

Bernard Heyberger

Les relations entre chrétiens et musulmans : chassés-croisés d'images

Je voudrais proposer ici des lignes de réflexion sur la construction réciproque de l'image de l'autre entre le christianisme et l'islam, à partir de quelques thèmes choisis.

Je le ferai en traitant de trois points successifs:

– le fait que les discours produits sur l'islam trouvent leur origine avant tout dans la culture chrétienne et dans l'évolution interne de cette culture chrétienne. J'illustrerai mon propos en évoquant le thème du martyr dans le catholicisme.

– le fait que la relation à l'islam est toujours dépendante d'une vision eschatologique. L'islam, pour les chrétiens, rentre quelque part dans les plans de Dieu envers le christianisme et le devenir de l'humanité.

– le fait, qui nuance ce que j'ai dit plus haut, qu'il existe une forme d'interactivité, d'émulation, de mimétisme, entre les systèmes religieux. Mais les mêmes méthodes, la même perception de certaines réalités dans chacun des systèmes, aboutissent à un phénomène de professionnalisation, qui conduit aussi à l'éloignement et à l'affrontement entre les membres de religions rivales.

1) La vision et les discours sur l'islam produits en Europe ne peuvent être compris qu'en

Ce texte s'inspire en grande partie des communications non publiées, présentées et discutées lors des séminaires mensuels « La mission chrétienne en terre d'islam : nouvelles approches, nouveaux enjeux », organisés par moi et par Rémy Madinier (ARCHIPEL/ CNRS, Paris), à l'Institut d'Etudes de l'islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM), Paris, depuis 2005. La plupart des contributeurs dont les communications sont utilisées ici figurent dans la bibliographie ci-dessous.

partant des conditions internes de production et d'élaboration de cette vision et de ces discours dans la société européenne.

La réalité des rapports concrets entre la Chrétienté et l'Islam n'intervient que secondairement dans ce processus, et parfois en contrepoint. La même remarque vaudrait sans doute pour l'islam, dont les attitudes envers le christianisme doivent être perçues en partant des causes internes à l'islam, avant tout. Il en est ainsi, par exemple, de la peur du prosélytisme chrétien dans les discours musulmans.

J'illustrerai ce propos en évoquant le thème du martyr dans l'Eglise catholique. Le martyr est peu valorisé dans l'Eglise entre le XIIIe et le XVe siècle, et quand il en est question, il s'agit du martyr face aux hérétiques (sauf: les martyrs franciscains de Marrakech, canonisés en 1481, comme une concession de la papauté aux franciscains). Dans l'ensemble, la papauté a toujours été réticente face au martyr, considéré plutôt comme un obstacle à l'évangélisation. Par contraste, le thème du martyr est important dans la littérature franciscaine, réactivé par Saint François lui-même, et il est toujours associé à l'islam.

Cela contredit une affirmation généralement avancée, que le passage à une vision non-agressive de l'islam et à une connaissance plus objective serait l'œuvre des franciscains.

En fait, la célébration du martyr dans la littérature franciscaine nous apprend quelque chose sur la communauté franciscaine, sur l'élaboration de son identité par rapport aux autres ordres religieux, plutôt que sur la réalité du contact avec l'islam. Elle est en lien avec la dévotion à la Passion,

avec la mission de prédication des Mendiants, et avec le thème cher à l'identité franciscaine d'« être à la frontière », y compris à l'intérieur de l'ordre. C'est lorsque, au XVe siècle, les franciscains passent des compromis avec les autorités musulmanes pour se maintenir en Terre Sainte et assurer la présence latine au tombeau du Christ, qu'ils construisent le culte de leurs martyrs de la Palestine. Le martyr, et le martyr face à l'islam, fait un retour dans le catholicisme contemporain au XIXe siècle : des martyrs de Terre Sainte sont canonisés à la fin du XIXe siècle, mais cette fois en rapport avec la situation dans les Balkans (un des franciscains martyrs de la Terre Sainte était croate).

Aujourd'hui, l'Eglise catholique pleure ses martyrs cisterciens de Tibhirine (Algérie), Pierre Claverie, dominicain, évêque d'Oran (tué dans un attentat en 1996) et le P. Santoro assassiné en Turquie en 2005. Le quotidien *La Croix* daté du 9 octobre 2006, évoque le pèlerinage à Lourdes en mémoire de P. Claverie, qui s'est accompagné d'un appel à « la béatification de ce martyr des temps modernes ».

Dans les discours rapportés par *La Croix*, Monseigneur Claverie est un martyr, mais en même temps un homme de dialogue avec l'islam, qui veut éviter qu'on agite le nom de Dieu pour se faire la guerre. C'est un modèle pour l'amitié entre chrétiens et musulmans.

Jean-Jacques Perennes, auteur de *Pierre Claverie, un Algérien par alliance* (Paris, Cerf), interviewé dans *La Croix*, répond ainsi à la question « Acceptez-vous le terme de martyr à propos de Pierre Claverie? »:

Où, car ce terme signifie témoin en grec, témoin de la foi. J'accepte ce terme de martyr dans la mesure où le mot ne conduit pas à jeter le discrédit sur les musulmans d'Algérie. Pierre Claverie a été tué comme des journalistes algériens, par exemple, parce qu'il était entré en résistance par rapport à la violence « d'ouïe » qu'elle vienne », se levant notamment avec courage contre les abus de la répression. Comme chrétien il ne voulait entrer dans aucun jeu d'exclusion de l'autre. Son désir était de défendre une Algérie plurielle ouverte au dialogue, qui ne soit pas intolérante. Il souhaitait créer des espaces où chrétiens et musulmans pourraient affronter ensemble, au coude-à-coude, des défis communs, et d'abord le défi de l'humain. Il faut continuer à construire des rela-

ons personnelles d'amitié et de confiance, sans naïveté, entre chrétiens et musulmans. Chaque chrétien devrait avoir au moins un ami musulman: c'est la clé de la paix future.

Ce texte exprime, me semble-t-il, une tension entre plusieurs niveaux :

– entre la tradition du martyr dans l'Eglise catholique et l'affirmation de la valeur du martyr dans cette tradition d'une part, et entre la réinterprétation de la notion de martyrs dans la société d'aujourd'hui, où les récits des martyrs du début du christianisme sont plutôt difficiles à recycler.

– entre la violence religieuse, certes de la part d'une minorité musulmane, mais empêchant de plus en plus la coexistence et le dialogue, et l'affirmation de la position catholique actuelle de la rencontre avec l'islam et les musulmans, position dont P. Claverie était effectivement, en tant que dominicain, un témoin.

La probable béatification du martyr P. Claverie, même si elle réaffirme la nécessité du dialogue et des relations pacifiques avec l'islam, montre les limites actuelles de cette orientation catholique remontant aux années 1930 et activée par l'Encyclique de Paul VI *Nostra Aetate*. Il me semble qu'on voit d'autres signes de l'essoufflement de ce courant, de la difficulté d'y rester fidèle, et du problème de renouveler les générations. C'est la fin, sans doute, du moment du « dialogue islamo-chrétien » dont les origines sont à chercher dans la crise moderniste à l'intérieur de l'Eglise, dans les premières décennies du XXe siècle. A cette époque-là, il y avait des convergences entre les questions que les théologiens catholiques et les théologiens musulmans se posaient face aux défis de la modernité et de l'athéisme.

2) Les discours sur l'islam sont toujours imprégnés de préoccupations eschatologiques, optimistes ou au contraire angoissés, suivant le moment de l'histoire. En particulier les discours missionnaires.

Au XVIe siècle, le Sultan et/ou Mahomet sont identifiés à l'Antéchrist, mais l'atmosphère apocalyptique européenne ne doit pas seulement son inspiration à l'avancée des troupes turques en Europe: elle se conjugue à la diffusion de l'impri-



merie, la découverte de l'Amérique, et la naissance de la Réforme.

Cette urgence eschatologique devient progressivement moins brûlante à partir de la fin du XVIe siècle. Le temps se rallonge alors et se sécularise. Vers 1580, le jésuite José de Acosta offre une échelle des civilisations sur laquelle l'islam et le christianisme oriental apparaissent au sommet, parmi les peuples qui ont les marques de la civilisation (l'écriture, la religion structurée, l'Etat organisé). Il ne s'agit pas de peuples *senza legge e senza fede*, comme les Tupis du Brésil, il s'agit plutôt de peuples qui ont été déçus du message chrétien qu'ils ont reçu, du fait de leur éloignement de l'Eglise romaine et de leur soumission à l'autorité politique musulmane.

A la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, la flamme eschatologique se rallume, mais le sentiment dominant n'est plus panique. Il est plutôt croyance optimiste en une réalisation prochaine d'un retour de l'Orient au christianisme. Les Réformes ottomanes ne sont pas interprétées alors comme un progrès vers la tolérance, mais comme un signe de faiblesse et une annonce du recul de l'islam. Si l'islam fait des concessions aux autres religions, c'est qu'il se sait mal fondé et qu'il approche de sa perte. Il est intéressant à ce sujet de relever ce chassé-croisé intellectuel, qui fait qu'aujourd'hui ce sont les attentes messianiques des musulmans qui sont en partie fondées sur l'analyse que la tolérance de la société chrétienne est un signe de sa faiblesse et une annonce de sa fin prochaine.

C'est encore dans l'histoire occidentale qu'il faut chercher pour comprendre comment on a assisté à un éveil missionnaire protestant en milieu piétiste ou puritain: en 1810 est fondée la mission de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions lié aux origines puritaines des Etats-Unis, à la geste de l'installation en Amérique et des tentatives de conversion des Indiens, ainsi qu'aux réveils religieux anticipant la fin des temps. Dans l'atmosphère particulière de ce Second Awakening, une Bible Society, une Anti-slavery Society et l'ABCFM, combattent l'esclavage, travaillent à l'émancipation des femmes et prônent l'égalité des juifs. La réalisation

de trois attentes combinées est nécessaire à l'avènement d'une société juste: l'effondrement de l'islam, la chute du pape et la restauration des juifs, avec leur retour en Palestine. L'Orient, le Bible Land, occupe une place centrale dans cette vision eschatologique du monde, dont un des thèmes dominants est celui de la décadence et de la dégénérescence de l'Orient. Les Occidentaux, notamment les missionnaires, doivent s'employer à y restaurer le christianisme et éventuellement préparer le retour des juifs, étapes préalables à l'effondrement de l'islam et à la conversion des musulmans. Les chrétiens orientaux deviennent la cible principale de cette œuvre de régénération.

La vision catholique n'est guère différente de la vision protestante: l'inspiration eschatologique y est moins nette, le retour des juifs y occupe moins de place, mais la régénération des chrétiens orientaux (par le retour à l'obéissance au pape, mais aussi par leur éducation) est considérée comme la principale étape pour préparer la chute de l'Islam et de l'empire ottoman.

Dans cette vision de l'Orient musulman comme résultat d'une dégénérescence du christianisme, les missionnaires chrétiens croient alors reconnaître dans les dissidents de l'islam des chrétiens dégénérés ou des musulmans mal convertis, et espèrent donc attaquer la société musulmane à travers eux (druzes, puis nusayris [alaouites] de Syrie, kabyles d'Algérie, musulmans d'Indonésie...). Ces approches sont à peu près communes aux catholiques et aux protestants, avec des nuances, et selon une chronologie différenciée.

A la fin du XIXe siècle, les catholiques et même des laïques) adhèrent au «mythe berbère» sur l'origine européenne supposée des kabyles d'Algérie, qui auraient des traits communs avec les Européens rendant leur assimilation plus facile. De plus, tous les berbères auraient adhéré au christianisme dans l'Antiquité. Les kabyles ne sont donc pas abordés comme des musulmans, mais comme des islamisés. On ne veut pas voir la réalité de l'islam berbère, profondément vécu et enraciné, parce que cette vision des choses s'inscrit aussi dans l'antimodernisme catholique: les montagnards kabyles pourraient être de «bons chrétiens» à préserver de la société moderne (comme les montagnards



SGMOIK/SSMOCI

Vorstand

Hartmut Fährndrich
Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern

Tel. P: 031 991 43 72
Fax 031 992 45 31

Hartmut.Faehndrich@swissonline.ch
Ressort: Bulletin, vorübergehend Postfach

Thomas Herzog
Brückfeldstr. 18, 3012 Bern

Tel. G: 031 631 32 24

thomas.herzog@islam.unibe.ch

Astrid Meier (Ressort Homepage)
Historisches Seminar, Uni Zürich
Karl-Schmid-Strasse 4, 8006 Zürich
Post an: Zentralstrasse 50, 8003 Zürich

Tel. P: 043 817 26 78
Mobil: 079 644 43 14

asmeier@access.unizh.ch
Ressort: Homepage
Delegierte SAGW

Anna Neubauer
Av. du Mail 62, 2000 Neuchâtel

Mobil: 079 537 63 07

anna.neubauer@unine.ch

Martha Vogel (Quästorin)
Tödistrasse 6, 6003 Luzern
Post an: c/o Orientalisches Seminar,
Maiengasse 51, 4056 Basel

Tel. P: 041 210 15 85
Tel. G: 061 267 28 60

Martha.Vogel@unibas.ch
Ressort: Kasse, Sekretariat

Monika Winet (Präsidentin)
Birkenstr. 13, 4142 Münchenstein
Post an: c/o Orientalisches Seminar
Maiengasse 51, 4056 Basel

Tel./Fax:
Tel. P: 061 361 86 39
Tel. G: 061 267 28 62
Mobil: 079 775 10 68

Monika.Winet@unibas.ch

Bulletin

Thomas Wunderlin
Hirschweg 8, 8500 Frauenfeld

Tel. 052 720 40 47

wunderlin@bluewin.ch
Layout

Elisabeth Bäschlin
Spittelerstr. 14, 3006 Bern

Tel. 031 351 36 65

baesch@giub.unibe.ch
wissenschaftliche Mitarbeit

Revisoren

Brahami Mostafa
Av. de Morges 18, 1004 Lausanne

Tel. 079 278 00 62

mmbrahami@yahoo.fr

Stephan Grieder
Burgfelderstr. 75, 4055 Basel

Tel. P 061 301 14 68

stephan.grieder@tiscali.ch

maronites du Liban, auxquels ils sont d'ailleurs comparés à l'époque). Une caractéristique de tous les missionnaires catholiques du XIXe siècle, c'est leur incapacité à voir l'islam. Ils sont très attentifs à relever toutes sortes d'aspects de la vie et des coutumes kabyles, en un travail ethnographique encore appréciable aujourd'hui, mais ils ne voient pas la religion. Ils veulent des berbères païens, superficiellement islamisés. Il faut attendre les années 1930, avec la prise de conscience de l'échec de la politique missionnaire conjuguée avec le développement de l'orientalisme catholique autour de Louis Massignon pour assister à un changement d'attitude. Des Pères Blancs Missionnaires d'Afrique manifestent alors leur volonté de prendre en compte l'islam, de donner une

bonne formation sur la religion musulmane aux candidats à la mission en Afrique du nord.

Les missionnaires protestants n'ont pas été plus attentifs à l'islam au XIXe siècle. Ils ont mis un moment leur espoir dans la conversion des kurdes alévis (kizilbâsh), montagnards isolés comme les kabyles, mais se sont heurtés à une très vive réaction des autorités ottomanes, qui organisèrent des missions d'«islamisation» des kurdes à l'Est de l'Anatolie. Au moment de la révolution Jeune Turquie, les missionnaires protestants ont cru en la nouvelle Turquie: «modern citizenship, civil society, progress, modern leadership». En réalité, très vite, le nationalisme turc s'est identifié avec l'islam et s'est prononcé contre les missionnaires étrangers, en particulier américains. Par la suite,



un sionisme chrétien a remplacé les désillusions du côté du christianisme oriental et de l'islam chez les protestants américains.

3) Effets d'émulation et de concurrence dans un mouvement généralisé de confessionnalisation

J'ai dit que les raisons de l'attitude des responsables ou des porte-paroles d'une religion face à l'autre sont à chercher essentiellement dans le système de valeur et dans l'évolution interne de chaque religion. Cependant, la confrontation entre systèmes religieux différents provoque des formes de concurrence et de mimétisme, dont un certain nombre d'effets sont perceptibles depuis le XIXe siècle.

Ces effets pourraient être principalement définis comme la confessionnalisation, c'est-à-dire une structuration plus formelle et une homogénéisation interne des différentes appartenances religieuses, qui auparavant, tout en ayant chacune leur identité, avaient des frontières plutôt vagues dans les pratiques rituelles et même dans les croyances, permettant les chevauchements avec eux dans certains rites et dans certains lieux. Les différents systèmes religieux se sont trouvés d'accord pour une même chasse à l'«abus» et à la «superstition», visant essentiellement une conception du sacré, qui était auparavant partagée par tous, et aboutissant donc à une discrimination plus ferme entre les personnes en fonction de leur appartenance confessionnelle.

Le jeu d'émulation, de concurrence et d'apologétique est en quelque sorte intrinsèque à l'islam dès ses origines – qui s'est défini face au christianisme et au judaïsme – mais aussi aux Eglises orientales, qui se sont construites contre le judaïsme, puis les unes contre les autres dès avant la conquête arabe. A partir de l'irruption massive de l'Eglise catholique au XVIIe siècle, ce jeu s'est surtout concentré, chez les chrétiens orientaux, sur la rivalité et l'émulation entre Eglises orientales et Eglise romaine. Et, ces dernières années, dans la montée des tensions entre chrétiens et musulmans dans les pays comptant des minorités chrétiennes, le jeu de l'émulation, voire

de la surenchère, entre musulmans et chrétiens indigènes, s'est déroulé toujours en référence à un troisième acteur, l'Occident, avec ses missionnaires, catholiques ou protestants, avec ses érudits, versés dans la connaissance de l'histoire du monde musulman et du christianisme oriental, et avec ses diplomates cultivant leur clientèle.

L'hostilité aux missions chrétiennes, et les conversions supposées de musulmans au christianisme, sont devenus des thèmes de propagande anti-occidentale et anti-chrétienne, surtout de la part de groupes comme la Ahmadiyya d'origine indienne, mais aujourd'hui mondialisée, ou les Frères musulmans en Egypte, qui reprenaient paradoxalement à leur compte les méthodes d'enseignement et de mobilisation des fidèles propres aux missions chrétiennes. De même, le thème de la croisade, pourtant assez peu valorisé en Occident, est devenu un argument de prédilection de l'islam politique, qui justifie par là même la «guerre sainte». En Indonésie, les conflits violents entre chrétiens et musulmans se sont multipliés ces dernières années, quoique toujours localisés. Aux Moluques (janv. 1999- fév. 2002), ils ont fait des milliers de morts et 200 000 réfugiés. Ces conflits sont extrêmement compliqués, ayant chacun des bases locales, parfois très anciennes. Mais leur interprétation suit une grille de lecture qui est celle de la croisade. Aux Moluques, la population chrétienne (50%) aurait voulu réaliser une croisade totale en éliminant les musulmans. Il existerait un prétendu complot chrétien international dénoncé comme «plan de l'Andalousie»: après l'expulsion d'Espagne (1492), d'Inde (1947), de Bosnie (1992), il y aurait une intensification de la croisade chrétienne dans l'est de l'Indonésie (Timor oriental, Papouasie, Moluques). Face à des groupes qui s'intitulent 'Askar Jihâd (soldats du Jihâd), il existe aussi des groupes s'intitulant Militia Christi ou Front Solidaritas Bangsa Israel, qui fait référence au sionisme chrétien évoqué plus haut.

L'atmosphère d'émulation et de concurrence explique aussi le recours au thème des origines et de l'antécédence. Il s'agit de fonder la légitimité de tel groupe religieux en affirmant l'antécédence de sa présence dans le pays sur l'islam. C'est ce que font les coptes d'Egypte, les maronites du Li-



ban ou les juifs de Palestine. Du temps de la colonisation, c'est ce que faisaient les Européens, au nom de l'héritage antique. Au contraire, du côté musulman, il s'agit de démontrer l'antiquité de la présence musulmane, même lorsqu'elle est douteuse. En Indonésie, des missionnaires européens ont construit des hypothèses sur l'origine de l'islam indonésien pour justifier le manque d'orthodoxie, l'imperfection, le caractère hybride de cet islam, selon eux, et aussi le caractère récent de son implantation. Au contraire, un jésuite a voulu démontrer que le christianisme, par l'intermédiaire de marchands nestoriens, était arrivé en Indonésie bien avant l'islam, d'ailleurs à l'époque de la première expansion de celui-ci, en 645. En 1995, un évêque a émis le projet de célébrer les 14 siècles de christianisme en Indonésie, mais il a été retenu d'organiser une pareille provocation. Les musulmans indonésiens, de leur côté, ont affirmé, par un vote, à la conférence de Medan en 1963, que l'islam était parvenu en Indonésie directement des terres arabes encore du vivant du Prophète.

C'est l'histoire des autres qu'on cherche à s'approprier, même plus, les bases du sacré de l'autre. La fuite en Egypte, thème d'inspiration

évangélique, mais sur lequel l'Evangile est extrêmement laconique, a vraisemblablement été développé par la tradition musulmane égyptienne, avant d'être réapproprié par les coptes, puis en partie par les Latins. La Ahmadiyya aurait découvert la tombe du Christ dans le Cachemire, qui serait ainsi une nouvelle Palestine. L'évangile de Barnabé, largement diffusé et tenu pour exact dans le monde musulman – par contre tenu pour un faux d'origine morisque par l'érudition occidentale – serait un autre exemple de cette tentative de captation de la religion de l'autre.

Chaque système religieux a sa propre temporalité et puise dans ses représentations et ses traditions suivant ses propres préoccupations. Si on ne peut nier l'existence de croyances et de traditions communes, il faut reconnaître qu'elles sont avant tout mobilisées dans le sens de l'émulation et de la distinction, dans des discours de controverse et d'apologie. Aujourd'hui, grâce à l'essor des nouveaux médias, ces batailles symboliques se multiplient et se livrent à l'échelle planétaire, laissant sans doute de moins en moins de place et de légitimité au sacré partagé, ainsi qu'au «dialogue interreligieux», tel qu'il s'est développé des années 1930 à la fin du XXe siècle.

Bibliographie

- Dominique Avon, Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960), Paris, Cerf, 2005, 1029 p.
- Susan Bayley, Saints, Goddesses and Kings, Muslims and Christians in South Indian Society 1700 – 1900, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Catherine Clementin-Hodja, Marc Garborieau (dir.), La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien, Archives de Sciences Sociales des Religions, 87, 39e année, 1994.
- Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh University Press. Editions: 1960, 1962, 1966, 1980. Traduction française avec corrections et supplément, Paris, Cerf, 1993.
- Karima Dirèche, Chrétiens de Kabylie 1873 – 1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale, Paris, Bouchene, 2004, 153 p.
- Andrée Faillard, Rémy Madinier, La fin de l'innocence? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours, Paris, Les Indes Savantes, 2006, 276 p.
- Laure Guirguis (dir.), Conversions religieuses et mutations politiques. Tares et avatars du communautarisme égyptien, Editions Non Lieu, Paris, 2008.
- Isabelle Heullant-Donat, «Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation», D. Coulon, C. Otten-Froux, P. Pagès, D. Valérian (édit.), Chemins d'outre-mer. Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, T. II, p. 439 – 459.
- Bernard Heyberger, Chantal Verdeil, «Spirituality and Scholarship: the Holy Land in Jesuit Eyes (Seventeenth to Nineteenth Centu-

- ries)», Heleen Murre-van den Berg, New Faith in Ancient Lands, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 19 – 41.
- Hans-Lukas Kieser, Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839 – 1938, Zurich, Chronos, 2000, 642 p.
- Catherine Mayeur-Jaouen, Pèlerinages d'Egypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XVe – XXe siècle, Editions de l'EHESS, Paris, 2005, 445 p.
- Anthony O'Mahony et Michael Kirwan (éd.), World Christianity. Politics, Theology Dialogues, London, Melisende, 2004.
- Karen Steenbrinck, Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596 – 1950, Currents of Encounter, Studies on the Contact between Christianity and other Religions, Beliefs and Cultures, Amsterdam-Atlanta, GA, 1993, 170 p.
- Karen Steenbrinck, «Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia, 1965 – 1998», J. Waardenburg (éd.), Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today. Experiences and Exceptions, Leuven, 2000, p. 113 – 149.
- John Tolan, Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islam, huit siècles d'interprétation, Paris, Seuil, 2007.
- Marie-Thérèse Urvoy (Dir.), En hommage au père Jacques Jomier, o.p., Paris, Cerf, 2002, 436 p.
- Lucette Valensi, La fuite en Egypte. Histoires d'Orient et d'Occident, Paris, Seuil, 2002.
- Benjamin Z. Kedar, Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims, Princeton, 1984.