo-chrétiennes multipartites initiées au sein de l'Eglise copte orthodoxe vont prendre un caractère plus

années soixante-dix, est actuellement directeur du Centre de recherche Al-Gîl. Kamâl Al-Zuhayrî est l'actuel directeur de la Bibliothèque du Grand Caire. De Hussayn Ahmad Amîn, voir «C'est de l'histoire dont je parle» (*Al-Ahâf* — 16/10/1991), article traduit in *Se Comprendre*, n° 93/2 et «Qui a le droit de juger» (*Al-Ahrâm* — 1/8/1992), article traduit in «Les perceptions de la violence politique en Egypte», *op. cit.* De Galâl Amîn, «Conflits communautaires: interprétations et solutions» (*Al-Ahrâm* — 26/5/1992), article traduit in *ibid.*

³⁹ Sur le développement de la violence politique et la remontée des tensions confessionnelles au début des années quatre-vingt-dix, voir notamment les chroniques consacrées à l'Egypte dans *Proche Orient Chrétien*, vol. XL/2 (1990) et vol. XLI/2 (1991) ainsi que les recensions faites dans les deux volumes du *Taqrîr al-hâlat al-dîniyya fî Misr*, *op. cit.*, vol. I, pp. 193 et *squ.* et vol. II, pp. 243 et *squ.* Vr. aussi le dossier de presse «Les perceptions de la violence politique en Egypte», *op. cit.*

académique en s'inscrivant également dans le programme du Centre copte d'études sociales que fonde Samîr Murqus à la même époque⁴⁰ — cette fois-ci dans le cadre non plus des organisations de jeunesse, mais des services sociaux de l'Eglise. L'idée est de faire sortir le mouvement du cadre restreint des Associations de jeunesse, pour y associer autant que possible les acteurs sociaux et culturels ainsi que les milieux intellectuels de la communauté. Le groupe du développement culturel des Associations de jeunesse et le Centre d'études sociales sont donc les deux branches de l'Eglise copte orthodoxe qui l'ouvrent conjointement sur son environnement extérieur et les objectifs affichés de ce mouvement s'organisent autour de trois axes: «renaissance culturelle communautaire; contribution ecclésiale à la société; construction des passerelles de dialogue avec la société et avec tous les courants intellectuels et idéologiques qui la traversent, sur une base culturelle». Un premier bilan des réalisations, établi en 1998, fait état de 30 symposiums généraux, 9 rencontres avec des écrivains, 90 discussions organisées autour de la présentation d'ouvrages, 125 discussions thématiques, 60 unités réparties sur 3 niveaux dans le cursus de développement culturel, 85 dossiers préparatoires ou documentaires et, pour le Centre, d'un programme d'édition comptant déjà 20 ouvrages, 6 rencontres annuelles depuis 1992 et 10 sessions de discussions thématiques.

5. L'action des coptes évangéliques protestants

Face aux initiatives lancées par les orthodoxes, la communauté copte évangélique n'est pas en reste, en particulier grâce à l'action de son président, Samuel Habîb⁴¹, qui dirige aussi directement les services d'action

⁴⁰ Les objectifs du Centre se définissent ainsi (selon le polycopié déjà cité): «- Etude de la situation et des réalités égyptiennes contemporaines, culturelles, sociales et économiques, de manière à réaliser un développement civilisationnel complet — par définition, délimitation et dépassement des facteurs d'arriération. — Essai d'examen des voies d'avenir. — Mise en valeur des réalisations culturelles et sociales des coptes, et de leur influence active dans la construction de la société égyptienne à travers les époques, du point de vue de la citoyenneté.»

⁴¹ Son fils, Raffiq Habîb, est l'un des jeunes intellectuels chrétiens égyptiens les plus originaux. Il est notamment l'auteur d'ouvrages sur les développements idéologiques et socio-politiques de l'Egypte contemporaine basés sur une approche très critique du Renouveau communautaire orthodoxe mené par le patriarche Chenouda. Il s'est également signalé en se portant candidat sur une liste *Hizb al-'amal*/ Frères musulmans lors des élections de 1992 et il est désormais l'une des personnalités centrales du projet de *Hizb al-wasat*.

sociale de la communauté. C'est au travers de ceux-ci qu'a été créé très récemment un Centre pour le dialogue entre les civilisations, dirigé par le pasteur André Zâkî. La communauté évangélique, traditionnellement plus ouverte que la communauté orthodoxe, avait déjà l'habitude depuis les années soixante d'inviter des personnalités musulmanes à intervenir dans le cadre de ses activités, notamment lors de conférences culturelles ou bien dans le cadre des enseignements dispensés par la faculté évangélique de théologie. Cette ouverture plus ancienne sur l'islam et la pensée musulmane contemporaine s'est cependant considérablement intensifiée depuis le début des années quatre-vingt-dix. En l'occurrence, c'est le contexte de la guerre du Golfe qui, en plus des circonstances égyptiennes internes, a poussé à cette ouverture chez les coptes évangéliques. En février 1991, une rencontre organisée autour de conférenciers chrétiens et musulmans a réuni plus de 800 personnes sur le thème «Les valeurs religieuses et la Guerre du Golfe». Les années suivantes, des rencontres du même ordre vont être organisées sur des thèmes relatifs à l'intégration des Eglises dans la vie sociale égyptienne: «La pensée religieuse et le progrès social», «La pensée religieuse et la participation», «Les institutions religieuses et le développement» ou encore «La pensée religieuse et la citoyenneté». Ces réunions, auxquelles participent des personnalités islamiques éminentes telles que Muhammad Sayyid al-Tantawî, muftî de la République puis Grand Imâm d'al-Azhar, le Dr. 'Abd al-Sabûr Marzûq, le Dr. Kamâl Abû al-Magd⁴², ou des intellectuels issus des divers courants de l'islam égyptien contemporain comme Muhammad Salîm Al-'Awâ ou Nabîl 'Abd al-Fattâh, sont organisées dans les églises du Caire, mais aussi de province, comme à Minyâ en 1993. Il est tout à fait remarquable que le public qui assiste à ces conférences soit en général fort nombreux (plus de 1000 personnes à la cathédrale évangélique du Caire en novembre 1992). Une autre particularité réside dans le fait que les organisateurs de ces rencontres essayent également de profiter du passage en Egypte de quelques personnalités étrangères pour leur donner voix dans le débat: ce fut notamment le cas avec le cheikh Muhammad Mahdî Chams al-Dîn, président du Conseil islamique chiite supérieur au Liban, qui se montre tout à fait disposé en faveur du dialogue⁴³.

Depuis 1995, l'Eglise évangélique organise des symposiums annuels étalés sur trois jours, pour traiter des problèmes suscités par la confron-

⁴² Ancien ministre de la justice sous Sadate, de tendance islamique modéré.

⁴³ Cf. Etienne Renaud, «Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans» in *Islamochristiana*, vol. XXIII (1997), pp. 111-138.

tation de l'Homme à la modernité: par exemple en 1995, à Hurghada, sur le thème «Le message des religions à l'ère de l'information», et en 1996 à Alexandrie, sur le thème «L'homme égyptien et les défis du siècle à venir»⁴⁴. Pour apprécier la valeur de ces grandes rencontres auxquelles participent régulièrement une centaine d'hommes de religion ou d'intellectuels chrétiens et musulmans, écoutons le constat d'une «voix autorisée»: «Ce qui est certain, c'est que l'idée fondamentale que l'on trouve derrière ces rencontres a trait au renforcement de l'idée du dialogue islamo-chrétien, ainsi qu'à l'affirmation du rôle que peuvent jouer les institutions religieuses musulmanes et chrétiennes face aux défis que doivent affronter l'Égypte et le monde.

Certes, si les personnes que l'on rencontre à travers ces conférences sont généralement âgées, certaines sont des chrétiens évangéliques, les autres sont extérieures à la communauté. D'habitude, il y a deux tiers de musulmans et un tiers de chrétiens (parmi lesquels la moitié sont des orthodoxes, un quart des catholiques et un quart des évangéliques), et la grande majorité des participants est constituée d'intellectuels non cléricaux. Généralement, on peut dire qu'il y a là un dialogue et des échanges très positifs, et l'on peut remarquer aussi que beaucoup de contacts se poursuivent au-delà du cadre strict des conférences. Cela concourt sans aucun doute aux interactions intellectuelles et à la coopération sociale entre Égyptiens, et cela malgré leurs différences, sans non plus qu'il y ait de distinction entre clercs et laïcs. Ce type de rencontres constitue une base nouvelle pour le dialogue sur les problèmes nationaux [...].»⁴⁵

6. Le rôle des catholiques égyptiens

Mais c'est sans doute d'un autre côté encore, bien que se situant toujours dans le même contexte de crise politico-confessionnelle, qu'est venue l'initiative la plus remarquable du début des années quatre-vingt-dix — la plus remarquable dans la mesure où ce sont les acteurs eux-mêmes qui, pour la plupart, la perçoivent comme telle. Certes l'Église catholique était depuis longtemps la première en Égypte à avoir pris des initiatives dans le domaine du dialogue islamo-chrétien⁴⁶. Mais, sans

⁴⁴ Le contenu de toutes ces conférences a été publié au travers d'ouvrages parus régulièrement et édités par le Centre évangélique pour le dialogue entre les religions.

⁴⁵ Christian Van Nispen, «Muslimûn yuhâdirûna fî al-Kanâ'is al-misriyya», *op. cit.*, p. 412.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, mais aussi Georges C. Anawati, «Les chrétiens d'Égypte», *op. cit.*

doute parce que malgré tout le catholicisme restait en Egypte marqué d'exogénéité, peut-être aussi à cause d'un problème d'approche ou de structures, ce dialogue était resté très largement extérieur à la société égyptienne et sans influence profonde sur les rapports entre islam et christianisme égyptiens⁴⁷. En fait, jusqu'au début des années quatre-vingt-dix, c'était surtout via les relations de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales⁴⁸, les activités de l'Association de la fraternité religieuse, et l'action de l'Association de la Haute Egypte pour les écoles et le développement social, ainsi que par les interventions de personnalités musulmanes à la faculté de théologie et sciences humaines copte catholique que s'établissait un dialogue sinon un peu plus profond, du moins plus réellement vécu⁴⁹. En 1992 cependant, dans l'urgence dramatique des circonstances que nous avons déjà évoquées, le comité égyptien de la Commission catholique Justice et Paix décide de s'ouvrir à toutes les tendances idéologiques et intellectuelles du champ sociétal égyptien. Présidé par Georges 'Ugâybî, sous la direction de Mgr Yuhannâ Qulta (évêque auxiliaire du patriarche copte catholique), son comité directeur accueille des personnalités extérieures à la communauté, musulmanes, comme Ahmad 'Abd Allâh ou Nabîl 'Abd al-Fattâh, ou coptes orthodoxes, comme Georges Ishaq, Nabîl Murqus ou Samîr Murqus. En 1993, la commission organise une série de trois tables rondes successives sur le thème du dialogue national. Y participent des personnalités issues — sinon représentatives — de tous les courants présents dans le champ intellectuel égyptien, des marxistes aux islamistes, en passant par les libéraux⁵⁰: en tout un peu plus

⁴⁷ Cf. notamment dans notre travail sur *Le dialogue islamo-chrétien en Egypte, thèmes, problèmes et enjeux, op. cit.*, quelques grandes dates: le 31 mars 1965, conférence du cardinal Koenig, archevêque de Vienne, à al-Azhar; en décembre 1970, visite d'une délégation du Conseil supérieur des Affaires islamiques auprès du Secrétariat pontifical pour les relations avec les croyants non-chrétiens, à Rome; en septembre 1974, visite retour du Secrétariat pontifical au Conseil supérieur des Affaires islamiques, au Caire; en avril 1978, visite officielle d'une délégation pontificale à al-Azhar. Après cette date, il n'y eut plus de visites officielles, seulement des rencontres informelles comme celles que le cardinal Arinze, président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux eut avec le cheikh Muhammad Sayyid Tantawî, muftî de la République, le Dr. Muhammad 'Alî Mahgûb, ministre des Awqafs et le cheikh d'al-Azhar Gâd al-Haqq 'Alî Gâd al-Haqq, à l'occasion de sa venue au Caire pour des affaires internes à la communauté catholique d'Egypte, en 1989 (Cf. *Islamochristiana*, vol. XV (1989), p. 190).

⁴⁸ Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue: les Centres d'études chrétiens en monde musulman*, Altenberge, Christlich-Islamisches Schrifttum, 1987, sur l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales (I.D.E.O.).

⁴⁹ Cf. Christian Van Nispen, in *Islamochristiana*, vol. V (1979) et *Taqrîr al-hâlat al-dîniyya fî Misr*, articles déjà cités.

⁵⁰ Cf. Georges Ishaq, «Muftatih al-hiwâr» in *Al-hiwâr al-watanî*, Le Caire, Al-lajnat al-misriyya lil-'idâla wa al-salâm, al-silsilat al-wataniyya n° 1, 1994.

d'une vingtaine de participants. Les positions exprimées sont extrêmement tranchées, mais ce sont les débats qui suivent les différents exposés qui sont sans aucun doute les plus intéressants⁵¹. Ils sont francs, expriment chez la plupart un grand souci pour les problèmes envisagés mais, en plus de cette profonde sincérité déjà rare dans le débat public égyptien, ils ont surtout l'intérêt de montrer le dialogue en train de se construire par-delà les clivages confessionnels ou idéologiques. Il s'agit désormais de poser en commun les questions les plus sensibles du moment, celles auxquelles chacun jusque-là répondait depuis sa propre position et son unique point de vue⁵² et c'est en ce sens que l'événement est fondamental. Il est incontestable que cette initiative du comité égyptien Justice et Paix est venu considérablement renforcer un mouvement qui était déjà en gestation depuis quelques années mais qui avait du mal à trouver les modalités de son passage à une action plus profonde et sur une plus large échelle. Il est certain aussi que le contexte, tel qu'il était perçu par les différents acteurs, a contribué à une prise de conscience collective de la nécessité urgente du dialogue national et interconfessionnel: les circonstances dans lesquelles celui-ci s'est tenu ont été déterminantes. C'est en ce sens que l'on peut dire que les rencontres organisées par Justice et Paix en 1993 ont été un catalyseur et marquent un moment fort à travers lequel s'est opéré un basculement dans la conception du dialogue et dans la perception qu'en avaient ses acteurs. De plus, et surtout, le fait que la teneur de ces rencontres ait été publiée presque immédiatement a joué un grand rôle dans l'impact que cette expérience a pu avoir ailleurs. Sans qu'il y ait forcément un rapport de cause à effet direct, mais la coïncidence n'est pas non plus complètement fortuite, c'est par exemple dans les mois qui suivent qu'a été fondé le Centre copte d'études sociales.

Depuis, même si son rôle dans le dialogue est redevenu plus commun, le comité égyptien Justice et Paix poursuit ses travaux à raison d'une réunion par mois, au collège jésuite de Fagallâh⁵³. Chercheurs musulmans et chrétiens continuent d'y réfléchir sur les thèmes de la citoyenneté et de la justice sociale, et ce d'autant plus que le tournant ultra-libéral de l'économie égyptienne n'est pas sans poser de graves problèmes dans un pays si marqué par le poids des structures de l'Etat et les effets du «mal-développement».

⁵¹ L'intégralité de ces débats a été publiée dans le petit livre *Al-hiwâr al-watanî*, *ibid.*

⁵² Cf. Ahmad 'Abd Allâh, «Khalfiyyat al-hiwâr», in *ibid.*

⁵³ «En terrain neutre, dit en plaisantant Mgr Yuhannâ Qulta, les jésuites en Egypte ne sont ni musulmans ni chrétiens!»

7. *Al-Ikhâ' al-dîni*

On ne pourrait terminer cette évocation des lieux du dialogue islamo-chrétien en Egypte sans mentionner le plus ancien d'entre eux : l'Association de la Fraternité religieuse (*Gamâ'at al-Ikhâ' al-dîni*). D'autant que celle-ci plonge ses racines dans une expérience beaucoup plus ancienne encore, celle des *Ikhwân al-Safâ'* que nous mentionnions au début de notre propos. La Fraternité religieuse a été fondée en 1975 par Mary Kahîl, la grande amie de Louis Massignon, et il n'est pas peu symbolique que ses réunions, actuellement, se tiennent encore dans les lieux où se tenaient les conférences de *Dâr al-Salâm*, le centre que le grand orientaliste avait voué à être pour la chrétienté orientale le lieu d'une double fidélité : à l'univers chrétien et au monde arabe⁵⁴. Toutes les trois semaines, chaque mardi, un petit groupe de chrétiens et de musulmans se réunit dans une salle attenante à l'Eglise Sainte Marie de la Paix, à Garden City. Le témoignage qu'en donnait il y a presque vingt ans le père Christian Van Nispen⁵⁵ est toujours d'actualité : «Jusqu'à ce jour, l'activité du groupe est pratiquement restée restreinte aux réunions périodiques. Pendant ces réunions, un des membres donne une conférence, suivie de discussions. Après avoir vu les questions pratiques [...] la réunion (qui dure deux heures) est clôturée par la récitation d'une prière (*du'â'*) commune», dont le texte fut composé par le cheikh Ahmad Hassan Al-Baqûrî. Cette très belle expérience spirituelle de la prière commune est sans doute la réalisation la plus notable du groupe. En fait, si la Fraternité religieuse a eu le mérite d'exister et de durer à un moment de l'histoire contemporaine de l'Egypte où ce type de rencontre entre chrétiens et musulmans était particulièrement rare et difficile, force nous est de constater qu'en dépit des efforts soutenus de certains de ses membres, elle n'a jamais su se renouveler pour «coller» aux évolutions de la société égyptienne et les influencer quelque peu. En ce sens, elle apparaît aujourd'hui aux acteurs d'un dialogue plus actif comme un lieu en sommeil, et il est vrai que la moyenne d'âge des participants aux

⁵⁴ Sur Louis Massignon (+ 1962), Mary Kahîl (+ 1979) et *Dâr al-Salâm*, vr. Louis Massignon, *L'Hospitalité sacrée, lettres à Mary Kahîl*, présentées et éditées par Jacques Keryell, Paris, Nouvelle Cité, 1987, ainsi que notre article «Louis Massignon et l'Egypte» in Jacques Keryell (dir.), *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, pp. 153-172.

⁵⁵ Cf. «L'Association de la Fraternité Religieuse (*Gamâ'at al-Ikhâ' al-dîni*)», *op. cit.* Pour une vision plus complète du fonctionnement de cette association, nous nous permettons de renvoyer à cet article très précis, ainsi qu'au *Taqrîr al-hâlat al-dîniyya fî Misr*, vol. II, p. 412, pour une très rapide actualisation.

réunions contraste dramatiquement avec la moyenne d'âge d'un pays dont la moitié de la population a moins de 20 ans — et c'est pourtant cette moitié-là qui forme l'avenir du pays, sur le plan spirituel comme sur les autres plans.

8. Le renouveau du dialogue entre l'Azhar et le Vatican

Le dialogue islamo-chrétien en Egypte a également connu des évolutions marquantes à un autre niveau et sur un tout autre plan. Il s'agit de l'investissement des institutions religieuses égyptiennes, principalement musulmanes, dans le renouvellement des rencontres entre islam et christianisme au niveau mondial. Certes, comme nous le disions en introduction, il faut rappeler que certains Egyptiens ont toujours été d'actifs participants aux rencontres islamo-chrétiennes qui tendent depuis la fin des années soixante à se multiplier dans le monde. On pourrait mentionner notamment, et par exemple, l'importance de la participation égyptienne au sein de l'Association de Dialogue Islamo-Chrétien (A.D.I.C.), fondée à Paris en avril 1990 par un Egyptien, le Dr 'Âdil 'Âmir, et actuellement présidée par un autre Egyptien, 'Alî Al-Sammân, dont on va retrouver la trace en Egypte⁵⁶. Ce dernier est en effet très impliqué dans les démarches qui ont amené à une reprise de contact entre Al-Azhar et le Vatican, après une vingtaine d'années sinon de rupture, du moins de chemins séparés⁵⁷. Or, si l'on sait le désir déjà ancien du Vatican d'établir des relations officielles, via le Secrétariat pontifical pour les relations avec les croyants non-chrétiens (devenu par la suite le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux), avec une institution aussi prestigieuse que l'Azhar dans l'islam sunnite, il faut comprendre d'un autre côté toutes les appréhensions des vieux cheikhs conservateurs vis-à-vis de cette nouvelle idée du dialogue interreligieux qui excitait leur méfiance. Pour eux, l'équivalence était vite faite entre dialogue islamo-

⁵⁶ Sur l'A.D.I.C. (et son président, qui est aussi membre du Conseil supérieur des Affaires islamiques au Caire — en relation étroite, donc, avec les services du gouvernement égyptien), vr. ADIC, *Dialogue islamo-chrétien*, Paris, Tougui, 1992; ainsi que le dossier paru dans *France-Pays arabes* en juin 1994, sous le titre «Dialogue islamo-chrétien, un tournant décisif», et l'interview de 'Alî Al-Sammân dans *Al-Ahrâm Hebdo* (8-14 juillet 1998).

⁵⁷ Sur la crise qui avait succédé à la première rencontre officielle entre Al-Azhar et le Vatican, cf. Jacques Jomier, *op. cit.*, ainsi que 'Abd al-Fattâh 'Abd Allâh Barakat, «Lâ huwa li-hisâb al-islâm wa lâ huwa li hisâb al-masîhiyya» in *Majallat al-Azhar*, vol. LI/3 (février 1979), Georges C. Anawati, «Les chrétiens d'Egypte», *op. cit.*, et Christian Van Nispen, «L'Association de la Fraternité religieuse», *op. cit.*

chrétien et mission d'évangélisation par des voies détournées, et quelques ambiguïtés chrétiennes achevaient de les en persuader. Pour s'expliquer un tel raisonnement, il faut s'imaginer le fonctionnement mental et le degré d'ouverture culturelle et intellectuelle de l'azhari moyen⁵⁸. C'est donc à une certaine indifférence, alimentée par la méfiance et des atavismes traditionnels, que l'accord al-Azhar-Vatican signé le 28 mai 1998 a mis fin. De fait, d'aucuns n'hésitent pas à le qualifier tout simplement d'accord historique⁵⁹.

Plus modestement, il semble que l'on puisse reconstituer la chronologie de cette reprise de contact de la manière suivante. En 1992, l'ancien archevêque de Vienne, le cardinal Koenig — personnalité fort investie dans le dialogue et que l'on avait déjà eu l'occasion de voir à al-Azhar 27 ans plus tôt —, eut l'occasion d'effectuer une visite au cheikh d'al-Azhar, Gâd al-Haqq 'Alî Gâd al-Haqq, au cours de laquelle le cardinal réexprima «la nécessité d'établir une coopération entre les responsables des institutions religieuses chrétiennes et musulmanes afin que les religions aient leur rôle dans l'appui aux efforts des Nations-Unies en matière de paix et de bien-être des peuples, et pour que l'éthique des religions aide à lutter contre les fléaux du monde actuel, qui vont de la misère aux crimes, en passant par la violence et le racisme»⁶⁰. Ce premier pas étant franchi, une rencontre organisée par une grande personnalité juive de Vienne, Karl Kahane, eut lieu à Venise en 1993, qui permit de mettre en contact le cardinal Koenig et 'Alî Al-Sammân — ce groupe ainsi constitué était également lié à l'ancien chancelier Kreisky, qui eut un rôle discret mais utile dans les efforts de paix au Moyen-Orient et surtout dans les premiers contacts entre Arafat et les Européens à Vienne, avant 1980. Au cours de cette rencontre vénitienne, le cardinal Koenig put présenter des propositions concrètes de reprise de contact entre le Vatican et l'Azhar. Le cheikh Gâd al-Haqq associa dès lors le président de l'A.D.I.C. et ses conseillers, ainsi que quelques 'ulamâ', dont le Dr. Mahmûd Hamdî Zaqqûq, doyen de la faculté de théologie

⁵⁸ Vr. Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1996. Sur les attitudes des 'ulamâ' égyptiens vis-à-vis du dialogue islamo-chrétien, cf. Fahmî Huwaydî, «Al-hiwâr al-islâmî al-masîhî kamâ yarahû 'ulamâ' al-Azhar fî Misr» in *Al-'alâqât al-islâmiyyat al-masîhiyya, qirâ'a marjî'iyya fî al-târikh wa al-hâdir wa al-mus-taqbal*, op. cit., et Etienne Renaud, «Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans», op. cit.

⁵⁹ Cf. *Newsreport*, publié par le Conseil des Eglises du Moyen-Orient, vol. X/2 et 3 (été/automne 1998), p. 41. Pour le texte de cet accord, vr. *Islamochristiana*, vol. XXIV (1998), pp. 218-220.

⁶⁰ *France-Pays arabes*, op. cit., p. II du dossier.

(*Usûl al-Dîn*) de l'université islamique⁶¹, dans l'examen des propositions émanant du cardinal.

Ce n'est qu'en mars 1994 qu'une réponse put être portée au cardinal, à Vienne, par 'Alî Al-Sammân. Ce dernier s'était également occupé de négocier une nouvelle rencontre entre le cardinal Koenig et le cheikh d'al-Azhar, qui put avoir lieu un mois plus tard, à la fin d'avril 1994, lorsque le cheikh Gâd al-Haqq vint à Berne pour y subir une opération chirurgicale. Le résultat immédiat de ces derniers développements fut la participation du Dr. Mahmûd Hamdî Zaqqûq à la table ronde organisée par l'A.D.I.C. à la Sorbonne, le 13 juin 1994, sur le thème «Les finalités du dialogue entre les trois religions monothéistes et les dangers qui le menacent»⁶². Le 2 mai 1995, la rencontre du cardinal Arinze, président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, avec le cheikh Gâd al-Haqq, à l'occasion d'une visite du premier au Caire, permit de proposer la création d'un comité permanent de contact pour le dialogue. En mars 1996, le cheikh Muhammad Sayyid Al-Tantawî, précédemment muftî de la République, succède au cheikh Gâd al-Haqq à la tête de l'Azhar. Autant ce dernier avait la réputation d'être fort conservateur, autant son successeur paraissait faire preuve d'une plus grande ouverture, notamment sur la question du dialogue. Le 31 mai 1996, une délégation du Vatican fut reçue à al-Azhar, où elle remit au cheikh Tantawî un projet de déclaration de principes commune. On retrouvait encore une fois derrière cette rencontre la trace de 'Alî Al-Sammân, qui semblait désormais une personnalité incontournable dans l'organisation de ces relations, sans que l'on sache toujours très bien s'il agissait à titre personnel, en tant que président de l'A.D.I.C., ou pour le compte du Conseil supérieur des Affaires islamiques, institution gouvernementale dont il était membre. Il semble toutefois assez clair que les efforts du gouvernement et de la diplomatie égyptienne poussèrent à fond dans le sens de cette reprise de contact entre al-Azhar et le Saint-Siège. Le 8 septembre 1997 fut créé le Comité d'al-Azhar pour le dialogue entre les religions révélées (*Lajnat al-Azhar lil-hiwâr bayn al-adyân al-samâwiyya*), présidée par le cheikh Fawzî Fâdil Al-Zafzâf, et dont faisaient partie différentes personnalités

⁶¹ Du Dr. Mahmûd Hamdî Zaqqûq, sans doute l'une des personnalités azhariennes les plus ouvertes au dialogue — du fait de son itinéraire personnel (séjour en Allemagne, thèse de doctorat sur Descartes, mariage avec une Allemande), vr. «Cultural Relations between the West and the World of Islam: Meetings Points and Possibilities of Co-operation on the Academic Level» in *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. III/1 (1992). M. Hamdî Zaqqûq a été nommé au tout début de 1996 ministre des Awqâf et donc, par la même occasion, président du Conseil supérieur des Affaires islamiques.

⁶² Cf. le programme de cette table ronde in *France-Pays arabes*, op. cit., p. VIII.

égyptiennes musulmanes comme le cheikh Cha'rawî⁶³, 'Alî Al-Sammân et le cheikh Gamâl Abû al-Mahâsîn. Et c'est ainsi que l'on aboutit à l'accord du 28 mai 1998, signé pour la partie catholique par les membres d'une délégation du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux présidée par le cardinal Arinze, aux côtés duquel se trouvaient Mgr. Michael L. Fitzgerald et le frère Khâlid Akacheh⁶⁴.

Le texte de l'accord prévoit notamment «de combattre ensemble le sectarisme religieux, considéré comme un rejet de l'autre et comme une source de haine, de violence et de terrorisme». Les deux parties «travailleront sans cesse afin que les religions jouent leur rôle dans les sociétés humaines; pour nourrir la fraternité, la solidarité, la coopération, la justice et la paix; et pour abolir les obstacles au bien-être de toute l'humanité». Le Vatican et al-Azhar expriment leur désir commun de renforcer leur interrelation et «d'encourager un dialogue qui puisse combattre les diffamations et les désinformations concernant les religions». Le comité conjoint se réunira tous les ans, alternativement au Caire et à Rome, pour «rechercher les valeurs communes qui renforcent la justice et la paix, ainsi que le respect pour les autres religions». Le comité travaillera également «à des échanges sur des affaires d'actualité qui présentent un intérêt commun pour les deux parties, comme la défense de la dignité et des droits des individus, la promotion du savoir, et l'encouragement au respect mutuel entre catholiques et musulmans, à travers l'échange des informations nécessaires»⁶⁵. Recevant au Vatican certains des membres du Comité de suivi conjoint créé à l'occasion de cet accord, le pape Jean Paul II soulignait «le rôle prédominant et le poids

⁶³ Sur le cheikh Cha'rawî, télé-prédicateur extrêmement populaire, éditeur d'un *tafsîr* coranique qui ne connaît pas moins de succès, surtout depuis qu'il est le premier à avoir été mis sur CD-Rom, vr. les très nombreux articles de presse et dossiers obituaires qui ont été publiés après sa disparition, à la fin du mois de juin 1998. Il faut pourtant garder présent à l'esprit que son succès populaire s'explique autant par l'intelligence maligne, presque machiavélique, et la puissance expressive du personnage, que par la crise profonde de la culture qui sévit en Egypte et ailleurs dans le monde arabe. Son discours, vis-à-vis des chrétiens égyptiens notamment, a pu parfois apparaître beaucoup plus pernicieux en profondeur qu'il ne le laissait paraître en surface, cf. *Proche Orient Chrétien*, XL/2 (1990), p. 314, et «Vacuum in Sharawi's pulpit» in *Cairo Times* (15-28 octobre 1998).

⁶⁴ De ces responsables chrétiens du dialogue, vr. Michael L. Fitzgerald, «25 years of Christian-Muslim Dialogue. A Personal Journey» in *Proche Orient Chrétien*, vol. XL/2 (1990) et le mot du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, prononcé par le frère Khâlid Akacheh, et publié dans la section française des Actes de La IX^e conférence du Conseil supérieur des Affaires islamiques, *Al-islâm wa al-gharb, al-mâdî, al-hâdir, al-mustaqbal*, Le Caire, 1998.

⁶⁵ Les citations du document sont traduites de l'anglais, d'après les extraits qui en ont été publiés par *Newsreport*, *op. cit.*, p. 41.

particulier d'al-Azhar dans le monde», et il a ajouté «que ces accords concernaient plus de la moitié de l'humanité»⁶⁶.

9. Le dialogue dans les préoccupations d'organismes institutionnels égyptiens

Cet investissement nouveau des institutions de l'islam officiel d'Égypte dans le dialogue interreligieux peut encore se percevoir à travers l'évolution du contenu des Conférences islamiques internationales qu'organise chaque année, depuis 1989, le gouvernement égyptien via le Conseil supérieur des Affaires islamiques rattaché au Ministère des Awqâf. La présence de personnalités religieuses ou académiques chrétiennes, d'Orient ou d'Occident, invitées à titre d'intervenants ou de simple participants, se fait depuis quelques années plus importante⁶⁷. Surtout, même si les discours restent toujours très formels, forcément superficiels et assez largement teintés de fondamentalisme⁶⁸, c'est surtout l'évolution des thématiques de discussion qui est intéressante: «L'Islam et l'avenir du dialogue entre les civilisations» (1996), «L'Islam et l'Occident, le passé, le présent et l'avenir» (1997) et «L'Islam et le XXI^e siècle» (1998)⁶⁹. La confrontation de l'islam à l'altérité religieuse et civilisationnelle apparaît désormais inévitable, dans un monde réduit par les progrès de la technique moderne à n'être plus qu'un «village planétaire» où l'humanité toute entière entre dans un système d'interrelations lequel, s'il semble de moins en moins reposer sur les valeurs religieuses traditionnelles, n'en reste pas moins marqué par les déséquilibres structurels entre les grandes aires culturelles. Cela suscite l'émergence de questionnements originaux parmi les musulmans, questionnements qui, même s'ils ne sont pas encore nouveaux dans leur forme (notamment au niveau de l'islam institutionnel), le sont plus dans leur nature; et déjà, des mouvements très contemporains de réflexion, certes encore très limités mais que l'on espère voir s'étendre, commencent à poser les bases d'un nouvel *ijtihâd*⁷⁰. La question fondamentale est de

⁶⁶ *Al-Ahrâm Hebdo*, *op. cit.*

⁶⁷ Cf. *Taqrîr al-hâlat al-dîniyya fi Misr*, *op. cit.*, p. 412.

⁶⁸ Cf. Anne-Laure Dupont et Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, «Un discours islamique officiel en Égypte: la VII^e conférence du Haut-Conseil des Affaires islamiques» in *Egypte/Monde Arabe*, n° 29 (1997).

⁶⁹ Les Actes de ces conférences font l'objet, régulièrement, de publications annuelles volumineuses par les soins du Conseil supérieur des Affaires islamiques.

⁷⁰ Cf. Etienne Renaud, «Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans», *op. cit.*

savoir comment assumer cette confrontation à la modernité, laquelle est malgré tout largement occidentale dans ses manifestations, de manière pacifique et constructive, mais sans pour autant, et en aucun cas perdre ce qui est perçu comme l'authenticité identitaire de la culture arabo-islamique. On retrouve là, à une échelle plus vaste, la problématique qui était à la base des déchirements vécus par la société égyptienne post-nassérienne. En ces temps où d'aucuns développent la théorie du «*clash of civilizations*», l'équation est pourtant difficile à résoudre dans l'état culturel et matériel actuel du monde arabe et islamique⁷¹.

C'est justement le développement de cette théorie du «*clash of civilizations*» dans l'idéologie contemporaine qui est à l'origine d'une toute nouvelle initiative du Ministère égyptien des Affaires étrangères. Nous avons déjà eu l'occasion, ailleurs, de souligner l'étroite et profonde collaboration des diplomaties égyptiennes et vaticanes, en particulier pour tout ce qui concerne les problèmes de l'Orient arabe (question palestinienne, conflit israélo-arabe, guerre du Liban, guerre du Golfe, etc.)⁷². En octobre 1998, suite à la dernière Assemblée générale des Nations Unies au cours de laquelle le président Clinton mentionna, pour en récuser les fondements, la théorie de Samuel Huntington et ses développements dans les milieux intellectuels et politiques américains, suite également à la dernière initiative du président allemand Roman Herzog en faveur d'un partenariat civilisationnel entre l'Europe et le monde musulman, le ministre égyptien des Affaires étrangères, 'Amr Mûsâ, a créé au sein de son administration une cellule spécialisée dans le suivi du dialogue entre les civilisations et les religions. Si son travail actuellement

⁷¹ Cf. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996, et, surtout, l'entretien qui a été publié dans *Le Monde* (18/11/1997). Ce discours est loin d'être toujours récusé dans le monde arabomusulman, il est même souvent parfaitement assumé dans la perspective d'une dialectique des civilisations qui s'inspire de l'organicisme toynbien pour poser le postulat de la décadence irrémédiable de l'Occident et prédire le succès de l'islam, prédiction fondée sur le dogme de la supériorité morale et civilisationnelle de la religion musulmane. Vr., exemple parmi tant d'autres, Abû al-Hassan Al-Nadwa, *Al-Sirâ' bayn al-fikrat al-islâmiyya wa al-fikrat al-gharbiyya*, Le Caire, Dâr al-Bachîr, 1997. Un des principaux problèmes est notamment qu'à travers l'examen des textes qu'il produit, la problématique de l'islam institutionnel et officiel d'Égypte n'apparaît pas si éloignée, dans le fond, de celle du «projet civilisationnel islamique» défendu par le courant islamiste qui s'oppose justement au pouvoir en place.

⁷² Cf. notre travail sur *Le dialogue islamo chrétien vu d'Égypte*, op. cit., largement basé sur les discours diplomatiques publiés: vr. par exemple «The new Ambassador of Egypt to the Holy Sec is received by the Pope in Rome (Vatican) (4 octobre 1996)» in *Islamochristiana*, vol. XXIII (1997), p. 181 et squ. et Gérard Arboit, *Le Saint-Siège et le nouvel ordre au Moyen-Orient*, Paris, l'Harmattan, 1996.

consiste surtout à collecter les informations en vue de constituer une base de données, il n'est pas exclu qu'elle s'investisse un jour plus directement dans son domaine d'intervention.

10. En forme de conclusion

Au moment de terminer cette étude, nous voudrions lancer quelques pistes de réflexion qui permettent, dans la mesure du possible, d'évaluer la portée du dialogue islamo-chrétien en Egypte et de tracer certaines perspectives d'avenir.

Au niveau des points positifs, on peut relever l'importance et la diversité des initiatives qui ont surgi depuis le début des années quatre-vingt-dix pour promouvoir un dialogue entre différents segments constitutifs de la société égyptienne contemporaine, et notamment entre chrétiens et musulmans. Dès l'abord, il apparaît clairement que cette dynamique contraste fortement avec la situation qui prévalait dans la période précédente. Si l'on considère l'itinéraire des acteurs investis dans ce mouvement et leur âge, en dépit de la caution apportée par quelques «vieux sages», on pourrait presque parler d'un phénomène générationnel. Que l'on se risque à évoquer, pour comparaison, l'émergence dans le même temps de différents Centres privés de recherches ou de documentation spécialisés dans l'action sociale ou la défense des Droits de l'Homme, et l'on pourrait dire que l'on assiste, par ce biais entre autre du dialogue interreligieux prenant de manière explicite l'allure d'un dialogue national, à l'émergence tant attendue en Egypte d'une société civile vraiment autonome⁷³. Pour comprendre l'importance de ces lieux d'action sociale

⁷³ Il est certain que l'accouchement ne se fait pas sans douleur, comme en témoigne le débat extrêmement animé qui a porté dans les derniers mois de l'année 1998 sur le travail des organisations privées de défense des Droits de l'Homme et du citoyen, après l'incident d'Al-Kuchih dans lequel l'attitude de la police et des autorités de l'Etat avait été mise en cause. L'affaire toute entière est pour nous tout a fait significative, dans la mesure où elle a lié dans un même débat, et ce jusque sur la scène internationale, situation des chrétiens en Egypte, question de la citoyenneté et problème des Droits de l'Homme. L'enjeu était celui de l'émergence d'un discours citoyen émanant de la société égyptienne par la voix d'acteurs indépendants, qui s'est trouvé coincé entre d'une part l'exploitation des événements par certains organes de presse internationaux — motivés par des logiques politiques, confessionnelles ou tout simplement commerciales — et, d'autre part, le discours strictement idéologique des représentants de l'Etat et, plus gravement, de l'ensemble de la presse nationale: discours réactionnaire et figé dans des prises de positions ne permettant aucun dépassement critique de la situation actuelle du pays. Face à l'émergence d'un espace du discours socio-politique indépendant de l'Etat ou des grands partis institutionnalisés, le même type de comportement problématique fondé sur

et de dialogue, et des rencontres qui s'y opèrent entre musulmans et chrétiens de diverses tendances, il n'est qu'à écouter le Père Christian Van Nispen, personnalité fort investie dans cette dynamique de dialogue qui commence à s'imposer comme une nécessité inéluctable: «L'un des effets les plus remarquables de toutes ces rencontres est qu'elles permettent véritablement aux chrétiens, et en particulier aux jeunes, de sortir de l'enfermement et des attitudes de repli dans lesquelles ils se complaisaient depuis plusieurs années. Ils ont ainsi redécouvert par le biais du dialogue sur des sujets culturels, politiques et sociaux, le rôle qu'ils avaient à jouer dans la société, comme la valeur, les principes et les droits de la citoyenneté; et ceci, dans le sens où la connaissance réciproque constitue le meilleur moyen pour dépasser ce *hiatus* entre les différentes parties de la société que créent la peur et le manque de confiance»⁷⁴.

La question fondamentale, présente au cœur du dialogue interreligieux comme du dialogue social ou politique, tourne donc bien autour de la possibilité d'existence d'une société plurielle, où la norme unique serait celle de la citoyenneté partagée dans le cadre d'un nouveau projet national lui-même en train de s'élaborer. Ainsi chaque individu, en tant que tel, est appelé à prendre sa part de responsabilité à tous les niveaux de l'activité sociale, à commencer par vivre sa foi, tant dans ses aspects privés que publics, sans pour autant s'inscrire dans une logique confessionnelle. Confronté au défi d'inscrire dans la modernité contemporaine sa vie politique, sociale et économique sans pour autant renoncer à son identité propre, la société égyptienne est acculée à fournir l'effort d'un véritable *ijtihād* socio-politique qui ne peut évidemment rester sans conséquence sur les conceptions religieuses traditionnelles régissant l'organisation de la Cité.

De chaque côté, des évolutions positives se dessinent et des barrières commencent à tomber, notamment chez les intellectuels de gauche et les chrétiens investis dans l'action sociale et certains intellectuels musulmans proches de la mouvance islamiste légaliste et rajeunie, comme ceux rassemblés autour du projet d'*Al-Wasat*. Depuis quelque temps, quelques années à peine, mais cela est suffisant pour le noter, les inter-

des atavismes réactionnaires se retrouve par exemple face à la diffusion des émissions politiques et culturelles de la chaîne satellitaire *Al-Jazîra*, qui apparaît dans une grande partie du monde arabe comme le lieu unique d'où peut se tenir en direct un dialogue multipartite fondé sur une entière liberté d'expression, et qui dispose d'une très large audience.

⁷⁴ *Taqrîr al-hâlat al-dîniyya ff Misr, op. cit., p. 413.*

locuteurs chrétiens de personnalités très engagées dans le « projet civilisationnel islamique », comme Târiq Al-Bichrî ou Muhammad Salîm Al-'Awâ⁷⁵, les sentent évoluer vers une conception plus ouverte de la citoyenneté, qui ne soit plus seulement un rappel de la condition privilégiée des *dhimmi*-s dans la société islamique traditionnelle⁷⁶. Peut-être n'est ce pas seulement une vue de l'esprit que de croire que se crée ainsi, petit à petit, très lentement mais sans aucun doute réellement, une interaction entre « projet civilisationnel islamique, et le projet national renouvelé que tentent de mettre en œuvre les chrétiens et les laïcs libéraux issus de la gauche nationaliste. Si le débat idéologique reste extrêmement vif, les clivages strictement confessionnels ont tendance à s'estomper, et c'est déjà là un progrès remarquable si l'on considère les évolutions sociétales en Egypte au cours des dernières décennies.

Cependant, la difficulté majeure du dialogue islamo-chrétien en Egypte tient justement à son confinement dans les cercles restreints de certains milieux intellectuels. Il y a un contraste énorme entre le renouveau fort positif du dialogue pratiqué par ceux-là et les attitudes de l'immense majorité de la population, qui continuent d'être régies par des réflexes traditionnels et des attitudes communautaires profondément ancrées. En Egypte, nous disait Mgr Qulta, il y a un fossé qui n'en finit pas de se creuser entre les perceptions réelles de l'autre que l'on garde à l'intérieur de soi et l'expression qu'on en donne à l'extérieur. Au niveau collectif, cela tient presque plus d'une pathologie schizophrénique que d'une simple hypocrisie. Bien qu'il existe une multitude de modes empiri-

⁷⁵ Cf. par exemple Muhammad Salîm Al-'Awâ, « Al-nizâm al-islâmî wa wadî' ghayr al-muslimîn » in *Al-Muwâtana*, Le Caire, Al-markaz al-qubtî lil-dirâsât al-ijtimâ'iyya, 1998. Intéressant aussi est la possibilité qu'a eu Samîr Murqus de présenter en 1994, devant les jeunes avocats Frères musulmans, un exposé sur les jeunes coptes et le problème des élections: *Muchâarakat al-chabâb al-qubtî fî al-hayyat al-siyâsiyya bayn al-muhadadât al-'âma wa al-su'ûbât al-khâsa*, Al-markaz al-qubtî lil-dirâsât al-ijtimâ'iyya, Awrâq dirâsiyya n° 4, sans date.

⁷⁶ Fahmî Huwaydî, à la fin des années quatre-vingt, avait déjà exprimé cette conception plus ouverte de la citoyenneté, pour laquelle d'autre part les auteurs coptes engagés dans ce débat ne cessaient de se battre. Vr. les nombreuses publications sur ce sujet de Milâd Hannâ, entre autre *Aqbât na'am, wa lakin misriyyûn*, Le Caire, Madbulî, 1984, et *Qubâl al-âkhar*, Le Caire, Dâr al-churûq, 1998; Fahmî Huwaydî, *Muwâtînûn, lâ dhimmiyyûn: mawqi' ghayr al-muslimîn fî mujtama' al-muslimîn*, 2^e éd., Le Caire, Dâr al-churûq, 1990. Dans les années soixante-dix et quatre-vingt, le débat restait très virulent sur cette question de la place des chrétiens dans une société dont des courants très puissants prônaient la « réislamisation ». Cf. Panayotis J. Vatikiotis, *L'islam et l'Etat*, Paris, Gallimard/Le Débat, 1992, et André Ferré, « Protégés ou citoyens » in *Islamochristiana*, vol. XXII (1996), pp. 79-117.

riques de communication sociale et de positionnements intercommunautaires que nous avons ici ignorés — notre approche des manifestations du dialogue restant plus intellectuelle que sociologique — on ne peut pourtant que constater le décalage dramatique entre l'idéal du dialogue islamo-chrétien tel qu'il a pu être théorisé ailleurs⁷⁷, et l'expérimentation quotidienne des relations inter-confessionnelles dans le vécu sociétal. Ainsi, si les démonstrations officielles de l'Unité nationale, aussi creuses et superficielles que sans conséquences, continuent d'envahir les écrans de télévisions ou les premières pages des journaux, et si se multiplient les ouvrages qui en traitent d'un point de vue plus ou moins critique⁷⁸, les principaux problèmes sont loin d'avoir disparus, qui sont autant d'obstacles au dialogue et à la diffusion de son esprit.

L'immense majorité des coptes ne cesse de vivre et de percevoir le monde extérieur à la communauté avec une mentalité d'assiégés. Beaucoup de cadres ecclésiastiques, et non des moindres, continuent de raisonner avec des modes de penser qui n'ont rien à envier aux plus conservateurs des cheikh-s azharis. L'attitude de la plupart des jeunes coptes se caractérise par le refus de connaître la culture musulmane dominante et, surtout, elle reste profondément marquée par la «mentalité de l'hijra»: exil intérieur, entièrement tourné vers la communauté, ses lieux de vie (familles, églises, monastères) et ses expressions sociales (associatives), ou exil extérieur, vers l'étranger, dès lors que la possibilité existe. Du côté musulman, l'indifférence à l'égard des problèmes propres aux chrétiens et l'ignorance de leur originalité ou identité propre est la norme, quand ce ne sont pas les attitudes polémiques, pour ne pas dire de franche hostilité, qui dominent⁷⁹. De la même manière que les coptes, les musulmans égyptiens dans leur immense majorité apparaissent très lar-

⁷⁷ Cf. Mohammed Talbi, *Islam et dialogue, Réflexions sur un thème d'actualité*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1972, les travaux du G.R.I.C., ou encore les articles sur la question parus dans la revue *Islamochristiana* depuis 1975.

⁷⁸ Cf., entre autres, Husayn Kafâfi, *Al-mahabba wa al-salâm bayn al-mas'hiyya wa al-islâm*, 2 vol., Le Caire, Markaz al-Mahrûsa, 1996, et Iduwâr Ghâli Al-Dahabî, *Al-namudhaj al-misri lil-wahdat al-wataniyya*, Le Caire, Dâr Qubâ', 1998.

⁷⁹ La littérature populaire fournit un nombre impressionnant de tels ouvrages de polémique musulmane contre le christianisme, auquel celui-ci ne peut en aucune manière répondre (si tant est qu'y répondre sur le même ton soit une bonne solution!). Vr. par exemple, quatre ouvrages achetés tout simplement à la Foire internationale du Livre du Caire, en février 1998: Ahmad Higâzi Al-Saqqâ, *Al-munâzarat al-hadîtha wa 'ilm muqâranat al-adyân, bayn al-chaykh Didât wa al-qiss Suwâgârt*, Le Caire, Maktabat Zahrân, 1988, accompagné de l'œuvre intégrale d'Ahmad Didât; 'Abd Allâh Sa'ad, *Kuntû nasrâniyyân*, Mansûra, Dâr Yaqîn, 1993; Mansûr Husayn 'Abd al-'Azîz, *Da'wat al-haqq, aw al-haqîqa bayn al-mas'hiyya wa al-islâm*, 3^e éd., Le Caire, Maktabat 'Alâ' al-Dîn, 1994; et Zaynab 'Abd al-'Azîz, *Al-Fâtikân wa al-islâm*, Le Caire, Dâr Al-Quds, 1995.

gement enfermés dans leur propre représentation d'eux-mêmes et de leur rapport au monde, sans qu'aucun esprit critique permette de relativiser cette *Weltanschauung* primaire et complètement inadaptée au monde contemporain.

Un autre problème du dialogue, c'est qu'au sein même de ce groupe finalement très restreint d'intellectuels qui ont commencé à se rencontrer depuis une dizaine d'années pour discuter de la question nationale, les clivages restent forts: pour les chrétiens, l'œcuménisme, comme préalable indispensable à un dialogue interreligieux crédible et efficace, reste toujours un défi à réaliser, de même que, pour chacun, chrétiens et musulmans, le refus de céder à la tentation d'enfermer l'autre dans un cadre idéologique qui permette de le récuser par l'anathème⁸⁰. D'autre part, tous, s'ils se réclament du dialogue islamo-chrétien, insistent sur leur éloignement volontaire de toute discussion portant sur les croyances de chaque religion (*hiwâr watanî, wa lâ hiwâr lahûfî 'alâ al-'aqâ'id*: un dialogue national et non un dialogue religieux portant sur les dogmes). Même dans les initiatives de dialogue institutionnel, entre al-Azhar et le Vatican par exemple, les domaines de discussion restent désormais circonscrits à la recherche de bases communes permettant de définir une coopération dans le champ de l'action sociale et politique. Même si, à terme, il y a espoir que ces contacts aboutissent à l'élaboration d'une véritable théologie réciproque des religions qui puisse resituer chaque partie dans son originalité propre à travers une compréhension renouvelée de l'économie des voies du salut, les mots d'ordre actuels sont d'éviter absolument toute discussion approfondie sur ces sujets.

Enfin, comme nous le disions en introduction, on ne saurait jamais trop insister sur l'importance du contexte socio-politique qui informe les contenus du dialogue, comme il en détermine les limites et en fixe les enjeux. Il est remarquable que le début des années quatre-vingt-dix, qui correspond à une montée spectaculaire de la violence politique et confessionnelle dans le champ sociétal égyptien, mais aussi à un moment paroxystique de ce qui est perçu, à tort ou à raison, comme «l'affrontement civilisationnel» entre l'Occident et l'islam, soit justement le moment où une multitude d'initiatives de dialogue islamo-chrétien sont lancées ou relancées: toutes font état de la nécessité d'un dialogue interne, social et politique, en profondeur et en vérité, où les hommes de religion et les autorités spirituelles auraient quelque chose à

⁸⁰ Vr. Milâd Hannâ, *Qubûl al-âkhar*, op. cit., et l'exemple de la polémique récente entre Samîr Murqus et Fahimî Huwaydî in *Al-Ahrâm* (16/11/1998 et 1/12/1998).

dire — nécessité d'un dialogue national et universel beaucoup plus que d'un dialogue religieux au sens strict (si celui-ci est rendu nécessaire, c'est justement à cause des fractures multiples de la société égyptienne que le clivage communautaire contribue à révéler⁸¹). Si la question posée par la nécessité urgente d'une redéfinition non idéologique de l'unité nationale et de la refondation pragmatique des modes de convivance intercommunautaire est donc chaque fois au centre des débats qui naissent des rencontres entre chrétiens et musulmans en Egypte, l'enjeu du dialogue comme attitude réceptive face à l'altérité, à l'altérité religieuse en l'occurrence, se situe donc bien toujours plus dans l'ordre du séculier que dans celui du religieux au sens strict.

Alors, dialogue ou dialogues entre islam et christianisme? Si la question peut être posée, disons pour y répondre qu'il existe des situations différentes de dialogue islamo-chrétien en Egypte. Nous avons pu distinguer deux niveaux principaux, entre lesquels il n'y a pratiquement aucune interférence: d'une part un niveau institutionnel, où le dialogue engage des institutions officielles égyptiennes (telles que l'Azhar, le Conseil supérieur des Affaires islamiques, voire même les services du ministère des Affaires étrangères) dont la pratique par des clercs, en dehors des occasions destinées à manifester de manière convenue la symbolique figée de l'unité nationale, est essentiellement tournée vers l'extérieur du pays et, d'autre part, un niveau associatif où le dialogue met en scène plutôt des acteurs non officiels et le plus souvent non cléricaux, issus de la société civile, qui discutent ensemble des problèmes posés par les évolutions culturelles, sociales, économiques et politiques de la communauté nationale, pour envisager un projet national partagé dont les bases restent à définir. Les expériences relevant de ces diffé-

⁸¹ On peut mentionner ici la dizaine de rencontres plus ou moins secrètes qui ont eu lieu pendant la période 1992/1993 entre certaines personnalités coptes et des représentants des Frères musulmans. Si ces rencontres peuvent être qualifiées de dialogue, c'est seulement dans la mesure où elles visaient à exposer et clarifier les positions réciproques, dans un moment de très fortes tensions confessionnelles dûes au déchaînement de la violence qui caractérise alors l'affrontement entre l'Etat militaire et les groupes islamistes radicaux (cf. le dossier de presse «Perceptions de la violence politique», *op. cit.*). Il nous semble que c'est dans ce contexte qu'il faut replacer le document publié par la revue *Islamochristiana* sous le titre «Expression amicale d'appréhensions réciproques», sans aucune indication ni d'auteur, ni d'origine (cf. *Islamochristiana*, vol. XIX (1993), pp. 217 et *squ.*; *vr.* cependant Maurice Borrmans, qui situe ce texte dans la mouvance de Justice et Paix, in *Islamochristiana*, vol. XX (1994), p. 275). Il s'agit, à notre sens, d'un document extrêmement important et très révélateur des positions de chacun dans un débat particulièrement tendu, où le problème des perceptions joue un rôle essentiel en l'absence de réelle connaissance réciproque.

rents niveaux ont cependant toutes en commun, sinon déjà de rechercher une Vérité commune, éternelle et absolue, du moins d'essayer de fonder les bases d'une véritable convivance interconfessionnelle; et sans doute, dans le contexte égyptien actuel, c'est là le défi principal et l'objectif premier des rencontres entre chrétiens et musulmans. Rappelons, en dernière conclusion, les paroles très justes de Mgr Yuhannâ Qulta⁸², qui affirme l'extrême nécessité du dialogue interreligieux; et, ajoute-t-il, celui-ci, quelque soit sa nature, politique ou religieuse, requiert non seulement un haut niveau de culture mais aussi, et peut-être surtout, de spiritualité⁸³. *La spiritualité, une exigence de notre temps*⁸⁴: à l'aube d'un siècle où l'humanité, désormais affranchie de beaucoup de contingences terrestres, mais également pressée par les développements d'une technique matérialiste, séductrice et asservissante, doit apprendre à reconnaître le sens véritable de ses finalités, la brûlante actualité de ce programme n'est pas valable pour l'Égypte uniquement.

BIBLIOGRAPHIE

- «Dialogue islamo-chrétien, un tournant décisif» in *France-Pays arabes*, Paris, n° 92 (juin 1994).
- «Un accord historique entre al-Azhar et le Vatican» in *Newsreport*, publié par le Conseil des Eglises du Moyen-Orient, vol. X/2 et 3 (été/automne 1998), p. 41.
- «Accord islamo-chrétien Vatican-al-Azhar» in *Islamochristiana*, Rome, vol. XXIV (1998), pp. 218-220.
- «The new Ambassador of Egypt to the Holy See is received by the Pope in Rome (Vatican) (4 octobre 1996)» in *Islamochristiana*, Rome, vol. XXIII (1997), p. 181-182.
- «Expression amicale d'appréhensions réciproques» in *Islamochristiana*, Rome, vol. XIX (1993), pp. 217-218 (Vr. Maurice BORRMANS in *Islamochristiana*, vol. XX (1994), p. 275)..
- «Chronique Égypte» in *Proche Orient Chrétien*, Année 1998, pp. 405-417.
- Al-Muwâtana*, Le Caire, Al-markaz al-qubtî lil-dirâsât al-ijtimâ'iyya, 1998.
- Al-hiwâr al-watanî*, Le Caire, Al-lajnat al-misriyya lil-'idâla wa al-salâm, al-sil-silat al-wataniyya n° 1, 1994.
- 'ABD AL-FATTÂH, Nabîl, *Al-Nass wa al-rassâs, al-islâm al-siyâsî wa al-aqbât wa azamât al-dawla al-hadîtha fî Misr*, Beyrouth, Dâr al-nahâr li-l-nachr, 1997.

⁸² Cf. son article «Al-hiwâr al-islâmî al-masîhî... 'ilâ aynâ?» in *Al-Ahrâm* (28/9/98).

⁸³ Et l'on ne peut s'empêcher, ici, d'évoquer la personnalité de Louis Massignon, dont les intuitions en ce domaine ont été extrêmement lumineuses.

⁸⁴ C'est le thème sous lequel s'est tenue la IV^e rencontre islamo-chrétienne organisée par le C.E.R.E.S. à Tunis, en 1986. Vr. *La spiritualité, une exigence pour notre temps, IV^e rencontre islamo-chrétienne*, Tunis, Université de Tunis — C.E.R.E.S., série Etudes islamiques n° 11, 1988.

- ANAWATI, Georges C., «Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien: l'Association des Frères sincères (*Ikhwân al-Safâ'*) [1941-1953]» in *Islamochristiana*, Rome, vol. V (1979), pp. 250-253.
- ANAWATI, Georges C., «Les chrétiens d'Égypte» *Pro Mundi Vita* — dossier Afrique n° 21, Bruxelles, avril 1982.
- AL-BICHRÎ, Târiq, *Al-muslimûn wa al-Aqbât fî itâr al-jamâ'at al-wataniyya*, Le Caire, Dâr al-churûq, 1988.
- AL-DAHABÎ, Iduwâr Ghâlî, *Al-namudhaj al-misrî lil-wahdat al-wataniyya*, Le Caire, Dâr Qubâ', 1998.
- FERRÉ, André, «Protégés ou citoyens» in *Islamochristiana*, Rome, vol. XXII (1996), pp. 79-117.
- HANNÂ, Milâd, *Qubûl al-âkhar*, Le Caire, Dâr al-churûq, 1998.
- HUWAYDÎ, Fahmî, *Muwâtînûn, lâ dhimmiyyûn: mawqî' ghayr al-muslimîn fî mujtama' al-muslimîn*, 2^e éd., Le Caire, Dâr al-churûq, 1990.
- HUWAYDÎ, Fahmî, «Al-hiwâr al-islâmî al-masîhî kamâ yarahû 'ulamâ' al-Azhar fî Misr» in *Al-'alâqât al-islâmiyyat al-masîhiyya, qirâ'a marjî'iyya fî al-târikh wa al-hâdir wa al-mustaqbal*, Beyrouth, Markaz al-dirâsât al-istrâtîjiyya wa al-buhûth wa al-tawthîq, 1994.
- KAFÂF, Husayn, *Al-mahabba wa al-salâm bayn al-masîhiyya wa al-islâm*, 2 vol., Le Caire, Markaz al-Mahrûsa, 1996.
- MÉTÉNIER, Edouard, *Le dialogue islamo-chrétien en Égypte (1962-1992): thèmes, problèmes et enjeux*, mémoire de Maîtrise, Centre d'Histoire de l'Islam Contemporain, Université de la Sorbonne Paris-IV, 1994.
- RENAUD, Etienne, «Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans» in *Islamochristiana*, Rome, vol. XXIII (1997), pp. 101-138.
- QILÂDA, Wilyâm Sulaymân «Al-'alâqât al-islâmiyyat al-masîhiyya fî al-wâqî' al-misrî: al-mafhûm al-'asâsî fî al-mâdî wa al-hâdir wa al-mustaqbal» in *Al-'alâqât al-islâmiyyat al-masîhiyya, qirâ'a marjî'iyya fî al-târikh wa al-hâdir wa al-mustaqbal*, Beyrouth, Markaz al-dirâsât al-istrâtîjiyya wa al-buhûth wa al-tawthîq, 1994.
- SEDRA, Paul, «Class Cleavage and Ethnic Conflict: Coptic Christian communities in modern Egyptian politics» in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. X/2 (1999), pp. 219-235.
- VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian, «L'Association de la Fraternité Religieuse (*Gamâ'at al-Ikhâ' al-Dînî*)» in *Islamochristiana*, Rome, vol. V (1979), pp. 253-258.
- VAN NISPEN, Christian, «Muslimûn yuhâdirûna fî al-Kanâ'is al-misriyya» in *Taqrîr al-hâla al-dînî fî Misr*, vol. II, Le Caire, Markaz al-dirâsât al-siyâsiyya wa al-istrâtîjiyya bil-Ahrâm, 1998.
- ZAQZÛQ, Mahmûd Hamdî, «Cultural Relations between the West and the World of Islam: Meetings Points and Possibilities of Co-operation on the Academic Level» in *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. III/1 (1992).
- ZEIDAN, David, «The Copts - Equal, Protected or Persecuted? The impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt» in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. X/1 (1999), pp. 53-67.