

COEXISTENCES

LIEUX SAINTS PARTAGÉS EN EUROPE ET EN MÉDITERRANÉE

COEXISTENCES

LIEUX SAINTS PARTAGÉS EN EUROPE ET EN MÉDITERRANÉE

SOUS LA DIRECTION DE DIONIGI ALBERA
ET MANOËL PÉNICAUD

MUSÉE NATIONAL DE L'HISTOIRE DE L'IMMIGRATION / ACTES SUD

Cet ouvrage a été conçu à l'occasion de l'exposition "Lieux saints partagés", présentée au musée national de l'Histoire de l'immigration à Paris du 24 octobre au 21 janvier 2018.

ÉTABLISSEMENT PUBLIC DU PALAIS DE LA PORTE DORÉE

Le palais de la Porte dorée est un établissement public administratif qui rassemble le musée national de l'Histoire de l'immigration et l'Aquarium tropical. Il est financé par le ministère de l'Intérieur, le ministère de la Culture et de la Communication et le ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.

Mercedes Erra, présidente du conseil d'administration
Benjamin Stora, président du conseil d'orientation

Direction générale

Hélène Orain, directrice générale
Emmanuel Martinez, secrétaire général

Direction du musée national de l'Histoire de l'immigration

Aurélien Lemonnier, directeur
Lorraine Cappeli, assistante

Commissariat de l'exposition : Dionigi Albera et Manoël Pénicaud

Chargée d'exposition : Isabelle Magnan

Iconographie : Fabienne Muddu

Production : Florence Tedesco

Régie des œuvres : Virginie Keller, Claire Sigaud

Scénographie

Conception : Atelier Maciej Fiszer

Réalisation : Nova Concept

Graphisme

Conception : Krzysztof Sukiennik

Réalisation : Œil de Lynx

Mise en lumière

Conception : Hi Lightning Design

Réalisation : Transpalux

Audiovisuel

Attitude Multimédia

Nos remerciements les plus chaleureux s'adressent à tous ceux qui ont permis la réalisation de cette exposition, aux prêteurs privés et publics, à l'ensemble des personnels de l'établissement public du palais de la Porte dorée, ainsi qu'à toutes les personnes qui, par leur collaboration, ont largement contribué à l'aboutissement de ce projet.

Cette exposition a été réalisée en partenariat avec le musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Mucem) et l'Institut d'ethnologie méditerranéenne européenne et comparative (Idemec, CNRS, Aix-Marseille Université)

Institutions publiques et privées

Archives Annette Chouraqui (dépôt aux Archives sionistes centrales, Jérusalem)

Archives de la commune du Plan-d'Aups-Sainte-Baume

Bibliothèque nationale de France (BnF), Paris

Château des ducs de Bretagne – musée d'Histoire de Nantes

Diocèse d'Alger

Diocèse de Paris

Fondation Le Corbusier, Paris

Fondazione Cittadellarte, Biella (Italie)

Fonds municipal d'art contemporain de la Ville de Paris (FMAC)

Idemec, CNRS, Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence

Institut du monde arabe, Paris

Musée d'art et d'histoire du Judaïsme (MAHJ), Paris

Musée d'Orsay, Paris

Musée de l'Armée, Paris

Musée de la Franc-Maçonnerie, Paris

Musée des Arts décoratifs, Paris

Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Mucem),

Marseille

Musée du Louvre, Paris

Musée du quai Branly-Jacques Chirac, Paris

Musée national Marc-Chagall, Nice

Musée Notre-Dame-de-la-Garde, Marseille

Musée Sainte-Croix, Poitiers

Paroisse San Gerlando, Lampedusa (Italie)

Sammlung Lenikus, Vienne (Autriche)

Prêteurs privés

Abdallah Akar

Dionigi Albera

Annette et Emmanuel Chouraqui

Maria Couroucli

Guy Delisle

Jeanine Duchesne

Nicole et Bérengère Massignon

Guyonne de Montjou

Manoël Pénicaud

Jean-Jacques Raharinosy

Nous tenons à remercier également

Victoria Al Din

Shu Aiello

Benito Badolato

Nathalie Bély

Khaled Bentounès

Alain Bernardini

Francesca Berselli

Catherine Catella

Faraj Chammas

Rowan Durrant

Andreas Duscha

Catherine Farnarier

Giampaolo Galenda

Gianni Berengo Gardin

Céline Girault

Pasquale Godano

Emma Grosbois

Noha Ibrahim Jabbour

Alessandro Lacirasella

Armin Linke

Carmelo La Magra

Kalliopi Lemos

Cécile Massie

Artemis Manolopoulou

Kuehn Malvezzi

Jacques Mourad

Oussamah Musleh

Denis Ouailarbourou

Michelangelo Pistoletto

Ivo Saglietti

Malek Sahraoui

Joyce Lee Somacco

Anselme Tarpaga

Francesco Tuccio

Audiovisuels

Aix-Marseille Université : département sciences arts et technologies de l'image et du son (Satis) et laboratoire Arts, sciences, technologies pour la recherche audiovisuelle multimédia (Astram)

Institut national de l'audiovisuel (INA)

Les Films du soleil

Institut d'ethnologie méditerranéenne européenne et comparative

(Idemec, CNRS, Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence)

Juste Distribution

Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Marseille



Mucem

Nous exprimons enfin notre amicale gratitude à tous les auteurs du catalogue.

SOMMAIRE

8	Préface <i>Benjamin Stora</i>
10	Avant-propos <i>Hélène Orain</i>
13	Prologue <i>Aurélien Lemonier</i>
16	Coexistences, interférences, interstices <i>Dionigi Albera et Manoël Pénicaud</i>
	1. Une terre sainte et saturée de sens
27	Une terre sainte et saturée de sens <i>Dionigi Albera et Manoël Pénicaud</i>
32	<i>Abraham et les trois anges,</i> <i>Marc Chagall</i> <i>Manoël Pénicaud</i>
34	Conflits et convergences autour de sanctuaires en Terre sainte <i>Yitzhak Reiter</i>
40	<i>Maquette de l'église du Saint-Sépulcre</i> <i>Isabelle Magnan</i>

2. Des îles carrefours

45	Des îles carrefours <i>Dionigi Albera et Manoël Pénicaud</i>
52	Lampedusa au siècle des Lumières <i>Dionigi Albera</i>
58	<i>Pledges, Kalliopi Lemos</i> <i>Isabelle Magnan</i>
60	<i>Croix, Francesco Tuccio</i> <i>Dionigi Albera</i>
61	<i>Barque avec la sainte Famille sauvant un migrant,</i> <i>Benito Badolato et Pasquale Godano</i> <i>Dionigi Albera</i>
62	Le monastère de Saint-Georges et ses visiteurs non chrétiens <i>Karen Barkey</i>
66	<i>Amulettes de l'île de Derbja</i> <i>Isabelle Magnan</i>

3. D'une rive à l'autre

71	D'une rive à l'autre <i>Dionigi Albera et Manoël Pénicaud</i>
78	<i>Sourate de Marie, Abdallah Akar</i> <i>Isabelle Magnan</i>
80	<i>Ex-voto dédié à la très sainte Vierge Marie</i> <i>par un marabout d'Alger</i> <i>Dionigi Albera</i>
83	L'émir Abd el-Kader, résistance et ouverture à l'autre <i>Benjamin Stora</i>
88	<i>Zingari (Tsiganes), Gianni Berengo Gardin</i> <i>Dionigi Albera</i>

4. Bâtisseurs de paix

93	Bâtisseurs de paix <i>Manoël Pénicaud</i>
97	Passeurs d'hospitalité interreligieuse <i>Manoël Pénicaud</i>
108	Projet pour la basilique universelle de la Paix et du Pardon, la Sainte-Baume, 1946-1949 <i>Le Corbusier, Édouard Trouin</i> <i>Aurélien Lemonier</i>
112	Lieux de prière et de méditation interconfessionnels dans les aéroports : entre juxtaposition et partage <i>Jean-François Mayer</i>
116	<i>House of one, Maison de prière</i> <i>et d'enseignement des trois</i> <i>religions, Berlin</i> <i>(Kuehn Malvezzi architectes)</i> <i>Aurélien Lemonier</i>
120	<i>Les Désactivés, 2003-2011, Alain Bernardini</i> <i>Marie Poinsot</i>
122	Bibliographies
124	Biographies des auteurs

PRÉFACE

Benjamin Stora

Président du conseil d'orientation de l'établissement public du palais de la porte Dorée – Musée national de l'histoire de l'immigration

En 2015, à l'occasion d'une exposition du musée national de l'Histoire de l'immigration sur les "frontières", j'avais constaté qu'"en ce début du XXI^e siècle, jamais la « frontière » n'a été à ce point un lieu de controverses, d'espairs, de critiques". D'un certain point de vue, il en va de même des croyances religieuses. Dans une perspective cette fois-ci anthropologique et non plus historique, le musée poursuit son exploration des problématiques contemporaines en présentant une exposition, "Lieux saints partagés", qui questionne le prisme des identités religieuses et des stéréotypes qui l'accompagnent. Ces dernières années en effet, ces questions ont été abordées, dans les opinions publiques et les médias, par le biais de deux grands courants : le premier, séparatiste, insiste sur l'impossibilité d'une coexistence entre des monothéismes qui s'affrontent depuis toujours ; le second, généreux, irénique, met l'accent sur les valeurs communes et le caractère bénéfique des échanges pour peu que la tolérance l'emporte sur la peur de l'autre.

L'inconvénient majeur de ces approches est de n'être fondé sur aucune réalité historique, géographique ou factuelle. Les historiens ont analysé les rapports multiples, divers, complexes entre les trois religions du livre au cours des siècles. Ils montrent combien les relations entre les

communautés de croyants sont fréquentes. Les recherches mettent surtout l'accent sur le fait que ces relations ont été jalonnées de drames, de conflits mais aussi d'épisodes de coexistence et d'échanges fructueux¹. Autrement dit, séparatisme et irénisme sont des postures non des schémas d'explication du réel. Il est donc impératif, pour une institution scientifique et culturelle comme la nôtre, de dépasser ces stéréotypes dans lesquels on enferme le réel, rétablir les faits et présenter au public un récit fondé scientifiquement.

C'est la démarche qui a conduit le musée à accueillir au palais de la Porte dorée l'exposition que le Mucem avait présentée au public en 2015 à Marseille, en mobilisant des orientations scientifiques en résonance avec sa mission thématique sur les migrations internationales et l'immigration. En tant que président du conseil d'orientation du musée, j'ai ainsi souhaité que cette nouvelle version de l'exposition puisse mettre l'accent sur le rôle que jouent les migrations humaines dans ces phénomènes de partage. Ainsi, dans certaines îles de la Méditerranée, comme Lampedusa, ce sont bien les circulations des hommes qui sont à l'origine de partages et d'échanges sur des figures saintes comme Marie, ou de porosités dans les lieux fréquentés aussi bien par des chrétiens que par des musulmans.

De même, les villes de transit, Marseille par exemple, sont elles façonnées par les immigrés, tout comme le sont certains de leurs lieux saints – Notre-Dame-de-la-Garde en l'espèce – qui accueillent pèlerins et croyants de multiples origines.

Au-delà de la seule description des partages, une question demeure. Celle de ce qui rend possible des échanges permettant de dépasser la simple coexistence. À mon sens, ceux que nous avons appelés les "bâtisseurs de paix" ont joué un rôle de première importance en établissant des passerelles. L'exposition présente, tout au long du parcours, plusieurs de ces personnages. Trois de ces hommes qui, en des lieux, à des époques et dans des circonstances différentes, ont contribué à dépasser les clivages, retiennent plus particulièrement l'attention. J'ai tenu à ce que soient évoquées la personnalité et la trajectoire exceptionnelle de l'émir Abd el-Kader, chef de la résistance algérienne contre la colonisation française, devenu en exil un médiateur respecté des autorités françaises, puis à la fin de sa vie le protecteur des minorités chrétiennes en Syrie. On apprend qu'il a consacré sa vie à des œuvres de bienfaisance et à l'étude des textes. Ses *Écrits spirituels* témoignent de sa volonté de syncrétisme entre foi et raison, soufisme et franc-maçonnerie. La figure de Louis Massignon tient également une place particulière : sa pensée et son action ont permis, en France et plus largement auprès de l'Église catholique, une (re)connaissance de

l'islam qui faisait défaut. C'est enfin la pensée d'André Chouraqui, disparu il y a tout juste dix ans, qui, par ses traductions de la Torah, de la Bible et du Coran, a contribué à rappeler aux croyants l'importance de leurs racines communes.

À travers la description de l'usage des lieux saints, des rites et des pratiques qui les caractérisent, par la découverte de la pensée de personnages et d'acteurs, par la beauté des œuvres et l'utopie de projets architecturaux et artistiques que l'on présente, l'exposition découvre, et en quelque sorte révèle, la complexité et l'infinie richesse des relations entre les monothéismes.

Cet effort de dépassement des caricatures est salutaire dans une époque où la pensée et la parole démocrates ont parfois du mal à se faire entendre face au bruit et à la fureur des populistes, des prophètes de la pureté et des radicaux de tous bords qui enferment les consciences dans leurs propres caricatures. Il permet de comprendre que, par de-là les divergences, malgré les immenses difficultés d'une coexistence pacifiée, les civilisations juives, arabo-musulmanes et chrétiennes sont porteuses de grandes œuvres et de valeurs humaines essentielles qui façonnent notre patrimoine, notre culture, notre histoire.

NOTE

1. Benjamin Stora et Abdelwahab Meddeb (dir.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Albin Michel, Paris, 2013.

AVANT-PROPOS

Hélène Orain

Directrice générale de l'établissement public du palais de la porte Dorée – Musée national de l'histoire de l'immigration

La présentation, au musée national de l'Histoire de l'immigration, d'une exposition sur les religions peut surprendre : la mission de l'institution, qui est de "rassembler [...] et rendre accessibles les éléments relatifs à l'histoire de l'immigration en France", n'a que peu de liens avec le sacré.

Ce choix de programmation était pourtant logique.

Il se justifie par un contexte où, depuis une quinzaine d'années, l'on constate, en France et partout en Europe, une réapparition des identités religieuses dans l'espace et le débat public qui génère à son tour de multiples interrogations. Car ce retour ne va pas sans poser de difficultés dans nos démocraties fondées sur la nette séparation des sphères politiques et religieuses et où le mouvement de la sécularisation avait fait oublier l'importance et parfois les difficultés que peut générer la coexistence. Il réinterroge donc, non seulement les règles de la vie commune et de l'usage des espaces – la laïcité en France, mais aussi les comportements, les pratiques et les opinions.

C'est justement du "terrain" que sont venues les interrogations les plus sérieuses. Face à cette résurgence du religieux, les acteurs locaux (professeurs, infirmiers, bénévoles associatifs et personnel aux guichets des administrations publiques) sont quotidiennement confrontés à une infinité de

situations complexes, parfois conflictuelles – port du voile intégral, contestation de la parole enseignante, refus de soins, etc. –, pour lesquelles ils considèrent, à juste titre, n'être pas formés et laissés sans réponse. Ces questions, parce qu'elles sont légitimes, doivent être prises au sérieux, notamment par les institutions muséales. Au cours des dernières années, par l'entremise de son réseau associatif, le musée national de l'Histoire de l'immigration a fréquemment été sollicité par des administrations, des collectivités, des organismes privés pour accompagner ces acteurs, fournir des ressources, etc. L'exposition "Lieux saints partagés", dont cet ouvrage est le catalogue, est une modeste contribution à la nécessité d'un débat public apaisé et aux interrogations que le retour du religieux a soulevées dans le grand public. Présentée au Mucem en 2015 et issue de travaux de recherche anthropologiques menés pendant plusieurs années par les deux commissaires, elle présente une réalité méconnue, qui concerne pourtant plusieurs millions de croyants : celle des modalités de rencontre et de croisement entre les trois religions monothéistes dans des espaces sacrés – les lieux saints.

L'approche anthropologique est particulièrement adaptée à l'étude et à la présentation de ces phénomènes. Elle permet de décrire le réel et de dépasser les stéréotypes et les

postures qui encombreront le débat public. Elle démontre la variété des modalités de ces rencontres qui, tantôt débouchent sur une nette partition de l'espace religieux, quand les divergences et les conflits dominent, tantôt produisent des porosités stimulantes.

Pour produire cette nouvelle version de l'exposition, le musée national de l'Histoire de l'immigration a engagé une collaboration ambitieuse avec le musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Mucem) à Marseille, avec lequel il avait déjà organisé des séminaires pédagogiques sur le thème des migrations et des religions. Je tiens ici à remercier particulièrement le président du Mucem, Jean-François Chougnnet, et ses équipes pour l'aide précieuse qu'ils nous ont apportée, ainsi que les prêts importants qui jalonnent le parcours. L'exposition, qui ouvre ses portes au public d'octobre 2017 à janvier 2018, mobilise d'autres orientations scientifiques, que Benjamin Stora a explicitées dans sa préface. Bien plus qu'une réplique, elle est le fruit d'une profonde réécriture et il faut ici saluer le travail et l'ouverture d'esprit des commissaires Dionigi Albera et Manoël Pénicaud, qui ont accepté ce jeu de la réécriture. Le choix des œuvres a été également largement revu pour entrer en résonance avec les collections du musée, en particulier la collection ethnologique et celle d'art contemporain. Les prêts du Mucem ont été complétés par ceux de grandes institutions (musée d'art et d'histoire du Judaïsme, musée du quai Branly, Bibliothèque nationale de France, musée d'Orsay, musée de l'Armée, etc.) pour illustrer les nouvelles séquences thématiques de l'exposition. Sans le travail et

le professionnalisme des équipes du service des collections du musée national de l'Histoire de l'immigration, la présentation de ces œuvres, organisée en moins d'un an, aurait été impossible.

Si une place importante est laissée à l'art du XIX^e siècle et à l'art contemporain, des objets dévotionnels de provenances géographiques multiples sont complétés par des films documentaires, des photographies, des archives de presse, des enregistrements sonores, issus principalement de collectes effectuées par les commissaires. Ils permettent d'immerger les visiteurs *in situ*, d'incarner les thèmes traités à travers des récits concrets et de contextualiser les pratiques religieuses et les objets de culte.

Cet ouvrage est le reflet de la diversité des approches disciplinaires voulues par le musée. Composé de quatre grands chapitres qui suivent le cheminement de l'exposition, le catalogue publie des articles scientifiques de spécialistes qui complètent et développent les contenus de l'exposition et qui sont illustrés par des archives, des photographies, des objets ethnographiques ou des reproductions d'œuvres contemporaines. Une dizaine de notices d'œuvres particulièrement emblématiques rythment également la lecture de cet ouvrage.

En ce sens également, cette exposition trouve sa place dans la programmation et les missions du musée, car elle réinterroge et dépasse les débats contemporains, par sa démarche scientifique et les croisements opérés entre les artistes, les chercheurs et les acteurs, et par une écriture muséale résolument pluridisciplinaire. Ce catalogue en est l'illustration.

PROLOGUE

Aurélien Lemonier

Directeur du musée national de l'histoire de l'immigration

L'exposition "Lieux saints partagés" n'est pas à proprement parler une exposition d'histoire ; son titre pourrait en effet laisser présager au visiteur qu'il s'agirait ici de découvrir les grandes périodes historiques du syncrétisme religieux, le contexte politique et social de coexistence des trois monothéismes par le passé, ou tout au moins les traces laissées par leur sédimentation dans le temps et l'espace : Jérusalem, Constantinople, l'Andalousie d'Averroès... Le choix des commissaires invités par le musée, Dionigi Albera et Manoël Pénicaud, est tout autre. Leur recherche anthropologique nous invite en effet à une déambulation dans le bassin méditerranéen et en Europe continentale pour découvrir les foyers, souvent méconnus, où la coexistence entre les trois monothéismes structure des pratiques spirituelles actives.

Du point de vue du projet scientifique et culturel que le musée national de l'Histoire de l'immigration est en train de rénover, cette exposition pose, parmi tant d'autres, un enjeu muséographique de premier plan : comment associer dans une même expérience muséale des disciplines aussi hétérogènes que l'anthropologie, l'histoire, l'histoire de l'art et la création contemporaine ? L'expertise de l'équipe du musée conjuguée à celle des commissaires aura ainsi permis d'explorer une des modalités

de cette ambition. Si l'enquête anthropologique est description d'un "terrain", la création contemporaine quant à elle n'est pas l'illustration d'un propos qui lui préexisterait. Elle tient bien plus d'une fenêtre vers l'avenir, d'un projet qui permettrait par les moyens qui lui sont propres d'explorer le sens de notre contemporanéité. Ainsi l'abstraction conceptuelle d'un Pistoletto, l'actualisation de la tradition calligraphique d'un Abdallah Akar ou l'écriture architecturale de l'agence Kuehn Malvezzi ouvrent-ils à une tout autre conscience.

Aussi, souhaitons ici remercier vivement les artistes comme les institutions muséales qui ont rendu possible cette exposition par leur prêt et leur soutien. Nous souhaitons également rendre grâce à Isabelle Magnan, chargée du projet, Florence Tedesco, responsable de la production, Virginie Keller, régisseuse, Fabienne Muddu, attachée de conservation et iconographe, et Isabelle Renard, chargée du service des collections et des expositions, pour leur implication exemplaire, tout comme à Magdalena Ruiz Marmolejo, conservatrice, qui a travaillé aux premières phases d'élaboration du projet. Nous n'oublions pas de mentionner ici Maciej Fiszler, qui aura su donner une expression scénographique explicite au parcours auquel nous invitons notre public pour explorer ces lieux saints partagés.



Lieu de recueillement et de prière pluriconfessionnel, Michelangelo Pistoletto, 2009, structure métallique, tissus, cordes, miroirs, 270 x 850 x 800 cm, production musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Marseille, en collaboration avec l'artiste et Cittadellarte - Fondazione Pistoletto, Italie.

La première version de cette installation a été conçue pour l'hôpital Paoli-Calmettes à Marseille en juin 2000. Reproduite et adaptée

pour le Mucem en 2013, elle est aujourd'hui présentée dans l'exposition "Lieux saints partagés" au musée national de l'Histoire de l'immigration. Un rideau en tissu délimite cinq alvéoles : quatre sont consacrées aux principales religions en France (christianisme, islam, judaïsme et bouddhisme). Une cinquième alvéole à la vitrine vide évoque l'agnosticisme. Ces cinq pétales s'ouvrent sur un espace central occupé par le mètre cube d'infini, motif cher à Pistoletto et initié dans

les années 1960. Composé de six miroirs placés face à face, invisibles et se reflétant indéfiniment, ce volume invite chacun, quelle que soit sa confession, à une réflexion spirituelle commune. Accordant un espace à chaque religion, tout en aménageant un espace de recueillement accessible à tous, l'œuvre crée une possibilité de rencontre et de dialogue.

Coexistences, interférences, interstices

DIONIGI ALBERA ET MANOËL PÉNICAUD

Les textes et les images qui composent ce livre sont issus de la deuxième étape française de l'exposition "Lieux saints partagés". Le premier volet, présenté au musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Mucem) à Marseille, du 29 avril au 31 août 2015, a rassemblé plus de cent vingt mille visiteurs. Au départ, l'itinérance n'était pas prévue, mais l'engouement du public, notamment dans le contexte tragique des attentats dits de "Charlie Hebdo" et du 13 novembre 2015, a suggéré qu'il fallait aller plus loin. Les messages recueillis sur six volumes du livre d'or révèlent que le sujet a revêtu un sens particulier pour la grande majorité des visiteurs en quête de réponses. En d'autres termes, nous avons été rattrapés par cette dramatique actualité. L'intérêt manifesté par plusieurs institutions, en France et à l'étranger, a conduit cette exposition qui parle de pèlerinages à entreprendre à son tour une pérégrination. Après avoir touché d'autres rives de la Méditerranée (au musée du Bardo de Tunis en 2016, ainsi qu'au musée macédonien d'Art contemporain et au

musée national de la Photographie de Thessalonique en 2017), elle s'arrête à Paris, avant d'autres destinations (Marrakech, New York...). Chaque étape de ce parcours implique une réélaboration du contenu et une réécriture complète, en fonction de l'espace et de l'orientation thématique du musée hôte. Chemin faisant, le projet s'enrichit ainsi de nouvelles œuvres et de nouveaux points de vue.

À Marseille, la première version de l'exposition était entièrement dédiée aux sanctuaires partagés autour du bassin méditerranéen. Mais lorsque le musée national de l'Histoire de l'immigration (MNH) de Paris a manifesté son intérêt, nous avons travaillé pour concevoir un nouveau parcours, cette fois plus en lien avec les axes thématiques du musée (mobilités, immigrations, vivre-ensemble). Ainsi, le propos s'est géographiquement élargi à l'Europe et à la France, tout en s'adaptant sur le plan scénographique à la galerie de 600 mètres carrés du musée. Comme le démontre la nouvelle sélection d'œuvres, c'est bien plus une nouvelle

exposition qu'une simple réplique et itinérance de la première version.

L'exposition est issue de la volonté de diffuser auprès d'un large public les résultats des recherches récentes menées sur les comportements religieux. Fondée sur une quinzaine d'années de travaux scientifiques, elle propose de porter un autre regard sur les modalités d'interaction entre fidèles de religions différentes, en s'attachant à faire connaître plusieurs types de situation de contact, de croisement et de fréquentation conjointe des mêmes sanctuaires. Ainsi, l'exposition et le catalogue qui l'accompagne proposent un cheminement visant à désamorcer les préjugés en réaffirmant que l'hétérogénéité religieuse n'est pas fatalement source de conflit ni de division.

Cet angle d'approche se situe à contre-courant de certaines généralisations hâtives qui se fraient un chemin de plus en plus "partagé" dans l'opinion publique. La vague d'attentats et la crise des réfugiés exacerbent la peur de l'autre et, plus exactement, de la religion de l'autre. En effet, le religieux semble cristalliser l'altérité, notamment dans le cas de l'islam. Cette peur lancinante grandit dans l'opinion publique européenne, alimentée par un procès de diabolisation de la part de certains mouvements politiques. Une montée en puissance de l'intolérance, voire du rejet catégorique de l'"autre religieux", correspond d'ailleurs à la stratégie explicite du prétendu et autoproclamé État islamique (Daech) : la commission d'attentats meurtriers vise à favoriser la croissance des populismes et de l'extrême droite en Europe, ce qui devrait s'accompagner en miroir

d'un processus de radicalisation de la population islamique. Cette tendance au raidissement réciproque a beaucoup progressé au cours des dernières années et tend à rendre les frontières religieuses plus aiguës en Europe, en France, mais aussi autour de la Méditerranée.

Dans cette période délétère, marquée par la complexité de la globalisation, le regain des théologies exclusivistes et d'inextricables conflits géopolitiques, la colonne vertébrale de l'exposition interroge les enjeux anthropologiques de la coexistence et du rapport à l'"autre religieux". Comment les frontières religieuses sont-elles appréhendées, réfutées et/ou négociées dans des situations concrètes? Le propos consiste à donner à voir la réalité vécue et observée *in situ*, sur le terrain, et à offrir des clés de compréhension de la complexité foisonnante des enchevêtrements du religieux, sans nier les écueils ni les discordances. Née de travaux universitaires, l'approche se veut neutre. Que l'on soit croyant ou pas, chacun peut trouver un sens et un niveau de lecture adaptés, sans se sentir exclu. Nous sommes tous concernés par cet enjeu de la coexistence.

Dans un contexte général qui se durcit, à la suite des attaques terroristes générant toutes sortes d'aveuglements et de traumatismes, il nous semble d'autant plus urgent de traduire les résultats de nos travaux par une exposition pour atteindre et sensibiliser un public le plus large possible. Ce devoir scientifique et citoyen consiste à offrir une narration différente des interprétations stéréotypées sur l'altérité qui font le lit des fondamentalismes religieux et politiques. Sans verser dans l'irénisme

ni adopter non plus la posture opposée et en plein essor, qui consiste à n'attiser que les irréductibles divergences, notre approche aspire à faire faire un "pas de côté" aux lecteurs comme aux visiteurs, par rapport aux représentations courantes, réductrices et caricaturales, surtout lorsqu'il s'agit de croyances. Et encore plus des croyances des autres.

En outre, le projet dans sa globalité accorde une place de premier plan à la dimension pédagogique, notamment à destination de ceux qui n'ont *a priori* pas de connaissance précise du champ religieux contemporain ni de ses entrelacements. Ainsi, cette entreprise est une contribution – indirecte mais concrète – à l'enseignement du fait religieux, si nécessaire pour mieux connaître et comprendre la complexité du monde actuel et à venir.

Que désigne l'expression "lieux saints partagés", matrice et sous-titre de cet ouvrage? Quelques précisions terminologiques s'imposent pour clarifier le propos général.

La dimension du "lieu" pose la question de l'inscription spatiale de l'attitude religieuse, sous forme de représentations et de pratiques qui sont rattachées à des espaces délimités et souvent spécialisés. Le concept de "lieu saint" s'inscrit dans un continuum d'appellations (lieu sacré, lieu de culte, lieu de piété, lieu de prière, sanctuaire, etc.), souvent employées comme des synonymes, sans qu'il soit facile de démêler leurs significations et de les ordonner selon un axe sémantique.

Essayons de débroussailler ce foisonnement de termes, en y mettant un peu d'ordre – un ordre forcément provisoire

et théorique – dans le contexte des religions monothéistes.

Retenons d'abord la notion générale d'"espace sacré", spécialisé dans la communication avec des entités surnaturelles grâce à des outils matériels, des rituels et à l'activité de médiateurs reconnus. De ce point de vue, le terme "sacré" ne dénote pas une force intrinsèque attribuée à un objet ou à un être, mais plutôt le résultat de l'action des hommes, qui décident de dédier, de consacrer, une portion du réel au divin. L'espace sacré est isolé et distinct des activités ordinaires. La séparation – d'ailleurs liée à l'étymologie de "sacré" à partir du terme latin *sacer* – se concrétise de manière typique par l'édification de bâtiments spécifiques. L'espace sacré peut cependant être aussi un fragment du monde naturel (grotte, montagne, source), aménagé à des fins culturelles, ou bien une portion du monde habité (espace urbain ou périurbain, maison, cimetière), séparé de la sphère ordinaire par des limites parfois ténues, voire provisoires. Bref, tout espace peut devenir sacré, si un investissement de type religieux y est accompli, c'est-à-dire s'il est "sacralisé".

Cette matérialisation du divin a suscité une méfiance chez les tenants les plus stricts de la transcendance monothéiste. Dans les trois religions, certains auteurs de premier plan ont, à plusieurs époques, minimisé l'importance de l'inscription de la sacralité dans des lieux spécifiques, en soulignant au contraire que la présence divine ne se borne pas aux frontières du bâti : elle se manifesterait partout et son unique temple serait l'âme humaine. Malgré ces réticences tenaces, l'inscription

spécialisée du sacré dans l'espace a néanmoins marqué le devenir de ces religions. Les espaces sacrés se déclinent sous deux modalités différentes et complémentaires : lieux de culte et lieux saints. Les premiers sont dédiés à l'assemblée des fidèles et à l'exercice du culte régulier et routinier (synagogue, église, mosquée) : ils constituent ainsi des nœuds essentiels de l'agencement et du maintien de la religion instituée, à travers un maillage diffus et hiérarchisé de l'espace. Les seconds sont au contraire chargés d'une densité spirituelle beaucoup plus forte, souvent en lien avec un événement ou une figure de sainteté, et font dès lors l'objet de visites pieuses et de pèlerinages inscrits dans une temporalité "extra-ordinaire".

Cette distinction doit naturellement être parfois nuancée. Par exemple, un faible degré de sacralisation est un trait commun de la synagogue, de la mosquée et du temple protestant, tandis que cela s'applique moins à l'église (catholique ou orthodoxe). Cette dernière fait l'objet d'une consécration rituelle explicite et le sacrifice eucharistique y renouvelle régulièrement la présence de Dieu parmi les fidèles ; de plus, on a l'habitude, depuis l'Antiquité tardive, d'insérer des fragments de saintes reliques dans les autels. La distinction entre lieu de culte et lieu saint peut donc être parfois brouillée, même si la différence entre les lieux de la liturgie régulière et ceux de la dévotion individuelle y garde, dans la plupart des occasions, toute sa pertinence. En outre, même si cela est plus rare, force est d'observer, dans le cas de certaines mosquées et synagogues, une superposition entre lieu de culte et lieu saint.

C'est essentiellement de lieux saints et de lieux de pèlerinage qu'il sera question dans cet ouvrage. Mais, l'on y découvrira aussi d'autres lieux chargés de sacralité, issus d'expérimentations contemporaines : lieux de prière, de méditation ou de spiritualité, à l'instar d'initiatives de dialogue interreligieux ou de lieux interconfessionnels qui se sont développés ces dernières années dans plusieurs aéroports européens. En outre, une attention particulière sera portée à des hommes, figures de l'entre-deux, qui ont œuvré concrètement au rapprochement des religions monothéistes. On découvrira donc des portraits de passeurs qui ont fondé des lieux de rencontre interstitiels, souvent à la marge et à l'avant-garde des systèmes institutionnels établis.

Venons-en maintenant à l'autre terme clé de cette exposition : qu'entendons-nous lorsque nous parlons de "partage"? Dans cet ouvrage, la principale déclinaison de ce vocable concerne l'utilisation conjointe d'un même espace sacré par des fidèles de religions différentes. Pivots d'une communauté locale de croyants et étroitement contrôlés par la hiérarchie religieuse, les lieux de culte ne connaissent pas souvent ce phénomène, au contraire assez répandu dans les lieux saints. Ces derniers se prêtent en effet davantage à une quête individuelle de la part des fidèles : une quête qui peut divaguer et sortir des sentiers battus pour frapper à la porte de sanctuaires appartenant à une autre religion. Ce vagabondage pieux correspond souvent aux impulsions d'un croire en actes, non spécialisé, qui multiplie le recours à des répondants variés qui

fondent l'attente du croyant, sans trop se préoccuper des balises doctrinales et théologiques. Souci d'efficacité, espérance de réponse, incertitude du résultat : tout cela induit une multiplication des figures saintes interpellées et des lieux saints visités, avec autant de transgressions de frontières mais sans qu'il y ait pour autant jamais conversion.

Ce mécanisme très général, qui nous conduit aux fondements même d'une anthropologie du croire, s'inscrit dans des ressorts plus particuliers, propres aux dynamiques des relations entre les trois religions du livre. De la première acception de partage interreligieux, au cœur de l'exposition et de ce catalogue, nous sommes ainsi renvoyés à d'autres modalités, plus larges et moins spécialisées, impliquant la possession d'éléments en commun, d'ordre théologique mais aussi rituel. Les lieux saints pluriels nous montrent ainsi que judaïsme, christianisme et islam partagent de nombreux éléments, qu'il s'agisse de croyances, de personnages, de mythes ou de rites. En parcourant cet ouvrage, le lecteur découvrira d'étonnantes parentèles. Ainsi, la figure de Marie est très importante dans la théologie islamique, tandis qu'Élie et saint Georges sont étroitement liés à la figure islamique d'al-Khidr ("le Verdoyant", en arabe)...

Le partage qui dénote ce qui est commun a cependant son double inversé, son ombre qui le guette et ne le quitte jamais : celle de la partition. Il s'agit là d'un mécanisme général qui est au cœur de la constitution des religions monothéistes, et de chacune des confessions dans lesquelles elles se sont innervées. L'histoire est jalonnée de divorces traumatiques et de querelles fratricides. La

partition est coupure de l'autre, et d'une partie de soi-même, en adhérant à un nouveau régime de vérité.

La proximité peut s'avérer insoutenable et générer l'édification de barrières de séparation. Cela se produit dans certains lieux saints dont il est question dans les pages qui suivent, notamment en Israël/Palestine. Souvent, le partage représente ici à la fois une exigence inéluctable et un tourment lancinant. Exemple éloquent de cette contradiction, à Jérusalem, le mont du Temple/Esplanade des mosquées constitue un foyer de tensions plus que récurrentes. Juifs et musulmans y attribuent une centralité symbolique fondatrice, même si les récits qui le concernent divergent : pour les uns, c'est l'emplacement de l'ancien temple de Jérusalem ; pour les autres, le lieu visité par le prophète de l'islam lors de son Voyage nocturne. À cela s'ajoute la centralité disputée de ce lieu d'un point de vue spatial et politique, exacerbée par le conflit israélo-palestinien. Depuis plusieurs siècles, ce site est sous contrôle musulman. Seule une portion externe du mur occidental était traditionnellement réservée aux dévotions des juifs. En 1967, la conquête par Israël de l'ensemble de la ville a induit d'importantes modifications. L'espace du mur occidental attribué aux juifs a été élargi, notamment à la suite de la démolition du quartier musulman dit "des Maghrébins", ce qui a permis de créer la vaste place actuelle où se déploient les activités rituelles. Au-dessus du mur des Lamentations, le contrôle musulman de l'Esplanade des mosquées n'a pas été remis en question, sauf par certains. Les autorités rabbiniques ont même interdit aux juifs de s'y rendre,

pour éviter de fouler par inadvertance – car en état d'impureté – le sol sacré de l'ancien temple, et surtout celui du saint des saints. Un panneau à l'entrée du site rappelle encore aujourd'hui cette prohibition. Le lieu est actuellement contrôlé par une fondation pieuse musulmane (*waqf*). Seuls les musulmans ont le droit d'y prier, mais dans certaines plages horaires les visites touristiques sont possibles. Cet équilibre est de plus en plus remis en question par des groupes juifs radicaux qui revendiquent l'accès à cet espace, dans le but d'arriver un jour à rebâtir le temple. Leurs actions démonstratives ne manquent jamais de susciter des réactions musclées dans l'autre camp, avec une escalade qui contribue sensiblement à envenimer le climat politique au Proche-Orient. Depuis près d'un siècle, ce lieu saint est l'épicentre de tensions. Un conflit lié à l'accès au mur occidental a été par exemple à l'origine d'une explosion de violences anti-juives qui ont ensanglanté la région au cours de l'été 1929, impliquant des centaines de morts. En septembre 2000, la visite d'Ariel Sharon sur l'Esplanade des mosquées a déclenché le début de la seconde intifada.

Un autre cas significatif de partage conflictuel d'un lieu saint est celui du caveau des Patriarches à Hébron, dont se réclame toute la postérité abrahamique, segmentée dans les trois religions monothéistes. Ici, toutes les communautés ont en commun le même récit concernant la sainteté du lieu et reconnaissent les mêmes figures saintes qui y seraient inhumées : Abraham, Isaac, Jacob et leurs femmes respectives, Sarah, Rebecca et Léa. Depuis le Moyen Âge, le caveau des Patriarches a été

contrôlé par les musulmans, puis par les chrétiens à l'époque des Croisades, puis à nouveau par les musulmans jusqu'au début du xx^e siècle. Pendant cette dernière période, seuls les musulmans avaient accès à l'intérieur du bâtiment, ou plus exactement au premier étage construit sur le caveau (dont l'accès est scellé et interdit). Les juifs et les chrétiens ne pouvaient prier qu'à l'extérieur de l'édifice, à proximité d'une percée dans la muraille donnant directement sur la grotte mythique. Après être passée aux mains des Jordaniens en 1948, la ville d'Hébron a été annexée en 1967 par Israël. Depuis, même si le lieu saint est encore formellement administré par un *waqf* musulman, c'est en réalité l'armée israélienne qui en contrôle l'accès. L'édifice a été divisé en deux parties, l'une réservée aux musulmans, l'autre aux juifs. Les chrétiens peuvent y accéder, mais aucune infrastructure symbolique n'est prévue pour les accueillir. Leur visite est donc plutôt considérée comme une présence "touristique". Frictions et tensions ont accompagné la partition de ce lieu saint entre juifs et musulmans, dont le point culminant a été le massacre de vingt-neuf musulmans par un extrémiste juif en 1994. Après cet événement tragique, la partition est devenue encore plus rigide, avec une séparation complète des espaces respectifs par des parois blindées.

En miroir de cette distinction sémantique entre partage et partition, signalons d'ores et déjà un autre axe cardinal qui traverse l'ensemble des situations présentées : celui de l'hospitalité de l'"autre religieux" dans les murs de certains sanctuaires, ou comment l'autre

devient l'hôte, celui qui est reçu mais aussi celui qui reçoit. Dans bien des cas, le visiteur étranger ne se voit pas demander son appartenance quand il franchit le seuil d'un lieu saint. Cette hospitalité interreligieuse (sensiblement différente du dialogue des religions) doit être entendue comme un écho lointain à celle qu'Abraham aurait offerte à trois inconnus, dans la chénaie de Mambré, à proximité de l'actuelle ville d'Hébron. Cet épisode fondateur – dont il sera plusieurs fois question dans les chapitres qui suivent – est un dénominateur commun des lieux saints partagés. Mais, là aussi, son double guette et se déploie au fil du temps : l'hostilité de l'autre dont on se méfie, à l'opposé de l'accueil inconditionnel évoqué à travers Abraham. Remontant à la même étymologie latine, hospitalité et hostilité constituent les deux faces du rapport à l'autre.

L'exposition et ce catalogue posent un regard inhabituel sur les comportements religieux des populations européennes et méditerranéennes, mettant en évidence un des phénomènes les plus intéressants (et aussi parmi les plus méconnus), à savoir le partage et l'échange entre communautés religieuses. En particulier, ils montrent des situations de contact entre traditions distinctes, autour de sanctuaires reconnus et fréquentés par des fidèles de religions différentes. Il s'agit, on le voit bien, de pratiques "ex-orbitantes" par rapport à la trajectoire fixée par chaque institution religieuse. Ces situations de mixité confessionnelle nous éloignent de l'étanchéité souvent attribuée aux monothéismes. Loin d'être des

ensembles monolithiques, les religions apparaissent "traversées" par des pratiques transfrontalières.

Certes, les religions peuvent être de formidables rouleaux compresseurs des différences, des machines de guerre capables de forger des identités totalisantes (et totalitaires). Mais elles ne sont pas que cela, et par ailleurs elles ne peuvent pas être réduites à la théologie et au dogme. D'autres canaux permettent aux gens d'entreprendre leur quête spirituelle et d'exprimer leur demande de biens de salut, en débordant parfois des bornes que les "gardiens du temple", en tous lieux et en tout temps, voudraient leur imposer. Les cas exposés montrent clairement que, lorsque le contexte le permet, les fidèles de religions différentes sont à même de partager de manière pacifique le même espace sacré. En d'autres termes, la concurrence et la détestation réciproque ne sont pas inscrites dans l'ADN des "cultures" religieuses, en Méditerranée comme ailleurs.

Cette appréhension plus apaisée de la sphère religieuse peut également permettre de dédramatiser le débat sur le choc des civilisations. Il ne s'agit pas seulement, comme c'est souvent le cas, de questionner l'idée d'un choc inévitable entre ces entités, mais également de mettre en discussion la notion même de civilisation, quand elle est conçue comme une entité monolithique. Le parcours de l'exposition montre que les civilisations sont des ensembles stratifiés et interconnectés, et qu'en tout cas elles ne peuvent pas être réduites aux idéologies qui prétendent les représenter.

Organisé selon le nouveau découpage thématique de l'exposition, cet ouvrage

se présente comme un voyage à travers des lieux et des figures emblématiques en France, en Europe et en Méditerranée, dévoilant une géographie stratifiée d'appartenances multiples et complexes. Le lecteur découvrira tout d'abord des situations de coexistence, pacifique ou conflictuelle en Terre sainte ; puis il sera question d'îles méditerranéennes comme lieux de carrefour tout au long de l'histoire ; on découvrira ensuite des jeux de miroirs d'une rive à l'autre, notamment entre la France et le Maghreb ; enfin, une section entière sera consacrée aux bâtisseurs de paix qui ont œuvré à la promotion de lieux et d'édifices architecturaux dédiés à la coexistence interreligieuse, en évoquant des expériences contemporaines, avec en point d'orgue le lieu partagé *House of One* à Berlin.

Ce catalogue rassemble des spécialistes internationaux du fait religieux et de

ses imbrications. Les articles s'accompagnent d'une large sélection d'iconographies rappelant la richesse et l'hétérogénéité des œuvres présentées dans le parcours de l'exposition : œuvres d'art classique (tableaux, sculptures, miniatures) et œuvres d'art contemporain (installations, calligraphies), cartes, archives, photographies d'art et documentaires, références à des films ethnographiques, objets dévotionnels (amulettes, vœux, ex-voto) collectés sur le terrain qui viennent donner de la "chair" à la lecture.

Loin de prétendre synthétiser une fois pour toutes la complexité du fait religieux contemporain, cet ouvrage doit être considéré comme une tentative d'éclaircissement de ces entrelacements, afin de ne pas tomber dans les visions réductrices et simplificatrices. À sa façon, il est une modeste pierre dans le fragile édifice de l'acceptation de l'autre.

1. UNE TERRE SAINTE ET SATURÉE DE SENS



Une terre sainte et saturée de sens

DIONIGI ALBERA ET MANOËL PÉNICAUD

La Terre sainte, berceau des monothéismes, est marquée par l'exacerbation des frontières, la concurrence des corporations religieuses et l'enchevêtrement des lieux saints. Pourtant, on y observe encore – au niveau des pratiques plus que des dogmes – des formes de contacts, d'échanges et de situations de porosité autour de sanctuaires emblématiques.

Qui dit “lieux saints” évoque aussitôt Jérusalem. La densité des sanctuaires y est telle que le magnétisme spirituel de cette ville sainte semble les avoir tous attirés dans son giron. En fait, cette concentration s'explique par l'entrelacement des récits bibliques, évangéliques et coraniques, qui font certainement de Jérusalem une cité trois fois (trop) sainte.

Lieu matriciel, Jérusalem est l'un des grands pôles de la géographie spirituelle des fidèles des trois monothéismes. Dans le judaïsme, les prières hebdomadaires du shabbat doivent toujours être orientées dans sa direction. Les maisons et les synagogues sont donc équipées d'un marqueur, à l'instar de ce tableau indiquant l'est (*mizrah*, en hébreu) provenant d'une synagogue autrichienne. On l'oublie souvent, mais Jérusalem était aussi, aux débuts de l'islam, la première *qibla* (“direction de la prière”), avant d'être remplacée par La Mecque. De son vivant, le prophète Mohammed aurait d'ailleurs visité la mosquée Al-Aqsa (“La plus lointaine”), avant de s'élancer, depuis le Dôme du Rocher, dans son “Voyage céleste” (*Al-Miraj*, en arabe) sur sa monture ailée nommée Bourâq. Jérusalem est ainsi devenue le troisième lieu saint de l'islam, après La Mecque et Médine. Pour les chrétiens, le Saint-Sépulcre est le centre du monde, lieu de la Résurrection, où convergent en masse des chrétiens de presque toutes les confessions (voir la notice, p. 40-41).

De nos jours, la ville est au cœur des insolubles dissensions entre Israël et la Palestine. Le partage de l'espace public comme des lieux saints rime la plupart du temps avec partition. Chaque portion d'espace est convoitée, à l'image du Saint-Sépulcre où l'usage de chaque recoin est réglé par le *statu quo*, défini en 1852 par un firman du sultan ottoman Abdülmedjid. Le cas du mur des Lamentations (*Kotel*, en hébreu), lieu saint



[Pages précédentes]
 Vue de Jérusalem, Jérusalem, école allemande du XVII^e siècle, vers 1740, peinture, huile sur toile marouflée, 63,5 x 112 x 5 cm, musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, don de Mme Vivian Ostrovsky, Inv. 2016.13.001.

Tableau pour marquer l'est "Mizrah", Vienne (Autriche), 1889, impression couleur sur papier, 48 x 62,3 cm, musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, don de M. Jacques Kikoïne dit Yankel, Inv. MAHJ.95.39.002.

Vues de lieux saints et des tombes de célèbres prophètes et des hommes éminents qui ont œuvré pour le bien de l'humanité.

entre tous du judaïsme, est encore plus épineux puisqu'il jouxte le mont du Temple, aussi appelé "esplanade des mosquées" par les musulmans. Cet espace, lieu saint de l'islam, est hautement miné, d'autant plus par certaines velléités cherchant à y édifier le troisième temple du judaïsme. Censée être la ville de la paix, de l'unité et de la réconciliation, Jérusalem est pétrie de division et de concurrence. Tel est son paradoxe (voir l'article de Yitzhak Reiter, p. 34).

L'antique cité d'Hébron s'étend à quelques dizaines de kilomètres au sud-ouest, en Cisjordanie. C'est là qu'Abraham et les siens auraient jadis établi leur campement, plus précisément sous les chênes de Mambré (Genèse, XVIII). Aujourd'hui, le domaine d'un monastère russe orthodoxe abrite l'un des deux sites considérés comme le lieu de l'épisode fondateur où Abraham aurait offert l'hospitalité à trois étrangers souvent associés à des anges (voir la notice, p. 32-33). Là, un vieux chêne cramoisi est présenté comme celui d'Ibrahim par son gardien musulman. Ce dernier n'hésite pas à vendre des "reliques" de l'arbre sacré aux visiteurs. Au cœur d'Hébron s'élève l'ancien palais d'Hérode le Grand, bâti sur la grotte où auraient été inhumés Sarah, Abraham et leur descendance. Ce sanctuaire, aujourd'hui appelé *Haram al-Ibrahimi* ("Enceinte sacrée d'Abraham"), cristallise les tensions les plus vives du conflit israélo-palestinien. Le lieu saint est paradoxalement devenu l'épicentre de l'hostilité et des conflits qui déchirent la ville, si bien qu'il est aujourd'hui divisé en deux parties : l'une est réservée aux musulmans et l'autre aux juifs, sauf pour dix jours de fêtes religieuses où l'espace est occupé en totalité par l'une ou l'autre confession (voir l'article de Yitzhak Reiter, p. 34). Dans ce site, la partition est de mise, ce qui contraste avec la xénophilie fondatrice d'Abraham.

Mais la Terre sainte présente aussi des situations moins conflictuelles. La figure de Marie est un dénominateur commun important entre le christianisme et l'islam. En effet, elle est citée plus souvent dans le Coran (trente-quatre fois) que dans l'ensemble du Nouveau Testament (dix-neuf fois). Ces deux corpus de textes sacrés font aussi état de



El Buraq devant la mosquée Al-Aqsa de Jérusalem, Nasser Ellefi, Tunisie, vers 2000, peinture, verre, bois, carton, 32 x 41,8 cm, musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Marseille, Inv. 2005.70.12.

plusieurs épisodes communs sur la vie de Marie, notamment l'Annonciation. Au niveau des pratiques et du religieux vécu, ces convergences théologiques ont encouragé la fréquentation de certains sanctuaires chrétiens, comme à Nazareth ou à Bethléem.

Située au centre de cette dernière ville, la basilique de la Nativité peut être considérée à certains égards comme un haut lieu islamique. En effet, une tradition rapporte que le prophète de l'islam y aurait fait escale en allant vers Jérusalem, lors de son Voyage nocturne, pour prier là où était né "son frère Jésus". Jusqu'aux croisades, l'église incluait une section réservée aux musulmans marquée par un mihrab (espace indiquant la direction de La Mecque). Aujourd'hui, un nombre conséquent de musulmans visitent ce lieu, combinant curiosité et dévotion. Tel est aussi le cas de la grotte du Lait, à proximité, également fréquentée depuis des siècles pour les demandes liées à la fécondité.

Dans la constellation des lieux saints, le mont Carmel, qui s'élève au-dessus de la ville d'Haïfa, est particulièrement signifiant dans l'optique du partage (voir l'article de Yitzhak Reiter, p. 34). Selon la Bible, ce serait le lieu du combat entre Élie et les prophètes du dieu Baal. Au pied du promontoire apparaît une grotte où aurait vécu le saint homme. Depuis le Moyen Âge, ce site est partagé par les trois monothéismes, en dépit d'appropriations confessionnelles successives. Depuis 1948, ce sanctuaire est devenu une synagogue. Mais, à l'inverse du cas d'Hébron par exemple, il n'y a pas de contrôle de sécurité particulier et le partage de l'espace entre juifs, chrétiens, druzes et musulmans se fait dans une atmosphère beaucoup plus apaisée. Ce dernier cas de lieu saint pacifié tend à démontrer que les rapports d'hostilité interreligieuse – bien souvent liés à des enjeux politiques et d'appropriations territoriales – ne peuvent pas être considérés comme l'idiosyncrasie des monothéismes. Preuve en est : d'autres situations moins belliqueuses, voire pacifiées, se multiplient dès lors que l'on s'éloigne du chaudron de la Terre sainte.



L'Annonciation, Ahmad Al-Biruni, Iran, copie du XIV^e siècle, manuscrit, encre sur papier, 30 x 20,5 cm, Bibliothèque nationale de France, Paris, ARABE 1489, folio 162v.



Icône de la Nativité, anonyme, Jérusalem (Israël), XIX^e siècle, bois peint et doré, 47,5 x 36 cm, musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Marseille, Inv. 2011.4.1.

Abraham et les trois anges,
 Marc Chagall (1887-1985), France,
 1979, lithographie, papier Japon,
 63 x 46 cm, musée national
 Marc-Chagall, Nice, MBMC489.

Abraham et les trois anges, Marc Chagall

Cette lithographie réalisée en 1979 sur papier japon par Marc Chagall reprend un thème majeur qui lui est cher : l'hospitalité qu'Abraham offre spontanément à trois mystérieux visiteurs, considérés comme des anges. Au soleil de midi, le patriarche est assis devant sa tente, sous la chénaie de Mambré, lorsqu'il aperçoit trois silhouettes. Le vieil homme bondit aussitôt vers ces étrangers, qu'il implore de s'arrêter chez lui. Il se hâte de leur offrir de l'eau, de leur laver les pieds et de faire préparer un veau gras accompagné de galettes et de fromage, devenant leur serviteur sans les connaître.

Mentionné dans la Bible (Genèse, XVIII), cet épisode est fondateur car l'un des hôtes annonce à Sarah (visible en haut à gauche, derrière son mari) qu'elle donnera naissance à un fils malgré son grand âge. Postée à l'entrée de la tente, elle ne parvient pas à retenir son rire, mais l'ange la fait taire en rappelant que rien n'est impossible à Dieu. Dès les années 1930, Chagall a maintes fois représenté cet épisode de commensalité. Une fois installé à Vence, en 1948, il lui consacra l'une de ses célèbres toiles du *Message biblique* (1954-1966), où les anges sont de dos, sur un fond rouge, et où l'on devine dans le coin supérieur droit la destruction de Sodome et Gomorrhe qui suit ce repas. Il n'en est rien dans cette version.

Ici, les hôtes sont de face et Abraham de profil, servant une table abondamment garnie et pleinement respectueux du devoir d'hospitalité (*Hakhnassat Or'him*, en hébreu). L'arrière-plan laisse découvrir un décor champêtre, sur le côté duquel se détache à droite un arbre rappelant le chêne de Mambré. Le thème de l'hospitalité de l'autre, de l'étranger – même d'une autre religion –, constitue un fil rouge de l'exposition. Il est en effet central dans le judaïsme, dans le christianisme, mais aussi dans l'islam, puisque cet épisode est mentionné dans le Coran à plusieurs reprises (XI, 69-76 ; XV, 51-60 ; LI, 24-36).

MANOËL PÉNICAUD



CONFLITS ET CONVERGENCES AUTOUR DE SANCTUAIRES EN TERRE SAINTE

YITZHAK REITER

On ne saurait trouver laboratoire plus approprié pour étudier les conflits, les confluences et la coexistence entre les religions que la Terre sainte, qui a un statut si particulier en tant que berceau des trois religions abrahamiques – judaïsme, christianisme et islam. La Palestine, ou terre d’Israël, compte un grand nombre de lieux saints extrêmement divers, dont beaucoup sont à la fois partagés et contestés. De fait, comme son nom l’indique, la Terre sainte est perçue comme une terre sanctifiée dans sa totalité.

L’histoire de la Terre sainte au cours des deux derniers siècles permet aussi de comprendre les bases des convergences et des conflits actuels autour des lieux saints. Les règles qui les régissent n’ont cessé de se modifier en fonction du statut de la région sous différents régimes successifs, créant des rivalités entre les parties intéressées. Les Ottomans ont régné sur la région jusqu’en 1917, suivis par les Britanniques jusqu’en 1948, auxquels ont succédé les Jordaniens à Jérusalem et en Cisjordanie entre 1948 et 1967, puis les Israéliens dans l’Israël d’avant 1967 ;

après cette date, Jérusalem-Est et la Cisjordanie sont passées sous contrôle israélien, puis, à partir de 1993, certaines parties de la Cisjordanie sont passées sous la juridiction de l’Autorité palestinienne. Malgré l’introduction de politiques disparates à la suite des changements politiques, on constate néanmoins une certaine continuité sous le régime du *statu quo* (discuté ci-dessous).

Le plus important de ces sites partagés est connu des juifs et des chrétiens sous le nom de “mont du Temple”, et des musulmans sous le nom de “*Haram al-Sharif*” (“le Noble Sanctuaire”) ou mosquée Al-Aqsa (“la Plus lointaine”). Sous les Mamelouks (1250–1516) et sous les Ottomans (1516–1917), il était interdit aux juifs de s’approcher même à portée de regard du mont du Temple. Or, dans la première décennie du mandat britannique en Palestine, l’accès fut autorisé aux visiteurs de toutes confessions à des heures précises et l’entrée devint payante. En dépit des dispositions du gouvernement mandataire, des querelles éclataient à l’entrée du site entre juifs et musulmans, conduisant parfois à une escalade de la violence. À la suite des émeutes de 1929, les juifs ne furent plus autorisés à franchir les portes du site.

Quand Israël prit la vieille ville de Jérusalem en juin 1967, un nouveau *statu quo* fut établi : les non-musulmans avaient désormais un accès libre à des heures déterminées, mais ils n’avaient pas le droit de prier tant que l’administration du *waqf* musulman (institution gérant les biens inaliénables)



L’arbre d’Abraham à Hébron, Félix Bonfils (1831-1885), Hébron (Palestine), fin du XIX^e siècle, photographie, épreuve sur papier albuminé collée sur carton, 19,1 x 25,2 cm, musée d’art et d’histoire du Judaïsme, Paris, Inv. 2005.17.002.

continuerait à gérer le site. Le mécanisme de dialogue officiel qui se développa après 1967 entre les autorités israéliennes et le *waqf* se révéla un moyen efficace de surveillance, préservant le *statu quo* et contrôlant les affrontements jusqu’en septembre 1996. Le site devint le théâtre de violents affrontements dès lors que l’une des parties exigea d’entreprendre une action unilatérale que l’autre ne pouvait accepter. Après trente ans de cohabitation sans heurts, des incidents éclatèrent successivement en septembre 1996, septembre 2000, août 2000 et au cours des étés 2014 et 2015. Le problème actuellement en débat est le nombre croissant de juifs religieux et de visiteurs militants qui se rendent au mont du Temple en groupes, et le fait que la police israélienne autorise cet afflux sans en référer au *waqf*, comme c’était le cas avant 2000.

Depuis 1996, le site est devenu un catalyseur pour des musulmans et juifs radicaux, protagonistes du processus de “confessionnalisation” du conflit israélo-palestinien. Le problème est donc d’arriver à impliquer des chefs religieux modérés des deux bords dans un processus de dialogue pour restaurer le compromis de 1967-1996, connu sous le nom de *statu quo* post-1967.

En dépit de la situation tendue en Terre sainte, un observateur extérieur serait stupéfait d’apprendre que des confessions en concurrence peuvent coexister dans des lieux saints, même sous un régime d’occupation. Trois exemples sont présentés ici : le caveau

des Patriarches à Hébron, partagé par musulmans et juifs ; le tombeau du prophète Samuel au nord de Jérusalem ; la grotte d’Élie sur le mont Carmel, au nord d’Israël. Le premier site a été vivement disputé – mais aussi partagé *de facto* au cours des vingt-trois dernières années – dans un *modus vivendi* étroitement surveillé par les forces militaires israéliennes. Les deux premiers lieux saints fonctionnant sous le régime de l’occupation israélienne, la coexistence et la cohabitation n’y sont pas volontaires, mais imposées. Le cas du mont Carmel offre quant à lui un exemple de partage plus ouvert et spontané.

HÉBRON : LE CAVEAU DES PATRIARCHES/ LA MOSQUÉE D’IBRAHIM

Le tombeau des Patriarches est situé dans la ville d’Hébron, peuplée pour l’essentiel de Palestiniens musulmans et d’une minorité de colons juifs. Beaucoup de ces derniers affichent une idéologie nationaliste et religieuse extrême. La situation reste très tendue depuis 1967, avec des frictions et des conflits quasiment quotidiens, qui se sont surtout multipliés après le déclenchement de la première intifada de 1987. Ce lieu saint de la grotte/mosquée étant le second en importance après le mont du Temple/mosquée Al-Aqsa à Jérusalem, il incarne le conflit national. Son caractère religieux est donc instrumentalisé pour exprimer un ressentiment politique.



Caveau des Patriarches, Guy Delisle, Hébron (Palestine), 2009, feutre sur papier, carnet à spirales, 16 x 22 cm, collection de l’artiste, Montpellier.

Sous l'administration musulmane, ce site était une mosquée et les juifs ne pouvaient accéder qu'à l'escalier extérieur ; ils n'étaient autorisés à prier qu'au niveau de la grotte elle-même, à travers un orifice situé à la septième marche de ces escaliers. En 1967, le ministre israélien de la Défense Moshe Dayan établit que les musulmans conduiraient leur prière quotidienne dans la partie orientale du bâtiment, tandis que la partie occidentale serait assignée aux juifs, et que les cénotaphes d'Abraham et de Sarah demeureraient visibles des deux côtés. Il proposa un horaire et un espace de séparation entre juifs et musulmans, qui furent acceptés le 1^{er} août 1967 par les responsables israéliens, le *waqf* musulman et le maire palestinien d'Hébron. L'accord prévoyait en outre que le muezzin lancerait à nouveau l'appel à la prière cinq fois par jour en entrant dans le minaret par la partie occidentale juive du bâtiment. Il fut établi que, lorsque les juifs priaient dans le sanctuaire, les musulmans priaient dans la mosquée d'Abraham adjacente. Mais quand de nouveaux colons juifs vinrent s'installer à Hébron, ils établirent un partage égal du sanctuaire, ce qui suscita des frictions répétées. Par ailleurs, toujours selon l'accord, les juifs et les musulmans devaient pénétrer dans le sanctuaire par des portes différentes et tous les visiteurs seraient priés de porter une tenue correcte. Il serait interdit de fumer, d'apporter de la nourriture ou des boissons, et toute vente de cierges serait prohibée. Cet arrangement ouvrit un nouveau

chapitre dans l'histoire d'Hébron : celui du partage du sanctuaire entre juifs et musulmans. Cet accord diffère de la situation post-1967 au mont du Temple/mosquée Al-Aqsa à Jérusalem, où les juifs sont autorisés à visiter l'esplanade, mais sans pouvoir y prier.

Avec l'accord Dayan-Jabari, les musulmans palestiniens ont accepté de partager le sanctuaire d'Hébron – bien qu'avec certaines contraintes de temps et d'espace – avec les juifs israéliens, alors même qu'il s'agissait d'occupants.

À la suite du massacre en février 1994 de vingt-neuf fidèles musulmans par un colon juif fanatique, l'armée israélienne a mis en place un dispositif de sécurité encore plus lourd, en établissant également des frontières rigides entre les espaces musulman et juif, désormais séparés par des parois blindées. En outre, l'armée israélienne s'est également chargée de coordonner les administrations musulmane et juive des deux secteurs, avec un pouvoir de supervision très strict qui permet de prévenir les heurts et les frictions dans le sanctuaire et aux alentours. L'armée est dès lors devenue une gestionnaire du conflit. De plus, l'accord stipule que chaque partie a désormais la jouissance exclusive du site dix jours par an pour les fêtes religieuses majeures, durant lesquels l'autre partie n'y a pas du tout accès. Si une fête juive et une fête musulmane se chevauchent, les deux parties négocient pour trouver une solution : l'une des deux retarde son utilisation des lieux d'une journée, voire de quelques heures. Avant que les juifs utilisent le



Couvent du mont Carmel, Félix Bonfils (1831-1885), Palestine, musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, don de M. Théo Klein, Inv. 2005.17.002.

lieu, les tapis de prière des musulmans sont roulés et, avant que les musulmans y entrent, les chaises en plastique, les pupitres de prière et l'arche contenant les rouleaux de la Torah sont rangés.

Étant placée sous occupation israélienne, cette situation est loin d'être idéale, mais après plus de vingt ans de *modus vivendi*, il semble que les deux parties en conflit aient appris à s'accommoder de ces règles, sachant qu'elles ne peuvent ni y contrevenir ni les modifier.

On peut en conclure que le partage d'un site – sous un régime de séparation – ne fonctionne que sous la stricte surveillance d'une puissante force de sécurité, comme l'armée israélienne dans le cas de la grotte des Patriarches. Certes, chacune des parties se réserve le droit de reprendre la lutte chaque fois qu'elle perçoit un changement dans l'équilibre du pouvoir. Pourtant, les responsables des deux bords ont réussi à maintenir l'ordre et ont même approuvé le partage des horaires lors des fêtes et des travaux de maintenance sur le site.

LE TOMBEAU DE SAMUEL

Le complexe du tombeau de Samuel (*Kever Shmuel HaNavi*, en hébreu ; *Nabi Samwil*, en arabe), sur le site biblique de Mitzpah, est un lieu saint pour les trois monothéismes. Il est quasiment unique au monde car c'est le seul endroit où une mosquée – érigée sur

les vestiges d'une église médiévale – fonctionne juste au-dessus d'un lieu de prière juif très fréquenté, le tombeau-grotte de Samuel devenu une synagogue depuis les années 1990. Ici, les salles de prière juive et musulmane accueillent les fidèles simultanément.

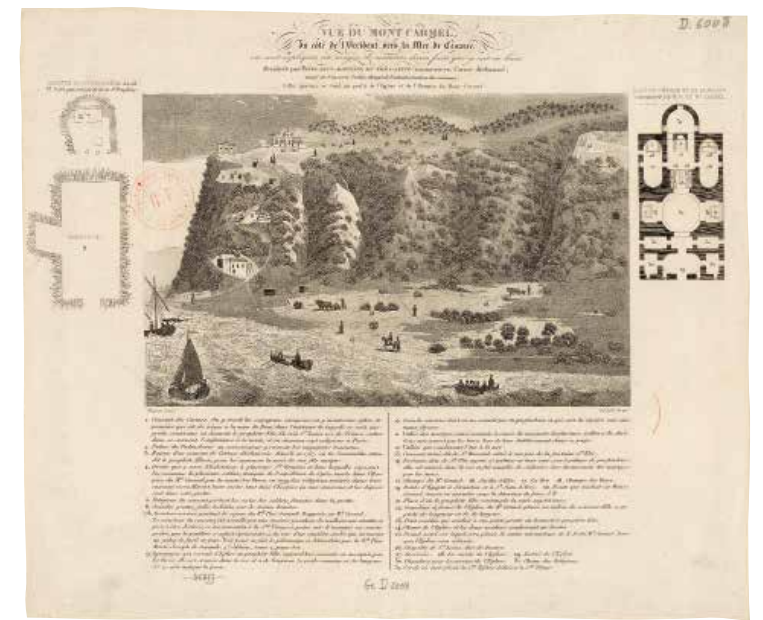
Le tombeau de Samuel est l'un des nombreux sanctuaires qui, tout au long de l'histoire de la Terre sainte, ont été partagés par les fidèles de différentes religions. Dans le Nord d'Israël, les musulmans et les juifs avaient coutume de visiter une soixantaine de tombeaux et d'y accomplir des rituels similaires, sans être inquiétés.

Ce partage historique du site par les musulmans et les juifs, qui a duré pendant des centaines d'années jusqu'à la Première Guerre mondiale – en dépit de certaines frictions –, a influencé la situation post-1967. Les musulmans comme les juifs pouvaient facilement tolérer la poursuite du partage du site, malgré l'exclusivité donnée aux musulmans durant l'occupation jordanienne. C'est l'une des explications de la cohabitation relativement pacifique autour du tombeau de Samuel après 1967, où les deux parties ont respecté le droit de l'autre d'y prier. Contrairement au caveau des Patriarches, les forces de sécurité ne sont pas présentes en permanence sur ce site.

Cette situation de *convivencia* semble être liée au fait que les membres de la partie dominante (les juifs) autorisent ceux de la partie dominée (les musulmans) à gérer eux-mêmes leur salle de prière et à prier sans être dérangés. En outre, le fait

Vue du mont Carmel du côté de l'Occident, vers la mer de Césarée, frère Jean-Baptiste du Très Saint Sacrement, XIX^e siècle, 25 x 33 cm, Bibliothèque nationale de France, Paris, GE D-6008.

Cette carte présente le mont Carmel, qui domine la baie d'Haïfa. Elle indique plusieurs sites liés à Élie, dont le couvent catholique Stella Maris et la grotte dite des prophètes (à gauche), où Élie aurait vécu et enseigné à son disciple Élisée.



d'embaucher sur le site des Palestiniens riverains contribue à maintenir une certaine quiétude dans les relations, puisque les visiteurs juifs sont autant de clients pour leur activité touristique.

LA GROTTTE D'ÉLIE SUR LE MONT CARMEL (HAÏFA)

La grotte d'Élie constitue un autre exemple de coexistence, cette fois de quatre confessions : juifs, chrétiens, musulmans et druzes, qui tous vénèrent le prophète Élie et vont en pèlerinage à l'emplacement où il est censé avoir vécu et enseigné à ses disciples. Cette grotte fait chaque année l'objet de pèlerinages et de cérémonies, à l'instar de la messe

solennelle que les carmes y célèbrent chaque année pour la fête de Saint-Élie, le 20 juillet. En effet, au temps des croisades, l'ordre catholique des carmes a établi son monastère de Mar Elias (Saint-Élie), aussi appelé Stella Maris, à proximité de la grotte. À l'époque musulmane, il semble qu'il régnait en ce lieu une forme d'indétermination confessionnelle, qui a favorisé la fréquentation conjointe des quatre confessions. Après la création d'Israël en 1948, le ministère des Affaires religieuses en prit la gestion et donna au sanctuaire un caractère plus judaïque. Pourtant, la grotte est restée ouverte à tous, et les musulmans, les druzes et les chrétiens continuent de s'y rendre quotidiennement, en bonne intelligence et sans la présence de forces de sécurité.



Juive priant dans la grotte du prophète Élie, Manoël Pénicaud, Haïfa (Israël), 2014, photographie, Mucem-Idemec.

[Page en regard]
Élie dans sa grotte, Russie, XIX^e siècle, icône, huile sur bois, 36 x 29 cm, musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Marseille, Inv. DMH1994.43.4. Plusieurs scènes de la vie du prophète Élie, avec Dieu le Père dans l'angle supérieur gauche, tenant le globe.



Maquette du Saint-Sépulcre,
XVII^e siècle, maquette en bois
d'olivier incrusté d'ivoire, de nacre
et d'ébène, 53,1 x 62,4 cm, Société
des antiquaires de l'Ouest, musée
Sainte-Croix, Poitiers, Inv. 2012.0.6.

Maquette de l'église du Saint-Sépulcre

L'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem a été fondée en 325 par l'empereur Constantin sur l'emplacement supposé du tombeau du Christ. Lieu de la mort et de la résurrection de Jésus, cette église devient très vite un important centre de pèlerinage. Au XIV^e siècle, elle passe sous la responsabilité des franciscains, en charge de la "custodie" de la Terre sainte. Ceux-ci assurent la gestion des lieux saints et l'accueil des pèlerins. Ce rattachement est attesté par la croix de la custodie, ou croix du Saint-Sépulcre – une grande croix entourée de quatre petites –, visible sur le parvis de l'église, ainsi que par

la présence du monogramme du Christ, *IHS, Iesus Hominum Salvator*, "Jésus sauveur des hommes", dont l'usage a été encouragé par les franciscains.

À ce jour, une trentaine de maquettes du Saint-Sépulcre sont répertoriées dans le monde, réparties en deux groupes : les maquettes dites "pédagogiques" forment de véritables ensembles dont les éléments amovibles laissent voir les détails de l'intérieur de l'édifice, tandis que les maquettes de type décoratif mettent surtout en avant l'esthétique de l'objet. Réalisées en bois d'olivier incrusté d'ivoire et de nacre, les maquettes du Saint-Sépulcre étaient fabriquées dans des ateliers syro-libanais travaillant pour la custodie. La configuration de l'édifice permet de dater

l'ensemble de la production d'avant 1808, année durant laquelle un incendie ravagea le dôme conique de la rotonde située à l'ouest. Vendues aux croyants désireux de rapporter un souvenir de leur pèlerinage, ces maquettes constituaient à la fois un support de prière et un guide en trois dimensions. Pour ceux qui n'avaient pas fait le voyage en Terre sainte, ce type d'objet représentait un témoignage du sacré et un moyen de promotion pour la custodie. Cet exemplaire, bien que démontable, présente une structure presque intégralement recouverte d'une riche décoration en nacre ; il relève donc d'un type décoratif, à fort caractère de prestige.

ISABELLE MAGNAN





2. DES ÎLES CARREFOURS

Des îles carrefours

DIONIGI ALBERA ET MANOËL PÉNICAUD

Les îles occupent une position spécifique du point de vue des relations interreligieuses. Tout au long de l'histoire de la mer Intérieure, beaucoup se sont révélées être des zones de contact privilégiées entre des civilisations rivales et souvent hostiles. D'une part, malgré les barrières linguistiques et religieuses, elles constituaient des nœuds stratégiques de circulation pour le commerce et la navigation ; d'autre part, dans le temps long et tumultueux de leur histoire, elles ont souvent été la cible de razzias et de conquêtes par un large éventail de puissances extérieures. De façon générale, le paysage religieux insulaire a été marqué du sceau de l'hétérogénéité. Dans ces espaces marginaux, le contrôle des appareils institutionnels a souvent été moins strict que sur le continent, ce qui a pu faciliter le développement de formes d'échanges entre des religions différentes, par-delà les barrières dogmatiques. Par conséquent, les manifestations de convergence et de partage interconfessionnels y ont été particulièrement intenses. Certaines îles se dessinent ainsi comme des enclaves interstitielles catalysant la connectivité qui rythme l'histoire de la Méditerranée. Des brassages y ont été possibles, malgré les différences et les différends entre cultures, nonobstant les contrastes et les guerres. Loin d'être révoqué ou effacé des mémoires, ce passé foisonnant, encore souvent placé sous le signe de l'entrelacement, façonne encore de nos jours la complexité de certaines réalités humaines insulaires.

À cet égard, le cas de Lampedusa est significatif. Le grand public connaît le nom de cette île, trop souvent associé aux tragiques traversées de la Méditerranée par les migrants sur lesquelles se concentre l'attention médiatique. Mais on ignore la plupart du temps que, du XVI^e au XVIII^e siècle, la Lampedouse était un lieu de trêve, d'approvisionnement et de refuge contre les naufrages déjà fréquents dans cette zone maritime. Une grotte abritait un oratoire dédié à la fois à la Vierge et à un saint musulman. Cette double présence dans ce sanctuaire – visité pendant des siècles par des marins chrétiens et musulmans – a aussi inspiré plusieurs auteurs, à l'instar de Jean-Jacques Rousseau et de Denis

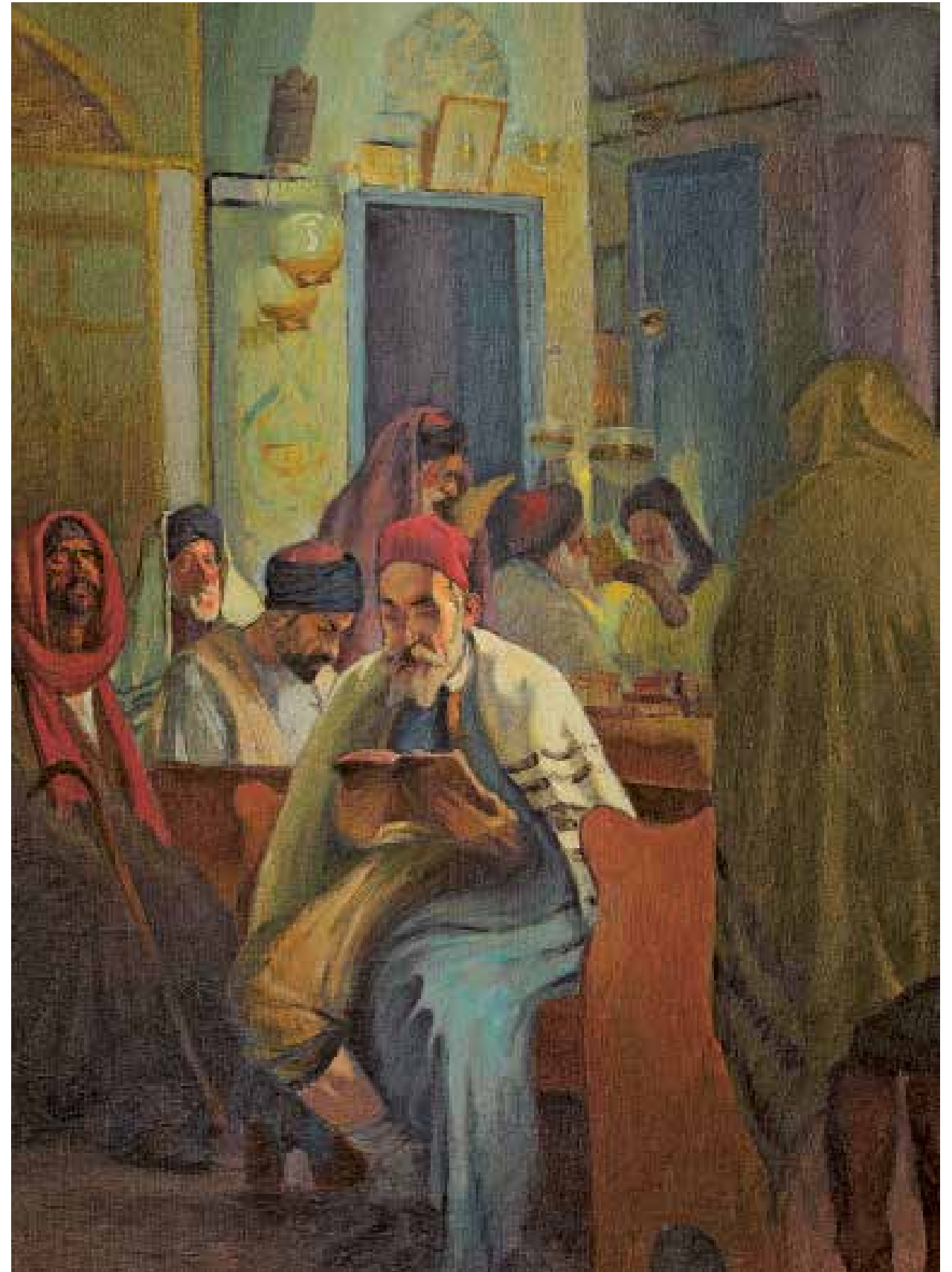
[Pages précédentes]
Atlas nautique de la mer Méditerranée et de l'océan Atlantique nord-est, 1662, manuscrit (atlas), 58,5 x 39,5 cm, Bibliothèque nationale de France, Paris, GE DD-2009 (RES).

Pendentifs en forme d'étoile à six branches, de main "khamsa" et de poisson, Djerba (Tunisie), XX^e siècle, argent, 10 x 6,7 x 0,8 cm, 8,5 x 5,1 x 0,3 cm et 8 x 3,8 x 0,6 cm, musée du quai Branly-Jacques Chirac, Paris, Inv. 71.1964.18.9, 71.1964.18.10 et 71.1964.18.8.

Diderot. À tel point qu'au Siècle des lumières, l'île représentait un idéal utopique important (voir l'article de Dionigi Albera, p. 52). Aujourd'hui, la mémoire de ce partage est en quelque sorte revitalisée par les habitants de l'île, notamment par les marins et les pêcheurs qui ont maintenu le code de sauvetage des naufragés (voir la notice, p. 61).

Non loin de Lampedusa, en face des côtes tunisiennes, la deuxième étape est l'île de Djerba, la mythique île des Lotophages chantée par Homère. Carrefour de circulation des Phéniciens depuis l'Antiquité, c'est là que des prêtres juifs (*cohenim*, en hébreu) se seraient réfugiés après la destruction du premier temple de Jérusalem en 587 avant notre ère par les armées de Nabuchodonosor. Tel est le socle de l'un des récits de fondation de la célèbre synagogue de la Ghriba. L'île serait apparue "mystérieuse", "solitaire", ce que traduit en arabe le nom de *ghriba*. Mais un récit fondateur concurrent s'est imposé : cette appellation désignerait une femme sainte et "étrangère", qui aurait péri dans un incendie à une époque indéfinie. Les habitants d'un village juif auraient ensuite construit une synagogue à cet emplacement. L'indétermination confessionnelle de cette figure peut sans doute contribuer à expliquer la fréquentation de ce lieu saint par des juifs et des musulmans, chacun y voyant une sainte de sa religion. Dans les premières décennies du xx^e siècle, des voyageurs étrangers ont plusieurs fois désigné ce lieu de pèlerinage comme une "Lourdes orientale", en soulignant la fréquentation de "dévots musulmans et même chrétiens". Ce phénomène s'est prolongé jusqu'à nos jours, malgré le départ massif des juifs de Tunisie à partir de 1948 et surtout après l'indépendance de 1956. Il subsiste en effet sur cette petite île une communauté endogène composée de plusieurs centaines de personnes qui maintiennent une cohabitation interconfessionnelle pacifiée avec le reste de la population musulmane. Mais le partage s'observe avec un relief encore plus prononcé au cours du pèlerinage annuel qui a lieu pour la fête du Lag Ba'omer. À cette occasion, des juifs tunisiens ayant émigré en Europe, en Amérique du Nord et en Israël reviennent en masse. Outre la dimension religieuse, cet événement s'apparente aussi

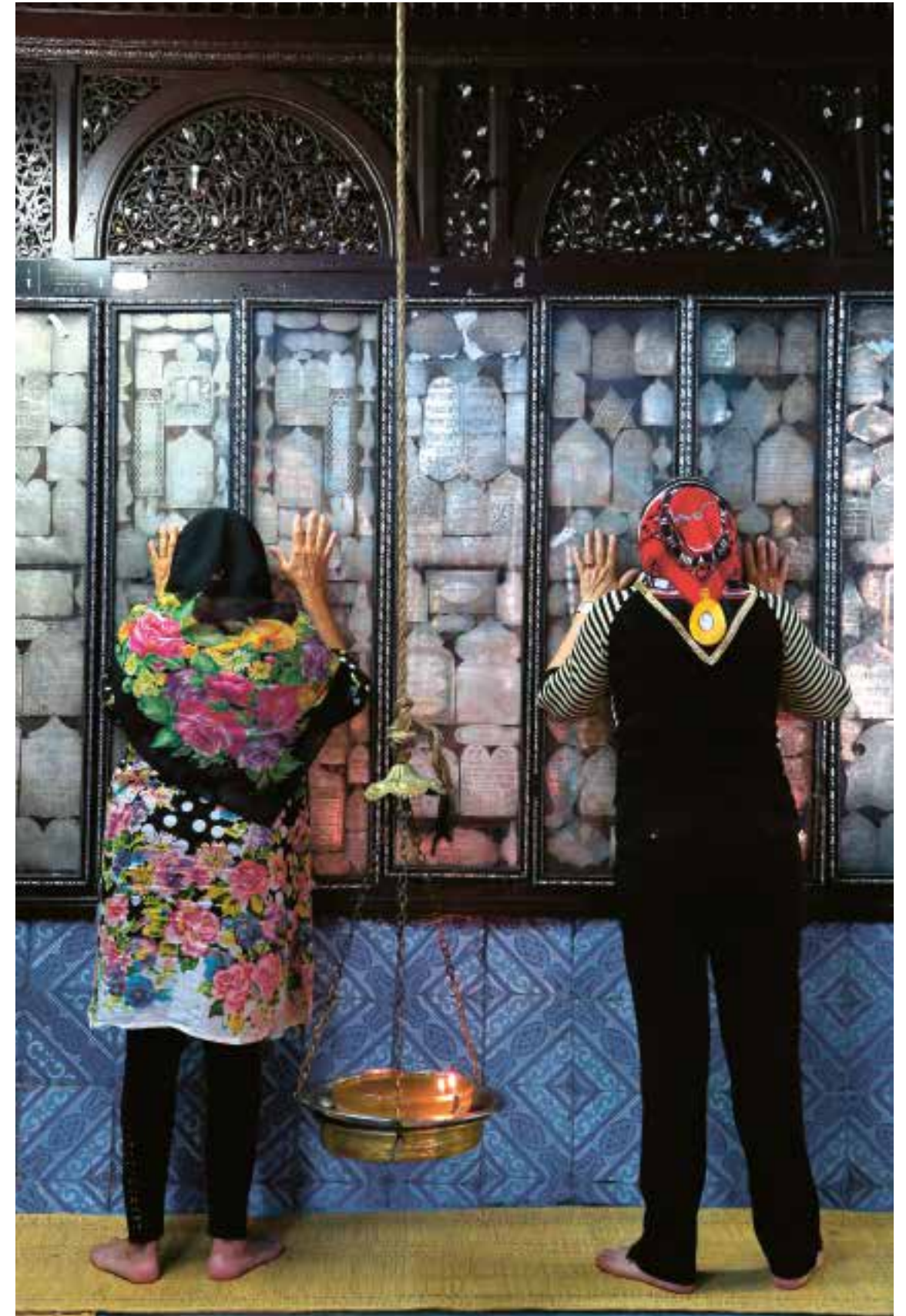
La synagogue de la Ghriba à Djerba, Maurice Bismouth, Djerba (Tunisie), 1920, huile sur toile, 130 x 96,7 cm, musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, MAHJ.2006.58.001.



à un pèlerinage mémoriel, où l'on renoue avec ses racines. La *convivencia* avec les musulmans est largement valorisée par les pèlerins, les autorités politiques et les organisateurs du pèlerinage, et ce malgré le fort développement des mesures de sécurité depuis l'attentat attribué à Al-Qaïda en 2002, puis les remous suscités par la chute du régime du président Ben Ali en 2011. Dans les faits, il devient de plus en plus difficile pour les Tunisiens musulmans d'accéder spontanément au sanctuaire. Mais une fois passés les *checkpoints*, à l'intérieur du lieu saint, la convivialité est de mise entre les pèlerins. Attirées par le magnétisme spirituel de l'endroit et par le pouvoir attribué à la "sainte", les musulmanes conduisent leurs rituels, notamment sous forme de vœux. Le cas le plus emblématique est celui des œufs votifs déposés à l'emplacement où le corps de la Ghriba aurait été jadis retrouvé. À ce titre, ce lieu saint est l'un des derniers cas actifs et emblématiques des croisements judéo-musulmans qui ont prévalu pendant de longs siècles dans le Maghreb. Ce maintien semble corroborer la fonction de conservatoire souvent attribuée aux îles.

En traversant la Méditerranée vers le nord-est, jusqu'à l'île de Büyükada, la plus grande des îles aux Princes au large d'Istanbul, on découvre le monastère grec orthodoxe de Saint-Georges, "le monastère des musulmans". Les 23 avril (fête de Saint-Georges) et 24 septembre (fête de Sainte-Thècle), ce sanctuaire est visité par plusieurs dizaines de milliers de musulmans, attirés par les nombreux miracles qui y auraient été accomplis. Il s'agit sans doute du lieu saint partagé le plus important en termes quantitatifs dans l'ensemble de l'espace euroméditerranéen. Ces visiteurs non-chrétiens viennent formuler des vœux, qui se matérialisent par une forte hétérogénéité : amulettes, messages, dessins, cierges, fils de coton à dérouler le long du chemin, etc. Bien que dépassé par l'affluence massive et grandissante chaque année, l'un des moines grecs orthodoxes raconte : "La plupart des gens qui viennent ici ne sont pas chrétiens. La majorité sont musulmans, mais des gens d'autres confessions viennent prier au monastère. D'autres chrétiens, catholiques, protestants, arméniens et beaucoup de juifs viennent allumer des bougies

Juive et musulmane prient pieds nus dans la synagogue de la Ghriba, Manoël Pénicaud, Djerba (Tunisie), 2014, photographie, Mucem-Idemec. Ces deux femmes que rien ne différencie forment leurs prières face au mur oriental de la synagogue, dans la direction de Jérusalem. C'est dans l'armoire (eikhal) ornée d'ex-voto que sont conservés les rouleaux de la Torah.



et prier. J'ai même vu des hindous! Je pense que c'est le besoin des gens de se rendre dans un lieu pour prier et parce qu'il y a beaucoup de miracles. C'est un lieu où se rencontrent différentes religions, mais nous ne parlons pas de théologie, ni de dogme. Nous nous rencontrons simplement!" (voir l'article de Karen Barkey, p. 62).

Dernière escale, la ville de La Canée, sur la rive septentrionale de la Crète, en Grèce. Autre foyer de civilisation depuis la plus haute Antiquité, cette île se présentait aussi à bien des égards comme un creuset interculturel et multiconfessionnel. Elle a été l'objet de nombreuses conquêtes, notamment celle des Ottomans au XVII^e siècle qui a provoqué la conversion de nombreuses églises en mosquées. L'île abritait aussi une importante population juive (romaniote depuis le Moyen Âge, puis sépharade après l'émigration massive d'Espagne au XVI^e siècle). À la fin du XIX^e siècle, la plupart d'entre eux quittent l'île, hormis la communauté de Chania, mais tous disparaissent tragiquement en mer lors de leur déportation collective par les nazis en 1944. L'un des héritiers de cette communauté, Nikos Stavroulakis (1932-2017), est revenu en Crète dans les années 1990 et a restauré l'une des deux synagogues historiques, y fondant un lieu de culte ouvert aux fidèles d'autres religions (voir l'article de Manoël Pénicaud, p. 97).

Saint Georges terrassant le dragon,
Alep (Syrie), 1699, carreau de
céramique, 20,5 x 20,5 cm,
musée du Louvre, Paris, Inv. MAO 2292.



LAMPEDUSA AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

DIONIGI ALBERA

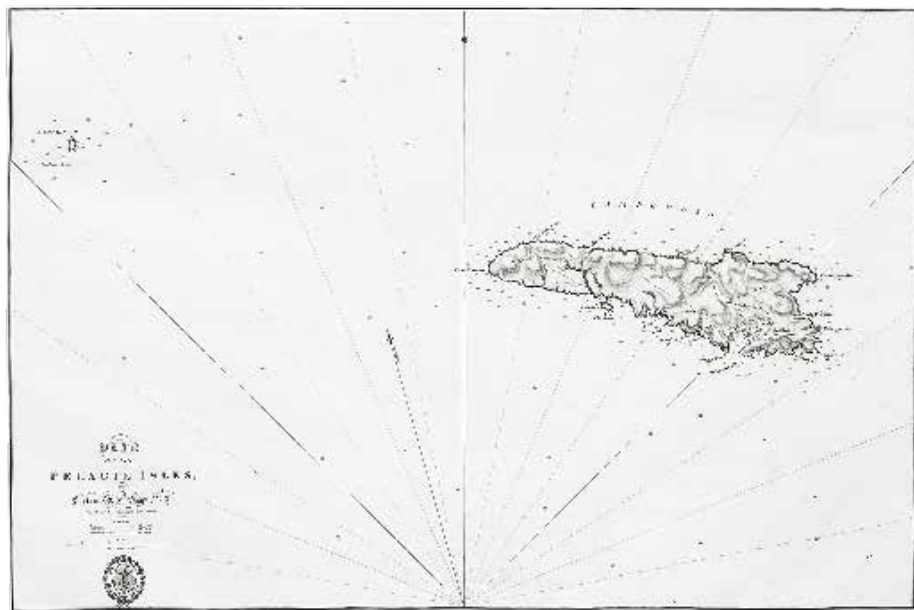
Ces dernières années, Lampedusa est devenue le symbole de la traversée de la Méditerranée par les migrants, cette tragédie contemporaine qui assombrit les portes méridionales de l'Europe. Ces événements se greffent sur une histoire ancienne : pendant quelques siècles (du XVI^e au XVIII^e siècle), cette île a joué un rôle important dans l'imaginaire européen et a été à l'origine d'un véritable mythe. Située entre deux continents, elle a été perçue comme un lieu utopique de trêve, de croisement et de tolérance religieuse.

Ce mythe repose sur des faits bien réels, documentés par un ensemble imposant de sources écrites. Au cours de l'époque moderne, l'île est inhabitée, à l'exception de quelques ermites. Son épiscopat symbolique est alors représenté par une grotte – située juste au-dessus d'une petite cale –, transformée en un minuscule sanctuaire consacré à la Vierge. Et cette chapelle présente une particularité : elle contient aussi le tombeau d'un saint musulman.

Lampedusa se configure ainsi comme un espace neutre. Les marins turcs, arabes ou européens y cherchent un abri lors d'une tempête ou y font escale

pour s'approvisionner en eau et en nourriture – ils chassent notamment tortues et lapins. Tous, sans distinction de religion, ne manquent jamais de visiter ce sanctuaire et d'y laisser des offrandes : à l'intérieur de la chapelle, plusieurs objets sont déposés par les uns et les autres, par exemple fromage, huile, viande salée, vin, biscuits, étoffes, habits, cordes, voiles, et même de l'argent. Grâce à ces provisions, si un esclave réussissait à s'échapper, il pourrait attendre sur l'île l'arrivée d'un bateau de sa nation susceptible de le prendre à son bord. De même, les navires ayant souffert pendant une tempête sont autorisés à prélever ce dont ils ont besoin pour réparer leurs avaries, mais ils doivent laisser en échange des objets ou de la monnaie d'une valeur équivalente. Ceux qui se soustrairaient à cette obligation seraient dans l'impossibilité de quitter l'île.

De très nombreux ouvrages décrivent les principales composantes de la cohabitation interreligieuse à Lampedusa. On pourrait mentionner des centaines de références distillées dans des publications de natures variées (récits de voyage, dictionnaires, relations géographiques et historiques...), rédigées dans différentes langues (latin, italien, espagnol, français, anglais, néerlandais...) et s'échelonnant sur plusieurs siècles. Ce corpus imposant a permis au mythe de Lampedusa de voyager en Europe et d'être connu bien au-delà de son espace d'origine. La petite île est ainsi devenue "le haut lieu de l'entraide et de la tolérance en Méditerranée", pour reprendre une



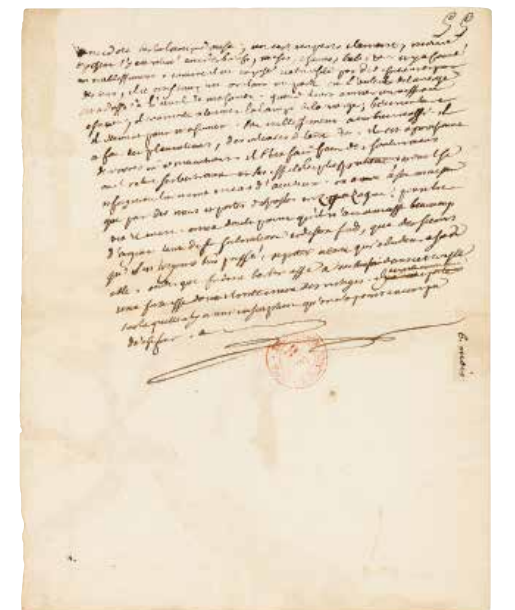
Plan de Lampedusa, in *The Hydrography of Sicily, Malta, and the Adjacent Islands*, William Henry Smyth, Angleterre, 1823, papier, encre, 33 x 50 cm, Wignacourt Museum, ir-Rabat, Malte. Sur la rive méridionale, cette carte maritime fait explicitement mention d'une église ("church") et d'une mosquée ("mosque") côte à côte, ce qui souligne l'existence passée d'un double sanctuaire.

phrase de Guy Turbet-Delof qui a consacré des pages fondamentales à la légende de Lampedusa.

Par ailleurs, cette île mythique, située à la frontière entre les mondes chrétien et musulman, a inspiré l'imagination de quelques écrivains majeurs. Un coup d'envoi est donné au XVI^e siècle par Ludovico Ariosto, qui, dans son *Orlando Furioso*, situe à Lampedusa un duel crucial entre trois paladins chrétiens et trois rois musulmans. Puis cette île se dédouble en une autre – également déserte et située dans la même mer, mais dont le poète ne mentionne pas le nom – où vit un vieil ermite : ce dernier guérit miraculeusement l'un des trois paladins chrétiens, gravement blessé, et baptise le chevalier païen Roger, qui y avait échoué à la suite d'une tempête, ainsi que le roi sarrasin Sobrino. Selon des interprétations plausibles, déjà proposées au XIX^e siècle et reprises par la critique récente, l'île de *La Tempête* de Shakespeare, avec tous ses enchantements, serait indirectement inspirée par la tradition de Lampedusa. Même si l'interprétation dominante a longtemps privilégié des échos atlantiques avec le Nouveau Monde, tout le récit montre que l'île se trouve clairement en Méditerranée, entre Naples et la Tunisie. Et certains éléments de la pièce pourraient avoir été inspirés, dans les pas d'Ariosto, par la tradition de Lampedusa : les ensorcellements, la grotte, la présence d'un ermite doté de pouvoirs magiques, la disponibilité de vivres et d'habits pour les naufragés.

Le rayonnement le plus important de la tradition de Lampedusa se déploie au XVIII^e siècle, lorsque celle-ci est relayée avec vigueur à Paris et, plus précisément, dans les cercles associés au mouvement des Lumières. Pour un certain nombre de protagonistes de la vie intellectuelle de la capitale, Lampedusa, avec son double culte, devient un symbole d'ouverture et de tolérance religieuses, auquel on se réfère de manière souvent détournée. Le mythe fait surface plus ouvertement sous la plume de Denis Diderot. En 1757, ce dernier publie *Le Fils naturel*, un drame en cinq actes, suivi des *Entretiens sur Le Fils naturel*, dans lesquels il expose sa conception du théâtre et de la littérature dramatique, sous la forme d'un dialogue avec Dorval présenté à la fois comme l'auteur et le personnage principal de la pièce – d'où l'autre titre des entretiens, *Dorval et moi*. Dans un célèbre passage du deuxième entretien, Dorval s'exclame :

"J'étais chagrin, quand j'allais au spectacle, et que je comparais l'utilité des théâtres avec le peu de soin qu'on prend à former les troupes. Alors je m'écriais : « Ah ! mes amis, si nous allons jamais à la Lampedouse fonder, loin de la terre, au milieu des flots de la mer, un petit peuple d'heureux ! Ce seront là nos prédicateurs ; et nous les choisirons, sans doute, selon l'importance de leur ministère. Tous les peuples ont leurs sabbats, et nous aurons aussi les nôtres. Dans ces jours solennels, on représentera une



Autographe de Diderot², anecdote sur l'île de Lampedusa, recueil *Mélanges de littérature*, manuscrit, 28 x 21 cm, Bibliothèque nationale de France, Paris, NAF 1177 folio 55.

belle tragédie, qui apprend aux hommes à redouter les passions ; une bonne comédie, qui les instruit de leurs devoirs, et qui leur en inspire le goût. »

Lampedusa devient ainsi le berceau d'une société nouvelle dans laquelle le théâtre joue un rôle fondateur. Alors que les îles utopiques de Thomas More ou de Tommaso Campanella bannissaient l'art dramatique, dans celle esquissée par Diderot celui-ci apparaît comme le fondement même de la vie sociale : une sorte de nouvelle religion civile. François Moureau (2000) souligne que le spectacle à Lampedusa naît de trois paradoxes : il s'agit d'un théâtre sans comédiens professionnels, tout citoyen étant prédicateur-acteur ; d'un théâtre sans lieu théâtral, le spectacle se jouant en plein air lors des "sabbats", les fêtes de la communauté ; d'un théâtre sans littérature dramatique, car le discours théâtral voit le jour par génération spontanée de la vie sociale elle-même. Cette triple indistinction semble d'ailleurs transposer, dans le décor mythique de Lampedusa, la situation présentée dans la pièce qui précède les entretiens, où les comédiens-auteurs mettent en scène leur vie dans le microcosme du salon de Clairville. La localisation à Lampedusa de cette utopie théâtrale n'est pas anodine. Une note de bas de page montre que Diderot connaît bien la situation de l'île, sa neutralité religieuse à l'interface entre chrétienté et islam :

"La Lampedouse est une petite île déserte de la mer d'Afrique, située à une distance presque égale de la côte de Tunis et de l'île de Malthe. La pêche y est excellente. Elle est couverte d'oliviers sauvages. Le terrain en serait fertile. Le froment et la vigne y réussiraient : cependant elle n'a jamais été habitée que par un marabout et par un mauvais prêtre. Le marabout qui avait enlevé la fille du bey d'Alger, s'y était réfugié avec sa maîtresse, et ils y accomplissaient l'œuvre de leur salut. Le prêtre appelé frère Clément, a passé 10 ans à la Lampedouse, et y vivait encore il n'y a pas longtemps. Il avait des bestiaux. Il cultivait la terre. Il renfermait sa provision dans un souterrain ; et il allait vendre le reste sur les côtes voisines où il se livrait au plaisir, tant que son argent durait. Il y a dans l'île une petite église divisée en deux chapelles que les mahométans révèrent comme les lieux de la sépulture du saint marabout et de sa maîtresse. Frère Clément avait consacré l'une à Mahomet, et l'autre à la sainte Vierge. Voyait-il arriver un vaisseau chrétien, il allumait la lampe de la Vierge. Si le vaisseau était mahométan, vite il soufflait la lampe de la Vierge, et il allumait pour Mahomet."

Le statut de cette note suscite un certain nombre de questions. Dans le jeu de dédoublements qui caractérise le texte, Diderot se cache aussi bien



Maria patrona di Lampedusa,
Francesco Tuccio, Lampedusa (Italie),
2017, bois, 22,5 x 15 cm, collection
privée.

derrière Dorval (présenté comme l'auteur de la pièce) que derrière le personnage désigné comme "Moi" dans les entretiens. Diderot-l'auteur n'intervient qu'à trois reprises, dans l'espace confiné des notes de bas de page. Il le fait deux fois rapidement dans le troisième entretien, pour préciser des détails "techniques", et une fois, assez longuement, dans le deuxième entretien en relation à Lampedusa. Cette note acquiert ainsi un statut particulier dans l'économie de cet ouvrage complexe et stratifié : elle se configure comme la seule intervention significative – explicite car hors cadre – de l'auteur. Si plusieurs remarques de Diderot se rattachent à la tradition documentaire sur Lampedusa, d'autres semblent inventées. L'aventure du marabout avec la fille du bey d'Alger a des accents romanesques et suggère un renversement érotique d'éléments religieux : l'idylle amoureuse devient "l'œuvre de leur salut", tandis que la coïncidence entre la sépulture présumée de la maîtresse du marabout et la chapelle consacrée à la Sainte Vierge suggère une association plutôt sulfureuse. De même, dans la description du "mauvais prêtre", Diderot force les traits et met en avant des aspects peu flatteurs : l'ermite apparaît intéressé par l'argent, hédoniste et équivoque. Par rapport à la fondation de la nouvelle Lampedusa, le "mauvais prêtre" semble incarner une sorte d'"anti-utopie" : il vit solitaire dans l'île, soucieux seulement de ses intérêts ; maître dans l'art de la dissimulation, il possède des talents de comédien. Depuis sa disparition,

l'île est à nouveau vierge, disponible pour un "peuple d'heureux" qui viendra y pratiquer l'art théâtral dans une orientation fortement morale.

Mais d'autres renvois sont probablement en jeu. Guy Turbet-Delof a suggéré que la note contiendrait une allusion à Rousseau et qu'elle aurait joué un rôle essentiel dans la brouille entre les deux amis, brouille qui devient définitive un peu plus tard. Il ajoute que la note pourrait avoir été en réalité écrite par Friedrich Melchior Grimm, qui avait corrigé les épreuves du livre. À son avis, le portrait du "frère Clément" visait Pierre Clément de Genève, un farouche adversaire de l'*Encyclopédie*, mais Rousseau se sentit visé en y voyant une allusion à ses deux abjurations, à Turin en 1728 et à Genève en 1754. La figure de l'ermite le concernait au premier point. Depuis 1756, sa retraite à l'Ermitage, à quelques lieux de Paris, avait provoqué des dissensions avec Diderot et Grimm qui le réclamaient dans la capitale. On sait combien *Le Fils naturel* est au cœur de ces conflits. Rousseau en parle dans les *Confessions*, et il mentionne une fameuse phrase présente dans l'ouvrage qui l'aurait implicitement attaqué : "Il n'y a que le méchant qui soit seul." Certains indices suggèrent cependant que la note de bas de page ne l'a pas laissé indifférent. Par une sorte d'acte manqué, Rousseau affirme que cette "maxime très louche" se trouve dans les *Entretiens*, tandis qu'elle figure en réalité dans la pièce qui les précède. L'année suivante, dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau aborde à



Cimetière des bateaux de migrants,
Manoël Pénicaud, Lampedusa
(Italie), 2013, photographie,
Mucem-Idemec.

son tour la question du théâtre, en visant Diderot de manière détournée – comme ce dernier l’avait bien vu d’ailleurs. La controverse *ad personam* semble se poursuivre sur le terrain discret des notes de bas de page. Rousseau cite explicitement *Le Fils naturel* dans une note³ en faisant précisément référence à la page où se trouve la note concernant Lampedusa. Simple coïncidence? Par ailleurs, dès le début du livre, il attaque frontalement Diderot avec une autre note. Rousseau remarque que, vivant seul, il n’a pu montrer le manuscrit à personne, et ajoute : “J’avais un Aristarque sévère et judicieux, je ne l’ai plus, je n’en veux plus.” Une note de bas de page cite un passage de l’*Ecclésiastique* en latin, où il est question d’un ami coupable de trahison et d’avoir révélé des secrets. Cette note, qui accuse Aristarque/Diderot d’avoir dévoilé des détails de la passion de Rousseau pour Mme d’Houdetot, scelle la rupture définitive entre les deux hommes.

Une note autographe de Diderot, présentée dans l’exposition, apporte quelques éléments nouveaux (cf. p. 53 et n. 2). Elle semble être la compilation d’informations dérivant de la lecture d’une source encore inconnue, probablement l’une des nombreuses relations de voyage qui mentionnent Lampedusa. Le brouillon a servi à la rédaction de la note du *Dorval et moi* – on remarquera que dans l’autographe manquent les éléments les plus romanesques concernant le marabout et le mauvais prêtre. Cela suggère que, contrairement aux suppositions de Turbet-Delof, Diderot est

bel et bien l’auteur de la note du deuxième entretien. Par ailleurs, le personnage du frère Clément n’est pas une invention parodique. Non seulement ce nom est déjà présent dans ces annotations, mais nous savons par d’autres documents⁴ qu’un père Clément, originaire d’Avignon, s’était établi à Lampedusa en 1712 – ce qui nous donne aussi un terme *a quo* pour la datation de la source de Diderot.

Diderot revient sur la dimension interreligieuse de Lampedusa dans une lettre à Sophie Volland datée du 21 novembre 1760. À son tour, en écrivant à Grimm le 5 août 1780, l’abbé Galiani – ami très proche de Diderot – cite Lampedusa comme le “temple de la parfaite tolérance” en évoquant le double culte. Entre-temps, le souvenir de cette île n’a pas abandonné Rousseau. C’est dans son œuvre inachevée, *Émile et Sophie ou les Solitaires*, que celui-ci affleure de manière sensible. La gestation de ce livre épistolaire, commencée en 1762, se poursuit jusqu’à la fin de sa vie, en 1778 : encore une semaine avant sa mort, Rousseau songeait à reprendre la rédaction du texte. Il ne laisse pourtant que les deux premières lettres, quelques fragments et un canevas dont il a fait état à quelques personnes. Bernardin de Saint-Pierre⁵ en donne la relation la plus complète. En voici quelques éléments : Sophie trahit Émile, qui la quitte et entreprend des voyages ; il prend un bateau à Marseille, est capturé par les Barbaresques et finit esclave à Alger ; libéré par le bey, il parcourt l’Afrique ; au cours de ses voyages, il entend parler d’une île déserte où



Cérémonie interreligieuse à Lampedusa, Giampaolo Galenda, Lampedusa (Italie), 2014, photographie.
Des représentants de plusieurs religions sont réunis au cours d’une célébration pour prier devant le sanctuaire qui était autrefois partagé entre chrétiens et musulmans. Au centre, une installation est réalisée avec des débris des bateaux de migrants.

il existe un miracle perpétuel – dans une grotte près du rivage, dit-on, il y a une statue de la Vierge et on y trouve toujours de la nourriture ; il visite l’île, constate le miracle et décide de s’y installer, en subsistant grâce à la pêche et à ce qu’il trouve dans la grotte. Même si le nom de l’île n’est pas mentionné, les détails cités par Bernardin de Saint-Pierre ne laissent aucun doute quant à son identification avec Lampedusa. Sur l’île devaient se dérouler les événements successifs du roman, dont certains se réfèrent encore clairement à la tradition de Lampedusa (présence d’un vieil ermite, abondance de tissus dans la grotte mariale). Les raisons de l’inachèvement de cet ouvrage, pour lequel Rousseau avait cependant avoir un faible particulier, demeurent inconnues, tout comme les traces des conversations au sujet de Lampedusa que Denis et Jean-Jacques ont probablement eues pendant les longues années de leur amitié.

NOTES

1. 1964, p. 52.
2. “Anecdote de la Lampedouse ; un certain père Clément, moine apostat s’y est retiré avec des bœufs, vaches, chèvres,

brebis &c. et y a formé un établissement. Comme il est et* visité par des chrétiens et par des Turcs, il a construit un oratoire mi-parti où l’autel de la Vierge est adossé à l’autel de Mahomet. Quand il voit arriver un vaisseau chrétien, il court vite allumer la lampe de la Vierge ; si c’est un turc il illumine pour Mahomet. Son établissement a très bien réussi. Il a fait des plantations, des cultures de terre &c... Il est approvisionné de vivres et de munitions. Il s’est fait faire des souterrains où il retire ses bestiaux et ses effets les plus précieux ; et où il se réfugierait lui-même en cas d’accident. On [n’]arrive à sa maison que par des murs et portes disposés en zigzag** . Peut-être vit-il encore. On ne doute point qu’il n’ait amassé beaucoup d’argent tant de son habitation et de son fonds, que des secours qu’il est toujours très pressé, de porter à ceux qui abordent à son île. On dit que Frédéric Barberousse a construit dans cette île une forteresse dont il reste encore des vestiges. Il existe*** encore une porte sur laquelle il y a une inscription qu’on n’a point encore pu déchiffrer.”

* Un mot illisible avant et après “et”.

** Diderot a omis le n’ ; il écrit “ziguezague”.

*** Diderot avait d’abord écrit “Il y a” (qu’on lit plus loin) qu’il a corrigé en “Il existe”.

(Transcription d’Annette Lorenceau, “Une note autographe de Diderot sur l’île de Lampedouse”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n° 21, 1996, p. 181-182, cf. p. 182.)

3. p. 167 de l’édition originale.

4. Fragapane, 1993.

5. 1907, p. 168-174.

La Porte de l’Europe, du sculpteur italien Mimmo Paladino, Manoël Pénicaud, Lampedusa (Italie), 2013, photographie.

En 2008, Mimmo Paladino a réalisé cette sculpture monumentale face à la mer. Ornée d’éléments rappelant les effets personnels des migrants, elle matérialise la centralité de l’île de Lampedusa sur les routes migratoires.





Pledges, Kalliopi Lemos (née en 1951), installation d'un bateau en bois composé d'ex-voto en aluminium, Athènes, 2014, 220 x 600 x 160 cm, musée d'Histoire de Nantes, château des ducs de Bretagne, Nantes.

Pledges, Kalliopi Lemos

Présenté sur le parvis du musée national de l'Histoire de l'immigration à Paris, *Pledges* prend la forme d'un bateau en bois de 6 mètres de long, recouvert de dix mille *tamata* en métal.

Offrandes votives à un saint ou à Dieu, fréquemment utilisées dans l'Église grecque orthodoxe, les *tamata* prennent souvent la forme de petites plaques de métal en relief, comme celles provenant du monastère de Saint-Georges sur l'île de Büyükada en Turquie, gravées d'une paire d'yeux, d'une voiture ou d'une maison, autant de symboles évoquant le vœu de celui qui les a déposés. Si parmi les *tamata* composant *Pledges* se mêlent quelques véritables ex-voto anciens

provenant d'églises grecques, la plupart sont des créations : Kalliopi Lemos les a gravés du prénom, de la date et du lieu de naissance de migrants illégaux, informations qu'elle a recueillies dans des ports d'entrée sur les îles grecques. Ils s'appellent Omar, Maria ou Leila, et sont nés en Irak, en Syrie ou au Liban. Ces *tamata* agissent pour eux comme un talisman pour un voyage sain et sauf vers une vie meilleure, exprimant leurs peurs et leurs doutes. Le bateau sur lequel ils sont fixés est l'un de ceux utilisés en Turquie pour leur traversée de la mer Égée.

Pledges, en français "promesses", incarne ainsi les espoirs et désillusions de ces millions d'exilés à travers le monde. Sous le scintillement de ces plaques argentées ou dorées se cache la souffrance de migrants ayant tenté de rejoindre les rives de l'Europe.

Avec cette œuvre, Kalliopi Lemos souhaite susciter l'empathie, confronter le public au problème de l'afflux croissant de migrants illégaux, que nul ne peut ignorer. L'usage de l'aluminium, récupéré de canettes de boissons, incarne le consumérisme et le gaspillage, en opposition à la souffrance humaine de ceux qui ont tout abandonné derrière eux.

Née en Grèce en 1951, Kalliopi Lemos vit et travaille aujourd'hui à Londres. Elle a exposé plusieurs œuvres sur le thème des migrants sans papiers, en utilisant le motif du bateau. Présentée en avant-poste de l'exposition "Lieux saints partagés", *Pledges* prend aujourd'hui tout son sens dans ce musée.

ISABELLE MAGNAN



Croix, Francesco Tuccio, Lampedusa (Italie), 2017, bois de barques de migrants provenant de Tunisie et de Libye, 14,5 x 11,2 cm et 30 x 21,5 cm, collection privée.



Croix, Francesco Tuccio

Depuis plusieurs années, l'ébéniste Francesco Tuccio fabrique des croix de dimensions variables (de quelques centimètres à plusieurs mètres), à partir d'un matériau singulier que l'on ne trouve qu'à Lampedusa : le bois des épaves des migrants qui ont échoué sur l'île. Actif dans le secours porté aux naufragés et ému par leurs tragédies comme par le nombre des victimes, cet artisan a décidé de fabriquer des croix pour sensibiliser l'opinion publique aux drames

dont il était le témoin direct. Déclaration de fraternité et de solidarité, ces œuvres représentent à ses yeux un symbole à la fois de souffrance et de renaissance. Les croix de Francesco Tuccio ont beaucoup circulé. En mai 2013, à l'occasion de l'invitation du pape François à Lampedusa, l'archevêque d'Agrigente (Sicile) lui en a offert une de petite taille. Dès le mois de juillet – et contre toute attente –, le saint-père a choisi d'effectuer son premier voyage sur l'île, où il a délivré un message fustigeant l'indifférence envers les migrants. Pour la

célébration de la messe solennelle, Francesco Tuccio a réalisé le pupitre et la croix pastorale avec le bois des bateaux. Une grande croix, bénie par le pape l'année suivante, a ensuite entamé un long pèlerinage à travers l'Italie et l'Europe, faisant des haltes dans différentes villes. Les œuvres de Francesco Tuccio ont aussi trouvé leur place dans de prestigieux musées, tels le Museo nazionale San Matteo de Pise et le British Museum de Londres.

DIONIGI ALBERA



Barque avec la sainte Famille sauvant un migrant, Benito Badolato et Pasquale Godano, Tropea (Italie), 2013, résine et bois, 50 x 70 x 46 cm, paroisse San Gerlando, Lampedusa.

Barque avec la sainte Famille sauvant un migrant, Benito Badolato et Pasquale Godano

Dans la religion catholique, les crèches de Noël représentent traditionnellement en trois dimensions la scène de la Nativité : la naissance de l'Enfant Jésus dans une grotte ou une étable, en présence de multiples personnages (Joseph, les bergers, les anges, les Rois mages) et d'animaux. Ici, au contraire, la scène prend place dans une frêle

barque où la sainte Famille tend les bras vers un migrant pour le sauver de la noyade. Réalisée par un atelier calabrais spécialisé dans la production de crèches, cette œuvre a été offerte au pape François le 11 décembre 2013, lors d'une audience au Vatican. La scène figurée commémore la visite de François à Lampedusa et rend hommage à son engagement en faveur des réfugiés. Sensible à la détresse humaine des migrants illégaux, le saint-père a notamment invité plusieurs fois l'Europe à se montrer plus hospitalière. Quelques semaines plus

tard, il a fait don à son tour de cette crèche à la paroisse de Lampedusa, pour remercier les habitants de leur accueil lors de sa visite sur l'île.

DIONIGI ALBERA

LE MONASTÈRE DE SAINT-GEORGES ET SES VISITEURS NON CHRÉTIENS

KAREN BARKEY

Les pratiques de partage d'espaces religieux ont survécu au fil des siècles, affichant une riche trame de traditions mêlées, de récits amalgamés, de croyances et de convictions s'entrelaçant les unes les autres. De nos jours encore, les fidèles se mélangent dans ces espaces, où ils continuent à innover au sein d'une pratique traditionnelle qu'ils enrichissent et rationalisent sans cesse, expliquant à eux-mêmes et à leurs interlocuteurs les raisons pour lesquelles ils s'y sentent chez eux et continuent à y venir. J'ai grandi à Istanbul en me rendant régulièrement sur l'un de ces lieux saints, sans percevoir alors son importance en tant que carrefour de confessions.

Au large d'Istanbul, la mer de Marmara est parsemée de quatre îles assez vastes qui servaient de résidence d'été aux communautés grecque, arménienne et juive d'Istanbul sous l'Empire ottoman, puis sous la République turque. J'ai passé tous les étés de mon enfance sur l'île de Büyükada, la plus grande de l'archipel. Bien souvent, le samedi matin, mon grand-père, juif peu pratiquant, m'emmenait faire une longue promenade en haut de la colline jusqu'au

monastère grec orthodoxe de Saint-Georges, où il disait se sentir proche de Dieu, à sa manière. Passant la matinée entre la beauté naturelle du site et les recoins du monastère, embaumé d'encens et illuminé par les cierges, je ne me rendais pas compte que je partageais cet espace avec des chrétiens et, qu'en tant que juive, je n'étais peut-être pas à ma place. Bien plus tard, à l'âge adulte, en participant à nouveau au pèlerinage de Büyükada, je compris que ce monastère grec était aussi vénéré par des musulmans et qu'ils arrivaient par milliers ce jour-là pour prier et faire des vœux. Avec ses deux pèlerinages du 23 avril et du 24 septembre, le monastère de Saint-Georges est l'un des centres de la géographie des lieux saints partagés en Méditerranée et au-delà.

Il y a de nombreuses raisons de visiter le monastère de Saint-Georges. Le monastère, les églises et les petites chapelles privées de l'île ne sont pas seulement les vestiges d'une brillante culture byzantine, mais aussi de la culture ottomane qui s'y est superposée et a su respecter cet héritage tout en développant sa propre esthétique. La longue histoire qui a conduit à l'époque actuelle n'est pas le résultat d'une avancée particulière, voire unique, mais de nombreuses rencontres entre civilisations, d'innombrables tours et détours qui ont rassemblé des gens de confession et de statut social différents en une journée de prière commune et de sentiment d'une communauté partagée.



Musulmanes à l'extérieur du monastère de Saint-Georges au large d'Istanbul, Manoël Pénicaud, île de Büyükada (Turquie), 2014, photographie, Mucem-Idemec.

Saint Georges est un personnage qui a suscité de nombreuses interpénétrations entre chrétiens et musulmans en Méditerranée orientale. Il représente l'une des plus importantes figures du culte des saints ; il est associé à Al-Khidr, prophète musulman, et à Élie, prophète juif. Les vies de ces saints nous sont racontées à travers de merveilleuses épopées d'héroïsme, de bravoure et de chevalerie, sauvant des dames en détresse, aidant les pauvres et les voyageurs égarés, façonnant des tropes culturels qui forment le soubassement des pratiques de croisement et de partage. Saint Georges est souvent identifié par les musulmans comme Al-Khidr, lui aussi parfois dépeint terrassant le dragon. La fête de Saint-Georges, sacrée pour l'Église grecque orthodoxe, est célébrée au printemps, période où les musulmans honorent aussi Al-Khidr ("le Verdoyant", en arabe), porteur d'une saison nouvelle. On peut donc voir lors du pèlerinage de Saint-Georges beaucoup de femmes portant une couronne de fleurs pour marquer le début du printemps et la fête d'Al-Khidr.

Saint Georges, Al-Khidr et Élie sont aussi des faiseurs de miracles : ils apportent santé, fertilité, bonheur, amour et, éventuellement, avantages matériels. À Büyükada, l'une des principales activités consiste à faire des vœux. Le pèlerinage débute par la longue file des fidèles qui montent le chemin jusqu'au sommet de la colline où est juché le monastère. Le fait remarquable est que beaucoup déroulent des fils colorés – rituellement en silence

et parfois pieds nus –, qui matérialisent leurs vœux. Ils montent inlassablement, en priant, en méditant, et, comme me l'a expliqué une femme, "en profitant simplement de ce moment pour s'écouter soi-même". Une fois le monastère atteint, des femmes principalement, mais aussi des hommes de tous âges, de toutes confessions et de tous degrés de religiosité font la queue pour avoir une chance d'entrer dans l'église, d'y allumer un cierge, de réciter une prière, d'apercevoir la fameuse icône de saint Georges, d'écrire un message ou un souhait sur un bout de papier qu'ils déposent dans la boîte à vœux. Formulant une ou plusieurs requêtes, les gens s'abandonnent, en pleine introspection, parcourant mentalement une vaste hiérarchie de besoins et s'interrogeant sur l'équilibre entre matérialité et spiritualité. Mais cette tension ne porte pas sur le fait de savoir à qui appartient cet espace religieux. Il n'y a pas d'enjeu à connaître l'entité qu'ils prient en leur for intérieur, car ils expriment souvent leur appartenance en ces termes : "Je suis ici parce que c'est la maison de Dieu. Peu importe que j'aillie dans une mosquée, une église ou une synagogue. Ce sont autant d'endroits de rencontre avec notre créateur." Ainsi, pour les musulmans, ce carrefour de confessions équivaut à une visite à la mosquée ou à l'un des sanctuaires inscrits dans leur géographie sacrée.

À l'extérieur du monastère, diverses festivités ont lieu pour célébrer le printemps, l'espoir de santé et



Entrelacement de fils votifs dans la cour du monastère de Saint-Georges, Manoël Pénicaud, île de Büyükada (Turquie), 2014, photographie, Mucem-Idemec.

de bien-être. Des dames de tous âges s'asseyent pour contempler la vue, les plus fervents pèlerins poursuivent leur quête à l'entour du monastère, allumant des cierges, glissant des pièces dans les fissures des rochers, élaborant et sculptant à partir de morceaux de sucre des formes qui évoquent ce qu'ils ont souhaité : cœurs, maisons, voitures, etc. D'autres dessinent explicitement leurs attentes sur des feuilles de papier : enfants, mariage, passeport, etc. Alors que le jour baisse, chacun peut contempler du sommet de l'île cet impressionnant éventail de visiteurs redescendre la colline, épuisé après cette journée au grand air, de prière et de partage. Ces fidèles venus d'Istanbul et de ses environs savent qu'ils reviendront, porteurs, espèrent-ils, de morceaux de sucre à distribuer. En effet, dans la tradition musulmane, apporter des douceurs signifie que le vœu a été exaucé et que l'on souhaite à présent la même chose aux autres.

Le monastère de Saint-Georges est l'un des nombreux lieux de pèlerinage régulièrement visités de la ville d'Istanbul, chacun étant doté d'une histoire singulière et de récits miraculeux. Beaucoup d'églises grecques orthodoxes, dont le rayonnement est souvent limité au quartier, attirent les pèlerins parce qu'elles abritent une source d'"eau miraculeuse" (*aghiasma*, en grec) censée guérir les maladies et apporter du réconfort à ceux qui viennent y prier. Parmi elles, on trouve l'église de Vefa, connue comme celle du "premier jour du mois" ou l'église

de la Mère de Dieu. Elle fait l'objet chaque premier jour du mois d'une fréquentation importante, y compris de musulmans et de juifs, principalement de femmes. Ici aussi, ils allument des cierges, font des vœux et adoptent des pratiques grecques orthodoxes traditionnelles, imitant les chrétiens. Une fois leur prière terminée, ils se mettent en ligne devant le prêtre, attendant souvent longtemps pour une courte minute de bénédiction. C'est à ce moment-là et surtout dans la cour, après le service, que les fidèles des différentes religions discutent, échangent des conseils, comparent leurs traditions et distribuent là encore des sucreries. C'est ici que musulmans, chrétiens et juifs se parlent. Ils reconnaissent leur altérité respective, tout en partageant la construction fragile d'une mémoire commune : celle du passé ottoman, avec sa remarquable synergie, son atmosphère cosmopolite et sa caractéristique d'ordre impérial tolérant.

Fort d'une extraordinaire diversité religieuse, ethnique et linguistique, l'Empire ottoman (1299-1923) a permis de nombreuses formes de coexistence (pacifique ou non), qui constituent aujourd'hui pour nous un véritable laboratoire de recherche dont la richesse est loin d'avoir été entièrement explorée. Il ne fait pas de doute que l'Empire ottoman reste pertinent pour les discussions sur la diversité et que l'organisation en millet des communautés religieuses est perçue comme un exemple historique relativement réussi de gestion de la diversité. Nous



Musulmane écrivant ses vœux à l'entour du monastère de Saint-Georges, Manoël Pénicaud, île de Büyükada (Turquie), 2014, photographie, Mucem-Idemec.

voions ici l'effet d'une ancienne synergie culturelle et religieuse, dans une société qui a vu depuis des siècles un fort degré d'interaction entre musulmans et chrétiens et qui a développé certains rituels et symboles qui ont été absorbés et échangés au cours du temps, sans pour autant que les traditions religieuses fusionnent totalement. De telles similarités entre pratiques, traditions et symboles relèvent d'un vaste domaine culturel qui a été articulé au cours des siècles, incluant des façons de faire, des usages, des compétences et des dispositions, un savoir local sur les cures et les remèdes, ainsi que des formes d'ins-truction et d'apprentissage transmises entre les générations. Plusieurs visiteurs de ces sites partagés mentionnent la pratique ottomane, leurs ancêtres, leurs grands-parents et leur famille, en les intégrant dans les solutions communes à leur vie quotidienne et dans leurs rituels de partage. Une jeune femme musulmane, venue à Vefa avec ses amies, racontait que sa grand-mère avait coutume de l'emmener visiter des églises quand elle était petite fille : "Aucun

Stambouliote qui se respecte ne vit ici sans connaître beaucoup d'églises. C'est un élément du mélange d'Istanbul. Nous allons à l'église, nous allons aux *yatiris* (sanctuaires musulmans). Cette pérégrination d'un site à l'autre nous rapproche et nous aide à nous comprendre mutuellement."

L'accumulation de toutes ces façons de faire constitue l'habitus des territoires ottomans. Les solutions et les instincts semi-conscients poussent les gens à naviguer dans leur vie quotidienne, en participant en même temps à de multiples institutions religieuses et culturelles, comportement favorisé par la fluidité des frontières et la plurivocalité des messages véhiculés par les sites religieux. Les gens rappellent explicitement les souvenirs des pratiques de leurs ancêtres, avec un sentiment commun de nostalgie pour leur passé. C'est peut-être cette nostalgie qui poussait mon propre grand-père, qui avait vécu la transition de l'Empire à l'État-nation, à se rendre au monastère de Saint-Georges pour ranimer les meilleurs souvenirs de son passé.



Morceaux de sucre votifs dans la cour du monastère, Manoël Pénicaud, île de Büyükada (Turquie), 2014, photographie, Mucem-Idemec.

Amulette, *Shmirah*, Djerba (Tunisie), début du xx^e siècle, coton, métal, émail, cornaline, 24,5 x 5,3 cm, musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris don de Mme Lucette Valensi et de M. Abraham Udovitch, Inv. MAHU.OBJ/1769.01.

Amulettes de l'île de Djerba

La communauté juive de l'île de Djerba, l'une des dernières à subsister dans le monde arabe, tient une place particulière dans le judaïsme maghrébin. Sa spécificité réside notamment dans le maintien des traditions, encouragé par un enseignement longtemps axé sur l'étude de l'hébreu, de la Torah et du Talmud. Ceci explique l'usage, jusqu'à la fin des années 1970, d'amulettes prophylactiques destinées à contrer le mauvais œil.

Outre les plaques gravées ornant les maisons et les formules "magiques" inscrites sur des morceaux de papier, ces amulettes prennent le plus souvent la forme de bijoux fabriqués dans toutes sortes de matériaux. Elles avaient pour but de protéger leur détenteur en repoussant les démons ou en guérissant

les maladies. Également accessoires de parure, elles étaient utilisées par les femmes juives comme par les femmes musulmanes, sauf si elles étaient ornées d'un symbole spécifiquement juif.

Parmi les symboles les plus répandus se trouvent la *hamsah* – main aux cinq doigts joints, également appelée "main de Fatima" par les musulmans –, le poisson (*houta*) ou les cornes de corail. La tête de corbeau, placée sous l'oreiller, était réputée efficace contre les maux de tête. Les épées de Lilith, mère de tous les démons, étaient particulièrement utilisées pour la protection de la femme enceinte et de son enfant. Certains pendentifs de ce type, en argent et en corne de gazelle, pouvaient être fixés sur l'oreiller ou sur le vêtement du nouveau-né. Les cinq amulettes présentées dans l'exposition proviennent du souk du village de

Houmt Souk à Djerba. Elles ont été acquises auprès d'un bijoutier juif par Lucette Valensi et Abraham Udovitch à la fin des années 1970, et données au musée d'Art et d'Histoire du judaïsme en 2015. L'orfèvrerie occupe encore aujourd'hui une place très importante parmi la communauté des juifs de Djerba, autorisés à travailler l'or et l'argent.

Lucette Valensi, née à Tunis en 1936, directrice d'études à l'EHESS, est spécialiste de l'histoire et de l'anthropologie de l'islam méditerranéen. Elle est l'auteur, avec Abraham Udovitch, d'un ouvrage sur les communautés juives de Djerba, fruit d'une recherche sur le terrain réalisée dans les années 1970-1980.

ISABELLE MAGNAN



3. D'UNE RIVE À L'AUTRE





D'une rive à l'autre

DIONIGI ALBERA ET MANOËL PÉNICAUD

Les circulations humaines – liées aussi bien à la conquête et à la colonisation qu'aux migrations et aux déplacements des populations – ont contribué à façonner les paysages religieux autour de la Méditerranée, en générant des croisements et des redéploiements inattendus.

Les allers et retours des hommes et des symboles entre les différentes rives sont particulièrement significatifs en Méditerranée occidentale, dans un espace qui a été depuis longtemps modelé par la colonisation française. Cela a généré un vis-à-vis particulièrement intense entre l'Algérie et la France.

Dès le XIX^e siècle, l'action de l'Église a accompagné la conquête française de l'Algérie. La construction de l'État colonial a été ponctuée de symboles catholiques (églises, chapelles, statues) et l'activité pastorale a contribué à souder une population d'origine européenne assez disparate. À cela s'ajoutait la volonté missionnaire de l'Église algérienne, partiellement modérée par le pouvoir laïque.

Dans ce cadre, la figure de Marie a joué un rôle important dans la mise en place d'une conversation interreligieuse avec les musulmans. La dévotion mariale étant en effet enracinée dans la tradition islamique (*voir la notice, p. 78-79*), la création d'une série de sanctuaires consacrés à la Vierge visait aussi à attirer cette clientèle, dans l'espoir d'en favoriser la conversion. Pourtant, ces lieux saints ont été investis par les musulmans sans qu'ils apostasient. Paradoxalement, les lieux sacrés fondés à cet effet ont pu devenir des espaces multiconfessionnels.

Deux ans après l'occupation française, la plus belle et imposante mosquée d'Algérie, la mosquée Ketchaoua, fut transformée en église et devint la cathédrale Saint-Philippe. L'intérieur de la mosquée était richement décoré d'inscriptions monumentales. Le mihrab était orné d'une élégante épigraphe où l'on pouvait lire un passage du Coran consacré à la figure de Marie – tandis qu'à droite et à gauche, une autre inscription reproduisait les noms arabes des Sept Dormants. Plus tard, l'édifice fut agrandi et lourdement remanié, avec un effacement presque complet des vestiges du passé musulman ; mais dans un premier temps, malgré le

[Pages précédentes]

La basilique Notre-Dame-de-la-Garde en construction, Pierre Lanith Petit (1831-1909), Marseille, vers 1861, photographie, épreuve papier albuminé contrecollé sur carton beige, 5,5 x 9,5 cm, musée d'Orsay, Paris, fonds Edmond Lebel, Inv. PH02006-2-5-38.

Notre-Dame-d'Afrique à Alger, anonyme, Alger (Algérie), vers 1870, photographie, épreuve sur papier albuminé, 14 x 9,5 cm, musée d'Orsay, Paris, don de M. Serge Gosset en 1986, fonds Alphonse Gosset, Inv. PH01996-5-447.

Ex-voto de Notre-Dame-de-Santa-Cruz, anonyme, Oran, 2009, peinture, 71,5 x 51,5 cm, musée Notre-Dame-de-la-Garde, Marseille.

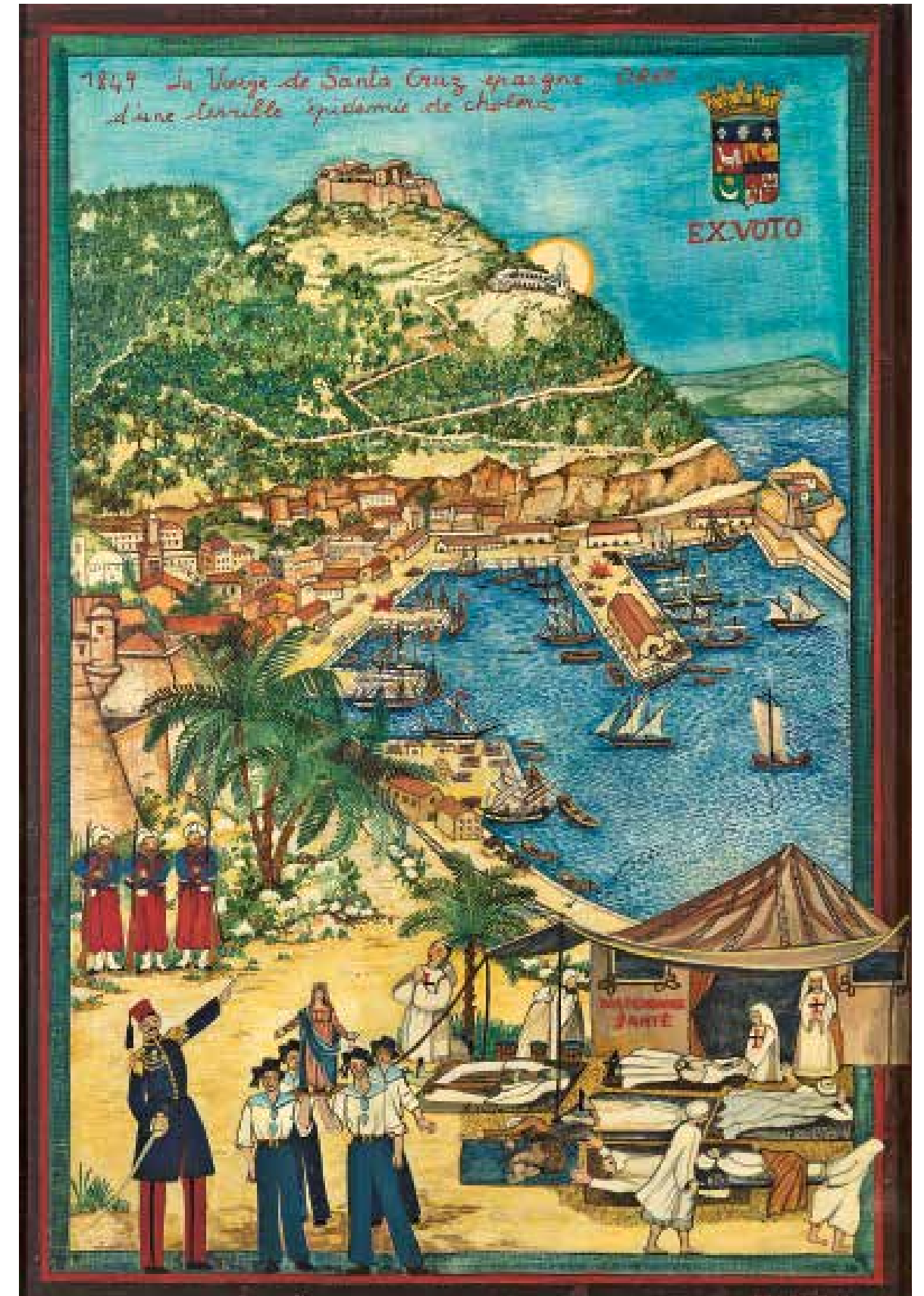
[Pages suivantes]
 "Notre-Dame-d'Afrique, priez pour Nous et pour les Musulmans", Ludovic Maisant, Alger (Algérie), 2010, photographie, Getty Images.
 Inscription dans l'abside de la basilique de Notre-Dame-d'Afrique, datant de l'époque coloniale, qui aujourd'hui symbolise l'ouverture interreligieuse de ce sanctuaire.

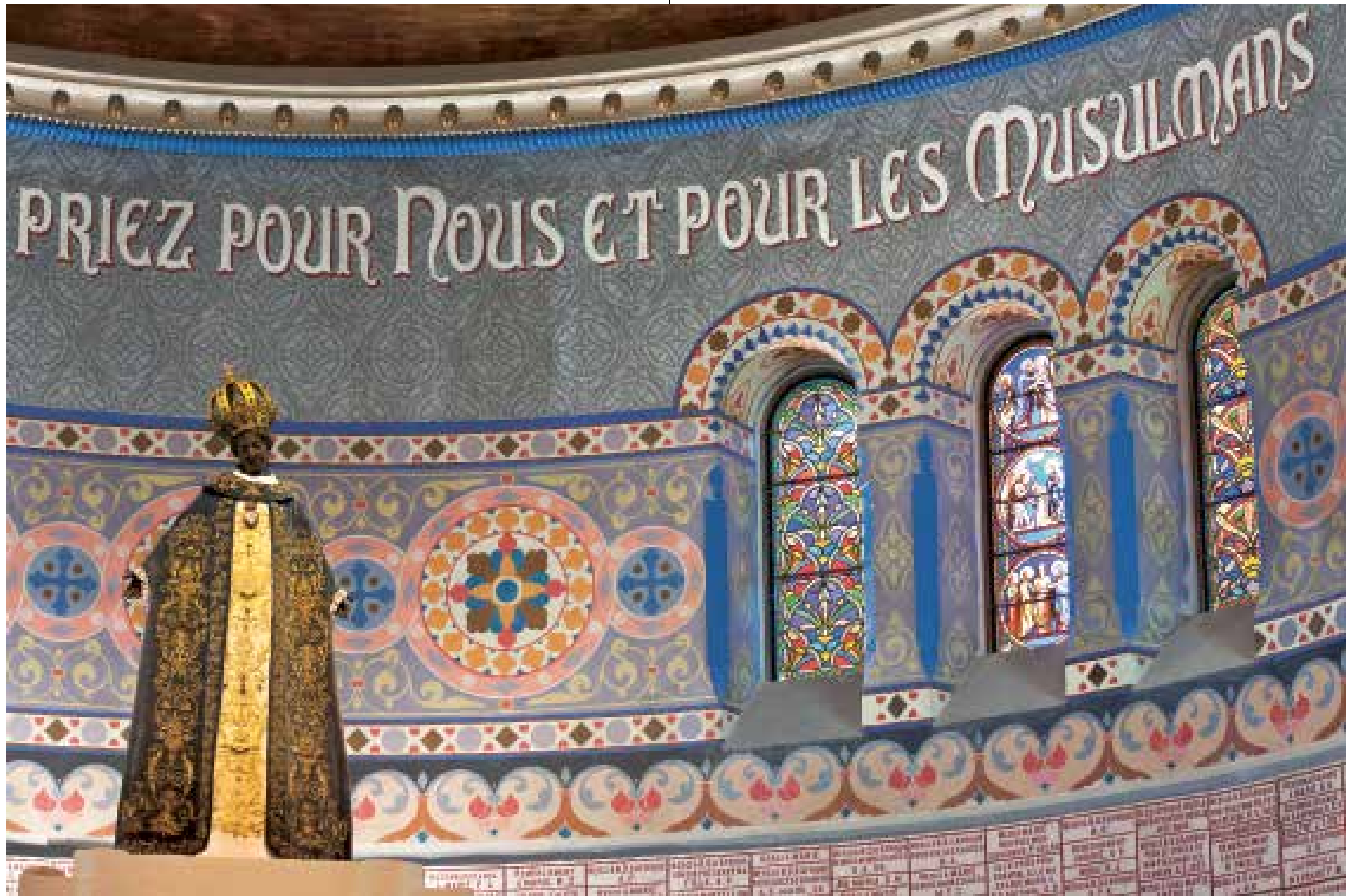
changement d'affectation, les riches inscriptions de la mosquée furent conservées. En 1839, l'évêque d'Alger Mgr Dupuech plaça une statue de la Vierge dans le mihrab, devant les versets coraniques. Peu après, un cheikh musulman déposa dans cet espace une pancarte, constituant une sorte d'ex-voto, dans lequel il demandait l'intercession de la Vierge pour surmonter les difficultés économiques qu'il vivait à la suite des bouleversements produits par l'occupation française (voir la notice, p. 80-81).

Toujours au XIX^e siècle, de nouveaux lieux de culte sont consacrés à la Vierge, à l'instar de Notre-Dame-d'Afrique à Alger ou de Notre-Dame-de-Santa-Cruz à Oran. Ils constituent un écho africain à l'élan du culte marial en Europe. Le plan de la basilique de Notre-Dame-d'Afrique, sur les hauteurs d'Alger, est inspiré de celui de Notre-Dame-de-la-Garde à Marseille. Assez tôt, des musulmans ont investi cette église pour y effectuer des visites pieuses, mais sans se convertir pour autant au christianisme. Le même phénomène s'est aussi produit à Notre-Dame-de-Santa-Cruz. Là aussi, la Vierge était extrêmement populaire, notamment après le miracle de l'éradication de l'épidémie de choléra de 1849, remarquablement évoqué par un splendide ex-voto.

Le culte des musulmans algériens à la Vierge a résisté aux secousses de la guerre d'Indépendance, à la montée de l'islamisme et à la guerre civile des années 1990. Même dans les périodes les plus risquées, des musulmans ont continué à effectuer leurs dévotions à Notre-Dame-d'Afrique. Constituant désormais l'écrasante majorité des visiteurs, les musulmans adressent des prières à "Madame l'Afrique", en lui demandant son secours pour des questions de natures différentes (souffrances, maladies, fertilité). L'abside de l'édifice porte une inscription emblématique ("Notre-Dame-d'Afrique, priez pour Nous et pour les Musulmans") qui semble aujourd'hui exprimer sa vocation à l'ouverture.

À la suite de la décolonisation puis de la politique du regroupement familial, de nombreuses familles algériennes ont émigré en France. Bon nombre de musulmans, notamment des femmes, ont maintenu leur dévotion à Marie, en visitant désormais des églises qui lui sont





dédiées. Tel est le cas de Notre-Dame-de-la-Garde à Marseille, fréquentée quotidiennement par des musulmans, mais aussi de la réplique de Notre-Dame-de-Santa-Cruz, installée dans la banlieue de Nîmes dans les années 1960 par des pieds-noirs oranais. Ce quartier populaire a progressivement été habité par des familles d'origine maghrébine. Chaque année, à la fête de l'Ascension, plusieurs femmes musulmanes participent au pèlerinage de ces pieds-noirs en quête de mémoire de leur Algérie perdue.

Toujours en lien avec l'Algérie, l'exposition offre un portrait de l'émir Abd el-Kader, dont l'itinéraire biographique s'inscrit dans une navette entre les rivages de la Méditerranée. Si ce personnage est bien connu comme chef militaire combattant le colonialisme et comme homme politique avant-coureur de l'unité nationale algérienne, d'autres aspects de sa riche personnalité méritent d'être mieux explorés (voir l'article de Benjamin Stora, p. 83). De fait, Abd el-Kader était également un savant, habité par une intense spiritualité et pratiquant une religiosité ouverte et tolérante. À plusieurs égards, il a préfiguré le dialogue islamo-chrétien contemporain. Plusieurs épisodes de sa vie montrent qu'un terrain de rencontre interreligieuse et de respect mutuel pouvait se dessiner malgré les barrières idéologiques et même entre belligérants.

Un exemple significatif est fourni par l'étonnante amitié entre l'émir et Mgr Dupuech, évêque d'Alger entre 1838 et 1846. Leurs premières correspondances se situent en 1841, en pleine guerre, pour négocier des échanges de prisonniers et améliorer leurs conditions de vie dans les deux camps. Entre autres, l'évêque ouvre les portes d'une église d'Alger pour héberger les prisonniers et leur apporte une aide alimentaire. Abd el-Kader lui envoie un don pour le remercier. Leur correspondance montre déjà un fort respect mutuel. En 1847, après avoir été à la tête de la résistance à l'invasion pendant dix-sept ans, Abd el-Kader se rend aux Français ; ceux-ci lui garantissent qu'il pourra s'exiler où il le souhaitera. Cet engagement n'est pas respecté et, jusqu'en 1852, l'émir demeure prisonnier en France. Mgr Dupuech le visite plusieurs fois pendant sa captivité et devient l'un des partisans les plus fervents de sa libération. Il publie même un livre, dédié à Louis-Napoléon Bonaparte, pour plaider la libération de l'émir, dont il dresse un portrait extrêmement élogieux, en exaltant sa hauteur d'esprit comme ses qualités religieuses et morales. Lorsque Napoléon III décide de délivrer Abd el-Kader en 1852, celui-ci écrit à Mgr Dupuech : "C'est toi le premier Français qui m'ait compris, le seul qui m'ait toujours compris. Ta prière est montée vers Dieu ; c'est Dieu qui a éclairé l'esprit du grand prince qui m'a visité et rendu libre."

À la suite de son installation à Damas, Abd el-Kader se positionne comme défenseur des chrétiens lors d'un soulèvement en 1860. Jusqu'à sa mort, il consacre sa vie à des œuvres de bienfaisance et à l'étude des

textes. Ses *Écrits spirituels* témoignent de sa volonté d'avoir une réflexion inclusive mêlant foi et raison. Citons par exemple ce passage : "Si tu penses que Dieu est ce que croient les diverses communautés – musulmans, chrétiens, juifs, mazdéens, polythéistes et autres –, Il est cela et autre que cela !" (*Livre des haltes, Mawquif*, 254).

Une autre mobilité mettant en communication d'autres rives méditerranéennes est celle de groupes roms slaves ayant exporté en Italie une fête typique des Balkans, *Hederlezi*, célébrée conjointement par des familles musulmanes et chrétiennes orthodoxes. À l'occasion de cette fête, plusieurs groupes roms convergent vers Palerme. Là, ils investissent le sanctuaire de Sainte-Rosalie, qui se dresse au sommet du mont Pellegrino, au-dessus de la ville. La patronne de la capitale sicilienne est ainsi visitée chaque année par des Roms chrétiens et musulmans, qui prient devant l'image de la sainte, ce que montre magnifiquement le travail photographique de Gianni Berengo Gardin (voir la notice, p. 88-89). Pendant toute l'année, des Tamouls chrétiens et hindous, originaires du Sri Lanka et ayant émigré dans la ville sicilienne, se rendent également au sanctuaire pour y prier. Sainte Rosalie a donc été incorporée dans les panthéons respectifs des Roms et des Tamouls.

Non loin des côtes siciliennes, le village de Riace est célèbre pour la découverte en 1972 de bronzes antiques datant du V^e siècle. Mais cette localité de Calabre est aussi connue de nos jours pour l'accueil des migrants qui permettent de repeupler le village et de pallier ainsi l'exode rural massif ayant frappé cette région dans la seconde moitié du XX^e siècle. Un extrait du film documentaire, *Un paese di Calabria* (2017), de Shu Aiello et Catherine Catella, permet de découvrir cette hospitalité contemporaine offerte à tous. Lors d'une séquence emblématique, le prêtre invite symboliquement des musulmans à venir réciter un passage du Coran dans l'église.

Sourate de Marie, Abdallah Akar, Saint-Ouen-l'Aumône (France), 2004, calligraphie sur bois, feuille d'or, collage, 200 x 20 x 4 cm chaque planche, collection privée.

***Sourate de Marie*, Abdallah Akar**

Abdallah Akar, artiste tunisien né en 1952, vit à Paris depuis les années 1960. Formé auprès du calligraphe irakien Ghani Alani, il enseigne l'art de l'écriture à l'Institut du monde arabe depuis 1993.

Abdallah Akar a calligraphié un extrait du Coran, la "sourate de Marie", sur quatre planches de bois, aux extrémités cintrées et disposées en croix. Cette sourate raconte l'histoire de Marie en quatre-vingt-dix-huit versets. Souvent associée au culte chrétien, Marie est pourtant plus souvent citée dans le Coran que dans le Nouveau Testament.

Mère du fils de Dieu pour les chrétiens, du prophète Jésus pour les musulmans, Marie ou Maryam est vénérée par les fidèles des deux religions et constitue un pont entre islam et christianisme. Plusieurs lieux de culte ou lieux de pèlerinage dédiés à la Vierge sont fréquentés aussi bien par les chrétiens que par les musulmans.

L'œuvre emprunte aux codes artistiques traditionnels attachés à chaque religion. La représentation est conforme aux injonctions de l'islam, prônant l'aniconisme, tandis que l'assemblage en croix est une allusion au christianisme. La forme des panneaux de bois s'inspire également des tablettes utilisées pour l'apprentissage de la calligraphie dans les écoles coraniques.

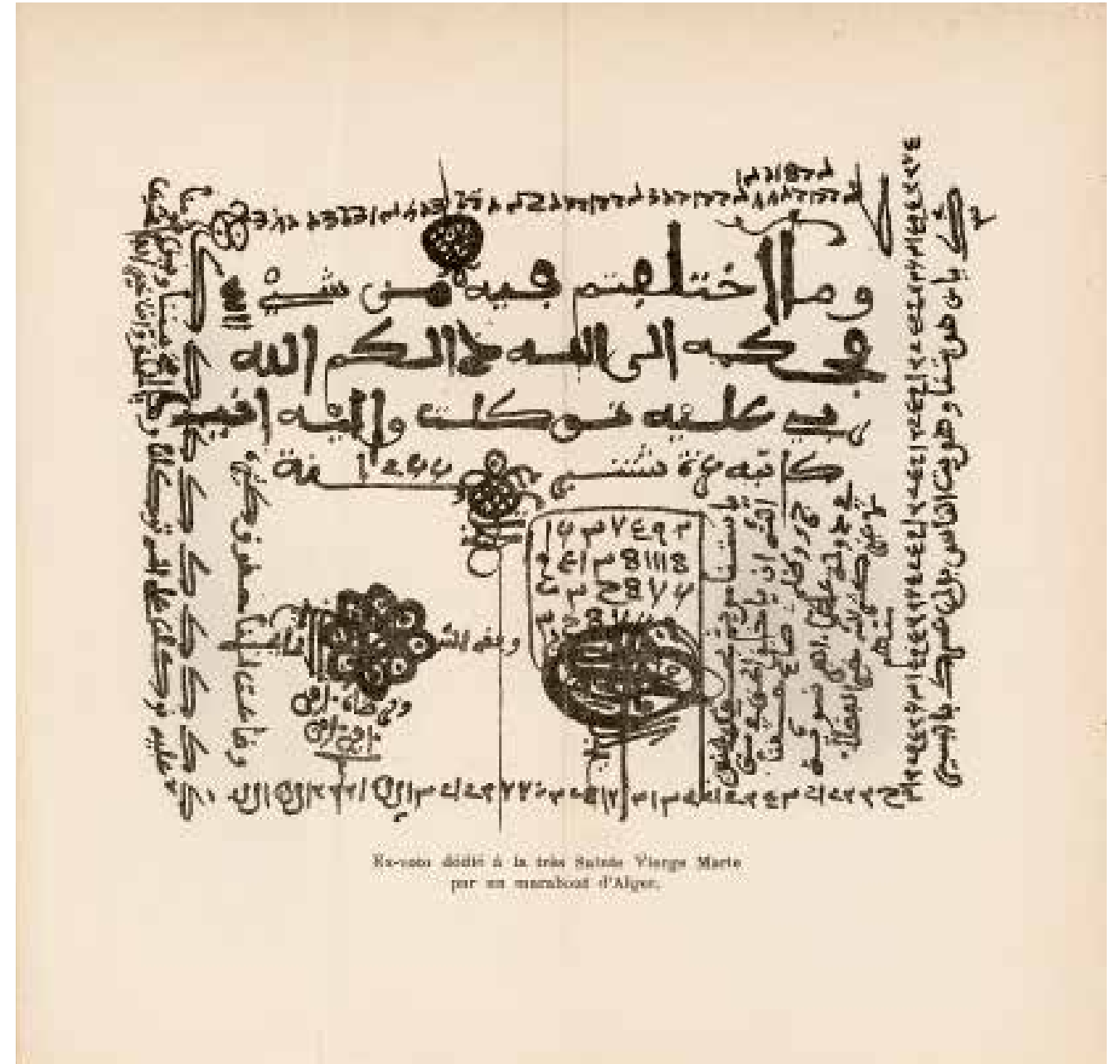
Les versets de la sourate, calligraphiés en style maghrébi, sont répartis sur l'ensemble des quatre planches, se superposant parfois grâce à la technique des papiers découpés et marouflés. Des points de couleur ponctuent la calligraphie : ils indiquent les règles de récitation destinées à parfaire la psalmodie et séparent les versets.

Toujours en recherche de nouvelles formes de langage calligraphique qu'il appose sur la toile, le bois, le métal ou le verre, Abdallah Akar expose régulièrement son travail en France et à l'étranger.

ISABELLE MAGNAN



Ex-voto dédié à la très sainte Vierge Marie par un marabout d'Alger, planche extraite du Complément de l'histoire des Béni-Zeiyan, rois de Tlemcen, abbé Jean-Joseph-Léandre Bargès, Paris, E. Leroux, 1887, manuscrit, Bibliothèque nationale de France, Paris, 8-LK8-1082 (bis).



Ex-voto dédié à la très sainte Vierge Marie par un marabout d'Alger

Ce remarquable document a été publié par l'abbé Jean-Joseph-Léandre Bargès (1810-1896), prêtre catholique originaire de Marseille, bibliophile et érudit, qui fut professeur d'arabe au Collège royal de cette ville et professeur d'hébreu à la Sorbonne. L'inscription reproduite dans la lithographie fut placardée en 1839 à l'intérieur de la cathédrale Saint-Philippe d'Alger – née de la transformation de la plus importante mosquée de la ville – et, plus précisément, dans une chapelle occupant l'espace de l'ancien mihrab où une statue de la Vierge était située devant des inscriptions coraniques dédiées à Myriam. Aussitôt, le clergé fit enlever cette pancarte. Elle fut déposée dans les cartons de l'un des vicaires généraux et passa peu après entre les mains

de l'abbé Bargès, qui effectuait alors un séjour d'études à Alger. Ce dernier identifia l'auteur de ce document, qu'il connaissait personnellement et qu'il décrit comme un "vénérable marabout". Il s'agissait d'un cheikh, Mohammed ben-Ahmed, vraisemblablement responsable d'une zaouïa ou d'un autre édifice religieux d'Alger. Se sentant lésé dans ses droits, celui-ci demandait l'aide de Mariam pour les récupérer. Le document avait été rédigé auparavant : il est daté de l'année 1246 de l'Hégire (1830), l'année même de l'occupation de la ville, lorsque le gouvernement français avait décrété une réorganisation de la gestion des biens religieux qui provoqua une situation assez chaotique pendant plusieurs années. En 1839, la condition du cheikh ne s'était pas améliorée, ce qui l'amena vraisemblablement à la décision d'installer sa pancarte à l'intérieur même de la cathédrale, comme une sorte d'ex-voto, devant le mihrab devenu chapelle mariale. Au cours

de la même période, vu l'état d'indigence dans lequel il se trouvait, il fut par ailleurs contraint de vendre à l'abbé Bargès quelques-uns des précieux manuscrits religieux qu'il possédait. La petite pancarte (18 x 23 cm) contenait de nombreuses inscriptions, mêlant entre autres des passages du Coran, des symboles cabalistiques et une prière à la Vierge. En renvoyant à l'ouvrage de l'abbé Bargès (p. 558-565) pour une transcription complète et détaillée de l'ensemble, nous nous limitons ici à reproduire la traduction de cette prière : "Ô notre dame Marie, par la faveur dont vous jouissez auprès de Dieu, obtenez de lui qu'il fasse rendre justice par ceux qui ont l'audace de violer la justice ! Nos droits ont été perdus sous le très puissant empire des Français. Rien autre que cela. Multiplie le bien de ceux de cette nation qui se montrent bienfaisants."

DIONIGI ALBERA



L'ÉMIR ABD EL-KADER, RÉSISTANCE ET OUVERTURE À L'AUTRE

BENJAMIN STORA

L'histoire mouvementée de la reconnaissance d'Abd el-Kader, l'homme qui a tenu tête aux armées françaises de 1832 à 1847, épouse l'histoire compliquée de l'Algérie avant comme après l'Indépendance. Cette histoire mouvementée et épique tient aussi à l'évolution de la critique, du regard porté par les intellectuels français et algériens sur ce personnage hors du commun. À l'accueil confidentiel du temps colonial succède le trop-plein des hommages de l'après-indépendance.

En Algérie, en l'absence d'un "père" issu de la guerre livrée contre la France, sa présence historique est survalorisée, étudiée par ses rôles de combattant, permettant les malentendus et les étiquettes qui ont occulté en partie les écrits véritables touchant au religieux ou à la poésie. Il occupe l'ensemble de l'espace dévolu traditionnellement aux grandes figures du nationalisme, reléguant dans l'ombre la quasi-totalité des autres personnages de l'indépendantisme politique algérien du xx^e siècle.

ITINÉRAIRE D'UN COMBATTANT

L'émir Abd el-Kader est né en Algérie le 6 septembre 1808. Il est le troisième enfant de Mahieddine, chef de la confrérie de la Quadirya, qui a lui-même combattu les troupes françaises dès leurs premières incursions dans l'Ouest algérien en 1831. Il est âgé de 24 ans lorsqu'il est présenté par son père, le 22 novembre 1832, aux tribus Hachem Beni-Amer. Proclamé émir, il se présente comme le "commandeur des croyants", il prêche le djihad (la "guerre sainte") contre les troupes françaises. Commence alors pour lui une longue période marquée par son combat contre l'occupant. Le premier contact de l'émir avec les Français a lieu en 1832 devant Oran. Convaincu de l'insuffisance de ses forces, il opte pour une stratégie du harcèlement, tout en se préparant à un compromis qu'il juge nécessaire pour pouvoir organiser son armée. En 1834, il signe ainsi son premier traité de paix avec le général Desmichels et obtient la souveraineté sur toute l'Oranie, excepté les grandes villes comme Oran.

Dans l'esprit des autorités militaires françaises, Abd el-Kader apparaît alors comme un allié susceptible de sécuriser l'arrière-pays et d'empêcher les incursions des tribus arabes sur les plaines côtières. De son côté, l'émir décide de mettre à profit cette trêve pour jeter les bases d'un État où les diverses

*Abd el-Kader (1807-1883),
Marie-Éléonore Godefroid
(1778-1849), Paris, vers 1830-1844,
huile sur toile, 73,2 x 59,6 cm,
musée de l'Armée, Paris, 18313 ;
Ea 627 ; INV4977 ; LP6408 ; MV6364.*

tribus et confréries se ralliaient à lui dans la perspective de bouter les forces françaises hors d'Algérie. C'est ainsi qu'il obtient l'aide des troupes françaises pour soumettre la même année son rival Mostefa Ben Small ou Smail. Mais la trêve ne dure pas et la guerre reprend en 1835. Abd el-Kader alterne, deux années durant, les victoires et les défaites jusqu'à être sévèrement battu par Bugeaud en 1836, après la défection de plusieurs tribus de l'Ouest algérien.

En 1837, la signature du traité de la Tafna scelle le *statu quo*. Abd el-Kader est à la tête d'un pays qui s'étend du centre de l'Algérie actuelle à la frontière marocaine. Durant deux années, il va administrer ce territoire, émettre décrets et lois, tout en veillant à ce que ses troupes, qui constituent désormais une véritable armée régulière, restent opérationnelles. En 1839, les escarmouches se multiplient, et la France, qui juge le traité de la Tafna trop défavorable, décide d'occuper la région des Portes de Fer (Sétif) qui commandent au nord le passage entre l'Est et le Centre du pays.

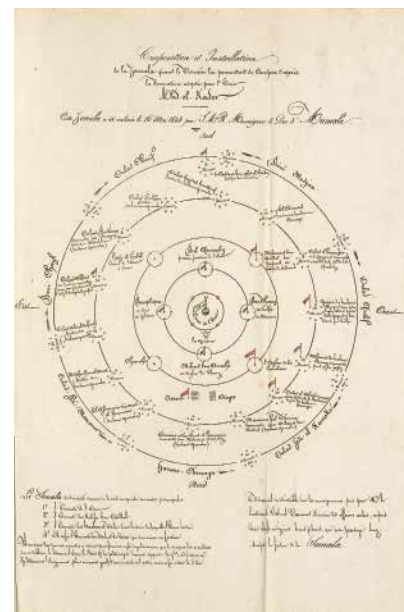
L'émir estime alors que le traité de la Tafna est caduc et reprend le combat. Dans le même temps, la France efface les hésitations nées de la prise d'Alger de 1830, nomme Bugeaud gouverneur général d'Algérie et décide la conquête totale du pays en 1841. Sous l'impulsion de Bugeaud, les effectifs militaires passent alors de soixante mille hommes en 1840 à près de cent dix mille en 1847. Pendant ces sept années se déroule une guerre sans merci, d'une

violence inouïe, marquée par plusieurs atrocités commises par l'armée française, notamment les tristement célèbres "enfumades" du colonel Pelissier qui enfume et asphyxie un millier d'hommes de la tribu des Ouled Riah qui se sont réfugiés dans des grottes.

Le 14 mai 1843, le duc d'Aumale s'empare de la Smala, véritable capitale "volante" de l'émir, grâce aux renseignements fournis par Ferhat Ben Ameur qui en révèle l'existence et la position géographique. Cette prise affaiblit l'émir qui doit se réfugier au Maroc, tandis qu'il est mis hors-la-loi en Algérie en 1844. Refoulé par ses anciens alliés marocains, l'émir Abd el-Kader se rend au général Lamoricière le 23 décembre 1847.

EXIL EN FRANCE

Emprisonné au fort Lamarque à Toulon puis à Pau, au mépris des promesses du duc d'Aumale qui a reçu sa reddition, il est libéré en 1852 et reçu à Paris par Louis-Napoléon, le futur Napoléon III, qui, dans l'optique de son projet de "Royaume arabe", songe à en faire un vice-roi. Durant cette même période d'exil, il visite la France à plusieurs reprises et participe à l'inauguration du canal de Suez. Durant les dernières années de sa vie, il poursuit la rédaction d'écrits mystiques inspirés du soufisme et entretient plusieurs correspondances avec les francs-maçons, mais aussi avec les réformateurs religieux et des



Composition et installation de la smala d'Abd el-Kader (plan), anonyme, Paris, manuscrit, musée Condé, Chantilly, Inv. 156F148F-folio156.

chefs militaires musulmans du Caucase et de l'actuelle Tchétchénie.

On sait aussi qu'en captivité à Pau, puis à Toulouse, enfin à Amboise, privé de ses livres, l'émir Abd el-Kader avait apporté la preuve de sa mémoire aussi prodigieuse que sa culture, en citant d'illustres penseurs musulmans afin de défendre l'islam contre les critiques d'un prêtre catholique et réfuter les idées répandues en Europe sur ses coreligionnaires. Il consacra les trente dernières années de sa vie à prier, à enseigner et à écrire.

Installé à Amboise jusqu'à la fin de l'année 1852, il obtient de pouvoir quitter la France pour la Turquie. Doté d'une rente annuelle de 100 000 francs que lui verse Napoléon III, l'émir quitte Brousse (Istanbul) en 1855, après sa destruction par plusieurs séismes. Il s'établit définitivement en 1856 à Damas, dans la maison où Ibn Arabi, *al cheikh al Akbar*, "le plus grand des maîtres spirituels", était mort six siècles plus tôt, en 1240. C'est donc en Syrie qu'Abd el-Kader finit sa vie en 1883, après s'être illustré à plusieurs reprises en défendant notamment les chrétiens lors d'émeutes confessionnelles à Damas.

L'HOMME DE MÉDIATION ET DE MÉDITATION

L'exil en terre d'Islam

Lorsque, après un temps passé en Turquie, l'émir s'installe à Damas, un grand nombre d'Algériens le

rejoignent. Dès lors, il consacre sa vie à la méditation, à la lecture, à l'enseignement spirituel qu'il donne tous les jours. Dans son ouvrage sur l'émir publié en 1867, le consul britannique en Syrie, Charles-Henry Churchill, écrit : "Il se lève deux heures avant l'aube et s'adonne à la prière, à la méditation religieuse jusqu'au lever du soleil. Il se rend alors à la mosquée. Après avoir passé une demi-heure en dévotions publiques, il rentre chez lui, prend une rapide collation, puis travaille dans sa bibliothèque jusqu'à midi. L'appel du muezzin l'appelle une nouvelle fois à la mosquée, où sa classe est déjà rassemblée, attendant son arrivée. Il prend un siège, ouvre le livre choisi comme base de discussion, et lit à haute voix ; constamment interrompu par des demandes d'explications qu'il donne en ouvrant ces trésors multiples d'études laborieuses, d'investigations et de recherches qu'il a accumulées tout au long de son existence agitée. La séance dure trois heures... après quoi il se retire pour se reposer." (*La Vie d'Abd el-Kader*, 1867)

La défense des chrétiens

Dans la ville de Damas se produit un événement tragique, qui donnera l'occasion à l'émir Abd el-Kader de s'illustrer. Du 9 au 18 juillet 1860, des chrétiens sont exterminés par des musulmans, à la suite des massacres des chrétiens du mont Liban par les druzes principalement. Quatre à six mille personnes sont tuées. Des milliers de chrétiens sont

Prise de la smala d'Abd el-Kader par le duc d'Aumale en 1843, Horace Vernet (1789-1863), Paris, 1844, peinture, huile sur toile, 33,2 x 47,3 cm, musée du quai Branly-Jacques Chirac, Paris, Inv. 75.13739.



sauvés par l'émir Abd el-Kader, qui doit même s'interposer par la force avec les membres de sa suite pour protéger les familles chrétiennes venues se réfugier en nombre dans le "quartier des Algériens". Il fait tuer plusieurs pillards. Encore aujourd'hui, certains Syriens sont appelés "Algériens", en souvenir de ces membres de la suite d'Abd el-Kader dont ils sont descendants et des Algériens qui se sont regroupés autour de lui dans son exil, installés dans le quartier de Salhieh – à l'époque encore constitué d'un réseau de petites ruelles ottomanes. Sa vie partagée entre la méditation et la médiation s'illustre dans cette situation d'urgence pour la vie des chrétiens de Damas, où se mêlent intercession et intervention personnelle.

L'émir témoigne d'une démarche d'action en direction d'une "double France", qui sépare la puissance coloniale dominant sa patrie de la nation républicaine née de la Révolution de 1789 et des Droits de l'homme. En dépit des massacres, des "enfumades", Abd el-Kader prend soin de "distinguer" cette France des idées démocratiques, voire de s'approprier le savoir de "l'autre". En 1858, il jugeait les Français : "Les savants français et ceux qui les ont imités se sont occupés de mettre en œuvre cette force [celle de l'application pratique] et de lui faire produire des résultats. Ils en ont tiré les arts étonnants et les avantages extraordinaires qui leur ont permis de surpasser les Anciens dans ce domaine, et de rendre les Modernes conscients de leur retard."

En fait, l'émir Abd el-Kader agissait dans son temps entre un passé qu'il fallait conserver, un présent où tout se transformait et un futur qui restait à se dessiner. Les "pionniers" de la lutte nationaliste algérienne qui, dans les années 1930-1940, marchaient, contre vents et marées, dans les pas de l'émir Abd el-Kader entendaient renouer avec cette vision de l'histoire.

Au moment du centenaire de la mort d'Abd el-Kader, d'autres aspects de sa personnalité sont révélés, touchant notamment à son penchant vers le mysticisme pratiqué à la fin de sa vie, et aussi, selon Mustapha Chelfi : "Abdelkader abîmé dans la méditation, se réfugiant trois mois de l'année dans une ferme des environs de Damas pour prier et adorer Dieu, au point que lorsque sa fille Soubeyna décéda, il ne s'absenta pas plus de 24 heures pour l'enterrer."

L'attitude mystique de l'émir est à mettre également en relation avec les liens étroits qu'il a entretenus avec la franc-maçonnerie, mis en évidence par le travail de Bruno Étienne. Mais cette description ouvre sur un autre aspect de la postérité de l'émir dans les profondeurs de la société algérienne musulmane, touchant notamment à des pratiques de vénération populaire autour de sa personne : "C'est dans la Guethn qu'est né en 1808 l'émir Abdelkader, au pauvre douar dit Sidi Mahidine, du nom de son père. Des vestiges y subsistent, mais c'est à Sidi Kadda même que se rendent les familles pour des « ziaras », pour honorer et implorer les *walis* des



Abd-el-Kader arrive au secours des chrétiens, Paris, 1860, lithographie, 28 x 36 cm, Bibliothèque nationale de France, Paris, QB-1 1860, n° 108.

Kadiria, ancêtres de l'émir, et dont les nombreuses *quobbas* s'élèvent éparpillées dans le vieux cimetière rongé par les herbes où s'accrochent sur les tombes anonymes des morceaux de tissu que les femmes qui désirent avoir un enfant y déposent. Dans ces *zaouïas*, comme à la vieille ferme ayant appartenu à la famille de l'émir, près de laquelle la France a élevé à sa mémoire un monument très sobre, subsiste la même mémoire confuse et pieuse tenant autant de la culture que de l'histoire orale transmise tant bien que mal de génération en génération. Mémoire populaire en bribes d'un passé lointain et proche, débusquée un peu partout à travers cette région."

L'image de l'émir après sa mort

Abd el-Kader reçoit les éloges de l'hagiographie et suscite des réflexions à plusieurs voix. Il est célébré parce qu'il a préservé au XIX^e siècle l'autonomie de tout un peuple et la plupart des intellectuels algériens voient alors en lui la préfiguration de l'éveil du nationalisme moderne, celui du XX^e siècle.

Objet d'une telle reconnaissance, Abd el-Kader est insoupçonné de concession, de compromis, de reniement de soi, de pacte avec l'ennemi. Sa vie après sa capture, de même que ses écrits et ses rencontres en Syrie sont minimisés. Seule compte la détermination guerrière, à un moment – dans les années 1970 en Algérie – où s'impose la culture militaire comme mode de légitimation de la guerre contre la France.

À la fois marabout lettré du fin fond de l'Algérie, inventeur de l'État moderne, guerrier infatigable, protégé et ami de Napoléon III (et de Ferdinand de Lesseps), grand mystique de l'islam moderne, la figure d'Abd el-Kader est alors centrale. Oublié pendant la période triomphale de l'Algérie française, un temps proposé comme "le" héros positif de l'après-Indépendance, il réapparaît progressivement aujourd'hui comme l'homme de la "synthèse" entre résistance à l'autre et acceptation des apports de "l'étranger", l'homme de la méditation à la fois rationaliste et métaphysique, prônant un islam d'ouverture et de réformes.



Abd-el-Kader organise la défense et les secours aux chrétiens, Paris, 1860, lithographie, 28 x 36 cm, Bibliothèque nationale de France, Paris, QB-1 1860, n° 109.



Femmes roms en pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Rosalie, en haut du mont Pellegrino, Gianni Berengo Gardin, Palerme (Italie), 1997, photographie.

Zingari (Tsiganes), Gianni Berengo Gardin

La fête de *Hederlezi* (ou *Hidrellez*) est répandue depuis plusieurs siècles dans les Balkans et dans l'espace anatolien. Son appellation, qui connaît des déclinaisons légèrement différentes en fonction des lieux, naît de la fusion de deux figures : Khidr (ou *Hidir*, en turc) et Élie. Si le second est le prophète de la Bible, le premier désigne, selon la tradition musulmane, le personnage

qui accompagne Moïse dans la sourate 18 du Coran. Figures de la mobilité comme de la renaissance, et tous deux immortels, Élie et Khidr se rencontreraient chaque année pendant la nuit du 5 au 6 mai, au sommet d'une montagne, près d'une source. Telle est la date de la fête de *Hederlezi*, que l'on commence à célébrer la veille du 6 mai. Cette date correspond par ailleurs à la Saint-Georges du calendrier julien, ce qui dévoile une étroite association avec ce dernier saint, dans un jeu triangulaire de contiguïtés et de métamorphoses.

La célébration de *Hederlezi* mobilise un riche conglomérat de symboles et de significations. Elle implique un contact avec le monde naturel : eau, arbres, fleurs. Elle parle de renaissance et de vitalité. Elle évoque les cycles astronomiques et agricoles. La musique y est très présente et les Roms y jouent souvent un rôle de premier plan. Des Tsiganes d'origine slave ont exporté cette fête en Europe occidentale, au fur et à mesure de leurs mobilités. Célébré conjointement par les musulmans et les chrétiens orthodoxes (qui l'appellent *Dzurdzedan*, "fête de



Familles roms en pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Rosalie, Gianni Berengo Gardin, Palerme (Italie), 1997, photographie.

Saint-Georges"), *Hederlezi* prend un relief particulier à Palerme. Y participent non seulement les familles établies en Sicile, mais aussi d'autres venant de loin pour l'occasion (de plusieurs régions italiennes, mais également de France, de Belgique et d'Allemagne). La fête s'étale sur trois jours, et une partie importante des célébrations se déroule dans le sanctuaire catholique de Sainte-Rosalie (la patronne de Palerme), qui domine la ville du haut du mont Pellegrino, et dans les forêts qui l'entourent. Le 6 mai, les familles roms font des allers et retours

entre les campements et le sanctuaire, pour y prélever de l'eau et des branches d'arbre. L'eau sert pour le bain rituel des enfants, les branches pour décorer les habitations. Le jour suivant, les familles campent aux alentours du sanctuaire et pique-niquent dans une ambiance festive (musique, danses). Pendant la journée, elles effectuent des visites dévotionnelles au sanctuaire, en se recueillant devant l'image de la sainte. Les photographies de Gianni Berengo Gardin (né en 1930) saisissent précisément avec force quelques phases de ce pèlerinage à

Sainte-Rosalie. On y peut voir un groupe de femmes roms à l'intérieur de l'église et une famille musulmane en prière devant la statue de la sainte. Ces images sont issues d'une recherche effectuée dans les années 1990 par le grand photographe italien, en collaboration avec l'anthropologue Nico Staiti de l'université de Bologne (voir Gianni Berengo Gardin et Nico Staiti, *Zingari a Palermo. Hederlezi e santa Rosalia*, Peliti Associati, 1997).

DIONIGI ALBERA

4. BÂTISSEURS DE PAIX



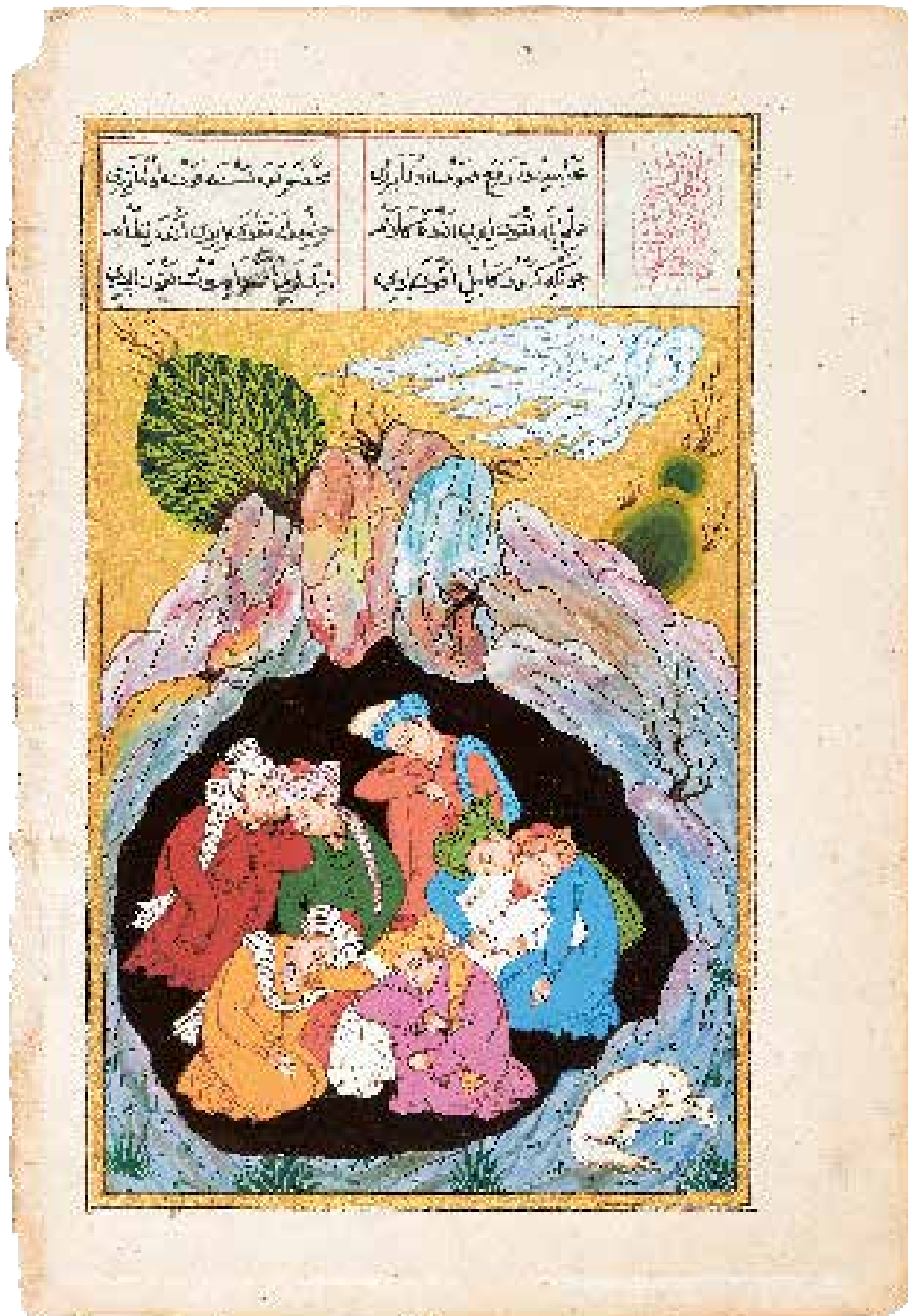
Bâtisseurs de paix

MANOËL PÉNICAUD

Comme cela a été indiqué dans l'introduction de cet ouvrage, l'hospitalité de l'"autre religieux" est un dénominateur commun de l'exposition "Lieux saints partagés. Coexistences en Europe et en Méditerranée". Dans la plupart des cas présentés, on voit comment la présence de fidèles d'une religion différente est plus ou moins tolérée, voire pleinement acceptée par les autres pèlerins et par le personnel qui gère ces sanctuaires. Dans certaines situations, leur participation est même encouragée au nom d'une ouverture à l'autre, à l'instar de l'hospitalité fondatrice donnée par le père des monothéismes, Abraham, à trois inconnus (voir la notice, p. 32-33).

La première partie de ce chapitre propose ainsi une galerie de portraits de quelques bâtisseurs de paix (voir l'article de Manoël Pénicaud, p. 97). Le premier d'entre eux est Louis Massignon, célèbre orientaliste et professeur au Collège de France, spécialiste de l'islam. Mais celui que le pape Pie XI a qualifié de "catholique musulman" apparaît ici comme un véritable entrepreneur de l'interreligieux à travers le pèlerinage islamo-chrétien des Sept Dormants, qu'il a fondé en 1954 en Bretagne "pour une paix sereine en Algérie". Cet événement unique en son genre a aussitôt rassemblé des immigrés musulmans et des paroissiens bretons sous le signe des Sept Dormants. Connus en islam sous le nom des Gens de la Caverne (*Ahl al-Kahf*, en arabe), ces derniers auraient miraculeusement dormi dans une grotte pendant plusieurs siècles pour échapper aux persécutions de l'Empire romain. Leur réveil est une métaphore de la résurrection des corps, dans le christianisme comme dans l'islam (sourate XVIII, "La Caverne"). Toujours actif à ce jour, ce pèlerinage atypique est l'une des premières initiatives de dialogue islamo-chrétien en France.

Ce sont ces saints Dormants que l'iconographe syrien Oussama Musleh a représentés dans une icône unique en son genre. En effet, bien que chrétien, il a décidé d'y intégrer, à l'entrée de la grotte, leur chien, qui est un marqueur issu de la tradition musulmane. Ce geste doit être lu en écho direct à la figure de Paolo Dall'Oglio. Disciple spirituel de Massignon, ce jésuite italien a fondé à partir de 1982 un monastère dédié au



[Pages précédentes]

Bas-relief de l'église de l'abbaye d'Aiguebelle, Manoël Pénicaud, Montjoyer (France), 2016, photographie.

Un frère cistercien a sculpté ce bas-relief sur la façade de l'église abbatiale. L'abbaye d'Aiguebelle est la maison-mère du monastère de Tibhirine (Algérie), connu pour ses sept moines qui ont tragiquement disparu en mai 1996. Ces derniers vivaient pourtant en harmonie avec leurs voisins musulmans dont ils étaient les hôtes.

Miniature des *Ahl al-Kahf* (Gens de la Caverne), Ayse Özalp, Istanbul (Turquie), XXI^e siècle, miniature, 29,7 x 21 cm, collection privée.

dialogue et à l'hospitalité interreligieuse en Syrie. Expulsé en 2012 en pleine guerre civile, il y est retourné clandestinement en 2013, mais est devenu otage de l'organisation État islamique à Raqqa. Il n'en est pas ressorti à ce jour.

Un troisième acteur clé est André Chouraqui, célèbre traducteur de la Bible et du Coran, qui a œuvré toute sa vie au dépassement des clivages interconfessionnels en France, en Israël et dans le monde. Un autre bâtisseur de paix issu du judaïsme est le rabbin Nikos Stavroulakis, qui a restauré en 1999 l'une des deux synagogues historiques de La Canée en Crète, y faisant un lieu de culte ouvert à tous. Enfin, on découvrira l'inclusivisme du cheikh Khaled Bentounès, guide spirituel de la confrérie soufie (*tariqâ*, en arabe) Alâwiyya, particulièrement bien implantée en France et en Europe.

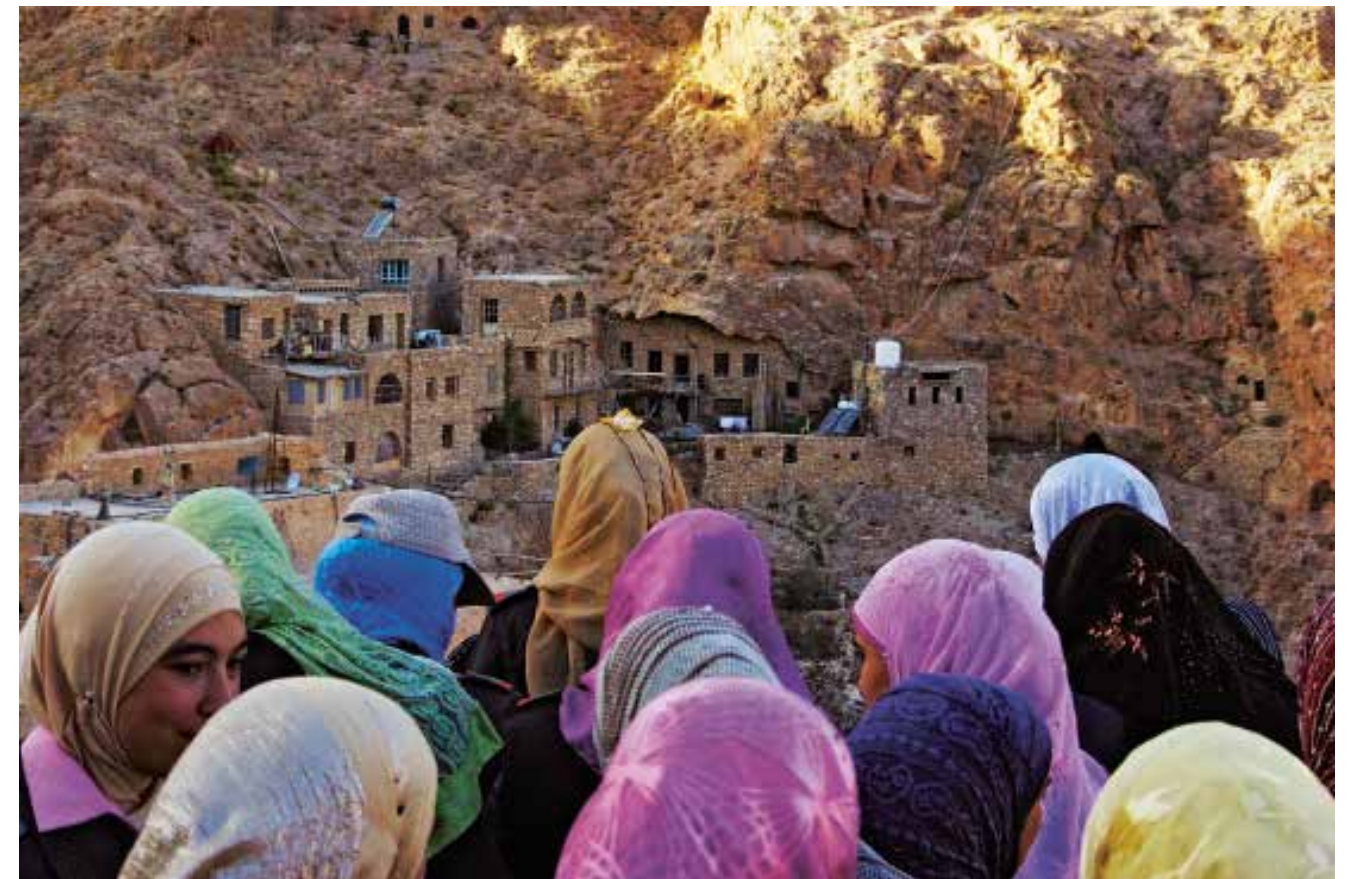
La seconde partie de ce chapitre, centrée sur l'architecture, permet de prendre connaissance d'initiatives novatrices et contemporaines de fondation de lieux hybrides, notamment en Europe, qui se distinguent à la fois des lieux de culte dévolus aux pratiques régulières (synagogue, église ou mosquée) et des lieux saints de pèlerinage (pratique ponctuelle et "extra-ordinaire") dont il a principalement été question jusque-là.

Au milieu du xx^e siècle, Le Corbusier et Fernand Léger ont ainsi travaillé sur un projet de lieu œcuménique sous la montagne de la Sainte-Baume en Provence, projet qui n'a jamais vu le jour (voir l'article d'Aurélien Lemonier, p. 108). Autre cas beaucoup plus contemporain, *House of One* est un édifice conçu par les architectes Kuehn Malvezzi, qui verra le jour à Berlin en 2018. Abritant à la fois une synagogue, une église et une mosquée de dimensions identiques, reliées par une salle commune, ce projet unique en son genre questionne différemment l'enjeu du partage et du rapprochement – utopique ou pas – des lieux religieux (voir l'article d'Aurélien Lemonier, p. 116).

Plus nombreuses qu'on ne le croit, des salles de prière interconfessionnelles existent bel et bien dans de nombreux aéroports, destinées à la fois aux voyageurs et au personnel qui y travaille. Tel est le sujet de la série photographique d'Andreas Duscha (voir l'article de Jean-François Mayer, p. 112).

Enfin, pour donner à réfléchir sur les frontières religieuses, l'artiste Alain Bernardini joue avec les représentations classiques sur les ministres du culte, en donnant à voir un ensemble de photographies où les officiants d'une religion donnée se retrouvent dans un autre lieu de culte que le leur.

Groupe de jeunes musulmanes d'un village voisin, en visite au monastère, Cécile Massie, monastère de Deir Mar Mûsa el-Habachi (Syrie), octobre 2010.





PASSEURS D'HOSPITALITÉ INTERRELIGIEUSE

MANOËL PÉNICAUD

Axé sur la notion d'hospitalité de l'« autre religieux » en Europe et en Méditerranée, cet article présente successivement cinq figures de l'entre-deux, des bâtisseurs de paix qui n'ont cessé, au cours de leur existence, de jeter des ponts entre les différentes religions monothéistes, prônant une hospitalité inconditionnelle, héritée de l'ancêtre fondateur : Abraham/Ibrahim (Genèse, XVIII ; Coran, XI, XV, LI). Cette tradition inclusive vis-à-vis de l'autre – potentiellement porteur de grâce – est encore vivace dans plusieurs sociétés du pourtour méditerranéen, notamment sur ses rives orientales et méridionales, tandis que le devoir d'hospitalité a considérablement décliné en Europe où domine la méfiance envers l'étranger, perçu comme une menace et un péril. Et ce, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'un « autre religieux ». Pour comprendre cette hostilité grandissante, il faut remonter à l'étymologie latine d'« hospitalité » : *hospes*, « celui qui reçoit l'autre », et *hostire*, « traiter d'égal à égal », qui a aussi donné *hostis*, l'« ennemi ». Dès lors, l'hôte – à la fois celui qui reçoit et celui qui est reçu – est potentiellement hostile, nuisible, néfaste.

Conscients de cette ambivalence structurelle, des hommes singuliers, célèbres ou anonymes, pratiquent et perpétuent de nos jours cette hospitalité de l'« autre religieux » dans des lieux saints ou des lieux de culte qu'ils administrent à leur façon, parfois en contradiction avec les prescriptions normatives des appareils institutionnels. En effet, l'accueil de l'autre se pratique concrètement à travers une série de rituels de l'hospitalité inscrits dans une religiosité qui déborde le champ de l'orthodoxie. Certains de ces passeurs ont même concrètement fondé de véritables lieux d'interaction et de partage, sorte d'utopies réalisées et localisées dans l'espace qui s'apparentent dès lors aux « hétérotopies » conceptualisées par Michel Foucault : des « lieux autres » et *a priori* inattendus.

LOUIS MASSIGNON (1883-1962)

Louis Massignon est un islamologue catholique français qui a voué sa vie entière à la reconnaissance et à la compréhension de l'islam. Bien connu pour ses recherches académiques sur le mystique musulman Al-Hallâj et pour sa fonction de professeur au Collège de France, il l'est moins pour son œuvre spirituelle visant la réconciliation abrahamique des trois monothéismes. Et ce, par le biais de l'hospitalité, en filiation directe avec l'épisode fondateur d'Abraham, déjà évoqué, sous la chèneaie de Mambré.

[Page en regard]

Le jeune Louis Massignon étudiant à l'université Al-Azhar au Caire (Égypte), 1909, photographie collée sur carton, 33 x 18,5 cm, collection privée.

Cage d'une tourterelle associée au mystique musulman Hallâj, Bagdad (Irak), xx^e siècle, bois, papier, 26 x 33 x 35 cm, collection privée. Louis Massignon associait la tourterelle au martyr du mystique musulman Al-Hâllaj (922) auquel il a consacré sa thèse, tout en rappelant son propre retour au catholicisme en 1908, sur les bords du Tigre en Irak.



Au tournant du xx^e siècle et à l'issue de brillantes études, le jeune Massignon traverse une période d'incroyance lorsqu'il est envoyé en Irak pour une mission archéologique. Arrêté et accusé d'espionnage en mai 1908 sur les rives du Tigre, il retrouve soudainement la foi catholique après une expérience mystique qu'il appellera la "Visitation de l'Étranger". Il est d'ailleurs sauvé par l'intervention de ses hôtes musulmans à Bagdad, au nom de l'hospitalité (*amân*, en arabe), face au pouvoir ottoman. Dès lors, il restera toute sa vie fidèle à ce devoir de l'hospitalité sacrée comme au droit d'asile, au point d'affirmer : "Pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer mais devenir son hôte." Telle est sa vision pour connaître l'autre au plus près, de l'intérieur, en se faisant hôte, à la fois accueilli et accueillant, soit le contraire de l'entreprise coloniale qui vise à dominer, convertir et assimiler. Signalons toutefois que Massignon a été un acteur de la colonisation sous la III^e République, proche de Charles de Foucauld et du maréchal Liautey entre autres, avant de s'engager progressivement pour la décolonisation, notamment à la fin de sa vie. Dès les années 1920, il avait alerté que la France pourrait perdre l'Algérie vingt-cinq ans plus tard ; puis, il rédige un rapport pour le centenaire de la colonisation de l'Algérie en tant que membre de la Commission interministérielle pour les affaires musulmanes, tout en s'appliquant à donner des cours du soir d'alphabétisation à des ouvriers immigrés de banlieue parisienne (1929),

après ses enseignements au Collège de France. En 1950, il est secrètement ordonné prêtre dans le rite catholique melchite sur la dérogation spéciale de Pie XII, tandis qu'il s'engage politiquement dans de nombreux comités pour la décolonisation et la non-violence, aux côtés de François Mauriac, Albert Camus ou Jean-Paul Sartre par exemple. Sur le plan spirituel, son projet de réconciliation abrahamique – à entendre d'abord dans une perspective eschatologique (liée à la fin des temps) – prend forme autour de la figure des Sept Dormants d'Éphèse, des saints communs aux chrétiens et aux musulmans (connus sous le nom des "Gens de la Caverne" dans la sourate XVIII du Coran). Ayant appris l'existence d'un petit pèlerinage breton qui leur était dédié dans les Côtes-d'Armor, il décide d'inviter en 1954 et 1955 des ouvriers musulmans, afin d'œuvrer concrètement à la réconciliation, "pour une paix sereine en Algérie". Cela était particulièrement insolite et avant-gardiste dans le contexte délétère de cette guerre qui divisait la société française et cette colonie. Contre toute attente, ce pèlerinage islamo-chrétien s'est progressivement enraciné, devenant un lieu d'hospitalité où des rituels sont instaurés par Massignon : récitation de la Fatiha en marge de la messe en latin, psalmodie de la sourate de la Caverne, partage d'un méchoui dit d'"Abraham", invention d'une bannière avec l'*Ave Maria* en arabe portée en procession par les musulmans, etc. À la disparition de Louis Massignon, ses positions islamophiles influencent largement les



[Page en regard, à gauche]
Affiche du comité pour l'amnistie aux condamnés politiques d'outre-mer, 1954, encre sur papier, 80 x 60 cm, collection privée. À la fin de sa vie, Louis Massignon préside ce comité où siègent notamment Albert Camus et Jean-Paul Sartre. À chaque libération de prisonnier, il en raye le nom et indique l'année correspondante (par exemple Habib Bourguiba en 1954).

[Page en regard, à droite]
Bannière islamo-chrétienne de l'*Ave Maria*, Louis-Claude Duchesne, Les Sept-Saints (France), 1964, photographie, collection privée.

Louis Massignon et Amadou Hampaté Bâ au pèlerinage islamo-chrétien des Sept Dormants, Louis-Claude Duchesne, Les Sept-Saints (France), 1961, photographie, collection privée.

déclarations du concile œcuménique de Vatican II, dont il a été un “consultant officieux”, tandis que le pèlerinage islamo-chrétien se voit valorisé grâce à la reconnaissance des religions non chrétiennes, notamment l’islam (*Nostra Aetate*). Unique en son genre, ce rassemblement atypique, malgré une histoire mouvementée, a toujours lieu de nos jours, le quatrième week-end de juillet au hameau des Sept-Saints en Bretagne (Côtes-d’Armor).

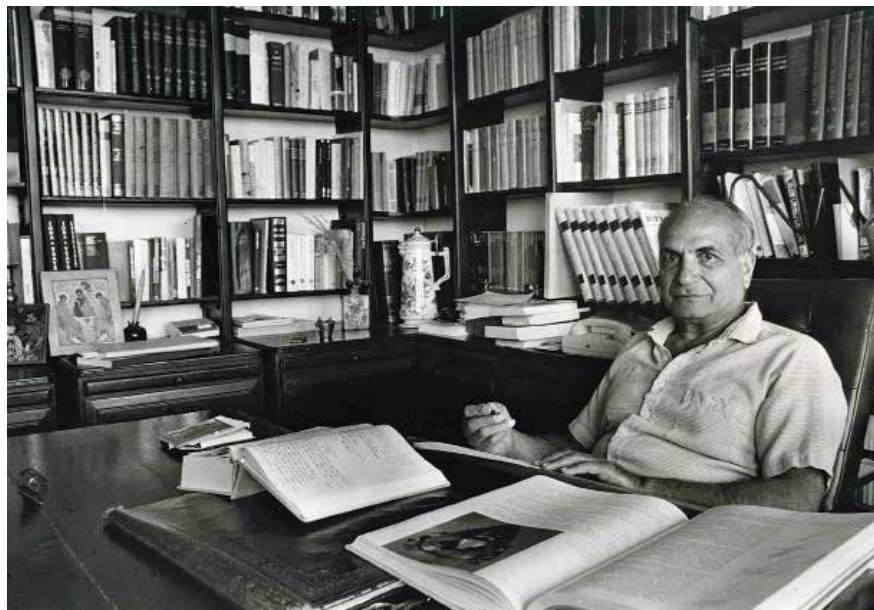
ANDRÉ CHOURAQUI (1917-2007)

Une autre figure présente dans l’exposition est celle d’André Chouraqui, qui n’a pas fondé à proprement parler de lieu d’hospitalité mais qui a œuvré toute sa vie au dépassement des conflits et des clivages confessionnels, en tant que traducteur, homme politique et acteur du dialogue interreligieux. Né en 1917 en Algérie, il est issu d’une famille juive sépharade originaire d’Espagne. Après un début de carrière juridique, il rencontre en 1947 René Cassin, vice-président du Conseil et président de l’Alliance israélite universelle, dont il deviendra délégué permanent en 1952. Son rôle consiste à reconstruire le judaïsme français et à combattre l’antisémitisme. Il multiplie les déplacements dans le monde entier, alternant conférences publiques et réunions privées à caractère diplomatique. En 1956, il bénéficie par exemple d’une audience privée avec Pie XII

pour évoquer les relations du Saint-Siège avec le monde juif, prémices du concile de Vatican II dont il sera un observateur. Sioniste convaincu, il livrera une biographie de Théodore Herzl en qui il voit un visionnaire. En 1958, il s’installe à Jérusalem avant de devenir conseiller du premier ministre David Ben Gourion, notamment sur la question de l’immigration des juifs des pays musulmans. Entre 1965 et 1969, il est maire adjoint de Jérusalem, en charge des affaires culturelles, des relations interconfessionnelles et internationales.

Homme de lettres, il fera publier en tant qu’éditeur des écrits majeurs du judaïsme, de Moïse Maïmonide à Martin Buber, et écrira une *Histoire des Juifs d’Afrique du Nord*. En retrait de la vie politique, il se lancera dans son œuvre maîtresse : la traduction de la Bible, du Nouveau Testament et du Coran.

Homme de dialogue, il est dès l’après-guerre membre fondateur des Amitiés judéo-chrétiennes. En mai 1958, il visite en personne, à la demande de Louis Massignon, une grotte à Séfrou au Maroc, où l’islamologue souhaite établir un “pèlerinage tripartite” et pleinement abrahamique. Le premier écrit au second : “J’ai prié pour vous, Louis Massignon, qui pouvez tant pourvu que vous le vouliez, afin qu’Israël et Ismaël se rencontrent dans la paix.” L’année suivante, depuis Jérusalem, André Chouraqui y envoie un représentant. Même si l’initiative restera sans suite, elle est remarquable car ces deux hommes s’opposaient politiquement sur la question de l’État



André Chouraqui à son bureau, photographie, Jérusalem (Israël).

d’Israël. En 1967, dans le sillage du concile et dans le contexte de la guerre des Six Jours, il fonde la Fraternité d’Abraham avec le père Michel Riquet, l’écrivain protestant Jacques Nantet et Hamza Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris. Rassemblant les trois religions abrahamiques, il s’agit de l’une des premières associations de dialogue interreligieux. À la fin de sa vie, il s’intéresse à l’Asie, ce qui traduit un certain dépassement du monde monothéiste. En 1981, il participe à New Delhi à la grande marche organisée par la World Conference on Religions for Peace. Contemplatif, il visite aussi des monastères bouddhistes et des temples shintoïstes, avant de rencontrer le dalaï-lama en 1990. Tout en œuvrant à la reconnaissance du judaïsme, André Chouraqui n’a cessé de promouvoir un message que résume cette citation : “Comment peut-on aimer quelqu’un sans aimer son Dieu?”

NIKOS STAVROULAKIS (1932-2017)

Bien moins connue, une autre figure du judaïsme méditerranéen est celui qui est parfois surnommé le “dernier rabbin de Crète”. Fils d’un père grec orthodoxe et d’une mère juive originaire d’Istanbul, Nikos Stavroulakis a eu plusieurs vies : à la fois artiste peintre, illustrateur, écrivain, professeur d’histoire, directeur du Musée juif d’Athènes et restaurateur de la synagogue Etz Hayyim à La Canée (Chania), en

Crète. C’est cette dernière facette qui prime ici, celle du bâtisseur d’un lieu de culte juif mais aussi ouvert aux fidèles d’autres religions.

À La Canée, la communauté se partageait depuis le Moyen Âge deux synagogues, Beth Shalom et Kal Kadosh Etz Hayyim. Dans les remous des XIX^e et XX^e siècles, la plupart des juifs de Crète ont émigré, si bien que ne subsiste que la communauté de Chania lorsque la Seconde Guerre mondiale éclate. Mais tous sont arrêtés en mai 1944 par les nazis, puis périssent en mer, le navire qui devait les emmener dans des camps étant torpillé par les alliés. Après quoi, l’unique synagogue restante est vandalisée, squattée, puis très endommagée par un tremblement de terre. En 1995, Nikos Stavroulakis qui est revenu habiter la maison de son père à La Canée, donne une conférence à New York qui permet de lever des fonds pour la restauration du bâtiment. Loin d’en faire un musée, le projet consiste à réhabiliter le lieu de culte. Ce dernier est officiellement rouvert en 1999, lorsque les rouleaux de la Torah y sont installés, de même que les *mezouzoth* sur les portes d’entrée. “Il fallait que je m’assure que cette synagogue reste une synagogue. Mais qu’elle soit ouverte à quiconque souhaite y prier. J’en suis très fier, car c’est probablement la seule synagogue en Europe dont les portes sont grandes ouvertes. Il n’y a pas de police, ni de surveillance, personne ne vérifie le contenu de vos sacs. C’est un lieu ouvert et libre d’accès”, déclarait Nikos Stavroulakis.



Le dernier rabbin de Crète, Nikos Stavroulakis, Manoël Pénicaud, La Canée (Grèce), 2016, photographie.

Depuis, l'office du shabbat est célébré chaque semaine, même si le quorum de dix hommes (*miniane*) est rarement atteint, puisque la communauté juive est extrêmement réduite. Outre la participation ponctuelle de juifs de passage, Nikos a décidé d'ouvrir l'accès à quiconque, quelle que soit sa religion : "Ce qui identifie les membres d'une communauté, ce sont leurs valeurs. Mais il s'agit de valeurs que l'on partage tous, musulmans, chrétiens, juifs et même non-croyants, car beaucoup de gens ne croient pas en Dieu mais ont de la compassion pour le monde."

Nikos Stavroulakis apparaît aussi comme un initiateur de rituel. Dans la cour, il avait suspendu de lui-même des rubans à un arbre, où les visiteurs accrochent spontanément leurs vœux. Dans la synagogue, après que des juifs venus de Djerba ont un jour glissé des vœux en papier dans le meuble en bois (*eikhal*) abritant la Torah, il a encouragé cet usage, si bien que le treillis de cette armoire est désormais garni de messages. Autre exemple, lors de l'office du vendredi soir, on peut constater sur le livret de prière qu'il avait délibérément ajouté à la prière de l'Hashkiveinu - "Béni sois-tu, Seigneur, qui étends la protection de paix sur nous, sur tout Ton peuple Israël et sur Jérusalem" -, les mots suivants : "les enfants d'Ismaël" et "et toute l'humanité. Amen". Cette référence à la descendance du frère d'Isaac et aux non-juifs traduit un inclusivisme militant, jusqu'au cœur de la tradition liturgique sépharade. En outre, cette ouverture fonctionne aussi à double

sens puisqu'il se rendait une fois l'an, pour la fête de Saint-Nicolas, pour prier et allumer un cierge dans la grande église éponyme de La Canée. Et à cet atypique rabbin, disparu en mai 2017, de conclure : "Nous avons réussi à rassembler chrétiens, juifs et musulmans, de différentes orientations, qui ne sacrifient pas leur propre authenticité, et aussi d'autres types de personnes. [...] Je pense que Etz Hayyim est utile pour ça. Ce qu'il adviendra à l'avenir, je l'ignore."

PAOLO DALL'OGGIO (NÉ EN 1954)

Ce jésuite italien est sans doute l'un des passeurs qui ont poussé le plus loin l'expérience de l'hospitalité interreligieuse. Disciple spirituel de l'islamologue catholique Louis Massignon dont il a déjà été question, Paolo Dall'Oglio a également voué sa vie religieuse au dialogue et à la réconciliation islamo-chrétienne. À l'âge de vingt-huit ans, en 1982 et en pleine guerre du Liban, il apprend l'arabe à Beyrouth lorsqu'il découvre dans un désert montagneux de Syrie, à 80 kilomètres au nord de Damas, le monastère désaffecté de Saint-Moïse-l'Abyssin (Mar Mûsa al-Habbashi, en arabe). Après une retraite spirituelle dans les ruines de ce monastère perché à flanc de falaise à 1000 mètres d'altitude, le jeune Paolo décide de se consacrer corps et âme à la restauration de cet édifice datant du XI^e siècle. Passé au rite syriaque de langue arabe, il devient le prêtre bâtisseur de ce lieu



Bulos sta per Paolo in Arabo
("Bulos est le nom arabe de Paul"),
Paolo Dall'Oglio, Ivo Saglietti, Mar
Mûsa (Syrie), 2004, photographie.

singulier, reconstruit pierre après pierre et dédié à l'hospitalité abrahamique.

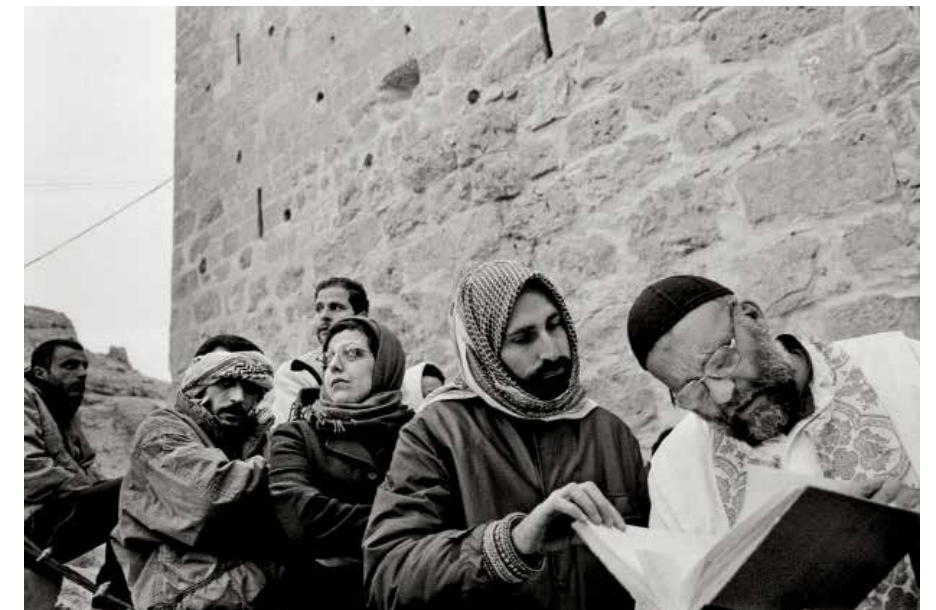
En 1991, il fonde avec le père Jacques Mourad la communauté monastique Al-Khalil, en référence au nom coranique d'Abraham, l'ami de Dieu. La règle de cette congrégation mixte et œcuménique prône explicitement l'hospitalité comme "pilier" et le dialogue islamo-chrétien comme "horizon". Au fil des années, les visiteurs de tous horizons sont de plus en plus nombreux. Le monastère s'apparente même à un centre de pèlerinage attirant jusqu'à cinquante mille personnes par an - croyants et non-croyants - avant l'éclatement de la guerre civile en 2011.

Beaucoup de musulmans venaient régulièrement au monastère, reçus comme de véritables hôtes, sans distinction ni ségrégation. Au contraire, leur présence était valorisée, conformément à la règle monastique. Certains musulmans pouvaient même prier dans l'église, tournés vers le mur sud, vierge d'icônes, ce qui pourrait choquer sous d'autres cieux, mais pas à Mar Mûsa. Paolo Dall'Oglio évoquait souvent l'idée fertile d'un "sacrement du bon voisinage", enracinée dans le terreau de l'ancien Empire ottoman où la coexistence interreligieuse était structurante. Toutefois, le jésuite se révélait à la fois acteur et entrepreneur de l'interreligieux, n'hésitant pas à pratiquer le *dhikr* (récitation extatique du nom de Dieu) avec des soufis musulmans, à effectuer lui-même le sacrifice annuel de l'Aïd el-Kabîr ou à créer une caverne des Sept Dormants dans une citerne

désaffectée, en hommage à Louis Massignon. Outre ces initiatives, le partage s'illustre au quotidien dans la commensalité sous la tente dite d'"Abraham", où chaque hôte était nourri et logé à la même enseigne. Paolo Dall'Oglio a poussé très loin son entreprise, allant parfois jusqu'à parler d'"Église de l'islam" et à revendiquer une double appartenance : à la fois amoureux de l'islam et croyant en Jésus. Mais ses positions théologiques dérangent et sont considérées comme hétérodoxes, si bien qu'il a dû en rendre compte devant le tribunal de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Contre toute attente, les statuts de la communauté ont été approuvés en 2006.

En 2011, ce jésuite prend position pour la "révolution" et est expulsé de Syrie l'année suivante. Il y retourne clandestinement en 2013 ; avant d'être capturé à Raqqa par l'autoproclamé État islamique, le 29 juillet, alors qu'il cherchait à faire libérer des prisonniers chrétiens et musulmans, devenant otage à son tour. L'étymologie commune d'"hôte" et d'"otage" rappelle ici que l'hôte peut devenir otage, ce qui constitue le climax de l'hospitalité et/ou de l'hostilité interreligieuses.

Bien qu'aucune nouvelle n'ait filtré jusqu'à ce jour, ses frères et sœurs de la communauté poursuivent tant bien que mal leur vocation dans la maison mère de Mar Mûsa, ainsi que dans plusieurs monastères, notamment à Sulaymanieh dans le Kurdistan irakien et à Cori près de Rome. Le cas de leur monastère de Mar Elian (V^e siècle), au sud-ouest de Palmyre,



Muro bizantino del VI sec. il Venerdì Santo ("Mur byzantin du VI^e siècle le jour du Vendredi saint), Paolo Dall'Oglio, Ivo Saglietti, Mar Mûsa (Syrie), 2004, photographie.

révèle quant à lui la tragédie entraînée par la guerre en Syrie. Auparavant, ce lieu saint était ouvert à la fréquentation de tous. Installé là depuis 2000, le père Jacques Mourad déclarait : “Cette image des musulmans qui se mettent devant le tombeau, pour prier, faire des vœux, allumer des bougies, toutes ces choses que les chrétiens pratiquent, montre qu’il y a un certain partage, une certaine expérience commune que rien ne peut changer. Ce qui est commun entre nous, au niveau spirituel, est beaucoup plus fort que les dogmes et les cadres religieux qui nous séparent.” Mais en juin 2015, le monastère a été détruit par Daech, tandis que Jacques est resté prisonnier pendant quatre mois, avant de s’échapper grâce à l’aide d’un ami musulman. Il est aujourd’hui réfugié au monastère de Maryam al-Adhra (la Vierge Marie) au Kurdistan Irakien.

KHALED BENTOUNÈS (NÉ EN 1949)

Né à Mostaganem en Algérie, Khaled Bentounès devient, à la mort de son père, en 1975, le guide spirituel de la “confrérie” soufie Alâwiyya, dont la chaîne initiatique (*silsila*, en arabe) remonterait au prophète Mohamed. Il est aussi l’arrière-petit-fils du cheikh Alaoui (1969-1934), qui a fondé en 1914 ce nouveau courant soufi, branche mystique de l’islam qui prône l’unicité divine et une ouverture revendiquée à l’altérité, y compris religieuse. La *tariqâ* (voie)



Cheikh Khaled Bentounès, guide spirituel de la “confrérie” soufie Alâwiyya, Manoël Pénicaud, Paris (France), 2017, photographie.

Alâwiyya compte aujourd’hui plusieurs dizaines de milliers d’adeptes, cherchant à incarner une autre représentation de l’islam que celle qui domine en Europe, et notamment en France.

L’émir Abd el-Kader, présenté dans l’exposition (voir l’article de Benjamin Stora, p. 83), est une figure majeure pour les adeptes. Le cheikh Bentounès rappelle d’ailleurs une anecdote liée au sujet de l’exposition : “Quand Napoléon III a reçu l’émir aux Tuileries, à Paris, il a demandé s’il y avait un endroit où il pourrait prier. On lui a répondu qu’il n’y avait pas de mosquée mais qu’il y avait l’église de la Madeleine. Il a dit : « Je veux y aller ! » Ça a été le premier musulman qui a, en France, prié à l’intérieur d’une église. Ce n’est pas banal ! [...] Il y a un message pour nous aujourd’hui. Car on a reculé par rapport à ces êtres d’exception, qui sont venus nous apporter une clé de lecture, un moyen de pourvoir tisser des liens entre nous, voir autrement le rapport à cette altérité qui fait partie de nous-même !”

Le cheikh fait montre d’une ouverture qui s’incarne par exemple dans la pratique bisannuelle de retraites spirituelles (*khalua*), qui ont lieu dans des abbayes et des monastères chrétiens (Encalcat, Lérins, Clarté-Dieu, entre autres), où la quiétude est de mise. Il s’agit bien d’un partage temporaire d’un lieu, au nom d’une hospitalité monastique, mais sans pratique commune.

Toutefois, le partage a pu être entier, comme au monastère de Notre-Dame-de-l’Atlas à Tibhirine

(Algérie), à partir de 1979. Les moines cisterciens et les confrères alawis de Médéa pratiquaient ensemble des *dhikr*, dans le cadre de rencontres du groupe de prière “Le Lien de la paix” (*Ribat el-Salam*, en arabe). Il faut souligner ici le rôle éminent d’un autre passeur d’hospitalité, le père Christian de Chergé (1937-1996), dont le *Testament spirituel* contient son amour chrétien de l’islam et qu’il termine par “*inch’Allah*”. Le 16 avril 2016, vingt ans après la tragique disparition des sept moines (parfois associés aux Sept Dormants), le cheikh s’est rendu en pèlerinage sur leur tombe avec une délégation officielle. Force est d’ailleurs d’observer que ce lieu est aussi spontanément visité aujourd’hui par des musulmans.

Acteur de premier plan du dialogue interreligieux, le cheikh sillonne le monde pour promouvoir la paix, l’égalité homme-femme et la protection de l’environnement, à la rencontre d’acteurs majeurs, tels le pape Jean-Paul II à Assise en 1986 ou bien le dalaï-lama en 2003. Il s’engage dans la société civile en fondant par exemple en 1990 les scouts musulmans de France ou en 1999 l’association Terre d’Europe, trait d’union entre l’islam et le monde occidental. Il préside également l’ONG Aisa (Association internationale soufie Alâwiyya) qui jouit d’un statut consultatif spécial auprès de l’ONU et qui œuvre pour que cette dernière décrète une journée internationale du vivre-ensemble en s’appuyant sur un héritage spirituel et humaniste : “Plus nous serons nombreux à choisir de mieux vivre ensemble, plus

notre engagement changera le monde”, déclare-t-il contre le péril de l’islam radical contemporain.

Pour conclure, ces différents entrepreneurs de la coexistence témoignent d’attitudes diverses dans l’ouverture à l’autre. Leurs expériences ne se limitent pas aux cercles érudits du “dialogue des religions”, dont l’objet demeure souvent politique. Elles s’ancrent aussi et surtout dans une démarche mystique qui transcende les appartenances respectives, de même que dans une religiosité que partagent les fidèles en quête de grâce et d’efficacité rituelle. Dès lors, se dessine en creux une forme d’“interreligiosité”. Cette hospitalité est plus qu’un concept théologique et recouvre quelque chose de vécu souvent “par le bas”, dans l’accueil et le partage d’un lieu, d’une croyance en une figure sainte, d’un désir d’enfanter ou de guérison. Ces attentes communes débordent les frontières confessionnelles et constituent d’ailleurs le socle du phénomène des lieux saints partagés. Bien que parfois objets de division et d’appropriation, ils sont aussi souvent des lieux dont le degré d’ouverture dépend des contextes géopolitiques. En tout cas s’y cristallise particulièrement la dialectique inclusivité/exclusivité à l’encontre de l’“autre religieux”. Cette ambivalence se traduit finalement dans la mise en abyme polysémique du mot “hôte”, qui désigne à la fois celui qui reçoit et celui qui est reçu.

[Pages suivantes]

Gli amici sotto la tenda (“Les Amis sous la tente”), Paolo Dall’Oglio, Ivo Saglietti, Mar Mûsa (Syrie), 2004, photographie.



PROJET POUR LA BASILIQUE UNIVERSELLE DE LA PAIX ET DU PARDON, LA SAINTE-BAUME, 1946-1949 LE CORBUSIER, ÉDOUARD TROUIN

AURÉLIEN LEMONIER

Le projet de la basilique universelle de la Paix et du Pardon de la Sainte-Baume est une initiative singulière et peu connue, laquelle prend forme dans l'immédiat après-guerre dans le sillage du renouveau de l'Art sacré en France. C'est à Édouard Trouin, personnage atypique, entrepreneur et fils d'un géomètre de Marseille, promoteur aux côtés du peintre André Lhotte du village d'artistes de Gordes dans les années 1930 et propriétaire de quelques hectares de terrain sur le site du plan d'Aups, que revient l'initiative du projet. Sa vision mystique et exaltée le conduira à associer artistes et intellectuels pour bâtir ce qui devait être destiné à devenir un haut lieu de spiritualité universelle. "Sur le globe que ralentissent la faim, le crime, l'envie, la peur, écrit Trouin en 1948, ils sont innombrables ceux qui ont le sentiment de ne faire qu'un dans

la Vérité unique. Pour rendre à la fois matérielle et symbolique l'aspiration de la fraternité, il ne leur manque apparemment qu'un point sur la terre où se rencontrer, un temple où chacun puisse venir prier, d'où jaillissent unanimes les invocations en toutes langues."

Depuis l'Antiquité, la falaise de la Sainte-Baume dominant l'arrière-pays provençal est un lieu vécu et reconnu pour sa puissante sacralité. Au centre du massif montagneux, une falaise d'un à-pic d'environ 150 mètres oriente le site vers une caverne, point de convergence d'une spiritualité millénaire. Lieu de retraite légendaire originellement dédié à un culte de fécondité, c'est vers le V^e siècle de notre ère que sera attaché au site de la Sainte-Baume le sanctuaire de Marie-Madeleine par le moine Jean Cassien, venu en Provence pour y implanter une collectivité monastique. Depuis lors, la Sainte-Baume deviendra un lieu de pèlerinage important jusqu'au XVII^e siècle, déterminant ainsi la fondation du monastère dominicain de Saint-Maximin.

C'est à la toute fin de la Seconde Guerre mondiale qu'Édouard Trouin, réfugié dans l'arrière-pays (Marseille étant occupée par les Allemands) élabore l'idée de créer une cité nouvelle pour accueillir ce qu'il n'hésitera pas de nommer le "Compostelle français". Dès la Libération, Édouard Trouin approche le milieu artistique parisien, rencontre entre autres le rédacteur en chef de la revue *L'Architecture vivante*, Jean Badovici, des créateurs comme Fernand Léger,

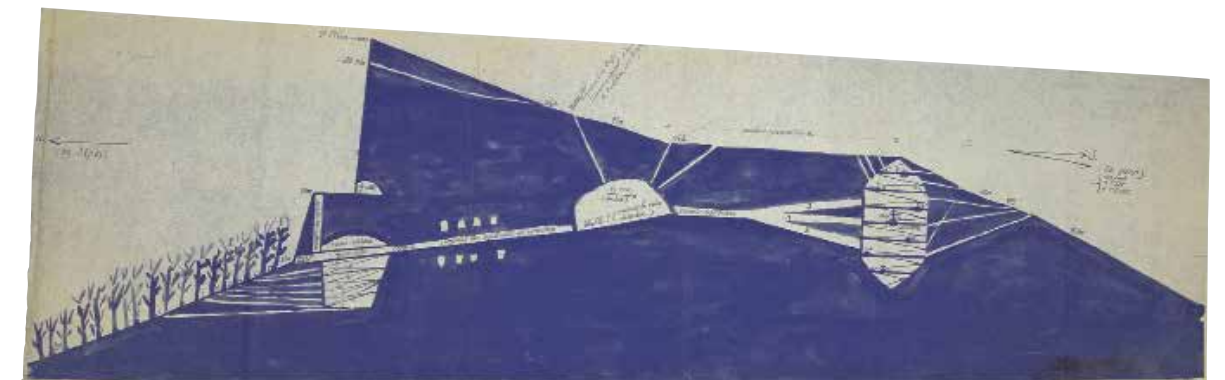


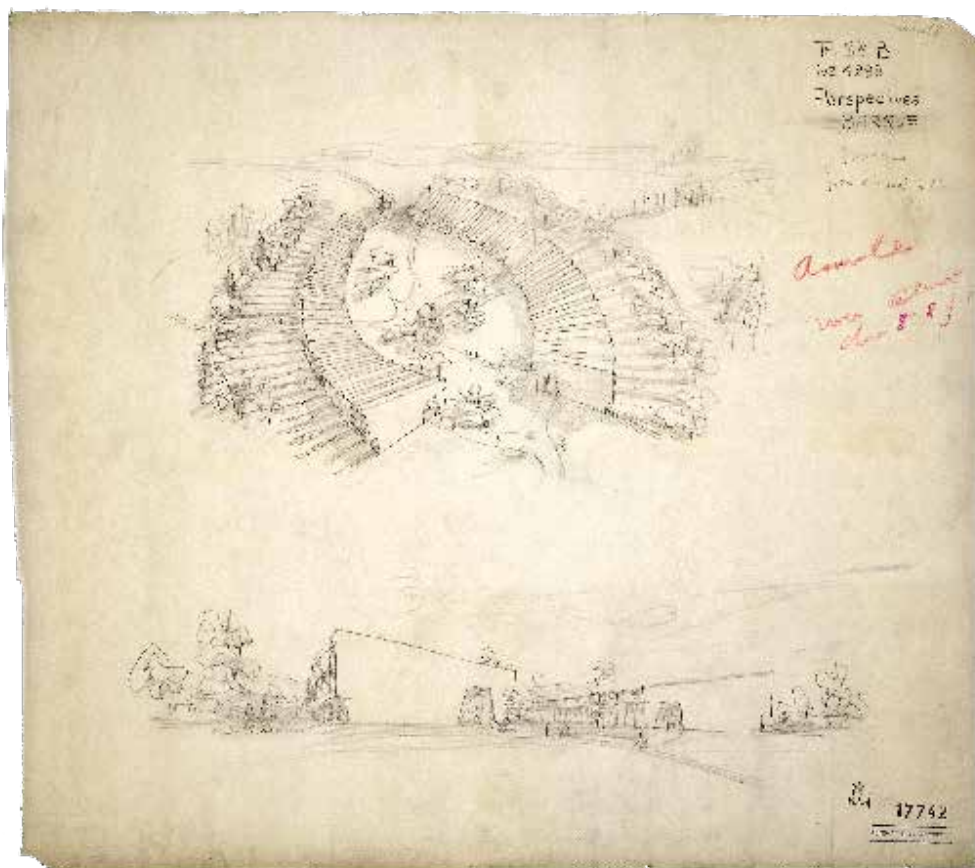
Lettre de Le Corbusier à Édouard Trouin, Le Corbusier (1887-1965), 21 juin 1948, lettre manuscrite, 27 x 21 cm, Fondation Le Corbusier, Paris, Inv. 13-1.459.

[Page en regard]
Projet de la Sainte-Baume,
Le Corbusier (1887-1965), 1949,
22 x 73 cm, dessin, Fondation
Le Corbusier, Paris, Inv. FLC 17760 A1.

Auguste Perret puis Le Corbusier, qui vient juste de recevoir la commande de l'Unité d'habitation de Marseille. Profitant d'une visite de ce dernier dans cette ville, Trouin emmène l'architecte sur le site de la Sainte-Baume et le convainc d'accepter la commande, non seulement d'une basilique mais également d'une "cité de la contemplation" destinée à accueillir les pèlerins. C'est finalement vers 1948 que le projet prend toute sa dimension, lorsque Le Corbusier livre les premières esquisses et que Trouin publie une présentation du projet illustrée par Fernand Léger. La basilique est un grand théâtre de plein air monumental composé de plusieurs chambres creusées

à même la montagne. Alors que Le Corbusier se consacre principalement à l'établissement du plan de la cité d'accueil des pèlerins, les rares dessins de la basilique initient la conception de l'espace sacré que l'architecte mettra en œuvre plus tard au couvent de La Tourette puis à Notre-Dame-de-Ronchamp. La formule architecturale de la grotte synthétise pour Trouin et pour Le Corbusier l'identité primitive du site comme la volonté universaliste du projet. C'est d'ailleurs en partie la puissance symbolique de cet "antre caveux" qui focalisera l'opposition des autorités épiscopales au projet, lesquelles y mettront un terme final en 1949.

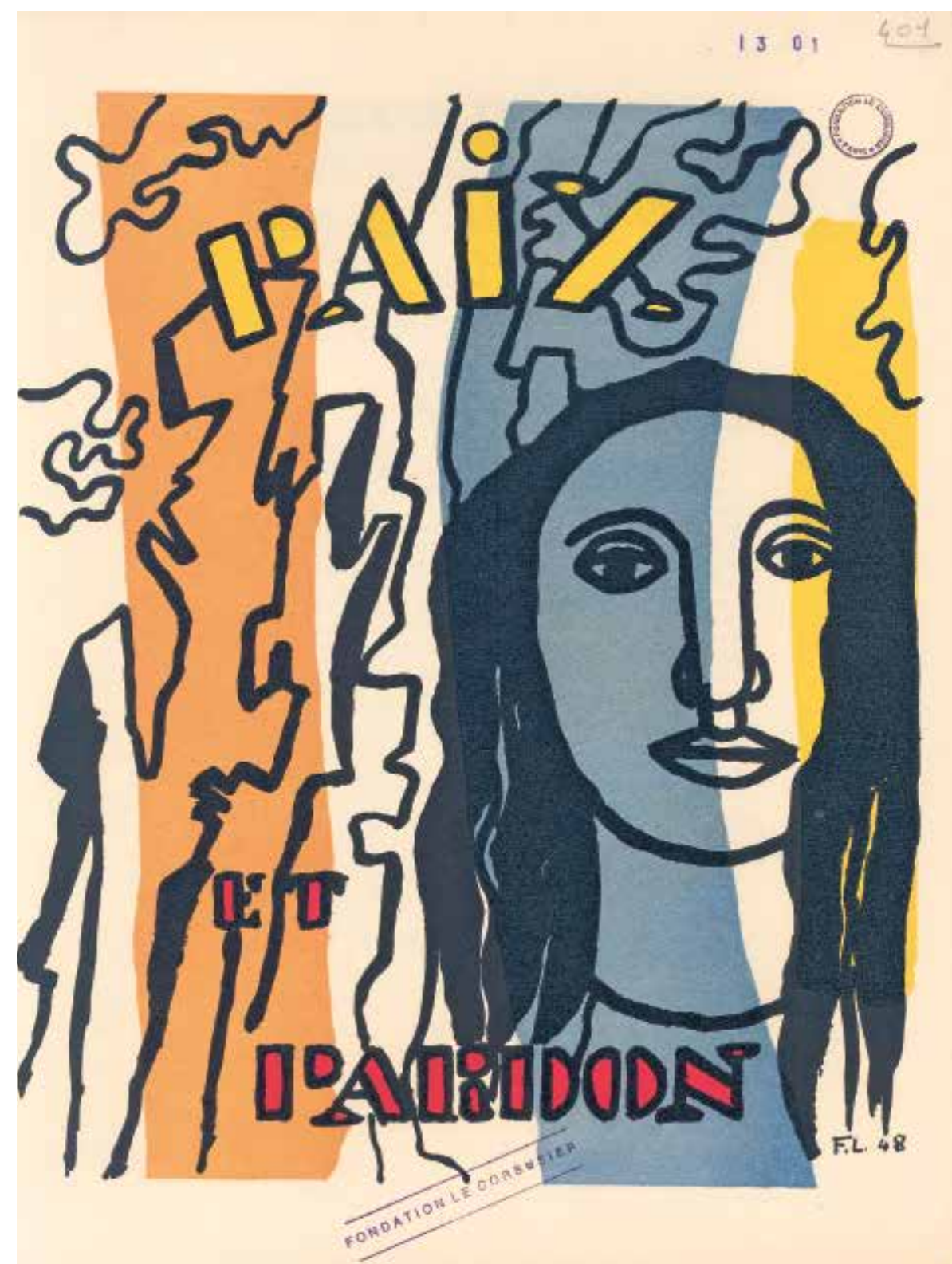




Dessin en perspective de la cité de la contemplation, projet 3 "La Barque", Le Corbusier (1887-1965), 1951, crayon noir sur calque épais, 56 x 62 cm, Fondation Le Corbusier, Paris, Inv. FLC 17742 A1

Salle centrale "Marthe et Marie", entrée des cryptes des compagnons du devoir, œuvre collective, 1945-1948, gouache sur papier cartonné, 32 x 48 cm, Archives de la commune du Plan d'Aups, Sainte-Baume, Inv. 28-17-3883-2781.

[Page en regard]
La basilique universelle de la Paix et du Pardon, plaquette de présentation du projet de la Sainte-Baume, Fernand Léger (1881-1955), décembre 1948, impression sur papier, 27 x 21 cm, Fondation Le Corbusier, Paris, Inv. 13-1.401.



LIEUX DE PRIÈRE ET DE MÉDITATION INTERCONFESSIONNELS DANS LES AÉROPORTS : ENTRE JUXTAPOSITION ET PARTAGE

JEAN-FRANÇOIS MAYER

Interrogée sur l'emplacement de la chapelle de l'aéroport de Denver (octobre 2007¹), l'employée du service d'information était peu enthousiaste. "Vous savez, c'est un lieu pour toutes les religions", dit-elle pour expliquer qu'il n'y avait rien à voir. Je passai outre, pour atteindre une chapelle hybride "juive et chrétienne", sur l'autel de laquelle une Bible et des mouchoirs en papier étaient à la disposition des visiteurs. À côté de celle-ci, une salle de prière musulmane : la première mosquée dans un aéroport américain, ouverte en 1996.

Depuis une dizaine d'années, chaque fois que je passe dans un aéroport, j'y cherche la chapelle ou la salle de méditation, généralement signalées par un pictogramme représentant un personnage stylisé en position agenouillée. Ces espaces spirituels reflètent un monde mobile et des sociétés de moins en moins homogènes. Elles sont destinées tant aux passagers

qu'aux nombreuses personnes qui travaillent dans les aéroports ; quand elles sont situées dans la zone publique, elles attirent parfois des habitants de la région en quête d'anonymat.

Elles furent d'abord chrétiennes et confessionnelles. La première chapelle d'aéroport fut consacrée à Boston en janvier 1952 par l'archevêque catholique de la ville. D'autres suivirent, avec des approches progressivement interconfessionnelles, puis interreligieuses.

Cela est illustré par le nouvel espace spirituel inauguré en 2016 dans l'aéroport de Zurich, où une aumônerie œcuménique existait depuis 1997. Les frais d'aménagement ont été couverts par les Églises catholique et réformée, chacune à hauteur de 170 000 francs suisses. Deux lieux de recueillement : l'un intitulé "Prayer", l'autre "Meditation". La salle de prière évoque un environnement ecclésial, avec un autel, un lutrin, une table pour des cierges, mais sans symbole explicitement chrétien. Dans un coin de la pièce, des tapis sont mis à disposition et la *qibla* indique l'orientation de la prière musulmane. Quant à la salle de méditation, elle ne contient que quelques sièges et une table sur laquelle une bougie peut être allumée ; une partie de la pièce, séparée par un rideau, permet à des femmes musulmanes d'avoir leur propre coin de prière.

Le fréquent ajout du mot "méditation" l'exprime bien : il s'agit aussi d'accueillir aujourd'hui les démarches spirituelles en dehors des institutions



MUC (Munich, Allemagne), Andreas Duschka, 2009, photographie lightbox, 44 x 54 x 6 cm, Sammlung Lenikus, Vienne (Autriche).

religieuses traditionnelles. On peut aller dans une chapelle pour y trouver un apaisement, voire pour conjurer sa peur de l'avion. Des non-croyants apprécient leur calme pour un moment de réflexion ou de silence intérieur. En 2012, l'aéroport de San Francisco a ouvert une salle de yoga, où il est également possible de venir méditer ; quelques aéroports américains et européens ont imité cet exemple.

Chacun doit trouver sa place dans un arrangement aux subtils équilibres. Pour en comprendre le cheminement, il faudrait prêter attention aux dispositions qui règlent la prise en charge des frais et de la gestion de ces espaces, variables d'un pays à l'autre. À l'extrême, un lieu spirituel dans un aéroport peut être ouvert hors de toute supervision confessionnelle. En Estonie, l'aéroport de Tallinn (juin 2015) offre aux voyageurs une "salle de prière" dans le hall central. C'est un modeste local carré. Sur trois côtés, les murs sont blancs, sans symbole ; les fenêtres du quatrième côté donnent sur la piste. Pas de plafond : si le voyageur est isolé visuellement du reste de l'aéroport, il n'échappe pas au bruit de celui-ci. Des deux côtés de la petite pièce, un siège. Dans l'un des angles, sur le sol, l'indication des points cardinaux, manifestement pour permettre aux musulmans de trouver la direction de La Mecque pour prier. Seul autre mobilier : une table basse avec quelques publications chrétiennes, surtout des livres de la Bible en estonien ou en anglais. Aucune mention d'aumônerie ou de personne de contact.



ORY (Paris Orly, France), Andreas Duschka, 2009, photographie lightbox, 44 x 54 x 6 cm, Sammlung Lenikus, Vienne (Autriche).

Si tous les lieux de prière ou de méditation des aéroports ressemblaient à celui de Tallinn, ils inviteraient à une conclusion radicale : l'espace interconfessionnel de la modernité nomade comme lieu simplement fonctionnel, sans dimension pastorale et sans évocation du sacré – non pas le plus petit dénominateur commun, mais la tentation du vide. Pourtant, si la tendance au minimalisme est forte, pour s'adapter à une multiplicité de voies spirituelles, les choix (ou l'absence de choix) sont rarement aussi extrêmes.

Un aéroport reste situé sur un territoire national et reflète les réalités religieuses de ce pays. Dans le petit aéroport de Tbilissi en Géorgie (mars 2017), pas de chapelle, mais, durant le temps du Carême orthodoxe, les passagers pieux trouvent des plats carématiques en accédant au salon. À l'aéroport de Bruxelles (novembre 2016), pas d'espace pluriel, mais la coexistence dans un même couloir d'une chapelle catholique (avec tabernacle), d'une chapelle protestante, d'une chapelle orthodoxe (avec iconostase), d'une synagogue, d'une mosquée... et d'un lieu de méditation laïque, avec son conseiller laïc qualifié pour fournir une "assistance morale" ; cela correspond à l'organisation confessionnelle en Belgique, où le laïcisme organisé est reconnu comme organe interlocuteur de l'État au même titre que les principaux cultes.

Dans certains aéroports de plusieurs pays occidentaux, lorsque les confessions historiquement

dominantes occupent l'espace réservé à la pratique religieuse, elles veillent de plus en plus à donner une place à d'autres croyants, notamment des musulmans en quête d'un lieu pour les cinq prières quotidiennes ; ailleurs, un espace est créé pour les autres religions à côté de celui de la confession historiquement dominante.

Ainsi, la chapelle de l'aéroport d'Édimbourg (mars 2009) s'annonce comme interreligieuse et affiche au-dessus de sa porte des symboles chrétien, sikh, musulman, hindou et juif ; mais elle est clairement agencée comme une chapelle chrétienne, avec une table d'autel sur laquelle deux exemplaires de la Bible sont posés et une décoration en style de vitrail cruciforme en arrière-plan. Cependant, dans un coin de la pièce, une plaque au sol indique la direction de La Mecque et plusieurs tapis sont mis à disposition pour la prière musulmane. En outre, comme souvent dans les chapelles d'aéroport, la table des publications se montre accueillante aux livres sacrés et brochures de différentes traditions religieuses : il n'est pas rare d'y trouver le Livre de Mormon ou une édition de la *Bhagavad-Gita* diffusée par les dévots de Krishna. Un exemple semblable est offert par la chapelle de l'aéroport de Stockholm-Arlanda (avril 2015), qui affiche son affiliation à l'Église luthérienne de Suède, mais est présentée comme "salle de prière interconfessionnelle (*interfaith*), ouverte à tous les chercheurs et croyants". Nous sommes dans le registre de l'hospitalité accordée par les confessions

historiques à d'autres religions, selon des modalités qui rappellent celles du dialogue interreligieux en contexte occidental.

Dans l'aéroport de Varsovie (juin 2015), où je n'avais trouvé qu'une chapelle catholique en mai 2007, il existe maintenant à côté de celle-ci une "salle de méditation" (également dénommée "salle de prière"), au décor nu, avec des chaises sur un côté et quelques tapis pour la prière musulmane de l'autre. C'est le choix d'une chapelle confessionnelle pour la religion dominante, avec ses symboles, et d'un espace "neutre" pour toutes les autres confessions. Il est vrai que l'aménagement classique "complet" d'une chapelle catholique – avec les espèces eucharistiques conservées dans un tabernacle et la "présence réelle" indiquée par une veilleuse allumée – ne semble guère s'harmoniser avec un espace à usage multiconfessionnel. J'avais pourtant observé un tel exemple à l'aéroport de Newark dans le New Jersey (janvier 2007), où le tabernacle surmonté d'une icône du Christ se trouvait dans le coin avant gauche, dans un "lieu de prière et de méditation" comprenant également une zone pour la prière musulmane et annonçant deux services de prière protestants chaque semaine, à côté des messes hebdomadaires. Mais un rideau pouvait être tiré devant le tabernacle pour masquer ce coin de la pièce durant la célébration d'un culte non catholique.

Il existe aussi des lieux qui se veulent d'essence interconfessionnelle, tout en refusant la facilité de



STN (Londres, Stanford, Royaume-Uni), Andreas Duscha, 2009, photographie lightbox, 44 x 54 x 6 cm, Sammlung Lenikus, Vienne (Autriche).

l'espace vide. Ainsi en va-t-il de l'espace de prière et de méditation de l'aéroport de Munich (août 2014), mis à disposition par l'archevêché catholique de Munich et l'Église luthérienne de Bavière, inauguré en 2005. Murs noirs, sur lesquels s'affichent en lettres blanches les sagesses de cinq traditions. Au sol, quelques tapis de prière, comme (presque) toujours. En avant de la pièce, un tronc d'arbre dénudé : évocation d'un *axis mundi*, d'un centre sacré universel ? Il a en fait été pensé à la fois comme point central et comme "signe de la création" dans un environnement ultramoderne. Mais les visiteurs l'ont pris comme support de messages religieux : il est couvert de graffitis pour proclamer que "Jésus est le Seigneur", pour affirmer que "Allah est le seul Dieu" ou pour promouvoir le retour aux dieux de l'ancienne Égypte.

NOTE

1. Les dates entre parenthèses indiquent quand les lieux de culte de cet aéroport ont été visités.



VIE (Vienne, Autriche), Andreas Duscha, 2009, photographie lightbox, 44 x 54 x 6 cm, Sammlung Lenikus, Vienne (Autriche).

HOUSE OF ONE, MAISON DE PRIÈRE ET D'ENSEIGNEMENT DES TROIS RELIGIONS, BERLIN (KUEHN MALVEZZI ARCHITECTES)

AURÉLIEN LEMONIER

C'est à l'initiative d'une campagne archéologique entre 2006 et 2009 sur le site de Petriplatz que s'est progressivement imposé le projet d'une "Maison de prière et d'enseignement des trois religions", connu aujourd'hui sous le nom de *House of One*. Des fouilles resurgissaient alors les différents vestiges des églises successives qui, depuis la fondation de Berlin à la toute fin du XII^e siècle, avaient occupé le centre historique de la ville, sur l'île formée par les méandres de la Spree. Les deux chapelles originelles tout d'abord cédèrent la place à une première église gothique à la fin du XIV^e siècle, elle-même remplacée à l'âge baroque par un nouvel édifice. Ce dernier fut détruit par un incendie au milieu du XIX^e siècle et remplacé par un bâtiment néogothique, que les bombardements de 1945 ruinèrent également. Le site est alors nettoyé au début des années 1960, tandis que l'urbanisation de l'île, en plein Berlin-Est, achève la complète reconfiguration de la structure urbaine historique.

À ce temps long des transformations de la ville qui marque l'identité du site de Petriplatz fait écho une autre mémoire qui rappelle la coexistence des spiritualités luthériennes et calvinistes ayant pu se trouver être autorisée sur ce site dès la Renaissance. Cette libéralité (très localisée à la paroisse de St. Petri, laquelle appartenait, à son origine, à la ville de Cologne) n'est certainement pas étrangère au projet qui progressivement conduira la communauté évangélique actuellement propriétaire du terrain à questionner en profondeur le rôle d'une église à l'âge contemporain, dans une ville multiculturelle et multiconfessionnelle telle que le Berlin d'aujourd'hui. À quels enjeux sociaux doit pouvoir répondre la communauté spirituelle? Quels sont son rôle et sa responsabilité dans les processus de transformation de la société? "L'église doit échapper à sa propre stagnation", rappelle Gregor Hohberg, recteur de la communauté de St. Petri, au risque même de prendre position sur des sujets controversés et de redéfinir sa propre perméabilité aux mutations contemporaines. S'appuyant sur les enjeux de l'hospitalité au cœur de l'enseignement des Évangiles, la communauté s'engage ainsi à multiplier les liens avec ses homologues juives et musulmanes, jusqu'à finalement s'associer avec elles pour définir le projet d'une maison de prière et d'enseignement qu'elles partageraient toutes les trois. Ainsi, c'est avec l'imam Kadir Sancy, membre éminent du forum pour l'interculturalité, et le rabbin Toi Ben-Chopin, de la communauté juive

de Berlin, que s'élabora le programme d'une maison commune.

Que peut l'architecture en matière d'interculturalité? La question est ambitieuse et l'expérience berlinoise se trouvait face à la nécessité d'inventer un programme architectural tout à fait inédit. Pour le résumer dans ses grandes lignes, son enjeu tenait à la combinaison de trois échelles conceptuellement distinctes. La première est celle de la ville et concerne la visibilité du projet dans ce qui fut le cœur historique de Berlin, dont les traces doivent pouvoir être signifiées alors même que seuls de rares vestiges demeurent. Cette identité urbaine, s'adressant à l'ensemble des habitants de Berlin, devait ainsi dépasser les communautés usagères du lieu. Le choix des architectes lauréats (Kuehn Malvezzi) de rendre accessible le rez-de-chaussée pour visiter le site archéologique au-dessus duquel est construit l'édifice aura ici été une réponse permettant d'articuler, pour mieux la signifier, cette complexité historique et urbaine d'un espace fondamentalement collectif et public. La seconde échelle est celle de l'écriture

architecturale propre au bâtiment ne pouvant favoriser des codes esthétiques propres à seulement une des trois religions. L'usage d'un vocabulaire abstrait et volontairement neutralisé, de volumétrie simple signifiant cependant la complexité de l'organisation intérieure, et l'utilisation d'un matériau unique – la brique ocre – sont parmi les stratégies formelles qui permettent de créer un objet suffisamment sculptural pour exprimer une puissante présence monumentale, néanmoins décollée de tout référencement. La troisième échelle est enfin l'organisation intérieure du bâtiment et l'articulation des trois espaces dévolus aux trois communautés. Ici encore, la réponse des architectes lauréats aura été de favoriser la dimension collective du projet en proposant la création d'un vaste atrium central sous dôme permettant de distribuer les différents espaces confessionnels, lesquels adoptent dans leur volumétrie une configuration singulière qui, en l'occurrence, reprend des morphologies propres aux trois religions monothéistes. Coiffant l'ensemble, un belvédère permet d'accéder à une vue sur le grand Berlin.



House of One, agence Kuehn Malvezzi, maquette en bois, 300 x 250 cm, Berlin (Allemagne).



House of One, agence
Kuehn Malvezzi,
plan de la construction,
Berlin (Allemagne).





Les Désactivés : Pasteur/Mosquée,
Alain Bernardini, Roubaix (France),
2003-2011, photodéveloppement
chromogène contrecollé sur PVC,
63 x 83 cm, Fonds municipal d'art
contemporain de la Ville de Paris,
Paris, Inv. 2011.8.3.

Les Désactivés, 2003-2011, Alain Bernardini

Après avoir exercé plusieurs métiers manuels, Alain Bernardini entreprend des études d'arts plastiques et de lettres et place le monde du travail au cœur de sa démarche artistique. Pendant dix ans, il met ainsi en scène des jardiniers dans des parcs municipaux de la banlieue nord de Paris en mobilisant des approches différentes (lecture performance, diaporamas, installations de dessins, vidéos, machines, etc.).

Avec *Les Désactivés* (2003-2011), il choisit de photographier des responsables religieux déplacés dans un lieu de culte autre que celui de leur appartenance : un pasteur pose dans une mosquée, un imam dans une église catholique, un prêtre dans un temple protestant, un moine bouddhiste dans une autre église... Ces quatre premières photographies sont réalisées à l'occasion d'une résidence "Art, villes et histoires" à Roubaix en 2003 et 2004, alors que la cinquième (2010) fait poser un rabbin officiant dans le 15^e arrondissement à

Paris dans la pagode du bois de Vincennes. Constatant l'importance et la prégnance du religieux dans les sociétés contemporaines, l'artiste a conçu cette série photographique. Le sujet est sensible, "chargé de référents, préjugés et connotations", et il choisit de le traiter à travers les personnes détentrices de légitimité et d'autorité, comme le sont localement élus, patrons d'entreprises, pompiers, policiers, militaires. Les officiants religieux exercent dans des lieux de culte et de rassemblement de la communauté, mais sans qu'ils se déplacent vers leurs fidèles.

Les Désactivés : Imam/Église,
Alain Bernardini, Roubaix (France),
2003-2011, photodéveloppement
chromogène contrecollé sur PVC,
63 x 83 cm, Fonds municipal d'art
contemporain de la Ville de Paris,
Paris, Inv. 2011.8.2.



L'artiste ne voulait pas les réunir dans un même lieu, comme cela se fait parfois, dans des occasions exceptionnelles. "Comme je n'ai aucun projet de réconciliation, d'œcuménisme, il n'est pas nécessaire de les réunir ensemble dans un lieu dit neutre, qui serait paradoxalement un enjeu, mais de les déplacer là où ils n'ont rien à y faire" (entretien avec Mo Gourmelon, pour le catalogue "Traverser la ville", éditions Espace croisé, 2004). Ces photographies proposent une combinaison entre un sujet et un lieu : c'est le choix des lieux qui a décidé ces "ministres

du culte" à accepter, très vite, cette proposition artistique. Effectivement, en leur demandant de se déplacer dans un autre lieu de culte, l'artiste désamorce le rôle qu'ils devraient tenir, il les "désactive". L'espace est également déchargé de sa fonction. Le lieu et l'individu "travaillent" dans un autre sens que celui qui leur revient. Sans aucune ironie, ces photographies interrogent les représentations des religions, en jouant ainsi avec les frontières qui séparent les différents cultes comme des entités, peut-être, incompatibles. Les images restent solennelles

et expriment une certaine fascination de l'artiste pour les uniformes – qui sont déjà des représentations –, mais aussi le respect de l'autorité religieuse et le jeu de la mise en scène. Ce qui se produit après la pose ou ce que vont rendre concrètement ces images (les interprétations diverses qu'elles engendrent/suscitent) n'est jamais abordé avec les personnages photographiés. C'est l'image, une fois faite, qui aborde le sujet, et lui donne une portée politique.

MARIE POINSOT

BIBLIOGRAPHIES

Coexistences, interférences, interstices

Dionigi Albera et Manoël Pénicaud

Albera, Dionigi, Couroucli, Maria (dir.), *Religions traversées*, Actes Sud/MMSH, Arles, 2009.

Albera, Dionigi, Pénicaud, Manoël, Marquette, Isabelle (dir.), *Lieux saints partagés*, Actes Sud/Mucem, Arles/Marseille, 2015.

Barkan, Elazar, Barkey, Karen (dir.), *Choreographies of Shared Sacred Sites. Religion, Politics, and Conflict Resolution*, Columbia University Press, New York, 2014.

Bowman, Glenn (dir.), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places*, Berghahn Books, New York, 2012.

Moussaoui, Abderrahmane, Pénicaud, Manoël, “Le rapport aux lieux et à l’espace”, in Albera, Dionigi, Berthelot, Katell (dir.), *Dieu, une enquête. Judaïsme, christianisme, islam, ce qui les distingue, ce qui les rapproche*, Flammarion, Paris, 2013, p. 833-911.

Reiter, Yitzhak, *Contested Holy Places in Israel-Palestine. Sharing and Conflict Resolution*, Routledge, Londres et New York, 2017.

Zarcone, Thierry, Hobert, Angela (dir.), *Pilgrimage and Sanctuaries: Ambiguity in Context*, Sean Kingston Publishing, Londres, 2017.

Conflits et convergences autour des lieux saints en Terre sainte

Yitzhak Reiter

Albera, Dionigi, Couroucli, Maria, *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington, 2012.

Bar, Doron, “Between Muslim and Jewish Sanctity: The Judaization of Muslim Holy Place in the State of Israel, 1948-1967”, *Israel*, 22, 2014, p. 133-158.

Barkan, Elazar, Barkey, Karen (dir.), *Choreographies of Sacred Sites: Religion and Conflict Resolution*, Columbia University Press, New York, 2014.

Benvenisti, Meron, *Sacred Landscape: Buried History of the Holy Land since 1948*, University of California Press, Berkeley, 2000.

Bowman, Glenn (dir.), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, Berghahn Books, Londres, 2013.

Breger, Marshall J., Reiter, Yitzhak, Hammer, Leonard (dir.), *Holy Places in the Israeli-Palestinian Conflict: Confrontation and Co-existence*, Routledge, Londres et New York, 2009.

Breger, Marshall J., Reiter, Yitzhak, Hammer, Leonard (dir.), *Religion and Politics: Sacred Space in Palestine and Israel*, Routledge, Londres et New York, 2012.

Hassner, Ron E., “To Halve and to Hold: Conflicts over Sacred Space and the Problem of Indivisibility”, *Security Studies*, 12 (4), 2003, p. 1-33.

Reiter, Yitzhak, *Contested Holy Places in Israel-Palestine: Sharing and Conflict Resolution*, Routledge, Londres et New York, 2017.

Reiter, Yitzhak, *The Eroding Status-Quo Power Struggles on the Temple Mount*, JIPR et Multieducator, Jérusalem et New York, 2017.

Lampedusa au Siècle des lumières

Albera Dionigi

Bernardin de Saint-Pierre, Henri, *La Vie et les Ouvrages de Jean-Jacques Rousseau*, Cornély, Paris, 1907.

Fragapane, Giovanni, *Lampedusa*, Sellerio, Palerme, 1993.

Moureaux, François, “Les paradoxes de Lampédouse”, in Cronk, Nicholas (dir.), *Études sur Le Fils naturel et les entretiens sur Le Fils naturel de Diderot*, Voltaire Foundation, Londres, 2000, p. 79-88.

Stritmatter, Roger A., Kositsky, Lynne, *On the Date, Sources and Design of Shakespeare's The Tempest*, McFarland & Company Inc., Jefferson (Caroline du Nord) et Londres, 2013.

Turbet-Delof, Guy, “À propos d'Émile et Sophie”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1964, p. 44-59.

Turbet-Delof, Guy, “Diderot et l'ermite de Lampédouse”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 3, 1974, p. 485-488.

Le monastère de Saint-Georges et ses visiteurs non chrétiens

Karen Barkey

Barkan, Elazar, Barkey, Karen (dir.), *Choreographies of Shared Sacred Sites. Religion, Politics, and Conflict Resolution*, Columbia University Press, New York, 2014.

Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge et New York, 2008.

L'émir Abd el-Kader, résistance et ouverture à l'autre

Benjamin Stora

Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, Le Seuil, Paris, 1981.

Ageron, Charles-Robert, *l'Algérie algérienne de Napoléon III à de Gaulle*, Sindbad, Paris, 1980.

Étienne, Bruno, *Abdelkader*, Hachette, Paris, 1994.

Kaddache, Mahfoud, *La Vie politique à Alger*, Sned, Alger, 1970, p. 53-78

Kaddache, Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien*, Sned, Alger, 1970, p. 97-126.

“Lettre ouverte aux Oulémas”, in *Mémoires originaux de Messali Hadj*, cahier manuscrit n° 15, p. 5401.

Le Livre d'Abd-el-Kader intitulé: Rappel à l'intelligent, avis à l'intelligent, Benjamin Duprat, librairie de l'Institut, Paris, 1858; nouvelle traduction de R. Khawam, *Lettre aux Français*, Phébus, Paris, 1977.

Mémoires, originaux de Messali Haj, cahier manuscrit n° 4, p. 1071-1072.

Passeurs d'hospitalité interreligieuse

Manoël Pénicaud

Chouraqui, André, *Chercherai-je un autre dieu que Dieu?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2011.

Dall'Oglio, Paolo, *Amoureux de l'Islam, croyant en Jésus*, préface de Régis Debray, Éditions de l'Atelier, Paris, 2009.

Massignon, Louis, *Écrits mémorables*, textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet, par François Angelier, François L'Yvonnet et Souâd Ayada, 2 tomes, Robert Laffont, Paris, 2009.

Monge, Claudio, *Dieu hôte. Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, Zeta books, Bucarest, 2008.

Pénicaud, Manoël, *Le Réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, préface de Thierry Zarcone, Cerf, Paris, 2016.

Pénicaud, Manoël, *Louis Massignon*, Bayard, Paris, à paraître.

Lieux de prière et de méditation interconfessionnels dans les aéroports: entre juxtaposition et partage

Jean-François Mayer

Crompton, Andrew, “The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building”, *The Journal of Architecture*, 18:4, 2013, p. 474-496.

Duscha, Andreas, *Places of Worship: Interfaith Prayer Rooms at Airports*, Metroverlag, Vienne, 2008.

Ourednik, André, “Dérive dans l'espace synchrétique: les aéroports et leurs lieux de prière”, *Archipel*, n° 38, mars 2016, p. 59-73.

Raum für Stille und Gebet im Flughafen München Terminal 2, 2^e édition, E. Lin, Gaissach, 2007.

BIOGRAPHIES DES AUTEURS

ALBERA Dionigi

Anthropologue, directeur de recherche au CNRS. Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (CNRS-Aix-Marseille Université).

BARKEY Karen

Sociologue, professeur de sociologie, titulaire de la chaire distinguée de la diversité religieuse de l'Institut Haas, directrice du Centre pour la démocratie, la tolérance et la religion à la Social Science Matrix, University of California, Berkeley.

LEMONIER Aurélien

Architecte, conservateur, directeur du musée national de l'Histoire de l'immigration de l'établissement public du palais de la Porte dorée.

MAGNAN Isabelle

Historienne de l'art, chargée de projet sur l'exposition "Lieux saints partagés" au musée national de l'Histoire de l'immigration.

MAYER Jean-François

Historien, directeur de Religioscope (www.religion.info).

ORAIN Hélène

Sociologue, directrice générale de l'établissement public du palais de la Porte dorée - musée national de l'Histoire de l'immigration - Aquarium tropical.

PÉNICAUD Manoël

Anthropologue, chargé de recherche au CNRS. Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (CNRS-Aix-Marseille Université).

POINSOT Marie

Politologue, chef du département des éditions du musée national de l'Histoire de l'immigration de l'établissement public du palais de la Porte dorée.

REITER Yitzhak

Politologue, professeur spécialiste des études sur l'islam, le Moyen-Orient et Israël au Collège académique Ashkelon et à l'Institut de recherche sur les politiques publiques de Jérusalem.

STORA Benjamin

Historien, professeur des universités, président du conseil d'orientation de l'établissement public du palais de la Porte dorée.

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

p. 14-15 : © Michelangelo Pistoletto/Fondation Pistoletto/Galleria Continua, San Gimignano/Pékin/Les Moulins/Habana - © Mucem/ photo Yves Inchieman.
 p. 24-25 : © RMN Grand Palais - Musée d'art et d'histoire du Judaïsme/ photo Franck Raux.
 p. 26 : © RMN Grand Palais - Musée d'art et d'histoire du Judaïsme/ photo Stéphane Maréchalle.
 p. 29 : © Mucem.
 p. 31g : © BnF.
 p. 31d : © Mucem.
 p. 33 : © RMN - Grand Palais - Musée Marc-Chagall/photo Gérard Blot - © Marc Chagall/ADAGP, Paris, 2017.
 p. 34 : © MAHJ/photo Arnold Flies.
 p. 35 : © Delcourt, 2012.
 p. 36 : © MAHJ/photo Christophe Fouin.
 p. 37 : © BnF.
 p. 38 : © Manoël Pénicaud/Mucem-Idemec.
 p. 39 : © Mucem/photo Yves Inchieman.
 p. 41 : © Musées de Poitiers/Christian Vignaud .
 p. 42-43 : © BnF.
 p. 44 photo : © Musée du quai Branly - Jacques Chirac/Dist. RMN Grand Palais.
 p. 47 photo : © RMN Grand Palais - Musée d'art et d'histoire du Judaïsme/photo Franck Raux.
 p. 49 : © Manoël Pénicaud/Mucem-Idemec.
 p. 51 © RMN - Grand Palais/Musée du Louvre/photo Mathieu Rabeau.
 p. 52 : © Mucem/The Wignacourt/photo Joseph Borg.
 p. 53 : © BnF.
 p. 54 : © EPPPD.
 p. 55 : © Manoël Pénicaud/Mucem-Idemec.
 p. 56 : © Giampaolo Galenda.
 p. 57 : © Manoël Pénicaud/Mucem-Idemec - © Mimmo Paladino/ADAGP, Paris, 2017.
 p. 58, p. 59 : © Kalliopi Lemos/photo Rowan Durrant.

p. 60 : © Manoël Pénicaud/Le Pictorium.
 p. 61 : © Salvatore Libertino.
 p. 62, p. 63, p. 64, p. 65 : © Manoël Pénicaud/Mucem-Idemec.
 p. 67 : © MAHJ/photo Christophe Fouin.
 p. 68-69, p. 70 : © Musée d'Orsay/Dist. RMN Grand Palais/photo Patrice Schmidt.
 p. 73 : © Musée Notre-Dame-de-la-Garde/photo Claude Almodovar.
 p. 74-75 : © Hemis.fr/photo Ludovic Maisant.
 p. 79 : © Abdallah Akar/photo Nicolas Fussler.
 p. 81 : © BnF.
 p. 82 : © Paris - Musée de l'Armée, Dist. RMN-Grand Palais/image musée de l'Armée.
 p. 84 : © RMN-Grand Palais - Domaine de Chantilly/photo René-Gabriel Ojéda.
 p. 85 : © RMN Grand Palais - Musée du quai Branly - Jacques Chirac/ Photo Daniel Arnaudet.
 p. 86, p. 87 : © BnF.
 p. 88, p. 89 : © Gianni Berengo Gardin/Contrasto/Courtesy Fondazione Forma per la Fotografia Palermo.
 p. 90-91 : © Manoël Pénicaud/Le Pictorium.
 p. 92 : © Mucem/photo Yves Inchieman.
 p. 95 : © Cécile Massie.
 p. 96 : © Collection famille Massignon/photo EPPPD.
 p. 97 : © Collection famille Massignon/photo Nicolas Fussler.
 p. 98g : © Collection famille Massignon/photo Manoël Pénicaud.
 p. 98d, p. 99 : © Louis-Claude Duchesne.
 p. 100 : © Collection privée/DR.
 p. 101 : © Manoël Pénicaud/Le Pictorium.
 p. 102, p. 103 : © Ivo Saglietti.
 p. 104 : © Manoël Pénicaud/Le Pictorium.
 p. 106-107 : © Ivo Saglietti.
 p. 108, p. 109, p. 110h : © Fondation Le Corbusier - © Le Corbusier /ADAGP, Paris, 2017.
 p. 110b : © Archives de la commune du Plan d'Aups.
 p. 111 : © Fernand Léger/ADAGP, Paris, 2017.
 p. 112, p. 113, p. 114, p. 115 : © Andreas Duscha.
 p. 117, p. 118, p. 119 : © Agence Kuehn Malvezzi/photo Ulrich Swartz.
 p. 120, p. 121 : © Alain Bernardini/ADAGP, Paris, 2017.

ÉTABLISSEMENT PUBLIC DU PALAIS DE LA PORTE DORÉE

Le palais de la Porte dorée est un établissement public administratif qui rassemble le musée national de l'Histoire de l'immigration et l'Aquarium tropical. Il est financé par le ministère de l'Intérieur, le ministère de la Culture et de la Communication et le ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.

Mercedes Erra, présidente du conseil d'administration
Benjamin Stora, président du conseil d'orientation

DIRECTION GÉNÉRALE

Hélène Orain, directrice générale
Emmanuel Martinez, secrétaire général
Valérie Pillet-Dziedzicki, chargée de mission
Salima Yazid, chargée de mission
Luc Cruson, chargé de mission

AGENCE COMPTABLE

Lydia Daigremont, agent comptable
Rokhaya Camara, gestionnaire de contrôle financier et comptable
Marie-Aline Harizi, gestionnaire de contrôle financier et comptable
Jules Thévenon, contrôleur des finances publiques

AQUARIUM TROPICAL

Dominique Duché, directeur

Thierry Carré, aquariologiste
Fabrice Césari Colonna, aquariologiste
Jean-Daniel Galois, aquariologiste
Sylvain Jomier, aquariologiste
Nicolas Luys, aquariologiste
Laurent Petit, aquariologiste
Gabriel Picot, chargé du développement culturel et pédagogique
Anne Pimont-Tavernier, agent en charge des réservations
Guillaume Duflo, professeur relais
Frédéric Fasquel, professeur relais
Andrée Pinelli, professeure relais

MUSÉE NATIONAL DE L'HISTOIRE DE L'IMMIGRATION

Aurélien Lemonnier, directeur
Lorraine Capelli, assistante

SERVICE DES COLLECTIONS ET DES EXPOSITIONS

Virginie Keller, régisseuse d'œuvres
Fabienne Muddu, chargée des collections iconographiques
Isabelle Renard, chargée des collections d'art contemporain
Florence Tedesco, chargée de production
Hedia Yelles-Chaouche, cheffe de projet

DÉPARTEMENT DE LA MÉDIATHÈQUE ABDELMALEK-SAYAD

Stéphanie Alexandre, cheffe du département
Smail Bessaha, magasinier
Siré Diaw, documentaliste
Lucile Humbert, documentaliste
Nicolas Montlahuc, documentaliste
Stéphanie Pascual, magasinier
Charlotte Perdriau, bibliothécaire
Éléonore Quantin, apprentie documentaliste

DÉPARTEMENT DES RESSOURCES PÉDAGOGIQUES

Christiane Audran-Delhez, professeure relais
Anne Boulanger, professeure relais
Valérie Morin, professeure relais

DÉPARTEMENT DES ÉDITIONS

Marie Poinot, cheffe du département
Karima Dekiok, chargée de promotion et diffusion
Nihad Jnaïd, chargée du prix littéraire de la Porte dorée
Nicolas Treiber, secrétaire de rédaction

DÉPARTEMENT DE LA RECHERCHE

Marianne Amar, cheffe du département de la Recherche

DIRECTION DU RÉSEAU ET DES PARTENARIATS

Jean-Barthélemi Debost, responsable
Yasmina Dekiok, assistante de direction
Mikaël Petitjean, chargé de projet

DIRECTION DU BÂTIMENT ET DE LA PROGRAMMATION CULTURELLE

Christine Piqueras, directrice

SERVICE DE LA CONSERVATION ARCHITECTURALE

Hélène Bocard, cheffe de service
Magdalena Ruiz Marmolejo, conservatrice du patrimoine

SERVICE DE LA MAINTENANCE, DE L'EXPLOITATION TECHNIQUE ET DES SYSTÈMES D'INFORMATION

Salem Amazouz, électricien
Benjamin Deni, gestionnaire logistique
Dara Duong, agent de maintenance
Didier Gateau, administrateur des services d'information

SERVICE DE L'ACCUEIL, DE LA SURVEILLANCE ET DE LA SÉCURITÉ

Ghislaine Bonalair, technicienne des services culturels
Jean-Philippe Bigot, technicien des services culturels
Eva Boch-Haddad, agent de l'accueil administratif
Hayate Nadjai, assistante
Cécile Baldacci, agent d'accueil
Joséphine Baron, agent d'accueil
François Bouille, agent d'accueil
Béatrice Buza, agent d'accueil
Nicole Guirchoune, agent d'accueil
Karine Marcet, agent d'accueil
Léna Mayoute, agent d'accueil
Gilbert Pandor, agent d'accueil
Aurélien Poggioli, agent d'accueil
Patrice Teissier, agent d'accueil

SERVICE DE LA COORDINATION ET DE LA PROGRAMMATION CULTURELLE

Stéphane Malfettes, chef de service
Awatef Bouchet-Chengal, chargée de programmation
Fanny Morère, responsable de la coordination de la production
Samir Mékari, régisseur général

DIRECTION DU DÉVELOPPEMENT, DES PUBLICS ET DE LA COMMUNICATION

Benjamin Béchaux, directeur
Julie Dolidon, assistante de direction et de suivi budgétaire

MÉCÉNAT ET DÉVELOPPEMENT DES RESSOURCES PROPRES

Isabelle Permin, responsable du département
Estelle Coffinet, chargée des locations d'espaces et des prises de vues

COMMUNICATION

Thibaud Giraudeau, chargé de communication
Sandy Chamaillard, chargée de la PAO

DÉPARTEMENT DES NOUVELLES TECHNOLOGIES ET DU MULTIMÉDIA

Sylvain Gorin, chef du département
Pierre Poitrat, chargé du multimédia et de la communication numérique
Anne Volery, chargée de l'édition des contenus multimédias

DÉPARTEMENT DE LA POLITIQUE DES PUBLICS

Fanny Servole, cheffe de département
Edwige de La Tour du Pin, adjointe au développement des publics
Bénédicte Duchesne, assistante chargée des réservations
Alejandro Martinez, gestionnaire chargé du suivi des recettes

CELLULE ACCUEIL, INFORMATION, MÉDIATION

Iona Burgaud, agent de médiation
Sandrine Da Fonte, agent de médiation
Émilie Hyon-Sellem, agent de médiation
Mohamed Kaf, agent de médiation
Lamia Maataoui, agent de médiation
Sébastien Morin, agent de médiation, chargé de la coordination
Mathieu Nouvel, agent de médiation
Manon Salen, agent de médiation
Laetitia Smid, agent de médiation
Hakim Tagzout, agent de médiation, chargé de la coordination

SERVICE DES AFFAIRES GÉNÉRALES ET DES MOYENS

Lionel Michel, chef du service des affaires générales et des moyens, responsable des affaires financières et juridiques

DÉPARTEMENT DES RESSOURCES HUMAINES

Isabelle Rameau, responsable de formation et gestionnaire de personnel

DÉPARTEMENT DES AFFAIRES FINANCIÈRES ET JURIDIQUES

Marie-Laure Bruneau, responsable juridique
Alexandre Bensa, gestionnaire des marchés publics
Émilie Gnassounou, gestionnaire financier
Nejib Lakhram, gestionnaire administratif et comptable

Ouvrage coédité par le musée national de l'Histoire de l'immigration et Actes Sud

MUSÉE NATIONAL DE L'HISTOIRE DE L'IMMIGRATION

Édition préparée sous la direction de Marie Poinot

Iconographie

Fabienne Muddu et Karima Dekiouk

ACTES SUD

Édition préparée sous la direction d'Aude Gros de Beler

Conception graphique

Studio graphique Actes Sud, avec l'aimable autorisation d'Amélie Boutry

Fabrication

Laurence Gibert

Photogravure

Labogravure

Image de couverture :

Juive et musulmane priant pieds nus dans la synagogue de la Ghriba, Manoël Pénicaud, Djerba (Tunisie), 2014, photographie, Mucem-Idemec.

Image en quatrième de couverture :

Bas-relief de l'église de l'abbaye d'Aiguebelle, Manoël Pénicaud, Montjoyer (France), 2016, photographie.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en septembre 2017

sur les presses de l'imprimerie Printer Portugesa,

pour le compte des éditions Actes Sud, Le Méjan,

place Nina-Berberova, 13200, Arles

© Actes Sud / Établissement public du palais de la Porte dorée,

musée national de l'Histoire de l'immigration, Aquarium tropical, 2017

ISBN : 978-2-330-08626-8

Dépôt légal : octobre 2017

www.actes-sud.fr