

“Narrative as a Canonical Process: The Story of Moses Seen through the Evolving History of the Qur’ān”. The chapter not only discloses a set of very different perceptions of Moses in the Qur’ān compared to the Bible but also reveals a changing relationship between Muḥammad and his main Biblical role model, discerning particular stages in the Prophet’s developing self-image. The eleventh chapter, “Oral Scriptures in Contact: The Qur’ānic Story of the Golden Calf and its Position between Narrative, Cult and Inter-Communal Debate”, looks at the radical re-reading of the Meccan portrayal of the Biblical story of the golden calf in light of later insights and convictions acquired in the Medinan era. The original Meccan account is later *corrected* to include the agency of the divine wrath that had been completely disregarded in the Mecca story. Mary and Jesus are the focus of the next two chapters. The twelfth chapter, “Imagining Mary, Disputing Jesus: Reading *Sūrat Maryam* (Q. 19) and Related Meccan Texts within the Qur’ānic Communication Process”, focusing on the perception of Mary and Jesus in the Meccan suras, reveals a process of a substantial but selective appropriation. The beginning of the Gospel of Luke is re-narrated, but all traces of a Christological interpretation have been deleted. The thirteenth chapter, “Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs: A Re-Reading of *Sūrat Maryam* (Q. 19) in *Sūrat Āl ‘Imrān* (Q. 3)”, shows that there was, in the Medinan period of the Qur’ān, a strong religio-political intent to counterbalance the authority of the dominant Jewish presence with the Christian tradition. The fourteenth and concluding chapter, “Myths and Legends in the Qur’ān? An Itinerary through its Narrative Landscape”, inspired by the current approach of “the Bible as literature”, attempts to classify the Qur’ānic stories according to more general narratological criteria.

All the studies included in this volume vindicate the Qur’ān as a Late Antique text, adhere to a diachronic reading, and take the meaning inherent in the entire sūra into account in the discussions of the fragmented sections of texts. Taking the sūra holistically in this way considers the social and ideological situation of the community, which can presently only be deduced from the texts themselves, according to the A. The A. noticed the limitations of an exclusively historical-critical reading of the Qur’ān, even when combined with a close reading of the sūra. One would fail to grasp the full meaning of the stories by merely tracing the individual traditions underlying the Qur’ānic version. What matters is not so much a particular text model that may have *influenced* the corresponding Qur’ānic exposition, but the more general discourse that looms behind the story and which may go far beyond the immediate model, leading back to even earlier theological concerns.

Adnane MOKRANI

Pisani Emmanuel, *Le dialogue islamo-chrétien à l’épreuve : Père Anawati, o.p. – Dr Baraka, Une controverse au vingtième siècle*, L’Harmattan, Paris 2014, 212 pp.

Le Père Anawati aurait-il dérogé à ses propres recommandations en matière de dialogue islamo-chrétien au point de susciter la réaction véhémente du cheikh ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd Allāh Baraka ?

L’analyse de la controverse qui les opposa l’un à l’autre en 1978 permet au Père Emmanuel Pisani, nouveau rédacteur de la revue MIDEO des Dominicains du Caire, de s’interroger sur la pertinence de l’expression « foi commune » trop souvent utilisée par des chrétiens en dialogue avec leurs amis musulmans. Le fait est que « le Père Anawati avait été invité à participer à un colloque au Caire à l’Université al-Azhar en avril 1978 » comme membre de la délégation du Vatican. Son texte intitulé « La foi commune en Dieu entre chrétiens et musulmans » fut refusé par le cheikh et le Père en fit lecture « lors d’une réunion de la fraternité religieuse, dans une salle de l’Association des Jeunesses musulmanes, au Caire, le 11 septembre 1978 », ce qui amena le cheikh Baraka, « perplexe puis vite exaspéré », à publier un article dans la revue d’al-Azhar, en février 1979, intitulé « Ce n’est ni à l’avantage de l’islam, ni à celui du christianisme », pour en contester le contenu et l’expression.

La 1<sup>ère</sup> partie du livre analyse donc les Textes de la controverse (19–49), le ch. 1 résume la Conférence du Père Anawati (la foi commune en Dieu, l'humanisme théocentrique, conséquence de la croyance en Dieu, et les grands lignes d'un rapprochement islamo-chrétien en vue promouvoir un monde meilleur, basé sur l'humanisme théocentrique) et le ch. 2 la Réponse musulmane, intégralement traduite de l'arabe (la foi musulmane en Dieu n'est pas semblable à la foi chrétienne, la foi [des chrétiens] en Dieu vous est commune avec les polythéistes, la foi [musulmane] en l'existence de Dieu et la science de l'unicité, l'équivocité dans les attributs de Dieu, etc...).

C'est pourquoi la 2<sup>ème</sup> partie propose des Clefs historiques et théologiques avec d'abord un ch. 3, A la recherche de la foi commune en Dieu dans le christianisme et l'islam (53–113). L'auteur y interroge les textes plus importants qui, au cours de l'histoire, laissent supposer Des croyances communes entre chrétiens et musulmans : la Lettre du pape Grégoire VII au roi al-Nāzīr, la Lettre du pape Pie II à Mehmet II, le Dialogue entre Elie de Nisibe et le vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, la Réponse d'al-Šāfi' Ibn al-'Assāl à 'Alī Ibn Rabbān al-Ṭabarī, les Textes de Ramon Llull, la Traduction du Coran par Juan de Segovia, Saint Thomas d'Aquin et la quête de vérité, les Ecrits de Guillaume de Tripoli. Toutes choses qui, par la suite, devaient engendrer et enrichir les études d'islamologie au XX<sup>ème</sup> siècle et l'émergence d'une appréciation théologique positive de l'islam. Et cela, d'abord, avec Louis Massignon et le renouveau de l'islamologie chrétienne, puis avec l'attention donnée à l'islam au concile Vatican II, grâce au rôle qu'y joua le Père Anawati, et enfin avec les propos du pape Paul VI à la suite du concile.

Rappelant alors le contexte qui vit naître la controverse, l'auteur entend bien réfléchir sur ses causes et ses conséquences : le texte du Père Anawati était-il acceptable, voire recommandable ? « La violence de la réponse de la revue officielle de l'université d'al-Azhar, selon l'auteur, est un indice patent du rejet de la théologie qui y transparaît. Elle invite la théologie des religions à une autocritique et montre combien l'équivocité ou l'ambivalence des expressions peut conduire au résultat inverse à celui initialement recherché. L'objectivité et la rigueur sont donc de mises. Du côté de la théologie catholique, il convient donc d'exposer un commentaire théologique de cette conférence, de vérifier s'il rejoint les critiques formulées par le docteur 'Abd al-Fattāh 'Abd Allāh Baraka mais aussi d'évaluer et d'apprécier d'un point de vue théologique la notion de 'foi commune' ».

Il revient donc au ch. 4 de proposer une Evaluation théologique du concept de « foi commune » (115–158). Pour ce faire, l'auteur s'interroge d'abord sur la nature et objet formel de la foi en christianisme et en islam, car « l'application de la foi de manière indifférenciée au christianisme et à l'islam n'est pas sans poser difficulté [...]. Fides et īmān sont-ils interchangeable ? ». Recourant à la distinction de la Déclaration *Dominus Iesus*, il pose la question : « Qu'est-ce qui dans l'īmān relèverait précisément de la foi-fides et qu'est-ce qui relèverait a contrario de la croyance ? ». Il y répond en utilisant la distinction que fait Thomas d'Aquin « entre l'objet formel – ce par quoi ou au nom de quoi nous savons ou nous connaissons –, et l'objet matériel – ce que nous connaissons ». S'agissant de l'objet formel, il parvient à la synthèse suivante : « En présentant d'une part la foi dans la Bible et ses développements théologiques dans la tradition et par le Magistère, et d'autre part la foi dans le Coran, en ayant en arrière fond les questions que l'islam s'est posé sur la foi, il apparaît difficile de faire coïncider la genèse de l'acte de foi ou la nature de la foi entre l'islam et le christianisme.

Les problématiques sont divergentes tant pour la nature de la foi que pour l'articulation de la foi à la raison. Il n'est pas question pour le Coran de participer à la vie ou à la science de Dieu par la foi, même si la foi est un savoir. La foi musulmane n'est pas théologale, et les actes de la foi en islam sont l'expression d'un culte rendu à Dieu afin de lui rendre hommage et non de l'atteindre en lui-même. Dieu est la fin des actes de foi, il n'en est pas lui-même l'objet. Si en islam comme en christianisme, Dieu est le motif de la foi, il ne l'est pas de la même manière dans la mesure où ce don ne rectifie pas la volonté afin de l'élever surnaturellement à la perception du bien divin, de sorte que la volonté puisse ensuite commander à l'intellect l'adhésion. Cependant, le croyant reçoit bien la vérité sur Dieu de Dieu lui-même et ne s'invente pas un Dieu à sa mesure. La foi implique de sa part le témoignage, notamment en accomplissant les commandements révélés par Dieu, même si, à vue humaine, ils vont à l'encontre de son aspiration personnelle. La foi s'accompagne donc d'une attitude religieuse, celle de la prière, de la crainte révérencielle

et de l'adoration, par lesquelles le croyant est en relation avec Dieu. Ce sont ici des éléments positifs qui sont communs au christianisme et à l'islam ».

Mais qu'en est-il du spécifique de l'objet matériel de la foi en islam et en christianisme ? Y aurait-il un dénominateur commun ? L'auteur rappelle opportunément que le spécifique de la foi chrétienne est un monothéisme trinitaire : c'est « la confession du Père, du Christ mort et ressuscité, de l'Esprit qui donne vie », tandis que le spécifique de la foi musulmane est un monothéisme d'unicité dont la sourate 112 est la parfaite formulation : « Le Coran, et à sa suite les théologiens musulmans, récusent donc toute possibilité au sein de Dieu d'une communion de personnes ». Par suite, « il en ressort une opposition substantielle voire frontale qui souligne d'un point de vue formel le caractère impropre de la notion de 'foi commune' » : la foi musulmane n'est pas la foi chrétienne. « Quant à la foi monothéiste d'Abraham-Ibrahim à laquelle se réfère le Coran, elle ne saurait correspondre à la foi monothéiste de l'Abraham biblique », laquelle « est ouverte au mystère trinitaire [...] La révélation des mystères de la Trinité et de l'Incarnation ne vient pas détruire, mais couronner la foi monothéiste d'Abraham [...] Or, la foi d'Abraham-Ibrahim est la foi musulmane, la foi de Muḥammad, la foi en l'unicité divine stricto sensu ». Qui plus est, il faut « relever une autre difficulté eu égard au concept de 'foi commune', dans la mesure où il nécessite de prendre en considération l'organicité de la foi exprimée et formalisée au sein d'un symbole ». En effet, « l'objet matériel de la foi chrétienne trouve sa formulation dans ce symbole de la foi. Il se caractérise par une organicité, il constitue un corps unifié. La multiplicité des différents articles ne les rend pas autonomes les uns des autres », si bien qu'il faut bien reconnaître « la profession de foi comme marque de différenciation religieuse et de reconnaissance communautaire ».

Peut-on alors parler encore de « foi commune » ? « Pour le christianisme, la foi est une vertu surnaturelle en tant qu'elle a Dieu pour origine, pour motif et pour objet. Le Coran fait de Dieu l'objet formel de la foi musulmane. Le motif de la foi est de recevoir la vérité de Dieu lui-même. Le croyant croit non parce qu'on lui a démontré l'existence de Dieu mais par ce que Dieu a dit dans sa Parole. De même que pour le christianisme la prédication apostolique est vraie parce qu'elle est la Parole du Christ confiée aux apôtres et communiquées sous l'inspiration de l'Esprit Saint, de même, en islam, la prédication coranique est vraie parce qu'elle est la vérité venant de Dieu et transmise ex abrupto au Prophète Muḥammad ». Et l'auteur de conclure en disant que « si la 'foi' musulmane recoupe la foi chrétienne dans son motif, elle ne la rejoint pas en sa nature et dans le spécifique de son objet matériel. Pour autant, faut-il rejeter toute forme d'affinité ou de proximité qui permettrait en un certain sens de parler de foi commune ? ». C'est ici qu'intervient la dimension interpersonnelle et existentielle de la foi, comme le souligne l'Encyclique de Jean Paul II, *Fides et ratio* : « La connaissance par croyance, qui se fonde sur la confiance interpersonnelle, n'est pas sans référence à la vérité : en croyant, l'homme s'en remet à la vérité que l'autre lui manifeste ». L'auteur constate alors que « musulmans et chrétiens partagent cette attitude commune de foi, où les uns et les autres écoutent la parole de Dieu et se laissent enseigner par Dieu [...] Par cette dimension existentielle, morale et spirituelle (croyance et confiance, obéissance et rectitude), il apparaît donc possible de dégager non pas une foi commune mais une attitude commune de foi ».

Qu'il suffise alors de suivre l'auteur en sa Proposition : les trois dimensions du croire : « En christianisme, la fides consiste à croire à Dieu (*credere Deo*) en tant qu'on reconnaît à Dieu son autorité, lui seul étant la Vérité première (He 6,18). En islam, d'un point de vue subjectif, l'*īmān* est aussi l'expression d'une confiance et d'une soumission à l'autorité de Dieu. En christianisme, la fides consiste à croire Dieu (*credere Deum*), c'est-à-dire à reconnaître comme vrai ce qu'il révèle parce qu'il est véridique [...]. L'*īmān* consiste aussi à reconnaître vrai ce que Dieu transmet et révèle aux hommes [...]. Enfin, la fides consiste à croire en Dieu (*credere in Deum*) et cette croyance est un don de Dieu, une vertu théologale. En islam, l'*īmān* est aussi don, elle est une adhésion intellectuelle mue par la volonté divine aux vérités révélées. Toutefois, la foi musulmane n'est pas théologale [...]. Elle n'ordonne pas l'être du croyant dans sa dimension spirituelle et personnelle à la vie du Dieu trine, elle ne l'incorpore pas aux membres du Christ. Cependant, la grâce du Christ peut utiliser la foi musulmane pour susciter dans le cœur des croyants une véritable foi théologale ».

Qui ne voit qu'il s'agit alors de la libre réponse du croyant dans le secret de sa conscience et, par

suite, de son accès au salut ? Il convient donc d'éviter la formule trop ambiguë de « foi commune », car « comment la foi du chrétien pourrait-elle alors se reconnaître dans la formulation équivoque d'un credo commun où la proclamation du mystère de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et du mystère de l'incarnation du Fils, comme événement salvifique pour toute l'humanité, ne figurerait pas ? ». Mais il est par contre possible de parler d'une attitude commune de foi dans laquelle il est de la responsabilité des hommes d'édifier un monde juste, équitable et bon, à l'image de ce que Dieu est et de ce qu'il veut ». C'est bien là ce qu'entendait promouvoir le Père G.C. Anawati quand il invitait ses partenaires musulmans à promouvoir un humanisme personnaliste et théocentrique avec tous les chrétiens et les hommes de bonne volonté. Et c'est pour cela que le livre offre en annexe ses propres Notes sur le comparatisme en théologie des religions (169–181) : elles sont toujours d'actualité et il faut remercier le Père Emmanuel Pisani d'avoir su, en cet ouvrage, nous en expliciter et justifier le contenu.

Maurice BORRMANS

Saritoprak Zeki, *Islam's Jesus*, University Press of Florida, Gainesville, FL 2014, xvi + 222 pp.

Zeki Saritoprak holds the Nursi chair in Islamic Studies at John Carroll University, Cleveland, Ohio. Trained as an Islamic theologian, his main field of study has been Islamic eschatology. He retains this focus in this study of Jesus in Islam. After a preliminary chapter on Jesus as God's messenger according to the Qur'ān, he passes to a qur'anic perspective on the eschatological role of Jesus, first as regards his "descent" (*nuzūl*) at the end of time, and then in so far as he is "a sign of the Hour".

The details of Jesus' return are provided not so much by the Qur'ān as by Ḥadīth which represent divine inspiration given to the Prophet Muhammad. Over one hundred ḥadīth are concerned with the Second Coming of Jesus. The A. recognizes that a number of these ḥadīth were fabricated, and he wishes to concentrate on those that are considered sound, although in the examples of ḥadīth given at the end of the chapter, while two are classified as sound and reliable, there is one of doubtful authenticity, and one recounting a dream of the Prophet. On the last-mentioned the A. makes the interesting comment that "theologically speaking, the Prophet's dreams are always true, unlike the dreams of ordinary people. Because the prophets are chosen by God, their dreams are part of divine inspiration or revelation" (p. 69). The themes presented in these ḥadīth include the time and place of Jesus' return, his physical appearance, his coming to pray behind a Muslim imam, his relation to Islamic law, his followers, and his death. "All references to Jesus in the body of the Ḥadīth, be they sound or weak, are indicative of the importance of Jesus for Muslims as a helper, a rescuer and a bringer of justice" (p. 71).

A further chapter presents the Mahdī and Jesus as allies against al-Dağğāl, the Antichrist. This chapter is somewhat uneven, in that seven pages are given to the Mahdī, five to al-Dağğāl, and only three to Jesus dealing mainly with the Šī'ite understanding of the return of Jesus. The A. tends to play down the importance of the Mahdī in Sunni thought. The coming of this figure, not mentioned in the Qur'ān, is not an article of Islamic faith. Since one of the roles of the Mahdī is to establish justice on earth, a number of historical figures have been identified as the Mahdī. There may be some confusion here with the *muğaddid*, a person who comes at the end of a century to renew and restore Islam (it is mentioned that Ibn al-ʿArabī connected these two figures). For Saritoprak, those who claim themselves to be the Mahdī are in fact charlatans. No mention is made here of the Mahdī of the Sudan. Towards the end of this chapter there is found the following statement: "To expect a person to come in bodily form from the sky, in front of everyone's eyes, and to expect this person to rescue people from oppression and establish justice does not seem plausible. Nor does it seem to be in accordance with divine wisdom or the principles of Islamic theology" (p. 98). This effectively introduces the reader to the rest of the volume which is dedicated to the interpretation of these accounts of the eschatological role of Jesus.