

The grammatical structure of the name is still disputed. Is the word a noun (L. Koehler), or a participle (H. Bauer-P. Leander, H. Torczyner)? A causative verbal form (hifil), or an ordinary gal form? E. Dhorme continues to defend the hifil interpretation, but two arguments speak against it: first, hājā does not occur as a causative in Hebrew; secondly, the idea of God the giver of existence, God the creator, was to develop in Israel only later. Consequently, Jahveh ought to be regarded as the imperfect of hājā based on the ordinary gal form.

It remains unclear what the relationship was between Jahveh and the apparently identical names Jāhū, Jāh, Jehō, Jō. Of course, one cannot accept a lengthening of an original Jāhū to Jahveh. It would be much easier to understand the shortening of Jahveh to Jāhū, but that is not fully justified, either. This gives very good linguistic and historical and religious grounds to R. Mayer's (1958) hypothesis that there originally had been two distinct nomina divina, an older Jāhū and a newer Jahveh, and that they later came to be regarded as identical. The form jāhū could have originated from the same root hājā/hāwā or from its allomorph jāhaw. The existence of which can be postulated on the basis of such pairs as jašā'-šū', or jāgar-gūr. On the other hand, the etymology proposed by G. R. Driver, who splits Jāhū into Jāh and hu' and suggests that the former, an exclamation in praise of God, was attached to the latter, a demonstrative pronoun, is highly artificial. The separation of the forms Jahveh and Jāhū gives us a new perspective on the occurrences of the name in other Semitic texts and makes it easier to understand its use outside Israel.

Finally, it has to be noted that the generally accepted translation of the passage containing the etymology of Jahveh in Exodus 3,14 as "I am who I am" is inexact. Hebrew language often employs first person in relative clauses where European languages use third person. In other words, the correct translation is "I am he who is". The text was already understood in this way by the Greek translators of the Septuagint, who rendered it as $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\ \acute{o}\ \acute{o}\nu$.

Original title: Imię Jahwe w świetle najnowszych dyskusji

From: Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych. Polska Akademia Nauk, Oddział w Krakowie, Styczeń - Czerwiec 1964, pp. 101 - 102. Translated into English by Adam Pasicki. Prepared for print by Z. J. Kapera.

Jean CARMIGNAC

THÉOLOGIE DU MAGNIFICAT

Inspiration biblique

Le Magnificat est essentiellement un poème biblique, qui s'inspire de tout l'Ancien Testament et qui en condense la richesse.

Il ressemble surtout au Cantique d'Anne (1 Samuel 2, 1-10), dont il reprend les idées essentielles, mais sans parler des "ennemis", de "l'arc des guerriers", de la "femme stérile", de la "perte des méchants", ni même du "roi messianique". D'ailleurs cette similitude dans la pensée s'allie à une grande indépendance dans l'expression: aucune formule précise n'est empruntée à ce poème (sauf peut-être "abaissant l'élevé" de 1 Sam. 2, 7, s'il a inspiré par contraste "élevant les miséreux" de notre stique 11), alors qu'est manifestement citée la Prière d'Anne: "si tu regardes la misère de ta servante" (1 Sam. 1, 11).

Le Magnificat, comme le Cantique d'Anne, chante la miséricorde de Dieu en faveur de ses serviteurs et sa puissance pour retourner les situations. Mais le Magnificat est plus dense et il est purifié de tout désir de vengeance; il rayonne de sérénité.

Ce poème anthologique nous renseigne sur les livres de la Bible spécialement médités par l'auteur¹. Les citations à peu près certaines renvoient à 1 Sam. 1, 11; Isaïe 41, 8 associé à 42, 1; Habacuc 3, 18 et les Psaumes 8, 2 et 10; 18, 51; 89, 11; 98, 3; 103, 17; 107, 9; 118, 15-16. Beaucoup d'autres citations restent plus ou moins douteuses, en particulier parce que la même formule du Magnificat peut être empruntée à plusieurs sources. Avec ces réserves, on relève 3 allusions à la Genèse (17, 7; 30, 13; 31, 42), 2 au Deutéronome (10, 21; 15, 3), 2 au premier livre de Samuel (2, 7; 6, 3), 3 à Isaïe (10, 33; 57, 15; 61, 10), 1 à Ezéchiel (26, 16), 1 à Mi-

chée (7; 20), 1 à Malachie (3, 12), 9 aux Psaumes (34, 4; 71, 19; 72, 17; 95, 1; 105, 42; 106, 21; 111, 9; 136, 4; 147, 6), 5 à Job (5, 9; 9, 10; 12, 19; 22, 9; 37, 5), 1 au Cantique (6, 9), 2 à Ben Sira (10, 14; 43, 30).

Ce tableau d'ensemble manifeste une familiarité toute spéciale avec les Psaumes, beaucoup moindre avec la Genèse, les Prophètes ou Job, et encore moindre avec le reste du Pentateuque, avec les livres historiques et avec les sapientiaux (où figure Ben Sira).

Certes ces allusions et même ces citations, ne sont pas nécessairement conscientes et l'auteur pouvait ne pas les vouloir positivement. "Marie, dit F. M. William (p. 86), s'est familiarisée avec les termes, avec le sens, avec la vie de la Sainte Ecriture; elle en a fait pénétrer l'esprit dans son coeur; mais elle ne s'est pas emparée des mots en les utilisant comme une documentation littéraire; c'est elle, au contraire, qui s'est laissée pénétrer et façonner par eux. Et son âme était plus qu'aucune autre capable de saisir la signification profonde des mots du texte sacré, car le Saint-Esprit, qui assistait spécialement les auteurs sacrés, fut également présent et actif dans l'âme de Marie, dès le premier instant de sa vie et toujours d'une manière particulière, pour former en elle la mère du Rédempteur à venir".

"Not only is the Magnificat the opening ode of the Messianic reign: it is also a veritable symphony of Old Testament chords, themes, movements which, sublimed in the white-hot incandescence of the Christian spirit, have been fused and molten into this masterpiece of Messianic music. Beyond the great Incarnation swell of its rhythmic surges, one still hears as faint overtones the gladsome accents of sterile Anna at the birth of Samuel, the echoes of Miriam's thunderous chorus beside the sea into which had sunk like lead old Egypt's horses and riders, the fine filigree phrasing of David's psalms, and the solemn pendulum-swing of the Prophet's exalted messages. It is from this outpouring of Mary's soul that one chiefly grasps how imbued she was with the spirit and words of the Old Testament writings... Here has Mary synthesized all that her attentive ears had heard and her pondering heart had meditated during the youthful years of traditional Temple service, and on pleasant Sabbath mornings in the synagogue of Nazareth" (J. Simon, pp. 117 - 118). Ou bien, comme dit E. Hamel (p. 72) "des fils an-

ciens d'origine vétérotestamentaires ont été tissés de façon entièrement nouvelle pour former une tapisserie néotestamentaire".

"La misère de sa servante"

On s'est souvent demandé en quoi consistait cette "misère" vers laquelle Dieu s'est penché. D'abord il ne peut guère s'agir de la vertu d'humilité, au sens moderne, car on voit mal Marie se prévaloir de son humilité². Mais cette misère s'explique suffisamment par la misère de la créature en face de son Créateur. Bien sûr, l'origine sociale très modeste de Marie aurait pu inspirer ce terme, mais c'est là une considération bien secondaire. En réalité toute créature, qu'elle soit reine ou esclave, peut parler à Dieu de "la misère de sa servante".

D'autres³ ont insisté sur le fait que l'expression "regarder la misère de (sa) servante" est empruntée à la prière où Anne demande d'être délivrée de la honte de sa stérilité (1 Sam. 1, 11); selon eux, Marie aussi remercierait Dieu d'être délivrée de la honte de la stérilité résultant de sa virginité. Mais, précisément, le propos de virginité inclut l'acceptation et l'offrande de cette "stérilité". Marie attachait bien plus d'importance au néant radical de la condition de créature qu'aux possibles réactions défavorables des habitants de Nazareth. D'ailleurs souvent les auteurs du Nouveau Testament qui empruntent une formule à l'Ancien l'empruntent parce qu'elle exprime leurs sentiments, pas nécessairement parce qu'ils en assument le contexte littéraire ou historique.

La citation de la prière d'Anne (1 Sam. 1, 11) nous garantit, au 3^e stique, l'emploi du mot $\tau \alpha \pi \epsilon \iota \nu \omega \sigma \iota \nu$ (= "faiblesse, pauvreté, misère", qui sans doute introduit au stique 11 le terme $\tau \alpha \pi \epsilon \iota \nu \omicron \upsilon \varsigma$ "faibles, pauvres, miséreux". Comme l'ont bien montré J. van der Ploeg, J. Vogt, P. Schmidt et N. Lohfink, les 'anawim ne formaient pas du tout un parti ou un mouvement politique, ni même un courant de spiritualité réservé aux indigents, car "dans l'Ancien Testament la pauvreté (n') a (jamais) été considérée comme un idéal religieux" (J. van der Ploeg, p. 270). Ces 'anawim étaient plutôt des âmes pieuses, qui souffraient les épreuves de cette vie dans une totale confiance en Dieu et dans un total abandon à sa miséricorde. Sou-

vent, sans doute, l'indigence matérielle faisait partie de ces épreuves, mais c'était la piété plus que la faim qui leur faisait implorer le secours et la miséricorde de Dieu. En réalité les 'anawîm étaient surtout "des Israélites humbles et pieux, provenant de tous les rangs de la société" (J. van der Ploeg, p. 265), des âmes assez données à Dieu pour que leur rapport avec Dieu prime leur rapport aux hommes ou aux choses du monde.

En rattachant Marie aux 'anawîm (au stique 3) et en se réjouissant de leur élévation (au st. 11), l'auteur dépasse la situation économique ou sociale, pour décrire surtout une attitude religieuse et spirituelle. C'est en face de Dieu que Marie reconnaît sa misère⁴.

Le temps des verbes

Dans le Magnificat (et, nous le verrons, dans le Benedictus) le temps de verbe est employé très justement: les félicitations de toutes les générations à venir sont exprimées par un futur (stique 4); la sainteté et la miséricorde permanentes de Dieu sont présentées par des phrases nominales, donc intemporelles (st. 6 et 7); le fait tout récent de l'Incarnation, qui remonte à quelques jours ou à quelques semaines, est déjà considéré comme un passé (st. 3, 5 et 14); la promesse faite aux patriarches est naturellement mise au passé. Les six verbes qui figurent dans les stiques 8, 9, 10, 11, 12, 13, puisqu'ils sont au passé, devraient donc logiquement être considérés comme de véritables passés.

Pourtant cette constatation, qui semblerait évidente, est souvent refusée par de nombreux commentateurs. Par une curieuse réaction, ils essaient d'esquiver ces verbes au passé (des aoristes en grec), afin de leur donner un sens présent ou futur. Voici les principaux arguments qu'on fait valoir en ce sens

1/ Passé prophétique. Les prophètes mettent volontiers au passé une action future de Dieu, pour montrer qu'elle a déjà été décidée par lui (Joûon, n° 112 h, p. 299).

2/ Aoriste gnomique. Ceux qui n'admettent pas la composition du Magnificat en une langue sémitique invoquent volontiers l'aoriste gnomique, qui exprime même des actions présentes ou futures⁵.

3/ De même, pour ceux qui reconnaissent une composition en langue sémitique, le qatal, qui "dans la sphère du passé s'emploie pour une action unique ou instantanée" (Joûon, n° 112 c, p. 296), peut aussi être employé "pour une action instantanée qui, s'accomplissant à l'instant même de la parole, est censée appartenir au passé" (Joûon, n° 112 f, p. 298); et même le qatal "s'emploie parfois pour une action qui appartient en réalité au futur, généralement au futur prochain, mais qui est représentée comme s'accomplissant au moment même de la parole" (Joûon, n° 112 g, p. 298).

4/ En hébreu encore, dans les verbes "statifs", le qatal a souvent valeur de présent (Joûon, n° 112 a, pp. 294 - 296).

Que valent ces arguments grammaticaux?

1/ Dans le cas du passé prophétique, le contexte doit indiquer qu'on se trouve effectivement dans une prophétie; or ce n'est absolument pas le cas ici.

2/ L'aoriste gnomique, étant dissocié de toute notion de durée, correspond à la fois au passé, au présent ou au futur; or rien dans le Magnificat n'indique qu'il faille éliminer le passé et ne garder que le présent ou le futur.

3/ En hébreu (et en araméen), si le qatal s'applique au futur, c'est parce que ce futur est tellement immédiat qu'il peut, par exagération, être présenté déjà comme un passé; or les verbes du Magnificat qui sont au passé ne supposent nullement ce futur tout à fait immédiat.

4/ Aucun des verbes employés dans le Magnificat n'est un verbe statif, ni par le sens, ni par la forme.

5/ A Qumrân "there are no firm examples in Serakim (= Rules of the Community, of the Congregation, of the War) and CD (= Damascus Document) of action qatals for which present or future time associations are necessarily to be understood" (J. Kesterson, p. 41). "No examples were discovered of action qatals as such naming actions that are to be understood of the present or of the future [...] Note that in Biblical Hebrew it is normally the first person action qatal that names actions with such present or future time associations" (Idem, pp. 6 - 7).

Au contraire, des arguments sérieux montrent que les aoristes du Magnificat (correspondant à des qatals en hébreu) doivent être considérés comme de véritables passés:

1/ Quand l'auteur pense à une action habituelle de Dieu, il emploie, très correctement, une phrase nominale: "sa miséricorde de génération en génération pour ses fidèles" (stique 7, juste avant l'aoriste ἐπολησεν κροτοσ "il fit des prouesses). S'il change de tournure au stique 8, c'est qu'il ne pense plus à une action habituelle de Dieu, mais à un fait du passé.

2/ Le stique 12 ("les affamés il combla de bien") cite le Ps. 107, 9 si littéralement qu'il brise le rythme habituel du poème pour en conserver l'ordre des mots; or ce Psaume parle alors de la manne de l'Exode.

3/ Le stique 14 ("il (= Dieu) protégea") cite Isaïe 42, 1 où le verbe est au futur: "je (= Dieu) protégerai"; si l'auteur pensait au futur, pourquoi aurait-il remplacé ce futur par un passé?

4/ Les allusions faites dans le Magnificat sont assez transparentes pour qu'on puisse en identifier plusieurs avec une certaine probabilité: le stique 9 évoque le Déluge et la Tour de Babel; le stique 10, Saül; le stique 11, David; le stique 12, la Manne; le stique 16, l'alliance avec Noé.

5/ Dans le Cantique d'Anne (1 Sam. 2, 1 - 10), qui a inspiré la pensée du Magnificat, le temps des verbes qui décrivent l'action de Dieu, donc à partir du verset 6, est tout à fait significatif: 7 verbes sont au participe, donc équivalent à des présents (faisant mourir, faisant vivre, faisant descendre, appauvrissant, enrichissant, exaltant, relevant), 5 autres verbes sont au futur (il (= Dieu) exaltera, il octroiera, il gardera, il tonnera, il jugera⁶); seulement 4 verbes sont au passé (il a fait monter, il a placé la terre sur ses bases⁷, il a donné la force à son roi et il a exalté la corne de son consacré). Quelle différence avec le Magnificat, où tous les verbes qui ont Dieu pour sujet sont au passé! Cette différence grammaticale doit correspondre à une différence dans la pensée: Anne envisage surtout l'avenir et Marie uniquement le passé!

Bien sûr, il n'est pas dit que cette action de Dieu se limitera au passé et qu'elle ne se continuera pas dans l'avenir. Mais c'est directement pour le passé que Marie chante son cantique d'action de grâce, en laissant seulement suggérer que l'action de Dieu sera dans le futur aussi merveilleuse qu'elle a été dans le passé.

Cette discussion grammaticale semblera à beaucoup inopportune, mais elle est imposée par les affirmations contraires, qui inspi-

rent parfois de curieuses conséquences sociales ou politiques⁸.

En fait, ce problème est un faux problème: l'aoriste grec et le qatal hébreu ou araméen indiquent normalement le passé; rien ne prouve que nous soyons ici dans un cas exceptionnel où ils indiqueraient plutôt le présent ou le futur⁹.

Sens général

Le sens du mot "misère" et la portée des verbes étant éclaircis, le Magnificat apparaît mieux dans sa richesse théologique, "construction neuve faite avec des pierres antiques" (G. Girardet, p. 77).

Le Magnificat est un chant d'action de grâce à la louange de la miséricorde de Dieu, "une irrésistible effusion spontanée de jubilation [...] une joie contenue qui s'épanche pour la première fois" (S. Garofalo, p. 82).

Tout de suite, les motifs personnels de cette action de grâce sont précisés dans trois stiques qui commencent tous par "car, parce que": Dieu a jeté les yeux sur une pauvre créature et il a fait pour elle de telles merveilles qu'à l'avenir toutes les générations seront dans l'admiration.

Bien vite l'horizon s'élargit et l'auteur, dépassant son cas personnel, chante son admiration pour la sagesse et la puissance que Dieu a toujours manifestées dans le gouvernement du monde. Sa pensée se porte naturellement vers l'histoire sainte du peuple d'Israël, en faisant allusion aux faits majeurs qui sont gravés dans toutes les mémoires. Dans le gouvernement du monde et de son peuple, Dieu a toujours favorisé les petits et les humbles au détriment des puissants et des orgueilleux.

Les commentateurs qui voient en cela un appel à la mobilisation des faibles contre les puissants, oublient que c'est l'action miséricordieuse de Dieu qui aboutit à la ruine des oppresseurs et à la libération des opprimés et que ce ne sont pas ces opprimés qui s'insurgent contre les oppresseurs. C'est le spirituel qui rejaillit sur le social et non pas l'inverse. Certes le Magnificat envisage bien un renversement des citations, mais un renversement comme ceux qui ont jadis été réalisés par Dieu¹⁰. Car en tout le théocentrisme triomphe.

Dieu est au centre de tout. Tout bien procède de lui. Tout mal est rejeté par lui. C'est lui qui réalise ses promesses en faveur d'Israël, tout comme c'est lui qui comble de grâce sa servante. "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 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 [...] Le Magnificat "situe" le mystère du Dieu Sauveur, il en fournit les coordonnées" (J. Dupont, p. 342).

Par ce renversement des situations Dieu manifeste à la fois sa justice et sa miséricorde, l'une et l'autre fondue dans sa toute-puissance.

Le Magnificat constitue comme le résumé de l'histoire du monde depuis les premières infidélités et les premières promesses, depuis la formation du peuple d'Israël jusqu'à l'accomplissement de ces promesses. Il chante en somme la réalisation du plan de Dieu, tel qu'il s'est déroulé dans l'histoire sainte et tel qu'il aboutit à l'Incarnation. Ainsi, il chante l'histoire du salut. Certes il se contente d'évoquer rapidement certains faits majeurs, mais c'est parce que toute la conduite de Dieu suscite l'admiration de Marie et son hymne de louange.

Le fait même de l'Incarnation n'est pas exprimé clairement, mais il est condensé dans les "grandes choses" faites par Dieu pour sa servante.

Cette discrétion sur le double prodige de la maternité virginale et de la maternité divine nous étonne peut-être, mais l'âme de Marie est trop absorbée par l'action de grâce envers Dieu pour s'arrêter sur elle-même; d'ailleurs Elisabeth a déjà été éclairée par le Saint-Esprit. Certes, nous aurions aimé que ces "grandes choses" soient détaillées par Marie elle-même, mais nous avons déjà recueilli ses confidences dans le récit précédent: la visite de l'ange Gabriel, l'intervention du Saint-Esprit, le règne éternel de son fils Jésus, qui est aussi "Fils du Très-Haut". L'important n'est pas d'énumérer ces faveurs incomparables, c'est d'en chanter à Dieu une immense reconnaissance.

Peut-on dégager du Magnificat un véritable messianisme, comme celui qui s'exprime à la fin du Cantique d'Anne: "Le Seigneur donnera la puissance à son roi, il élèvera la corne de son consacré (= Messie)" (1 Sam. 2, 10)? Si l'on prend le messianisme au sens propre, si l'on y voit l'intervention d'un Messie procurant le salut, on doit reconnaître que ni le Messie ni le salut ne sont mentionnés. En fait c'est l'arrivée de ce Messie qui fournit le thème essentiel, pas encore son action. Le Magnificat est messianique comme tout l'Ancien Testament, qui est orienté vers la préparation de la venue de ce Messie. Mais il n'est pas encore messianique comme le sera le Nouveau Testament, qui révélera la personne et l'oeuvre de ce Messie. Les merveilles de l'action de Dieu, les prouesses de son bras, son soutien aux faibles contre les puissants, sa faveur promise pour toujours à la postérité d'Abraham, tout cela conflue dans l'événement décisif que Marie vient de vivre et dont elle rend gloire à Dieu. "Le Cantique de Marie ne couronne pas les temps chrétiens, il les inaugure. La vérité est que Marie ne fait pas allusion aux modalités historiques de l'histoire du salut: elle ne traite ni de la vocation des gentils, ni de l'Eglise, ni des circonstances de la vie de son Fils. Elle aurait pu le faire en esprit prophétique, elle s'est contentée d'une seule prophétie, celle qui est relative au bonheur maternel dont la première auréole entourait son front. Le cantique, tout en étant prophétique, est donc admirablement adapté à la circonstance. On dirait qu'il n'exprime que des généralités, parce qu'il voit les choses en Dieu, dans la cause première de l'Incarnation" (Lagrange, 1895, p. 166).

Etant l'action de grâce pour toutes les merveilles qui convergent vers l'Incarnation, le Magnificat ne révèle rien encore sur la Rédemption et sur la Croix, que Marie avait certainement entrevues dans sa méditation de l'Ecriture¹¹, mais qui ne s'inscrivent pas encore dans la réalité présente. "Le sentiment qui domine dans le cantique est celui de la joie, pleine de confiance et de paix. On ne trouve aucune trace de la souffrance qu'impliquera la Rédemption. Cependant Marie avait lu le prophète Isaïe; elle savait que le Messie serait «l'homme des douleurs» [...] Mais rien de tout cela n'est mentionné ici. Il semble que, par une délicatesse divine, il y ait comme une volonté de regarder par delà les heures tragiques de la Passion, pour en contempler le but et le résultat, c'est-à-

-dire la réunion de l'humanité en Dieu" (Anonyme de 1934, pp. 51 - 53).

De même le Magnificat ne contient aucune "eschatologie"¹². Sans parler de l'imprécision de ce terme passe-partout, on doit avouer que les trois seules perspectives d'avenir sont présentées par les stiques 4 ("toutes les générations m'estimeront bienheureuse"), 7 ("sa miséricorde de générations en générations"), 17 ("Abraham et sa postérité pour toujours"). Rien en cela ne concerne, de près ou de loin, la fin du monde. L'avenir est envisagé sans terme précis. On n'a pas le droit de le confondre avec ce terme et moins encore de le restreindre à ce terme.

En somme, le Magnificat "est un élan d'admiration devant la sublime sainteté des desseins de Dieu qui, pour accomplir son oeuvre de miséricorde, à laquelle sont opposés l'orgueil et la suffisance humaine, choisit une infime créature, précisément parce qu'elle est infime" (F. Jubaru, p. 5).

On peut aussi définir le Magnificat comme "l'expérience de Nazareth devenue cantique", puisqu'il "prolonge dans le style des Psaumes le consentement à l'Annonciation" (I. Gomá Civit, pp. 19 et 31). Or ce consentement a duré pendant toute la vie de Marie et il dure toujours dans son Coeur, auquel nous pouvons ainsi nous unir.

Par le Magnificat nous pouvons participer à l'admiration de "toutes les générations", une admiration qui dépasse Marie elle-même et qui chante surtout la miséricorde de Dieu envers elle et envers nous. "Elizabeth in the shorter cantic [= Luc 1, 42 - 45] has praised Mary the mother, but Mary in the longer cantic [= notre Magnificat] has transferred the praise to God, who has the principal role in the drama of salvation" (R. E. Brown, p. 365).

Le Magnificat est essentiellement un chant d'admiration¹³.

Notes

¹ L'influence de l'Ancien Testament sur le Magnificat est étudiée par presque tous les commentateurs, spécialement: A. R e s c h (*Kindheitsevangelium*, pp. 37 - 39), A. H a r n a c k (en 1900, p. 545), H. D u e s b e r g (tout l'article), R. L a u r e n t i n (en 1957, pp. 82 - 86), J. T. F o r e s t e l l (tout l'article), D. J o n e s (pp. 20 - 28), R. E. B r o w n (pp. 358 - 360), S. M u ñ o z I g l e s i a s (en 1983, pp. 25 - 60; concerne aussi le Benedictus et Luc 1 - 2).

² L u t h e r: "Certains ont rendu ici le mot "humilitas" par "humilité", comme si la vierge Marie avait cité sa propre humilité et s'en était glorifiée [...] Comment pourrait-on attribuer à cette vierge pure et droite une présomption et un orgueil tels qu'elle se glorifie de son humilité devant Dieu?" (pp. 64 - 65) ... "Humilitas" n'est donc rien d'autre qu'une situation ou un état méprisés, sans apparence, bas, comme sont les pauvres gens, malades, affamés, assoiffés, prisonniers, souffrants et mourants; comme étaient Job dans ses tribulations, David chassé de son royaume et le Christ partageant les détresses de tous les chrétiens" (p. 66).

³ Par exemple D. V ö l t e r, p. 24, St. L y o n n e t, pp. 12 - 13, G a e c h t e r, pp. 127 - 154 et L. F. R i v e r a pensent plutôt aux brimades que devaient attirer à Marie sa douceur, sa gentillesse et sa docilité; mais c'est bien mal juger les gens de Nazareth!

⁴ On trouvera une étude beaucoup plus détaillée, avec les références utiles chez A. V a l e n t i n i, vol. I, pp. 177 - 190 et chez S. M u ñ o z I g l e s i a s, pp. 129 - 135.

⁵ Selon un spécialiste aussi compétent que J. Humbert, "l'aoriste constate un fait passé dont la durée, effectivement brève ou longue, n'a pas d'intérêt aux yeux du sujet parlant" (n° 241, p. 141); or il arrive que cet aspect de "hors durée" fasse disparaître la notion de "passé", si bien qu'on exprime par l'aoriste un acte que l'on veut dissocier de toute durée (n°s 246 - 247, pp. 144-146).

⁶ Plus 3 autres verbes qui n'ont pas Dieu pour sujet: les méchants disparaîtront, l'homme sera fort, ses adversaires seront retranchés.

⁷ Il s'agit donc de la création, qui appartient clairement au passé!

⁸ I. G o m á C i v i t (p. 149) présente le Magnificat comme "un message révolutionnaire et libérateur, un hymne prophétique, contestataire, subversif". Une Bible du Dimanche publiée à Paris en 1969 intitule le Magnificat: "Une fille de quinze ans chante la révolution" (p. 423). - A l'opposé, J. D e l u m e a u relate (p. 215) que, lors de la visite de Jean-Paul II en Argentine en 1982, on fit chanter à la foule un Magnificat où avaient été omis les stiques 10 à 13. - De telles déformations, aussi lamentables les unes que les autres, reposent sur une fausse exégèse.

⁹ J. D u p o n t, qui en 1973 (*Béatitudes*, III, pp. 189 - 191) pensait que ces aoristes indiquaient "la manière dont Dieu agit habituellement", modifie en 1980 cette interprétation et re-

connaît franchement" (pp. 332 - 335) que, si les aoristes des stiques 3, 5 et 14 se réfèrent à l'Annonciation, et donc au passé, "il devient évidemment impossible d'entendre autrement" les aoristes des stiques 8 à 13 et de ne pas accepter leur valeur historique normale.

10 Ce renversement des situations est fort bien étudié par E. Hamel. De fait ce thème parcourt tout l'Ancien Testament (1 Sam. 2, 7-8; Isaïe 2, 11-17; 41, 8-20; 61, 1-11; Jér. 1, 10; 17, 5-8; 31, 31-34; 41, 8-20; Ezéch. 21, 31; 36, 23-38; Osée 2, 16-25; Ps 114, 1-8; Prov. 3, 34 (= Jacques 4, 6); l'ensemble de Job; Tobie 13, 2 et tout le Nouveau Testament (Matth. 19, 30 (= Luc 13, 30); 23, 12 (= Luc 18, 14); 1 Cor. 1, 26-31; 2 Cor. 8, 9-15; Phil. 2, 6-11; Jacques 1, 9-11; 2, 5; 5, 1-5), mais surtout Luc (6, 20 - 26; 10, 29-37; 14, 8-14; 15, 11-32; 16, 19-31; 18, 9-14). "Le renversement des situations apparaît comme une constante de l'agir divin" (E. Hamel, p. 70).

11 Jésus dira aux Disciples d'Emmaüs: "Doit s'accomplir tout ce qui est écrit dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes à mon sujet [...] Car c'est ainsi qu'il est écrit que le Christ (= le Messie) souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour" (Luc 24, 44-46).

12 Voir mon article: Les Dangers de l'Eschatologie, dans New Testament Studies, vol. XVII (1971) pp. 365 - 390; ou bien mon ouvrage: Le Mirage de l'Eschatologie (Letouzey et Ané, Paris 1979), pp. 133 - 201.

13 Les Pères de l'Eglise ont souvent commenté le Magnificat. On trouvera des extraits de leurs homélies dans l'anonyme de l'Abbaye de Lérins (en 1886) et chez I. C. Vives (en 1904). De même le Magnificat a inspiré bien des méditations, par exemple celles de Bossuet dans les Elévations sur les Mystères.

B i b l i o g r a p h y

R. E. Brown, The Birth of the Messiah, New York 1977; H. Duesberg, La préhistoire du Magnificat, "Bible et Vie Chrétienne" 1954, No. 7, 114-116; J. Dupont, Le Magnificat comme discours sur Dieu, "Nouvelle Revue Théologique", 102, 1980, 321-343; J. T. Forestell, Old Testament Background of the Magnifica, "Marian Studies" 12, 1961, 205-244; P. Gaechter, Maria in Erdenleben, Innsbruck 1953; I. Gomá-Ciuit, Le Magnifica, "Le Monde de la Bible" 1984, no. 32, 10-11; E. Hamel, Le Magnificat et le Renversement des Situations, "Gregorianum" 60, 1979, no. 1, 55-84; A. Harnack, Das Magnificat der Elisabeth, Berlin 1900; D. Jones, The Background and Character of the Lucan Psalms, "Journal of Theological Studies" 19, 1968, no. 1, 19-50; R. Laurentin, Structure et Théologie de Luc I-II, Paris 1957; M. Luther, Le Magnificat, Paris 1983; S. Lyonnet, Le récit de l'Annonciation et la Maternité de la Sainte Vierge, Rome 1956; S. Munoz Iglesias, Los Cánticos del Evangelio de la Infancia segun San Lucas, Madrid 1983; A. Resch, Kindheitsevangelium nach Lucas, Leipzig 1897; A. Valentin, Il Magnificat, Roma 1982.

Jean RIAUD

PARALIPOMENA JEREMIAE PROPHETAETAE

(Texte d'une conférence prononcée le 8 mai 1986
à l'Institut Kirche und Judentum)

Wenige Werke der intertestamentarischen Literatur sind einer so ruhmvollen und zugleich auch bescheidenen Laufbahn gewürdigt worden wie die Paralipomena Jeremiae Prophetarum oder, entsprechend dem Titel ihrer äthiopischen Übersetzung, Der Rest der Worte Baruchs.

Es war die 1866 erfolgte Veröffentlichung durch A. Dillmann in seiner Chrestomathia Aethiopica, durch welche die Forschung mit den Reliqua Verborum Baruchi bekannt wurde, von denen A.-M. Ceriani zwei Jahre später den griechischen Text veröffentlichte in seinen Monumenta sacra et profana, Band fünf, Teil eins, Mailand S. 9 - 18, unter dem Titel Paralipomena Jeremiae Prophetarum quae in aethiopica versione dicuntur Reliqua Verborum Baruchi.

Die Ausgabe von A.-M. Ceriani musste einige Jahre später ersetzt werden durch jene von J. Rendel Harris: The Rest of the Words of Baruch: A Christian Apocalypse of the Year 136 A.D. The Text revised with an Introduction, London 1889. Eben diese Ausgabe gilt bis heute als die gebräuchliche. Sie ist jedoch nicht vollständig. Seit ihrem Erscheinen sind nämlich zahlreiche Handschriften entdeckt worden. In der eklektischen provisorischen Ausgabe, die Robert A. Kraft und Ann-Elizabeth Purinton 1972 veröffentlichten (Paralipomena Jeremiae, Texts and Translations I, Pseudepigrapha Series 1, Missoula), werden nicht weniger als dreiundzwanzig Textzeugen der langen oder primitiven Rezension der Paralipomena aufgezählt, denen die slawischen, armenischen und