

Was Verhelsts Kommentar betrifft, so hätte auch hier eine nochmalige Überarbeitung gut getan: Es fehlt an Klarheit in der Darstellung und in der Konzentration auf das, was wichtig ist und was nicht. Seine Kommentierung der georgischen Handschriften ist von großem Interesse, nicht jedoch ihre Einordnung in den Kontext der anderen Überlieferungsstränge der Jakobus-Liturgie oder der patristischen Zeugen. So fehlen zentrale Publikationen zur Überlieferung der Jakobus-Liturgie.

Vor allem aber manifestieren sich mit dieser Publikation zwei *widersprüchliche* Intentionen: Einerseits spiegelt sie das Interesse des Handschriften-Instituts in Tbilisi und ihre Intention wider, die georgischen Sinai-Funde auf der Grundlage der ältesten und wichtigsten georgischen Handschrift des Sinai zu edieren und vorzustellen; auf der anderen Seite steht Verhelsts griechische Retroversion, dabei auf einer anderen, schon lange bekannten Textgrundlage, an den sich ein leider nicht wirklich gelungener Kommentar anschließt. Dabei wurde keinerlei Versuch unternommen, diese beiden widersprüchlichen Entwürfe zu überarbeiten und miteinander in Einklang zu bringen. So hinterläßt diese Publikation leider trotz ihrer Bedeutung für die Liturgiewissenschaft insgesamt einen zwiespältigen Eindruck.

Gabriele Winkler

Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)* (= *Aethiopistische Forschungen* 70), Wiesbaden (Harrassowitz) 2009, XVIII, 230 Seiten, ISBN 978-3-447-05892-6, 58,00 €

Le livre de Leonardo Cohen est ambitieux et est conçu comme une espèce de pari. Faire de l'histoire sociale, quand ses prédécesseurs ont regardé, ont analysé la période où des missionnaires jésuites se trouvent en Éthiopie (de 1555 à 1633) essentiellement sous l'angle des relations politiques. L'annonce, dans l'introduction, est particulièrement séduisante et engage à la lecture des huit chapitres de cet ouvrage. Alors on commence à lire, avec à l'esprit cette quête que l'auteur appuie fortement »We reject the notion that religious transformations are engendered by political alone« (p. 12). Le chapitre 1 (*Historical Outline Ethiopia in the 16th and early 17th Centuries*) est une nouvelle introduction, l'auteur présentant un déroulé événementiel supplémentaire déjà bien connu ... très en dessous des intentions de l'introduction méthodologique dans laquelle l'auteur soulignait qu'il voulait s'intéresser aux actions. Alors on attend avec impatience que le chapitre 2 »Evangelization from Top to Bottom« puisse nous amener vers des univers nouveaux! L'évangélisation des jésuites par le haut, c'est-à-dire des élites, est un lieu commun mais que souligne à nouveau l'auteur sans apporter du neuf. Peut-être que le chapitre 3 »Gaining Control of the Church Hierarchy« gagnera notre curiosité? Enfin, L. Cohen offre à son lecteur une analyse des relations des missionnaires jésuites avec les monastères éthiopiens. La démarche est tout à fait intéressante. Les exemples se suivent, les monastères selon les régions du royaume éthiopien (le lecteur aurait bien aimé avoir une carte pour se repérer, l'ouvrage n'en comportant aucune, alors que les toponymes sont nombreux), les positions spécifiques des différents monastères (selon les documents missionnaires essentiellement), mais l'auteur, outre ce catalogue n'en tire aucune analyse. Il aurait été judicieux de dresser une géographie des résistances monastiques et de la comparer à celle des jésuites. Les missionnaires ayant également fondé des résistances dans l'espace éthiopien durant le premier tiers du XVIIe siècle.

C'est à partir du chapitre 4 (*The Gift of Speech*) que l'auteur entre dans le vif du sujet. D'ailleurs, il débute son chapitre ainsi »In previous chapters, we analyzed the political functions of the missionary«, laissant sous-entendre que les pages antérieures n'ont été que la reprise des travaux de ses prédécesseurs ayant déjà largement écrit sur le sujet. Bref, nous sommes déjà à la page 77 (soit à plus d'un tiers de l'ouvrage). Dans ce chapitre, l'auteur se livre à une analyse très intéressante des pratiques missionnaires. La question des sermons, des manières de prêcher et du rapport entre l'oralité et l'écrit. Il insiste sur le fait que les missionnaires, étant en odeur de sainteté auprès du pouvoir, en particulier, le roi Susenyos (1607-1632), eurent les coudées franches pour imposer un style de débats dans les controverses avec les lettrés. Leur méthode sous le mode de questions-réponses leur donna un sérieux avantage, eux-mêmes étant largement entraînés à ce genre d'exercice. Par ailleurs, il a aussi parfaitement raison de souligner la valeur de l'écrit opposée à celle de l'oral, comme la source des »erreurs«, ce qui fut un des arguments des missionnaires. Enfin, achever ce chapitre avec l'idée selon laquelle

plutôt que de considérer que les lettrés éthiopiens ressortaient de ces débats, menés à la cour royale (le plus souvent), en position de vaincus (ce que donne à lire les textes des jésuites, essentiellement), peut-être, faudrait-il y voir plutôt des formes de résistance.

Puis, le chapitre 5 (*The Jesuit Missionary as translator*) nous conduit vers les travaux de traduction réalisés sur le terrain éthiopien durant le premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle. L. Cohen dresse un ensemble exhaustif des différents documents traduits, soit du latin et du portugais en ge'ez (la langue classique éthiopienne), soit du ge'ez en portugais, soit du portugais en amharique, comme ce fut le cas du catéchisme (la *Cartilha*) traduit dès 1603, à l'initiative du père Pedro Paez. Je m'arrête volontairement sur cet événement, car il me semble que l'auteur commet ici une erreur de traduction. La référence qu'il cite (p. 101, n°28)<sup>1</sup> est absolument claire, le catéchisme fut traduit «en la lengua de la tierra», soit en amharique opposée par les missionnaires à la langue du livre, le ge'ez, ou appelé à tort, le *caldéen*. Enfin, seconde erreur de lecture dans ce paragraphe consacré aux traductions des catéchismes concerne celui traduit en 1619, par le père Luis de Azevedo et son collaborateur Akalä Krestos. Il le fut en ge'ez et non pas en amharique, comme l'écrit l'auteur (p. 102, n° 37<sup>2</sup>). Cette lecture différente donne à mon avis à penser à nouveaux frais le rapport des missionnaires au statut qu'ils accordaient aux langues éthiopiennes, d'une part, et leur expérience différente après une présence de quinze années, d'autre part. Car s'il semblait logique et efficace de traduire un catéchisme en amharique, en 1603, pour des raisons pratiques, apprentissage de la langue vernaculaire par les missionnaires eux-mêmes, enseignement de la doctrine catholique pour les enfants que les jésuites recevaient dans leurs résidences, en 1619, traduire une *Cartilha* en ge'ez relevait d'une autre stratégie. D'ailleurs le père Azevedo dans la suite de sa lettre donne une information précieuse, à savoir que le ge'ez était encore appris et lu par les enfants. Les missionnaires en proposant une version ge'ez du catéchisme s'adaptaient aux réalités du terrain voyant dans ce nouvel outil pédagogique un moyen d'accomplir leur travail de catéchèse. Ce chapitre 5 permet de souligner l'énorme travail des jésuites, de traduction, de corrections des textes éthiopiens, durant cette période. Et comme le remarque l'auteur, cette stratégie avait pour objectif d'asseoir les fondements d'une permanence catholique.

Quant au chapitre 6 (*Controversies: Biblical Interpretation and Christology*), il est de loin le plus innovant de l'ouvrage. L. Cohen affronte pour l'écriture de cette partie des textes ardues (des traités théologiques, encore en ge'ez pour certains) et propose une synthèse brillante et lumineuse autour de ces questions christologiques qui opposèrent les théologiens éthiopiens et les missionnaires. En outre, il insiste, à raison, sur l'idée que ces débats théologiques qui se déroulèrent durant ce premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle ont continué à animer l'Église éthiopienne, et cela même après l'éviction des jésuites, en 1633. L'érudition dont il fait preuve est peut-être trop modestement soulignée. Car, pour ne prendre qu'un seul exemple, le *Mageseph Assetat* (publié à Goa, en 1642) et ayant pour auteur le père Antonio Fernandes qui passa près de trente ans en Éthiopie existe, à ma connaissance, que dans une version en ge'ez. Et il est dommage que l'auteur ne le dise pas suffisamment, car l'usage qu'il en fait est absolument manifeste... Je me permets donc de poser une question, à quand l'édition critique de ce texte pour une plus grande accessibilité?

L'avant-dernier chapitre, le 7 (*Teaching and the Arts*) nous laisse sur notre faim. Un chapitre très événementiel qui apporte peu de perspectives nouvelles.

En revanche, le chapitre 8 (*Missionary Attitudes toward Ethiopian Religious Practices*) qui revient sur la question des pratiques, des rites et de l'adaptation des jésuites reprend un dossier sur lequel l'auteur apporte quelques perspectives. La question de la christianisation du mariage (pp. 170-178) où il souligne comment l'imposition d'un modèle catholique en vint à durcir les positions anti-catholiques, notamment parmi les femmes nobles qui préférèrent une vie monastique, plutôt que de se plier au modèle imposé par les missionnaires. Enfin, le dernier point que je voudrais aborder concerne l'opposition entre tolérance et intolérance (à partir de la p. 180), voire «toleration» empruntée à Steven Kaplan (p. 184, n°130). Ces termes reviennent systématiquement dans les ouvrages qui abordent la mission jésuite en Éthiopie, et à mon sens relèvent davantage d'un jugement moral que de la pensée historique. Se satisfaire de juger à l'aune de ce que les missionnaires furent en capacité de tolérer ou pas des pratiques des chrétiens éthiopiens, n'est pas tenir compte des processus historiques. Il me semble préférable de parler d'accommodation (mot qui existe aussi en anglais) et de réfléchir en

1 P. Petrus Paez ad p. Thomam Iturén. Dambia, 14 sept. 1612, RAESOI, XI, pp. 217-218.

2 P. Aloysius de Azevedo ad Praepositum Provinciae Goanae. 3 iul. 1619, RAESOI, XI, p. 422.

termes de possibilités ou d'impossibilités des jésuites (du premier tiers du XVIIe siècle, et pas ceux du XXIe) à adapter le message catholique de l'après concile de Trente, qui je le rappelle, avait réaffirmé haut et fort la doctrine catholique.

En conclusion, je voudrais insister sur le fait que ce livre aborde une période chronologique extrêmement large, d'ailleurs la bibliographie est de ce point de vue assez impressionnante, demandant de la part de l'auteur des compétences variées en termes linguistiques. Mais justement à vouloir trop en faire, il était difficile en à peine 200 pages couvrir l'ensemble de la période, proposer des analyses nouvelles. Comme je le soulignais à propos du chapitre 6 qui me semble être le plus pertinent, l'auteur aurait eu intérêt à construire un ouvrage autour de ce qui constitue la colonne vertébrale de ce livre.

Hervé Pennec

Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, London – New York (Routledge) 2010 (= Routledge Studies in the Qur'ān, 10), XI+304 pp., ISBN: 978-0-415-77893-0

The starting-point adopted by the author of this work could usefully have been taken as a *veritas universalis* among scholars, thus saving thousands of pages of pointless research into the literary aspects of the Qur'ān. Having said that, the rigorous application of any principle, brooking no exceptions, may clearly constrain and even cloud the researcher's view of things. The scholar, after all, must in principle be open to everything, however aware he/she may be of the potential need to undo much of a painstakingly-wrought picture on finding that the pieces fail to fit, or that exegesis demands a change of tack with respect to the inherited tradition.

This caveat, of course, is by no means confined to the Qur'ān. It applies equally both to religious texts (e. g. the various books of the Bible) and to non-religious writings (*Beowulf*, *Nibelungenlied*, *Chanson de Roland*, *Cantar de mio Cid*) which have been turned – through religious or nationalist tradition – into 'sacred texts' representing a specific outlook, be it religious or nationalist; I use this latter term in the strictest sense of political praxis.

The text addressed by the book under review belongs to the first category; from the outset, Islamic tradition has acted and interacted not only to shape the interpretation of the texts making up the Qur'ān itself, but to lay down strict guidelines regarding the traditions and events linked to those texts, with a view to establishing a single 'correct interpretative reading' of every text, unit or segment contained in the 'Book'.

Reynolds follows in the steps of earlier scholars who have argued the existence of a textual network underlying the conception and composition of the Qur'ān, claiming that its narrative basis is provided by the Bible. Reynolds is by no means the first to advance this working hypothesis; others have made similar claims for certain *suwar* (e. g. Lūling, or more recently Luxenberg, among others). But he brings to his argument a combination of analytical power and insight, and his fresh treatment of the evidence makes the book as illuminating as it is enriching for any reader with a passion for literary criticism.

The research presented here reflects the author's thorough knowledge both of the Qur'ān and of the biblical texts in their original languages. Reynolds is clearly no *amateur* or *dilettante*, but an honest and diligent researcher who aims not to persuade us ideologically, but to convince us scientifically of the right way of interpreting a text within the coordinates required by the text in question. He refuses to allow any exegetical tradition created *ad hoc* by the religious or political establishment to strip us of our right to freely interpret the text, untrammelled by religious or political constraints of any kind.

The book is divided into four sections, preceded by acknowledgements (p. vi), a list of abbreviations (pp. ix-xi), and a useful introduction in which the author sets out his initial approach to the text (pp. 1-2). Following the four main sections, the book closes with a bibliography arranged by subjects and usages (pp. 259-282) and three indices: of quotations from the Qur'ān (pp. 283-291), of quotations from the Bible (pp. 292-295), and of people, places and subjects (pp. 296-304).

The first of the four sections is really a full-scale introduction to Qur'ānic studies in particular, and to Islamic studies in general. It is entitled 'The crisis of Qur'ānic studies' (pp. 3-36), and comprises two chapters. In the first chapter ('The scholarly conflict over the Qur'ān', pp. 3-22), Reynolds sets out in