

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 36 (1980)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

REZENSIONEN

Clemens Thoma, CHRISTLICHE THEOLOGIE DES JUDENTUMS. Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1978. 300 S. DM 11.80.

Dieser grossartige Entwurf einer «theologischen Wiedergutmachung» (S. 37) gegenüber dem Judentum vonseiten des Christentums für all das in seinem Namen am jüdischen Volk Verübte erhält schon dadurch seine besondere Bedeutung, dass ein namhafter jüdischer Forscher, Professor David Flusser (Jerusalem) diese Ausführungen mit einer gewichtigen Einleitung gegengezeichnet hat. Die tiefe Übereinstimmung in wesentlichen Punkten sollen zwei Sätze erhellen: «Der jüdische Stoff gehört zum eigenen Wesen des Christentums» (S. 19, Flusser) und «Alle christlichen Glaubenslehren, ausser der Christologie, sind auch im Judentum beheimatet» (S. 263, Thoma). Diese Verwurzelung im Judentum bedeutet in keiner Weise eine Schmälerung der Hoheit Jesu Christi. Im Gegenteil! «Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist allein die geschichtlich einzigartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen, sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen» (S. 123).

Daraus ergibt sich, dass wir als Christen auf jüdischen Fundamenten gehen und stehen. Uns muss deshalb eine «heilige Neugier» (S. 19, Flusser) erfüllen und bewegen, um die Tiefe und Reichweite dieses Sachverhalts zur Kenntnis zu nehmen.

«Jesus, seine ersten Jünger und die Evangelisten waren Juden und lebten in jüdischer Umgebung» (S. 43). Keiner dieser ersten Zeugen hat sich seines Judentums geschämt (S. 238). Mehr noch: das Judesein Jesu allein ist ein unüberschreitbares Hindernis, ihn als Schutzpatron vor den Wagen jeweils herrschender Ideologien zu spannen und ihn so in seiner weltumspannenden Mission abzuwerten. Dies passierte dadurch, dass er durch die Kirche und die Christen «aus dem Israelboden herausgerissen wurde. Sie haben ihn entjudet, entwurzelt, verfremdet, gräzisiert, europäisiert, verdeutscht» (S. 166). In letzter Konsequenz ist daraus ein «judenfreies Christentum» (S. 266) entstanden, eine schreckliche Neuauflage eines groben Heidentums, das immer dann an der Oberfläche erscheint, wenn die Verbindung zum Judentum verleugnet und verdrängt wird. Darum darf die dringende Aufforderung nicht überhört werden: «Wer Jesus Christus wirklich tief und hintergründig verstehen will, muss sich zuvor in das Mysterium der Erwählung Israels vertieft haben» (S. 167). Dieses Getragensein von der jüdischen Wurzel (Röm. 11,18), diese von Gott gewollte Verbindung mit Israel hat auch unmittelbare Bedeutung für die geistliche Vollmacht in der Ausrichtung des der Kirche von Gott gewordenen Auftrags: «Die Kirche ist mit dem Judentum in einzigartiger Weise verwandt. In der heutigen Zeit werden sich die christlichen Kirchen zunehmend bewusst, dass sie in der Frage nach ihrem Ursprung und auch ihrer Erneuerung auf das Judentum verwiesen sind» (S. 265).

Diese positive Bedeutung Israels und des Judentums für die Kirche — es sei nur kurz erinnert an den aus der Hoheit Gottes sich ergebenden Nonkonformismus (S. 66), an das Warten an das Hereinbrechen der Endherrschaft Gottes (S. 77), an das Festhalten an der Treue des Gottes Israels, der eine totale Neuschöpfung in der Auferstehung der Toten durchführt (S. 91) — muss uns alle auf den Plan rufen, um auch den feinsten und geheimsten Regungen der Judenfeindschaft den Kampf anzusagen.

Dass dabei eine verkehrte Darstellung der Leidensgeschichte in Predigt und Unterweisung eine üble, leider weithin übliche Einfallspforte für Ausbrüche ungezügelter Hasses gegen die Juden innerhalb der Christenheit gewesen ist, müssen wir mit Beschämung fest-

stellen. «Die kirchliche Judenfeindschaft nahm aus der Leidensgeschichte ihr Wortarsenal» (S. 183). Der Antisemitismus ist also ein gegen das Zentrum der biblischen Botschaft gerichtetes Attentat — er ist der Aufruhr der Heiden gegen den Gott Israels und das Israel Gottes —, nicht nur im Rahmen einer durch menschliche Vorurteile entstandenen Diskriminierung einzuordnen, sondern muss als eine Zersetzung des Glaubens gesehen werden. «Der Antisemitismus ist eine schwere Versuchung des christlichen Glaubens — scharenweise sind Christen aller Zeiten dieser Versuchung erlegen» (S. 242). Darum muss dieser Blindheit der Kirche und der Christen (S. 243) ein energischer Kampf angesagt werden. Wir wissen in unserer Generation um das unheimliche Gefälle dieser Afterreligion zum Mord: «Wer heute nach Auschwitz sich als Kirchenmann noch antisemitierend — wenn auch nur verhüllt, weil der Antisemitismus in den meisten Teilen der Welt nicht mehr zum guten Ton gehört — ausdrückt und gebärdet, der ist mehr zu verurteilen als etwa der Kirchenvater Augustinus oder irgendein Bischof der Vor-Nazizeit» (S. 244).

Dazu gehört, dass in Predigt und Unterweisung alles Entstellende unterbleibt, was zu einer solchen Voreingenommenheit gegen die Juden führen kann. Darum ist deutlich Stellung zu beziehen gegenüber der lügenhaften Verzerrung einer Personengruppe und eines Begriffs; dadurch wurde in der Geschichte der Christenheit nachweislich viel Unheil angerichtet.

Einmal geht es um die Pharisäer; sie sind nicht die Heuchler, als welche sie heute noch zum Teil dargestellt werden und so bis in unseren Sprachgebrauch Eingang gefunden haben. Dabei hatten sie nur im Sinn, «offenbarungs- und zeitgemäss zu leben» und dadurch «eine Gottesprovinz auf Erden zu bereiten» (S. 97). Ein solcher Angriff gegen die Pharisäer richtet sich gegen Jesus selbst und auch gegen Paulus, die beide stark durch die Pharisäer geprägt waren (S. 99).

Weiter geht es um den Begriff des Talmuds. Dieser ist innerhalb der Kirche weithin in üblen Misskredit gebracht worden (S. 139). Die wörtliche Übersetzung dieses Ausdrucks heisst Lehre, und der Talmud ist nichts anderes als der Inbegriff der Deutung und Auslegung, ja der Zusammenfassung der biblischen Botschaft des Alten Testaments und deren Ausformung in der mündlichen Überlieferung. Nur grobe Unkenntnis kann diesem Begriff eine christusfeindliche Tendenz im Sinne einer Geheimlehre und einer Verschwörung gegen die Christenheit unterlegen. «Es findet sich darin keine einzige eindeutig gegen Jesus und das Christentum gerichtete Stelle» (S. 140). Auch hier gilt es, richtigzustellen und widergutzumachen.

Die Fülle dieses Buches kann in diesen knappen Hinweisen nur skizzenhaft, aber hoffentlich so einladend dargestellt werden, dass viele Pfarrer und Katecheten nach dieser wegweisenden und gut fundierten Anleitung greifen. Wer seine Aufgabe als verantwortlicher und mündiger Christ ernstnimmt, wer nicht nur mit allgemeinen Worten sich gegen den Antisemitismus wenden will, sondern das Zeugnis von Jesus Christus sachgemäss, und das heisst schriftgemäss ausrichten will, darf das Judentum Jesu nicht ausklammern. Er kann deshalb an diesem hervorragenden und hilfreichen Buch nicht vorübergehen.

Rudolf Pfisterer.

Franz Mussner, TRAKTAT ÜBER DIE JUDEN. Kösel Verlag, München 1979. 399 S. DM 28.—.

Der *Cantus firmus* in diesem in die Tiefe und Breite reichenden Buch ist die von der gesamten Hl. Schrift abgedeckte Aussage, dass die Kontinuität der Erwählung durch

niemanden und nichts aufgehoben wurde (S. 21), dass also die Kirche auf keinen Fall an die Stelle Israels im Sinne eines Alleinvertretungsanspruches getreten ist.

Dies hat für die Kirche und ihre Existenz unmittelbare Folgen. Es bedeutet, dass Israel als von Gottes Ruf erwähltes Volk als Partner an der Seite der Kirche steht und sie begleitet. Diese fortdauernde Sonderexistenz (S. 72), dieser Störfaktor (S. 74) für eine zu eigenwillige Handhabung der Bibel und der Offenbarung darf nicht mit Unmut registriert oder gar mit Gewalt zum Schweigen gebracht werden. Es gilt den mahnenden Partner zu hören, ohne seine Anfragen mit bitterer Polemik oder tiefer Feindschaft zu beantworten, wie dies — leider! — im Laufe der Geschichte zwischen Juden und Christen weithin vonseiten der Kirche gehandhabt wurde. Dieses Nebeneinander und Gegeneinander hat erst durch das schauerliche Ereignis von Auschwitz eine entscheidende Wende — und hoffentlich sein unwiderrufliches Ende! — erfahren.

Die Kirche muss lernen, dass sie auf jüdischen Fundamenten steht und wandelt, und dass sie darum «ohne ihre ‹Wurzel› ein geschichtsloses Abstraktum wäre» (S. 48). Mehr noch: sie ist ohne diese Verbindung zur geistlichen Bedeutungslosigkeit verurteilt; denn «die Kirche lebt weiterhin von Israel, kann Israel nicht entbehren, wenn sie nicht ‹verwelken› will» (S. 70). Ob man bei manchen so gut gemeinten Versuchen zu einer Neubelebung der Kirche und der Christenheit nicht über diesen Sachverhalt meditieren sollte?

Dazu gehört, dass die für Juden und Christen geltende Erwählung darauf hinweist: das Volk Gottes ist grösser als die Christenheit. Diese «ökumenische» Dimension des gesamten Volkes Gottes muss — auch im Sinne der Glaubwürdigkeit seiner Existenz und seines Zeugnisses — neu entdeckt und bezeugt werden. «Eine wahre Ökumene kann es somit ohne Einbeziehung Israels nicht geben» (S. 71), wie schon Karl Barth feststellte; darum ist «die ‹Judenmission› eigentlich eine fragwürdige Angelegenheit» (S. 61). Es wird deutlich hervorgehoben: «Nicht die zum Evangelium bekehrten Heidenvölker retten ‹ganz Israel› — ein absolut unbiblischer Gedanke —, sondern nur Gott allein» (S. 61).

Jesus von Nazareth ist nicht nur in Israel zu Hause, sondern er ist der «geistliche ‹Extrakt› und die ‹Quintessenz› Israels» (S. 208), mehr noch: «Er repräsentiert Israel» (S. 208). Hier ist die ganze jüdische Existenz und Geschichte wie in einem Brennpunkt zusammengefasst. In seiner Verkündigung und seinem Selbstzeugnis, in seinem Leben und Sterben gewinnen die Aussagen der Propheten und der gesamten biblischen Überlieferung Gestalt, ob es sich dabei um den Ruf zur Umkehr (S. 114) oder den Aufruf zum Lobpreis (S. 117), ob es sich um die Tiefe der Verborgenheit Gottes (S. 84/85) oder die Auferstehung als die letzte Konsequenz des JHWH-Glaubens (S. 160; 171) handelt. Dabei werden Linien gezogen aus der Tradition der biblischen Botschaft, etwa dass das Leiden des Gottesgesandten in seinen Dienst einbezogen wird. Die Forschung macht nämlich deutlich, dass «der Prophet keineswegs nur der Kündiger von Gottes Entscheidung und Weisung ist; er ist zuerst und zugleich eine Darstellung von Gottes eigenem Zustand in der Geschichte mit seiner Welt» (U. Mauser, S. 352). Im Neuen Testament wird das Ereignis eines Menschenlebens in der Person des Jesus von Nazareth mit Wort und Tat Gottes identifiziert (S. 353).

In dieser Verbundenheit Jesu mit Israel steckt überhaupt keine Abwertung der Existenz und Geschichte Israels. Doch wurden diese Verbindungslinien im Zug des Ablösungsprozesses der Kirche von Israel immer undeutlicher, und überliefertes Material wurde bei der Redaktion immer mehr mit antijüdischer Polemik akzentuiert und «Feindbilder» aufgebaut (S. 249). Zu einer theologischen Wiedergutmachung gehört es deshalb, diese nie zerbrochene Verbindung neu zu entdecken und die «Verzerrung und Verteufelung des Judentums» (S. 253 abzubauen).

Dabei müssen nicht nur die Pharisäer rehabilitiert werden, die in unserem Sprach-

gebrauch zu einem Ausdruck für Heuchler geworden sind ; sie setzten sich für die Heiligung des Alltags ein und bewahrten Israel vor der Assimilation (S. 255). Auch gilt es nicht nur, die Juden von dem für sie so oft tödlichen Makel des «Gottesmordes» zu reinigen, als ob die Kreuzigung nicht eine römische Hinrichtungsart gewesen wäre und als ob Jesus die Juden nicht ausdrücklich in seine Fürbitte am Kreuz einbezogen und ihre Unwissenheit angesehen hätte, die darin bestand, Jesus nicht in seinem göttlich-messianischen Geheimnis zu erkennen (S. 323).

Denn es gilt hier vor allem das Gemeinsame von Juden und Christen zu betonen. Entscheidend ist für beide Glaubensweisen die Verwirklichung der Weisung Gottes. «Seid Täter des Worts...» (Jak. 1,22 ; S. 381). Auch der prophetische Protest darf unter und durch uns laut werden ; denn «Gotteserkenntnis ohne praktizierte Gerechtigkeit» (S. 382) ist bedeutungslos. Vor allem aber muss die Wahrheit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen unterstrichen werden (S. 383). Ohne dass dieses in Gottes Willen verankerte Menschenrecht (S. 99) anerkannt wird, wird die Welt zum Konzentrationslager (S. 102) und die durch Revolutionen mit Gewalt durchgeführte Veränderung der Welt verwandelt diese in eine Schlachtbank (S. 386). Der Frieden in der Welt, ihre durchgreifende «Schalomisierung» ist Juden und Christen gleichermaßen anbefohlen ; unter ihrem Vorzeichen darf es keine eisernen Vorhänge und Feindbilder geben (S. 385). Ist es noch nötig, auf das Vermächtnis Israels an die Lebensordnung der Welt, den Dekalog, hinzuweisen (S. 155), und ist es in diesem Zusammenhang ein Zufall, dass Adolf Hitler ausdrücklich «den Zehn Geboten Gottes den Krieg erklärte» ?

Als Zusammenfassung dieses schönen und wichtigen Buches darf die Aussage gelten, dass Israelvergessenheit in der Kirche den Boden des Antijudaismus bereitet hat (S. 249). Es ist darum nur folgerichtig, wenn ausgeführt wird : «Die Welt wird durch Jesus von Nazareth «jüdisch», und zum Werk des Antichrist wird es gehören, die Welt wieder zu «entjudaisieren»» (S. 184).

Eine solche Entjudaisierung hatte für Kirche und Welt unheilvolle Konsequenzen. Man kann es dem Vf. nicht genug danken, dass er in dieser gründlichen Wissenschaftlichkeit und in seinem liebevollen Engagement den oben genannten *Cantus firmus* des Lobes und der Liebe Gottes in erquickenden Variationen wieder zum Klingen bringt. Dabei ist — wenn ich so sagen darf — auch die Methode dieser Arbeit in einem tiefen Sinn ökumenisch, ist doch das ganze Buch ein unermüdliches, ernsthaftes und freudiges Forschen in der gemeinsamen Quelle, der Heiligen Schrift.

Dem Vf. muss man für diese hervorragende Arbeit Dank zollen ; dieser Dank wird sich dadurch am besten äussern, wenn dieses reichhaltige und anregende Buch zur Hand genommen und gelesen wird. Vor allem bei Theologen und Lehrern, die es mit der religiösen Unterweisung zu tun haben, sollte dieses Buch nicht fehlen. Aber auch sonst wird jedermann reichen Gewinn daraus ziehen.

Rudolf Pfisterer.

DIEU ET L'ÊTRE. *Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24.* Paris, Etudes Augustiniennes, 1978 (Publications du Centre d'Etudes des Religions du Livre).

Cet ouvrage collectif, issu des travaux du Centre d'Etudes des Religions du Livre (théologies et mystiques comparées), a pour thème principal la réponse de Dieu à Moïse lorsque celui-ci l'interroge sur Son nom. La formulation énigmatique du texte hébreu — 'èhyèh 'ashèr 'èhyèh — se retrouve dans les versions (il n'y a pas unanimité sur ces traductions, grecque et latine, elles sont simplement les plus répandues) de la Bible grecque — ἐγώ εἰμι ὁ ὢν — et

latine — *ego sum qui sum* — qui sont elles-mêmes des interprétations de ce texte, tandis que le texte arabe — *innanī anā l-lāhu la ilaha illā anā* — évitant les formes verbales, est plus clair. Les articles des spécialistes du judaïsme, du christianisme et de l'Islam sont regroupés dans six sections intitulées : le texte biblique, interférences grecques, dans le judaïsme, dans le christianisme ancien, en Islam, au Moyen Age latin (1). Cette présentation obéit à des considérations d'ordre chronologique, linguistique et religieux mais il me paraît plus satisfaisant de présenter les contributions de ces auteurs en les regroupant selon les deux modes d'approche principaux du texte, c'est-à-dire philologique d'une part et philosophique d'autre part. Le premier mode est celui des exégètes du judaïsme et de l'Islam, le second celui des exégètes du christianisme, sans, évidemment, que le mode essentiel, à l'intérieur du même système de pensée, exclue l'autre.

Les deux premiers auteurs du recueil s'appliquent à éclairer le verset 3,14 d'*Exode* l'un principalement dans ses termes, l'autre en majeure partie dans sa situation dans le contexte mais aucun des deux ne négligeant dans son étude la perspective de l'autre. L'article d'André Caquot s'attache surtout à élucider la formulation énigmatique du texte en étudiant les fonctions du verbe *hâyâh* (être) et de la particule *'ashêr*. Il opte, en faisant abstraction du contexte, pour la traduction «je serai ce que je serai». Henri Cazelles par des analyses (basées principalement sur la lexicologie) du contexte du v. 14 et du contenu de celui-ci déduit l'existence, dans l'ensemble de ces versets, de trois récits, de trois réponses de Dieu et de trois destinataires : le passage de la révélation du nom de Dieu au v. 14 serait un vestige du troisième récit donnant une mission générale aux Israélites.

Dans la littérature rabbinique et en théologie juive du Moyen Age on retrouve les considérations sur le verbe *hâyâh* à partir desquelles on aborde le problème de la connaissance de Dieu. Les «contacts, compréhensifs ou hostiles, avec la philosophie gréco-arabe» écrit Georges Vajda (p. 69), auxquels s'ajoutent l'influence de la Cabbale, enrichissent au courant des siècles les spéculations juives. Chez les Karaïtes (du XIIe au XIVe siècle) la valeur philosophico-théologique de *'EHYEH 'ASHER 'EHYEH* s'affirme. Charles Touati, après avoir noté que «la Bible hébraïque non plus que le Talmud ne savent dire l'*être* ou l'*existence*» (p. 75) et scrutant le Talmud et le Midrash puis Juda Hallevi, Nahmanide et Gersonide, montre par les exemples choisis que, s'il y a évolution et enrichissement du commentaire philosophique, l'exégèse est toujours très enracinée dans le contexte des relations historiques entre Dieu et l'homme, entre Dieu et Israël.

En ce qui concerne la *sourate Tā'ha'* (*Coran* XX,14) Ali Al-Jamal Elamrani commence son article par une analyse philologique de ce verset 14, puis étudie les commentateurs classiques du *Coran* à ce sujet. Pour ces derniers les problèmes posés sont ceux du Nom d'Allah (sa racine) et ceux de la Parole Divine qui a transmis le Nom (était-elle lettre et son ? née dans le temps ?). L'auteur conclut : ««Dieu existe ou est Existant» est l'expression d'une attestation de foi et non une prédication ou une attribution par le jugement de l'Être divin» (p. 177). Par contre le problème de l'Être apparaît chez Al-Fārābī : Madame Amina Rachid en traite en philosophe confirmée. Mais elle souligne que le chapitre 15 sur «l'Être» (du *Livre des Lettres* commentée par elle) «s'ouvre sur une préoccupation du langage et même de langue» (p. 180), même si cette préoccupation se transforme ensuite en problème d'ontologie et de logique. C'est à partir de l'étude des mots susceptibles de rendre en arabe la notion d'«être» qu'Al-Farabi va classer les différents modes de «l'Être», recherche originale dont les points de départ philosophiques sont helléniques. Enfin, dans le cadre de l'Islam, Ali-Rhida Arfa présente quatre textes d'exégèse mystique sur les versets du *Coran* XX,14 et XXVII,9 qui s'appuient à la fois sur la grammaire, la philosophie et la théologie. Il s'agit de textes d'Ibn 'Arabī (1165-1240) et d'Abdol-Karim Gīlī (1365-1428).

L'approche philosophique non-chrétienne d'influence grecque est classée dans une section intitulée «interférences grecques», qui traite de Philon et du néo-platonisme. Madame Esther Starobinski-Safran rattache justement les commentaires philoniens d'Ex. 3,14 aux conceptions platoniciennes de l'Etre. Chez Philon la non-révélation du Nom de Dieu est une constante car, si on peut et doit affirmer l'existence de Dieu, on n'a pas le droit de chercher à connaître son essence ; or connaître le nom c'est connaître la réalité (l'essence) de la chose nommée, donc la formulation d'Ex. 3,14 Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν signifie «ma nature est d'être, non d'être dite» (*Mutat.* 11). Pierre Hadot, reprenant la critique de C. J. de Vogel, conteste l'affirmation d'Etienne Gilson selon laquelle l'identification de Dieu et de l'Etre est typiquement chrétienne (et que c'est là la métaphysique de l'Exode). Pierre Hadot montre, du I^{er} au Ve siècle, que cette identification «résulte d'une évolution intérieure du platonisme» (p. 63).

La première remarque de Marguerite Harl — qui ouvre la section chrétienne du recueil — est celle-ci : «ce verset n'est pas souvent cité, il figure presque exclusivement dans la littérature spécialisée des controverses théologiques» (p. 87). Il est alors utilisé comme argument dans des controverses contre les Juifs pour affirmer la divinité du Fils, dans des apologies adressées aux Grecs pour affirmer le «vrai» Dieu, enfin dans tous les débats concernant les relations trinitaires (qui, du Père ou du Fils, prononce le ὁ ὢν?). La seconde partie de l'article de M. Harl — qui, comme la première partie, englobe les quatre premiers siècles de la patristique grecque — recherche les significations d'Ex. 3,14 dans le contexte du buisson ardent. Elle souligne l'importance de l'interprétation baptismale dans laquelle, allant vers le *Dieu qui est* «le baptisé s'avance pour répondre à son appel, les pieds nus, dans la lumière des flambeaux» (p. 108). Pierre Nautin rapporte quatre utilisations origénienes du «Je suis celui qui est». Origène, utilisant le texte de la Septante et non la traduction d'Aquila, comprend ainsi la réponse de Dieu à Moïse : Il est l'Etre dont tout être participe ; c'est une solution au problème du mal (mal = non-être) ; Dieu n'a pas, à proprement parler, de nom ; les relations du Père et du Fils sont celles de l'au-delà de l'Etre et de l'Etre.

La seconde partie de la section du «christianisme ancien» s'ouvre sur un article de Goulven Madec sur l'utilisation de la formule «ego sum qui sum» de Tertullien à Jérôme. L'A. constate qu'avant Tertullien il n'y a pas d'intérêt pour cette formule. Elle est ensuite utilisée surtout dans le contexte de la polémique anti-arienne car la plupart des Pères latins attribuent la théophanie au Fils tandis que les ariens l'attribuent au Père. Quand à Jérôme, seul à avoir directement accès au texte hébreu, il ne voit pas de difficultés dans la formule et l'utilise souvent pour expliquer d'autres passages de l'Ecriture. La contribution d'Emilie Zum Brunn est tout entière consacrée à Augustin. Pour celui-ci les notions d'être et d'immutabilité sont rigoureusement identiques. Emilie Zum Brunn étudie d'abord les préludes à l'exégèse d'Ex. 3,14 par l'examen de quelques définitions du Dieu-Etre formulées par Augustin. Puis, dans l'exégèse augustinienne proprement dite de l'*ego sum qui sum*, elle dégage les grands thèmes ontologiques : la dialectique de l'Etre et du néant ; immutabilité et éternité ; simplicité et propriété ; «Etre, toi aussi» ou «retourner au non être». Enfin, parmi d'autres remarques pertinentes, E. Zum Brunn souligne que l'abondante utilisation d'Ex. 3,14 par Augustin est à l'origine de bien des spéculations chrétiennes postérieures et qu'il «est le premier parmi les Pères latins à avoir mis le nom révélé à Moïse en rapport explicite avec l'ἐγώ εἰμι de saint Jean : «Si vous ne croyez pas que «je suis», vous mourrez dans vos péchés». (*Jn* 8,24 dans *In Io. Eu.* 8,11) (p. 156).

La dernière section du recueil, Moyen Age latin, est constituée par l'étude de deux exégètes, Thomas Gallus et Thomas d'Aquin, qui ont utilisé la formule *ego sum qui sum* dans plusieurs œuvres. Francis Ruello, après avoir rappelé que l'œuvre de Thomas Gallus est une réflexion sur les ouvrages de Denys le Pseudo Aréopagite, décrit le cheminement spirituel de

l'Abbé de Verceil à travers ses différents commentaires. On retrouve les thèmes du dieu inconnaissable, des noms de Dieu (ici «noms essentiels» et «noms personnels») avant d'arriver à la conception mystique de la connaissance de Dieu par l'union avec lui. Le dernier article de cet ouvrage est consacré par Emilie Zum Brunn à la métaphysique de l'Exode selon Thomas d'Aquin. Celui-ci utilise *Ex. 3,14* et approche les problèmes qui en découlent (noms de Dieu, nature de Dieu, connaissance de Dieu) en s'appuyant à la fois sur la philosophie grecque et la Révélation. Son exégèse oscille entre le *Qui est* (*misit me ad vos*) et le *Ego sum qui sum* (les deux «noms» déjà bien séparés par Thomas Gallus; cf. article précédent).

Ce livre — dont l'ensemble et la première partie sont présentés par Paul Vigneaux et dont la section coranique est introduite par Jean Jolivet — est trop riche pour que l'on puisse suivre dans ses détours, ses exemples et ses raisonnements le travail de chaque auteur. En même temps ses dimensions lui imposent des limites qui impliquent, en certains cas, une vue ponctuelle et un choix parmi beaucoup d'exégètes anciens, mais il est certain que toute étude du verset 14 d'*Exode 3* ne pourra à l'avenir être abordé sans une lecture sérieuse de ce volume.

Madeleine Petit.

C.N.R.S.

(1) Paul Vigneaux, Présentation.

I. *Le texte biblique*: André Caquot, *Les énigmes d'un texte biblique*; Henri Cazelles, *Pour une exégèse de Ex. 3,14*.

II. *Interférences grecques*: Esther Starobinski-Safran, *Exode 3,14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie*; Pierre Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*.

III. *Dans le judaïsme*: Georges Vajda, *Bref aperçu sur l'exégèse d'Exode 3,14 dans la littérature rabbinique et en théologie juive du Moyen Age*; Charles Touati, *Ehye aser ehye (Exode 3,14) comme «l'Etre-avec...»*

IV. *Dans le christianisme ancien*: Marguerite Harl, *Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles*; Pierre Nautin, *«Je suis celui qui est» (Exode 3,14) dans la théologie d'Origène*; Goulven Madec, *«Ego sum qui sum» de Tertullien à Jérôme*; Emilie Zum Brunn, *L'exégèse augustinienne de «Ego sum qui sum» et la «métaphysique de l'Exode»*.

V. *En Islam*: Jean Jolivet, *Brèves remarques sur la révélation coranique et ses entours spéculatifs*; Ali Al-Jamal Elamrani, *Sur la révélation de Dieu à Moïse d'après la Sourate Ta'ha, versets 11-14*; Amina Rachid, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī: le chapitre de «l'être» dans le Livre des Lettres*; Ali-Rhida Arfa, *Quatre textes d'Ibn 'Arabī et d'ʿAbdol-Karim Gīlī consacrés à l'exégèse mystique des versets du Coran XX,14 et XXVII,9*.

VI. *Au Moyen Age latin*: Paul Vigneaux, *Mystique, scolastique, exégèse*; Francis Ruello, *La mystique de l'Exode (Exode 3,14) selon Thomas Gallus, commentateur dionysien, + 1246*; Emilie Zum Brunn, *La «métaphysique de l'Exode» selon Thomas d'Aquin*.

Arnaldo Momigliano, SAGESSES BARBARES — LES LIMITES DE L'HELLÉNISATION.

Paris, F. Maspero, 1979 (= coll. «Textes à l'appui»). (Version française + bibliographie de Alien Wisdom, Cambridge University Press, 1976).

C'est la rencontre du même et de l'autre. L'A. tend à montrer qu'il n'y a pas de choc de civilisations parce que les civilisations ne se rencontrent pas ou bien parce que si l'une assimile l'autre c'est que l'autre n'avait plus en elle d'élan créateur. C'est aussi la grande aventure de la langue grecque, véhiculée par les conquêtes d'Alexandre, puis par celles de Rome, et qui disparaît avec ceux qui ne croient plus ni en elle ni en eux-mêmes.

Il y a deux grandes lignes, me semble-t-il, dans l'ouvrage de A. Momigliano. L'une, celle des «limites de l'hellénisation», est celle du refus de cette hellénisation; l'autre, celle de la «fin de l'hellénisation» est celle du suicide culturel. Et à l'intersection de ces lignes Rome, qui sert et se sert de la civilisation grecque. En effet, l'histoire de Rome sous-tend tout le travail de l'auteur. C'est grâce à l'hellénisation de Rome (langue et culture) que perdure l'empreinte grecque. Les Grecs se trouvent entraînés, pour comprendre leur déclin en tant qu'Etat, à s'intéresser à Rome, et pour Rome — ses conquêtes et ses colonisations — à s'intéresser à d'autres peuples pour lesquels ils n'avaient eu qu'indifférence (comme les Celtes); par un jeu de miroirs, ce sont les Grecs (Polybe et Posidonios) qui «racontent» Rome aux Romains.

Mais certains peuples sont imperméables à l'hellénisation, tels les Etrusques, tandis que d'autres, les Juifs, s'y refusent consciemment. Ceux-ci séduits d'abord, consentants un moment, divorcent ensuite avec violence devant le risque grandissant de l'assimilation. Entre temps, fruit de cette union momentanée, la littérature judéo-hellénistique, si riche et si spécifique: c'est l'aventure de la Septante et des Alexandrins.

Cette aventure n'est pas comprise par les Grecs. S'étant forgés une certaine idée des sagesse barbares (égyptienne, juive, iranienne) sans lien avec la réalité de ces cultures mais plutôt projection de leurs propres fantasmes, les Grecs ne s'intéressent pas aux véritables textes sacrés de ces «barbares» mais forgent les faux auxquels ils se mettent à croire en abandonnant leur propre culture.

L'ouvrage de Momigliano oscille entre deux registres, l'érudition et la vulgarisation, ce qui rend la lecture un peu chaotique; mais on ne peut qu'apprécier la grande science de l'auteur — même si on ne souscrit pas à toutes ses affirmations (1) — et son art de broser de grandes fresques.

Madeleine Petit.

C.N.R.S.

(1) Page 20 p. ex.: «Avec l'Empire perse, l'araméen ne joua pas le rôle de langue internationale comme devait le faire le grec après Alexandre». En fait les souverains perses et les Pharaons s'écrivaient en araméen. Il semble d'ailleurs que p. 154, l'A. rectifie son propos: «Les scribes parthes adoptèrent le grec à la place de l'araméen comme langue internationale...».

ADDENDUM. — L'édition italienne de l'essai de Pierre Vidal-Naquet «*Du bon usage de la trahison*» dont nous avons rendu compte dans *Judaica* (Mars 1979,1) vient de paraître: *Il buon uso del tradimento* (Rome, Riuniti, 1980, 191 p.) avec une préface de A. Momigliano. L'ouvrage a une présentation soignée et le texte a été considérablement augmenté sur des points intéressants: comparaison de Polybe et de Josèphe, connaissance ou non-connaissance de Josèphe par l'antiquité païenne, par les Pères, par la Renaissance, par la Réforme, etc. Les notes ont été mises à jour et enrichies. L'ouvrage se termine par la traduction de l'article «*Flavius Josèphe et Massada*» (*Revue Historique* CCLX (1978) du même auteur.

TARGUM DU PENTATEUQUE — *Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec Introduction, Parallèles, notes et index* par Roger Le Deaut avec la collaboration de Jacques Robert. Paris, les Editions du Cerf. T. I (457 p.): *Genèse* (1978); T. II (523 p.): *Exode et Lévitique* (1979); *Sources chrétiennes*, tomes 245 et 256. Cette édition se présentera en quatre volumes (+ un volume d'Indices); la bibliographie générale sera incluse dans le dernier volume.

On se doit de féliciter tout d'abord l'auteur et l'éditeur d'avoir entrepris une telle œuvre. Ainsi sont mis à la disposition de tous les spécialistes du N.T. et de la Patristique des textes difficilement accessibles et utilisables sans une longue préparation. La présentation de ces textes est un modèle du genre car, outre les perspectives qu'elle ouvre tant dans le domaine juif que dans le domaine chrétien, elle permet à chacun d'orienter ses recherches à partir d'éléments vérifiés à l'aide d'une très riche bibliographie.

L'Introduction, très courte (une cinquantaine de pages), donne tous les renseignements nécessaires sur les textes choisis et sur la méthode et les fonctions targumiques (l'A. renvoie pour des informations plus complètes à son *Introduction à la littérature targumique*, parue à Rome en 1966). R. Le Déaut a choisi de présenter, en leur entier et en vis-à-vis, la traduction du *Neofiti I* (*N*) et celle du *Pseudo-Jonathan* (*Jo*) ou *Targum Yerushalmi I*. Il indique, au début de son Introduction, les principales recensions palestiniennes du Targum du Pentateuque qui comprennent, en plus des deux recensions complètes *N* et *Jo*, le *Targum fragmentaire* (*F*) ou *Targum Yerushalmi II* et les fragments de manuscrits trouvés dans la Geniza du Caire. Ces textes sont utilisés dans les parallèles. L'A. donne des indications précieuses sur les autres Targums.

Après cette énumération R. Le Déaut consacre deux chapitres aux recensions choisies (origine, transmission, manuscrits existants, *editio princeps*). Les deux chapitres suivants cernent le «genre» targumique dans sa méthode, ses fonctions et son utilisation, donc son importance dans la vie juive. L'A. distingue les deux méthodes targumique et midrashique et précise les traits généraux du Targum : il est lié à la liturgie synagogale, c'est une littérature de caractère populaire, il doit être entendu et compris immédiatement, il traduit un livre sacré, il considère la Bible comme une unité («dans la Torah, il n'y a ni antérieur ni postérieur») enfin il présente une Ecriture actualisée.

L'A. a traduit le seul manuscrit complet existant (*Brit. Mus. add. 27031* de Londres) du Pseudo-Jonathan, corrigé ou complété par l'*editio princeps* de Venise (1591). Pour le *Codex Neofiti I* de la Bibliothèque vaticane, la traduction est sensiblement la même que celle de l'*editio princeps* de A. Diez Macho, avec quelques modifications pour corriger certaines erreurs ou pour harmoniser avec *Jo*. L'apparat critique est extrêmement riche et, en plus des notes sur le texte et le vocabulaire, comporte deux registres de parallèles : le premier registre donne «la version de passages significatifs des autres recensions principales», le second présente «des références à des textes contenant des traditions voisines de celles du Targum, ou permettant de les éclairer»; à quoi s'ajoutent les parallèles targumiques en dehors du Pentateuque.

C'est un remarquable travail de clarté, d'étudition et de patience que présente R. Le Déaut et nous souhaitons vivement la parution prochaine de la suite de l'ouvrage.

Madeleine Petit.
C.N.R.S.