

Dialogue des cultures et des religions, entre prévention des radicalismes et mission : l'expérience de l'Institut Al Mowafaqa de Rabat

Jean Koulagna, Institut Œcuménique de Théologie Al Mowafaqa, Rabat

Résumé : Dans un contexte où les chrétiens sont très minoritaires, où les lois interdisent formellement tout prosélytisme et où la violence due aux différences culturelles et religieuses est une menace constante, il est important de relire l'ordre du Christ de faire de toutes les nations des disciples ou d'être ses témoins jusqu'aux extrémités de la terre. Le dialogue interculturel et interreligieux, en plus d'être un instrument de prévention des radicalismes et de la violence, est aussi une opportunité de témoignage. Les réflexions de cette communication se baseront sur l'expérience de l'Institut Œcuménique de Théologie Al Mowafaqa de Rabat, au Maroc.

Mots clés : dialogue, radicalité, paix, témoignage, mission, Al Mowafaqa.

Abstract: In a context where Christians are very much in the minority, where laws formally prohibit proselytism, and violence due to cultural and religious differences is a constant threat, it is important to re-read Christ's command to make disciples of all nations, or to be his witnesses to the ends of the earth. Intercultural and interreligious dialogue, in addition to being an instrument for preventing radicalism and violence, is also an opportunity to witness. The reflections of this paper will be based on the experience of the Al Mowafaqa Ecumenical Institute of Theology in Rabat, Morocco.

Key words: dialogue, radicalism, peace, witness, mission, Al Mowafaqa.

1. Introduction

L'histoire humaine est traversée par des violences dues, outre les raisons politiques, à des crispations identitaires et à des radicalités religieuses, celles-ci n'étant d'ailleurs pas étrangères à celles-là. Parmi les réponses proposées actuellement à ces questions se trouve en bonne place le dialogue des cultures et des religions. L'espoir est que se connaissant et se comprenant mieux, les personnes et groupes de personnes arrivent à accepter leurs différences culturelles et religieuses et à se tolérer. Le dialogue est donc posé comme un moyen de prévention des radicalismes, quelle que soit leur origine, et des violences qu'ils charrient et qui occupent une part importante de l'actualité.

La raison d'être de l'Église étant la mission, celle-ci semble entrer en conflit avec le principe même du dialogue. Et ce n'est pas tout. La sécularisation croissante de la société dans l'Occident postchrétien et laïc qui s'exporte à la faveur de la mondialisation, et les réactions des sociétés plus religieusement marquées qui tentent de contenir ce mouvement, génèrent des lois interdisant toute forme de prosélytisme. La question est donc celle de la place de la mission dans cet élan de dialogue. Il s'agit de redéfinir le concept même de « mission » et de se demander dans quelle mesure le dialogue interculturel et interreligieux, en plus d'être un instrument de prévention des radicalismes et de la violence, peut être aussi, sans malhonnêteté méthodologique, une opportunité de témoignage.

Pour essayer de répondre à cette question, j'articulerai mon propos en trois temps. Premièrement, je proposerai de revisiter le concept même de dialogue et de dépasser le paradigme de la tolérance. Deuxièmement, je vous inviterai à relire les deux formulations principales de la grande commission de Jésus afin d'essayer d'articuler dialogue et témoignage.

Troisièmement enfin, j'illustrerai ces réflexions par l'expérience de l'Institut Œcuménique de Théologie Al Mowafaqa (ci-après Al Mowafaqa) de Rabat.

2. Le dialogue : dépasser le paradigme de la tolérance

Définir le dialogue

Le terme « dialogue » est constitué des termes grecs *dia* (à travers, entre) et *logos* (parole, discours). Étymologiquement, un dialogue est discours entre deux ou plusieurs interlocuteurs, une « communication, le plus souvent verbale, entre deux personnes ou groupes de personnes »¹.

Cette définition étymologique fait du dialogue une communication qui implique raison, discernement, exactitude et sagesse. Car le *logos*, dans la philosophie antique (chez Platon et les stoïciens), est considéré comme une raison divine, organisatrice et explicatrice de l'univers.

Il y a une corrélation entre les termes dialogue, discussion et débat, car tous expriment un échange de paroles. Et pourtant, il convient de les distinguer. Alors que la discussion et le débat se définissent globalement en termes d'opposition et de compétition, le dialogue s'oriente plutôt vers une collaboration et une coopération², donc vers la recherche d'un consensus ou, au moins d'un point permettant d'avancer ensemble.

En théologie, le terme *logos*, appliqué au Christ comme parole incarnée, est plus qu'un concept. Il désigne une personne, Dieu lui-même. En créant l'homme à son image et à sa ressemblance (Gn 1, 26-28), c'est-à-dire capable de communiquer, puis en se révélant à celui-ci, Dieu se définit d'emblée comme un dieu de relation, donc de dialogue, qui se pose en partenaire avec cette créature qu'il a faite presque divine (Ps 8, 5-8). Toute l'histoire de la révélation divine, dont le couronnement est l'incarnation de la Parole (Jn 1, 14), indique que le dialogue avec Dieu, et par ricochet tout dialogue vrai, est bien plus qu'un échange de paroles, que cette communication verbale. Il est rapprochement d'intentions, il est surtout rencontre. Comme rencontre, le dialogue implique donc une ouverture à l'autre, une relation entre un *je* et un *tu*, qui va au-delà du discours, et qui est tournée vers un objectif commun.

Selon Françoise Armeengaud et Robert Misrahi (F. Armeengaud & R. Misrahi, 2009), « le dialogue répond à une préoccupation éthique – il serait l'antiviolence par excellence – et à un souci politique : comment améliorer la circulation de l'information de manière à orienter les conflits vers un consensus résolutoire ? » Cette affirmation permet de se rendre compte de la complexité de la notion du dialogue, qui se retrouve sur les terrains aussi variés que l'éthique, le politique, le religieux, etc.

Réflexions théoriques sur le dialogue

C'est Martin Buber, phénoménologue et existentialiste israélien d'origine allemande, qui, dans *Je et Tu* (original all. *Ich un Du*, 1923) et dans *Le problème de l'homme* (1962), a

¹ CNRTL – <http://www.cnrtl.fr/definition/dialogue>

² Il ne faut cependant pas absolutiser cette distinction, qui peut devenir caricaturale, ni en conclure que le dialogue est « bon » et les autres « mauvais ». La discussion ou le débat ne sont pas absents, *a priori*, d'un dialogue. La distinction repose donc, me semble-t-il, sur l'intentionnalité et la finalité.

élaboré une théorie du dialogue au sens strict du terme. Pour lui, l'être humain est par essence un être de dialogue et de relation, qui ne peut se réaliser que par le dialogue avec l'humanité, le monde et Dieu. Le fondement de ce dialogue est la responsabilité qui n'existe que quand il y a réponse à la voix humaine. Dans *Je et Tu*, Buber montre que le Je n'existe que dans la relation avec Tu et inversement, l'un et l'autre n'existent que dans la phrase-principe « Je-Tu » (relation à l'autre qui, à l'absolu, est Dieu, et qui s'enracine dans le dialogue) qui elle-même n'existe que dans la sphère du « Je-Cela » (instrumentale, elle est ancrée dans le monologue) (Buber 1923, p. 12-13 et 32-33).

Cela signifie que la relation est une condition *sine qua non* du dialogue. Il ne suffit donc pas, comme le fait remarquer Simone Manon (S. Manon, 2008) dans un cours publié en ligne, de communiquer pour être en dialogue. Parce que « dans la communication, les personnes sont en position dissymétrique ». C'est ce qui arrive dans le cas d'un cours magistral ou d'une conférence dans un colloque. Il y a bien une communication, mais pas de dialogue³. De même, lorsque je vais chez le marchand et lui commande un article et attends d'être servi et de payer, je communique avec ce marchand.

Cette communication peut rester à sens unique et l'autre s'exécute et attend d'être payé, ou elle peut donner naissance à un échange, mais dans un cas comme dans l'autre, je ne suis pas encore nécessairement en situation de dialogue. Car dans ce deuxième cas, je ne traite mon interlocuteur que comme objet, comme un instrument. Parce que je ne suis pas intéressé par sa personne en tant que sujet (même si dans le cas d'espèce il trouve son compte dans ce monologue déguisé, puisqu'il arrive à vendre son article). L'échange, s'il y en a un, ne dépasse pas la recherche de l'intérêt personnel. Il se limite dans la sphère de Je-Cela.

Selon Kim Schneiderman (K. Schneiderman, 2012), dans le pire des cas, la communication, dans le lien Je-Cela, est la source de toutes sortes d'atrocités : génocides, violences conjugales, racisme, sexisme... Il cache un monologue (procédé dramatique dans lequel un personnage parle seul), lequel, dans nos rapports intimes ou collégiaux, peut s'insinuer jusque dans les conversations les plus innocentes et les corrompre, souvent de façon inconsciente. C'est ce qui arrive lorsqu'on connaît mal l'autre, qu'on cherche à faire bonne impression, ou qu'on s'engage dans la conversation en se basant sur ses propres perceptions ou sur la manière dont cet échange peut servir ses propres besoins. Cette communication peut être instrumentalisée et manipulée pour servir les atrocités ci-dessus. La communication nazie en est une éloquente illustration.

Le dialogue, en revanche, consiste à s'entretenir, à échanger avec une ou plusieurs personnes sur une question conflictuelle (le conflit peut être réel, latent ou potentiel) afin de dénouer ou de résoudre le conflit. Il apparaît, pour reprendre les termes de Manon, comme « un instrument de liberté car il exclut la dissymétrie propice à une structure dominant-dominé ». Le dialogue institue deux sujets dans leur égalité de droit. On est là au-delà de la simple information que représente une communication, parce que son contenu est une parole qui initie un effort de pensée et invite à une reprise, à l'examen et à la critique (S. Manon, 2008) ; il invite à prendre du recul par rapport à soi et libère le sujet de la prison que pourrait constituer son opinion et des convictions. Il est un échange respectueux et constructif.

³ Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si on utilise souvent le terme « communication » comme un synonyme de « conférence ».

Connaissance et reconnaissance

Dans le cadre d'un dialogue, le partage repose sur une meilleure connaissance mutuelle des protagonistes, mais aussi sur la reconnaissance. D'autant plus que le dialogue interreligieux en particulier est, au niveau basique et immédiat, un enjeu de cohabitation paisible. Dans un discours prononcé lors d'une session de la Conférence générale de l'UNESCO à Paris en 2001 et mis en ligne, un conférencier anonyme écrit :

« Aujourd'hui, notre besoin de connaître l'Autre est devenu urgent. Car nous connaître mutuellement est le préalable à tout processus de coexistence qui nous mènera vers l'acceptation de la diversité culturelle pour arriver alors, et alors seulement, au dialogue des civilisations que nous souhaitons. Cette démarche progressive et méthodologique nous paraît la plus réaliste »⁴.

Les comportements et attitudes de jugement, de méfiance, de rejet et de crispation identitaire fondés sur le religieux, lorsqu'ils ne sont pas le produit de la manipulation, résultent souvent d'une ignorance, d'une mauvaise connaissance, mais aussi de confusions et de perceptions réductrices ou idéologiques de l'autre. C'est pourquoi il est impératif, dans notre contexte, d'apprendre à mieux connaître notre partenaire dans sa foi, ses croyances, ses principes, etc., mais aussi de lui permettre de mieux nous connaître dans les nôtres. Cette connaissance mutuelle permet de mieux se comprendre et peut réduire les préjugés et les malentendus sources d'amalgames et générateurs de conflits. Elle permet également une reconnaissance mutuelle, autre préalable à un dialogue franc et fécond.

Déjà au niveau du langage, la reconnaissance est un prérequis du dialogue, qui s'imbrique avec la compréhension. Elle est à la fois un sous-système de la compréhension et une recherche intentionnelle d'éléments de sens⁵. Cette définition purement linguistique peut cependant être transposée dans le domaine du dialogue social auquel appartient le dialogue interreligieux, à des nuances près. La reconnaissance, dans ce contexte, passe par la compréhension qui implique que chacune des parties en dialogue reste à l'écoute de l'autre en la reconnaissant dans sa valeur et son identité propres, dans le choix de ses croyances ou du mode d'expression de sa foi, sans jugement préconçu, dans ce qu'il est susceptible d'apporter et de recevoir sur la table du dialogue, sur une base d'égalité. Sans cette reconnaissance mutuelle totale, le dialogue serait un bâtiment érigé sur du sable mouvant et partirait sur des bases malhonnêtes.

Remarquons, pour terminer, que cette reconnaissance est autre chose que de la tolérance, qui comporte un arrière-goût de sentiment de supériorité et de condescendance : dans la tolérance, je perçois l'autre comme inférieur ou moins bon, mais je l'admets comme par défaut. La tolérance repose sur des jugements *a priori* et sur la peur. Michel Wieviorka (1996) propose avec justesse cette réflexion :

« Les limites de la tolérance c'est qu'elle n'est pas la *reconnaissance*. Si je vous dis, "je vous tolère", je veux dire que je suis ouvert, que je ne suis pas une brute, mais que, néanmoins, vous n'êtes pas dans la ligne normale des choses. Être toléré est être considéré comme appartenant à une catégorie qui mérite plus ou moins la stigmatisation. La limite de la tolérance, c'est qu'elle ne met pas tout le monde sur un pied d'égalité. D'où le débat contemporain entre ceux qui disent, "je ne suis pas un

⁴ Anonyme, 31^e session de la Conférence générale de l'Unesco, Paris, 2001, http://www.alecso.org.tn/lng/images/stories/fichiers/fr/DG_DISCOURS/002%20Connaissance%20Reconnaissance%20Dialogue.pdf, consulté le 13 mai 2014.

⁵ Anonyme, « Les pré-requis du dialogue, reconnaissance et compréhension automatique de la parole », http://www-clips.imag.fr/geod/User/jean.caelen/cours%20accessibles_fichiers/RecoDilaogue.pdf, consulté le 13 mai 2014.

assimilationniste, je tolère les identités particulières” et ceux qui disent, “la tolérance ne suffit pas, il faut inventer autre chose” ».

Dans la reconnaissance, au contraire, je ne perçois pas l’autre par la grille de mon jugement, je le perçois comme un vis-à-vis d’égale valeur. La différence est reconnue comme une valeur et une opportunité et pas seulement tolérée comme un pis-aller. La reconnaissance, en matière de cohabitation sociale et de dialogue interreligieux, c’est la « pleine reconnaissance du droit à la différence, lequel est parfaitement conforme à ce que constitue le véritable sens de la liberté de conscience et de religion » (S. Lévesque, 2013).

3. Dialogue et témoignage

Le kérygme dans le christianisme primitif

L’annonce de l’Évangile, bonne nouvelle de l’amour de Dieu en Christ, est la tâche principale de l’Église. Paul affirme de façon péremptoire aux Corinthiens : « Malheur à moi si je n’annonce pas l’Évangile » (1 Co 9, 16). Cette déclaration donne une idée de l’état d’esprit et du sentiment qui animaient les premiers chrétiens : le devoir de l’annonce du kérygme, c’est-à-dire de la proclamation du Christ mort et ressuscité et de l’appel à la conversion. Ce sentiment du devoir se fonde sur ce que l’on a coutume de nommer « la grande commission » : « Allez, faites de toutes les nations des disciples » (Mt 28, 19) et « Vous serez mes témoins... jusqu’aux extrémités de la terre » (Lc 1, 8). L’Église primitive, dès l’origine, a donc conscience d’être missionnaire.

Après la rupture d’avec le judaïsme la proclamation a pu prendre la forme d’un prosélytisme, c’est-à-dire d’un appel à quitter une religion pour une autre, plus exactement d’un recrutement de nouveaux membres en faveur d’une nouvelle communauté religieuse. À l’origine cependant, la mission ne semble pas avoir pour but le recrutement de nouveaux membres pour une nouvelle religion, puisque les premiers chrétiens ne s’identifiaient pas comme adeptes d’une nouvelle religion. Au contraire, ils se considéraient en général toujours comme juifs, prenant part aux prières dans le temple⁶. Ils se comprenaient, à la suite de Jésus lui-même, comme un mouvement de réforme à l’intérieur du judaïsme. Un des indices en est l’absence quasi-totale de l’auto-identification des intéressés par le nom de chrétien, d’autant plus que cette appellation, employée pour la première fois à Antioche d’après le témoignage des Actes des Apôtres (Ac 11, 26), sonnait comme un sobriquet moqueur, et que ce mot est un *hapax legomenon* (un mot qui apparaît une seule fois) à travers l’ensemble du Nouveau Testament.

Dans ce contexte, proclamer l’Évangile ou faire des disciples n’était pas synonyme de faire des chrétiens. C’était présenter, en répétant les enseignements et les dires de Jésus, en présentant une sélection de ses faits et gestes, en particulier des miracles (ou des signes dans le vocabulaire de Jean), et en affirmant que le crucifié du vendredi de Pâque est ressuscité et qu’il est seigneur, l’avènement du règne de Dieu, c’est-à-dire des temps messianiques annoncés par les prophètes. Les apôtres, témoins privilégiés de ces événements, étaient présentés comme les garants de la véracité de la proclamation kérygmatique.

⁶ À l’exception peut-être des groupes extrémistes représentés par Etienne et les hellénistes ou par la communauté johannique hostiles au temple.

L'appel à la conversion (*metanoïa* en grec) qui s'ensuivait impliquait l'engagement à une spiritualité et une religiosité réformées et authentiques dans lesquelles l'amour de Dieu et de l'humain est au centre plutôt que l'adhésion à un nouveau système religieux. C'était l'appel à vivre ce qui constitue le cœur de la loi : l'amour qui implique le respect de la personne et de la dignité humaine. L'invitation à la foi (*pistis* en grec) au Seigneur ressuscité en vue du salut souligne la gratuité de ce salut à cause de l'œuvre du Christ contre toute prétention d'actions méritoires. Le kérygme ne proposait donc pas une nouvelle religion, il proposait un renouveau à l'intérieur du connu ; il en appelait à une adoration « en esprit et en vérité » (Jn 4,23) au détriment d'un dogme, d'un ritualisme et d'un légalisme ayant perdu le sens de l'humain.

Ce constat nous conduit à requestionner notre compréhension de la mission et de l'évangélisation, y compris notre rapport avec l'ensemble des hommes et des femmes d'autres confessions religieuses. La mission est la raison d'être de l'Église. Mais la question est : en quoi consiste cette mission et comment s'insère-t-elle dans un contexte de cohabitation religieuse et de dialogue sans se confondre avec du prosélytisme ni devenir une christianisation déguisée ?

Dialogue et mission

Le dialogue interreligieux initié par les chrétiens, et le dialogue islamo-chrétien en l'occurrence, sont souvent soupçonnés, avec raison à plusieurs égards, d'être un prosélytisme déguisé. Ils se confondent trop facilement avec des projets d'évangélisation (au bas mot, c.-à-d. au sens de recrutement de nouveaux adeptes pour les églises) auprès des non-chrétiens, notamment des musulmans. Plusieurs services ecclésiastiques de relations avec les musulmans, à l'instar de la Mission Chrétienne Commune en Afrique de l'Ouest (MICCAO), ont en effet pour mission de convertir des musulmans au christianisme et de faire d'eux des membres de l'Église. En témoignent les baptêmes administrés souvent à grand renfort de publicité et exhibés comme des trophées de guerre. Dans ces conditions, on peut se demander si le dialogue n'est pas une ruse, un mensonge, une sorte de piège à gibier. Si tel est le cas, il me semble que les jeux sont faussés dès le départ, et j'en viendrais à me demander si l'Église est encore fidèle à sa vocation.

Nous nous retrouvons donc avec la question suivante : peut-on faire du dialogue sans faire la mission ? Comment situer la mission par rapport au besoin de dialogue ? N'est-il pas possible que le dialogue comporte une part d'annonce ou de partage d'une bonne nouvelle ? Quel est le sens de notre présence en terre étrangère en matière de foi ?

Littéralement, évangéliser signifie « porter une bonne nouvelle ». Dans notre contexte, il est question de porter la nouvelle de l'amour et du salut de Dieu à toute la création, c'est-à-dire à l'être humain aussi bien que l'ensemble de l'univers créé. Pour comprendre la profondeur du mot évangéliser, remontons à son usage dans l'Antiquité. Le terme *euangelion* à partir duquel ce verbe a été construit et qui est traduit par « évangile » désignait à l'origine la récompense que l'on donnait au porteur d'une bonne nouvelle. Cela indique que le porteur de la nouvelle incarnait son message, ce qui implique que si la nouvelle était mauvaise, il pouvait aussi en faire les frais. Annoncer une bonne nouvelle, c'est donc plus qu'en parler, c'est la porter, l'incarner, la vivre et la faire vivre. C'est la partager.

Or l'idée du partage suppose que le messager ait vécu l'expérience de ce qu'il annonce ou, plus simplement, qu'il ait vécu ce qu'il annonce. C'est pourquoi, dans l'Église primitive, c'est aux apôtres, témoins directs ou proches des événements de la vie, de la mort et de la

résurrection de Jésus, qu'incombait d'abord la tâche de la proclamation. C'est sans doute pourquoi Luc a une préférence pour l'expression « être des témoins » pour parler de cette mission. Évangéliser, pour Luc, c'est donc dire et partager sa propre expérience de l'amour et du salut de Dieu en vue d'édifier et d'inviter l'interlocuteur à faire lui-même sa propre expérience et à en tirer lui-même les bénéfices. Cela suppose une certaine considération et du respect envers la personne de l'interlocuteur, une reconnaissance de celui à qui l'on porte témoignage.

Comprise de cette façon, la mission, l'annonce de l'Évangile, c'est donc autre chose que du prosélytisme dans le sens où on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire, comme le définit le Petit Robert, un « zèle déployé pour répandre la foi, et par extension, pour faire des prosélytes, pour recruter des adeptes ». Dans le haut judaïsme (l'Ancien Testament) pourtant, le prosélyte (*proselutos* dans la Septante) était simplement l'étranger (le *ger*), le non-israélite résidant en Israël de façon permanente (Ex 20, 10), soumis de ce fait à la loi israélite et jouissant d'un statut d'homme libre (Ex 12, 48) quoique ne possédant pas les mêmes droits que les Israélites. C'est dans le judaïsme tardif (à l'époque intertestamentaire) marquée par un élan de judaïsation des non-juifs au Dieu et à la religion d'Israël par les rabbins, que les termes « prosélyte » et « prosélytisme » en vinrent à prendre le sens que nous leur connaissons actuellement.

Annoncer le règne de Dieu par une présence aimante et respectueuse, travailler, dans la rencontre avec l'autre et avec sa différence, à ce que ce dernier soit reconnu dans sa dignité d'être humain créé à l'image de Dieu, et œuvrer avec lui pour que la création entière partage les bienfaits de l'amour et du salut de Dieu, telle est la mission à laquelle s'engagent la plupart des églises et communautés chrétiennes en terres d'islam. Regarder les personnes en leur humanité et leur témoigner cet amour que Jésus a su donner à la fois au juif, au samaritain, à la cananéenne et au centurion romain, au-delà de leurs croyances et de leurs appartenances religieuses, c'est peut-être là aussi faire des disciples. C'est aussi là, me semble-t-il, un des sens profonds du mystère de l'incarnation : le Verbe qui prend corps et construit sa case au milieu des humains, pleine de grâce et de vérité pour tous ceux dont il devient ainsi le voisin (Jn 1, 14). La profession de foi de l'Église Évangélique au Maroc (EEAM, 2018, p. 5) exprime cette particularité en ces termes :

« Comment croire au Seigneur si on n'a pas entendu parler de Lui ? Comment entendre parler de Lui si personne ne L'annonce ? Je n'ai pas honte d'annoncer la Bonne Nouvelle, elle est puissance de Dieu pour sauver tous ceux qui croient¹⁹ et vérité qui nous libère, voilà ce qui nous rend forts.

Avec Abraham, nous voulons être bénédiction pour les autres ; bienveillants envers tous les humains, et respectueux de tous les croyants, nous osons témoigner de notre foi chrétienne. Nous portons ce trésor dans des vases fragiles, signe que cette puissance vient de Dieu et non de nous. Nous sommes sel de la terre et lumière du monde, envoyés pour le rayonnement de son Évangile ».

Apprendre déjà se connaître et à se respecter mutuellement pour ensuite, ensemble, porter ce témoignage du Christ dans un contexte où les chrétiens sont minoritaires, c'est l'expérience des églises et des chrétiens au Maroc. La minorité, dans ce contexte, est perçue comme un don de Dieu, et Al Mowafaqa est un des fruits de ce don.

4. L'expérience d'Al Mowafaqa

Histoire et missions

L'Institut Œcuménique de Théologie Al Mowafaqa de Rabat a été créé en 2012 à l'initiative de l'Église catholique au Maroc, archidiocèse de Rabat, et de l'Église Évangélique au Maroc (EEAM). C'est une situation totalement inédite due à un contexte de minorité qui, *a priori*, était défavorable (env. 35.000 chrétiens sur une population totale de plus de 30 millions d'habitants, soit 0,1 %). Le fait d'être minoritaires dans un pays musulman à 99,9 % est, pour ainsi dire, devenu un don de Dieu pour permettre de vivre l'unité du corps du Christ.

Dans les années 1980, les églises du Maroc, alors essentiellement européennes, étaient menacées de disparition suite au retour des fidèles en Europe, à la sécularisation et à la déchristianisation croissante des générations suivantes d'Européens arrivant ou vivant au Maroc. Mais à partir de ce moment et dans les décennies suivantes, une migration africaine subsaharienne de plus en plus grandissante, motivée par des raisons diverses (études, raisons professionnelles, passage pour l'Europe, etc.), change rapidement la donne. Les églises qui retrouvent une nouvelle vitalité et s'africanisent (B. Cholvy, 2016, p. 147-162 ; K. Vellguth, 2017, 171-173) éprouvent aussi brusquement des besoins nouveaux et urgents de formation des leaders. C'est dans ce contexte que naît Al Mowafaqa.

Ce dernier a donc pour mission première d'offrir des formations, qui se déclinent en quatre pôles :

- Une formation théologique universitaire de premier cycle (licence pour les protestants et diplôme universitaire d'études théologiques, une sorte de 2/3 du bac canonique, pour les catholiques) sous la tutelle académique de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg et de l'Institut catholique de Paris qui délivrent ces diplômes respectifs (K. Vellguth, 2017, p. 171-173 ; K. Nikles, 2017, p. 86-94). Les protestants peuvent devenir des pasteurs dans leurs églises respectives et les catholiques assurer des fonctions d'encadrement ou d'autres responsabilités dans leurs diocèses.
- Une formation en dialogue des cultures et des religions sous la tutelle académique de l'Institut des sciences et théologie des religions (ISTR), un établissement de l'Institut catholique de Paris, avec un accent sur le dialogue islamo-chrétien puisque nous sommes en pays d'islam. Cette formation, qui dure un semestre et qui est aussi de niveau universitaire (K. Vellguth, 2017, p. 173-174), est proposée à des personnes qui, en général, travaillent déjà comme pasteurs, prêtres, religieux/religieuses, acteurs sociaux, et qui éprouvent le besoin d'acquérir une compétence spécialisée dans le dialogue interculturel et interreligieux.
- Des séminaires d'initiation aux bases de l'islam, qui durent de cinq à dix jours, pour des personnes désireuses de connaître des fondamentaux de l'islam afin de mieux comprendre et de gérer les relations complexes, parfois conflictuelles, avec les musulmans, en particulier dans une Europe désorientée par la migration internationale et les violences liées à un islam wahabite et salafiste radical.
- Une formation théologique élémentaire et à la carte pour des responsables des églises dites de maison, ces églises informelles et non reconnues, résultant pour l'essentiel de la migration subsaharienne. Elles sont généralement d'orientation plutôt charismatique, pentecôtiste ou néopentecôtiste. Leurs responsables n'ont souvent aucune formation théologique, et les comportements sectaires et quelquefois radicaux qui caractérisent la plupart sont attribuables à de l'ignorance. Cette formation leur permet déjà de se rencontrer entre elles, d'apprendre à se connaître, mais aussi de mieux structurer leur témoignage et leur propre discours tout en les déradicalisant d'une certaine manière.

Mais l'Institut a aussi une mission culturelle. La formation en dialogue interculturel et interreligieux et les séminaires d'islamologie jouent en partie ce rôle. S'y ajoutent des activités théâtrales (un peu en panne actuellement), des cours de langue (arabe standard et arabe marocain), des conférences, des journées d'étude et des colloques, en partenariat avec d'autres institutions culturelles, de formation ou de recherche marocaines et internationales, ainsi que des visites guidées de certains lieux symboliques (mosquées, zaouias, etc.), des rencontres avec des personnalités religieuses officielles ou soufies, et des voyages d'étude et d'immersion dans le pays, organisés en partenariat avec des agences spécialisées.

Un lieu de rencontre... et de témoignage

Al Mowafaqa se définit donc comme un lieu de rencontre, de dialogue, d'échange et de témoignage. En rendant concrets le dialogue œcuménique et l'unité de l'Église – c'est ce que signifie son nom Al Mowafaqa qui veut dire « accord », « entente », il favorise la rencontre de l'autre en tant qu'humain, créé et aimé et respecté de Dieu. Il cultive un respect et une reconnaissance de l'autre dans sa dignité humaine qui, comme nous l'avons déjà dit, est au cœur de l'Évangile. Il ne s'agit pas de cultiver ni de faire la promotion d'une sorte d'universalisme. La question n'est pas là, et ce n'est pas notre préoccupation.

Notre préoccupation est d'être des témoins. Cette relation d'amour et de respect est notre témoignage, une forme d'évangélisation, c'est-à-dire d'annonce de la bonne nouvelle, qui ne dissimule pas une forme de prosélytisme⁷. Ce serait malhonnête et irrespectueux de l'identité de la personne et du peuple auprès desquels nous sommes témoins, et donc contraire à l'Évangile lui-même. Parce qu'annoncer l'Évangile, c'est tout à fait autre chose que de pousser quelqu'un à adhérer à un système religieux qui s'appellerait christianisme, avec ses dogmes. Faire des disciples, c'est faire des disciples du Christ dont l'amour est allé jusqu'au don de sa vie, et non faire des adeptes d'une religion.

Cette position de l'Institut s'inscrit dans une longue tradition de plus de huit siècles de présence chrétienne au Maroc, une présence franciscaine caractérisée par le témoignage de vie, une vie ordinaire qui prêche l'Évangile simplement par une présence d'amour et de service, sans tentative de prosélytisme. Les locaux occupés par l'Institut aujourd'hui, et qui appartiennent à l'archidiocèse de Rabat, ont abrité, il y a moins de deux décennies, une bibliothèque culturelle dénommée *La Source*, qui a formé des générations d'intellectuels marocains qui, sans devenir chrétiens, restent marqués par un Évangile vécu dans leur propre histoire. Avant la bibliothèque, c'était une pharmacie, puis un centre de santé tenu par des religieuses, au service des Marocains et des personnes vivant au Maroc. Les résultats d'une telle évangélisation ne sont pas des résultats statistiques, mais ceux d'une présence bienfaisante et modeste du règne de Dieu.

Remarques conclusives

Le dialogue, notamment le dialogue interreligieux en vue de la prévention des radicalismes et des conflits subséquents, et l'impératif missionnaire de l'Église ont souvent

⁷ Dans son adresse aux prêtres, religieux/religieuses et aux pasteurs et responsables d'autres confessions chrétiennes venus l'accueillir à la cathédrale de Rabat le dimanche 31 mars 2019 lors de sa visite apostolique au Maroc, le pape François a souligné avec force et justesse que le témoignage n'est pas du prosélytisme.

tendance soit à se confondre, soit à se présenter comme des éléments en conflit. D'une part, ils se confondent lorsque, sous le couvert du dialogue, se cachent des intentions prosélytistes, c'est-à-dire que l'une ou l'autre des parties en présence masque derrière la volonté de dialogue un projet de convertir l'autre à sa religion ou à ses dogmes. Cette approche, qui en plus d'être naïve et malhonnête, considère l'autre avec condescendance et mépris puisqu'elle présuppose que celui-ci est assez naïf pour ne pas percevoir la ruse, aboutit inexorablement à des impasses qui, à leur tour, peuvent dégénérer en conflits violents.

Dialogue et mission deviennent antagonistes, d'autre part, lorsque la dernière repose sur des jugements *a priori* (l'autre est jugé comme impie et donc voué à la perdition). Une des parties, s'appuyant éventuellement sur une approche littéraliste des textes, outrepassa ainsi sa mission pour répondre à des questions qui relèvent de la seule souveraineté de Dieu lui-même et ce, dans l'ignorance ou au mépris de la longue histoire des révélations de celui-ci. C'est ce qui arrive dans les fondamentalismes, lorsque l'on prétend détenir la vérité et que l'on se donne pour mission de l'imposer à l'autre. C'est aussi ce qui s'exprime dans les controverses dogmatiques qui exacerbent inutilement les passions et débouchent sur des violences verbales ou physiques.

Une relecture distanciée, qui prête attention au sens de l'incarnation et à la manière dont Jésus montre Dieu par une présence respectueuse et aimante, écoutant et échangeant avec les personnes qu'il rencontre ou côtoie, peut permettre d'éviter les deux risques. Investi d'une mission messianique, Jésus a vécu cette mission dans la simplicité de ses rencontres et, au milieu d'une élite religieuse déterminée à lui faire la peau, il s'est toujours trouvé des personnes qui ont su entendre son discours ; et au milieu d'une foule surexcitée et remplie de haine alors qu'il est en croix, il s'est trouvé un centurion romain pour reconnaître que celui-ci « était vraiment le fils de Dieu ». Le Christ ne s'est pas acharné à convertir des gens à une quelconque doctrine, il s'est employé à les inviter à une conversion intérieure qui change les rapports avec l'autre en tant qu'humain.

La mission fait partie de l'identité de l'Église, et malheur à nous si nous n'annonçons pas l'Évangile, il n'y a pas de doute là-dessus. Cette mission implique cependant la reconnaissance et le respect de la différence et du droit à cette différence, culturelle et d'expression de foi et de spiritualité, conditions d'un dialogue équitable et honnête. Dans ces conditions, la mission de témoignage rejoint celle de la construction de la paix qui identifie les « fils (et les filles) de Dieu » (Mt 5, 9). La prévention des radicalismes par la promotion de la rencontre et du dialogue avec l'autre est ainsi un aspect essentiel de la mission de l'Église. C'est à cela que s'emploient les églises et l'Institut Al Mowafaqa au Maroc.

Bibliographie

- ANONYME, 2001. 31^e session de la Conférence générale de l'Unesco, Paris, http://www.alecso.org.tn/lng/images/stories/fichiers/fr/DG_DISCOURS/002%20Connaissance%20Reconnaissance%20Dialogue.pdf, consulté le 13 mai 2014.
- ANONYME, s.d. « Les prérequis du dialogue, reconnaissance et compréhension automatique de la parole », http://www-clips.imag.fr/geod/User/jean.caelen/cours%20accessibles_fichiers/RecoDilaogue.pdf, consulté le 13 mai 2014.

- ARMENGAUD Françoise & MISRAHI Robert, 2009. « Dialogue », *Encyclopaedia universalis 2010*, DVD rom
- BUBER Martin, 1923. *I and Thou* (trad. R.G. Smith 1937), Edinburgh, T. & T. Clark, p. 12-13, 32-33.
- CHOLVY Brigitte, 2016. « “S’accorder et servir” : l’expérience d’une formation théologique commune à l’Institut Al Mowafaqa au Maroc », M. Malièvre (éd.), *L’unité des chrétiens : pourquoi ? pour quoi ?* Paris, Le Cerf, p. 147-162
- CNRTL – <http://www.cnrtl.fr/definition/dialogue>
- EEAM, 2018. « Profession de foi » de l’EEAM, *Règlement intérieur révisé*, Rabat
- LÉVESQUE Sébastien, 2013. « De la tolérance à la reconnaissance », in *Le République*, revue en ligne, <http://www.lerepublique.com/1128121/de-la-tolerance-la-reconnaissance-12>, consulté le 14 mai 2014. Voir à ce sujet aussi : Michel Seymour (2008), *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal.
- MANON Simone, 2008. « Suffit-il de communiquer pour dialoguer ? », cours de philosophie, doc. web<http://www.philolog.fr/suffit-il-de-communiquer-pour-dialoguer/>. Consulté le 19/03/19.
- NIKLES Katja, 2017. « Versuchslabor zweier Kirchen in Marokko: Das ökumenische Institut für *Theologie Al Mowafaqa* in Rabat », *Stimmen der Zeit* N° 235/2, p. 86-94
- SCHNEIDERMAN Kim, 2012. “The Difference Between a Monologue and a Dialogue”, <http://www.psychologytoday.com/blog/the-novel-perspective/201201/the-difference-between-monologue-and-dialogue>, consulté le 24 février 2014.
- VELLGUTH Klaus, 2017. « Al Mowafaqa: Ein ökumenisches Ausbildungsinstitut und multikulturelles Laboratorium für Afrika », *Diakonia* N° 48, 167-179.
- WIEVIORKA Michel, 1996. « De la tolérance à la reconnaissance ». *Revue Quart Monde*, N° 160 - Quand la tolérance dépasse la peur, <http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=736&format=print>, consulté le 14 mai 2014.