NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 3 1980

Le Magnificat comme discours sur Dieu

Jacques DUPONT (o.s.b.)

p. 321 - 343

https://www.nrt.be/it/articoli/le-magnificat-comme-discours-sur-dieu-1004

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Magnificat comme discours sur Dieu

Le Magnificat (*Lc 1*, 46-55) [1] se présente d'emblée comme un poème aux résonances multiples :

1. Il nous est donné d'abord comme l'expression des sentiments de *Marie*, à la suite du message bouleversant qui lui a été communiqué par l'ange de l'Annonciation (*1*, 26-38) et en réponse directe à l'éloge qu'Elisabeth vient de lui adresser (*1*, 42-45). Les mots très simples par lesquels Marie avait traduit sa foi en acceptant le message de l'ange : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole » (v. 38), reçoivent ici une amplification lyrique qui dévoile leurs implications profondes. R.C. Tannehill [2] a heureusement comparé le rôle de ce cantique à celui d'une aria dans un opéra : le mouvement de l'action est suspendu, et un développement poétique et musical dépassant les moyens du langage ordinaire fait apparaître la signification de l'événement qui se produit. Le message de l'ange concernait essentiellement l'enfant à naître (vv. 32-33 et 35) ; les louanges d'Elisabeth ont reporté l'attention sur la mère, et c'est à celle-ci maintenant que la parole est donnée : elle est mieux placée que quiconque pour interpréter ce qui lui arrive.

2. On s'aperçoit tout de suite que, d'un bout à l'autre, le cantique est tissé de fils empruntés à la tradition biblique : Marie ne peut s'exprimer qu'en se référant à l'expérience spirituelle d'*Israël*. Les sentiments qu'elle exprime sont ceux qui caractérisent la piété juive la plus pure, et elle parle ici en parfaite représentante de son peuple,

---

1. Nous avons publié une *Note complémentaire sur le Magnificat* dans notre ouvrage sur *Les Béatitudes* (Etudes Bibliques), III, Paris, 1973, pp. 186-193. Nous avons connaissance d'une vingtaine d'études parues depuis lors. Trois d'entre elles nous paraissent vraiment importantes : R.C. TANNEHILL, *The Magnificat as Poem*, dans *Journ. Bibl. Lit.* 93 (1974) 263-275 ; L. MONLOUBOU, *Une prière lucanienne type : le Magnificat*, dans ID., *La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure* (Lectio divina, 89), Paris, 1976, p. 219-239 ; R.E. BROWN, *The Magnificat (1 : 46-55)*, dans ID., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York, 1977, p. 355-366.

2. *Art. cit.*, p. 265.

en témoin de l'amour et de la fidélité de Dieu à la descendance d'Abraham, son ami.

3. Mais il n'est évidemment pas possible d'oublier que *l'évangéliste* Luc a placé ce cantique au point de départ d'une histoire qu'il terminera par la citation de l'oracle d'*Is 6, 9-10*, condamnant la surdité et l'aveuglement de « ce peuple » qui a refusé le « salut de Dieu » (*Ac 28, 26-28*). L'insertion du Magnificat dans un livre qui est destiné à *l'Eglise chrétienne* lui confère des harmoniques spécifiques. Le salut que chante Marie est celui-là précisément que les chrétiens croient avoir reçu de ce Jésus dont le Magnificat célèbre la venue en ce monde, dans le sein de Marie. Il est d'ailleurs frappant que le cantique ne dit rien qui soit particulier à la situation de la mère : de l'expérience de Marie il ne retient que ce en quoi la communauté chrétienne peut reconnaître sa propre expérience du salut. Le Magnificat devient ainsi appel aux croyants à prendre conscience de la grâce qui leur a été accordée et à en témoigner en bénissant la miséricorde du Seigneur.

Le Magnificat ne s'adresse pas à Dieu, en lui parlant à la deuxième personne (comme le fait, par exemple, le cantique de Syméon : *Lc 2, 29-32*) ; il parle *de* Dieu, à la troisième personne. Il ne s'adresse pas non plus à d'autres, comme si souvent les psaumes de louange : « Louez, Chantez, Jubilez . . . » [3]. Il se contente de décrire Dieu tel qu'il se manifeste dans son action. Il dessine ainsi une image de Dieu, celle que le Nouveau Testament reçoit de l'Ancien. Une image dont il n'est pas difficile de sentir la ressemblance avec celle qui se dégage des Béatitudes (*Lc 6, 20-26* ; *Mt 5, 3-12*) ou de l'Hymne de jubilation (*Lc 10, 21* ; *Mt 11, 25-26*) et de plusieurs paraboles de Jésus. Avant d'essayer de préciser les traits qui caractérisent cette image de Dieu dans le Magnificat, quelques observations d'ordre littéraire paraissent indispensables : nous avons affaire à un poème, dont le langage n'est évidemment pas celui d'un traité de théologie.

I. — OBSERVATIONS LITTÉRAIRES

1. *Rapport avec le contexte immédiat*

Ce rapport doit être envisagé à deux points de vue différents : en partant du contexte et en partant de l'hymne de Marie.

3. Voir H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, dans *Festgabe für A. von Harnack*, Tübingen, 1971, p. 43-60 (47). Une étude qui reste fondamentale.

(a) Du point de vue du contexte, le Magnificat fait figure de supplément. Le parallélisme des deux scènes d'annonce, à Zacharie (*1,* 5-20) et à Marie (*1,* 26-38), est suffisamment clair pour ne pas réclamer beaucoup de commentaires [4]. Après avoir reçu l'annonce de l'ange, Zacharie sort du sanctuaire, puis retourne chez lui (vv. 21-23) ; à ce moment, le récit s'intéresse à Elisabeth pour parler de sa grossesse (v. 24) et rapporter les paroles où elle exprime ses sentiments : « Voilà donc ce qu'a fait pour moi le Seigneur, au temps où il lui a plu d'enlever mon opprobre parmi les hommes ! » (v. 25). Après avoir reçu l'annonce de l'ange, Marie s'en va trouver Elisabeth (vv. 39-40) dont le récit rapporte les paroles de louange à l'adresse de sa visiteuse (vv. 42-45). Ces paroles se terminent par une béatitude (v. 45) en évident contraste avec le reproche qui terminait l'annonce à Zacharie (v. 20). Le parallélisme entre *1,* 5-25 et 26-45 ne fait pas prévoir le surplus que constitue le Magnificat [5].

Indépendamment du parallélisme entre les deux annonces, la visite que Marie fait à sa parente est tout aussi liée aux paroles de l'ange que la visite des bergers à la crèche (*2,* 15-20) est liée à l'annonce de la naissance du Sauveur (*2,* 8-14). En s'adressant à Marie, l'ange avait commencé par ce qu'on peut appeler des paroles de félicitations, la déclarant d'abord « favorisée du Seigneur » (*1,* 28), affirmant ensuite : « Tu as trouvé faveur auprès de Dieu » (v. 30). C'est alors qu'il lui annonce qu'elle va concevoir (v. 31), avant d'arriver à ce qui fait l'essentiel de son message : la proclamation de la dignité de celui qui naîtra pour être le Messie et fils de Dieu (vv. 32-33 et 35). Un signe est alors donné, qui porte sur la conception de l'enfant, déjà mentionnée au v. 31 et sur laquelle était revenue la question de Marie au v. 34 : la possibilité de cette conception est confirmée par l'annonce de la grossesse d'Elisabeth (vv. 36-37). Il manque encore quelque chose pour qu'apparaisse clairement le caractère central du message christologique des vv. 32-35, quelque chose qui corresponde aux deux paroles de félicitations que l'ange a commencé par adresser à Marie : c'est précisément ce qu'on va trouver dans les paroles d'Elisabeth, déclarant d'abord que Marie est « bénie entre toutes les femmes » (v. 42), et terminant par une béatitude, « Heureuse es-tu, toi qui as cru . . . » (v. 45). Par rapport à cette composition bien équilibrée, le Magnificat fait de nouveau figure de surplus.

4. La question a été réexaminée tout dernièrement avec un très grand soin dans une dissertation présentée à Paris par L. LEGRAND, *L'Annonce à Marie (Lc 1, 26-38). L'Apocalypse aux origines de l'Evangile,* juin 1979 ; voir les chapitres II (*Symétries*) et III (*Dissymétries*), p. 43-75.

5. Voir R.E. BROWN, *op. cit.,* p. 339.

Considérons maintenant l'épisode de la Visitation en lui-même. Entre le début et la fin du récit, la correspondance est parfaite. Au début : « En ces jours-là, se levant, Marie *se rendit* en hâte vers la région montagneuse, dans une ville de Juda, et elle *entra* dans la maison de Zacharie . . . » (vv. 39-40). En finale : « Marie *demeura* avec elle environ trois mois, puis elle *retourna* à sa maison » (v. 56). A l'arrivée de Marie chez Elisabeth, c'est celle-ci qui prend la parole pour chanter la louange de la « mère de son Seigneur » (vv. 42-45). Le verset final (56) se rattacherait parfaitement à cette scène par la manière dont il revient à Marie en la désignant par son nom, et en employant la particule adversative *dé*, tandis qu'il se contente du pronom « elle » pour désigner Elisabeth. Mais la formulation de ce verset ne s'accorde manifestement pas avec le fait que, dans l'intervalle, Marie a pris la parole pour chanter son Magnificat. Après les vv. 46-55 qui citent les paroles de Marie, il ne paraît plus très normal que le v. 56 dise « elle » à propos d'Elisabeth et donne l'impression de revenir à Marie en l'appelant par son nom. Par ce biais encore, le Magnificat fait figure de pièce rapportée, constituant un ajout dans une composition qui ne l'avait pas prévu.

(b) Du point de vue du cantique, en revanche, les liens avec le contexte ne manquent pas. On y relève, en effet, une série de rappels qui, malgré leur discrétion, impressionnent par leur accumulation. Au v. 47, le verbe « mon esprit a exulté (*ègalliasen*) en Dieu mon Sauveur » semble faire écho au v. 44 : « l'enfant a bondi d'exultation (*en agalliasei*) dans mon sein ». La manière dont Marie se désigne elle-même au v. 48a : « il a jeté les yeux sur l'humble condition de sa servante (*doulès*) », rappelle évidemment sa parole du v. 38 : « Voici la servante (*doulè*) du Seigneur », contrastant en même temps avec ce qu'Elisabeth vient de dire de « la mère de mon Seigneur » (v. 43). Au v. 48b : « toutes les générations me diront bienheureuse (*makariousin*) » répète la béatitude formulée par Elisabeth : « Bienheureuse (*makaria*) celle qui a cru . . . » (v. 45). On peut ajouter le v. 49a : « le Puissant (*ho dynatos*) a fait pour moi de grandes choses », qui se rapproche de l'affirmation de l'ange : « rien n'est impossible (*ouk adynatèsei*) de la part de Dieu » (v. 37) [6].

6. H. SCHUERMANN a raison de souligner que seule la première partie du Magnificat présente des traits qui rattachent le cantique à son contexte narratif : *Das Lukasevangelium*, I (Herders Theol. Komm. zum N.T., III/1), Freiburg, 1969, p. 78. Mais l'hypothèse d'après laquelle seule cette première partie appartiendrait à l'hymne primitif, la suite constituant une amplification secondaire, ne rend pas compte de la forte unité du poème, telle que nous espérons la mettre en lumière.

On peut se rendre compte ainsi que si, par rapport au récit où il est inséré, le Magnificat représente un surplus, une sorte de parenthèse, il n'en est pas moins vrai qu'il suppose lui-même ce récit, auquel il reprend certains de ses traits pour les souligner et les amplifier. C'est bien ce qu'on attend d'une aria, ou d'une intervention du chœur dans la tragédie classique : marquer un temps d'arrêt dans le déroulement de l'action, pour mettre en valeur la signification de ce qui se passe. Du point de vue purement narratif, nous avons affaire à une interruption ; il faut même dire que l'enchaînement serait meilleur si l'on passait directement du v. 45 au v. 56, en laissant le cantique de côté. Inutile au point de vue de la marche du récit, sa fonction est différente : manifester le sens de l'événement qu'on vient de raconter. Il le fait très précisément en considérant cet événement, la conception de Jésus, en tant qu'intervention de Dieu dans l'histoire.

2. *Composition*

La numérotation des dix versets du Magnificat ne tient pas compte du rythme évident du texte. Les éditions modernes — éditions critiques du texte grec ou traductions courantes comme celle du Psautier liturgique — ont rétabli l'ordre naturel en répartissant le texte en neuf distiques (les vv. 46-47 n'en forment qu'un seul, tandis que les vv. 50 et 55 sont divisés chacun en deux). Il faut ajouter cependant que cette répartition néglige le fait que le second stique du v. 50 et du v. 55 ne constitue pas une unité de sens, contrairement à ce qui se passe pour les seize autres stiques. Si l'on porte donc son attention sur les unités de sens, comme le fait R.C. Tannehill [7], on arrive à un total de seize, quitte à constater que deux d'entre elles comportent un allongement final : celui du v. 50 et surtout celui du dernier verset, le v. 55. C'est à partir de ces seize petites unités que nous nous posons la question de savoir comment elles se regroupent en unités plus larges.

Les deux membres parallèles du distique initial (vv. 46-47) commandent toute la suite du poème, qui développe les motifs pour lesquels Marie a commencé par se dire pleine de reconnaissance

7. *Art. cit.*, p. 271, qui parle de « complete clauses », bien qu'en fait le contexte s'intéresse davantage au rythme : à ne tenir compte que de ce point de vue, on comprend que R.E. Brown en reste à la division en 18 lignes. A ce propos, signalons pour mémoire l'article de J. IRGOIN, « La composition rythmique du Magnificat (Luc I, 46-55) », dans *Zetesis. Album amicorum... E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, 1973, p. 618-628. S'intéressant au nombre des syllabes et des accents, l'auteur arrive à une division du cantique en deux grandes parties (vv. 46-50 et 51-55), chacune d'elles se composant de trois éléments strophiques accentuels : vv. 46b-48a, 48b-49a, 49b-50 et 51-52, 53 et 54-55.

envers Dieu ; ils tranchent en même temps sur la suite en ce que Marie parle ici d'elle-même (plus exactement, de son âme et de son esprit), tandis que, mis à part le v. 48b, tous les autres verbes finis du poème ont toujours Dieu pour sujet [8]. La comparaison avec les psaumes montre que nous avons affaire à une introduction de type parfaitement classique [9] : avant de commencer la louange proprement dite, l'auteur d'un hymne exprime les sentiments qui l'inspirent, à moins qu'il n'invite d'autres à s'associer à son chant. L'exorde du Magnificat rappelle en particulier celui du cantique d'Anne : « Mon cœur s'est réjoui dans le Seigneur, ma corne s'est élevée en mon Dieu, ma bouche s'est ouverte au sujet de mes ennemis » (*1 S 2,* 1).

Très classiquement encore, le corps de l'hymne enchaîne au moyen de la conjonction causale « parce que » [10] : l'hymne se propose de détailler les motifs pour lesquels le psalmiste veut célébrer son Dieu. Au lieu d'une seule conjonction causale, le Magnificat en a deux : la première au début du v. 48, la seconde au début du v. 49. Ce redoublement est manifestement dû au fait que le v. 48b introduit une considération d'un ordre tout différent : « Voici en effet que désormais toutes les générations me diront bienheureuse. » Cette proposition explicative trouble l'ordre normal de l'hymne ; elle rend nécessaire la répétition de la conjonction causale au début du v. 49, et elle sépare l'une de l'autre deux propositions qui constitueraient naturellement un distique : « Il a jeté les yeux sur l'humble condition de sa servante » (48a), « Le Puissant a fait pour moi de grandes choses » (49a). Le v. 48b apparaît ainsi comme une glose ou une parenthèse, étrangère au rythme du poème. On y trouve en même temps le seul verbe qui n'a pas Dieu comme sujet, le seul verbe aussi qui s'exprime au futur [11].

La proposition causale de 49a est suivie par deux propositions introduites par la conjonction « Et » et caractérisées par le fait qu'elles

8. Dieu est également sujet de la proposition infinitive du v. 54b, et les deux propositions nominales, 49b-50, ont pour sujet « Son nom » et « Sa miséricorde ».

9. Voir H. GUNKEL, *art. cit.*, p. 46s.

10. Même procédé dans le cantique de Zacharie, *Lc 1,* 68b, et dans le cantique de Syméon, *2,* 30 ; il est fréquent dans les psaumes : voir H. GUNKEL, *art. cit.*, p. 47 ; C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen,* 4e éd., Göttingen, 1968, p. 86.

11. Il ne faudrait cependant pas négliger le fait que 48a et 48b font écho l'un et l'autre au même substrat vétérotestamentaire : les paroles de Léa dans *Gn 29,* 32 et *30,* 13, à l'occasion de la naissance d'un enfant. Nous nous trouvons d'accord avec R.E. BROWN (p. 356 s.) pour dénoncer le caractère artificiel et superficiel de l'hypothèse qui voit dans le v. 48b une addition rédactionnelle de Luc à un poème préexistant à sa rédaction, comme le voulait encore L. RAMAROSON, *Ad structuram « Magnificat »,* dans *Verbum Domini* 46 (1968) 30-46 (31). R.C. TANNEHILL (p. 270 s.) se montre plus prudent en parlant d'une parenthèse.

n'ont pas de verbe ; on supplée facilement le verbe « est » : « Et son nom est saint, et sa miséricorde est, de générations en générations, sur ceux qui le craignent » (49b-50). L'identité de construction invite à considérer ces deux propositions comme parallèles ; mais elles ne le sont évidemment pas par leur longueur : la première est anormalement courte, alors que la longueur de la seconde pousse les éditeurs à la disposer sur deux lignes. Une disproportion de ce genre constitue un signal pour l'auditeur : la longueur de la dernière proposition provoque une pause et s'entend comme un allongement final ; la brièveté de la proposition précédente a pour effet de souligner l'allongement qu'elle prépare. Le v. 50 appelle un arrêt et marque ainsi une division dans le poème [12].

Dans les versets suivants, notre attention se porte d'abord sur les quatre stiques antithétiques des vv. 52-53, dont l'unité est particulièrement forte [13] : « Il a renversé les potentats de leurs trônes et il a élevé les humbles ; il a comblé de biens ceux qui avaient faim et il a renvoyé vides ceux qui étaient riches. » Chacun des deux distiques met en valeur un contraste : action de Dieu à l'égard des potentats et des humbles, à l'égard de ceux qui avaient faim et de ceux qui étaient riches. On constate en même temps que, par leur disposition, les distiques contrastent l'un avec l'autre : le v. 52 mentionne d'abord le sort des grands puis celui des petits ; le v. 53 intervertit l'ordre. Il faudrait ajouter, dans le grec, l'extrême économie des mots : absence d'articles, de pronoms ; l'emploi de la rime (*ôn, nous, ôn, nous*), un jeu subtil d'assonances et d'allitérations (par exemple, à la jointure de 52 et 53, la succession *tapeinous peinôntas*, variant l'ordre des syllabes *ta* et *pein*) [14].

Le distique du v. 51 est d'un autre type : « Il a fait force par son bras, il a dispersé les superbes dans la pensée de leur cœur. » Il peut y avoir une certaine opposition entre la force du *bras* de Dieu et la pensée du *cœur* des orgueilleux ; mais ce n'est pas directement sur cela que portent les affirmations. Le contraste de ce verset avec le verset précédent semble plus éclairant. Le v. 50 déclarait : « Et sa miséricorde est, de générations en générations, sur ceux qui le craignent. » Il y a opposition entre l'attitude de ceux qui craignent Dieu et celle des orgueilleux, entre la miséricorde que Dieu montre aux premiers et la force dont il use à l'égard des seconds. Mais il faut peut-être aller plus loin : le contraste par lequel le v. 51 s'oppose au v. 50 le met aussi en opposition, par-delà les vv. 52-53, avec le v. 54 : « Il est venu

12. Voir R.C. TANNEHILL, p. 270 s.

13. Outre TANNEHILL, p. 272-274, voir G.W.E. NICKELSBURG, *Riches, the Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke*, dans *N.T.St.* 25 (1978-79) 324-344 (333).

14. Voir TANNEHILL, p. 273.

en aide à Israël son serviteur, pour se souvenir de sa miséricorde. » Qualifié « serviteur » (*païs*), Israël est rapproché de ceux qui craignent Dieu (v. 50) et opposé aux « superbes » du v. 51 ; alors que ceux-ci sont dispersés, Israël bénéficie de l'aide de Dieu, et si la dispersion des orgueilleux est l'œuvre de la force de Dieu, l'aide qu'il accorde à Israël manifeste sa miséricorde. Ces observations tendent à faire penser que les violentes antithèses des vv. 52-53 ne sont pas sans rapport avec le contraste qui oppose le v. 51 d'une part au v. 50, d'autre part au v. 54.

R.C. Tannehill [15] a bien vu que les trois unités élémentaires qui composent les vv. 54-55 sont unifiées suivant un procédé analogue à celui qui a déjà été employé dans les vv. 49-50. La première proposition : « Il est venu en aide à Israël son serviteur » (54a), s'aligne sur les six propositions précédentes : il s'agit toujours de décrire l'intervention de Dieu dans l'histoire. La construction change brusquement avec la proposition infinitive du v. 54b : « pour se souvenir de sa miséricorde ». Le plus frappant est la brièveté : en grec, deux mots seulement. Il faut évidemment la mettre en rapport avec la longueur démesurée de la proposition qu'énonce le v. 55, enchaînant d'ailleurs sur l'idée évoquée par le verbe « se souvenir », qui caractérise la fidélité de Dieu à ses promesses : « Comme il l'avait dit à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance à jamais ». Il est clair ici que l'allongement de la phrase appelle une pause et signale une finale : on ne doit pas attendre la notice du v. 56 pour savoir que le cantique est terminé. Il se termine sur la mention d'une durée indéfinie, *eis ton aiôna*, équivalent de l'expression du v. 50 : « de générations en générations ». Des deux côtés, il s'agit de caractériser la permanence illimitée de la miséricorde divine, par contraste sans doute avec une force qui ne trouve à se déployer qu'en un moment décisif.

*
* *

Un coup d'œil en arrière montre que nous avons été conduit à grouper en une seule unité les deux stiques des vv. 46-47, puis les cinq stiques des vv. 48-50, quitte à reconnaître ici que le v. 48b constitue un cas à part. Le noyau dur que constituent les quatre stiques des vv. 52-53 n'a pas pu être analysé indépendamment de l'ensemble que représentent les vv. 50-54, le v. 50 formant antithèse avec le v. 51 et parallèle avec le v. 54. Mais ce v. 54 lui-même n'est pas séparable du v. 55. Nous avons ainsi regroupé

15. *Art. cit.*, p. 274.

quatre blocs, mais qui chevauchent : les vv. 50 et 54 sont liés tout ensemble à ce qui les précède et à ce qui les suit. Et il ne serait pas difficile de montrer que, dans les vv. 48-50, le v. 49a se rattache aux versets précédents par la manière dont il s'exprime à la première personne du singulier, « moi », tandis que 49b parle en général, comme la suite de l'hymne.

Nous n'avons pas encore souligné le procédé des répétitions, qui contribue à l'unité du Magnificat mais peut aussi signaler le passage d'une section à l'autre. L'exemple le plus significatif est sans doute celui qui concerne les deux emplois du verbe *époièsen*, « il a fait », aux vv. 49a et 51a : « Parce qu'il a fait pour moi de grandes choses, le Puissant », « Il a fait (œuvre de) force par son bras ». Le déploiement de « force » dont parle le v. 51a s'accorde avec la manière dont le v. 49a désigne Dieu comme « le Puissant ». Le v. 51a donne ainsi l'impression de reprendre la pensée amorcée en 49a. De l'idée de puissance manifestée par Dieu dans son action (49a), le v. 50 était passé à l'idée de « miséricorde » ; le même mot *éléos* revient au v. 54b : « Il est venu en aide à Israël son serviteur, pour se souvenir de sa miséricorde. » Le mot que ce v. 54 emploie pour désigner Israël comme « serviteur » (*païs*) de Dieu n'est pas le même que celui par lequel le v. 48a désigne Marie comme « servante » : « Il a jeté les yeux sur l'humble condition de sa servante (*doulè*) » ; la correspondance n'en est pas moins patente. A noter encore : « toutes les générations » (v. 48b) et « de générations en générations » (v. 50).

On ne peut pas négliger l'emploi de mots dérivés de la même racine. A ce que le v. 48a dit de la *tapeinôsis*, « l'humble condition » de Marie, correspond l'affirmation du v. 52b : « et il a élevé les humbles (*tapeinous*) ». De même, la manière dont le v. 49a désigne Dieu comme « le Puissant » (*ho dynatos*) n'est pas sans rapport avec le v. 52a : « Il a renversé les potentats (*dynastas*) de leurs trônes. » Notons encore la correspondance entre le verbe initial du Magnificat : mon âme « magnifie », ou « proclame la grandeur » (*megalynei*), et l'affirmation du v. 49a : il a fait pour moi de « grandes choses », ou des « choses magnifiques » (*megala*). Toutes ces reprises contribuent à la cohésion du texte.

Toutes les observations que nous venons de proposer tendent naturellement à relativiser la portée des divisions qu'on peut introduire dans le Magnificat et qui risqueraient de voiler son unité et le caractère dynamique de sa progression. Ceci dit, nous croyons qu'il faut laisser son rôle spécifique à l'exorde, vv. 46-47. La position-clé du v. 50 s'accorderait bien avec une division qui en fait la conclusion d'une première section (vv. 48-50). Introduite

par le v. 51, qui répète 49a et forme antithèse avec 50, la deuxième strophe comprendrait les vv. 51-53, sa finale étant signalée par le changement de construction du v. 53 par rapport aux versets précédents (les verbes n'y sont plus en tête, mais placés après les compléments directs). Repartant à leur tour de l'affirmation du v. 50, les vv. 54-55 font naturellement figure de conclusion, éclairant ainsi l'ensemble du cantique.

Cette division n'est pas nouvelle. Elle a peut-être l'avantage de ne pas supposer résolus des problèmes d'interprétation sur lesquels un accord n'a pas encore été réalisé. Faut-il vraiment dire, comme le fait L. Monloubou [16], que les vv. 48-50 constituent une partie narrative, et les vv. 51-53 une partie descriptive ? Ou, comme le veut R.E. Brown, que les vv. (48) 49-50 parlent des attributs de Dieu, tandis que les vv. 51-53 célèbrent ses interventions [17] ? Il nous semble pourtant que le v. 49a : « le Puissant a fait pour moi de grandes choses », s'intéresse à une intervention de Dieu plus qu'à son attribut, et que les vv. 49b-50 sont plus descriptifs que narratifs : « Et son nom est saint, et sa miséricorde (s'étend) de générations en générations sur ceux qui le craignent » [18]. C'est aux questions d'interprétation qu'il nous faut maintenant arriver : le Magnificat parle de Dieu, mais qu'est-ce qu'il en dit ?

---

16. *Op. cit.*, p. 222.
17. *Op. cit.*, p. 355-357.
18. D'après R.C. TANNEHILL (p. 268). La première strophe (48-50) parle de la signification de l'intervention divine en se plaçant au point de vue de la mère de l'enfant, la seconde (51-53) du point de vue d'Israël dans son ensemble. — Nous n'avons pas de chance avec les analyses qui s'attachent à mettre en valeur le fait que les textes lucaniens sont composés suivant le principe de la symétrie concentrique. Dans un article récent sur le discours à l'Aréopage, nous n'avions pu signaler qu'après coup une étude conduite en ce sens par P. Auffret (voir *Biblica* 60 (1979) 540), et c'est plusieurs mois après l'achèvement du présent article qu'a paru l'analyse que R. MEYNET fait de la composition du Magnificat dans son ouvrage *Quelle est donc cette parole ? Lecture « rhétorique » de l'évangile de Luc (1-9, 22-24)* (Lectio divina, 99A et 99B), Paris, 1979, p. 173-175 (cf. 47 s., 64, 153 ss). Il y a là beaucoup d'observations exactes et intéressantes, comme par exemple celle qui souligne la correspondance entre le verset qui précède immédiatement le Magnificat (*Lc 1,45*) et la finale du cantique (v. 55). Les conséquences qu'on tire de ces observations sont parfois moins convaincantes. Comme celle de P. Auffret, l'analyse de R. Meynet croit pouvoir faire abstraction de la construction syntaxique du discours, à laquelle nous attachons une importance primordiale. On comprendra la difficulté que nous éprouvons devant une division du poème en deux parties, la première allant jusqu'au v. 49a, la seconde commençant avec 49b. Nous ne pouvons que trouver artificielle la disposition qui fait de ce v. 49b le centre d'un chiasme encadré par une triple inclusion : trop d'indications du texte sont négligées pour arriver à ce résultat. Il faut enfin dénoncer le procédé par lequel on passe indûment de la structure au sens en décrétant a priori que le centre d'une construction coïncide avec ce qui importe le plus au point de vue de la pensée. Le message d'un texte ne résulte pas seulement de son organisation statique, mais bien davantage du dynamisme qui lui assure son mouvement. L'importance des parties du corps ne se mesure pas à leur situation par rapport au nombril.

II. — « DIEU, MON SAUVEUR »

Inutile de se le cacher, si le Magnificat soulève un problème d'interprétation, c'est avant tout en raison des affirmations « révolutionnaires » des vv. 52-53 : « Il a renversé les potentats de leur trône et exalté les humbles, il a comblé de biens les affamés et renvoyé les riches (les mains) vides » [19]. Il n'est pas étonnant que ces propos réjouissent certains et en chagrinent d'autres : en fonction naturellement des résonances socio-politiques qu'ils reçoivent de la situation actuelle des uns et des autres. La question se pose à nous dans une perspective différente : il s'agit de préciser autant que possible la portée de ces déclarations dans le contexte où elles se présentent à nous. Elles font partie intégrante d'un poème dont nous espérons avoir suffisamment montré la cohésion, et ce poème lui-même se présente comme le commentaire lyrique d'un événement précis : la conception de l'enfant que Marie porte en son sein. C'est dans leur rapport à cet ensemble que nous entendons les examiner, indépendamment de la question de savoir ce qu'elles pourraient signifier dans n'importe quel autre contexte [20].

Nous commencerons par nous occuper des indications qui situent l'intervention divine dans le temps [21]. Nous nous intéresserons ensuite à la manière dont sont désignés ceux qui font l'objet de cette intervention. Nous pourrons alors en venir à l'image de Dieu qui se dégage de ce qu'on dit de son intervention.

1. *Les références temporelles*

Des seize unités de sens que nous avons comptées dans le Magnificat, onze sont écrites à l'indicatif aoriste, qui exprime nor-

19. Le problème est étendu au v. 51b dans l'article d'E. HAMEL, *Le Magnificat et le Renversement des Situations. Réflexions théologico-bibliques*, dans *Gregorianum* 60 (1979) 55-84.

20. Nous pensons particulièrement à l'hypothèse, déjà ancienne mais qui vient de recevoir une nouvelle jeunesse dans W. RESENHÖFT, *Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers* (Europ. Hochschulschriften, 39), Bern-Frankfurt, 1974, p. 62-67 et 85-87 : la source utilisée par Luc rapportait une double annonce de la naissance de Jean, l'une adressée à Zacharie, l'autre à Elisabeth ; les deux intéressés exprimaient leurs sentiments dans un cantique d'action de grâces, Elisabeth dans le Magnificat, Zacharie dans le Benedictus. C'est Luc qui aurait introduit le personnage de Marie, reportant sur elle une partie de ce que sa source disait d'Elisabeth, ce qui n'était évidemment possible que moyennant des remaniements plus ou moins profonds. La même hypothèse se retrouve plus récemment encore, mais indépendamment de Resenhöft, chez M. DOEMER, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes* (Bonner Bibl. Beitr., 51), Köln-Bonn, 1978, p. 18-22. — Situant notre étude au niveau de la rédaction de Luc, nous n'avons pas à nous occuper des conjectures aventureuses de ce genre.

21. Nous le faisons en nous inspirant de L. MONLOUBOU (p. 228-232) et aussi en nous distançant par rapport à lui.

malement une action passée ; c'est à leur propos qu'un problème se pose. On arrive à douze avec l'infinitif aoriste de 54b, évidemment solidaire des deux indicatifs aoristes entre lesquels il est placé. Seul, le premier verbe est au présent : « Mon âme magnifie le Seigneur » (46) ; le v. 47 passe déjà à l'aoriste. Le v. 48b est à l'indicatif futur. Il reste les deux propositions 49b et 50 qui, n'ayant pas de verbe, sous-entendent la copule « est », à l'indicatif présent.

La double référence temporelle du v. 48b est particulièrement remarquable : « Car voici qu'à partir de maintenant toutes les générations me diront bienheureuse. » C'est à partir du moment présent (de l'intervention divine qui vient d'avoir lieu : vv. 48a et 49a) que le futur est envisagé dans une perspective indéfinie (« toutes les générations »). Notons que le même avenir illimité est évoqué par les expressions du v. 50 : « de générations en générations », et du v. 55 : « à jamais ». Alors qu'au v. 50 l'affirmation est générale, le v. 55 ouvre une perspective d'avenir à partir de l'événement nouveau (v. 54a) dans lequel se réalise la promesse ancienne (v. 55a), mais dont on parle déjà au passé. Le « maintenant » du v. 48b est tellement qualifié par un fait passé, point de départ d'une situation nouvelle, qu'on peut l'omettre sans dommage. C'est ainsi d'ailleurs que le présent par lequel commence le Magnificat cède immédiatement la place à un aoriste (v. 47) : le moment présent est comme absorbé dans son passé immédiat, vrai point de départ d'un avenir nouveau.

Le présent dans lequel se situent les deux propositions nominales des vv. 49b-50 est tout différent : la sainteté de Dieu et sa miséricorde relèvent d'un présent qui est toujours vrai, embrassant tous les temps. Mais il n'est peut-être pas fortuit que ce temps présent ne soit pas explicité, en sorte que les deux propositions de 49b-50 ne font qu'élargir la proposition de 49a, qui, elle, parle au passé : « Le Puissant a fait pour moi de grandes choses. » L'acte que Dieu a posé en faveur de Marie, et dont on parle au passé, manifeste une manière d'être qui est constante, pour laquelle le moment présent ne retient pas l'attention, subordonné qu'il est à l'acte passé ; c'est plutôt vers l'avenir qu'on se tourne : « pour les générations et les générations » (v. 50).

Nous arrivons aux aoristes. Ils ne sont peut-être pas à mettre tous sur le même pied. Nous avons déjà supposé une référence au passé dans les deux aoristes des vv. 48a et 49a : « Parce qu'il a jeté les yeux sur l'humble condition de sa servante . . . Parce que le Puissant a fait pour moi de grandes choses. » Dans le contexte où nous lisons le Magnificat, il semble clair que ces deux verbes ne peuvent se rapporter qu'à l'événement de l'Annonciation, cet

événement en vertu duquel Elisabeth vient d'appeler Marie « la mère de mon Seigneur » (v. 43).

Il n'y a pas de problème non plus pour le dernier aoriste, qui équivaut à un plus-que-parfait : l'intervention divine célébrée par Marie accomplit ce que Dieu « avait annoncé à nos pères » (v. 55). Il s'agit du lointain passé de la promesse, considéré par rapport au temps de l'accomplissement.

Cette indication terminale du v. 55 nous paraît importante, car c'est naturellement à sa lumière que doivent être entendus les aoristes qui précèdent : ils visent l'action par laquelle Dieu accomplit sa promesse. Si cette observation est exacte, nous nous trouvons dans l'obligation de remettre en cause l'interprétation que nous avions naguère adoptée [22] : celle où les aoristes désigneraient la manière dont Dieu agit habituellement et constamment [23]. Cette interprétation s'appuie principalement sur le caractère intemporel des deux propositions des vv. 49b et 50. Nous nous rendons compte maintenant de la fragilité de cet appui : ces deux propositions n'ont justement pas de verbe (et le verbe qu'elles sous-entendent serait au présent, non à l'aoriste), restant ainsi gouvernées par l'aoriste de 49a : « Le Puissant a fait pour moi de grandes choses. » N'est-ce pas précisément en ce qu'il vient de faire en faveur de Marie que Dieu a accompli la promesse qu'il avait faite autrefois aux pères [24] ?

Ajoutons que si, au v. 49a, le verbe *époièsen,* « il a fait », s'applique naturellement à l'intervention divine qui fait de Marie « la mère du Seigneur », la répétition du même verbe *époièsen* en tête du v. 51 n'invite pas à lui attribuer une valeur toute différente. Nous avons noté d'ailleurs que les deux propositions

22. *Les Béatitudes,* III, p. 189-193.

23. Voir dans le même sens P.-E. JACQUEMIN, « Le Magnificat (Lc 1, 46-55) », dans *Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint* (Ass. Seign., 66), Paris, 1973, p. 28-40 (33-36) ; R. FABRIS, « Il vangelo di Luca », dans G. BARBAGLIO, R. FABRIS, B. MAGGIONI, *I vangeli,* Assisi, 1975, p. 917-1300 (955) ; W. VOGELS, *Le Magnificat, Marie et Israël,* dans *Eglise et Théologie* 6 (1975) 279-296 ; L. MONLOUBOU, *op. cit.,* p. 238 s. ; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensb. N.T.), Regensburg, 1977, p. 27.

24. Les deux autres considérations auxquelles nous faisions appel en faveur de l'interprétation « habituelle » nous paraissent encore plus fragiles. D'abord l'idée que, ne pouvant viser le même passé proche que les aoristes des vv. 48-49 et 54-55, les aoristes des vv. 51-53 indiquent un élargissement de la pensée, qui se comprend facilement si on passe d'une action précise à une conduite constante. Le mouvement de la pensée se comprend tout aussi bien si l'intervention qui vient de se produire est envisagée dans les conséquences qui en découlent. Nous avions ensuite fait appel au genre littéraire doxologique, où l'on célèbre volontiers la souveraineté que Dieu exerce sur la destinée des hommes. Ce n'est pas concluant, car la louange, qui peut se placer dans une perspective sapientielle (en fonction de ce qu'on a toujours vu), peut fort bien aussi adopter une perspective eschatologique (en fonction de ce qu'on attend). Le fait que Gunkel se soit orienté dans ce sens est significatif.

renvoient au même thème de la puissance : « Le Puissant a fait pour moi de grandes choses ... Il a fait (preuve de) force par son bras. » Il ne serait pas normal de supposer que ces deux affirmations si semblables parlent de deux choses différentes.

Rappelons encore la parenté que nous avons constatée entre la proposition qui commence le corps de l'hymne : « Parce qu'il a jeté les yeux sur l'humble condition de sa servante » (v. 48a), et celle par laquelle débute la conclusion : « Il est venu en aide à Israël son serviteur » (v. 54a). Ici de nouveau, les deux affirmations renvoient naturellement à une seule et même intervention divine.

Si l'on admet que les aoristes du v. 51a et du v. 54a se réfèrent à ce qui est arrivé à Marie au moment de l'Annonciation (vv. 48a et 49a) et à ce qui est considéré comme l'accomplissement de la promesse faite aux pères (v. 55), il devient évidemment impossible d'entendre autrement les aoristes des vv. 51b-53. Toutes ces affirmations ne font que commenter et dégager la signification de l'intervention divine par laquelle Marie est devenue « la mère du Seigneur » [25].

Mais, nous objectera-t-on, comment l'évangéliste peut-il faire dire à Marie que les orgueilleux ont été dispersés, les potentats renversés de leur trône, les humbles exaltés, les affamés comblés de biens, les riches renvoyés les mains vides ? La difficulté de la réponse à cette question vient de l'embarras du choix entre les possibilités que nous offre l'emploi de l'aoriste grec [26]. On peut penser à l'aoriste inchoatif ou ingressif, qui marque le commencement d'une action : le choix que Dieu vient de faire de son humble servante est envisagé comme le point de départ d'une action dont on envisage déjà toutes les conséquences. L'emploi de l'aoriste pour une action future, mais considérée comme virtuellement accomplie, n'aurait rien d'exceptionnel ; il s'accorderait particulièrement bien avec des affirmations qui expriment l'attente eschatologique d'Israël.

---

25. Nous rejoignons ainsi l'interprétation de R.C. TANNEHILL, *art. cit.*, p. 272-275 ; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (St. A. und N.T., 39), München, 1975, p. 26 s. ; R.E. BROWN, *op. cit.*, p. 363 ; C. GHIDELLI, *Luca* (Nuovissima versione della Bibbia, 35), Roma, 1977, p. 67 ; J. MCHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Lectio divina, 90), Paris, 1977, p. 118-124 ; G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*, I (Oekum. Taschenbuchkomm. zum N.T., 3/1), Gütersloh-Würzburg, 1977, p. 56-58 ; A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris, 1978, p. 443-445 ; L. SCHOTTROFF, *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, dans *Ev. Theol.* 38 (1978) 298-313 (307 s.) ; E. HAMEL, *art. cit.*, p. 70-77.

26. Nous nous inspirons ici de l'excellent précis de B. BOTTE, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 52 : on trouve là l'essentiel de ce qu'il est facile d'illustrer en recourant à des grammaires plus complètes.

Une référence temporelle fondamentale commande tout le Magnificat, pour en faire une méditation lyrique sur la signification de l'événement de l'Annonciation. L'importance de cet événement est telle que tout l'avenir y est inclus et en quelque sorte réalisé, en même temps que la promesse faite aux pères y a trouvé son accomplissement.

2. *Les sauvés et les autres*

Les désignations qui s'appliquent à ceux qui font l'objet de l'intervention divine relèvent de trois champs sémantiques différents [27]. Il nous paraît important de se rendre compte de la présence de ces trois registres, qui doivent s'éclairer mutuellement et qui condamnent toutes les réductions arbitraires à un seul niveau, qu'il soit spirituel ou politique [28]. Pour la commodité, nous appellerons ces champs sémantiques : le religieux, le socio-politique, l'ethnique.

---

27. La recherche que nous entreprenons ici se situe d'abord dans le prolongement de celle de L. MONLOUBOU dans les pages suggestives qu'il écrit sur « Le jeu symbolique du vocabulaire » du Magnificat (*La prière selon saint Luc,* p. 232-236), ou sur « les deux champs sémantiques » du poème (*Le Magnificat : un effort pour voir Dieu, pour dire Dieu,* dans *Cahiers Marials,* 23/113 (1978) 145-155 : 153-155). Il explique que les termes du cantique sont empruntés à deux registres, celui de la réalité socio-politique et celui du parler liturgique. « La ' fonction symbolique ' qui s'accomplit dans le Magnificat n'est produite ni par la seule présence de chacun des deux thèmes : le thème historique et le thème cultuel, ni par leur simple juxtaposition. Elle est produite par la ' tension ' qui oppose ces thèmes ; c'est par elle qu'en dernier lieu le texte parvient à suggérer plus que ne peuvent dire les mots employés » (*La prière,* p. 235). Ou encore : « Les deux langages ne sont pas ajoutés l'un à l'autre ; ils sont en relation ... dialectique. Le thème historique et le thème liturgique sont établis dans une ' tension ' d'où jaillit, nouveau à chaque lecture (tout comme l'étincelle jaillit, nouvelle, de deux pierres sans éclat), le sens ' plénier ' du Magnificat » (*Le Magnificat,* p. 154). Nous voulons simplement pousser un peu plus loin et observer la présence dans le Magnificat non pas seulement de deux, mais de trois champs sémantiques : en sorte que sa signification résultera d'un rapport non pas seulement dialectique, mais triangulaire. Nous rejoignons ainsi la manière dont s'exprime R. TANNEHILL (*art. cit.,* p. 267 ; voir aussi G.W.E. NICKELSBURG, *art. cit.,* p. 333), mais en nous situant à un autre niveau. Tannehill insistait sur l'idée que le Magnificat n'oppose pas simplement deux groupes d'hommes, ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas de l'échelle sociale, les forts et les faibles, mais que chacun des deux est considéré dans son rapport à Dieu : le poème est construit sur la base d'une tension triangulaire. Nous pensons que cette tension triangulaire se vérifie déjà au seul niveau des trois couples antithétiques auxquels le Magnificat se réfère : ceux qui craignent Dieu et les orgueilleux, les humbles et les puissants, Israël (et les non-Juifs).

28. La publication du commentaire de J. ERNST en 1977 (cf. note 23) a provoqué des remous en Allemagne. Les explications que l'auteur donne à propos de *Lc 1,* 52 caractérisent assez bien son point de vue : on a tort de parler ici d'un « retournement des situations de puissance » (contre W. Grundmann) ; avec la venue du Christ, « die alten Kategorien des Machtdenkens haben keine Bedeutung mehr » (p. 87). Devant le reproche qui lui a été fait d'éliminer les composantes sociales de l'évangile de Luc, l'auteur a réagi dans un article *Das Evangelium nach Lukas — kein soziales Evangelium,* dans *Theol. und Glaube* 67 (1977) 415-421, où il entend mettre en cause la « conciliabilité » des notions « social »

(a) Le champ sémantique religieux est principalement représenté par l'antithèse qui oppose « ceux qui le craignent » (v. 50) aux « superbes dans la pensée de leur cœur » (v. 51b). Dans le vocabulaire biblique, les deux attitudes sont pratiquement contradictoires : l'homme ne peut s'élever à ses propres yeux qu'en s'affranchissant de la crainte de Dieu. L'homme religieux ne saurait être orgueilleux et inversement [29].

C'est aussi un vocabulaire religieux qu'on reconnaît dans la manière dont Marie parle d'elle-même comme de « la servante » du Seigneur (v. 49a) et d'Israël comme du « serviteur » de Dieu (v. 54a). Aucun terme antithétique ne s'oppose à ces deux désignations. Dans le second cas au moins, on peut penser que, comme serviteur de Dieu, Israël est opposé aux nations qui servent d'autres dieux, les idolâtres [30].

Voici donc, du point de vue de ceux qui en font l'objet, un premier aspect de l'intervention divine : elle s'est faite au profit de ceux qui craignent Dieu et le servent, et contre ceux qui, par orgueil ou autrement, montrent qu'ils ne le craignent pas.

---

et « évangile » : le point de vue de l'Evangile est celui de l'*Entweltlichung*. Il faut y chercher, par exemple dans les antithèses du Sermon sur la montagne, les conditions d'entrée dans le Royaume de Dieu, non pas simplement « le nec plus ultra d'une éthique humaine, d'un comportement social entre les hommes dans ce monde » (p. 416). Dans son article de *Gregorianum* 1979, E. HAMEL emboîte le pas : « Désormais le Christ est le seul Seigneur qui règne sur tout et sur tous. Du coup, les relations sociales sont profondément ébranlées, relativisées et modifiées. Devant le Christ en gloire, aucune différence sociale ne vaut, de celles qui divisent les hommes : tous sont égaux. Les puissances humaines ont perdu leur caractère absolu. En ce sens, le Magnificat dénonce le mensonge et l'*illusion de ceux qui se croient les maîtres de l'histoire. Le monde et ses richesses* ont été exorcisés par la puissance du Christ ressuscité » (p. 72). Faut-il en conclure que l'oppression exercée par les uns et dont les autres sont les victimes n'est plus qu'une illusion, que la faim des uns en face de l'abondance des autres n'a plus qu'un caractère relatif ? Le P. Hamel ne va pas jusque-là : « Maître souverain et Seigneur, le Christ proclame et protège les droits des parties faibles et limite ceux des parties socialement fortes. En ce sens, les puissants sont déjà renversés de leur trône, les orgueilleux dépouillés de leur orgueil, tandis que les riches, obligés au partage, s'en vont les mains vides. La dynamique du Magnificat va dans le sens des pauvres et des socialement faibles... » (p. 72 s.). Il n'est donc pas si facile d'évacuer la dimension sociale (qui est aussi politique), au nom d'un « processus général d'intériorisation, caractéristique de l'ère nouvelle » (p. 73).

Les deux aspects devant être maintenus, nous nous demandons si leur tension ne peut pas être éclairée par la présence d'un troisième aspect, trop souvent oublié aujourd'hui mais qui est capital aux yeux de Luc. Ces remarques nous semblent également valables pour certaines formulations discutables de R.E. BROWN, là par exemple où il dit que le Magnificat prêche « that wealth and power are not real values at all since they have no standing in God's sight » (*op. cit.*, p. 364). Il est clair que les vv. 52-53 ne se contentent pas de relativiser la richesse et le pouvoir !

29. Voir R.E. BROWN, *Birth*, p. 362.

30. L'expression du v. 54 s'inspire d'*Is 41*, 8-9, où l'on voit Dieu venir en aide à son « serviteur » contre ses adversaires (v. 11).

(b) Le champ sémantique socio-politique est celui dont relèvent évidemment les vv. 52 et 53, qui opposent les potentats que Dieu renverse de leur trône et les humbles (de condition) [31] qu'il élève, les affamés qu'il comble de biens et les enrichis qu'il renvoie les mains vides. On notera la manière d'emblée défavorable de désigner non pas les « puissants » (*dynatoi*) mais les *dynastai*, les « potentats », non pas les « riches » (*plousioi*) mais les « enrichis » (*ploutoûntes*). On remarque aussi que ces personnages antipathiques encadrent ceux qui sont nommés au centre du quatrain : les humbles, gens qui comptent pour rien dans la société, et ceux qui ont faim. C'est vers les bénéficiaires de l'intervention divine que se porte l'attention, beaucoup plus que sur ceux qui en font les frais.

L'intérêt prépondérant porté aux petits et aux démunis se confirme si on se rend compte que la mention des « humbles » au v. 52a fait écho à ce que Marie a dit, au v. 48a, de sa propre *tapeinôsis*, c'est-à-dire de « son humble condition », rien ne permettant de parler « d'humiliation » à son propos [32]. Ce terme encore se rattache au modèle socio-politique.

(c) Le champ sémantique « ethnique » n'apparaît que dans la conclusion, qui mentionne « Israël », l'identifiant à la « semence d'Abraham », et qui se réclame de « nos pères », détenteurs de la promesse (vv. 54-55). Cette insistance sur la race n'est pas accompagnée de termes antithétiques. Le même point de vue reparaît dans le cantique de Zacharie, où « Israël » est opposé à ses « ennemis » (*1*, 71 et 74) ; c'est dans le cantique de Syméon qu'on trouve l'antithèse attendue, celle qui oppose « Israël » aux « Nations » (*2*, 32), c'est-à-dire les « Gentils », tous les non-Juifs.

Contrairement aux deux précédents, ce troisième complexe n'avait pas été préparé par ce que Marie dit d'elle-même dans la première partie du cantique. Pour lui trouver un antécédent, il faut remonter jusqu'à la première partie du message de l'ange de l'Annonciation, là où Gabriel dit à Marie au sujet de son enfant : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles » (*1*, 32-33). Cet antécédent [33] montre du moins qu'on aurait tort de négliger l'apparition d'un champ sémantique ethnique dans la finale du Magnificat :

31. Il ne s'agit pas ici de dispositions spirituelles, mais d'un état sociologique.

32. La situation de Marie n'a rien à voir avec la situation humiliée d'Agar, la servante maltraitée (*Gn 16*, 11), celle de Léa, l'épouse mal-aimée (*29*, 32), celle d'Anne, la femme stérile (*1 S 1*, 11).

33. La relation est facilitée par le fait que la seconde moitié du v. 55, finale du Magnificat, correspond à la finale du cantique de David en *2 S 22*, 51c, ce cantique disant « David » là où le Magnificat mentionne « Abraham ».

il a son importance pour déterminer le « lieu » de l'intervention divine.

Pour déterminer ce « lieu », le Magnificat nous fournit donc trois coordonnées, et non pas deux seulement : celle qui parle d'attitudes religieuses et celle qui fait état de situations socio-politiques. L'entrée en jeu d'une troisième coordonnée empêche de se laisser hypnotiser par la tension bipolaire qui résulte de l'opposition des deux premières. C'est à partir de trois réalités humaines différentes que le Magnificat cherche à dégager la portée et la signification de l'événement de l'Annonciation. Aucune de ces réalités, religieuse, socio-politique et ethnique, ne suffirait à elle seule à interpréter l'événement. La conjonction de trois langages distincts tend précisément à avancer dans le mystère plus loin qu'on ne le pourrait à l'aide d'un seul ou de deux. Chacune des trois approches a ses avantages et ses limites. L'enfant que porte Marie est la réponse de Dieu aux aspirations religieuses de ceux qui le craignent, aux aspirations socio-politiques des faibles et des démunis, aux aspirations nationales du peuple juif. Mais en répondant à toutes ces aspirations, il les dépasse toutes.

— Il est hautement significatif aux yeux de l'évangéliste Luc que la mère du Sauveur ait été choisie parmi les filles d'Israël, qu'elle ait appartenu à la race d'Abraham et des patriarches, même s'il est vrai que le salut auquel croient les chrétiens n'est plus affaire de chair et de sang. Il n'en fallait pas moins que le salut universel vienne d'Israël, pour que soit manifestée la fidélité de Dieu à ses promesses et la continuité qui fait de l'Eglise l'héritière d'Israël, de préférence aux membres de « ce peuple-là » qui ont refusé le message du salut (cf. *Ac 28, 26-28*).

— Il est significatif également que la mère du Sauveur ait été choisie dans le groupe pieux de ceux qui craignent Dieu et veulent être entièrement à son service, même s'il est vrai que le salut annoncé par l'Evangile n'est pas réservé aux gens qui se distinguent par leur piété : mieux que tout autre, l'évangéliste Luc insistera sur l'amour que Dieu porte aux pécheurs, tous appelés à la conversion.

— Il n'est pas moins significatif que la mère du Sauveur ait été choisie dans la classe sociale la plus humble, celle des petits, des faibles, des pauvres, devenant ainsi le premier témoin d'un salut dont la bonne nouvelle est directement destinée aux pauvres (*Lc 4, 18 ; 6, 20 ; 7, 22*). Ce fait illustre, non pas l'idée que le salut apporté au monde par le Christ serait réservé à une classe sociale, mais l'attitude d'un Dieu qui n'accepte pas l'injustice sur laquelle se fondent les sociétés humaines, où la loi du plus fort est toujours la meilleure, les préférences d'un Dieu qui privilégie

précisément ceux-là que la société des hommes méprise et rejette : un Dieu dans le Règne de qui les premiers de ce monde deviennent les derniers, et les derniers premiers.

3. *Le Dieu miséricordieux et fort*

Le Magnificat parle de Dieu. Il en parle plus précisément en fonction de l'intervention par laquelle il vient de manifester ses attributs. On constate tout de suite que les affirmations qui concernent ces attributs divins relèvent de deux champs sémantiques différents : ceux que peuvent caractériser les termes de « miséricorde » et de « force ». Quelques traits cependant ne peuvent être rangés sans arbitraire dans l'une plutôt que dans l'autre de ces deux catégories : nous en ferons donc une troisième, plus générale, à laquelle on peut donner le nom de champ sémantique « transcendant ». Nous commençons par là.

(a) Le champ sémantique de la transcendance est d'abord représenté par les deux désignations de l'exorde : *ho Kyrios*, « le Seigneur » (v. 46) et *ho Theos*, « Dieu » (v. 47). Ces deux termes sont pris ici simplement comme des noms de personne. On le voit bien par le fait que, dans le second cas, le nom de « Dieu » est aussitôt qualifié par l'épithète « mon Sauveur », un *nomen agentis*, qui précise le point de vue auquel on se place en parlant de Dieu [34].

A ces deux noms, il semble prudent de joindre l'affirmation du v. 49b : « Son nom (est) saint ». La sainteté du nom divin se manifeste dans une intervention où l'on doit reconnaître que Dieu lui-même est à l'œuvre. Cette évidence résulte naturellement de la puissance surhumaine supposée par l'événement ; mais rien n'empêche qu'elle s'attache plutôt à la tendresse miséricordieuse au service de laquelle Dieu use de sa puissance. L'attribut de « sainteté » reste donc ambivalent.

(b) Le champ sémantique de la miséricorde apparaît dès l'exorde du Magnificat, dans la manière dont Dieu est désigné « mon Sauveur » (*ho sôter mou*). En intervenant pour sauver ceux qui seraient perdus sans son aide, Dieu fait preuve de miséricorde. Cette « miséricorde » est explicitement mentionnée deux fois : d'après le v. 50, Dieu l'accorde à ceux qui le craignent ; d'après le v. 54b, il l'a exercée en venant en aide à Israël son serviteur. La forme concrète que prend cette miséricorde divine est décrite au moyen

34. L'appellation « le Seigneur », au v. 46, trouve son correspondant antithétique dans la manière dont Marie se désigne elle-même comme « sa servante » (v. 48a).

de deux verbes : « Il a jeté les yeux (*epéblepsen*) sur l'humble condition de sa servante » (v. 48a), « Il est venu en aide (*antelabeto*) à Israël son serviteur » (v. 54a).

Le verbe du v. 54b doit aussi être mentionné dans ce contexte : « pour se souvenir (*mnèsthênai*) de sa miséricorde », ou mieux (il ne s'agit pas d'un infinitif de but) : « en se souvenant de sa miséricorde » [35]. Le contraire du souvenir, c'est l'oubli : Dieu « oublie » ce dont il ne veut pas tenir compte [36]. Mais sa fidélité ne lui permet pas d'oublier les engagements qu'il a pris par la promesse faite aux pères (v. 55), par l'alliance qu'il a conclue avec eux (*1,* 72). D'après le v. 54b (comme d'après le v. 72), ce « souvenir » fidèle est la forme concrète de la miséricorde divine, en même temps que la cause de l'intervention par laquelle Dieu manifeste cette miséricorde.

(c) Le champ sémantique de la force [37] est caractérisé d'abord par la manière dont, au v. 49a, Dieu est désigné comme « le Puissant », *ho dynatos*. Comme appellation de Dieu, ce terme est exceptionnel. On ne le rencontre qu'une seule fois dans la Septante, en *So 3,* 17 : « Courage, Sion, que tes mains ne défaillent pas. Le Seigneur ton Dieu est en toi, *le Puissant* te sauvera, il amènera sur toi le bonheur, il te renouvellera dans son amour . . . ». On voit tout de suite qu'il ne faut pas opposer cette désignation à celle de « Sauveur » : c'est en sauvant que Dieu manifeste sa puissance.

En parlant du Puissant, Marie déclare qu'il a fait pour elle de « grandes choses », *megala* (v. 49a). Encore une expression qui n'est pas fréquente. Elle évoque peut-être plus particulièrement les exploits accomplis par Dieu pour libérer son peuple de l'esclavage des Egyptiens : « C'est lui ta fierté, c'est lui ton Dieu, qui a fait pour toi ces grandes choses et ces choses glorieuses que tes yeux ont vues » (*Dt 10,* 21). Le rapprochement entre l'événement de l'Annonciation et celui de l'Exode peut paraître paradoxal ; mais il ne serait sûrement pas dépourvu de signification : la venue du Messie n'a pas moins d'importance que la sortie d'Egypte.

L'affirmation du v. 49a : « Le Puissant a fait pour moi de grandes

35. Même construction en *Lc 1,* 72 ; *Ac 5,* 3 ; *15,* 10. Voir à ce sujet F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* 14e éd., Göttingen, 1976, § 391, n. 8.

36. Cf. *Lc 12,* 6 ; *He 6,* 10.

37. Le substantif *kratos,* qui désigne ici la « force », est employé 12 fois dans le N.T. : 11 fois en parlant de la « force » divine de Dieu ou de Jésus-Christ, et une fois en parlant de Satan, détenteur de « la force de la mort » (*He 2,* 14). L'adjectif correspondant, *krataios,* qualifie la « forte » main de Dieu (*1 P 5,* 6). A quoi il faut ajouter les dix emplois de *Pantocrator.* Il s'agit toujours d'une « force » surhumaine.

choses », est reprise en d'autres termes au v. 51a : « Il a fait (œuvre de) force par son bras. » De nouveau, la formule rappelle ce que la Bible dit de l'intervention par laquelle Dieu a fait sortir Israël d'Egypte « à main forte et à bras étendu » (*Dt 4,* 34 ; *5,* 15 ; *6,* 21 ; *7,* 8 ; *26,* 8 ; *Ps 135,* 2 LXX, etc.). Un parallélisme se dessine entre la première libération du peuple élu et celle qu'inaugure le mystère de l'Annonciation.

L'image qu'évoque le verbe « disperser » au v. 51b est celle d'une victoire militaire, avec débandade de l'armée adverse : « Tu as dispersé les superbes dans la pensée de leur cœur. » L'affirmation donne l'impression de télescoper les deux parties du v. 11 dans le *Ps 88* LXX : « Tu as rabaissé comme un blessé le superbe, et par le bras de ta puissance tu as dispersé tes ennemis. » N'est-ce pas par des images guerrières du même genre que s'ouvrait le cantique d'Anne, bénissant Dieu pour la naissance de son fils Samuel (*1 S 2,* 1-4) ?

C'est précisément au cantique d'Anne que font écho les quatre affirmations des vv. 52-53 : « Il a renversé les potentats de leur trône (cf. *1 S 2,* 8cd), et il a élevé les humbles (cf. *2,* 7b) ; ceux qui avaient faim il les a comblés de biens (cf. *2,* 5ab) [38] et ceux qui étaient riches il les a renvoyés (les mains) vides (cf. *2,* 7a). » Le modèle est cependant traité avec beaucoup de liberté, et surtout les manifestations de la force du Seigneur ne sont plus citées pêle-mêle : les effets néfastes de l'intervention divine pour les puissants et les riches encadrent les effets bienfaisants qu'elle a pour les petits et les démunis. La déconfiture des premiers veut mettre en valeur le salut des derniers, ce salut dont le gage se trouve précisément dans le choix dont a fait l'objet l'humble vierge de Nazareth.

Nous aurions peut-être tendance à imaginer que, la miséricorde de Dieu s'exerçant *en faveur* des uns, sa force se déploie *contre* les autres. Il n'est donc pas sans intérêt d'observer que le Magnificat ne prête pas à ce contraste trop simple. La force joue dans le même sens que la miséricorde : elle est d'abord force « en faveur de », et son aspect « contre » reste subordonné. Le v. 49a donne le ton : « Le Puissant a fait pour moi de grandes choses. » Il est symptomatique aussi que la conclusion, en parlant de l'aide apportée par Dieu à Israël, ne prenne pas la peine de mentionner les ennemis contre lesquels cette aide a été accordée.

Certes, il ne s'agit pas de minimiser la violence des affirmations concernant le sort fait aux superbes (v. 51b), aux puissants (v. 52a) et aux riches (v. 53b). Il faut simplement situer cette violence à

38. La formulation du v. 53a fait plus directement écho au *Ps 106,* 9 LXX.

sa vraie place : elle est la violence de celui qui veut sauver les écrasés, et qui ne peut pas ne pas s'en prendre à ceux qui les écrasent. Pour reprendre les images d'*Is 11*, il n'est pas possible de faire cohabiter le loup avec l'agneau sans contraindre le loup à changer de mœurs, et il n'est pas possible de mettre le lion au régime du fourrage comme le bœuf sans se dire que le lion aura moins de raisons que le bœuf d'être satisfait de cette situation. En ce sens, Dieu ne peut pas mettre sa force au service de sa miséricorde envers les humbles et les faibles sans que cette force entre en conflit avec celle des grands de ce monde.

*
* *

— Le Dieu dont le Magnificat célèbre la sainteté, la miséricorde et la force souveraine est bien celui que servent ceux qui le craignent ; mais la suite de l'évangile ne va pas tarder à nous apprendre que sa sollicitude s'étend d'une manière toute particulière sur ceux qui se sont éloignés de lui et auxquels il ne demande que de revenir à lui pour leur pardonner tout.

— Le Dieu que célèbre le Magnificat est et reste le Dieu d'Israël, celui qui a appelé Abraham et lui a fait, pour sa postérité, des promesses auxquelles il ne saurait faillir ; mais du salut accordé à son peuple il a voulu que tous les hommes puissent bénéficier, quelle que soit leur origine ethnique.

— Le salut que Dieu veut assurer à tous les hommes ne fait pas abstraction des situations concrètes de leur existence : il lui est essentiel d'impliquer un retournement des situations injustes que la société fait aux faibles et aux démunis. Le Dieu du Magnificat ne plane pas très haut au-dessus de la réalité socio-politique : il se range résolument du côté des pauvres et des sans-pouvoir. C'est l'honneur de nom très saint qui est en jeu : c'est sa miséricorde que doit manifester la force dont il usera contre les puissants et les nantis.

Le Magnificat ne définit pas Dieu. Il ne parle de lui qu'en fonction des différents aspects de l'intervention salvifique qui a commencé avec l'Annonciation et dont Luc nous présente Marie comme le tout premier témoin. Le Magnificat « situe » le mystère du Dieu Sauveur, il en fournit les coordonnées. Après avoir fait cette constatation, l'exégète doit pouvoir s'arrêter et passer la main : nous serions heureux si cette étude du Magnificat comme discours sur Dieu inspirait à un collègue dogmaticien un discours sur Dieu