

Faculté de philosophie, arts et lettres

Les enjeux rédactionnels de la composition du texte long de *Jérémie*.

Etude de Jr33.14-26, comment le « plus » massorétique éclaire le processus de rédaction du livre.

Noémie Claudel

Promoteurs : Sophie Ramond et Matthieu Richelle

Année académique 2023/2024

Master en langues et lettres anciennes, orientation orientales, à finalité approfondie

Table des matières

Introduction.....	5
I – Deux versions principales du livre de <i>Jérémie</i>.....	5
1/ Les écarts entre Jérémie grec et Jérémie hébreu.....	6
2/ Quel est le texte antérieur ?.....	6
3/ Le témoignage de Qumran.....	8
II – Histoire de la rédaction du livre de <i>Jérémie</i>, un état de la question.....	9
1/ Le <i>rolling corpus</i> et la <i>Fortschreibung</i>	9
2/ L’hypothèse deutéronomiste.....	11
3/ Motivation de la présente étude.....	14
III – Jr33.14-26, un « plus » massorétique commenté dans le cadre du chapitre 33..	15
IV – Approfondir la réflexion : un aperçu des travaux d’exégèse consacrés à Jr33.14-26 et des enjeux soulevés.....	17
Partie I – Texte et traduction.....	20
I – Texte.....	20
II – Critique textuelle.....	21
III – Traduction.....	21
Partie II – Jr33.14-26 : Structure, contexte littéraire et composition.....	23
I – Structure du passage.....	23
1/ Dans les commentaires.....	23
2/ Proposition de structure pour le supplément Jr 33.14-26.....	25
II – Insertion du passage dans son contexte littéraire.....	29
1/ Le rattachement au chapitre 33.....	29
2/ Le supplément dans le contexte du <i>Livret de Consolation</i>	30
III – Composition du supplément Jr 33.14-26.....	33
1/ Les doublets.....	33
1.1/ Chapitre 23.5-6, comparaison synoptique et état de la question.....	34
1.2/ Chapitre 31.35-37, comparaison synoptique et état de la question.....	37
2/ Expressions singulières et questions d’intertextualité.....	40
2.1/ הדבר הטוב.....	41

2.1.1/ L'expression dans l'Ancien Testament.....	41
2.1.2/ Le repos et la parole bonne.....	42
2.2/ לא־יכרת לדוד איש ישב על־כסא בית־ישראל.....	44
2.3/ הלויים הכהנים.....	48
2.3.1/ La formulation de la promesse de Dieu aux prêtres.....	48
2.3.2/ Le titre sacerdotal.....	50
2.3.3 / L'alliance avec les lévites.....	51
2.4/ בריתי היום / בריתי הלילה.....	52
2.4.1/ Jr33.14-26 et la nouvelle alliance chez <i>Jérémie</i>	52
2.4.2 / Une alliance avec le jour et avec la nuit ?.....	54
2.4.3/ יומם.....	55
2.4.4 / Alliance et engagement divin.....	57
2.5 / המשפחות אשר בחר יהוה.....	57
2.5.1/ L'élection.....	57
2.5.2/ Les deux familles.....	59
2.6 / אברהם ישחק ויעקב, les promesses patriarcales.....	60
2.6.1 / Intertextualité entre Jr 33.14-26 et la Genèse.....	60
2.6.2 / La triade Abraham-Isaac-Jacob dans l'Ancien Testament et l'Alliance....	61
2.7 / אשיב את־שבותם.....	62
2.8/ Jr33.14-26 : composition et stratégie littéraire.....	64
Partie III – Jr 33.14-26, quelle théologie ?.....	67
I – David.....	67
II – Le rôle des prêtres-lévites.....	69
III – Peuple de Dieu.....	72
1/ העם הזה.....	72
2/ Le rejet divin מפניו et מואס.....	72
3/ נאצ.....	73
4/ המשפחות ; עם ; גוי.....	74
IV – Messianisme.....	75
1/ Définir le messianisme.....	75
2/ Quelles sont les traces de messianisme présentes dans le supplément ?.....	76
V – Eschatologie.....	78
1/ Les formules temporelles, un marqueur eschatologique ?.....	79
1.1/ הנה ימים באים.....	79
1.2/ בימים ההם.....	81
1.3/ Ces deux formules introduisent-elles un sens eschatologique dans le passage ?	83
1.3.1/ Comment définir « l'eschatologie » ?.....	83
1.3.2/ Les traces de marqueurs eschatologiques en Jr 33.14-26.....	86

2/ Le discours sur Jérusalem, une réflexion complémentaire.....	86
VI – Un Nouvel Exode ?.....	89
1/ Définir le Nouvel Exode.....	89
2/ Nouvel Exode et rapport à la terre.....	90
Conclusion : reprise des éléments et proposition de datation pour le passage.....	93
I – quel est le sens du passage ?.....	93
II – Le livre de <i>Jérémie</i> à la lumière de Jr33.14-26.....	94
III – Convergence d’indices en faveur d’une datation de Jr33.14-26.....	95
1/ Les indices historiques présents dans le texte et leur interprétation par les différents chercheurs.....	96
2/ Les indices lexicaux et textuels.....	100
3/ Les premières attestations de réception du passage, des indices :.....	101
4/ Une ouverture : Jr33.14-26, fruit d’un processus de reprise et de composition ayant touché plusieurs livres bibliques ?.....	104
Bibliographie :.....	106
Editions du texte biblique :.....	106
Dictionnaires et encyclopédies :.....	106
Commentaires monographiques du livre de <i>Jérémie</i> :.....	106
Articles et monographies :.....	107

Introduction

La lecture du livre de Jérémie semble inévitablement déroutante pour celui ou celle qui s'y attelle. Les repères narratifs, chronologiques et même de genres littéraires auxquels les lecteurs modernes sont habitués y sont bousculés au point de générer parfois l'inconfort. Les auteurs des nombreux commentaires rédigés sur *Jérémie* sont presque unanimes sur ce point, bien que chacun définisse de manière différente le contenu du livre. Ainsi J. Bright, dans le volume d'introduction au commentaire sur *Jeremiah* dans la série *The Anchor Bible* parle d'un livre qui serait une « collection de livres plus courts¹ » tandis que l'introduction du *World biblical commentary* définit le livre prophétique comme une « anthologie² » et que J. A. Thompson utilise dans son commentaire l'image du « puzzle³ ». Les termes ne sont pas équivalents et peuvent faire l'objet de débat⁴, néanmoins ils rendent bien compte de la complexité de la matière.

I – Deux versions principales du livre de *Jérémie*.

En outre, la recherche qui s'intéresse à la matière de *Jérémie* est stimulée par les différences significatives qui existent entre les deux formes du livre qui nous sont parvenues. L'une est en hébreu, le texte massorétique (TM) lisible dans le manuscrit de Leningrad (datant du X^e siècle de notre ère) il s'agit de la version utilisée pour la traduction du texte présent dans les Bibles modernes. L'autre est en grec, et nous est parvenue par la *Bible des Septantes* (LXX). Cette version correspond à la traduction grecque des textes hébreux. Pour ce qui concerne le livre de *Jérémie*, celle-ci a été réalisée avant la fin de la première moitié du II^e siècle avant Jésus-Christ⁵.

1 John BRIGHT, *Jeremiah : Introduction, Translation And Notes*, The Anchor Bible, no 21, Doubleday, 1965, p. LVII.

2 Peter C. CRAIGIE, Joel R. DRINKARD Jr, Page H. KELLEY, *Jeremiah 1 – 25*, vol. 1, [Nachdr.], Word biblical commentary, vol. 1, n° 26, Dallas, Texas, Word Books, Publ., 1991. p.xxxi.

3 John A. THOMPSON, *The book of Jeremiah*, Repr., *The new international commentary on the Old Testament*, no 30, Eerdmans, 1981, p. 27.

4 Voir à ce sujet le commentaire fait par K. Schmid du terme « anthologie » dans Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches : Untersuchungen zur Redaktions und Rezeptionsgeschichte von Jr30-33 im Kontext des Buches*, *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996, p.384.

5 Voir Pierre-Maurice BOGAERT, « Jeremias », dans *Einleitung in die Septuaginta*, vol. 1, Handbuch zur Septuaginta, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2016, p. 585.
Andrew G. SHEAD, « Jeremiah », dans *T&T Clark companion to the Septuagint*, J.K. Aitken, sous dir., London, Bloomsbury, 2015, p. 472.

1/ Les écarts entre Jérémie grec et Jérémie hébreu.

On observe que la version grecque du texte jérémién diffère largement de la version du TM, non seulement par sa longueur, « la version grecque est plus courte que le TM d'un huitième⁶ » mais aussi par son organisation : les oracles contre les nations par exemple sont présents à la fin du texte du TM tandis qu'ils sont au centre de celui de la LXX. Ainsi, les deux textes partagent un contenu commun tout en étant suffisamment différents pour que l'on puisse s'interroger sur l'origine de ces différences et le processus de leur composition. Nous verrons que certains sont enclins à considérer que le TM atteste de la version la plus ancienne du livre et considèrent alors que la version écourtée de la LXX est le résultat d'un travail de réduction du texte hébreu.

2/ Quel est le texte antérieur ?

Rappelons ici que nous ne disposons pas du texte hébreu à partir duquel la LXX a été traduite. Cette version est appelée *Vorlage*. Nous pourrions supposer que la *Vorlage* était proche du texte hébreu que nous lisons dans les manuscrits massorétiques. Dans ce cas, nous pouvons supposer que la brièveté du Jérémie grec est due au traducteur de la LXX qui aurait abrégé le contenu du livre. Son travail aurait été non seulement celui d'un traducteur mais aussi celui d'un éditeur : retravaillant le texte, il aurait proposé une nouvelle version du livre de *Jérémie*⁷. Cependant, ainsi que le constatent de nombreux chercheurs, l'étude de la technique de traduction qui fut employée pour la LXX de *Jérémie* semble montrer le soin et la fidélité avec lesquels celle-ci a été réalisée⁸. Si le *Jérémie* grec est proche de sa *Vorlage* en hébreu, il faut considérer que ce texte était également « court ». Dans ce cas, le texte grec dont nous disposons serait le témoin fidèle d'un texte court hébreu⁹. Si bien que

6 Thomas RÖMER, « Jérémie », dans *Introduction à l'Ancien Testament*, [2e éd. révisée et élargie], *Le monde de la Bible*, n° 49, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 428. On trouvera dans ce chapitre un résumé clair des différences entre Jérémie LXX et Jérémie TM ainsi que des réflexions menées autour des enjeux de la rédaction du livre.

7 C'est le point de vue soutenu par G. Fischer. Georg FISCHER, *Jeremia 1 - 25*, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, 2005, p. 40-46. Pour un développement plus long de son point de vue, voir : Georg FISCHER, « Tendencies in the LXX version of Jeremiah », dans *Der Prophet wie Mose: Studien zum Jeremiabuch*, Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte / Beihefte, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.

8 Matthieu RICHELLE, « Jeremiah and Baruch », *The Oxford Handbook Of The Septuagint*, A.G. Salvesen, T.M. Law, sous dir., Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 261-264.

9 Cela est vrai d'un point de vue général bien qu'il soit toujours nécessaire d'être capable de faire la distinction entre la *Vorlage* de Jérémie et le grec dont nous disposons. Y. Goldman souligne déjà la prudence avec laquelle il nous faut articuler les différents textes, hypothétiques et attestés que sont les premières éditions Jérémie, la *Vorlage* la LXX, le texte G que nous possédons et le texte hébreu du TM. Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil: les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, Orbis biblicus et orientalis, Freiburg, Universitätsverlag., 1992, p. 222. De même, A. Shead reconnaît la présence de quelques haplographies liées à la traduction de l'hébreu vers le grec et responsables de certaines variantes de la LXX. Ces quelques cas nous invitent à la vigilance quant à certaines

lorsque nous nous interrogeons à propos de l'histoire textuelle du livre de Jérémie, c'est à propos du rapport entre le texte hébreu long à l'origine du TM et la *Vorlage* de la LXX. Nous avons montré que la *Vorlage* de la LXX contenait une version courte de *Jérémie* mais cela ne nous permet pas encore d'affirmer que cette dernière était antérieure à la forme longue du texte que les massorètes nous ont transmise. En effet, considérer que la version longue de *Jérémie*, telle que nous la lisons dans le TM (par commodité nous appelons TM la forme longue du texte de Jérémie), est la plus ancienne reviendrait à supposer que la *Vorlage* de *Jérémie* en serait une version courte distincte et donc indépendante d'une première tradition qui a donné naissance au TM de *Jérémie*¹⁰. Toutefois nombreux sont les chercheurs qui adoptent un point de vue différent et considèrent plutôt que la LXX, en tant que « texte court¹¹ », est l'attestation d'une version ancienne du livre tandis que le TM doit sa longueur à des « plus » ajoutés tardivement. Un tel modèle considère que le texte long est une expansion du texte court, texte que nous pouvons lire dans sa traduction grecque (LXX)¹².

Signalons que A. Shead introduit une nuance dans le schéma que nous venons de proposer. Sa proposition rompt avec une perspective linéaire du développement du texte de *Jérémie* (l'hypothèse que nous avons formulée jusqu'ici place l'expansion du TM dans la continuité directe du texte court dont témoigne la LXX). Pour lui, il faut postuler un ancêtre commun à la *Vorlage* de la LXX et au TM, à la forme et au contenu distincts, à partir duquel les deux éditions se seraient séparées et auraient évolué. Cette hypothèse souligne le souci de A. Shead de ne pas négliger l'évolution particulière de chaque texte une fois qu'il s'est détaché de ce « précurseur commun » et elle permet de prendre en compte quelques particularités du texte grec qui sont absentes de la *Vorlage*. A. Shead met ainsi en évidence, pour la *Vorlage* et pour le TM, un principe d'autonomie voire de croissance littéraire propre qui reste à l'œuvre pour

particularités du texte grec qui ne remontent pas toujours à la *Vorlage*. Andrew G. SHEAD, « The Text of Jeremiah (MT and LXX) », dans *The Book of Jeremiah : composition, reception, and interpretation*, vol. 178, Supplements to Vetus Testamentum, Leiden, Brill, 2018, p. 266-271.

10 C'est l'hypothèse soutenue par K. Schmid pour qui le TM témoigne d'une forme et d'une organisation plus anciennes de Jérémie. Le livre aurait commencé avec un matériel restreint : Jr2-23 et 46-51, puis se serait étoffé jusqu'à ce qu'un changement théologique et idéologique entraîne l'édition d'une forme courte distincte avec sa théologie propre : la *Vorlage* de la LXX. Le premier texte aurait continué à se développer ensuite, donnant forme à notre TM, ce qui explique aussi certains ajouts absents de la LXX et qu'il reconnaît plus tardifs (33.14-26). Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*. op. cit., pp. 305-354.

11 Nous reprenons ici une terminologie employée par P. M. Bogaert. Pierre-Maurice BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective : Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *Revue Biblique*, vol. 101, no 3, Leuven, Peeters Publishers, 1994.

12 C'est l'hypothèse soutenue par P.-M. Bogaert : ce modèle a, selon lui, l'avantage d'être « à la fois simple et efficace » bien qu'il reconnaisse une certaine « zone d'incertitude ». Pierre-Maurice BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective », op. cit., pp. 374 ; 401.

chaque texte¹³. C'est ce qu'il nomme la « transmission textuelle¹⁴ » et qui le conduit à définir ces textes comme deux « recensions » du texte de Jérémie¹⁵.

3/ Le témoignage de Qumran.

Les découvertes faites à Qumran viennent encore étoffer notre connaissance de l'histoire textuelle du texte de *Jérémie*. On y a retrouvé trois, voire, quatre types de manuscrits associés à *Jérémie*. Ceux-ci sont qualifiés par A. Lange de : « manuscrits non-alignés, proto-massorétiques ou semi-massorétiques et de textes attestant l'existence de la *Vorlage* en hébreu de la LXX¹⁶. »

Les manuscrits découverts dans la cave 4 permettent tout d'abord d'attester de l'antiquité de la version consonantique du TM, grâce au manuscrit 4QJer^a que A. Lange considère comme « proto-Masoretic text¹⁷ ». Ce manuscrit, reconnu comme l'un des plus anciens, est très proche du texte massorétique que nous lisons dans les codex médiévaux¹⁸.

Ensuite, la bibliothèque de Qumran comporte un manuscrit hébreu suffisamment proche du texte grec de *Jérémie* pour que nous puissions considérer qu'il s'agisse d'un « parent » de la *Vorlage* de la LXX : 4QJer^{b19}. En parallèle de ces deux traditions, des manuscrits attestent d'un autre état du texte long, ce sont ceux que A. Lange qualifie de « semi-massorétiques » dans la mesure où ils se situent entre la LXX et le TM : 4QJer^c et 2QJer²⁰. 4QJer^d enfin, relève de la catégorie « non-alignée » à cause de ses trop grandes divergences vis-à-vis de la LXX

13 Andrew G. Shead, « The Text of Jeremiah (MT and LXX) », op. cit., « Un texte précurseur commun sous-tend les deux versions existantes de Jérémie. La LXX-V[orlage] est courte et moins révisée ; la [version] M[assorétique] est beaucoup plus étoffée. » p. 271-273 ; 277. Il avait par ailleurs déjà montré que certaines différences entre le texte grec et le texte hébreu sont dues à l'évolution propre de chaque texte : Andrew G. SHEAD, « The Open Book And The Sealed Book : Jeremiah 32 In Its Hebrew And Greek Recensions », *Journal for the study of the Old Testament / Supplement series*, vol. 347, London, Sheffield Academic Press, 2002, pp. 250-255. Il souligne plus loin : « en 32.1-5, chaque version comporte des “plus” absents dans l'autre ; le demi-vers absent de G ne répète pas le texte d'un passage antérieur ; les répétitions les plus susceptibles d'être accusées d'être superflues [...] se trouvent à la fois dans M et dans G. » p. 259.

14 *Ibid.*, p. 271

15 *Ibid.*, p. 258-261 ; Il semble que ce soit aussi l'hypothèse soutenue par E. Tov : Emanuel TOV, « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », *Empirical Models for Biblical Criticism*, 1985, pp. 215-217.

16 Armin LANGE, « Texts of Jeremiah in the Qumran Library », dans *The Book of Jeremiah : composition, reception, and interpretation*, Leiden, Brill, 2018, p. 281.

17 *Ibid.*, p. 282.

18 *Ibid.*, p. 284. « D'un point de vue orthographique, le 4QJera reflète le texte du TM, même dans des cas inhabituels. Dans son édition, Tov ne relève que vingt écarts orthographiques par rapport au TM-Jr sur les 728 mots conservés dans le manuscrit. Cela équivaut à une déviation orthographique de 2,75 %. »

19 *Ibid.*, p. 289. L'auteur souligne que les quelques désaccords relevés entre le grec et le manuscrit peuvent être imputés au traducteur : « Plusieurs des désaccords entre 4QJer^b et LXX-Jr résultent soit de lectures primitives, soit d'idiosyncrasies du traducteur grec. » p. 291.

20 « Les deux manuscrits lisent à plusieurs reprises avec LXX-Jr contre TM-Jr et sont donc en mesure d'éclairer le caractère textuel de TM-Jr par rapport au texte grec ancien de Jérémie. » *Ibid.*, p. 285.

comme du TM²¹. Les différentes attestations du texte de Jérémie à Qumran que nous évoquons ici nous permettent d'insister sur la multiplicité et la variété des textes associées à la figure du prophète Jérémie à la période du Second Temple²². Tout comme de nombreux chercheurs, ces réalités archéologiques et textuelles nous invitent à penser qu'il est plus probable que ce soit le TM qui ait été étoffé. Ceci s'est fait à partir d'une version plus courte semblable à la *Vorlage* de la LXX. La découverte de manuscrits « non-alignés » renforcent l'hypothèse de A. Shear car ils sont le témoignage d'une certaine créativité littéraire liée au livre de *Jérémie*. Cela concorde avec la proposition du chercheur qui insiste sur le phénomène de développement des textes jérémien, qu'il s'agisse de la version courte ou de la version longue.

Jusqu'ici nous avons parcouru les questions soulevées par les différences visibles entre les deux versions de *Jérémie* que nous possédons. Or, dans cette étude nous nous intéresserons en priorité à la forme longue du livre de *Jérémie* par l'étude d'un passage absent du texte court. Cela nous encourage à nous interroger quant aux motivations qui sont à l'origine de l'expansion du texte. Comment le TM a-t-il adopté la forme que nous lui connaissons ? Avant de présenter le plan de notre étude, nous exposons ici plusieurs remarques et hypothèses quant à la nature et à l'origine du texte long, qui ont été formulées par les chercheurs qui se sont consacrés au livre de *Jérémie*.

II – Histoire de la rédaction du livre de *Jérémie*, un état de la question.

1/ Le *rolling corpus* et la *Fortschreibung*.

Les premières études du texte se sont concentrées sur les différents genres littéraires présents dans le livre de *Jérémie*. La coexistence de versets en vers et de versets en prose a été relevée très tôt et a ainsi servi de critère pour tenter de distinguer les différentes sources à l'origine de la formation du texte long²³ : ce sont les travaux de S. Mowinckel. Celui-ci s'appuie sur la présence de différents genres dans le texte jérémien pour proposer une

21 *Ibid.*, pp. 296-300.

22 A ce sujet, les quelques points développés par A. Lange sont éclairants : il suggère à la fois l'existence d'un archétype commun à la LXX et au TM, et celle d'une version plus développée qui serait un intermédiaire entre le texte court et le texte long. *Ibid.*, p. 295.

23 Sigmund MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Videnskapsselskapets Skrifter. Hist.-filos. Klasse, 1914. Pour plus de détails à propos des hypothèses formulées concernant de l'histoire de la rédaction Jérémie, voir l'exposé sur l'histoire de la recherche proposé par T. Römer dans Thomas Römer, « Jérémie », op. cit.

distinction de la matière de *Jérémie* en 4 types issus de 4 sources différentes. Les quatre sources A, B, C, et D se seraient succédé pour donner forme au texte long.

Ces premiers travaux ont posé les fondements de la réflexion sur le texte jérémiénien ouvrant la voie à d'autres chercheurs qui ont approfondi et discuté cette hypothèse. Nous pouvons citer ici la thèse de W. McKane qui propose de considérer le livre de *Jérémie* comme un « *rolling corpus* ». Selon lui, le travail du texte en vue de son expansion est issu du développement de fragments préexistants dans le texte court. Cette proposition s'appuie entre autres sur l'observation suivante : certains « plus » du texte long sont le résultat de reprises de versets déjà présents ailleurs dans le livre, ces répétitions particulières sont appelées « doublet »²⁴. Pour W. McKane, l'expansion du livre aurait été réalisée grâce à des ajouts successifs au cours d'une longue période. Le processus n'aurait pas été guidé ou préparé d'une manière particulière à l'échelle globale, que ce soit du point de vue idéologique ou du point de vue théologique²⁵. L'hypothèse du « *rolling corpus* » a fait date dans l'histoire de la recherche, bien que les études ultérieures, en particulier celles qui mettent en lumière un processus conscient de développement du texte à l'échelle générale du livre, remettent en question le caractère « désordonné et décousu » de l'expansion du livre.

K. Schmid a repris le concept d'un développement progressif de la matière du livre, mais il considère que celui-ci a eu lieu de manière consciente et répondait à un objectif précis : la formation du texte long. En effet pour lui, le texte a été travaillé afin de porter le discours théologique désormais exprimé dans le TM. Il estime que la forme longue de *Jérémie* est l'ultime étape du processus. Selon lui, le propos du livre de *Jérémie* a fait l'objet « d'actualisations » qui ne se contredisent pas. En vertu de l'importance attribuée à *Jérémie* au cours des siècles²⁶, K. Schmid nomme ce processus la *Fortschreibung* (« mise à jour » ou « poursuite de l'écriture »).

24 Jean-Daniel MACCHI, « Les doublets dans le livre de Jérémie », dans *The Book of Jeremiah and Its Reception*, A.H.W. Curtis, T. Römer, sous dir., Ephemerides theologiae Lovanienses Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium BETL, vol. 128, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997.

25 Il écrit : « Mon appel particulier au corpus n'est pas une affirmation que 1-25 est un ensemble littéraire bien ordonné, avec une signification cumulative et téléologique. Il est plutôt introduit avec l'avertissement que l'on a tendance à sous-estimer la nature désordonnée et décousue de l'agrégation du matériel qui constitue le livre de Jérémie. » William MCKANE, *A Critical And Exegetical Commentary On Jeremiah / I Introduction And Commentary On Jeremiah I – Xxv*, 1. print., International Critical Commentary, vol. 1, Edinburgh, T & T Clark, 1986, p. xlix.

26 Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op. cit., p. 381-385. Il écrit en particulier : « Mais cela ne signifie rien d'autre, en résumé, que ce sens théologique global n'a pas été considéré par les rédacteurs du livre de Jérémie comme pouvant être fixé pour toujours et formulé comme tel, mais comme étant conditionné par l'histoire. C'est pourquoi le processus de mise à jour du texte est un processus d'actualisation qui garde le texte actualisé à côté de la matière textuelle et qui n'a guère conduit à des éliminations. » p. 383.

Comme le montre E. Chauty, ce qui distingue le *rolling corpus* de la *Fortschreibung*, est « la conscience qu'un livre unifié est en train de naître²⁷ ».

2/ L'hypothèse deutéronomiste.

Les réflexions qui concernent les différentes sources du livre, telles qu'elles avaient été identifiées par S. Mowinckel ont été approfondies par d'autres chercheurs et ce à partir de la division de la matière entre vers et prose. Les chercheurs se sont demandé si les versets en prose ou inversement, les versets rédigés en vers, étaient le fruit d'une école deutéronomiste. Les premiers travaux s'intéressent à la matière que S. Mowinckel avait rassemblée dans sa « source C » soit le texte en prose. Certains auteurs tels que E. Nicholson et W. Thiel ont pensé que la version longue de *Jérémie* était le fruit d'une rédaction deutéronomiste réalisée durant la période exilique. Cette reprise du livre aurait surtout été motivée par une nécessité théologique, E. Nicholson écrit :

un des potentiels objectifs plus larges à l'origine de cette tradition en prose, sachant que son origine se trouve dans la tentative du cercle qui a transmis les paroles de Jérémie était non seulement d'enregistrer ce que le prophète avait dit à telle ou telle occasion, mais surtout de le relier à certaines questions, entre autres théologiques, qui les préoccupaient de manière vitale à leur époque.²⁸

Pour E. Nicholson les accents deutéronomistes de *Jérémie* indiquent la trace d'un cercle soucieux d'adapter les promesses du livre de *Jérémie* à la réalité du peuple en exil. W. Thiel a repris cette thèse, étudiant de nombreux passages du livre afin de définir cette langue propre aux cercles deutéronomistes et supposée présente dans le livre de Jérémie²⁹. Dans son étude il considère que ce sont les passages en prose qu'il faut attribuer à la rédaction deutéronomiste.

27 Erwan CHAUTY, *Le livre de Jérémie : signifier la Parole*, Cahiers Evangile, n° 199, Paris, Les éditions du Cerf, 2022, p. 20.

28 Ernest W. NICHOLSON, *Preaching to the exiles: a study of the prose tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford, Blackwell, 1970, p. 12.

29 Winfried THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 41, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1973 ; Winfried THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 : mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 52, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1981. voir en particulier les pages 93-99.

Par ailleurs, il ajoute que la composition du texte doit d'abord être pensée non pas chronologiquement mais thématiquement. Il relève plusieurs « complexes » thématiques autour desquels on aurait rassemblé les différents chapitres³⁰.

En réponse à cette hypothèse, H. Weippert a soutenu le point de vue opposé. Elle a cherché à montrer que la prose de *Jérémie* n'est pas le produit d'une reprise deutéronomiste du texte jérémiénien mais qu'il était possible de trouver l'origine de ces accents linguistiques à l'époque de la prédication de Jérémie. Elle écrit : « inversement, tout oblige à conclure que les discours en prose représentent une tradition plus proche de Jérémie que les récits externes, et même si proche de Jérémie qu'il faut la qualifier de tradition jérémiénienne³¹. » Ces tournures typiques de la rédaction deutéronomiste seraient en réalité caractéristiques de la langue contemporaine de la rédaction du livre et auraient pu être composées par le prophète. En cela elle est soutenue par la proposition de W. Holladay selon lequel, suite à la redécouverte du rouleau du Temple, une lecture publique de la loi, en particulier du *Deutéronome*, aurait eu une place centrale dans la vie du peuple d'Israël à l'époque du prophète Jérémie³². Par conséquent la prédication de Jérémie aurait été une réponse à la proclamation de ce livre. Toutefois, il nous semble difficile d'affirmer avec W. Holladay qu'une lecture publique du *Deutéronome* avaient bien lieu en Judée selon la chronologie qu'il établit. Nous manquons d'éléments pour en être certains. Cela fragilise considérablement sa thèse. Par ailleurs, la thèse de H. Weippert a été remise en cause par les recherches postérieures³³. Par conséquent, il semble plus prudent de chercher l'influence deutéronomiste non pas dans la langue du prophète historique, mais à un second stade de la rédaction du livre comme le proposaient E. Nicholson et W. Thiel.

Néanmoins, T. Römer a fait remarquer que l'hypothèse soutenue par ces deux chercheurs

30 Winfried THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45.*, op. cit., p. 100 « Au premier coup d'œil, on constate que la composition des textes n'a pas été faite selon des points de vue chronologiques, mais selon des points de vue thématiques. Les chapitres 27-29 (« Fausse prophétie »), 30-32 (« Salut ») et 37 et suivants (la « Passion », qui se poursuit toutefois chronologiquement) se distinguent comme des complexes thématiques. Les autres chapitres semblent avoir été regroupés autour de ces complexes pour des raisons de contenu. »

31 Helga WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin, de Gruyter, 1973, p. 229.

32 Il écrit : « Bien sûr, de modestes expansions de la tradition ont eu lieu pendant et après l'exil, mais j'ai une explication différente pour la prose dite deutéronomiste du livre. [...] Je propose que ces occasions [au cours desquelles « le Deutéronome était récité tous les sept ans à la fête des cabanes »] offrent une structure chronologique pour la carrière de Jérémie, et plus particulièrement que plusieurs des exemples de prose deutéronomiste dans le livre sont les diverses contre-proclamations de Jérémie à ces moments où le Deutéronome a été récité. » William Lee HOLLADAY, *Jeremiah : a commentary on the book of the prophet Jeremiah Chapters 1-25*, vol. 1, Hermeneia - A critical and Historical Commentary on the Bible, n° 30, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 1.

33 William MCKANE, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah*, op. cit., p. 42-43. « Ce que son analyse suggère, c'est que nous devons admettre un récit plus sophistiqué et plus complexe de la rédaction de Jérémie et être moins enclins à en attribuer une grande partie à des sources deutéronomistes. [...] Weippert fournit des preuves de la transcendance du deutéronomisme dans Jérémie, mais son jugement l'engage à regarder dans la mauvaise direction et transforme ses gains en pertes ».

n'est pas entièrement satisfaisante, car elle n'explique pas pour quelle raison l'histoire deutéronomiste ne fait pas de place à la figure du prophète Jérémie³⁴. Il appuie sa démonstration sur les travaux de K.-F. Pohlmann et de H.-J. Stipp afin de montrer que l'absence de mention de Jérémie dans l'histoire deutéronomiste (HD) bouscule les certitudes et les évidences. Selon lui, cette absence révèle des dissensions « à propos de la signification de l'exil. A cause de la position de Jérémie en faveur des autochtones, l'HD omet de le mentionner (contrairement aux Chroniques)³⁵ ». Pour T. Römer il faut donc postuler que deux rédactions deutéronomistes (dtr) successives sont intervenues sur le texte de *Jérémie*. La première rédaction aurait repris les chapitres 7 à 35 « insistant sur la conformité du message du prophète à la pensée dtr, sans pourtant parler de sa « biographie ». Puis une seconde rédaction serait intervenue à l'époque perse « intégrant les ensembles 2-6 et 37-43, à l'aide des chapitres 1 et 44-45 et encadrant la nouvelle édition de Jr, revue et corrigée, par le *Leitmotiv* de la désobéissance des pères³⁶ ». Notons également que cette hypothèse à propos d'une double rédaction deutéronomiste de *Jérémie*, en plus de prendre plus largement en compte la complexité de cette école de rédaction, n'exclue pas non plus l'éventualité que d'autres interventions post-deutéronomistes aient eu lieu sur le texte jérémien, conduisant à une plus vaste expansion du texte³⁷.

Tandis que la réflexion autour de la rédaction deutéronomiste de *Jérémie* travaille à mettre en évidence ses traits caractéristiques et récurrents, R. Carroll, lui, insiste sur les disparités visibles au sein du livre. Sans aller jusqu'à considérer qu'il n'y a aucune intention particulière dans le mode de développement du texte long de *Jérémie*, son commentaire s'appuie tout de même sur les réflexions de W. McKane afin de montrer qu'il faut voir dans le livre l'expression d'« intérêts » différents³⁸. Pour R. Carroll, un texte naît en dialogue avec d'autres textes et ses travaux insistent sur la notion d'intertextualité. C'est la raison pour laquelle il considère que la rédaction d'un texte est toujours située dans un contexte historique et géographique à partir duquel il dialogue avec d'autres contextes et d'autres textes³⁹.

34 Thomas RÖMER, « La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste », *The book of Jeremiah and its reception*, 1997. Il propose ici un bon aperçu des réflexions et débats autour de l'idée d'une rédaction deutéronomiste de Jérémie et écrit qu'il est : « [nécessaire de mener] deux enquêtes : La contestation d'une rédaction dtr cohérente en Jr nous oblige à poser la question des intentions compositionnelles d'une rédaction dtr éventuelle. Le deuxième « chantier » est celui des différences idéologiques et théologiques entre le livre de Jr et l'HD. Ces différences existent-elles et, dans l'affirmative, comment les expliquer ? » p. 35.

35 *Ibid.*, p. 46.

36 *Idem.*

37 *Ibid.*, p. 49

38 Robert P. CARROLL, *Jeremiah: a commentary*, Old Testament library, London, SCM Press, 1986, p. 69.

39 Robert P. CARROLL, « Intertextuality and the Book of Jeremiah: Animadversions on Text and Theory », *The new literary criticism and the Hebrew bible*, 1993, p. 60-64. Il ajoute : « L'examen du livre de Jérémie révèle qu'il est constitué d'une multitude de clichés, de discours conventionnels, de lieux communs, de

Concernant le livre de Jérémie, il est donc nécessaire de prendre en compte la multiplicité des théologies qui y sont exprimées et R. Carroll écrit que *Jérémie* constitue « une série d'explications concernant la chute de Juda et de Jérusalem⁴⁰ ». Selon, lui ces explications sont distinctes les unes des autres et ne soutiennent pas un discours ou une théologie unique. Partant du principe que le livre rassemble du matériel issu de tout le corpus biblique, en particulier d'Isaïe et d'Ezéchiel⁴¹, R. Carroll ne cherche pas la figure du prophète dans l'histoire du peuple d'Israël. Pour lui, il ne faut pas voir en Jérémie le prédicateur du VII^e-VI^e se tenant sur la muraille de Jérusalem, mais le personnage est à chercher dans le livre lui-même. Les « éditeurs » du livre font de Jérémie une construction théologique : il est celui qui agit exactement selon la volonté et la parole divine⁴². Ainsi, pour R. Carroll, il importe que chacun ait conscience de la variété des propos présents dans le livre et que l'on doit se refuser à la résoudre⁴³.

Nous avons donné ici un aperçu des questions et de la discussion soulevées par les chercheurs concernant les différents états du texte que nous possédons. Si certains penchent pour un développement presque spontané de la matière, sans cadre idéologique ni théologique précis (W. McKane), nous avons vu que de nombreux chercheurs considèrent que le développement du texte est motivé théologiquement, soit pour répondre à une nécessité⁴⁴ (thèses des rédactions deutéronomistes), soit d'une manière moins structurée au niveau global mais néanmoins en dialogue avec le reste de la Bible hébraïque, dans une quête de sens continue tout au long du livre (R. Carroll).

3/ Motivation de la présente étude.

Jusqu'ici nous sommes restés à l'échelle globale du livre de Jérémie, or il nous semble désormais intéressant et nécessaire de « tester » la validité des différentes hypothèses exposées plus haut à partir de l'étude d'un passage précis. Nous avons choisi de nous concentrer sur les versets qui concluent le chapitre 33 (TM). Ces versets 33.14-26 constituent

citations, de proverbes et de toutes les autres formes d'expression qui caractérisent les productions intertextuelles. [...] Il est possible qu'il y ait eu des locuteurs originaux derrière les traditions représentées par les livres, mais je ne pense pas que dans les livres nous ayons affaire directement à eux. Leur travail original – cette hypothèse peut être remise en question de nombreuses façons – a été repris par des écrivains ayant d'autres objectifs et transformé en les textes que nous connaissons. » pp. 72-73.

40 Robert P. CARROLL, *Jeremiah*. op. cit., p.74.

41 Robert P. Carroll, « Intertextuality and the Book of Jeremiah », op. cit., p. 60.

42 Robert P. CARROLL, *Jeremiah*. op. cit., p.77.

43 *Ibid.*, p. 81 « Chaque niveau de tradition incorporé dans le livre en prolonge l'interprétation et compromet la tentative de fournir une lecture cohérente de Jérémie. »

44 Ernest W. NICHOLSON, *Preaching to the exiles*. op. cit., p. 137 : « Ce que ces personnes cherchaient à faire, c'était de présenter à la communauté dans laquelle elles vivaient et travaillaient une interprétation de la vie prophétique et du ministère de Jérémie, le prophète de Yahvé, et d'extraire, de développer ou d'adapter à leur situation et à leur époque la signification de ses oracles et de ses paroles. »

le plus long « plus » du TM par rapport à la LXX⁴⁵.

La question sera de chercher en quoi l'étude de ce passage pourrait nous permettre de réfléchir à l'histoire textuelle du livre de *Jérémie* dans son ensemble. Ces versets jouent-ils un rôle clé à l'échelle du livre ?

Nous nous concentrerons donc dorénavant sur ce supplément dont les caractéristiques permettent d'étudier de nombreuses questions déjà évoquées. En effet, la présence du passage dans le TM uniquement vient directement interroger l'origine et la nature de la matière du texte long. Dans le même temps, cet extrait attire notre attention pour lui-même et son étude nous permettra de mieux l'interpréter afin de comprendre les rapports entre les textes longs et courts. Après avoir présenté le texte hébreu des versets 33.14-26 et proposé une traduction, nous nous intéresserons aux caractéristiques du passage : sa structure, les formules particulières qui y sont employées, les échos manifestes au reste du livre, et plus largement, au corpus vétérotestamentaire. Ce travail nous permettra de chercher le sens du supplément au sein de son contexte textuel et théologique. C'est pourquoi nous consacrons notre troisième partie à l'étude du caractère théologique qui imprègne le propos de ces versets. En conclusion nous reprendrons les éléments observés durant notre étude et chercherons à dégager les indices qui nous permettront de proposer un modèle et une date éventuels pour la composition du texte long de *Jérémie*.

III – Jr33.14-26, un « plus » massorétique commenté dans le cadre du chapitre 33.

Notre étude, partant du texte, nous permettra de réfléchir à ses origines et à sa place dans le TM. Avant cela il nous faut interroger les raisons de l'absence de Jr33.14-26 dans le texte court, ce que nous ferons après avoir noté que les commentaires rédigés dans les grandes séries telles que *Anchor Bible* ou *World Biblical Commentary* s'intéressent peu à cette question qu'ils n'évoquent que rapidement. Ces commentaires se concentrent sur le texte long de *Jérémie* et étudient le passage en conséquence : ils cherchent à montrer la cohérence avec laquelle celui-ci est inclus dans son contexte littéraire. Le commentaire de J. Lundbom dans la série *Anchor Bible* commente le passage au sein de la section consacrée à la totalité du chapitre 33. Cela lui permet de structurer le chapitre en huit oracles répartis sur les 26 versets⁴⁶. Le commentaire de *Jérémie* dans la série *World biblical commentary* fait le même

45 Nous utilisons la numérotation des chapitres telle qu'on la trouve dans le texte hébreu. Dans la LXX les versets qui précèdent ce passage se trouvent au chapitre 40.1-13.

46 Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21 - 36: a new translation with introduction and commentary*, 1. ed., The Anchor Bible, Doubleday, 2004, p. 525-545.

type de choix et considère que le passage est inclus dans le chapitre (dont la structure proposée est cette fois-ci en six parties) l'auteur insiste : « le passage est bien intégré dans son contexte⁴⁷. » J. Thompson sépare les deux parties du chapitre 33, les versets 1 à 13 présents, dans les deux éditions, des suivants (14-26) ; il en souligne l'absence dans la LXX, mais il reste prudent quant à l'origine du supplément⁴⁸. Dans la perspective de ces commentaires bibliques qui s'intéressent au texte tel qu'il est communément accessible à la communauté des croyants, nous comprenons que l'ambition du commentateur soit surtout de montrer comment le passage se rattache au *Livret de Consolation* et d'en expliquer le propos. J. Thompson par exemple voit une unité narrative et lexicale entre les chapitres 32 et 33, qui sont également bien reliés aux chapitres 30 et 31. Il relève tout d'abord la mention de la parole qui parvient « une deuxième fois » à Jérémie, il note ensuite, l'inclusion réalisée entre les versets 30.3 et 33.26 à l'aide de la formule « je rétablirai leur situation »⁴⁹. Enfin, les reprises des vv. 23.5-6 ; 29.10 et 31.35-37 dans le « plus » massorétique servent d'argument pour appuyer la thèse de l'unité littéraire du livre. Ces trois commentaires considèrent que les versets du supplément remontent à l'enseignement de Jérémie soit que le prophète les ait véritablement prononcés⁵⁰ comme l'a proposé E. Tov⁵¹, soit en considérant qu'ils sont suffisamment proches de la prédication de Jérémie pour ne pas les attribuer à un autre cercle théologique.

Pourtant, nous l'avons dit, l'absence du passage dans le texte court demande à être étudiée. Pourrait-on y voir une omission de la LXX ? C'est l'hypothèse de J. Lundbom qui tient le passage 33.14-26 pour original⁵², soutient que son absence dans le texte grec est due à une haplographie liée à un *homoioarcton* entre le verset 33.14 « הִנֵּה » et le verset 34.1 « הִדְבֵּר ». Notons que l'auteur ne considère pas que cette omission ait eu lieu lors de la traduction de la

47 Gerald L. KEOWN, *Jeremiah 26-52*, vol. 2, World biblical commentary, n° 27, Dallas, Word books, 1995, p. 165-175.

48 John A. THOMPSON, *The book of Jeremiah*. op. cit., pp. 43-50 ; 600-604.

49 Nous citons ici la traduction de la *Nouvelle Bible Segond*.

50 Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21 - 36*. op. cit., p. 527. De même G. Fischer « 33,14-26 zum oiriginalen Bestand von Jrgehören. » Georg FISCHER, *Jeremia 26 - 52*, vol. 2/2, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, n° 30, Herder, 2005, p. 233.

51 Emanuel Tov, « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », op. cit., p. 220 : « L'ajout le plus remarquable de ce type se trouve dans la prophétie de 33.14-26 sur le germe de justice et la pérennité de l'alliance. Bien que l'on ait souvent refusé d'attribuer cette section à Jérémie parce qu'elle est absente de la LXX et qu'elle a pu être ajoutée secondairement sur la base de 23.5-6 et 31.35-37, ce scepticisme n'est pas justifié par des raisons valables. Au contraire, outre 33.14-16, 25-26, qui ressemblent aux passages susmentionnés, cette section contient plusieurs expressions jérémiques qui rappellent d'autres passages du livre, et l'argument selon lequel ces éléments reflètent l'imitation d'un glossateur est artificiel. La charge de la preuve incombe à ceux qui refusent d'attribuer cette section au prophète au nom duquel elle a été transmise. » Toutefois, ce dernier ne développe pas davantage son argument il est donc difficile de le suivre. L'avis est d'autant plus délicat que cela nécessiterait de supposer qu'une partie de la prédication du prophète ait été transmise oralement, en marge de la tradition écrite, jusqu'à que ces deux « matières jérémiques » soient à nouveau réunies dans un texte. L'hypothèse est trop fragile pour être soutenue avec certitude.

52 Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21 - 36*. op. cit., pp. 537-539.

Vorlage de l'hébreu en grec mais que le retrait avait déjà eu lieu lors de la formation de celle-ci⁵³. Ainsi, selon lui, le texte de la LXX est le reflet d'une tradition jérémienne différente qui se serait détachée de la tradition principale à l'origine du TM, l'haplographie serait un témoignage de la différence entre ces courants. Selon J. Lundbom, les nombreuses répétitions au sein du texte long sont au service de la structure générale du texte long ce qui justifie leur présence⁵⁴. Pour lui il est donc nécessaire de préférer le texte long au texte court. Toutefois, comme le souligne A. Shead, pour ce passage, il semble difficile de soutenir l'argument de l'haplographie à partir des seuls π des versets 33.14 et 34.1⁵⁵. Cette remarque nous semble juste et en renonçant à suivre le point de vue de J. Lundbom, nous reconnaissons que le passage a été ajouté dans le texte long (l'étude plus approfondie du supplément dans la partie suivante nous permettra de rassembler davantage d'arguments en faveur de cette thèse). Nous pouvons alors nous interroger sur l'origine de vv.14-26.

Ayant laissé de côté la piste de l'haplographie pour expliquer l'absence du passage dans la LXX, nous nous plaçons dans la continuité des commentateurs pour lesquels ces versets ont été ajoutés dans la version longue de *Jérémie*⁵⁶. Les auteurs de ces commentaires, auxquels nous pouvons ajouter les études de P.-M. Bogaert, W. Wessel, Y. Goldman, J. Lust, J. Ferry, P. Piovanelli, J. Erzberger, et C. Karrer-Grube s'appuient sur l'absence du passage dans la LXX pour en souligner le caractère tardif.

IV – Approfondir la réflexion : un aperçu des travaux d'exégèse consacrés à Jr33.14-26 et des enjeux soulevés.

Comme nous le verrons au fil de notre étude, le travail à partir de Jr33.14-26 soulève des questions concernant la méthode qui a sous-tendu la composition du texte long. P.-M.

53 Jack R. LUNDBOM, « Haplography in the Hebrew “Vorlage” of Lxx Jeremiah », *Hebrew Studies*, vol. 46, 2005, il écrit : « Le(s) traducteur(s) des LXX de Jérémie avait(ont) devant lui(eux) une *Vorlage* hébraïque défectueuse. Ce que nous avons dans le texte reçu de Jérémie n'est donc pas tant une expansion proto-MT par des scribes occupés à Babylone, qu'une perte proto-LXX par des scribes négligents et inattentifs en Égypte. Il n'est pas difficile de trouver la raison pour laquelle les erreurs scribales se produisent à une si grande échelle. La poésie et la prose de Jérémie fourmillent littéralement de répétitions et d'accumulations, la prose accumulant en particulier les noms par deux, trois et quatre, et équilibrant les phrases plus longues par des parallélismes. La probabilité que l'haplographie se produise dans un discours de ce type est beaucoup plus grande que dans un discours où la répétition et l'accumulation sont rares, voire inexistantes. La plupart de ces erreurs scribales se sont produites dans la *Vorlage* hébraïque des LXX, c'est-à-dire que le raccourcissement a eu lieu alors que le texte était encore en hébreu, avant la traduction en grec. » p. 306.

54 *Ibid.*, p. 307

55 Andrew G. SHEAD, « The Text of Jeremiah (MT and LXX) », op. cit. p. 268. Il discute la thèse de J. Lundbom pp. 266 – 271.

56 William MCKANE, *A Critical And Exegetical Commentary On Jeremiah / 2 Commentary On Jeremiah XXVI - LII*, vol. 2, 1. Publ., The International Critical Commentary, n° 30, Edinburgh, T. & T. Clark, 1996, p.228 ; Robert P. CARROLL, *Jeremiah*, op. cit., pp. 636-639 ; Gunther WANKE, *Jeremia / Teilbd. 1 Jeremia 1,1 - 25,14*, vol. 1, Zürcher Bibelkommentare, n° 20, Theolog. Verlag, 1995, p. 17.

Bogaert s'est intéressé le premier au sujet, qu'il a étudié à partir de la comparaison des « doublets »⁵⁷. Son travail a beaucoup nourri notre réflexion, mais nous ne manquerons pas d'exposer les thèses de celles et ceux qui ont discuté certaines de ses conclusions afin que le débat puisse éclairer notre propre étude. Soulignons d'ores et déjà que les observations de ce chercheur l'ont conduit à penser que le supplément ferait partie d'une grande entreprise de « refonte »⁵⁸ du texte court qui a donné naissance au texte long.

L'étude du supplément nous permettra également d'interroger les rapports entre la monarchie et le sacerdoce puisque le passage développe de manière inédite une alliance avec David d'une part, avec les prêtres d'autre part. Nous verrons que les avis des chercheurs sont partagés pour ce qui concerne la prépondérance du roi ou du prêtre dans le passage. Le choix de l'un ou l'autre est motivé soit par l'étude approfondie du texte et de ses doublets comme l'a fait J. Erzberger⁵⁹, ou bien par la mise en lien du texte avec d'autres passages de l'Ancien Testament qui exploitent un vocabulaire similaire. Ce sont les travaux de Y. Goldman, J. Lust et J. Ferry⁶⁰.

Plus largement, nombreux sont les thèmes qui sont abordés dans le passage, convoquant ainsi tout un réseau de références : le germe de justice pour David, la sécurité pour Jérusalem, l'alliance avec les prêtres-lévites, l'alliance avec le jour et la nuit, la mention des deux familles rejetées par Dieu, la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le rétablissement de la situation, autant de sujets centraux dans l'Ancien Testament ici rassemblés. Comme le suggère C. Karrer-Grube, l'étude de ce passage sous l'angle de l'intertextualité nous sera nécessaire pour bien le comprendre⁶¹.

Enfin, même différentes, les interprétations proposées par les auteurs pour ce passage nous permettront aussi de réfléchir à la manière dont il faut envisager le texte par rapport au reste

57 Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture: Jérémie xxxiii 14-26 TM et ses préparations », dans , vol. 43, présenté à International Organization for the Study of the Old Testament. Congress volume. Leuven 1989, Leuven, 1991.

58 Pierre-Maurice BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *Revue Biblique*, vol. 101, n° 3, Peeters Publishers, 1994. op. cit., p. 401 : « L'hypothèse de travail selon laquelle le texte long, représenté principalement par le TM, est une refonte, une « relecture » du texte court représenté principalement par sa traduction grecque se révèle à la fois simple et efficace dans la mise en évidence des mécanismes littéraires par lesquels la rédaction longue a réorganisé le texte court. Ce qui permet de dire que le texte long est secondaire n'est pas son manque de logique, il est très cohérent ; c'est que cette cohérence est – dans plusieurs cas, on peut le démontrer – le résultat d'un travail littéraire à partir du texte court. »

59 Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33:14-26 : the question of text stability and the devaluation of kingship », *Old Testament Essays*, vol. 26, n° 3, janvier 2013.

60 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil* ; Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », *Journal of Northwest Semitic languages*, vol. 20, 1994 ; Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », *Transeuphratène*, vol. 15, 1998.

61 Christiane KARRER-GRUBE, « Von der Rezeption zur Redaktion: eine intertextuelle Analyse von Jeremia 33,14-26 », *Sprachen, Bilder, Klänge*, 2009.

du livre de Jérémie. Certains y voient une « paraphrase actualisante⁶² » qui tenterait d'adapter la proclamation de Jérémie à un contexte postérieur à la chute de Jérusalem. Néanmoins, comme nous le verrons, les chercheurs sont loin de s'accorder concernant le contexte et la date de composition du supplément.

En somme, les questions restent entières : que comprendre de ce passage ? Comment l'interpréter ? Comment le situer dans le processus de composition du livre de *Jérémie* ? À quelle époque, dans quel milieu et pour quelle raison a-t-il été composé ? C'est avec de telles interrogations à l'esprit que nous proposons désormais de plonger dans une étude approfondie du supplément.

62 Pierre-Maurice BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective », op. cit., p. 246. Proposition suivie par J. Ferry, qui parle « d'actualisation » du livre pour des raisons théologiques. Elle écrit que cela « dit l'importance de la tradition jérémienne à l'époque perse. Le livre est resté longtemps ouvert. Les rapprochements faits avec d'autres textes bibliques révèlent une écriture anthologique et une perspective de synthèse théologique. » Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op. cit., p. 82.

Partie I – Texte et traduction.

I – Texte.

הנה ימים באים נאם־יהוה והקמתי את־הדבר הטוב אשר דברתי אל־בית ישראל ועל־בית יהודה
בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ
בימים ההם תושע יהודה וירושלם תשכון לבטח וזה אשר־יקרא־לה יהוה צדקנו
כי־כה אמר יהוה לא־יכרת לדוד איש ישב על־כסא בית־ישראל
ולכהנים הלויים לא־יכרת איש מלפני מעלה עולה ומקטיר מנחה ועשה זבח כל־הימים
ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו לאמור
כה אמר יהוה אם־תפרו את־בריתי היום ואת־בריתי הלילה ולכלתי היות יומם־ולילה בעתם
גם־בריתי תפר את־דוד עבדי מהיות־לו בן מלך על־כסאו ואת־הלויים הכהנים משרתי
אשר לא־יספר צבא השמים ולא ימד חול הים כן ארבה את־זרע דוד עבדי ואת־הלויים משרתי אתי
ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו לאמור
הלוא ראית מה־העם הזה דברו לאמר שתי המשפחות אשר בחר יהוה בהם וימאסם ואת־עמי ינאצון
מהיות עוד גוי לפניהם
כה אמר יהוה אם־לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא־שמתי
גם־זרע יעקוב ודוד עבדי אמאס מקחת מזרעו משלים אל־זרע אברהם ישחק ויעקב כי־אשיב
את־שבותם⁶³ ורחמתיים.

Nous proposons ici le texte tel qu'il apparaît dans l'édition du TM présente dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁶⁴ (BHS).

63 Leçon *ketib*, le *qere* indique de lire אשיב. Les autres occurrences de la formule dans l'Ancien Testament présentent la forme de la première personne du singulier hiphil. Dans son édition critique, P. Piovanelli corrige la leçon.

64 Karl ELLIGER, Albrecht ALT, Hans BARDTKE et al., *Biblia hebraica Stuttgartensia*, Editio secunda emendata opera W. Rudolph e.a., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

II – Critique textuelle.

Un travail d'exégèse du texte biblique ne saurait se passer de l'exercice de critique textuelle. Or concernant Jr33.14-26, un important travail de comparaison des principaux témoins disponibles a été effectué par P. Piovanelli⁶⁵. Nous avons examiné chacune de ces remarques et avons également consulté les versions qu'il convoque : le texte massorétique édité par la *BHS*, le témoignage du manuscrit 4QJer^c de Qumran pour les vv.16-20⁶⁶, le targum de Jérusalem, la traduction syriaque⁶⁷, celles des réviseurs de la LXX : Aquila, Symmaque et Théodotion ainsi que la recension lucanienne⁶⁸, et la Vulgate⁶⁹. Son travail aussi minutieux que convaincant ne nous semble pas nécessiter de complément c'est la raison pour laquelle nous renvoyons le lecteur à son article.

III – Traduction.

¹⁴ Voici, des jours viennent, oracle du Seigneur, [durant lesquels] j'accomplirai la parole bonne que j'ai dite sur la maison d'Israël et sur la maison de Juda.

¹⁵ En ces jours-là, en ce temps-là, je ferai germer pour David un germe de justice, il exercera le droit et la justice dans le pays.

¹⁶ En ces jours-là Juda sera sauvé et Jérusalem demeurera dans la sécurité, voici comment on l'appellera 'le Seigneur est notre justice'.

¹⁷ Car ainsi parle le Seigneur : il ne sera pas retiré d'homme siégeant sur le trône de la maison d'Israël pour David.

¹⁸ Et pour les prêtres-lévites, il ne sera pas retranché devant ma face d'homme qui élève l'holocauste, brûle l'offrande et opère le sacrifice jour après jour.

¹⁹ Il y eut une parole du Seigneur [parvenant] à Jérémie disant :

65 Pierluigi PIOVANELLI, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », dans *The book of Jeremiah and its reception*, vol. 128, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, Leuven, Leuven University Press, 1997.

66 Eugene Charles ULRICH, Frank Moore CROSS, Maurice BAILLET, *The Biblical Qumran Scrolls : Transcriptions And Textual Variants : Based On The Identification Of Fragments By Frank Moore Cross E.A. And On The Editions Of The Biblical Qumran Scroll By Maurice Baillet E.A.*, Supplements to Vetus Testamentum, Leiden, Brill, 2010.

67 Tous deux comparés à partir de l'outil en ligne *Comprehensive aramaic lexicon* : <https://cal.huc.edu/>

68 ORIGÈNE, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Hildesheim, Olms, 1964.

69 Bonifatius FISCHER, Robert WEBER, Roger GRYSO, *Liber Hieremiae et Lamentationes*, Editionem 5. emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, *Biblia sacra : iuxta Vulgatam versionem* -, n° 14, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1972.

²⁰ Ainsi parle le Seigneur : « si vous rompiez mon alliance de jour et mon alliance de nuit au point de faire cesser la lumière du jour ainsi que la nuit ;

²¹ de même, mon alliance avec David mon serviteur serait brisée au point qu'il n'y aurait plus pour lui de fils régnant sur son trône ni [d'homme] pour les lévites-prêtres mes serviteurs.

²² Tout comme l'armée des cieux ne peut être comptée et que le sable de la mer ne peut être mesuré, ainsi je multiplierai la descendance de David mon serviteur et des lévites qui me servent ».

²³ Il y eut une parole du Seigneur [parvenant] à Jérémie disant :

²⁴ Ne vois-tu pas ce que ce peuple affirme disant : « les deux familles que le Seigneur a choisies, celles-ci il les a rejetées et ils méprisent mon peuple qui n'est plus une nation devant eux. »

²⁵ Ainsi parle le Seigneur : « si mon alliance diurne et de nuit et si les prescriptions des cieux et de la terre, je ne les assurais pas ;

²⁶ de même, je rejetterais la descendance de Jacob et de David mon serviteur sans prendre parmi sa descendance les gouverneurs pour la descendance d'Abraham, Isaac et Jacob. Car je restaurerai leur situation et j'aurai compassion d'eux. »

La traduction que nous proposons ici tente de réaliser un équilibre entre une équivalence formelle fidèle au texte hébreu, qui permettra au lecteur de sentir la structure du texte dans sa langue originale, et le souhait de lui donner accès au texte dans une langue française compréhensible. Nous verrons que certains choix de traduction ont été motivés par les observations et les travaux menés ci-dessous. C'est la raison pour laquelle nous ne suivons pas toujours la traduction française de P. Piovanelli par exemple.

Après avoir étudié le supplément au niveau de sa composition littéraire nous continuerons nos recherches en cherchant à comprendre le sens théologique du texte : ce qu'il dit du roi, des prêtres, de Dieu, de son alliance, de la restauration, et du peuple de Dieu. Nous verrons au fil de cette étude que le passage développe le sens de la « parole bonne » de Dieu pour son peuple. Cela passe par une affirmation forte de l'engagement de Dieu dans son alliance ainsi qu'une nouvelle définition du statut des partenaires humain de cette alliance : David, les prêtres, le peuple.

Partie II – Jr33.14-26 : Structure, contexte littéraire et composition.

I – Structure du passage.

Afin d'interpréter le supplément massorétique Jr33.14-26, nous cherchons d'abord, par l'étude de sa structure, à mettre en évidence les différents éléments structurels (répétition d'expressions et de formules clés, connecteurs logiques, lexique ou thème récurrent...) qui par leur agencement permettent de guider l'interprétation du texte. Ensuite, il nous semble important de considérer ces versets dans leur contexte littéraire proche : à l'échelle du chapitre 33, puis plus élargi, dans le *Livret de Consolation* et enfin dans le livre de *Jérémie* dans son ensemble. L'étude du degré d'insertion du passage révélera le soin avec lequel sa place a été aménagée et comment le passage interagit avec les versets qui l'entourent. Ces considérations faites, nous nous intéresserons aux formules et aux expressions notables qui composent le passage. Certaines sont courantes dans le livre de *Jérémie*, d'autres proposent des références directes à d'autres passages bibliques tandis que quelques-unes semblent tout à fait singulières. Nos recherches s'intéresseront donc aux réseaux d'intertextualités dans lesquels s'insère le texte. Enfin, nous chercherons à comprendre le sens général qui se dégage du passage.

1/ Dans les commentaires.

Parmi les études qui se sont intéressées au passage, les propositions de structure que nous avons trouvées se trouvent dans les grandes séries de commentaires bibliques. Dans la majorité des cas, la structure proposée dépasse alors celle des 12 versets, et les inclue dans la structure générale du chapitre 33. C'est le cas du commentaire de J. Lundbom dans la série *The Anchor Bible*⁷⁰, de celui de G. Keown dans le *World biblical commentary*⁷¹ et de G. Fischer pour la collection *Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*⁷². La proposition de J. Lundbom, divise le chapitre 33 en huit oracles, répartis en deux sections contenant quatre oracles chacune. Les oracles I à IV se répartissent selon le découpage suivant : vv. 1-3 ; 4-9 ; 10-11 ; 12-13 pour la première section. La seconde section qui correspond au passage étudié est divisée comme suit : vv. 14-16 ; 17-18 ; 19-22 ; 23-26. Cette structure s'appuie sur les différentes paroles de YHWH reconnues comme des « key

70 Jack R. LUNDBOM, *Jeremiah 21 - 36*, op. cit., p. 525-527.

71 Gerald L. KEOWN, *Jeremiah 26-52*, op. cit., p. 168-169.

72 Georg FISCHER, *Jeremia 26 - 52*, op. cit., p. 224.

phrases ». Les titres proposés par l'auteur pour chaque oracle montrent qu'il interprète le chapitre 33 comme une succession de promesses faites par le Seigneur⁷³.

La structure proposée par G. Keown se divise en six parties (vv. 1-3 ; 4-9 ; 10-13 ; 14-18 ; 19-22 ; 23-26). La majorité de ces dernières se divise ensuite en deux sous-parties, à l'exception de la partie V qui compte trois sous-parties et de la partie IV qui en compte quatre. Cette proposition ne se concentre pas sur les paroles du Seigneur mais sur l'idée d'une progression du propos au fil du chapitre : « introduction, jugement et promesse pour Juda et Jérusalem, restauration pour Juda et Jérusalem, promesse aux Davidides et aux Lévites, serment d'alliance, restauration de Jacob en tant que nation sous le gouvernement d'un roi davidique ».

Enfin la proposition de G. Fischer propose une structure en deux parties correspondant aux versets 1-13 puis 14-26. La première partie est interprétée comme une « complète restauration de Jérusalem », « avec une attente de salut liée à David » exprimée dans la seconde partie. L'auteur divise ensuite la première partie comme suit : vv. 1 ; 2-9 ; 10-11 ; 12-13. Les versets 2-9 sont encore subdivisés en trois parties mettant en exergue les versets 6-9, un « tournant : salut, paix et louange. » La partie correspondant au supplément est divisée en quatre : vv. 14-16 ; 17-16 ; 19-22 ; 23-26.

En liant la structure du passage 33.14-26 à la structure générale du chapitre, les propositions exposées ci-dessus insistent sur l'unité thématique du chapitre et invitent à considérer les 26 versets comme un discours unique de restauration. Néanmoins, d'autres commentaires étudient le passage séparément de la première partie du chapitre 33, commentant en particulier les sources multiples et les liens intertextuels visibles dans les versets 14-26. Cependant, en présentant le caractère composite du passage, et tout en relevant certaines formules récurrentes, ces études ne proposent pas de structure proprement dite. C'est le cas des commentaires de W. Rudolph⁷⁴, E. Nicholson⁷⁵, W. McKane⁷⁶ W. Holladay⁷⁷ et de R. Carroll⁷⁸.

73 Voici la traduction des titres des huit oracles : « L'attente de grandes choses cachées ; une citée guérie, un peuple guéri ; le retour de chants de joie ; le retour des pâturages // Un roi juste dans une cité juste ; continuité des lignées davidique et lévitique ; l'alliance avec David et Levi demeure intact ; continuité de la semence de Jacob et David. »

74 Wilhelm RUDOLPH, *Jeremia*, vol. 1, 3. verbesserte Aufl., Handbuch zum Alten Testament, n° 12, Tübingen, Mohr, 1968, p. 218-219.

75 Ernest W. NICHOLSON, *Preaching To The Exiles*, Op. cit., p. 86-89.

76 William MCKANE, *A Critical And Exegetical Commentary On Jeremiah / 2 Commentary On Jeremiah XXVI – LII*, p. 860-865.

77 William Lee HOLLADAY, *Jeremiah*, op. cit., p. 230.

78 Robert P. CARROLL, *Jeremiah*, op. cit., p. 636-639.

Cet aperçu des différentes structures du passage 33.14-26 proposées par les principaux commentaires nous convainc de nous arrêter plus longuement sur ces versets afin d'en proposer nous-même une structure détaillée. En premier lieu, nous faisons le choix d'étudier la structure du supplément, indépendamment des premiers versets du chapitre 33, ensuite nous verrons comment les éléments structurels repérés permettent d'insérer ce passage dans la structure générale de son contexte littéraire : le chapitre 33 et le *Livret de Consolation*.

2/ Proposition de structure pour le supplément Jr 33.14-26.

¹⁴הנה ימים באים נאם־יהוה והקמתי את־הדבר הטוב אשר דברתי אל־בית ישראל ועל־בית יהודה

¹⁵כימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ

¹⁶כימים ההם תושע יהודה וירושלם תשכון לבטח וזה אשר־יקרא־לה יהוה צדקנו

¹⁷כי־כה אמר יהוה

לא־יכרת לדוד איש ישב על־כסא בית־ישראל

¹⁸ולכהנים הלויים לא־יכרת איש מלפני מעלה עולה ומקטיר מנחה ועשה זבח כל־הימים

¹⁹ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו לאמור

²⁰כה אמר יהוה

אם־תפדו את־בריתי היום ואת־בריתי הלילה ולבלתי הינת יומם־ולילה בעתם

²¹גם־בריתי תפד את־דוד עבדי מהינת־לו בן מלך על־כסאו

ואת־הלויים הכהנים משרתי

²²אשר לא־יספר צבא השמים

ולא ימד חול הים

כן ארבה את־זרע דוד עבדי

ואת־הלויים משרתי אתי

²³ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו לאמור

²⁴הלוא ראית מה־העם הזה דברו לאמר שתי המשפחות אשר בחר יהוה בהם וימאסם ואת־עמי ינאצון מהיות עוד גוי לפניהם

²⁵כה אמר יהוה

אם־לא ברייתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא־שמתי

²⁶גם־זרע יעקוב ודוד עבדי אמאס מקחת מזרעו משלים אל־זרע אברהם ישחק ויעקב כי־אשיב את־שבותם ורחמתיים

Nous divisons le passage en trois parties introduites par les formules mises en gras « **הנה ימים** » et « **באים נאם־יהוה** » et « **ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו לאמר** ». Dépendant du verset 14, les versets 15 et 16 ont une structure parallèle introduite par la formule « **בימים ההם** ». Leurs syntaxes renforcent le parallélisme entre ces deux versets : formule d'introduction, verbe (אצמיח/תושע), complément d'attribution ou sujet (לדוד/יהודה וירושלם), complément d'objet ou objet de l'annonce divine (צמח צדקה/תשכון לבטח). On notera également la répétition du terme « justice » dans ces deux versets.

Ces versets sont suivis de la première occurrence de la formule « **כה אמר יהוה** » répétée à plusieurs reprises dans le texte de *Jérémie*. Cette formule introduit la deuxième sous-partie contenue dans les versets 14-18. Les promesses divines faites à David et aux lévites (vv.17-18) sont formulées de manière symétrique, le parallélisme est rompu au début des propositions par une inversion du verbe et du complément d'attribution, si bien que ולכהנים et לזרע יהוה sont entourés par le verbe לא־יכרת. Ce petit chiasme, qui les place en vis-à-vis, met en valeur le rapprochement entre les deux alliances adressées l'une à David, l'autre aux prêtres.

Le v.19 introduit la seconde partie du passage qui englobe les versets 19-22. Outre la formule « **כה אמר יהוה** » du verset 20, cette partie est composée de deux ensembles de protases et d'apodotes, le premier scandé par (אם־גם) et le second par (אשר־כן). Toutes deux sont construites selon une structure symétrique, la première cependant, (vv. 20-21) contient également une inversion du verbe et du complément d'objet générant un petit chiasme. Les mots croisés sont les mêmes dans les deux parties du système : תפרו/את־בריתי : la répétition légèrement modifiée suggère une insistance.

Remarquons ici que la conséquence de l'éventuelle rupture de l'alliance (absence du jour et de la nuit, absence de descendant sur le trône de David) est exprimée de manière similaire et

parallèle dans la protase et dans l'apodose grâce à une répétition du verbe *היה* (sous deux forme différentes) : *מהיום/היום*. La logique et la forme du raisonnement des versets 20-21 et 22 sont parallèles mais les référents évoqués diffèrent. Le premier système conditionnel expose une alliance avec « le jour » et une alliance avec la nuit qui garantissent l'alliance avec David et partant avec les lévites-prêtres. Dans le verset 22, ce n'est plus « l'alliance » qui est garantie par des figures cosmiques (ici les hôtes des cieux et le sable de la mer) mais la *promesse* d'une descendance. Ce saut de l'alliance à un engagement venu de Dieu est confirmé par le verset 26. Ajoutons que d'un système à l'autre 20-21 ; 22 et 26 la mention sacerdotale est de plus en plus ténue jusqu'à disparaître. De plus, les prêtres sont ici « attachés » à l'alliance conclue avec David, le verbe n'est pas répété à leur égard. C'est David qui apparaît comme figure principale du partenariat avec Dieu. Aux côtés de Jacob, David est élevé au rang de patriarche pour le peuple d'Israël.

Enfin, la troisième partie est formée par les versets 23-26 et introduite par la même formule que la partie précédente. Nous pouvons la diviser en deux propositions avec le verset 24 d'une part, introduit par la préposition interrogative *הלו*, et les versets 25-26 d'autre part. Ce dernier ensemble introduit par « *כה אמר יהוה* » est une répétition du système d'alliance avec une protase et une apodose scandées par (*אם-גם*). Nous pouvons donc supposer que les deux systèmes scandés par les prépositions (*אם-גם*) qui encadrent les versets intermédiaires (vv.23-24) permettent la mise en exergue de leur propos.

La structure proposée est donc la suivante :

I – Voici des jours viennent... vv.14-18

A/ En ces jours-là v.15

En ces jours-là v.16

B/ Ainsi parle le Seigneur

Alliance avec David

Alliance avec les Lévites-prêtres

II – Il y eut une parole du Seigneur à Jérémie disant... vv.19-22

A/ Ainsi parle le Seigneur

Protase **si** : alliance avec le jour et la nuit v.20

Apodose **de même** : alliance avec David et avec les Lévites-prêtres v.21

B/ Protase **tout comme** : armée du ciel et sable de la mer innombrables

Apodose **ainsi** : semence multipliée pour David, nombreux serviteurs parmi les prêtres v.22

III – Il y eut une parole du Seigneur à Jérémie disant... vv.23-26

C/ Interrogation du Seigneur *Est-ce que... ne... pas ?* v.24

A'/ Ainsi parle le Seigneur

Protase **si** : alliance avec le jour et la nuit v.25

Apodose **de même** : descendance pour David, « je restaurai leur situation » v.26

La composition de ces douze versets apparaît aussi condensée que structurée. Outre les formules qui rythment le passage, nous avons également remarqué les constructions syntaxiques qui se répondent et mettent en valeur certains syntagmes. Nous remarquons par exemple la répétition du nom de David qui apparaît cinq fois dans le passage, dans chacune des trois parties. Nous avons vu que les prêtres (nommés de trois manières différentes) apparaissent par trois fois, toujours en association avec le nom David. Le passage met en perspective les deux figures royale et sacerdotale, bien que leur apparition ne soit pas équivalente. David a une place prépondérante et il nous faudra étudier plus avant cette dynamique. Par ailleurs, l'unité des parties II et III est manifestée par leurs phrases d'introduction identiques. En outre, celle-ci est renforcée par les trois occurrences du terme *כִּי־אֵין* ainsi que la connexion établie par *וְכֵן* entre le verset 22 et le verset 26 où le mot est répété à trois reprises. Ajoutons enfin que la connexion entre ces deux versets n'est pas uniquement verbale (répétition du mot semence/descendance) mais aussi thématique. Le verset 26 convoque la parole reçue par Abraham en citant à la fois le nom du patriarche et le terme *וְכֵן*⁷⁹. Ces premières observations seront complétées dans la suite de notre étude, mais elles révèlent d'ores et déjà la place prépondérante de David en lien avec les trois patriarches

79 Nous approfondirons le lien entre ce verset et le texte de la Genèse dans la partie sur l'intertextualité.

cités. L'accélération de la cadence des phrases d'introduction à la fin du passage mettent en exergue le jeu de miroir entre David et Jacob d'une part, le peuple et la descendance d'Abraham d'autre part. Finalement, les trois mentions des prêtres-lévites sont soutenues par l'alliance avec David à laquelle elles sont systématiquement attachées⁸⁰.

Il nous faut désormais déterminer comment ces versets s'insèrent dans leur contexte littéraire immédiat, puis à l'échelle du *Livret de Consolation* et finalement dans le livre de *Jérémie*.

II – Insertion du passage dans son contexte littéraire.

1/ Le rattachement au chapitre 33.

Comme l'ont observé les auteurs des grands commentaires, plusieurs répétitions de formules présentes dans le passage 14-26 permettent d'établir un lien solide entre ces versets et la première partie du chapitre 33, à commencer par la formule d'introduction « ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו [...] לאמור » qui ouvre le chapitre. Dans le livre de *Jérémie*, l'importance de ce type de formule visant à introduire une parole de Dieu a été relevée et étudiée par H. van Dyke Parunak dans une étude qu'il consacre à ce qu'il appelle les *Wortformeln*. Une fois proposée une classification des différentes formules d'introduction présentes dans le livre, l'auteur étudie leur impact sur sa structure. Ses travaux le conduisent à voir dans la répétition de cette formule au sein du chapitre 33 l'expression d'une accentuation faite sur la l'alliance avec David. Pour lui, la répétition de la formule ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו [...] לאמור dans le chapitre 33 (vv. 1, 19 et 23) génère un phénomène de « zoom » sur les versets 23-26⁸¹.

Les verset 1-13 sont scandés par l'expression « כה אמר יהוה » (quatre occurrences), c'est un second facteur permettant de renforcer l'unité du chapitre 33. Par ailleurs, on remarque l'emploi répété du verbe שוב au hiphil en 33.7 : « והשבתי את־שבות יהודה ואת שבות ישראל » puis au verset 11 : « כי־אשיב את־שבות־הארץ ». Nous retrouvons ici la formule présente à la fin du verset 26 : « כי־אשיב את־שבותם ורחמתיים ».

Soulignons enfin la continuité thématique entre les deux parties du chapitre : tandis que les versets 1-13 annoncent le bonheur et la restauration pour Jérusalem, celle-ci est l'objet du premier oracle du passage suivant. Les échos à la fois lexicaux et thématiques que nous avons

80 Josef SCHREINER, *Jeremia 25,15 - 52,34*, vol. 2, Die neue Echter-Bibel, n° 9, Echter-Verlag, 1984, p. 196. « La structure de 14-26 est construite avec art. David forme le cadre de l'étroite relation entre David et les prêtres, qui devient encore plus étroite en 21 et 22 ; c'est certainement là que s'exprime une préoccupation de l'auteur. »

81 H. VAN DYKE PARUNAK, « Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah », *Biblical Hebrew and discourse linguistics*, 1994, p. 514.

repéré au sein du chapitre 33 nous encourage à penser que l'insertion du supplément n'est pas hasardeuse mais qu'elle a été pensée et travaillée, en dialogue avec un matériau pré-existant.

2/ Le supplément dans le contexte du *Livret de Consolation*.

Le passage que nous étudions vient conclure les chapitres qui forment le *Livret de Consolation*, au cœur du livre de *Jérémie*. Toutefois, l'unité même de ce *Livret* doit être étudiée, car si l'appellation désigne communément les chapitres 30 à 33, on trouve des disparités et des ruptures au sein de ces quatre chapitres, raison pour laquelle certains commentateurs considèrent que le titre *Livret de Consolation* concerne en priorité les premiers chapitres 30 et 31. En effet, ceux-ci sont composés dans un genre poétique tandis que les chapitres 32 et 33 sont en prose. Par ailleurs le récit de l'achat du champ au chapitre 32 rompt avec le genre prophétique des autres chapitres⁸². Les différences visibles qui apparaissent dans la composition de ces chapitres encouragent certains auteurs à considérer que la rédaction du *Livret* est le fruit de plusieurs étapes, par un étoffement progressif de la matière⁸³.

La délimitation du *Livret de Consolation* interroge car, comme l'ont relevé Y. Goldman et K. Schmid, on observe des liens entre les chapitres 30-33 et le chapitre 29 qui les précède. Il y a une résonance thématique – l'annonce d'une restauration – mais aussi verbale, en particulier entre le chapitre 29 et le supplément 33.14-26 avec la mention de la « bonne parole » ainsi que l'annonce de retour « כִּי־אֲשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם » qui apparaît pour la première fois en 29.14 et répétée sept fois dans le *Livret de Consolation*⁸⁴. Ces observations nous invitent à nous intéresser de plus près à la structure du *Livret de Consolation* et ce en rapport avec le passage étudié. En effet, il semble bien que la forme de sa composition ainsi que les formules qui y

82 Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op. cit., p. 7-11. On y trouvera un exposé clair de différents enjeux soulevés par la question ainsi que des indications bibliographiques complètes dans la note 27.

83 John A. THOMPSON, *The book of Jeremiah*, op. cit., p. 29. Il fait remarquer que : « les vers et les autres unités littéraires s'intéressent à un thème qui faisait partie intégrante de la prédication de Jérémie tout comme ses oracles de jugement. [...] Les chapitres 30-31 sont étroitement liés au thème de la restauration et sont en grande partie en vers. Les chapitres 32-33 sont en prose et pourraient bien avoir été liés aux autres chapitres en raison de l'importance de l'incident historique au cours duquel Jérémie a acheté un champ alors que les armées chaldéennes étaient aux portes de Jérusalem. C'était sa manière symbolique d'exprimer sa foi en la restauration future d'Israël. » On trouvera une hypothèse similaire dans le commentaire de Gunther WANKE, *Jeremia. Teilbd. 2. Jeremia 25,15 - 52,34*, vol. 2, Zürcher Bibelkommentare / AT, n° 20, Theol. Verlag, 2003, p. 269-270. Pour lui le *Livret de Consolation* fut composé progressivement, par des ajouts successifs afin de développer les annonces de restauration exposées dans le chapitre 29 du livre. Il parle d'un « long processus de développement [...] dont la collection originale se trouve dans les versets 30,4-31,26 ».

84 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op.cit. p. 40 ; Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op.cit. p. 57 ; Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op.cit. p. 73. op. cit., p. 40 ; Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op. cit., p. 57 ; Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op. cit., p. 73.

sont employées participent à l'organisation générale du discours porté par les chapitres 29 à 33.

En premier lieu, les formules relevées précédemment qui structurent les versets 33.14-26 contribuent aussi à relier le passage et le chapitre 33 à la totalité du *Livret de Consolation*. Des chapitres 29 à 33, la formule « כה אמר יהוה » apparaît trente-deux fois⁸⁵. Moins fréquente, la formule « ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו » apparaît onze fois dans le texte de *Jérémie* dont cinq dans le *Livret de Consolation*⁸⁶. Or, la première occurrence de la formule chez *Jérémie* ouvre le chapitre 29 et sa plus grande concentration a lieu au chapitre 33 avec trois mentions. Ceci nous encourage à voir un lien, voire un pont entre les deux chapitres comme le suggère K. Schmid. Par la mention de la « bonne parole » 33.14 fait écho à 29.10 et la formule de restauration de 33.26 répond à 29.14⁸⁷. Dans son étude consacrée aux versets 14-26 du chapitre 33, J. Ferry montre également la solidité des liens présents entre les trois chapitres du *Livret de Consolation*. Outre les formules récurrentes, elle a relevé des échos structurels (entre 32.36-44 et 33.4-11 par exemple)⁸⁸. L'auteure mentionne également la présence concomitante de formules d'annonces temporelles : « הנה ימים באים נאם־יהוה » et « בימים ההם » dans les versets 14, 15 et 16 mais aussi dans le *Livret de Consolation*⁸⁹.

M. Biddle propose de voir dans la combinaison de ces deux types de formules (introduction de la parole du Seigneur et annonce temporelle) la structure générale du Livret de Consolation qui serait au service du discours de cette section. Selon lui, une fois la dernière étape de composition achevée, il faut lire les chapitres 30-33 comme une articulation entre les

85 Jr29.4, 8, 10, 16, 21, 25, 31, 32 ; 30.2, 5, 12, 18 ; 31.2, 7, 15, 16, 23, 35, 37 ; 32.3, 14, 15, 28, 36, 42 ; 33.2, 4, 10, 12, 17, 20, 25 (dont dix fois dans sa version longue « כי כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל ») La formule est très présente dans tout le livre de *Jérémie*.

86 Jr29.1 ; 32.26 ; 33.1 ; 33.19 ; 33.23 ; 34.12 ; 35.12 ; 36.27 ; 37.6 ; 42.7 ; 43.8.

87 Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op. cit., p. 57. « 33,26b [...]s'étend beaucoup plus loin : de même que l'introduction de 33,14-26, 33,14, reprend le passage 29,10, la conclusion 33,26b renvoie à 29,14. Ainsi, 33,14.26b réalise une grande inclusion avec 29,10-14, élargissant Jr30-33 au contexte Jr29-33. »

A propos du lien entre 33.14 et 29.10 voir Yohanan A. P. GOLDMAN, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », dans *The Book of Jeremiah and its Reception*, vol. 128, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 40-41. et Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture », op. cit., p. 240-241.

88 Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op.cit. p. 70-71.op. cit., p. 70-71.

89 La formule « les jours viennent » est attestée vingt-et-une fois dans l'Ancien Testament dont quatorze chez Jérémie et quatre fois dans le Livret de Consolation : 1S 2.31 ; 2R 20.17 ; Is 39.6 ; Jr 7.32, 9.24, 16.24, 19.6, 23.5, 23.7, 30.3, 31.27, 31.31, 33.14, 48.12, 49.2, 51.47, 51.52 ; Am 4.2, 8.11, 9.13 ; Ma 3.19. La formule « en ces jours-là » est plus courante dans le corpus vétérotestamentaire, le démonstratif variant légèrement de forme. Toutefois la forme exacte « בימים ההם » est attestée trente-deux fois (en particulier dans le livre de Juges – 7 occurrences), dont quatre en *Jérémie* : 31.29, 33.15, 33.16, et 50.20. On notera que ces occurrences sont presque uniquement dans le *Livret de Consolation*. L'occurrence de ces deux formules en Jr 33.14-26 sera être étudiée plus longuement dans la partie concernant l'eschatologie.

promesses de Dieu pour le peuple, et pour Jérusalem⁹⁰. Il propose le modèle suivant (traduit ici de l'anglais) :

I – Promesses au peuple

B – Introduction “Voici” (Jr30,1-3)

A – Introduction “Juda” (Jr30,4)

A – Conclusion “Juda” (Jr31,23-26)

B – Conclusion “Voici” (Jr31,27-34)

C – Promesses garanties par les ordonnances de la nature. (Jr31,35ss)

II – Promesses à la ville

B – Introduction “Voici” (Jr31,38ss)

B – Conclusion “Voici” (Jr33,14ss)

C – Promesses garanties par les ordonnances de la nature. (Jr33,19-26)⁹¹

Enfin, moins structurante, la formule « je restaurerai... : אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם » est néanmoins très présente dans le *Livret de Consolation*, à sept reprises⁹². Nous reviendrons sur le sens de cette formule, mais nous pouvons d’ores et déjà constater sa concentration dans le dernier chapitre du *Livret*.

Les différentes remarques ainsi que les observations des chercheurs mentionnées ici nous conduisent à étudier le supplément du chapitre 33 dans le cadre d’un *Livret de Consolation* allant des chapitres 30 à 33 et solidement attaché au chapitre 29 par plusieurs liens lexicaux. En effet, les statistiques effectuées plus haut quant à la répétition de certaines formules nous ont permis de constater que les formules structurantes du passage 33.14-26 sont également parmi celles qui semblent porter une structure générale des trois chapitres. Cela nous invite à penser que la composition du supplément s’est faite dans la continuité de ces derniers. Dans le même temps, nous constatons que l’ajout des versets 33.14-26 engendre cette répétition dense

90 Mark E. BIDDLE, « The Literary Frame Surrounding Jeremiah 30,1-33,26 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 100, n° 3, 1988, p. 410-411. « Plusieurs facteurs indiquent que cette structure a été imposée aux chapitres 32 et 33 en imitation des chapitres 30-31. [...] alors que la tradition de Jérémie continuait à se développer au-delà de la forme cristallisée dans la LXX, un éditeur de Jérémie 31,38 – 33,16, a cherché à souder plus fermement les prophéties de Jérusalem et de la terre de ces deux chapitres du Livre de la Consolation au cœur de la collection en reproduisant le matériel préexistant et en le façonnant dans un cadre similaire à celui qu’il trouvait déjà autour du cœur du Livre de la Consolation. »

91 « Voici » désigne la combinaison des formules « הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֹאֵם־יְהוָה » et « בִּימֵים הָהֵם » et « Juda » la mention de « יְהוּדָה »

92 Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L’écriture de Jérémie 33 », op.cit. p. 73. Jr 29.14 ; 30.3 ; 31.23 ; 32.44 ; 33.7 ; 33.7 ; 33.11 ; 33.26. On relève deux autres occurrences : 49.6, 39.

de formules clés dans la structure générale du *Livret*, par conséquent, la présence du supplément joue un rôle déterminant en faveur de l'unité structurelle des trois chapitres et semble en confirmer le propos. Enfin, les ponts bâtis entre le passage et le chapitre 29 permettent d'assurer encore le rattachement du *Livret de Consolation* au chapitre qui le précède. Il semble donc manifeste que la composition de versets 33.14-26 s'est faite dans la perspective d'une cohérence structurelle des chapitres centraux du livre de *Jérémie*. Nous verrons au fil de cette étude que la cohérence de cet ensemble est particulièrement sensible dans le texte long de *Jérémie*.

III – Composition du supplément Jr 33.14-26.

Ayant constaté le haut degré d'inclusion du passage dans son contexte littéraire, il nous faut désormais étudier sa composition. Nous nous intéresserons d'abord à la manière dont le passage reprend et adapte des oracles précédemment développés dans le livre. Puis nous relèverons plusieurs formules et expressions dont la présence et le sens semble singuliers ici. L'étude de ces dernières nous amènera à interroger les liens d'intertextualités entretenus entre le supplément et d'autres textes de l'Ancien Testament.

1/ Les doublets

Comme nous l'avons signalé, le passage 33.14-26 a été composé à partir de matériel préexistant dans le livre de *Jérémie*. Le passage reprend des versets issus de chapitres qui le précèdent dans le livre. Toutefois, ces deux reprises ne sont pas des répétitions à l'identique, nous le verrons, c'est pourquoi le décalage pousse les chercheurs à parler de « doublets⁹³ ». Nous verrons que la manière dont les éléments préexistants ont été repris dans le supplément diffère d'un doublet à l'autre. Le premier doublet est une reprise des versets 23.5-6 ; le second a été composé à partir des versets 31.35-37. Ces doublets ont fait l'objet de nombreuses études qui ont donné lieu à plusieurs hypothèses concernant le processus de composition du passage. Avant de nous intéresser aux différentes théories de composition du passage, nous proposons ici un aperçu en synopse des chapitres 23 et 33 puis 31 et 33. Nous comparerons en priorité les deux versions TM des oracles. Néanmoins, s'agissant du premier, nous avons également placé la version LXX afin d'illustrer le propos soutenu plus bas. La synopse

93 Jean-Daniel MACCHI, « Les doublets dans le livre de Jérémie », dans *The Book Of Jeremiah And Its Reception*, A.H.W. Curtis, T. Römer, sous dir., Ephemerides theologicae Lovanienses Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium BETL, vol. 128, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997.

permettra au lecteur de constater clairement la proximité mais aussi la distance entre les textes des chapitres 23 et 33 ainsi que 31 et 33.

1.1/ Chapitre 23.5-6, comparaison synoptique et état de la question.

33.15-16	23.5-6	LXX
14 הנה ימים באים נאם־יהוה והקמתי את־הדבר הטוב אשר דברתי אל־בית ישראל ועל־בית יהודה 15 בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ 16 בימים ההם תושע יהודה וירושלם תשכון לבטח זה אשר־יקרא־לה יהוה צדקן	נאם־יהוה ימים באים נאם־יהוה לדוד צמח צדק ועשה משפט וצדקה בארץ יְהוָה יִשְׂרָאֵל יִשְׁכֹּן תֹּשַׁע יְהוּדָה וְיִרְשָׁלַם אשר־יקרא־יהוה צדקן	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται λέγει κύριος καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολήν δικαίαν καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς καὶ συνήσει καὶ ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς 6 ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ σωθήσεται Ἰουδὰς καὶ Ἰσραὴλ κατασκηνώσει πεποιθώς καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ καλέσει αὐτὸν κύριος Ἰωσεδεκ

Les deux oracles sont suffisamment proches pour que l'on ne puisse pas douter de la dépendance de l'un envers l'autre. Plusieurs travaux ont été consacrés à l'étude du procédé de composition mis en place par le rédacteur de 33.14-16⁹⁴. En effet, une fois placés côte à côte, les similitudes mais aussi les écarts entre les deux oracles sont bien visibles. Nous avons mis ici en évidence les termes **ajoutés** dans le chapitre 33, les termes omis, et ceux qui ont subi une modification. Les chercheurs ayant étudié l'oracle 23.5-6 dans ces deux versions, LXX et

94 Willie WESSELS, « Jeremiah 33:15-16 As A Reinterpretation Of Jeremiah 23:5-6 », *Hervormde theologiese studies*, vol. 47, février 1991 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op.cit. p. 55-56 ; Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », op.cit. p. 38-42 ; Pierre-Maurice BOGAERT, « Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments. », dans *Le Livre de Jérémie: le prophète et son milieu les oracles et leur transmission*, Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, vol. 54, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 236 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », op.cit. p. 156 ; Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op.cit. p. 77 ; Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah: Jer 23,5-6 and 33,14-26 », dans *Messianism and the Septuagint*, Ephemerides theologiae Lovanienses., vol. 178, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 2004, p. 55-58 ; Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? : du trône de David au trône de Dieu dans sa ville », dans *The Septuagint and messianism*, vol. 195, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 2006, p. 399 ; Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33 », op.cit. p. 675

TM ont montré l'évolution du propos : d'une version à l'autre, l'annonce de la justice est transférée du roi à la ville de Jérusalem. Cela se manifeste particulièrement dans le changement du nom du roi : la LXX lit Ἰωσεδεκ⁹⁵ tandis que le TM propose יהוה צדקנו. Cette évolution du propos est à lire dans le contexte des oracles contre les rois de 21.11 à 23.8⁹⁶. Or, les versets 33.14-16 proposent une troisième version de cet oracle. Les deux vers sont à nouveau travaillés en vue d'une nouvelle interprétation de la promesse. Comme l'ont relevé plusieurs études, les titres royaux de David disparaissent et Jérusalem est explicitement mentionnée. Le nom יהוה צדקנו s'applique à la ville et non plus au roi.

L'étude des trois versions de l'oracle met donc en évidence comment de légères modifications de l'oracle initial ont permis une évolution du propos. Nous avons parlé plus haut d'une « dépendance » d'un texte envers l'autre, il est manifeste que le chapitre 33 reprend l'oracle du chapitre 23 toutefois nous pouvons ajouter que la version TM de l'oracle du chapitre 23 qui reprend en adaptant le texte court, le fait en vue de préparer l'ajout de chapitre 33. Par conséquent, bien qu'il leur succède, le « plus » a une influence sur les versets dont il dépend. La double dynamique répond à un projet littéraire global. C'est la proposition de J. Lust, qui s'appuie sur les conclusions de P.-M. Bogaert quant au processus de rédaction de la version longue de *Jérémie*.

En effet, P.-M. Bogaert a montré à partir des variantes grecques de Jr31.35-37 ; 29.10 et 33.1-13 que le texte hébreu du TM avait été modifié en vue de préparer l'insertion du supplément 33.14-26⁹⁷. Il complète cette étude dans un article postérieur au sein duquel il ajoute un commentaire sur la reprise des versets 5 et 6 du chapitre 23 et démontre alors la différence de propos entre ce qu'il appelle la « rédaction A » (texte court) et la « rédaction B » (texte long)⁹⁸. Selon lui les « modifications légères apportées à l'oracle » comme l'omission de « roi », le fait qu'Israël devienne Jérusalem et que la ville prenne le nom du roi, le conduit à penser que le passage se prononce en faveur des prêtres et que « la pointe de toute l'addition est précisément le v. 18 sur les prêtres-lévites. L'addition est destinée à étendre au sacerdoce

95 J. Lust argumente en faveur d'une interprétation symbolique du nom hébreu, qui serait déjà tourné vers Jérusalem. Il écrit : « Tous ces exemples confirment notre soupçon que יהוה צדקנו dans la version hébraïque de Jr23,6 n'est pas destiné à être un simple nom de personne. Il est plus probable qu'il soit compris comme une appellation de Jérusalem. L'éditeur du texte sous-jacent au TM a très probablement modifié le nom de personne original conservé dans les LXX. Son modèle pouvait être Jr33,15, dans lequel la promesse était directement appliquée à Jérusalem. [...] Il est cependant plus plausible qu'il ait écrit à une époque plus tardive et qu'il n'était plus directement concerné par les tensions du passé. Ce qui l'intéresse, c'est la renaissance de Jérusalem. » Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 43-45.

96 *Ibid.*, p. 48-50.

97 Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture ». op. cit.

98 Pierre-Maurice BOGAERT, « Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments. », op. cit., p. 235-238.

l'alliance qui, dans l'histoire, touche seulement les davidides ». Concernant la version du TM de ces passages ainsi que du « plus » 33.14-26, P.-M. Bogaert parle d'une « paraphrase actualisante ».

La même année W. Wessels a proposé une étude approfondie de la reprise des versets 23.5-6 dans le chapitre 33 vv.15-16 à partir du texte massorétique uniquement⁹⁹. Bien que les versets soient désignés comme des *doublets*, W. Wessels montre qu'il serait erroné de les considérer comme des *doublons*. Il souligne les différences entre les deux passages. Celles-ci lui permettent d'observer en particulier le déplacement de l'alliance, de la personne du roi, à la ville de Jérusalem. Par conséquent, l'auteur distingue fortement les contextes et les périodes de rédaction de ces deux oracles (dans le TM). Concernant le premier, sa forme poétique, la formule d'introduction et le choix des termes comme la racine $\pi\mu\aleph$ en font un oracle de salut jérémien annonçant l'intervention divine en faveur de la royauté suite à l'échec du roi Sédécias¹⁰⁰. Le second oracle, n'est plus attribué à Jérémie mais à un cercle de Lévites annonçant une restauration plus générale et donc adressée à Jérusalem ainsi qu'à la communauté sacerdotale¹⁰¹.

Les observations précédentes ont été récemment approfondies et complétées par J. Erzberger¹⁰². Cette dernière a entrepris à nouveaux frais la comparaison des textes. La nouveauté de ses conclusions est le résultat d'un travail réalisé à partir des trois versions des oracles : elle a d'abord comparé les versions en hébreu et en grec pour 23.5-6 TM et LXX et 31.35-37 TM (38.35-37LXX) ; puis elle s'est intéressée aux similitudes et différences de ces versions par rapport à celle de 33.14-26. Elle montre ainsi que le compositeur du « plus » massorétique n'a pas travaillé les éléments puisés dans les chapitres précédents (23 et 31) de la même manière. Selon elle, afin de permettre le passage de la version la plus ancienne (telle que nous l'avons en grec) à la dernière version proposée par le livre de *Jérémie* 33.15-16, le premier oracle dynastique (23.5-6) a été davantage remanié que le serment passé en vertu des lois cosmiques (31.35-37) repris pour la composition des versets 20-26. Grâce à un travail de comparaison des trois textes LXX, TM et supplément, J. Erzberger montre qu'il y a une plus grande proximité à la fois structurelle et lexicale entre Jr 31.35-37 et 33.14-26 dans la version TM qu'avec les versets 38.35-37 de la LXX. En revanche, elle considère que le passage 33.15-16 se tient plus à l'écart des deux versions en grec et en hébreu de l'oracle 23.5-6. Ainsi, pour chaque doublet, la distance entre la première et la troisième version n'est pas

99 Willie WESSELS, « Jeremiah 33 ». op. cit.

100 *Ibid.*, p. 234-237. « La monarchie a échoué et Yahveh a été contraint d'intervenir. C'est ce qui explique l'expression « branche de David » : le nouveau roi sera suscité par Yahveh. » p. 236.

101 *Ibid.*, p. 237-242.

102 Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33 ». op. cit.

expliquée par le même type de travail à partir le texte précédent. La manière dont les deux reprises ont été faites révèle un emploi différencié du matériau¹⁰³. Les choix et modalités de composition à l'origine de Jr 33.14-26 sont alors au service du propos final soutenu par le rédacteur de la conclusion du *Livret de Consolation*. L'auteur écrit

Les rédacteurs semblent avoir été beaucoup plus réservés dans la rédaction de Jr 23,5-6 que dans celle de Jr 31,35-37. Leur réserve à l'égard de Jr 23,5-6 est d'autant plus remarquable qu'à propos de l'annonce d'un souverain davidique, il s'agit d'un sujet qui, d'une part, est fréquemment évoqué en Jr 33,14-26, mais qui, d'autre part, est déprécié dans ce passage nouvellement créé 33,14-26¹⁰⁴.

Pour J. Erzberger il faut lire dans ce supplément ce qu'elle nomme une « dévaluation de la royauté », celle-ci se révèle graduellement dans le texte jérémien à mesure qu'il passe d'une version à l'autre. Ces observations s'accordent avec la conclusion proposée par P.- M. Bogaert. Cela nous invite à nous intéresser nous aussi au doublet 31.35-37 / 33.14-26. Néanmoins, comme notre étude porte sur la totalité du passage nous verrons qu'elle aboutira à des conclusions différentes concernant le statut de la royauté et les liens que celle-ci entretient avec la classe sacerdotale.

1.2/ Chapitre 31.35-37, comparaison synoptique et état de la question

Rappelons en premier lieu les conclusions du travail de P.-M. Bogaert qui a montré le premier l'intérêt d'étudier les deux formes, grecque et hébreu, des versets 31.35-37 afin d'observer comment le texte long « modifie » le texte court. Celui-ci estime que l'oracle du texte court, tel que nous le lisons en Jr38.35-37 LXX a été transformé dans la version longue (31.35-37 TM). Dans le texte grec, la clause de non-rejet précède le propos du v. 35 (TM), dans lequel cette clause est déplacée à la fin de l'oracle, comme une conclusion. Selon l'auteur,

103 *Ibid.*, p. 677. Elle écrit : « Non seulement les différences entre les versions de Jr31(38) :35-37 sont plus profondes que celles entre les versions de Jr23:5-6. Alors que Jr33:20-26 reste proche de la formulation de 31:35-37 lorsqu'il y fait allusion, les différences entre Jr33:15-16 et Jr23:5-6 (TM) sont plus nombreuses que les différences entre les versions de Jr23:5-6. »

104 *Idem.*

la modification de l'autre serment, désormais en second lieu (xxxviii 35 LXX devient xxxi 37 TM), tient littérairement à la volonté de le conformer le plus possible au premier, de telle sorte que les deux serments de la rédaction modifiée (xxxi 35-7 TM) soient les modèles de deux serments de l'addition (xxxiii20-1 et 25-6), tous les quatre fonctionnant *ab absurdo*¹⁰⁵.

Ces observations lui permettent de confirmer son hypothèse selon laquelle il faut voir dans certaines variantes présentes entre la LXX et le TM des modifications réalisées lors d'une révision du TM, en vue de permettre l'ajout du passage 33.14-26¹⁰⁶. Son analyse est convaincante et elle soutient sa thèse plus générale concernant l'entreprise de rédaction longue du livre de *Jérémie*. Néanmoins, il nous faut poursuivre le travail en comparant entre elles les deux versions TM du serment puisque nous avons déjà émis l'hypothèse que les deux doublets de ce passage ne soient pas tout à fait équivalents. Cela demande à être confirmé, c'est pourquoi nous proposerons également une synopse pour l'étude de ce second doublet.

Y. Goldman et J. Ferry se sont déjà livrés à l'exercice et on constate que la correspondance entre les deux passages est difficile à établir¹⁰⁷. Y. Goldman soulève en effet justement qu'il y a deux types d'équivalences entre les deux passages : l'une formelle, ou structurelle, et l'autre thématique¹⁰⁸. Ces dernières ne se recouvrent cependant pas tout à fait, si bien qu'il est difficile d'établir une priorité de l'une sur l'autre. En ce qui concerne la manière et l'ordre selon lesquels le supplément reprend les versets 31.35-37. Y. Goldman et J. Ferry privilégient tous deux le rapprochement thématique par rapport au rapprochement structurel ce qui les conduit à considérer que le supplément du chapitre 33 exploite deux fois le passage 31.35-37, une première fois comme source pour les versets 20-22 puis une seconde fois pour les versets 24-26. Néanmoins, on observe que l'équivalence reste difficile à établir pour cette deuxième

105 Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture », op. cit., p. 245-246.

106 *Ibid.*, p. 246-247. « La paraphrase actualisante du ch. xxxiii TM est tournée vers Jérusalem, vers la royauté, et vers le sacerdoce – ce qui est plus inattendu. Ce sommet de la rédaction longue du livre de Jérémie, couronnant de plus les chapitres de promesse, xxix à xxxiii TM, est préparé, nous espérons l'avoir montré, en xxix 10 TM, en xxxi 35-7 TM, en xxxiii 5 et 9 TM. D'autres passages sont à prendre en considération, mais il faut s'en tenir au plus sûr à ce stade de la recherche. [...] Et rien n'empêche que ces séries ne puissent s'inscrire dans un seul système ou, mieux, dans une seule entreprise rédactionnelle d'ensemble. »

107 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, p. 17-18 ; Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op.cit. p. 79-80.

108 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 19.

partie. Ainsi, dans sa synopse Y. Goldman se voit contraint de bouleverser l'ordre des versets du supplément 33.14-26 : il place d'abord le v.25 en regard du v.35 puis le v.24 face au v.26 et enfin les vv.26 et 37 en vis-à-vis. J. Ferry, quant à elle, choisit de conserver l'ordre des versets du supplément, mais elle souligne la résonance entre le 33.24 et 31.36 ce qui bouleverse cette fois l'ordre des versets du chapitre 31.

En complément de ces deux travaux, nous avons établi ici une autre proposition de synopse sans nous appuyer sur le postulat de la répétition de 31.35-37 car cela nous libère de la contrainte d'y faire correspondre l'ordre des versets du supplément. La synopse que nous proposons suit les résonances structurelles entre les deux passages tandis que les échos thématiques plus disparates sont mis en valeur par la typographie. Cette proposition ne nécessite que la répétition de 31.37 en regard des versets 33.25-26 et nous semble par conséquent plus économe, car elle ne force pas la différence structurelle entre les versets 31.35 ; 33.20 et 31.36 ; 33.24. Nous avons mis en évidence les **éléments** qui se répondent directement d'un verset à l'autre, **CEUX** qui n'ont pas de pendant direct dans le verset mis en regard, mais avec un autre verset plus haut ou plus bas, enfin nous avons aussi mis en évidence des *termes* qui ne sont pas exactement identiques mais renvoient à un concept équivalent (étoiles et armée des cieux)¹⁰⁹. On le constate, la difficulté qu'il y a ici à mettre les deux passages en rapport de manière précise indique que la méthode de reprise pour ces versets est différente de celle observée plus haut pour la reprise de l'oracle dynastique 23.5-6.

33.19-26	31.35-37
כֹּה אָמַר יְהוָה ²⁰	כֹּה אָמַר יְהוָה ³⁵
אֲנִי־תִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם וְאֶת־בְּרִיתִי הַלַּיְלָה וּלְבַלְתִּי הֵיטֵב יוֹמִים וַלַּיְלָה בַּעֲתָם	נָתַן שֶׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם חֶקֶת יָרֵחַ וְכּוֹכָבִים לְאוֹר לַיְלָה רִגַע הַיּוֹם וַיְהִימוּ גְלִיּוֹת יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ אֲנִי־יִמְשׁוּ הַחֲקִים הָאֵלֶּה מִלִּפְנֵי נְאֻם־יְהוָה ³⁶
גַּם־בְּרִיתִי תִפְרַד אֶת־דָּוִד עַבְדִּי מִהָיְוֹתָ לוֹ בֶּן מֶלֶךְ עַל־כִּסְאוֹ וְאֶת־הַלְוִיִּם הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי	גַּם־זָרַע יִשְׂרָאֵל יֵשְׁבֹתוּ מִהָיְוֹתָ גּוֹי לִפְנֵי כָל־הַיָּמִים
אֲשֶׁר לֹא־יִסְפַּר צָבָא הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִמַּד חוֹל הַיָּם ²²	כֹּה אָמַר יְהוָה ³⁷
גַּם־אֲנִי אֲמַאֵס בְּכָל־זָרַע יִשְׂרָאֵל עַל־כָּל־אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲרִבָּה אֶת־זָרַע דָּוִד עַבְדִּי וְאֶת־הַלְוִיִּם מִשְׁרָתִי אֲנִי נְאֻם־יְהוָה	אֲנִי־יִמְדוּ שָׁמַיִם מִלְּמַעְלָה וַיַּחְקְרוּ מוֹסְדֵי־אֶרֶץ לַמָּטָה

¹⁰⁹ On trouvera un relevé complet ainsi qu'un commentaire des éléments repris dans chaque passage dans les études de P.-M Bogaert et Y. Goldman : Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture », op. cit., p. 242-243 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 19-21.

23 ויהי דבר־יהוה אל־ירמיהו לאמר 24 הלוא ראית מה־העם הזה דברו לאמר שתי המשפחות אשר בחר יהוה בהם וימאסם ואת־עמי ינאצון מהיות עוד גוי לפניָהם	
25 כה אמר יהוה	37 כה אמר יהוה
אם־לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא־שמתי	אם־ימדו שמים מלמעלה ויחקרו מוסדי־ארץ למטה
26 גם־זרע יעקוב ודוד עבדי אמאס מקחת מזרעו משלים אל־זרע אברהם ישחק ויעקב	גם־אני אמאס בכל־זרע ישראל על־כל־אשר עשו נאם־יהוה
כי־אשיב את־שבותם ורחמתי	

Ainsi, s'il y a une correspondance directe entre les deux passages, les reprises, qu'elles soient structurelles ou thématiques fonctionnent plus comme un écho que sur le mode de la citation exacte. C'est la raison pour laquelle il nous semble que la notion de « doublet » doive être nuancée à propos de ces versets. En tous cas, on ne peut pas considérer que le doublet entre Jr33.15-16 et 23.5-6 soit de nature équivalente à celui de Jr33.19-26 et 31.35-37 d'où notre choix de parler d'un écho ou d'une allusion faite par le supplément au serment du chapitre 31. Le supplément n'emploie pas les deux matériaux de la même manière, nous verrons qu'ils ne présentent pas le même intérêt dans le développement de son propos. Il semble que les versets 23.5-6 soient réemployés ici comme un motif littéraire et un cadre syntaxique pour dire le salut et la restauration venant de Dieu ; seule la destination change (du roi à Jérusalem). Tandis qu'à propos du serment du chapitre 31 la reprise concerne davantage le fond que la forme : c'est la notion d'inconditionnalité de l'alliance qui est approfondie dans le supplément. Désormais il s'agit donc de continuer à chercher le sens du passage afin de discerner quel discours il soutient. Ceci se fera en étudiant les expressions singulières présentes dans le texte.

2/ Expressions singulières et questions d'intertextualité.

Outre les doublets précédemment étudiés, la lecture du passage Jr33.14-26 soulève plusieurs interrogations car le passage contient des formules et des expressions singulières qui retiennent notre attention. Nous chercherons si ces expressions trouvent des équivalents ailleurs dans le texte de *Jérémie* et dans le corpus vétérotestamentaire. Nous verrons que le

passage tisse des liens avec d'autres textes. Ainsi, remarquer ces liens nous permettra de mieux comprendre le sens de ces versets placés au cœur de *Jérémie*.

2.1/ הדבר הטוב

2.1.1/ L'expression dans l'Ancien Testament.

On compte quatre autres occurrences d'une « parole bonne » annoncée par le Seigneur dans le corpus de l'Ancien Testament¹¹⁰:

L'expression apparaît principalement dans le livre de Josué :

21.45 « De toutes les bonnes paroles (הדבר הטוב) que le Seigneur avait dites à la maison d'Israël, aucune ne resta sans effet : toutes se réalisèrent. »

23.14 « Je m'en vais aujourd'hui selon le sort commun à tous. Vous le savez, de tout votre cœur et de toute votre âme, aucune de toutes les bonnes paroles (הדברים הטובים) que le Seigneur, votre Dieu, a prononcées sur vous n'est restée sans effet ; toutes se sont réalisées sur vous : aucune n'est restée sans effet. »

23.15 : « Comme toutes les bonnes paroles (הדבר הטוב) que le Seigneur, votre Dieu, vous avait dites se sont réalisées sur vous, de même le Seigneur réalisera sur vous toutes les paroles mauvaises, jusqu'à ce qu'il vous ait détruits, qu'il vous ait fait disparaître de cette bonne terre que le Seigneur, votre Dieu, vous a donnée. »

Une occurrence se trouve dans le premier livre des Rois 8.56 : « Béni soit le Seigneur, qui a donné le repos à Israël, son peuple, exactement comme il l'avait dit ! De toutes les bonnes paroles (דברו הטוב) qu'il avait dites par l'intermédiaire de Moïse, son serviteur, aucune n'est restée sans effet. »

A ces quatre occurrences s'ajoutent la première mention d'une « parole bonne » dans le livre de *Jérémie* au verset 29.10 : « כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה כִּי לִפִּי מְלֹאֵת לְבַבְלִי שְׁבָעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם וְהִקְמַתִּי עֲלֵיכֶם : « את־דְּבָרֵי הַטּוֹב לְהַשִּׁיב אֶתְכֶם אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה ». Pour ce qui concerne la critique textuelle, P.- M. Bogaert relève que l'adjectif « bonne » est absent du chapitre 29 dans la version de la LXX. L'auteur en conclut que le terme a été ajouté dans ce chapitre en vue de l'insertion du supplément 33.14-26. Cette observation révèle la « technique de relecture » à l'œuvre dans le développement du texte long. Nous avons déjà mentionné les travaux de Y. Goldman et de K. Schmidt qui voient un pont entre le chapitre 29 et le supplément 33.14-26. Le modèle proposé par K. Schmid concernant le *Livret de Consolation* relie les chapitres 29 et 33 avec la

¹¹⁰ Le contexte littéraire des occurrences Ps 45.2 et Pr 12.25 est moins significatif. Pour les citations bibliques en français, nous utilisons la traduction de la Nouvelle Bible Segond. *La Nouvelle Bible Segond : édition d'étude*, Paris, Alliance biblique universelle, 2018.

double mention de la bonne parole (29.10/33.14) à la promesse du retour de (29.14/33.26). Selon lui, la bonne parole accomplie par le Seigneur désigne l'annonce du retour.

2.1.2/ Le repos et la parole bonne

Les liens entre l'expression הַדְּבָר הַטוֹב et le thème du retour d'Exil a encouragé plusieurs chercheurs à penser que le passage développe une théologie du « Nouvel Exode »¹¹¹. Pour ces derniers, le thème serait à la fois le cadre dans lequel se place le supplément (puisqu'il apparaît avec la « bonne parole » dans le v.14 et avec l'annonce de la restauration au v.26) et la raison-même pour laquelle ces versets auraient été ajoutés. Avant de nous intéresser aux implications théologiques d'une telle hypothèse, nous proposons de réfléchir ici aux éventuels liens lexicaux et intertextuels entre les textes qui pourraient confirmer ou nuancer cette hypothèse.

En premier lieu, l'expression « parole bonne » semble effectivement convoquer des motifs typiques de l'exode : à la fois par sa concentration dans le livre de *Josué* et par le lien établi avec Moïse dans la citation du livre des *Rois*. La « parole bonne » pourrait être comprise comme une référence directe à l'expérience du peuple libéré¹¹², en route pour une terre promise. Il est donc légitime d'étudier les liens d'intertextualité entre le livre de *Josué* et le supplément de *Jérémie*. Comparant les deux occurrences jérémiques à celles que l'on trouve dans l'histoire deutéronomiste, *Josué* et *Rois*, Y. Goldman note en outre que cette bonne parole est liée à la promesse de « repos », celui dont le peuple jouit une fois la terre promise conquise. Il cite Jos23.1-5, ces versets sont bien présents dans le contexte littéraire de la « bonne parole » de Jos23.14-15. L'auteur en fait donc une expression stéréotypée qui véhicule un thème deutéronomiste précis qui associe l'accomplissement de la parole de Dieu et l'achèvement définitif de l'exode par l'implantation stable (repos) dans le pays. Appliquée

111 Ce thème demande à être étudié avec plus d'attention. Dans ce travail nous distinguons les promesses d'un retour semblable voire supérieur à la sortie d'Égypte tel qu'il est annoncée par les versets 23.7-8 par exemple – dans ce cas nous écrivons nouvel exode sans majuscule – du thème à la fois littéraire et théologique du « Nouvel Exode » que nous étudierons dans la troisième partie. En ce qui concerne le chapitre 23, la présence d'un thème appelé « nouvel exode » par les auteurs – sans distinction ni définition de sens précises, mais manifestement compris comme une promesse de retour d'exil annoncée aux déportés à Babylone – a été commentée par Gunther WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, n° 122, Berlin, de Gruyter, 1971, p. 45 ; Johan LUST, « “Gathering And Return” In Jeremiah And Ezekiel », dans *Le Livre de Jérémie: le prophète et son milieu les oracles et leur transmission*, vol. 54, Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, vol. 54, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 129 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 40-41 ; Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op. cit., p. 56-57.

112 On pourrait entendre la notion de captivité dans la dernière expression, אֲשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם car une des étymologies possible du dernier mot lui confère le sens de « prisonniers ». Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op.cit. p.74 ; John M. BRACKE, « Šûb šebût: A Reappraisal », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 97, n° 2, De Gruyter, janvier 1985, p. 243-244. Nous commenterons le sens de cette expression dans le paragraphe concerné.

aux Juifs en exil à Babylone, cette expression fait de celle-ci le peuple qui verra l'accomplissement de cette *bonne parole* et (re-) prendra possession de la terre promise. L'insertion de l'adjectif טוב après הקים דבר et à l'intérieur de l'annonce du retour de l'exil babylonien pourrait bien être une allusion au thème du nouvel exode¹¹³.

Ce lien entre « parole bonne » et « repos » pourrait être confirmée par les derniers versets du chapitre 32 de *Jérémie*. En effet, on observe que les versets 37-44 concentrent plusieurs occurrences de la racine טוב :

Je les rassemblerai de tous les pays où je les ai bannis dans ma colère, dans ma fureur et dans ma grande irritation ; je les ramènerai en ce lieu et je les y ferai habiter en sécurité (בטח). 38 Ils seront mon peuple, et moi, je serai leur Dieu. 39 Je leur donnerai un même cœur et une même voie, afin qu'ils me craignent toujours, pour leur bonheur (טוב) et celui de leurs fils après eux. 40 Je conclurai pour eux une alliance perpétuelle, je ne me détournerai plus d'eux, je leur ferai du bien (היטיב), et je mettrai ma crainte dans leur cœur, afin qu'ils ne s'écartent pas de moi. 41 Je serai content de leur faire du bien (להטיב) ; je les planterai solidement dans ce pays, de tout mon cœur et de toute mon âme. 42 Car ainsi parle le Seigneur : de même que j'ai fait venir sur ce peuple tout ce grand malheur, de même je ferai venir sur eux tout le bien (הטובה) dont je parle à leur sujet. 43 On achètera des champs dans ce pays dont vous dites : C'est un lieu dévasté, il n'y a plus là ni humains ni bêtes, il est livré aux Chaldéens. 44 On achètera des champs pour de l'argent, on écrira des contrats, on les scellera, on prendra des témoins, au

113 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 41.

pays de Benjamin et dans les environs de Jérusalem, dans les
villes de Juda, dans les villes de la montagne, dans les villes du
Bas-Pays et dans les villes du Néguev, car je rétablirai leur
situation (כִּי־אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם) – déclaration du Seigneur. »

Outre sa présence répétée, la racine טוּב est aussi associée à une parole de sécurité (בטח) et de retour, deux expressions présentes dans le supplément du chapitre 33. Remarquons en outre que le passage cité fait clairement référence à la terre dans son sens territorial puisqu'il est question d'acheter des champs comme vient de le faire Jérémie.

Néanmoins, dans le chapitre 32, l'objet de la promesse concerne plus la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple et la conformité de cœur de ce dernier que le succès militaire et la conquête. C'est pourquoi, dans ce passage, la référence au repos relevé par Y. Goldman semble devoir être nuancée. En effet, dans le livre de *Josué*, le terme hébreu utilisé pour le repos est נָחַ au hiphil : le Seigneur « fait reposer » Israël sur sa terre une fois les ennemis vaincus, tandis que le verbe est absent du livre de *Jérémie*. Pourtant, le thème du repos relevé par Y. Goldman dans le contexte du « Nouvel Exode » reste présent dans le supplément 33.14-26 grâce au terme בטח v.16 « sécurité, confiance ». Toutefois, le sens de בטח n'est pas lié à la conquête militaire (le terme n'apparaît pas dans le livre de *Josué*) et dans le Pentateuque, בטח est employé à propos du repos accordé en vertu du respect de l'alliance (Lv 25.18, 19 ; Dt 12.10 ; 33.12, 28). Enfin, c'est dans le corpus prophétique que ce mot est le plus présent (21 occurrences sur 42) dont 4 fois chez *Jérémie* (23.6, 32.37, 33.16 et 49.31) et principalement chez *Ezéchiël* (11 occurrences).

Ces analyses nous conduisent à considérer que le sens de la « bonne parole », dans le supplément 33.14-26, et a fortiori dans la version TM du *Livret de Consolation*, s'il convoque le motif de l'exode, celui-ci est en même temps réorienté par rapport au sens propre selon lequel il apparaît dans le livre de *Josué* : *Jérémie* ne traite pas de l'entrée du peuple dans la terre promise. Ici, les références à la terre et au territoire sont mises de côté. Ces mots résonnent plus comme un moyen d'appuyer les paroles de promesse et d'alliance du Seigneur à l'égard de David, des prêtres-lévites et de Jérusalem.

2.2/ לא־יִכָּרֵת לְדָוִד אִישׁ יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא בֵּית־יִשְׂרָאֵל

La promesse de la perpétuité de la dynastie davidique du verset 17 semble faire référence à l'alliance de 2 Samuel 7 toutefois cette phrase de *Jérémie* ne cite pas directement

ce passage. Le chapitre de Samuel se place dans une perspective de promesse et d'alliance à perpétuité pour la descendance et la maison de David, l'expression : « והקימתי את־זרעך » (v.12) et la répétition du terme « בית » (quatorze occurrences dans le chapitre) peuvent rappeler les premiers versets du supplément de *Jérémie* sans que l'on ne trouve plus de correspondances verbales ou thématiques entre les deux passages. Cependant, la formule du v.17 du supplément est plus proche des différentes mentions de l'alliance de Dieu avec David dans les passages en lien avec la construction du Temple par Salomon.

1 Rois 8.25 : « Maintenant Seigneur, Dieu d'Israël, garde pour ton serviteur David (לעבדך), mon père, ce que tu lui as dit : « Tu auras toujours devant moi un successeur assis sur le trône d'Israël, (לא־יכרת לך איש מלפני ישב על־כסא ישראל), pourvu que tes fils gardent leur voie et qu'ils marchent devant moi comme tu as marché devant. » Mis à part le terme מלפני et l'adresse à la deuxième personne du singulier, la formule est identique à celle trouvée en Jr33. On notera que מלפני apparaît néanmoins au verset suivant concernant les prêtres. Par ailleurs, l'expression David [mon] serviteur est également présente dans le supplément (vv. 21, 22 et 26).

Cette promesse a déjà été exprimée en 1 Rois 2.4 dans la bouche de David en des termes presque similaires (sans le verbe ישב) : « et afin que le Seigneur réalise la parole qu'il a prononcée sur moi : « Si tes fils prennent garde à leur voie, en marchant loyalement devant moi, de tout leur cœur, et de toute leur âme, tu auras toujours un successeur sur le trône d'Israël. (לא־יכרת לך איש מעל כסא ישראל) ». La condition est répétée dans ces mêmes termes au chapitre 9.5 et en 2 Chr 6.16. On observe enfin une formule légèrement différente en 2 Chr 7.18 : « לא־יכרת לך איש מושל בישראל ». L'emploi du verbe מושל peut renvoyer ici à l'usage de la même racine au verset 33.26.

Ainsi il semble que la formulation de la promesse d'une descendance davidique dans le supplément, si elle ne reprend pas exactement, c'est-à-dire dans un parfait mot à mot, l'une des occurrences employées dans les livres historiques, en reste néanmoins très proche. On observe également la présence de certains termes clés du passage 33.14-26 dans les contextes littéraires de l'alliance de Dieu avec David dans les livres des *Rois* et des *Chroniques*. Cela renforce l'hypothèse d'une dépendance du supplément vis-à-vis de ces versets. Le tableau suivant propose une recension de ces termes pour chaque contexte :

	יוםם ולילה	משפט	חקה	זרע	קום + דבר
1R 2	לשמר חקתיו v.3	לשמר חקתיו : v.3	ולדוד : v.33	למען יקים : v.4	

	יהוה את־דברו ולכסאו יהיה שלום עד־עולם מעם יהוה		מצותיו ומשפטיו	
1 R 8	v.20 : ויקם יהוה : את־דברו [v.56 : מכל דברו : הטוב אשר דבר ביד משה עבדו]		v.61 : ללכת : בחקיו משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר־יום ביום	v.59a : ויהיו דברי אלה אשר התחננתי לפני יהוה קרבים אלי־הוה אלהינו יוםם ולילה
1 R 9			v.4 : אשר צויתך : חקי ומשפטי תשמר v.6 : ולא תשמרו : מצותי חקתי	
2 Chr 6	v.10 : ויקם יהוה : את־דברו			v.20 : להיות : עיניך פתחות אלי־הבית הזה יוםם ולילה
2 Chr 7			v.19 : ואם־תשובון אתם ועזבתם חקותי	

Nous voyons que pour chaque chapitre les expressions « accomplir une parole », « semence/descendance », « loi/précepte », « famille » et « jour et nuit » sont souvent présentes. Elles semblent donc être le « décor » littéraire nécessaire pour la conclusion de l'alliance avec David.

Nous constatons que le texte long de Jérémie exploite ici un schéma littéraire et un vocabulaire spécifiques, propres à convoquer l'alliance de Dieu avec David dans l'esprit du lecteur. Néanmoins, le supplément joue avec ce cadre préalablement établi. En effet, si l'on observe que l'alliance est régulièrement reconnue comme une « parole » venue du Seigneur, cette expression est la seule à être presque toujours présente sans changer d'orientation (venue de Dieu en faveur du roi) contrairement à d'autres termes. Ainsi, le terme חקה, très présent dans les différents passages, ne désigne pas les prescriptions que le peuple doit respecter dans le cadre de l'alliance mais les lois physiques qui régissent les cycles du jour et de la nuit. La clause *conditionnelle* qui est liée au respect de la **loi** dans les livres historiques est déplacée pour faire des **lois** cosmiques la *condition* de la pérennité de l'alliance et de l'engagement divin. De même, le terme משפט est décorrélé de la loi à laquelle il est lié dans le tableau ci-dessus pour devenir un des attributs du germe de David. A nouveau, le propos du supplément

élimine la connotation conditionnelle attachée au terme dans les livres historiques pour en faire une caractéristique donnée, par nature, au germe de David. De plus, dans les passages mentionnés, la conditionnalité de l'alliance est introduite par la conjonction – **אם**.

1Rois 8.25 : « **אם** יִשְׁמְרוּ בְנִיךָ אֶת־דְּרֹכְךָ לִלְכֹת לִפְנֵי כַּאֲשֶׁר הִלַּכְתָּ לִפְנֵי »

1Rois 2.4 « **אם** יִשְׁמְרוּ בְנִיךָ אֶת־דְּרֹכְךָ לִלְכֹת לִפְנֵי בְּאֵמֶת בְּכָל־לִבָּם וּבְכָל־נַפְשָׁם »

2Chr 6.16 : « **אם** יִשְׁמְרוּ בְנִיךָ אֶת־דְּרֹכְךָ לִלְכֹת בְּתוֹרָתִי כַּאֲשֶׁר הִלַּכְתָּ לִפְנֵי »

2Chr 7.19 : « **ואם** תִּשׁוּבוּן אִתָּם וְעִזְבֹתֶם חֻקֹּתַי וּמִצְוֹתַי אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם וְהִלַּכְתֶּם וְעִבַּדְתֶּם אֱלֹהִים » : « אַחֲרֵים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם »

Cette forme syntaxique se trouve aussi dans le passage 33.14-26 dont les deux systèmes de protases et d'apodoses sont une allusion à la clause conditionnelle tout en la déplaçant. On observe le même phénomène que celui décrit plus haut à l'égard de la loi : la condition ne concerne plus le peuple et son obéissance mais la pérennité des cycles journaliers¹¹⁴. Les développements sur la nouvelle alliance du chapitre 31 de *Jérémie* expriment son caractère inconditionnel (vv.31-34)

Les jours viennent – déclaration du Seigneur – où je conclurai

avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance

114 J. Lust complète notre réflexion à partir de textes qui exprime plus ou moins la conditionnalité de l'alliance en convoquant le psaume 89. Il propose une revue du vocabulaire, formules et idées communs entre le supplément de *Jérémie* et le psaume 89. Son travail s'appuie sur celui de T. Veijola. On trouve en effet une reformulation de cette alliance aux versets 4 et 5 : כִּרְתִּי בְרִית לְבַחֲרִי נִשְׁבַּעְתִּי לְדָוִד עַבְדִּי עַד־עוֹלָם אֲכִין וְרֶעֶךְ וּבְנֵי : לְדַרְיָדוֹר כִּסְאָךְ סִלָּה לְעוֹלָם אֲשֶׁמֶר־לוֹ חֹסֶדִי וּבְרִיתִי נֶאֱמָנָה לוֹ וְשִׁמְתִּי לְעַד וְרַעְיוֹ וְכִסְאוֹ כִּימִי : (v.29-30). Un élément important distingue le psaume du supplément : dans le psaume, bien qu'elle soit niée, la formule de conditionnalité de l'alliance y reste exprimée (v.31-34) et l'éventualité d'un abandon de l'alliance par Dieu est envisagée (v.39-52). Le psaume développe une solide garantie : la parole est assurée par la stabilité des cycles de la création. Ainsi on observe l'introduction d'une dimension inconditionnelle de l'alliance bien que le doute demeure exprimé puisque le texte du psaume se permet de protester contre Dieu qui aurait abandonné son alliance. Nous comptons donc trois corpus de textes qui développent la promesse d'une descendance sur le trône de David : la formulation placée dans la bouche de Salomon dans les livres des *Rois* et des *Chroniques*, le psaume 89, et enfin le supplément Jr 33.14-26. De l'un à l'autre, il semble que l'on puisse distinguer une différence parmi les conditions qui régissent cette alliance. Le degré de conséquence lié à la défaillance du partenaire humain varie. Dans les livres historiques celle-ci met l'alliance en péril, dans le psaume l'alliance semble plus inconditionnelle bien que le peuple considère avoir été abandonné par Dieu, enfin, le supplément garde une trace syntaxique de l'expression de la condition mais le propos soutenu pas les systèmes de protase et d'apodose exclu la possibilité que l'alliance soient rompue : l'affirmation d'une alliance inconditionnelle entre Dieu et David est ferme. F. Serafini attribut la formulation conditionnelle de l'alliance avec Dieu, valable dans la mesure où le partenaire humain observe la loi à la tradition deutéronomiste. Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 59 ; Erhard S. GERSTENBERGER, « Review of Verheissung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms », *Journal of Biblical Literature*, vol. 105, n° 1, 1986, Society of Biblical Literature. Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica: studio della berit di Dio con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento*, 1. ed, Studi e ricerche., Sezione biblica, Cittadella, 2006, p. 196.

nouvelle, non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les ai saisis par la main pour les faire sortir d'Égypte, alliance qu'ils ont rompue, bien que je sois leur maître – déclaration du Seigneur. Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là – déclaration du Seigneur : Je mettrai ma loi au dedans d'eux, je l'écrirai sur leur cœur ; je serai leur Dieu, et eux, ils seront mon peuple. [...] Je pardonnerai leur faute, je ne me souviendrai plus de leur péché.

Tandis que dans les versets 35-37, Dieu parle de rompre l'alliance, de sa propre initiative. L'enchaînement des deux passages pourrait laisser place à une hésitation concernant la solidité de l'alliance annoncée par Dieu. Finalement, le supplément semble avoir évacué plus sûrement le doute lié à la parole du Seigneur puisque le passage répète à trois reprises cette alliance assurée par les lois cosmiques et l'alliance patriarcale. Dans le passage, le fait de briser l'alliance est d'abord attribué aux hommes mais cela s'applique à une alliance qu'ils ne sauraient remettre en cause : celle de la pérennité des cycles de la création. Peut-on supposer que la formulation négative des versets 19-20 et 25-26, formulant le serment *ab absurdo* serait la seule trace restante d'une mise en doute de la parole du Seigneur ? Le supplément du chapitre 33 viendrait répondre à l'hésitation perceptible dans le chapitre 31 et reprendrait certains motifs littéraires et syntaxiques tout en assurant plus sûrement la promesse de l'alliance. Comme le montre F. Serafini, dans ce passage, la pérennité des davidides est devenue l'annonce d'un engagement inconditionnel de Dieu¹¹⁵.

2.3/ הלויים הכהנים

2.3.1/ La formulation de la promesse de Dieu aux prêtres.

Dans ce passage, la mention des « lévites-prêtres », « prêtres-lévites » et « lévites » aux côtés de David n'est pas sans soulever de nombreuses questions très débattues. La première concerne l'unité du passage. Certains en effet considèrent que les deuxième et troisième mentions des figures sacerdotales aux versets 21 et 22 doivent être considérées comme des

115 Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 196-197.

ajouts, car elles « surchargent » le texte¹¹⁶. Cependant, nous choisissons de considérer le passage tel que nous le lisons dans le texte massorétique en conservant les trois mentions des prêtres et nous verrons que ce choix est cohérent pour le sens général du passage. Néanmoins, nous reconnaissons qu'il reste complexe d'interpréter le sens de ces trois titres différents ainsi que la notion d'une alliance sacerdotale en lien direct avec l'alliance davidique.

Prenons d'abord la formule du v.18 « ולכהנים הלויים לא-יכרת איש מלפני מעלה עולה ומקטיר מנחה » comme le note Y. Goldman et J. Ferry à sa suite, outre sa symétrie avec le verset précédent, la formule peut être directement issue de la promesse faite à Yonadab en Jr35.19 qui est présente dans le TM et dans la LXX¹¹⁷. J. Lust ajoute pour ce passage une troisième source d'inspiration potentielle : la sentence que Dieu prononce contre Élie dans le premier livre de Samuel 2.26-27¹¹⁸.

1 S 2.27-36	Jr35.19	Jr33.18
^{28a} לְכֹהֲנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר לִכְהֵן לַעֲלֹת עֹלֹת מִזְבְּחִי לַהֲקָטִיר קֹטֶרֶת וְאִישׁ לֹא־אֲכָרִית^{33a} לְךָ מִעַם מִזְבְּחִי <u>וְהָקִמְתִּי</u> לִי כֹהֵן נֶאֱמַן כְּאֲשֶׁר בִּלְבָבִי³⁵ וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֶאֱמַן וְהָתֵלֶךְ לִפְנֵי־מִשְׁחִי כָּל־הַיָּמִים	לִכְהֵן לַעֲלֹת עֹלֹת מִזְבְּחִי לַהֲקָטִיר קֹטֶרֶת וְאִישׁ לֹא־אֲכָרִית^{33a} לְךָ מִעַם מִזְבְּחִי <u>וְהָקִמְתִּי</u> לִי כֹהֵן נֶאֱמַן כְּאֲשֶׁר בִּלְבָבִי³⁵ וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֶאֱמַן וְהָתֵלֶךְ לִפְנֵי־מִשְׁחִי כָּל־הַיָּמִים	לְכֹהֲנֵי הַלְוִיִּם לֹא־יִכְרֹת אִישׁ לְיוֹנָדָב בֶּן־רִכְבַּע עַמְדָּא לִפְנֵי מִלְפָּנַי מִעֲלֵה עֹלָה וּמִקְטִיר מִנְחָה וְעֹשֶׂה־זֶבַח כָּל־הַיָּמִים

Nous avons placé en synopse les termes identiques, mis en **gras** les termes qui sont présents dans plusieurs passages sans occuper la même place et en *évidence* certains termes présents dans l'extrait du livre de Samuel ainsi que dans le supplément bien qu'absents du verset 18. Ainsi on constate bien le caractère composite de ce verset qui reprend des traits de plusieurs sources, y compris de la parole de 1 Rois 8.25 avec le terme « מִלְפָּנַי » omis dans le vers précédent consacré à David. Si la promesse aux lévites-prêtres se veut parallèle à celle faite à

116 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., pp. 11, 27-30 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », op. cit., p. 160 ; Gunther WANKE, *Jeremia. Teilbd. 2. Jeremia 25,15 - 52,34*, op. cit., p. 316. P.-M. Bogaert, soutenu par P. Piovanelli, considère quant à lui qu'il ne faut pas séparer les trois mentions sacerdotales : « La définition du pouvoir religieux paraît délicate. La succession des termes prêtres-lévites, lévites-prêtres et lévites dans des contextes répétitifs doit être reçue sans correction textuelle (elle est déjà connue du traducteur *kaige*-Théodotion), même si nous n'avons pas la clé de cette terminologie. » Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 405 ; Pierluigi PIOVANELLI, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », op. cit., p. 269.

117 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 14 ; Joëlle FERRY, « "Je restaurerai Juda et Israël" (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op. cit., p. 78.

118 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 58.

David, sa formulation peut aussi trouver ses propres sources dans le corpus biblique. Le phénomène est d'autant plus visible pour ce qui concerne la description de l'office sacerdotal dans seconde partie du verset car le lexique utilisé ancre le rôle des prêtres dans leur fonction de sacrificateurs¹¹⁹, tout comme dans le livre de *Samuel*.

2.3.2/ Le titre sacerdotal.

Le terme « lévites » n'apparaît que trois fois dans le livre de *Jérémie*, soit uniquement dans ce supplément, tandis que les prêtres sont plus souvent mentionnés (40 fois¹²⁰). Concernant la formule « הלויים הכהנים », W. Wessels en a relevé 9 occurrences dans l'Ancien Testament : Dt 17:9, 18 ; 18:1 ; 24:8 ; 27:9 ; Jos 3:3 ; 8:33 ; Ez 43:9 et 44:15¹²¹. Comment interpréter la formule ? faut-il y entendre une concurrence entre les deux titres, ou au contraire y voir un moyen de mettre les prêtres et les lévites sur le même plan ? Finalement, l'apposition n'est-elle pas la manifestation d'une simple équivalence entre les termes au moment de la composition du passage ? W. Wessels soutient cette dernière proposition et souligne qu'il existe déjà une équivalence entre les deux termes dans le livre du *Deutéronome* où il ne faut pas lire de distinction entre les prêtres et les lévites¹²². L'auteur considère qu'il faut lire le supplément 33.14-26 dans le sens du *Deutéronome*, ce à quoi nous encourage les trois répétitions légèrement différentes mais manifestement équivalentes de titres sacerdotaux dans le passage. C'est aussi la proposition de P.-M. Bogaert pour qui la triple répétition de la mention sacerdotale permet la « confiscation des privilèges royaux au profit du sacerdoce¹²³ ». P.-M. Bogaert qui est par ailleurs convaincu de « l'ancienneté » des formules¹²⁴.

Soulignons également la permanence du titre « lévites » qui semble s'imposer devant celui de prêtres, cela nous invite à penser que le premier terme est prépondérant. Par la répétition de leur nom, les lévites apparaissent comme la seule figure sacerdotale présente aux côtés de David. Nous reviendrons sur cette question à l'occasion de la réflexion au sujet de la datation du texte.

119 Corrine PATTON, « Layers Of Meaning: Priesthood In Jeremiah Mt », *The Priests In The Prophets*, London, New-York édition T&T Clark International, 2004, p. 154.

120 *Ibid.*, p. 150.

121 Willie WESSELS, « Jeremiah 33 », op. cit., p. 239.

122 *Ibid.*, p. 240-242. Ce que confirment J. Lust : Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », op. cit., p. 41. et F. Serafini : « car selon le Deutéronome, chaque lévite est un prêtre (au moins potentiellement) et chaque prêtre doit être un lévite. » Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 50.

123 Pierre-Maurice BOGAERT, « Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments. », op. cit., p. 236.

124 Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture », op. cit., p. 239.

2.3.3 / L'alliance avec les lévites.

De prime abord, on peut s'interroger sur le sens de l'alliance divine en faveur des « prêtres-lévites ». Les mentions d'une alliance avec les prêtres sont rares dans l'Ancien Testament. Le pentateuque formule à trois reprises une alliance entre Dieu et la classe sacerdotale : en *Nombre* 18.19, alliance avec Aaron et sa descendance, sans mention des lévites ; l'alliance avec Phinéas, *Nombres* 25.13, enfin, *Deutéronome* 33.9 développe une alliance avec Lévi dont F. Serafini considère qu'elle implique aussi le peuple tout entier¹²⁵. Dans le reste du corpus vétérotestamentaire, il est fait mention d'une alliance avec les prêtres et avec les lévites en *Néhémie* 13.29 dans un contexte de restauration et de purification du peuple. Le prophète Malachie blâme les prêtres qui ont trahi l'alliance avec Lévi versets 2.4-5, 8. Ben Sira enfin, fait mémoire de l'alliance de Dieu avec Aaron et Phineas 45.14-26. F. Serafini analyse chacune de ces occurrences et propose tout d'abord une revue des travaux déjà réalisés sur le sujet¹²⁶. L'auteur motive son propre travail par la volonté de montrer que l'alliance sacerdotale doit être comprise dans le sens d'une radicale dépendance à Dieu « C'est la volonté de Dieu qui se trouve à l'origine du sacerdoce¹²⁷ ». L'exercice du sacerdoce néanmoins ne peut être détaché du sort du peuple qu'il garantit : « la *b'erît* sacerdotale a avant tout le rôle de conserver la *b'erît* sinaïtique¹²⁸. » Tandis qu'il étudie le supplément de *Jérémie*, F. Serafini propose de voir un lien direct entre la promesse d'une descendance nombreuse pour les prêtres et celle de faire du peuple un « royaume de prêtres »¹²⁹. Cette dernière conclusion demandera à être confirmée lorsque nous étudierons le verset 24 et la notion de « peuple » dans ce passage. Néanmoins nous retenons de son étude le lien étroit qu'il tisse entre l'alliance sacerdotale et le peuple tout entier. Les conclusions de J. Lust proposent une interprétation cohérente avec cette idée : il voit dans l'élargissement de l'alliance davidique aux prêtres, c'est-à-dire de l'alliance avec un à une alliance avec une famille, une « démocratisation » de cette dernière. Démocratisation qui est renforcée par la référence aux promesses patriarcales et à la convocation du peuple tout entier. J. Lust relève le jeu de mot possible à partir de la racine זרע qui désigne la descendance de David mais aussi la semence

125 Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., pp. 172-173 « Si l'on considère que par *berît*, le texte entend une alliance entre le Seigneur et les prêtres, alors, l'emploi du terme renvoie certes à une parole de promesse de la part de Dieu, mais aussi à l'engagement que les lévites doivent continuellement assumer à nouveau dans leur ministère. [...] la promesse du sacerdoce à la tribu de Lévi n'est pas seulement un privilège exclusif, mais une possibilité offerte aux hommes d'entrer en communion avec Dieu ; d'autre part, la fidélité des lévites à leur tâche leur permet de préserver efficacement l'alliance qui existe entre le Seigneur et le peuple. »

126 *Ibid.*, pp. 103-121.

127 *Ibid.*, p. 404.

128 *Ibid.*, p. 407.

129 *Ibid.*, p. 252 « Que l'alliance de YHWH avec les prêtres lévites soit une promesse de salut pour tout le peuple, car elle rappelle aussi que l'existence même d'Israël se comprend comme un ministère sacerdotal (Ex 19,6). »

nombreuse du peuple d'Israël. Finalement, il identifie « la maison de David et les lévites à toute la nation¹³⁰».

2.4/ בריתי היום / בריתי הלילה

2.4.1/ Jr33.14-26 et la nouvelle alliance chez *Jérémie*.

Commençons par nous interroger sur la présence du mot ברית dans le supplément. Si l'on en trouve pas de trace dans les doublets 23.5-6 et 31.35-37, le terme est présent dans le livre de *Jérémie* (vingt-quatre occurrences) en particulier dans les chapitres 11, 31, 33 et 34¹³¹. Dans le chapitre 11, le mot ברית se trouve dans un contexte de rupture d'alliance : par la bouche du prophète Dieu reproche à son peuple ne pas avoir écouté les paroles de l'alliance instituée avec leurs pères (11.2-3). De même, le chapitre 34 rapporte une rupture de l'alliance par le peuple à propos de la libération puis l'asservissement des esclaves. Dans les deux cas, l'alliance rompue est celle conclue « avec vos pères, le jour où je les ai fait sortir d'Égypte¹³² ». Entre ces mentions de l'alliance se trouvent le chapitre 31, dans lequel ברית désigne la nouvelle alliance, une alliance d'initiative divine, gravée dans les cœurs. Nous observons que dans le supplément 33.14-26, les développements autour de l'alliance sont positifs. Celle-ci trouve sa source en Dieu et annonce un engagement total de sa part. Nous pouvons donc supposer que le choix du terme dans ce passage répond aux constats de rupture établis dans les chapitres 11 et 34 et que le supplément se place dans la continuité du chapitre 31. Dans ce cas, il nous faut postuler que le supplément ne cite pas seulement les versets 35 à 37 du chapitre 31 mais tout leur contexte littéraire en particulier les versets 31 à 34. La mention des « maisons d'Israël et de Juda » (31.31 et 33.14) dans les deux passages ainsi que celle de la notion de « peuple de Dieu » (31.33 et 33.24) renforcent les liens entre le supplément 33.14-26 et les versets 31 à 37 du chapitre 31. Or cette unité entre les deux passages a été confirmée par les recherches menées à partir des versions LXX et TM du chapitre 31. P.-M. Bogaert a montré la différence de propos entre les deux textes. Selon lui le texte long insiste davantage sur la rupture commise par le peuple. Le peuple a failli dans le respect de la Loi. Pour l'auteur dans la version longue de *Jérémie*, la « Loi » désigne les cinq livres du Pentateuque. En même temps, à son avis, le caractère unilatéral de cette nouvelle alliance est renforcé dans le texte long¹³³. Le travail de ce chercheur, en montrant les écarts

130 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 62.

131 Jer 11.2, 3, 6, 8 10 ; 31.31, 32, 33 ; 33.20, 21, 25 ; 34.8,10, 13, 15, 18. (les autres occurrences se trouvent en Jer 3.16 ; 14.21 ; 22.9 ; 32.40, 50.5)

132 Jr 11.4 et 34.13.

133 Pierre-Maurice BOGAERT, « Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37 TM; 38,31-37 LXX) », *La loi dans l'un et l'autre Testament*, vol. 168, *Lectio divina*, 1997.

entre le texte grec et le texte hébreu, permet de mettre en évidence la manière dont la rédaction longue a préparé l'ajout du passage 33.14-26. Nous suivons son interprétation c'est pourquoi il nous faut approfondir le sens de la nouvelle alliance dans le livre de *Jérémie*, puisque celle-ci est convoquée dans notre passage à travers la référence au chapitre 31. N'étant pas spécialiste du sujet, nous nous appuyons sur les recherches effectuées par B. Gosse et A. Schenker dans ce domaine.

B. Gosse a montré que le motif de la loi gravée dans les cœurs a été repris du livre d'*Ezéchiel* avec deux particularités cependant : la « nouveauté » ne porte pas sur le cœur, mais sur l'alliance et contrairement au texte d'*Ezéchiel*, dans celui de *Jérémie* « les perspectives de la nouvelle alliance relevant du cœur, avec son salut intérieur, [...] vont être substituées aux promesses de l'entrée sur la terre¹³⁴. » L'auteur montre finalement comment le traitement de l'alliance au chapitre 11 prépare (dans le TM) l'oracle de la nouvelle alliance du chapitre 31 : « Les deux passages se répondent mutuellement dans le cadre de l'opposition entre l'alliance avec les pères et l'alliance nouvelle. Les ajouts massorétiques de Jer 11 soulignent encore [sic] cette correspondance¹³⁵. » Ainsi, du livre d'*Ezéchiel* à celui de *Jérémie*, et dans ce dernier, du texte court au texte long, on observe une évolution du propos concernant l'alliance de Dieu avec son peuple.

A. Schenker quant à lui, propose que le texte court envisageait à l'origine trois temps de proclamation de l'alliance pour le peuple. Après l'échec de l'alliance sinaïtique, une autre alliance également vouée à l'échec est proclamée par le prophète Jérémie (Jr11.1-14) jusqu'à la nouvelle alliance, encore à venir, qui serait nouvelle à la fois par son contenu et par son support soit annoncée au chapitre 31. Pour A. Schenker, cela suggère qu'Israël aurait vécu sans alliance avec Dieu durant une « grande part de son histoire », ce qui est difficilement acceptable. Ceci aurait été la motivation à l'origine de la reprise massorétique du texte de *Jérémie* qui développe le thème d'une alliance maintenue par Dieu de manière indéfectible malgré les manquements du peuple¹³⁶.

Les travaux de ces différents chercheurs peuvent nous servir de guide dans notre réflexion concernant la manière dont la notion d'alliance est exposée dans le supplément du chapitre 33.

D'après les hypothèses formulées ci-dessus nous pouvons considérer que ce passage vient

134 Bernard GOSSE, « La nouvelle alliance de Jérémie 31,31–34: Du livre d'Ezéchiel au livre de Jérémie », vol. 116, n° 4, De Gruyter, octobre 2004, p. 573.

135 *Ibid.*, p. 578.

136 Adrian SCHENKER, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten: Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 41-42. « Pour cette raison, la version de MT est probablement une correction théologique et littéraire délibérée de la version des LXX, qui a dû paraître théologiquement discutable. »

après les développements du concept d'alliance chez *Jérémie* tout en se situant dans la continuité de ces derniers. Ainsi, on note que le passage 33.14-26 reprend le thème de l'alliance dans la continuité du chapitre 31, c'est-à-dire l'annonce d'une « nouvelle alliance » distincte de celle conclue avec le peuple dans le désert. Le supplément affirme l'inconditionnalité de l'alliance avec plus de netteté que les versets du chapitre 31 ce qui implique que le terme ברית soit employé ici selon une compréhension approfondie de la nouvelle alliance. Peut-on supposer que le passage propose en outre un élargissement de cette dernière ? En effet, dans le supplément, l'alliance, ברית, est présentée d'une manière singulière : le texte expose d'abord une alliance avec le jour et avec la nuit puis une alliance avec David deux expressions uniques ou très rares dans le texte biblique.

2.4.2 / Une alliance avec le jour et avec la nuit ?

Nous nous intéresserons d'abord aux formules בריתי הלילה et בריתי היום. Celles-ci sont uniques : une recherche de concordance donne peu de résultats. Ces deux formules ne trouvent pas d'équivalent dans le corpus vétérotestamentaire ni dans la littérature du Second temple. J. Lust fait également remarquer que l'emploi d'un adjectif avec le terme ברית est rare et tardif dans l'Ancien Testament¹³⁷. On se souvient que les versets 19-26 du supplément proposent une reprise de la parole développée au chapitre 31 du même livre. Nous avons étudié les rapports entre ces deux textes et nous avons notamment vu combien il reste difficile de les faire correspondre exactement. La reprise du chapitre 33 présente certaines caractéristiques qui lui confèrent une singularité comme cette combinaison du terme ברית avec la mention du jour et de la nuit présente à deux reprises dans le passage, v. 20 et 25. L'alliance n'apparaît pas dans les versets 35-37 du chapitre 31. Le jour et la nuit sont mentionnés dans le v.35 sans être les objets principaux de la phrase, l'attention est portée sur le soleil et sur les étoiles, luminaires éclairant respectivement le jour et la nuit. Ces astres ne sont pas liés au Seigneur en vertu d'une alliance mais de lois (חקה). Dans le supplément les lois חקה ne sont mentionnées qu'une seule fois en corrélation avec le ciel et la terre (v.25)¹³⁸. D'un passage à l'autre, on observe une insistance nouvelle dans la répétition du terme ברית, quatre occurrences, dont trois en lien avec le jour et la nuit : ואת־בריתי היום ואת־בריתי הלילה et

137 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 58.

138 Bernard GOSSE, « La nouvelle alliance de Jérémie 31,31–34 », op. cit., p. 579 : « Le passage de ברית à חקה a pu être facilité par des rapprochements, comme on peut encore le constater dans divers passages du livre d'Ezéchiel. En Ez 37,24 l'observation des lois (חקה) permet la conclusion de l'alliance (ברית) de paix, alliance éternelle de 37,26. Mais le thème de l'observation des lois (חקה) est déjà très présent en Ez 18.20. Or parmi ces lois il y a la loi du sabbat qui joue un rôle particulier, voir Ez 20,24 : « Car ils n'avaient pas pratiqué mes coutumes, ils avaient rejeté mes lois (חקותי), profané mes sabbats (שבִּתוֹתַי), et leurs regards s'étaient attachés aux ordures de leurs pères ». Or la loi du sabbat qui a pris une grande importance avec et après l'exil a déjà quelque chose à voir avec l'ordre cosmique. »

ולילה. Pour F. Serafini il faut comprendre la mention du « jour » et de la « nuit » comme l'évocation de toute la création. Dans ce cas, Dieu rappelle son œuvre des débuts de la *Genèse*, œuvre dont il est l'unique artisan ce qui correspond à la dimension unilatérale de l'alliance. F. Serafini suggère en outre qu'il faut voir dans la promesse de la stabilité du cosmos une évocation de l'alliance avec Noé (Gn8.22) עד כל־ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ (Gn8.22).¹³⁹ Suivant son argumentation, nous voyons alors comment évoluent le sens et la solidité de « l'alliance » dans la rédaction longue de *Jérémie* : l'alliance y est d'abord exprimée en des termes conditionnels : elle est conclue avec le peuple d'Israël auquel Dieu demande d'observer la loi. Puis, l'alliance est élargie à toute la création et se révèle être à l'origine de la stabilité du peuple. Nous observons un renversement des dynamiques de garantie. Là où le *Deutéronome* annonce que le respect de l'alliance garantit une stabilité de l'ordre de la création pour le peuple¹⁴⁰, dans le supplément 33.14-26, c'est la stabilité du cosmos qui garantit au peuple la pérennité de son existence à travers la figure de David et le service des prêtres¹⁴¹.

2.4.3/ יומם

Le verset 25 répète la solidité de l'alliance avec le jour et la nuit, employant une prosodie légèrement différente de celle du verset 20 : כה אמר יהוה אם־לא בריתי יומם ולילה. Nous verrons que P. Piovanelli a commenté l'emploi de l'adverbe יומם du point de vue de l'évolution linguistique de la langue hébraïque. Sans remettre en cause son argumentation, nous voudrions cependant interroger aussi l'apparition de ce terme dans le cadre du corpus vétérotestamentaire. Comme l'a relevé P. Piovanelli « dans l'Ancien Testament hébraïque, יומם a toujours une valeur adverbiale¹⁴² ». Il s'agit de situer l'action « durant le jour ». Or si l'on parcourt les différentes occurrences de ce terme¹⁴³, nous pouvons répartir la majorité de celles-ci selon quatre contextes dans lesquels le terme est employé.

Nuée dans le désert	Prière à Dieu, exercice du	Vigilance du Seigneur	Sens eschatologique	persistance du mal	Loi méditée jour et nuit
---------------------	----------------------------	-----------------------	---------------------	--------------------	--------------------------

¹³⁹ Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 208-217. Il ajoute dans la note n°105 que « La juxtaposition des alliances davidique et noachique a pu être suggérée à l'auteur par le langage de la justice. [...] De même que la justice du germe a permis le déploiement du salut divin pour Israël, de même la justice de Noé a permis d'éviter la destruction de l'humanité. »

¹⁴⁰ Voir Dt 28.

¹⁴¹ F. Serafini rappelle l'importance du lien dans la culture du proche-orient ancien entre l'ordre social, l'exercice des fonctions royales et sacerdotales, et la stabilité de la création. Il nous semble ici que le texte renverse le lien de cause à effet puisque la stabilité de la création sert de garant pour les fonctions royales et sacerdotales. Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., pp. 216-217.

¹⁴² Pierluigi PIOVANELLI, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », op. cit., p. 273.

¹⁴³ Contrairement à P. Piovanelli, nous n'en trouvons pas 149 mais 52. Dans notre tableau, nous avons laissé de côté Jg 6.27 ; 1S 25.16, 21.10 ; Né 4.3 ; Is 21.8 où le terme permet de donner un cadre au récit.

	culte				
— Ex : 13.21a&b ; 13.22 ; 40.38.	— 1 R 8.59 — 1 Chr 9.33	— 2 Chr 6.20 — Ps 32.4 ; 42.9 ; 91.5 ; 121.6	— Is 4.6 ; 34.10 ; 60.11 ; 60.19 ; — Jr 50.27	— Dt 28.66 — Jb 24.16 — Ps 55.11	— Js 1.8 — Ps 1.2
— Lv 8.35 ;	— Né 1.6				
— Nbr 9.21 ; 10.34 ; 14.14	— Ps 13.3 ; 22.3 ; 42.4.	— Jb 5.14.			
— Dt 1.33.	— Jr 8.23 ; 14.17 ; 15.9.				
— Né 9.12, 19	— Lm 2.18.				
— Psaume 78.14					
[thème de l'exil] : — Ez 12.3, 4, 7.					
12 (15)	10	6	5	3	2

Nous constatons que dans ces passages de l'Ancien Testament, la durée du jour apparaît principalement dans des contextes qui mettent en scène la relation entre Dieu et l'être humain. Ce thème est sensible à travers la présence divine dans le désert ; dans la relation entre Dieu et le fidèle, que ce soit par la supplication de ce dernier (colonne « Prière à Dieu, exercice du culte ») ou par le rappel de la vigilance divine toujours à l'œuvre (colonne « vigilance divine ») ; dans les promesses eschatologiques du livre d'*Isaïe* et dans la condamnation du mal commis contre la Loi. Dans le livre de *Jérémie*, la majorité des occurrences sont placées dans un contexte de lamentation du prophète qui s'adresse à Dieu (troisième colonne) mais comme l'a bien relevé P. Piovanelli les trois mentions du terme présentes dans le *Livret de Consolation* font exception. Il est juste de penser que le terme y apparaît avec un sens nouveau, n'exprimant pas une durée mais le caractère lumineux de la journée. Néanmoins, peut-on supposer que le choix du terme n'est pas sans rappeler tout un arrière-plan scripturaire de l'alliance et de la relation du fidèle à son Dieu à la mémoire du lecteur ? Dans ce cas, la formulation d'une alliance avec le jour et la nuit ne prend pas uniquement le sens d'une alliance cosmique mais celui de la relation avec Dieu, caractérisée par la vigilance constante de ce dernier à l'égard de son peuple. Cette proposition permet de percevoir le renforcement et l'importance du thème de l'alliance dans le passage, où le Seigneur est l'acteur principal de la relation continue et indéfectible avec l'être humain.

2.4.4 / Alliance et engagement divin.

Nous avons commenté ici l'emploi du terme ברית, traduit par le mot *alliance* en français. L'alliance exprimée dans le passage prend un sens particulier. Telle que celle-ci est formulée, elle assure (et donc promet) la pérennité de la descendance de David, ainsi que la pérennité du service pour les lévites. Elle n'est pas soumise à condition, mais au seul engagement de Dieu. Une fois élargi à toute la création, le terme ברית perd son sens de conditionnalité et de réciprocité initial¹⁴⁴ et devient porteur de l'espérance d'une promesse sûre et solide. Le supplément reprend le cadre de l'alliance inconditionnelle conclue avec Abraham pour l'appliquer à la nouvelle alliance du chapitre 31 qui est elle-même une repise de l'alliance sinaïtique. L'idéal de la Loi et les bénédictions divines deviennent accessibles pour David et le peuple dans la mesure où Dieu s'engage à ce que cela s'accomplisse. Nous nous appuyons sur ce que propose M. Weinfeld dans le *Dictionnaire théologique de l'Ancien Testament* (TWAT) mais nos observations nous invitent à aller plus loin et nous pensons que ce passage soutient une compréhension nouvelle de l'alliance avec Moïse qui est mise en parallèle direct avec la parole inconditionnelle adressée à Abraham. Celle-ci est donc postérieure à l'époque deutéronomiste et doit avoir été rédigée après l'exil¹⁴⁵. Il semble que le supplément témoigne de cette nouvelle compréhension d'une alliance si dépendante de Dieu qu'elle en devient une promesse pour le peuple dont l'histoire tourmentée met en évidence la nécessité d'un secours extérieur.

2.5 / המשפחות אשר בחר יהוה /

2.5.1/ L'élection

Lors de notre étude du verset 17 nous avons exposé les différents passages dans lesquels apparaît l'alliance entre Dieu et David. Nous avons notamment montré la récurrence de termes et expressions communs présents dans chaque contexte littéraire. Lors de cette étape nous nous sommes concentrés sur les questions concernant la conditionnalité ou l'inconditionnalité de l'alliance. On relève cependant d'autres termes présents dans le livre des *Rois* et dans ceux des *Chroniques* qui nous invitent à considérer les notions de choix et d'élection divine, telles qu'elles sont mises en doute par le v.24. En effet, nous observons la récurrence du verbe hébreux בחר, présent dans le supplément et que nous retrouvons en :

144 Le *Dictionary of Classical Hebrew* (DCH) propose : « covenant, agreement, or obligation between individuals or groups, ruler and subjects, deity and individual or people,, etc. » David J. A. CLINES, John ELWOLDE, *The dictionary of classical hebrew*, vol. 1, Sheffield, Sheffield academic press, 1993.

145 Pour une réflexion sur le sens de ברית, voir l'article de M. Weinfeld dans la sixième partie de l'article est consacrée aux deux alliances avec Abraham et David. L'auteur considère que celles-ci étaient « inconditionnelles à l'origine » avant d'être retravaillées dans un sens conditionnel par un cercle deutéronomiste soucieux d'expliquer la catastrophe de l'exil.

1R 8.16 : « Depuis le jour où j'ai fait sortir d'Égypte Israël, mon peuple, je n'ai pas choisi (בחר) de ville parmi toutes les tribus d'Israël pour qu'y soit bâtie une maison où résiderait mon nom ; mais j'ai choisi (בחר) David pour qu'il soit à la tête d'Israël, mon peuple. »

2 Chr 6.6 : « mais j'ai choisi (בחר) Jérusalem pour que mon nom y réside, et j'ai choisi (בחר) David pour qu'il soit à la tête d'Israël, mon peuple. »

2 Chr 7.16 : Maintenant, je choisis (בחר) et je consacre cette maison afin que mon nom y soit pour toujours ; mes yeux et mon cœur seront toujours là.

Le même verbe est également employé dans le premier livre de *Samuel*, lorsque Dieu s'adresse à Elie et lui assure malgré tout la pérennité de sa famille :

1 Samuel 2:28 : « Je l'ai choisie (בחר) parmi toutes les tribus d'Israël pour mon sacerdoce, pour qu'elle monte à mon autel, qu'elle fasse fumer de l'encens et qu'elle porte l'éphod devant moi, et j'ai donné à la maison de ton père toutes les offrandes des Israélites, leurs offrandes consumées par le feu. »

Outre le terme בחר, nous trouvons dans ces versets la mention de Jérusalem, de David ainsi que du « nom du Seigneur » communs à ces versets et au supplément de *Jérémie*. Le lien et la résonance entre ces versets semble donc s'imposer. Encore une fois le passage reprend des codes littéraires des livres historiques tout en modifiant leur emploi ce qui met en exergue le nouveau propos soutenu. En effet, à partir de la combinaison même de בחר avec les termes Jérusalem, David ou encore le nom du Seigneur nous pouvons constater un décalage entre les versets cités ci-dessus et le supplément. Dans ces versets, Jérusalem et David sont le complément d'objet du verbe, la ville et le roi sont ceux qui ont été choisis par Dieu pour porter son nom. Le v.24 propose lui, une expression originale et une formulation unique dans l'Ancien Testament : l'objet du verbe est « les deux familles » choisies par le Seigneur. Or, si l'on examine les occurrences du verbe, de manière générale, lorsque Dieu en est le sujet, son objet est principalement un lieu מקום, une ville עיר, Jérusalem, Sion ou encore un individu identifié : le roi, David, Abraham... Plus rares sont les occurrences qui citent le peuple עם que Dieu s'est choisi¹⁴⁶. Le choix peut aussi porter sur une tribu en particulier comme c'est le cas des lévites en 2 Chr 29.11¹⁴⁷. Nous remarquons que dans chaque cas mentionné, l'élection divine se porte sur une entité singulière, le passage que nous étudions est le seul à proposer l'élection de **deux** familles. Le verset ouvre la possibilité que le peuple de Dieu, celui au sujet duquel lui-même dit « mon peuple » soit composé de plusieurs familles. Le supplément nous

146 Dt 7.7, 10.15 ; Ps 33.12

147 Observations confirmées par F. Serafini. Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit. p. 230.

propose ici une vision particulière du « peuple de Dieu », propre au milieu et à l'époque auxquels il a été composé. Nous nous intéresserons davantage à cette notion « être peuple de Dieu » dans la partie suivante.

2.5.2/ Les deux familles

Revenons ici à l'identification des deux familles qui a fait l'objet de nombreux débats. Les chercheurs avancent deux propositions différentes : il s'agirait soit d'Israël et Juda soit de la lignée de David et de celle des lévites. Faisant appel au v.14 qui mentionne les maisons d'Israël et de Juda, P.-M. Bogaert, Y. Goldman, et J. Lust soutiennent la première proposition¹⁴⁸ tandis que A. Schenker qui s'intéresse à la dynamique de transfert de pouvoir entre David et les lévites se prononce en faveur de la seconde¹⁴⁹. F. Serafini reprend un historique plus large des différents points de vue soutenus jusqu'à lors tout en choisissant de reconnaître lui aussi dans ces deux familles, les deux « maisons d'Israël et de Juda ». Il ajoute qu'il faut comprendre la répétition des termes *עם* et *גוי* comme une affirmation de l'identité nationale du peuple d'Israël, composé par ces deux familles¹⁵⁰. Ces arguments nous convainquent de suivre cette hypothèse et de considérer que le verset, une fois lu dans son contexte, désigne Israël et Juda. Le verset 24 invite donc à dépasser la division politique d'Israël et Juda pour proposer une nouvelle définition du peuple de Dieu. Cependant, la formulation de la phrase en elle-même demeure intrigante et nous invite à aller plus loin. En effet, comme nous l'avons montré plus haut, l'emploi du verbe *בחר* bouscule les représentations courantes de l'élection divine qui est attribuée ici à Israël et Juda pour réaffirmer leur appartenance conjointe au peuple de Dieu. Ceci se fait dans les termes qui s'adressent habituellement à des référents singuliers (accompagné de l'annonce d'une alliance, de pérennité, et de porter le nom du Seigneur). Ainsi on observe dans ce supplément de *Jérémie* un élargissement de la validité de l'élection divine : ce sont deux familles, Israël et Juda, tous les Juifs, du Nord et du Sud, qui forment le peuple de Dieu. Ce dernier, qui prend la place réservée jusque-là à Jérusalem, aux lévites et à David et devient aussi bénéficiaire de l'alliance infrangible et inconditionnelle. Notons toutefois que ni David, ni Jérusalem ni les lévites ne sont effacés dans ce passage. Ils demeurent mentionnés, comme référents

148 Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 408-409 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 34 ; Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 63-64.

149 Adrian SCHENKER, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens? », *Ephemerides theologiae Lovanienses*, vol. 70, n° 4, 1994, p. 286-288.

150 Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 234-240. Il relève l'emploi singulier ici de *גוי* comme prédicat pour Israël qu'il rapproche de la promesse patriarcale, à la lumière de Is 60.22 et Mi 4.7 : « La présence d'Israël comme nation au milieu des autres peuples, en effet, renvoie directement à la promesse de Dieu, à la relation que le peuple a avec YHWH, comme cela est exprimé dans le rappel des bénédictions patriarcales. » Selon l'auteur le verset dépasse ici les considérations territoriales et politiques.

principaux de l'alliance mais dont les bénéfices rejaillissent sur tout le peuple. Cette observation vient appuyer les conclusions de J. Lust et T. Veijola mentionnées plus haut quant à une interprétation « démocratisante » du passage. L'alliance n'est plus réservée au roi d'Israël mais s'étend à tout le peuple via le service des prêtres¹⁵¹.

2.6 / אברהם ישחק ויעקב, les promesses patriarcales.

2.6.1 / Intertextualité entre Jr 33.14-26 et la Genèse.

Avant d'en venir à la mention explicite d'Abraham, Isaac et Jacob par le verset v.26, il nous semble important de montrer que l'on trouve des échos des paroles de Dieu à Abraham dès le v.22 de notre supplément. Le nom du patriarche n'y apparaît pas mais les termes employés font écho au texte de la Genèse. Le verset est composé de cinq termes présents en Gn22.17, or ce verset qui a une place prépondérante parmi les promesses faites par Dieu à Abraham :

Gn 22.17 :

כִּי־בָרַךְ אֲבִרְכְךָ וְהִרְבָּה אֲרֵבָה אֶת־זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחֹל אֲשֶׁר עַל־שֹׁפַת הַיָּם וּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שְׁעַר אֵיבֶיךָ

Jr 33.22 :

אֲשֶׁר לֹא־יִסְפָּר צֶבֶא הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִמַּד חֹל הַיָּם כֵּן אֲרֵבָה אֶת־זֶרְעֶךָ דָּוִד עַבְדִּי וְאֶת־הַלְוִיִּם מִשְׁרָתִי אֶתִּי

Ainsi on constate que le motif de l'alliance de Dieu en faveur d'Abraham sous-tend le v.22. Par ailleurs, J. Erzberger propose de rapprocher encore Jr33.22 avec Gn15.5, ce qui resserre le lien entre l'alliance promise à David et aux prêtres avec les paroles reçues par Abraham¹⁵². Comment interpréter ce lien entre Abraham et l'alliance que Dieu promet à David et aux lévites ? En effet on constate que les éléments de l'engagement de Dieu envers Abraham qui sont repris ici concernent la descendance nombreuse mais pas l'installation dans une terre, de même la notion de bénédiction semble peu présente dans le supplément. Le v.22 suggère que la descendance de David sera innombrable, qu'une multitude de prêtres serviront le Seigneur, sur le modèle de la promesse que Dieu fait à Abraham. Qu'est-ce que cette parole sinon une promesse fondatrice pour le peuple d'Israël tout entier. Ainsi le passage étend au peuple le

151 Citant T. Veijola E. Gerstenberger parle d'une « interprétation collective du psaume 89. De là découle la possibilité d'interpréter aussi collectivement les paroles parallèles à celle du psaume dans le passage Jr 33.14-26.

152 Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33 », op. cit., p. 672. Elle écrit p. 678 : « La promesse d'une descendance innombrable pour Abraham (Gn 15), qui est liée à la fois à la descendance (זרע) de David et à la descendance (לוי) des lévites par Jr33:22 convient mieux à la descendance des lévites. En ce qui concerne les descendants de David, cette image semble problématique. Un seul descendant à la fois serait en mesure d'occuper le trône. »

J. Erzberger mentionne aussi en note sans le développer le lien avec Gn 22.17.

caractère exclusif de la parole de Dieu à David et fait du peuple un « peuple de prêtres » selon les mots de *l'Exode*.

Le v.26 reprend plus clairement encore le lien entre David et les patriarches mais cette fois David est associé à Jacob tandis que le peuple est lié à la descendance des trois patriarches. Comment interpréter la double mention de Jacob dans le verset ? Dans le livre de la *Genèse*, Jacob reçoit une bénédiction et une promesse semblable à celle d'Abraham (Gn 28) cela le place justement dans la continuité de l'alliance initiale conclue avec son grand-père. On ne trouve pas de correspondance lexicale particulière entre le supplément de *Jérémie* et le texte de Gn28 (en dehors du terme זרע). Il semble qu'il ne faille donc pas chercher dans cette direction pour tenter de comprendre cette correspondance particulière entre David et Jacob. En revanche, on observe que des trois noms, celui de Jacob est le plus présent dans le livre de *Jérémie*, il y apparaît 16 fois, toujours placé dans la bouche de Dieu pour désigner le peuple¹⁵³. Ainsi il semble que la descendance de Jacob, égale à celle de David dans les propos du Seigneur, soit bien le peuple tout entier comme le laissait déjà supposer le v.22.

2.6.2 / La triade Abraham-Isaac-Jacob dans l'Ancien Testament et l'Alliance.

La fin du v.26 mentionne ensemble les trois patriarches du peuple d'Israël, Abraham, Isaac et Jacob. On compte dix-neuf passages qui mettent côte à côte Abraham, Isaac et Jacob dans l'Ancien Testament¹⁵⁴. Les trois patriarches sont cités soit pour déterminer Dieu « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » soit pour rappeler le « serment » par lequel Dieu leur a promis une terre. De plus, lorsque Dieu parle de son alliance בריתי celle-ci est généralement adressée au peuple ou à « toi », rares sont les occurrences de l'alliance divine qui sont suivies d'un nom. Cela ne concerne qu'Abraham, Isaac et Jacob¹⁵⁵, ainsi que David. Trois occurrences rappellent « l'alliance » conclue entre Dieu et chaque patriarche et l'on constate que cet usage est singulier dans le corpus vétérotestamentaire. Parallèlement, le rapprochement entre les patriarches et la descendance זרע n'est pas courant mais le cas échéant, il s'articule chaque fois avec la promesse d'une terre¹⁵⁶. Cependant, nous constatons que concernant les patriarches, lorsqu'il est question d'alliance il n'est pas question de descendance et lorsqu'il est question de descendance, celle-ci se voit promettre une terre. Le supplément de *Jérémie* présente une combinaison inédite entre l'alliance (bien qu'elle ne soit

153 2.4 (exception faite de cette occurrence, le prophète parle) ; 5.20 ; 10.16, 25 ; 30.7, 10, 18 ; 31.7, 11 ; 33.26 ; 46.27, 28 ; 51.19.

154 Gn 50.24 ; Ex 2.24, 3.6, 15, 16 ; 4.5 ; 6.3, 8 ; 33.1 ; Lv 26.42 ; Nbr 32.11 ; Dt 1.8, 6.10, 9.5, 27 ; 30.20 ; 34.4 ; 2R 13.23 et Ps 105. 8-11 avec une autre orthographe.

155 Ex 2.24, Lv 26.42 et 2 Rois 13.23.

156 Ex 33.1 ; Dt 1.8, 34.4.

pas mentionnée dans le v.26, nous avons vu que celle-ci est implicitement rappelée dans le passage), les patriarches, et leur descendance mais sans mention de la terre.

Concentrons-nous ici sur l'interprétation qui doit être faite du lien établi par le supplément entre David et les patriarches, en particulier avec les promesses patriarcales. On observe une consolidation non seulement de l'alliance avec David qui atteint un rang patriarcal, mais aussi un renforcement de l'alliance en faveur du peuple qui est désigné comme l'unique descendance d'Abraham, Isaac et Jacob. La distinction en deux « maisons d'Israël et de Juda » a disparue¹⁵⁷. Dans ce sens, F. Serafini et Y. Goldman proposent de lire dans les vv. 22-26 la résonance des paroles adressées au peuple dans *Osée* 2, selon eux, les échos lexicaux entre les textes permettent de renforcer dans notre passage la vision positive du peuple de Dieu et de lui conférer une identité « nationale » (justement discutée dans le v.24). On observe ainsi que David devient dans ce verset une figure qui garantit l'alliance de Dieu envers son peuple et ce à double titre : en tant que figure particulière au bénéfice d'une alliance avec Dieu et en tant que garant de la pérennité du gouvernement pour le peuple. Par conséquent il semble cohérent de supposer que le passage propose de faire de David une figure d'égale dimension à celle d'un patriarche du peuple, c'est-à-dire le père d'une grande nation à travers lequel elle est bénie. Ainsi les regards sont à nouveau tournés vers le peuple qui est le destinataire final de la bénédiction.

2.7 / אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם

La formule termine notre passage. Nous avons vu plus haut les liens que celle-ci permet d'établir avec la première partie du chapitre 33 ainsi qu'avec le reste du *Livret*. Il est clair que la formule vient conclure le passage et même tout le *Livret de Consolation*. J. Ferry a montré en outre que cette expression était « caractéristique du livre de *Jérémie* en sa partie centrale. » L'auteur a relevé 27 emplois de cette formule dans l'Ancien Testament dont 12 se trouvent dans le livre de *Jérémie*¹⁵⁸.

Dans tout l'Ancien Testament, on compte quatre occurrences de cette expression combinée avec la racine רָחַם au piel : Dt 30.3 ; Jr 30.18, 33.26 et Ez 39.25¹⁵⁹. J. Lust a démontré que

157 Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 225. « Cette comparaison, qui n'est pas toujours prise en considération, permet de clarifier le sens de la référence aux promesses patriarcales : elles fondent l'identité d'Israël non seulement comme peuple de Dieu, héritier de la promesse faite aux pères, mais aussi comme uni sous un même chef, et donc comme une seule nation. Les promesses patriarcales sont donc à la base non seulement de son existence religieuse, mais aussi de sa vie politique et sociale. » On verra aussi Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 33, 43, 64.

158 Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op. cit., p. 73-74.

159 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 66.

cette expression n'est pas issue des cercles deutéronomistes, car elle est absente des livres concernés, mais bien « typique du livre de *Jérémie* ». C'est pourquoi, selon lui, il faut considérer que sa seule occurrence dans cette littérature (Dt 30.3) est un ajout¹⁶⁰. Dans le même temps il considère que l'expression ne doit pas être attribuée au prophète lui-même mais à un éditeur postérieur qui adapte la prédication de Jérémie à la situation des Juifs dispersés en *Diaspora*. Les nombreuses études qui ont cherché à déterminer le sens de l'expression vont dans le sens d'une réinterprétation de la formule à l'époque exilique ou post-exilique : dans un contexte d'alliance, celle-ci est détachée d'un éventuel sens littéral qui soutiendrait un retour à la terre¹⁶¹. Pour W. Holladay, il faut plutôt y entendre un mouvement intérieur :

un changement de loyauté de la part d'Israël ou de Dieu, chacun à l'égard de l'autre, pour l'homme cela se manifeste soit par l'apostasie, soit par la repentance. L'initiateur du mouvement de conversion revient au point de départ, en vertu de l'alliance, il retourne à Dieu¹⁶².

J. Bracke complète cette définition et termine son article en donnant à l'expression le sens d'un « renversement du jugement ». Il insiste sur la notion de retour mais un retour à la foi. Celui-ci doit être corrélé avec la restauration du peuple « à un état de prospérité et de bien-être dont, implicitement, ils jouissaient avant leur désobéissance et le jugement de Yahveh¹⁶³ ». Il conclut que l'usage de la formule « suggère que l'expression est utilisée pour identifier un modèle de restauration¹⁶⁴ ». Pour lui la formule doit être comprise dans un sens eschatologique, promettant « une nouvelle humanité idéale qui ne se détournera plus du Seigneur et participera au véritable Retour. » Nous traiterons des questions d'eschatologie dans la prochaine partie suivante, néanmoins, nos remarques sur la « bonne parole » et le thème du repos dans le passage nous avaient déjà conduits à prendre une certaine distance vis-à-vis d'une interprétation littérale de la formule. Nous sommes d'accord avec J. Bracke pour

160 Johan LUST, « “Gathering And Return” In Jeremiah And Ezekiel », op. cit., p. 124.

161 A commencer par le travail de William Lee HOLLADAY, *The root šûbh in the Old Testament: with particular reference to its usages in covenantal contexts*, Brill, 1958. Nous utilisons également une reprise claire des différents arguments proposée par John M. BRACKE, « Šûb šebût » op. cit.

162 J. A. SANDERS, « Review of The Root Šûbh in the Old Testament with Particular Reference to its Usages in Covenant Contexts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 78, n° 3, 1959, Society of Biblical Literature, p. 262.

163 John M. BRACKE, « Šûb šebût », op. cit., p. 239-240.

164 *Ibid.*, op. cit., p. 243.

proposer que le retour dont il est question ici soit davantage intérieur ou spirituel : un retour vers Dieu. C'est pourquoi nous avons choisi de la traduire par « je restaurerai leur situation » comme le propose J. Bracke estimant que la situation en vue dans le passage désigne la relation du peuple avec son Dieu que lui-même s'apprête à restaurer¹⁶⁵. Si des motifs typiques du thème de l'exode sont présents dans le passage ceux-ci sont employés pour annoncer autre chose qu'une fin de la captivité et un retour dans une terre. Le texte semble plutôt s'appuyer sur les éléments importants de *l'Exode* : libération, conduite divine, alliance et repos pour les appliquer à la relation de Dieu avec son peuple.

2.8/ Jr33.14-26 : composition et stratégie littéraire.

Nous avons étudié le sens et l'origine de nombreuses expressions singulières présentes dans le passage. La comparaison des différents termes avec d'autres passages bibliques a permis de mieux comprendre dans quel sens interpréter chacune de ces expressions. Nous voudrions désormais prendre du recul afin de considérer le passage dans son ensemble et déterminer la stratégie littéraire qui sous-tend sa composition.

Nous avons vu que le supplément s'insère dans le *Livret de Consolation* auquel il est attaché comme une conclusion. C'est dans le contexte général de la restauration et de l'alliance qui est promise dans ces chapitres que nous pouvons lire ces mots. Lorsque nous lisons les versets 14-26 nous voyons apparaître au fur-et-à-mesure le sens de la parole annoncée au v.14 et celui-ci se développe en suivant la structure que nous avons exposée, à partir des expressions étudiées jusqu'ici.

Les vv.14-18 déclinent commence par exposer le sens de la « parole bonne » dite par Dieu : cette parole annonce un « germe de justice », le fait que « le droit et la justice » seront exercés dans le pays, que « Jérusalem demeurera dans la sécurité » et assure la descendance de David et des prêtres. Ces promesses sont faites à trois figures : David (vv. 15 et 17) ; Jérusalem v.16 et aux prêtres v.18.

Ensuite, les vv.19-22 ajoutent la raison et l'assurance en vertu desquelles cette parole sera bien accomplie. Ce sont les versets 20 et 22. De même les bénéficiaires de la promesse de descendance (rappelée au cœur du passage, v.21) sont à nouveau mentionnés : David et les prêtres (vv. 21-22).

Enfin, la dernière partie vv.23-26 reprend la possibilité que l'alliance garantissant la « parole

¹⁶⁵ Sur ce point, comme à propos de du « repos » nous sommes en désaccord avec Y. Goldman qui interprète les échos entre les chapitres 29 et 33 comme l'affirmation d'un retour concret d'exil par le supplément. Selon lui, l'origine de l'expression remonte à la période post-exilique et va de pair avec la restauration de la royauté. Yohanan A. P. GOLDMAN, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », op. cit., p. 158.

bonne » de Dieu soit mise en cause (v.24) et rappelle à la fois les termes de l'alliance comme une réponse au doute (vv. 25-26a), la promesse (v.26b) et ceux à qui s'adresse la parole de Dieu : un descendant de David et les descendants d'Abraham, Isaac et Jacob.

Voici un aperçu visuel du propos central du passage, le sens de la promesse (« parole bonne ») est souligné, les bénéficiaires sont en **gras** et l'alliance qui assure la parole en *italique*. :

14 Voici, des jours viennent, oracle du Seigneur, [durant lesquels] j'accomplirai la parole bonne que j'ai dite sur la maison d'Israël et sur la maison de Juda.

15 En ces jours-là, en ce temps-là, je ferai germer pour **David** un germe de justice, il exercera le droit et la justice dans le pays.

16 En ces jours-là Juda sera sauvé et **Jérusalem** demeurera dans la sécurité, voici comment on l'appellera 'le Seigneur est notre justice'.

17 Car ainsi parle le Seigneur : il ne sera pas retiré d'homme siégeant sur le trône de la maison d'Israël pour **David**.

18 Et pour les **prêtres-lévites**, il ne sera pas retranché devant ma face d'homme qui élève l'holocauste, brûle l'offrande et opère le sacrifice jour après jour.

--

19 Il y eut une parole du Seigneur [parvenant] à Jérémie disant :

20 Ainsi parle le Seigneur : « *si vous rompiez mon alliance de jour et mon alliance de nuit au point de faire cesser la lumière du jour ainsi que la nuit ;*

21 de même, mon *alliance* avec **David** mon serviteur serait brisée au point qu'il n'y aurait plus pour lui de fils régnant sur son trône ni [d'homme] pour les **lévites-prêtres** mes serviteurs.

22 *Tout comme l'armée des cieux ne peut être comptée et que le sable de la mer ne peut être mesuré*, ainsi je multiplierai la descendance de **David** mon serviteur et des **lévites** qui me servent ».

--

23 Il y eut une parole du Seigneur [parvenant] à Jérémie disant :

24 Ne vois-tu pas ce que ce peuple affirme disant : « les deux familles que le Seigneur a choisies, celles-ci il les a rejetées et ils méprisent mon peuple qui n'est plus une nation devant eux. »

25 Ainsi parle le Seigneur : « *si mon alliance diurne et de nuit et si les prescriptions des cieux et de la terre, je ne les assurais pas ;*

26 *de même, je rejetterais la descendance de Jacob et de David mon serviteur sans prendre parmi sa descendance les gouverneurs pour la descendance d'Abraham, Isaac et Jacob. Car je restaurerai leur situation et j'aurai compassion d'eux.* »

Ce recul sur le sens du passage en fait apparaître le propos central. Nous voyons comment des expressions sont reprises à d'autres passages clés de l'Ancien Testament et employées de manière inédite dans le supplément afin d'être au service du propos particulier du passage. Celles-ci permettent de confirmer les promesses présentes dans le *Livret de Consolation* et de les attribuer au peuple tout entier à travers la figure de David et le service des prêtres. David apparaît dans le passage comme partenaire idéal de la promesse avec Dieu et comme figure-source de laquelle est issu celui qui gouvernera le peuple. Le supplément est organisé de manière cohérente pour que le sens, les destinataires et l'assurance des paroles divines apparaissent clairement. Le passage affirme l'engagement divin en faveur du peuple à partir d'un vocabulaire et d'expressions connus mais agencés ici de manière unique.

Dans la suite de cette étude, nous verrons comment ces versets jouent avec le sens commun de plusieurs expressions pour proposer un discours unique sur la relation entre Dieu et son peuple. En effet, le choix d'exprimer la restauration du peuple accomplie par Dieu à travers la figure de David et le service sacerdotale témoigne d'une théologie particulière que nous souhaitons étudier. De plus, certaines expressions du passage demandent à être examinées dans leur dimension théologique afin de déterminer le caractère eschatologique et messianique du supplément.

Partie III – Jr 33.14-26, quelle théologie ?

Nous réfléchirons à présent à la figure de David, puis au rôle que le texte confère aux prêtres. Nous nous demanderons comment le discours sur les figures de gouvernement, qu'elles soient royales ou sacerdotales vient finalement révéler une vision positive du peuple de Dieu. Ensuite nous nous demanderons dans quelle mesure le supplément soutient un propos messianique et eschatologique. Finalement, nous réfléchirons à la manière dont on peut envisager le thème du Nouvel Exode en Jr 33.14-26.

I – David

Lors de notre étude sur la structure du supplément, nous avons relevé les nombreuses répétitions du nom de David. Celui-ci apparaît cinq fois dans ces douze versets. Cette répétition, voire cette insistance semble particulière si l'on compare à l'emploi qui est fait du nom de David dans le reste du livre de *Jérémie*. En effet, son nom apparaît quinze fois dans l'ensemble du livre¹⁶⁶. Ces occurrences, n'emploient pas le nom de David seul mais comme complément d'attribution pour parler du roi « assis sur le trône de David », ou pour l'expression « maison de David » (les occurrences que l'on trouve dans le chapitre 33, le doublet 23.5, et le verset 30.9 mises à part). Par la concentration qu'il propose des mentions de David ainsi que l'emploi absolu du terme, nous pouvons supposer que le supplément utilise ce terme d'une manière particulière et à dessein.

Ainsi, lorsque P.-M. Bogaert commente le verset v.24 et les questions concernant les « deux familles », il relève au passage l'importance de David allant jusqu'à considérer que ce dernier est « privilégié » par le passage. Il propose le schéma suivant :

14-16 **maison de Juda et maison d'Israël**

David et Jérusalem

17-18 David et prêtres-lévites

20-21 David et lévites-prêtres

22 David et lévites

24-26 **deux familles**

Jacob et **David** ; Abraham, Isaac et **Jacob**¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Jr 13.13 ; 17.25 ; 21.12 ; 22.2, 4, 30 ; 23.5 ; 29.16 ; 30.9 ; 33.15, 17, 21, 22, 26 ; 36.30.

¹⁶⁷ Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 409. Il écrit : « l'addition Jr 33B confirmerait l'autorité de deux pouvoirs, civil et religieux, mais ne cède rien de l'autorité davidique, même s'il y a une communication de privilège. » p.410

Selon l'auteur, cette prépondérance indique que les fonctions de gouvernement du peuple vont en priorité à David par rapport aux figures sacerdotales (même si ceux-ci « ne sont pas oubliés »). David semble être le porteur d'une alliance qui est ensuite communiquée aux référents qui l'accompagnent : les maisons de Juda et d'Israël, Jérusalem, les prêtres-lévites, les deux familles. Cela nous conduit à supposer que le seul nom de David suffit ici à convoquer une figure de l'alliance avec Dieu. En effet, la qualité royale de David est presque absente. Le terme « roi » est absent du passage, la racine מלך (régner), n'apparaît qu'une fois sans toutefois être attribuée à David, mais à un de ses descendants. On pourrait supposer que l'annonce d'un germe pratiquant « l'équité et la justice » fait référence à une formule typiquement royale, or ce n'est pas le cas. Les occurrences de ces deux termes ensemble dans l'Ancien Testament concernent d'abord Abraham (Gn 18.19), Gad (Dt 33.21), David (2S 8.15 ; 1 Chr 18.14) et Salomon (1R 10.9 ; 2 Chr 9.8). Cependant, la majorité des occurrences se trouvent dans la littérature sapientielle et prophétique où la justice et l'équité sont des caractéristiques divines¹⁶⁸. Le seul mot à caractère éminemment royal qui demeure dans le passage est le terme trône כסא (vv. 17 et 21) sans qu'il ne soit attribué à David. Enfin, à la fin du passage, il n'est plus question de « régner », mais de « gouverner » מִשַּׁל la descendance d'Abraham, Isaac et Jacob. La figurale royale est à chercher ailleurs dans le passage, en effet, comme l'a démontré P.-M. Bogaert le supplément insiste sur le fait que la fonction royale est occupée par Dieu¹⁶⁹.

David est omniprésent dans ce passage mais son apparition ne convoque pas sa qualité de roi, plutôt celle d'un homme reconnu pour sa relation privilégiée avec Dieu. Il est un de ceux auxquels Dieu s'est adressé personnellement et avec lequel il a conclu une alliance. Cela se manifeste particulièrement dans le v.26 dans lequel David est placé en vis-à-vis des patriarches, en particulier de Jacob. Ce que David semble représenter serait donc une figure paradigmatique du partenaire de l'alliance avec Dieu. Le nom de David convoque donc un modèle de relation avec Dieu, tout comme Abraham, Isaac et Jacob. Le passage fait de David une figure de l'alliance dans le sillage de laquelle les prêtres-lévites et le peuple sont invités à se glisser. Ainsi nous rejoignons les conclusions de J. Lust concernant une « démocratisation de la promesse » et un « transfert des promesses davidiques du roi individuel à un peuple

168 Sauf en Is 9.6 où elle concerne l'enfant, le Prince de paix et chez *Ezéchiel* pour qui se sont les attributs du juste.

169 Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 413. Il termine son article par les conclusions suivantes : « Il met en évidence par ses additions et ses modifications : a. la royauté du Dieu d'Israël sur toutes les nations et pas seulement sur Israël ; b. la maîtrise de Dieu sur l'histoire, sur les empires et sur leurs rois, en particulier Nabuchodonosor. » Nous serions plus prudente que lui quant à penser que le passage soutient « le gouvernement espéré ou réel d'un davidide comme מלך et comme מִשַּׁל. » Cette espérance ne se laisse pas voir clairement dans le texte.

collectif¹⁷⁰». Pourtant le passage exprime clairement l'annonce d'un descendant pour David qui régnera sur le peuple : l'exercice du gouvernement par un représentant unique reste nécessaire. La mention de David est donc chargée de deux fonctions, il est à la fois le modèle de la relation avec Dieu et le garant de la pérennité du peuple en tant que chef dynastique duquel dépendent les futurs gouverneurs.

Dans ce contexte, l'expression « David mon serviteur » דָּוִד עַבְדִּי demande à être étudiée. Cette formule n'apparaît qu'ici dans le livre de *Jérémie*, dont le texte, dans sa version longue, réserve le titre de serviteur (au singulier, par opposition à l'expression courante « mes serviteurs les prophètes ») à Nabuchodonosor (Jr 25.9 ; 27.6 ; 43.10) et à Jacob (Jr 30.10 ; 46.27, 28). P.-M. Bogaert a montré que la rédaction longue « idéalise » le rôle de Nabuchodonosor en le reconnaissant comme celui qui exécute sur terre les jugements et les volontés du Seigneur. C'est en cela qu'il est un serviteur, car il est l'instrument qui permet l'accomplissement de la royauté divine¹⁷¹.

Si l'on prolonge cette idée, nous pouvons raisonnablement penser que l'attribution de ce titre à David renforce l'hypothèse que nous avons formulée précédemment : l'apparition du nom de David, renvoie à une figure de partenaire d'alliance idéal pour Dieu, tout en convoquant aussi l'existence concrète de David qui perdure pour le peuple grâce à la pérennité de sa descendance. David n'est pas seulement une figure symbolique mais aussi la source concrète de la sécurité du peuple à travers le gouverneur dont il est l'ancêtre.

Dans ce contexte, la présence des prêtres aux côtés de David demande à être approfondie. Bénéficiaires d'une alliance symétrique sans être élevés au même rang que les patriarches, les prêtres ont une place différente dans le passage.

II – Le rôle des prêtres-lévites

Les figures sacerdotales, mentionnées à trois reprises et de manières différentes, sont des caractères marquants du passage. Nous avons déjà commenté les titres qui leur sont

170 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 60. À l'inverse nous ne pouvons soutenir les conclusions de Y. Goldman qui écrit « qu'il s'agit de fonder sur une institution plus ou moins admise et déjà en fonction (le culte du temple) les espoirs de restauration de la royauté ».

171 Pierre-Maurice BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective », op. cit., p. 395. Il écrit : « Outre l'actualisation toujours utile, il y a l'insistance sur le fait que Dieu est le maître de l'histoire, de celle de son peuple et de celle des nations selon l'accentuation observée dans la relecture du ch. 10 (v. 6-7 et 10) et vraisemblablement aussi dans l'addition TM 51, 44 fin-49 début vers la fin de l'oracle contre Babel. Dans cette vision de l'histoire, les rôles de Nabuchodonosor et de Cyrus, tous deux conduits par Dieu, deviennent complémentaires. Mais il y a plus. L'intervention de Nabuchodonosor en faveur de Jérémie (TM 39, 11) fait de lui une sorte d'intime du dessein divin et fait penser au Nabuchodonosor du livre de Daniel. À juste titre, le P. Schenker a noté que la figure de Nabuchodonosor dans la rédaction longue rappelle Dn 2 et 4. » Voir en outre le résumé de F. Serafini à propos de la formule « David mon serviteur » dans tous le corpus vétérotestamentaire

donnés, il nous faut encore chercher à comprendre quel rôle leur est assigné dans le passage. Nous avons vu que les lévites apparaissent ici dans le sillage de David ; leur pérennité est assurée dans même les termes que ceux qui garantissent la pérennité de l'alliance avec David. La mention du sacerdoce dans ce passage est plus « concrète » que celle de la royauté. Le v.18 décrit les offices du prêtre et leur service (sacrifice au Temple) est mentionné dans les versets 21 et 22. De manière intéressante C. Patton fait remarquer que ces versets exposent la fonction sacerdotale sous l'angle unique du sacrifice. Tandis que les rôles des prêtres dans l'Ancien Testament sont multiples, elle le rappelle :

Les prêtres sont chargés d'une certaine forme d'instruction liée à la תורה (Jr 18.18), et de déterminer ou de rechercher la présence divine (v.2.8). En outre, les prêtres peuvent exercer un certain contrôle sur l'activité prophétique (vv.5.30-31). Les oracles de la restauration traitent de leurs responsabilités sacrificielles et les décrivent comme des spécialistes du rituel. Jérémie 33.17-22 contient une « réaffirmation » d'une alliance éternelle avec le sacerdoce lévitique. Ici, les fonctions sacerdotales sont entièrement sacrificielles¹⁷².

Cette insistance sur leur rôle de sacrificateur révèle en creux la disparition d'un autre office, celui d'expliquer la תורה et pour cause, le chapitre 31 l'a annoncée gravée dans les cœurs, sans nécessité d'être expliquée par qui que ce soit. C. Patton voit dans le passage une limitation de l'office des prêtres-lévites sans que ceux-ci ne disparaissent pour autant¹⁷³. Parallèlement, l'étude de F. Serafini à propos du v.18 permet de souligner le sens dans lequel ce sacerdoce est développé. L'auteur rapproche ce verset de Lv 22.3, Js 22.29 et Dt 18.5 par les choix lexicaux et syntaxiques. Il en conclut que le passage envisage la fonction sacerdotale dans son sens absolu. Le sacerdoce décrit ici se

¹⁷² Corrine PATTON, « Layers Of Meaning », op. cit., p. 153-154.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 166 : « Le chapitre 33 aborde cette question : l'accent mis ici sur le sacrifice assure au lecteur que le monde parfait ne sera pas dépourvu de prêtres ; ils devront simplement adapter leur office. [...] Ces observations affectent l'idéologie du sacerdoce. D'une part, l'Ecriture limite la fonction sacerdotale : les prêtres ne doivent plus instruire (תורה est interne), mais ils doivent toujours sacrifier. Cette vision affirme que bien qu'une תורה « écrite dans les cœurs » doive remplacer le prêtre dans le temple et que bien que tout le peuple « connaisse » Dieu, un certain type de médiation demeurera toujours nécessaire. »

déroule en évitant que les transgressions et manquements
devant Dieu n'en compromettent le sens et l'efficacité. C'est
donc une représentation de la perfection « institutionnelle »
du sacerdoce concernant le déroulement de ses travaux¹⁷⁴.

Les propositions de ces chercheurs s'accordent avec nos propres conclusions concernant la figure de David dans ce texte. En effet, ceux-ci mettent en lumière la primauté de David sans nier la présence ni la nécessité des prêtres. Le passage développe donc l'idée d'une permanence de la fonction sacerdotale choisie et sans défaut¹⁷⁵. Contrairement à ce que propose J. Erzberger, nous pensons qu'il ne s'agit pas ici de mettre en concurrence deux figures de gouvernement du peuple, le roi et le prêtre¹⁷⁶, ni de transférer complètement les prérogatives de l'une à l'autre, mais de placer l'une dans le cadre reçu par l'autre. Le texte expose donc la relation harmonieuse entre Dieu et son peuple via la figure idéale de David et à travers le gouvernement d'un de ses descendant. Notons enfin que cette restauration du peuple n'est pas seulement illustrée par la figure du roi mais aussi par celle de la ville et de ses prêtres. Nous suivons ici Y. Goldman, pour qui la mention des prêtres et de leur service est une allusion implicite au Temple de Jérusalem, si bien que c'est la « pérennité du culte du temple » qui est convoquée dans ce passage¹⁷⁷. Ainsi pour lui, mentionné en complément de David, le sacerdoce permet de garantir la continuité du peuple d'Israël.

P.-M. Bogaert maintient dans son article que le passage soutient une figure de gouvernement unique issue de la lignée de David, son argumentation s'appuie sur le v.26 qui emploie le verbe gouverner (משל) et distingue un descendant de David et Jacob pour occuper cette fonction sur le peuple. Cela est convaincant, mais nous proposons que le texte aille aussi plus loin concernant la définition des rapports de Dieu avec son peuple. Il semble que la figure du chef politique (qui passe du titre de roi à celui de gouverneur) n'est pas centrale mais que celle-ci sert de modèle pour la relation idéale que Dieu désire entretenir avec son peuple. En effet, le peuple est appelé à entrer dans la promesse et l'alliance divine tout comme David, portant la תורה dans son cœur et en restant fidèle au culte du Temple par les sacrifices grâce à une famille sacerdotale irréprochable. Nous proposons donc que le protagoniste central du

174 Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 203.

175 Cela rejoint les conclusions de J. Ferry qui écrit : « Le privilège de David est communiqué au sacerdoce. La dynastie sacerdotale célébrera toujours le culte dans le temple. La continuité du ministère sacerdotal au cœur de la ville de Jérusalem devient le signe du salut et de l'accomplissement de la promesse de Dieu. »

176 Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33 », op. cit., p. 677. qui écrit : « L'importance de la figure davidique est dévaluée par son remplacement par une figure sacerdotale. »

177 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 27-31.

passage, bien que plus discret que David ou les prêtres, soit le peuple avec lequel Dieu désire être en relation. Par la présentation de figures paradigmatiques, le roi, les prêtres, le passage expose en réalité en filigrane un portrait du peuple d'Israël. Or la définition même du peuple de Dieu est interrogée et mise en doute dans le v.24.

III – Peuple de Dieu

Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut et ainsi que les derniers développements nous y invitaient, il est juste de supposer que ce passage propose une réflexion sur la notion de « peuple de Dieu » et que ses conclusions sur le sujet sont à la fois nouvelles et uniques.

Il va de soi que les réflexions concernant David, c'est-à-dire le roi, ainsi que les lévites, autrement dit, les prêtres, ont un impact sur la manière dont le peuple est envisagé dans le passage. En effet, ces deux entités sont placées à la tête de celui-ci. De plus, le thème du peuple apparaît aussi clairement au cœur du passage (v.24), mis en exergue entre les deux formulations de l'alliance (vv.19-20 et 25-26). Nous avons déjà étudié l'expression *המשפחות* dans la partie précédente, mais plusieurs aspects du verset doivent encore être approfondis.

1/ העם הזה

Le Seigneur s'adresse à Jérémie parlant de « ce peuple-là » *העם הזה* sans que le contexte ne nous permette de déterminer clairement de quel peuple il s'agit. Dans le livre de *Jérémie*, la formule placée dans la bouche du Seigneur a un sens négatif et désigne le peuple d'Israël pris au sens large, celui avec lequel Dieu a conclu une alliance et qui lui est malgré tout infidèle. L'expression sert à exprimer la colère divine et se trouve souvent dans un contexte d'annonce de jugement¹⁷⁸. Ainsi, dans la bouche de Dieu nous entendons le peuple lui-même supposer que les deux familles aient été rejetées par Dieu. L'alliance nouvelle du chapitre 31 est mise en doute.

2/ Le rejet divin *מאס מהיות עוד גוי לפניו*

Nous mentionnons la promesse du chapitre 31 car celle-ci exprime l'éventuel rejet divin en des termes presque identiques : v. 36 *מהיות גוי לפני* et v. 37 *גם-אני אמאס*. Il est clair que le v.24 du supplément fait ici un rappel direct à son doublet tout en assumant néanmoins un

¹⁷⁸ Voir Jr 4.10,11 ; 5.14,23 ; 6.19,21 ; 7.16, 33 ; 8.5 ; 9.14 ; 11.14 ; 13.10 ; 14.10,11 ; 15.1 ; 16.5,10 ; 19.11 ; 21.8 ; 23.32,33 ; 27.16 ; 28.15 ; 29.32 ; 32.42 ; 33.24 ; 35.16 ; 36.7. Ce que confirme J. Lust : Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 63.

décalage : le point de vue a changé. Au chapitre 31, il s'agit d'être un peuple devant *Dieu*, en outre, derrière la première personne du verset 37, c'est la voix de Dieu que l'on entend. Dans le chapitre 33 c'est à la face de ces *gens-là* que les deux familles ne sont plus un peuple, ce sont eux qui suggèrent que Dieu ait « rejeté son peuple ». Enfin, le mépris est exprimé à la troisième personne du pluriel avec une autre racine **צאנ** dans la suite du verset : ces « gens-là » « méprisent » le peuple. Le verset 24 n'est pas une reprise exacte des versets 31.36-37. La remise en cause de la relation entre Dieu et son peuple n'est plus incluse dans un système conditionnel, structurellement, celle-ci apparaît dans la partie suivante, après la formule d'introduction du v.23. Le v.24 peut donc être lu dans l'ensemble plus général des vv.24-26 qui interagissent comme un dialogue. Certains affirment que Dieu a rejeté son peuple, et Dieu, après avoir rappelé son alliance cosmique, assure le peuple de son engagement envers lui en répondant avec les termes proposés dans les versets précédents : descendance, rejet, David. En outre, placé entre les versets 19-20 et 25-26 un éventuel rejet du peuple est d'autant plus invalidé. L'assurance exprimée dans le supplément dépasse le chapitre 31 c'est pourquoi il semble que celui-ci vienne confirmer à nouveau l'engagement divin, que le peuple aurait fini par croire caduque. Pour le peuple, il n'est plus question d'être rejeté par Dieu lui-même, l'éventualité a quitté la bouche de Dieu pour être transférée à « ces gens-là » où elle perd son efficacité potentielle.

3/ **צאנ**

Le v.24 comporte deux verbes qui mettent en cause la relation de Dieu et son peuple : **צאנ** (rejeter) et **צאנ** (mépriser). Le premier verbe est attribué à Dieu et vient du chapitre 31 mais le second, attribué à « ces gens-là » interroge. L'emploi du verbe a été relevé et commenté par J. Lust qui souligne à juste titre que la racine est relativement rare dans l'Ancien Testament¹⁷⁹. L'auteur compare cette occurrence à une autre en *Ézéchiel* 35.10 qui convoque aussi « deux familles ». Or, forte de sa remarque, nous avons constaté que les passages qui emploient le verbe **צאנ** dans l'Ancien Testament l'utilisent pour exprimer le mépris de Dieu lui-même ou bien un trait qui appartient à Dieu : la Sagesse, sa parole, son nom...¹⁸⁰. Ainsi, nous pouvons supposer que le complément d'objet habituel de ce verbe **צאנ** a un caractère sacré voire divin¹⁸¹. Dans le supplément c'est le peuple de Dieu qui est méprisé et

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 63-64.

¹⁸⁰ Voir Nbr 14.11, 23 ; 16.30 ; Dt 31.20 ; 1S 2.17, 2S 12.14 ; Ps 10.3, 13 ; 74.10, 18 ; Is 1.4, 5.24, 52.5, 60.14, Jr 14.21, 23.17, 33.24. Sauf en Dt 32.19 et Lm 2.6 où Dieu méprise, on remarquera que les trois occurrences en Proverbes ne concerne pas Dieu directement mais le mépris de la Sagesse ou de l'instruction.

¹⁸¹ Cette hypothèse est confirmée par l'article de L. Ruppert sur la racine **צאנ** dans BOTTERWECK et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, op. cit. : « Ainsi, seules 4 occurrences de n's qal, 2 de ne'asah et une de noe'asah relèvent d'un usage profane, même si le contexte leur confère déjà un poids

le v.24 exprime le désaccord divin vis-à-vis d'une telle attitude. Nous avons suggéré plus haut que le verset 26 soit la réponse de Dieu au verset v.24. Le dernier verset du supplément place dans la bouche de Dieu l'assurance de son engagement envers son peuple. La valeur du peuple, descendant d'Abraham, Isaac et Jacob, gouverné par un davidide et dont la pérennité est garantie par le jour et la nuit est restaurée. Dans ce cas, nous pouvons supposer que l'emploi de la racine נאצ dans le verset suggère que mépriser le peuple, qui plus est « *mon* peuple : עמי », revient à mépriser Dieu lui-même. Ce que Dieu reproche alors à העם הזה c'est de nier sa propre identité : le peuple renonce unilatéralement à être le « peuple de Dieu » et par là-même, il met en cause la parole de Dieu et sa stabilité. Ce dont on a cru Dieu capable, est en fait une grande offense contre sa nature et sa parole. Le supplément s'attache alors à restituer un discours sur Dieu. Ici, parler du peuple, est un moyen de parler de Dieu, de sa fidélité sans faille malgré la défaillance du peuple.

המשפחות ; עם ; גוי / 4

Il est intéressant de noter que trois termes sont employés dans ce verset pour désigner le peuple : famille המשפחות, peuple עם et nation גוי. Nous sommes donc invités à nous interroger sur ces changements : faut-il supposer que les termes sont équivalents ici ou introduisent-ils une nuance. L'entrée pour גוי du TWAT relève que le terme est souvent employé avec les deux autres susmentionnés et développe son sens selon trois aspects : la parenté entre les membres de la nation, l'appartenance territoriale et le fait d'être gouverné par un roi¹⁸². Or, dans ce passage le roi est presque absent, nous avons vu que le caractère royal de David est minoré, de même que la référence à la terre est ténue. Finalement, seule la parenté qui découle d'Abraham demeure affirmée. Cette nation est alors une nation étrange puisqu'elle n'a ni roi ni terre. C'est certainement le problème que soulèvent « ces gens-là » qui en viennent à considérer que Dieu a abandonné son peuple et ses promesses. Pourtant, ce serait faire fi du terme centrale dans le verset : עמי, mon peuple dit Dieu. De plus, nous avons vu que dans ce passage, Dieu se révèle comme le roi unique, celui qui règne sur la création tout entière et en vertu duquel l'alliance demeure. En renversant les médisances du peuple, le Seigneur s'affirme comme le véritable roi appelé par l'emploi du terme גוי et qui par là-même,

théologique. Pas moins de 21 références au total trahissent un usage théologique de la langue avec YHWH/Dieu comme sujet ou objet. »

Nous supposons que notre occurrence, même classée par le dictionnaire parmi les quatre « usages profanes » de la racine ne l'est pas tant que cela et rejoint grâce à son contexte le caractère hautement théologique des autres occurrences.

¹⁸² *Ibid.*, col. 968-971.

garantit la qualité de nation à Israël¹⁸³. Nous constatons ainsi que le verset propose une véritable réflexion sur le peuple de Dieu. Ce qui semble incertain pour le peuple, ne peut pas l'être pour Dieu qui a promis par sa propre parole d'assurer son alliance. Le verset expose en même temps l'infidélité du peuple et la fidélité de Dieu, et restaure celui-ci dans son rôle de roi de la création. Ainsi le peuple ne peut s'exclure de l'alliance divine et aucune partie du peuple ne peut être exclue non plus. Ceci nous amène à confirmer la thèse de F. Serafini qui voit dans les deux familles un rassemblement du peuple unique, la mention des patriarches au v.26 jouant un rôle unificateur. Nous assistons ici à un renforcement de la définition du peuple de Dieu qui dépasse les divisions politique et géographique. L'expression « peuple de Dieu » désigne dans ce passage toute la descendance d'Abraham. Un tel propos se situe donc dans une compréhension très large et probablement tardive du peuple qui peut s'élargir à tous les Juifs vivant en *Diaspora*, car le peuple n'est pas défini en priorité par son roi ou par sa terre.

IV – Messianisme.

Si le passage propose une nouvelle définition du peuple de Dieu, la relation de ce dernier avec son Seigneur semble toujours s'inscrire dans le cadre d'une relation particulière (avec David, avec les prêtres) ce qui n'est pas sans rappeler les attentes d'une figure messianique. Les expressions et termes qui composent le passage 33.14-26, ne manquent pas d'orienter le lecteur vers cette éventuelle interprétation messianique. Nous verrons que cette question a déjà été réfléchi et débattue. La réflexion soulèvera plusieurs aspects. Premièrement, comment définir le messianisme ? Puis nous nous demanderons quels sont les termes dans ce passage qui pourraient être interprétés dans un sens messianique. Ensuite, si ce texte porte bien une attente, est-ce celle d'un roi-messie, ou d'un prêtre-messie ? Enfin, cette attente est-elle tournée vers une figure idéale ou exprime-t-elle au contraire une espérance politique concrète ? Nous chercherons ici à mieux discerner le discours du supplément sur cette question, en nous appuyant à la fois sur nos observations et sur les réflexions déjà publiées par d'autres chercheurs.

1/ Définir le messianisme.

Il est difficile de trouver une définition claire du messianisme. Nous nous appuyons sur la définition proposée par H. Kippenberg selon lequel, le messianisme concerne les

183 Gerhard Johannes BOTTERWECK et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, op. cit. : « On avait fortement le sentiment, dans l'ancien Israël, que chaque גוי devait être gouverné par son מלך particulier. [...] Israël garda la conviction qu'il avait autrefois formé un גוי et conserva l'espoir de devenir une fois de plus un גוי [...] En tant que עם et משפחה, Israël pouvait rester le peuple de YHWH et, en conséquence, espérer retrouver une fois encore sa position de גוי. »

espérances placées par le peuple d'Israël dans celui qui a été oint par le Seigneur, c'est-à-dire un roi ou un prêtre. Or dans l'Ancien Testament, la promesse d'une royauté éternelle est attachée à la maison de David (2 S7)¹⁸⁴. En complément, J Coppens confirme l'orientation royale du messianisme qu'il complète en soulignant que le messie est envisagé comme le sauveur du peuple. De plus il considère que les textes vétérotestamentaires présentent le messie comme « l'instrument de Yahvé ». Il termine en soulignant que les prophètes « ont sanctionné d'une manière concrète et indissoluble l'alliance du trône divin et de la dynastie davidique¹⁸⁵ ».

2/ Quelles sont les traces de messianisme présentes dans le supplément ?

Nous avons déjà étudié l'importance de la figure de David dans ce passage, tout en soulignant la distance qui semble s'établir entre ce nom et la fonction royale. En outre, le v.15 relie David au germe צֶמַח. Si P.-M. Bogaert propose d'entendre premièrement dans ce terme la notion de descendance « omniprésente » dans le passage¹⁸⁶, néanmoins, la mention du « germe » appelle aussi une interprétation messianique. En effet, dans l'Ancien Testament, son emploi dans un sens métaphorique (nous excluons ici les passages qui traitent explicitement de questions végétales) désigne un homme dont l'existence est définie soit par son origine liée à Dieu, soit par sa pratique de la justice¹⁸⁷. Comme le montre J. Lust, la comparaison du passage avec les textes de Zacharie invite à comprendre l'emploi de la racine dans un sens messianique¹⁸⁸. Le verset ajoute qu'il pratiquera la justice et l'équité מִשְׁפָּט וצֶדֶק, prérogatives que le corpus vétérotestamentaire confère au roi ou à Dieu. Plusieurs chercheurs s'accordent pour comprendre l'expression צֶמַח צֶדֶק dans le sens d'une « descendance légitime¹⁸⁹ ». Dans ce cas, l'expression dépasse la notion de justice pour convoquer une figure royale qui saura appliquer la loi de Dieu. Dans un premier temps, il semble bien que l'on trouve ici des accents messianiques tels que les définit J. Coppens.

184 Article *Messianisme* de Hans G. Kippenberg dans David B. BARRETT, Geoffrey William BROMILEY, Erwin FAHLBUSCH, *The encyclopedia of Christianity*, Leiden, Brill, 1999.

185 Joseph COPPENS, *Le messianisme royal : ses origines, son développement, son accomplissement*, Paris, Cerf, 1968, p. 13-14.

186 Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture », op. cit., p. 243.

187 Germe du Seigneur : Is 4.2 ; Za 3.8, 6.12

Germe de justice : Is 61.11 ; Jer 23.5, 33.15 ;

188 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 47 ; Christiane KARRER-GRUBE, « Von der Rezeption zur Redaktion », op. cit., p. 111 ; Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 188.

189 Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », op. cit., p. 38 ; Pierluigi PIOVANELLI, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », op. cit., p. 267 ; Filippo SERAFINI, *L'alleanza levitica*, op. cit., p. 189.

J. Lust étudie les paroles du v.15 en grec puis dans les deux versions TM et considère que le TM en propose une lecture de plus en plus symbolique. Le texte atténue l'évocation historique du roi Iosedek et l'auteur y voit la trace d'une interprétation messianique croissante¹⁹⁰. Nous pouvons ajouter que l'insistance du v.15 sur la racine צמח avec la répétition du verbe et du substantif vient renforcer l'évocation de l'attente de ce germe de justice, et partant, l'attente messianique. Le v.15 promet ce germe à David, néanmoins, plusieurs chercheurs ont remis en cause l'orientation royale du messianisme de ce passage¹⁹¹. Nous savons en effet que ce verset est moins orienté vers les fonctions de gouvernement que son doublet du chapitre 23. De plus le déplacement du nom du roi au profit de Jérusalem poursuit cette atténuation de la figure royale. Enfin, la mention conjointe des prêtres-lévites achève de nuancer la prépondérance royale. Comparant ce passage avec un extrait du Siracide, J. Lust considère que le texte de Ben Sira

minimise la promesse davidique en l'opposant à la promesse
lévitique. [...] il est clair que l'alliance davidique a cessé
d'avoir une signification messianique pour Ben Sira, et qu'à sa
place se trouve l'alliance avec le sacerdoce.

Comme ce texte met en parallèle l'alliance davidique et l'alliance lévitique, J. Lust estime que les mêmes conclusions s'appliquent au supplément de *Jérémie*¹⁹². Voir une éventuelle orientation sacerdotale du messianisme dans ce passage reste toutefois problématique puisque le texte ne désigne pas de représentant unique pour le groupe des prêtres mais emploie un pluriel. Le passage n'exalte pas une figure de grand-prêtre comme le remarque d'ailleurs J. Erzberger, ni même deux figures messianiques conjointes comme certains textes conservés à Qumran¹⁹³. Nous avons souligné plus haut la place prépondérante de David par rapport à celle des lévites dans ces versets, mais nous avons vu que l'alliance dont il est le bénéficiaire ne lui est pas exclusive. Par la répétition du terme צדקה l'engagement divin dépasse le roi seul

190 Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », op. cit., p. 43-51. Interprétation confirmée par P.-M. Bogaert dans Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., pp. 401, 413.

191 C'est le cas de J. Ferry qui écrit : « Ce n'est plus la personne du roi qui est au premier plan, mais la justice qui provient de Dieu, non du roi » Joëlle FERRY, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33 », op. cit., p.77. Nous connaissons également les conclusions de J. Erzberger qui pense à une « dévaluation de la royauté » dans ce passage. Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33 », op. cit., pp. 677-678.

192 Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », op. cit., p. 41-42.

193 Voir à ce sujet la note 109 de P.-M. Bogaert dans Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 409.

pour être étendue à la ville puis aux prêtres. Nous pouvons même supposer que c'est l'intention d'élargir la promesse de descendance et de pérennité à la ville qui a motivé le changement de צמח צדקה en צמח צדיק entre les chapitres 23 et 33. Grâce à une formulation parallèle des vv.17 et 18, l'alliance conclue avec David est encore étendue aux familles sacerdotales. Enfin le v.22 suggère que les descendants de David seront multipliés : c'est donc le peuple tout entier qui est inclus dans l'alliance dont David reste le premier représentant¹⁹⁴.

Ainsi, le vocabulaire employé dans le passage et les références conjointes à la royauté et au repos, plaident en faveur d'une interprétation messianique du passage bien qu'aucune figure de messie ne se dégage clairement. Il nous semble alors nécessaire de supposer que le texte joue avec les codes des espérances messianiques habituelles pour en attribuer les promesses de salut et de pérennité au peuple d'Israël lui-même. Ceci vient alors confirmer les observations faites plus haut concernant le peuple de Dieu : le passage propose une nouvelle définition du peuple et de sa relation à son Dieu à partir de paradigmes préexistants dans l'Ancien Testament : l'alliance avec David et la figure du messie. Grâce à l'œuvre de Dieu qui gravera sa loi dans les cœurs, les membres du peuple seront pourront bénéficier d'une relation restaurer avec Dieu sous l'égide d'un nouveau David.

Nous sommes donc d'avis que le caractère messianique de ce passage peut bien être relevé tout en étant relativisé. Nous avons vu que les codes littéraires propres au messianisme sont déplacés et réemployés pour mieux définir le peuple dans sa relation à Dieu. Néanmoins l'attente de la réalisation de cette relation idéale demeure et nous pouvons nous interroger sur son horizon, c'est-à-dire sur l'éventuel caractère eschatologique du passage.

V – Eschatologie

Lors de notre étude de la structure du supplément nous avons noté la présence et la répétition de plusieurs formules à caractère temporel. Sans les avoir encore étudiées nous avons remarqué l'importance que celles-ci semblent avoir pour la structure du passage ainsi que pour son insertion dans le *Livret de Consolation*. L'expression הנה ימים באים ouvre le passage, puis la mention des jours est répétée à deux reprises dans les versets suivants avec l'expression : בימים ההם. Ces annonces, d'abord d'un temps qui vient, puis la description de l'action divine dans ce temps, scandent les versets 14 à 16 du supplément. Nous sommes invités à nous interroger : quels sont ces jours annoncés dans ce passage ? Faut-il entendre des

194 K. Schmid propose également de lire dans ce passage une restauration du peuple dans son ensemble : « La dynastie de David n'est pas seulement considérée comme une partie de la restitution du salut d'Israël, mais elle est mise au service de la pérennité d'Israël. » Konrad SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches*, op. cit., p. 324.

accents eschatologiques derrière ces annonces ? Voici les questions que nous chercherons à éclaircir ici.

1/ Les formules temporelles, un marqueur eschatologique ?

1.1/ הנה ימים באים

On observe que la reprise de l'oracle dynastique du chapitre 23 permet l'introduction de la formule « הנה ימים באים נאם־יהוה » dans le chapitre 33. La présence de l'expression pourrait simplement trouver là son origine. Ajoutons que ces mots sont fréquemment employés dans le *Livret de Consolation*¹⁹⁵. En outre il semble que cette annonce « Voici, les jours viennent » soit importante pour le livre de *Jérémie*. En effet, la formule, visible à vingt-deux reprises dans l'Ancien Testament se trouve principalement chez les prophètes, et quatorze occurrences sont chez *Jérémie*¹⁹⁶. Enfin, nous la trouvons quatre fois dans le *Livret de Consolation*.

Or, au chapitre 23, la formule semble être particulièrement attachée à l'oracle dynastique et à l'annonce d'un nouvel exode qui lui fait suite dans le TM. Leur introduction commune provoque une certaine accentuation et un effet d'attente. Celle-ci n'est sensible que dans le texte hébreu. En effet, les versets 7 et 8 dans le TM correspondent aux versets 41 et 42 du même chapitre dans la version grecque¹⁹⁷. W. McKane a démontré que le traducteur de la LXX avait bien lu ces versets en fin de chapitre dans la *Vorlage*, leur place dans le texte massorétique est donc secondaire¹⁹⁸. Par ce rapprochement, le texte massorétique établit un lien étroit entre la promesse d'un germe juste et le motif du retour et d'un nouvel exode¹⁹⁹.

Si l'on revient au supplément du chapitre 33 en gardant en mémoire ce double motif nous remarquons que ces deux promesses y sont bien présentes et que celles-ci encadrent même le passage, l'une au seuil l'autre à son terme. Cela nous conduit à émettre une nouvelle hypothèse : peut-on supposer que le rapprochement des deux oracles au chapitre 23, et leur introduction conjointe par la même expression aurait été réalisée en préparation de l'ajout du passage 33.14-26 ? Dans ce cas, la formule « הנה ימים באים » pourrait être reconnue pour son

195 Voir notre partie sur la structure du texte et son insertion dans son contexte littéraire.

196 Jr7.32 ; 9.24 ; 16.14 ; 19.6 ; 23.5,7 ; 30.3 ; 31.27, 31 ; 33.14 ; 48.12 ; 49.2 ; 51.47 ; 51.52.

197 Voir à ce sujet les commentaires de Pierre-Maurice BOGAERT, « Urtext, texte court et relecture », p. 246 ; Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », p. 398 ; William MCKANE, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah / I Introduction and commentary on Jeremiah I - XXV*, op. cit., p. 565-567.

198 *Ibid.*, pp. 566-567.

199 *Ibid.*, p. 566 ; Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 48-52 ; Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 50.

rôle structurant dans le livre de Jérémie, mais aussi comme une clé d'interprétation des passages qu'elle introduit.

Or, lorsque l'on parcourt les différents passages dans lesquels l'expression est présente on observe deux contextes littéraires possibles. Dans la moitié des cas, la formule sert d'abord à annoncer la réalisation du jugement de Dieu envers le peuple, ou une nation²⁰⁰. Les autres occurrences annoncent le retour d'exil : 16.14, 23.7, 30.3 ; la promesse d'un germe de juste : 23.5 ; la promesse d'une descendance pour les maisons d'Israël et de Juda : 31.27 ; la promesse d'une nouvelle alliance pour les maisons d'Israël et de Juda : 31.31 et l'annonce de la réalisation de la parole bonne venue du Seigneur pour les maisons d'Israël et Juda. Parmi les 14 occurrences de l'expression הנה ימים באים nous observons que celles qui précèdent les annonces de jugement encadrent celles qui précèdent sept paroles de restauration. La restauration est caractérisées par l'annonce d'un nouvel exode, l'annonce d'un représentant juste pour le peuple ainsi que la promesse d'une pérennité de ce dernier grâce à une descendance et une nouvelle alliance.

Il est significatif de constater que ces différents éléments sont tous présents dans le supplément 33.14-26, comme concentrés.

La promesse :	Présence en Jr 33.14-26 :
nouvel exode	vv. 14 et 26b
Germe juste	v. 15
Descendance	vv. 17-18, 22, 26a
Alliance	v. 21

Le passage semble avoir été composé à partir de ces promesses dispersées dans le livre de *Jérémie*. La formule d'introduction הנה ימים באים ne concerne pas seulement l'accomplissement de la bonne parole mais se révèle finalement être la clé du rassemblement et de l'organisation de ces paroles dans le passage.

On observe alors un double mouvement au sein du livre de *Jérémie*, la composition de ce supplément semble être le résultat d'une observation attentive des promesses du livre jusqu'à les rassembler ici comme un bouquet de fleurs tandis que la composition de ce même bouquet n'est pas sans impact sur le terrain (le contexte) dans lequel les fleurs ont été ramassées. En effet, nous avons relevé plus haut le rapprochement réalisé par le TM au chapitre 23 entre les oracles sur la pérennité dynastique et sur le retour. Nous nous proposons d'ajouter encore une observation pour confirmer ce propos : la répétition de la mention des « maisons d'Israël et de

²⁰⁰ Ce sont les passages Jr 7.32, 9.24, 19.6, 48.12, 51.47 et 52.

Juda » dans les paroles introduites par ימים באים au sein du *Livret de Consolation*.

Ceci nous est suggéré par une remarque de J. Vermeulen qui a montré à ce sujet que l'ajout de Juda aux côtés d'Israël en Jr30.3, 31.27 et 31 était tardif et procède d'une « révision systématique du livre de Jérémie²⁰¹. » Ainsi nous voyons comment la composition du passage 33.14-26 s'est faite « en dialogue » avec tout le livre de *Jérémie*. Bien qu'il ait été ajouté *a posteriori*, le passage reste intrinsèquement lié au livre lui-même dont il reprend les promesses pour en proposer un condensé et un nouvel éclairage.

1.2/ בימים ההם

La formule est répétée en tête des versets 15 et 16 permettant ainsi de mettre en parallèle l'annonce de la venue d'un germe de justice pour David et celle de la restauration de Juda et Jérusalem. Nous avons relevé les différentes occurrences de l'expression dans l'Ancien Testament, ce parcours nous conduit à deux observations.

On remarque d'abord la concentration de la formule dans le livre de *Jérémie* : neuf occurrences sur quarante-et-unes, avec six occurrences, le livre des *Juges* suit en deuxième place²⁰². Ensuite, dans la majorité des cas, l'expression sert à présenter une situation d'énonciation et nous indique le caractère narratif des versets introduits par cette formule. Par exemple : « **En ces jours-là**, Ezéchias fut atteint d'une maladie mortelle. » (Is 38.1). Cet emploi ne se trouve pas chez *Jérémie* qui fait toujours succéder la formule de propositions tournées vers l'avenir. L'expression prend alors le sens de l'annonce d'une promesse. On retrouve le même type d'emploi en Jl 3.2 ; 4.1 et Za 8.6, 23. Les promesses développées par les textes de *Jérémie* concernent la descendance nombreuse du peuple, la nouvelle alliance, la réconciliation d'Israël et Juda, le germe juste et la restauration de Juda et Jérusalem, le pardon d'Israël et Juda. Ces annonces divines en faveur du peuple ne dépendent que de l'engagement de Dieu pour la restauration d'Israël et Juda.

Par ailleurs, nous avons vu combien l'expression était présente aussi dans le livre des *Juges* et ce dans une formule très stéréotypée : « **En ces jours-là**, il n'y avait pas de roi en Israël²⁰³ ». L'expression semble être typique de la présentation de la figure royale, non seulement dans le texte des *Juges*, mais aussi concernant d'autres rois de l'Ancien Testament comme Ezéchias

201 Jacques VERMEULEN, « L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre. », dans *Lectures et relectures de la Bible: Festschrift P.-M. Bogaert*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, n° 144, Leuven [Paris], Universitaire pers Leuven Peeters Peeters France, 1999, p. 59-62.

202 Gn 6.4 ; Ex 2.11 ; Dt 17.9, 19.17, 26.3 ; Jos 20.6 ; Jg 17.6 ; 18.1 ; 19.1 ; 20.27-28 ; 21.25 ; 1S 3.1, 28.1 ; 2S 16.23 ; 2R 10.32, 15.37, 20.1 ; 2Chr 32.24 ; Neh 6.17, **13.15** et 23 ; Est 1.2, 2.21 ; Is 38.1 ; Jr **3.16, 18 ; 5.18** ; 31.29, 33 ; 33.15, 16 ; **50.4**, 20 ; Ez 38.17 ; Dn 10.2 ; Jl 3.2, **4.1** ; **Za 8.6**, 10, 23. (Ces résultats concernent la formule בימים ההם et sa légère variante : בימים ההמה signalées en gras).

203 Jg 17.6 ; 18.1 ; 19.1 ; 21.25.

(2 Chr 32.24 ; Is 38.1) et Xerxès (Est 1.2). Ce constat fait, il n'est pas étonnant que la formule serve aussi à introduire l'annonce d'un germe pour David dans notre passage. Néanmoins, ce qui transparaît du texte jérémien est bien la royauté ultime du Seigneur puisque c'est lui qui accomplit les fonctions royales en assurant le rassemblement du peuple, son gouvernement, la conclusion d'une alliance et la restauration de la ville.

Une dernière observation doit encore être faite : les versets 15 et 16 du passage commencent tous deux par **בִּימֵי הָהֵם** mais le verset 15 développe la formule et ajoute **וּבַעַת הַהִיא**. Cette extension de la formule soulève des interrogations. La version longue du v.15 ne se trouve en hébreu que dans le livre de Jérémie (33.15 ; 50.4, 20) et dans le livre de Joël (4.1). En revanche, dans la LXX, on compte une occurrence supplémentaire en Jr 3.17²⁰⁴. Nous ne sommes pas surpris de constater que la version grecque de 33.15 n'existe pas. Cependant, il est étonnant de voir que la formule, dans sa traduction : *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*, se trouve dans la LXX du chapitre 3 mais qu'elle est absente de la version TM dans laquelle nous lisons uniquement **בַּעַת הַהִיא** pour le verset 17. On ne trouve pas de commentaire de cette variante ni dans l'ouvrage de *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* (CTAT) qui traite de *Jérémie* ni dans les principaux commentaires du livre. De même, P.-M. Bogaert, dans son étude sur le trône de Dieu ne s'intéresse malheureusement pas à cette différence²⁰⁵. En nous appuyant sur nos conclusions précédentes, nous pourrions partir du principe que la LXX propose ici une version plus ancienne du texte et que TM omet volontairement la première partie de la formule pour ne garder que « en ce temps-là ». Dans ce cas nous pourrions y voir un souci de dissocier les versets 3.17 et 33.15. Parallèlement, les contextes et les sujets de ces deux versets restent proches : 3.16 contient la formule **בִּימֵי הָהֵם**, le verset 17 parle à la fois de Jérusalem, du trône et du nom de Dieu : ainsi, même sans le secours de la formule complète, la résonance entre les deux passages demeure.

Gardant l'hypothèse de l'antériorité du texte grec, approfondissons les choix établis par le TM. En effet, on remarque que dans le texte hébreu, la formule **בִּימֵי הָהֵם וּבַעַת הַהִיא** est distribuée sur les trois versets 16-18. Le premier verset rend caduque la nécessité de l'arche de l'alliance, que le deuxième rebaptise Jérusalem qui devient ainsi le trône du Seigneur, et le dernier annonce le rassemblement d'Israël et Juda. Ces trois promesses semblent être en accord avec le supplément 33.14-26. Toutefois, un élément du v.17 ne se trouve pas dans le supplément : le rassemblement de toutes les nations à Jérusalem. Ainsi il semble que la mise

204 La version grecque du chapitre 50 de *Jérémie* se trouve au chapitre 27, dans ce cas tout comme pour Jl 4.1 les deux versions concordent.

205 Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 396. Il écrit « Quelle que soit l'explication des différences – le TM souligne la reconnaissance de YHWH par les nations –, c'est la ville, non le temple limitativement, qui est le trône divin. »

en lien des premiers versets du supplément avec les vv. 16-18 du chapitre 3 par le TM soit relative. En omettant une partie de la formule « en ces jours-là, en ce temps-là », le texte long empêche de faire une correspondance directe entre les versets 3.17 et 33.15, mais, par l'emploi de la formule longue au v. 15, le supplément convoque plus largement les versets 16-18.

1.3/ Ces deux formules introduisent-elles un sens eschatologique dans le passage ?

1.3.1/ Comment définir « l'eschatologie » ?

Nous avons vu que le temps vers lequel se tournent les deux expressions, à la fois dans le passage mais aussi dans le livre de *Jérémie* est à venir. De plus, les versets 14-16 annoncent la réalisation de paroles de Dieu et la restauration du peuple par l'intermédiaire de David et de Jérusalem. Ces éléments nous invitent à nous interroger quant au caractère eschatologique de ce passage.

Parler d'eschatologie reste délicat, J. Asurmendi écrit à ce sujet :

Le même mot “eschatologie” est susceptible de compréhensions diverses : pour les uns, c’est “l’accomplissement de la plénitude de l’action de Dieu” ; pour les autres, il s’agit d’un “discours sur la fin des temps” ; d’autres encore pensent l’eschatologie comme la “fin du monde”, ce qui suppose un changement radical : l’ancien monde disparaîtra pour faire place à un monde nouveau. [...] si notre monde continue, il est transformé d’une manière radicale, et le monde nouveau sera le fruit d’une action future et définitive de Dieu en faveur de son peuple²⁰⁶.

Parmi les critères évoqués ici, nous retrouvons certaines caractéristiques de notre passage. De même R. Carroll montre que l’on peut hésiter sur la définition de l’eschatologie et de son application à la littérature prophétique²⁰⁷. Néanmoins, il considère que la formule **בְּיָמֵי הָהֵם**

206 Jesús ASURMENDI, « De l'impossibilité pour un prophète d'être apocalypticien », dans *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, présenté à Association catholique française pour l'étude de la Bible, Lectio divina, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 355-356.

וְבֵעֵת הַהִיא a bien un sens eschatologique²⁰⁸. Conservant d'abord notre attention sur les formules temporelles du passage, nous pouvons citer la contribution de W. Wessels qui propose d'entendre un sens eschatologique dans la répétition « בִּימֵי הָהֵם » des versets 15 et 16²⁰⁹. Pourtant la seule présence de ces formules ne suffit pas à attester du caractère eschatologique du passage, en effet, nous avons vu que le sens de ces dernières varie en fonction du contexte. Il nous faut donc approfondir les caractéristiques d'un texte eschatologique afin de vérifier si notre passage en valide les critères.

G. Fohrer propose une liste de caractères rassemblés dans les passages qu'il juge eschatologiques dans l'Ancien Testament. Il écrit :

Les caractéristiques communes de ces différentes formes sont :

- a) la destruction de la puissance de l'empire envahisseur ; [...]
- b) la rédemption et la libération d'Israël en tant que communauté de salut eschatologique, avec la purification de la communauté et le rassemblement de tous les dispersés à Jérusalem ; c) la création de conditions de vie merveilleuses et en lien avec le paradis pour la communauté de salut ; d) le début du règne direct de Dieu ou du gouvernement du Messie ; e) la conversion des peuples ou de leur reste²¹⁰.

S'appuyant sur *Isaïe*, il ajoute que le bouleversement du temps dans l'eschatologie des Prophètes est souvent marqué par le bouleversement de la création ce qui a des répercussions cosmiques. En outre, il distingue les promesses de restauration nationale d'un peuple et les annonces eschatologiques plus universelles. Pour lui il semble que l'eschatologie de certains prophètes soit plus orientée vers le salut d'Israël (et Juda) seul que vers des perspectives

207 Robert P. CARROLL, « Eschatological Delay in the Prophetic Tradition? », vol. 94, n° 1, De Gruyter, janvier 1982, p. 48. « Le problème spécifique examiné ici est la perspective future de la prophétie. La question de savoir si l'espérance prophétique pour l'avenir doit être classée sous le terme technique « d'eschatologie » ou simplement qualifiée de « futurisme » dépend de la précision apportée au sens du mot « eschatologie ». Si l'eschatologie se limite à une considération des « choses dernières », ou des « choses finales », ou même des « choses ultimes », alors la prophétie n'a pas d'eschatologie. Mais si l'eschatologie est considérée simplement comme une « espérance future », il est possible de voir différents degrés de conscience eschatologique dans la prophétie. »

208 *Ibid.*, p. 55.

209 Willie WESSELS, « Jeremiah 33 », op. cit., p. 238.

210 Georg FOHRER, « Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie », *Theologische Literaturzeitung*, vol. 99, 1967, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, p. 41.

universelles présentes dans d'autres textes²¹¹. Ces critères et les différentes observations relevés par l'auteur sont utiles mais entretiennent aussi l'ambiguïté quant au caractère eschatologique ou non d'un texte. En effet, ceux-ci ont été établis à partir d'un corpus de textes choisis de prime abord pour leur caractère eschatologique, le raisonnement est circulaire.

Travaillant en sens inverse, Y. Hoffman propose d'abord une définition de l'eschatologie à l'aune de laquelle il évalue le caractère eschatologique du livre de *Jérémie*. Il propose trois critères pour caractériser l'eschatologie d'un texte : « (a) perspective future ; (b) vue d'ensemble universelle ; (c) éléments miraculeux et surnaturels. L'absence d'un de ces critères dans un passage exclut qu'il soit eschatologique²¹². » Il précise ensuite les deux directions possibles de l'eschatologie, l'annonce du jugement d'une part, et l'annonce du salut d'autre part. Cette dernière est caractérisée par « (a) une figure messianique, (b) la restauration de la nation et (c) l'élimination universelle de l'idolâtrie²¹³. » Son étude des différents passages de *Jérémie* à la lumière de ces trois critères le conduit à nier le caractère eschatologique (quoique messianique) de Jr 23.5-6 et donc de 33.15-16. En revanche, selon lui, Jr 3.17 dans la version du TM pourrait être compris dans un sens eschatologique²¹⁴. Les critères qu'il utilise et la prudence de son raisonnement sont tout à fait intéressants pour notre réflexion, néanmoins, son positionnement à propos de la datation des passages, en particulier 33.15-16, est trop rapide pour que nous puissions accepter tout son raisonnement. Ainsi lorsqu'il conclut que le genre eschatologique « a émergé seulement après le temps de *Jérémie* » nous serons d'accord avec lui sans pouvoir en conclure que notre passage soit ou non marqué par des accents eschatologiques puisque contrairement à Y. Hoffman, nous ne l'avons pas attribué à *Jérémie*. Indépendamment de sa conclusion, son travail sur l'eschatologie dans *Jérémie* pourra donc nous être utile pour guider notre propre réflexion sur le caractère eschatologique ou non du supplément.

A partir des éléments collectés chez ces différents auteurs, il nous faut donc faire à nouveau frais l'analyse du caractère éventuellement eschatologique du passage. Quels sont les éléments de ce texte qui pourraient convenir à une interprétation eschatologique ?

211 *Ibid.*, p. 45-58.

212 Yair HOFFMAN, « Eschatology in the book of Jeremiah », *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian tradition*, 1997, p. 77.

213 *Ibid.*, p. 88.

214 *Ibid.*, p. 93-96.

1.3.2/ Les traces de marqueurs eschatologiques en Jr 33.14-26.

Nous avons relevé la présence des annonces temporelles. Nous nous souvenons que chez *Jérémie*, la première formule *הנה ימים באים*, sert à annoncer soit le jugement, soit la restauration, qui sont deux caractéristiques de l'eschatologie selon Y. Hoffmann. L'autre expression, *במים הנה*, est tournée vers le futur, un élément essentiel du genre eschatologique. A ces deux expressions s'ajoutent dans le passage un certain messianisme marqué par la figure idéale de David, l'annonce de la gouvernance davidique soumise à la royauté universelle de Dieu²¹⁵, la réconciliation d'Israël et Juda, ainsi que la paix et la prospérité pour Jérusalem et pour le peuple. Ces éléments s'accordent en faveur d'une interprétation eschatologique du passage.

Néanmoins, d'autres éléments caractéristiques de la littérature eschatologique manquent : le passage n'annonce pas de bouleversement de la création, au contraire, il met en avant sa stabilité. Le supplément ne propose pas non plus de développement concernant la fin des temps, ni à propos d'une temporalité précise au terme de laquelle interviendrait la restauration comme cela peut-être le cas ailleurs dans le livre de *Jérémie*²¹⁶. Enfin, deux éléments majeurs semblent manquer ici : le caractère universel de la promesse (qui est circonscrite au peuple rassemblé) ainsi que la centralité de Jérusalem comme lieu de rassemblement de toutes les nations.

2/ Le discours sur Jérusalem, une réflexion complémentaire.

La remarque sur Jérusalem nous invite à nous interroger à propos de la place accordée à la ville dans ce passage. Mener cette réflexion nous permettra d'affiner encore notre avis concernant le caractère eschatologique ou non du passage. Le verset 33.16 promet à la ville la sécurité et lui accorde un nouveau nom. La première partie de ce verset met en parallèle Israël et Jérusalem tout comme le v. 14 mentionnait symétriquement la maison d'Israël et la maison de Juda. Ainsi, il semble que la première formule mentionne Jérusalem pour évoquer Juda tout entier (synecdoque). Néanmoins le nouveau nom donné à la ville dans la suite du verset accorde une importance à la ville elle-même. L'invocation du nom de Dieu sur la ville et le rappel du terme *הנה* lient ce verset au suivant : Jérusalem est le lieu du trône de David et devient le trône de Dieu. Faut-il alors considérer que Jérusalem ne désigne ici que le royaume

215 Georg FOHRER, « Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie », op. cit., p. 50.

216 On constate à ce sujet que la période des soixante-dix ans d'exil n'est pas en vue dans le supplément, bien qu'elle soit importante par ailleurs dans le livre. Voir d'exil n'est pas en vue dans le supplément, bien qu'elle soit importante par ailleurs dans le livre. Voir Pierre-Maurice BOGAERT, « La fin des jours, catastrophe, retour d'exil ou nouveauté dans les éditions conservées du livre de Jérémie », dans *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, présenté à Association catholique française pour l'étude de la Bible, Lectio divina, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 78-88.

de Juda ou l'adjonction du nom de Dieu lui confère-t-elle un sens plus particulier ? W. Wessels se prononce en faveur de cette analyse, il écrit que « Jérémie considère Sion comme le lieu où l'Israël unifié célébrera son culte en tant que communauté de foi²¹⁷. » Une telle interprétation de Jérusalem pourrait être encouragée par le rapprochement de Jr 3.16 avec Jr 3.17, verset qui fait de Jérusalem le point de convergence de toutes les nations. Ceci semble cohérent tout en demeurant insatisfaisant. En effet, nous avons vu que les échos du chapitre 33 aux versets du chapitre 3 ne sont pas directement tournés vers Jérusalem et ne mentionnent pas non plus les nombreuses nations. En convoquant un contexte plus large, les vv.16-18, le supplément semble atténuer l'accent que le verset 3.17 place sur Jérusalem, cela implique que la ville ne se trouve au premier plan de Jr 33.14-26. Il semble clair que le propos de ces versets insiste plutôt sur la restauration plus générale du peuple, laquelle est rendue possible grâce à la figure de David, à la pérennité de la famille sacerdotale célébrant le culte et le rassemblement des maisons d'Israël et Juda.

Les échos légèrement différents entre les deux passages nous forcent donc à la prudence. Nous pourrions douter que les versets 33.15 et 3.17 proposent la même conception symbolique et théologique de Jérusalem. Comme la référence aux nations est absente du supplément, cela nous laisse penser de prime abord que les versets du chapitre 3 développent une théologie plus poussée de Jérusalem que le chapitre 33 en ce qui concerne le symbolisme attaché à la ville²¹⁸. De là, on pourrait supposer que le propos du chapitre 3 qui irait plus loin que celui du chapitre 33, serait aussi plus tardif. Certes, les versets du chapitre 3 sont présents dans le texte de la LXX mais avec des variantes importantes dont le remaniement pourrait être interprété comme une entreprise de développement de la théologie de Jérusalem du verset. Cela nous conduirait à penser que l'hypothèse d'une préparation de 3.17 TM en faveur de l'insertion de 33.14-26 soit invalide. Comment expliquer alors que le texte grec annonce déjà une convergence des nations vers Jérusalem (même si celle-ci est moins marquée que dans le TM qui ajoute *לשם יהוה לירושלם* ? Ici le texte de la LXX nous permet de penser que la présentation de Jérusalem comme lumière des nations était déjà présente dans le texte court c'est pourquoi nous ne pouvons pas supposer que les accents différents sur la ville dans les deux passages sont dus à un délai chronologique dans la reprise du texte long mais à deux stratégies narratives distinctes qui insistent sur des aspects différents de la promesse. En outre,

217 Willie WESSELS, « Zion, Beautiful City of God - Zion Theology in the Book of Jeremiah », *Verbum et ecclesia*, vol. 27, n° 2, 2006, p. 745.

218 L'hypothèse peut être avancée si l'on suit l'exposé sur le sens symbolique de Jérusalem dans l'Ancien Testament que l'on trouve dans l'article de M. Tsevat sur Jérusalem dans Gerhard Johannes BOTTERWECK et al., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, op. cit., col. 934. Pour lui Jérusalem apparaît dans les textes d'abord comme le trône de David (et il place le supplément Jr 33.14-26 dans cette catégorie), puis comme trône de Dieu. La métaphore de Jérusalem comme « montagne de Dieu » serait encore plus tardive.

dans son étude sur Jérusalem comme lieu de pèlerinage pour les nations, J. Vermeylen indique, au vu du contexte du verset Jr 3.17, qu'il ne faut pas interpréter les « nations » comme « un pèlerinage des peuples païens vers Sion, mais [que le verset] annonce le ralliement de l'Israël du Nord à l'autorité de Jérusalem ». Il comprend ce verset comme le rassemblement des maisons d'Israël et Juda en un peuple à Jérusalem comme l'annonce le verset 18 qui le suit le supplément du chapitre 33²¹⁹. Cette remarque nous permet déjà d'atténuer l'éventuelle contradiction ou distance perceptible entre Jr3.17 et Jr33.15-16. Finalement le propos principal du supplément ne porte pas en priorité sur Jérusalem, l'annonce de la restauration y concerne plutôt la relation du peuple avec Dieu, ce qui inclut Jérusalem, sans que la ville ne soit au centre de l'attention.

Cette réflexion nous permet de reprendre le fil de nos interrogations concernant le caractère eschatologique du supplément. Son propos ne s'adresse pas à toutes les nations dans une dynamique universelle. Si Dieu est présenté comme le Seigneur et le roi de toute la création, sa parole et son alliance telles quelles sont formulées dans le supplément s'adressent uniquement au peuple rassemblé. Nous avons vu plus haut combien l'emploi de l'expression *הנה ימים באים* convoque principalement des références aux maisons d'Israël et de Juda. En outre, nous avons observé que la référence à Jérusalem comme point central pour rassemblement des nations, moment qui pourrait être envisagé comme un horizon eschatologique clair, n'est pas développé en Jr33.14-26. Par conséquent nous percevons ici l'inconfort qu'il y a à affirmer le caractère eschatologique du passage. Tout comme Y. Hoffman, nous sommes d'accord pour reconnaître plus de traits eschatologiques au verset 3.17 qu'à notre passage.

Nous montrons ainsi que le texte long de *Jérémie* développe une théologie subtile qui résiste à une uniformisation du discours. Au contraire, la version longue supporte la coexistence de passages qui, sans entrer en contradiction, proposent néanmoins des accents théologiques différents, que ce soit concernant le symbolisme accordé à la ville de Jérusalem ou le caractère eschatologique du texte. Ce constat rejoint les conclusions de P.-M. Bogaert qui propose de voir une « eschatologisation » croissante du texte de *Jérémie* et de ses relectures qu'elles se trouvent dans le corpus biblique (Chronique, Zacharie, Daniel) ou extrabiblique (*Paralipomena Jeremiae*)²²⁰.

219 Jacques VERMEYLEN, « Le pèlerinage des nations. », dans *Jérusalem, centre du monde*, Cerf, Lectio divina, vol. 1/1, n° 217, Paris, Cerf, 2007, p. 198-204.

220 Pierre-Maurice BOGAERT, « La fin des jours, catastrophe, retour d'exil ou nouveauté dans les éditions conservées du livre de Jérémie ». op. cit.

VI – Un Nouvel Exode ?

Le travail sur Jérusalem comme but de pèlerinage pour les nations à la faveur de la réflexion sur l'eschatologie nous ramène au thème du « Nouvel Exode » évoqué plus haut. Nous avons vu que des motifs liés au thème de l'exode affleurent dans le supplément avec la mention de la bonne parole et l'annonce d'une restauration de la situation du peuple. Nous pouvons ajouter que la version longue de *Jérémie* place côte à côte l'oracle dynastique 23.5-6 avec celle dite d'un nouvel exode de 23.7-8 (les versets sont placés à la fin du chapitre dans la LXX). Nous avons déjà montré avec quelles précautions doit être défini le lien entre le supplément et le thème de l'exode. Néanmoins, l'importance des versets 23.7-8 pour la compréhension de notre passage nous invite désormais à nous interroger à propos de cette notion de « Nouvel Exode ».

1/ Définir le Nouvel Exode.

G. Yates définit le Nouvel Exode comme une promesse de retour de l'exil babylonien qui « dépasse l'ancien [exode] par son ampleur et sa portée (cf. 23,7-8) ». Il soutient que l'ensemble du *Livret de Consolation* contient l'annonce d'un Nouvel Exode lequel passe par la délivrance d'exil (comparé à l'esclavage) et la restauration du peuple (en une seule nation) ainsi que le don d'une alliance nouvelle. Selon lui, le roi davidique et Jérusalem jouent un rôle central dans la présentation de ce Nouvel Exode dont ils figurent la garantie. Toutefois l'auteur montre que l'annonce de ce Nouvel Exode en *Jérémie* est pondérée par les chapitres qui suivent le *Livret de Consolation* dans lesquels il constate l'échec de l'exode. Cet échec est manifesté par le meurtre de Godolias et la fuite d'une partie du peuple en Égypte, récits dans lesquels il voit le refus de la prédication de Jérémie²²¹. G. Yates considère que l'annonce d'un Nouvel Exode chez *Jérémie* s'adresse au peuple déporté à Babylone (par opposition aux Juifs restés en Judée) et ceux partis pour l'Égypte. Pour lui, le contrepoint entre exode et non-exode est adressé au peuple en captivité à Babylone et doit s'entendre comme une exhortation à l'obéissance²²².

221 Gary YATES, « New Exodus and No Exodus in Jeremiah 26-45: Promise and Warning to the Exiles in Babylon », *Tyndale Bulletin*, vol. 57, n° 1, mai 2006, p. 4.

222 *Ibid.*, p. 18. : « L'interaction rhétorique entre Jérémie 30-33 et 40-43 et le contraste entre le nouvel exode et l'absence d'exode servent à la fois de promesse et d'avertissement pour les exilés. De manière positive, les récits de 40-43 démontrent que l'éloignement de la terre promise n'a pas empêché les exilés de bénéficier des bénédictions de la restauration et du nouvel exode. [...] D'un point de vue négatif, le récit de Jérémie 40-43 et ce qui est arrivé aux Juifs restés dans le pays qui se sont ensuite enfuis en Égypte, servira d'avertissement aux exilés sur ce qui leur arrivera s'ils poursuivent le comportement rebelle qui a caractérisé le passé de Juda. »

Bien que cet auteur considère que le thème est bien présent dans le *Livret de Consolation*, l'application de ce dernier au supplément 33.14-26 nécessite d'être discutée et réfléchie. Nous avons déjà relevé les éléments qui nous encouragent à voir des traces de promesse liées à des motifs typiques de l'exode dans le passage. Néanmoins, nous avons aussi montré que certains décalages sont perceptibles, en particulier concernant la notion de repos ou la nécessité d'un roi humain, éléments qui sont plutôt tournées vers Dieu dans le supplément. En outre, le cas de l'emploi du terme ארץ dans le supplément demande à être approfondi.

2/ Nouvel Exode et rapport à la terre.

Si le supplément doit faire appel au thème de l'exode, il semble nécessaire de réfléchir à la place que celui-ci confère à la terre qui est un élément majeur du motif de l'exode. Le terme apparaît deux fois dans le passage : au v.15 dans l'expression ועשה משפט וצדקה בארץ et au v.22 en symétrie avec le terme ciel. Le second emploi ne fait pas de débat : le contexte permet bien de comprendre que le mot ne signifie pas un pays ou un territoire particulier. En revanche, la première occurrence du mot interroge. Comment comprendre cette terre sur, ou dans, laquelle le germe de David exercera le droit et la justice ? Associé à une figure royale, ainsi qu'au maisons d'Israël et de Juda, le terme pourrait être traduit par « pays ». Une telle interprétation nous encouragerait alors à reconnaître la désignation d'un territoire précis dans le supplément et être ainsi un argument en faveur d'une compréhension territoriale du terme. Le DCH comprend ארץ précédé de la préposition ב comme une indication de lieu dans lequel se situe l'action. L'espace semble précis et circonstancié comme celui d'un pays²²³. Néanmoins, dans cet ouvrage, le sens auquel est rattaché le verset 33.14 est distincte d'une interprétation exprimant l'autorité, le gouvernement d'un roi sur une terre/un pays. De plus, dans ce passage qui s'intéresse au peuple de Dieu, « maison d'Israël » et « maison de Juda » désigne les deux parties du peuple non pas de manière territoriale mais au sens d'une l'appartenance à l'une ou l'autre « maison » qui seront rassemblées sous un gouvernement unique. Ainsi il semble que le verset ne mette pas directement en lien le roi et le pays et n'insiste donc pas d'abord sur le sens territorial du mot. Il faut plutôt le lire par rapport au groupe nominal qui le précède : ועשה משפט וצדקה בארץ. Or chez *Jérémie*, le fait de pratiquer le droit et la justice « sur la terre » apparaît trois fois : aux chapitres 23 et 33 mais aussi au chapitre 9.23²²⁴. Dans ce dernier cas, c'est Dieu qui exerce le droit et la justice sur toute la

223 David J. A. CLINES, John ELWOLDE, *The dictionary of classical hebrew*.op. cit. Voir en particulier les pages 394-395.

224 « כי אם-בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני יהוה עשה חסד משפט וצדקה בארץ כִּי-באלה חפצתי באִמִּי-יהוה » (Mais que celui qui fait le fier soit fier d'avoir du bon sens et de me connaître, de savoir que je suis le Seigneur (YHWH) et que j'agis sur la terre avec fidélité, équité et justice ; car c'est à cela que je prends plaisir – déclaration du Seigneur.)

terre. Ces deux éléments nous invitent à émettre quelques réserves quant à une éventuelle référence à un territoire précis dans le passage 33.14-26. S'il est question d'une terre dans laquelle un roi exercera la justice, nous entendons d'abord clairement l'annonce de la royauté divine sur toute la terre. Tout comme nos précédentes réflexions à propos de la figure du messie et de l'attente eschatologique exprimées dans ce passage, nous ont déjà permis de le constater, le passage semble jouer avec le sens des référents qu'il convoque. Cela nous invite à préserver en partie le sens territorial du terme mais à l'envisager aussi dans un sens plus large. Puisque Dieu se constitue un peuple en mesure d'être en relation avec lui, il lui prépare aussi une terre (planète) où régneront le droit et la justice. Ainsi, si le passage est profondément empreint d'une promesse de restauration celle-ci semble décalée par rapport à un exode factuel, temporel et territorial.

Tandis qu'il commente la présence de ce thème chez *Jérémie*, J. Lust argumente en faveur d'un élargissement de la notion d'exode à partir de Jr16.14-15 et Jr3.16-17. Il propose que l'éditeur du texte reformule l'annonce de retour d'exil pour l'adapter au thème de l'exode dans un sens élargi. En changeant par exemple « le verbe *qibbes* (rassembler) par '*alah* (faire monter au hiphil) ce qui est typique de la tradition de l'Exode. Cela indiquerait que ces versets appartiennent probablement à l'une des étapes les plus récentes du livre²²⁵.» Or, ces deux passages sont en lien avec le supplément, le premier, car il s'agit d'un doublet de 23.7-8 et le second car il contient un oracle à propos du nouveau nom de Jérusalem « trône du Seigneur »²²⁶. L'auteur conclut son article par les mots suivants :

Le thème du retour, dans ses premières apparitions dans Jérémie, se référait manifestement à la fin de l'exil babylonien (Jr 28-29). La formule stéréotypée du Rassemblement et du Retour a encore développé ce thème. Sa terminologie vague est devenue transparente et donc applicable à des situations ultérieures où le peuple n'est plus confronté à l'Exil babylonien mais à une dispersion beaucoup plus grande²²⁷.

Cette observation confirme les observations précédemment soulevées et nous encourage à émettre l'hypothèse que la « dispersion beaucoup plus grande » concerne tous les Juifs y

225 Johan LUST, « "Gathering And Return" In Jeremiah And Ezekiel », op. cit., p. 134.

226 *Ibid.*, p. 133.

227 *Ibid.*, p. 141.

compris ceux vivant en *Diaspora*. Dans ce passage, le sens du Nouvel Exode concerne donc moins un retour de Babylone et une restauration politique qu'une restauration religieuse et spirituelle à travers laquelle Dieu promet de tourner résolument vers lui les regards et le cœur de son peuple. C'est dans ce sens que nous utilisons l'expression « Nouvel Exode » pour le passage.

Conclusion : reprise des éléments et proposition de datation pour le passage.

I – quel est le sens du passage ?

Parvenue au terme de notre parcours, il nous semble nécessaire de reprendre les éléments principaux qui se sont dégagés de notre étude du texte. Notre travail a en effet permis de montrer les spécificités de ce long « plus » du livre de *Jérémie* qui se distingue par la singularité de son propos. Le supplément du chapitre 33 développe la « parole bonne » promise par Dieu dans le chapitre 29 du livre. Le passage reprend les expressions qui structurent le Livret de Consolation pour organiser la présentation des promesses qu'il annonce. Les versets se concentrent sur l'annonce de la justice et du repos pour Jérusalem et le peuple passant par la pérennité d'un gouvernement davidique et du service accompli par les prêtres. Finalement, l'engagement divin en faveur de son peuple dûment rassemblé assure sa pérennité, grâce à la stabilité de la création garantie par Dieu qui garantit également la capacité du peuple à lui obéir à l'instar de David. Ce dernier représente à la fois le partenaire d'alliance idéal et l'origine d'un gouvernement légitime sur toute la descendance d'Abraham.

Nous avons vu combien ces quelques versets ne cessent d'être en dialogue avec d'autres passages du livre et de l'Ancien Testament tout en assumant par ailleurs un certain décalage. Ainsi, par la comparaison des doublets avec le chapitre 23, nous avons vu que le supplément minimise le rôle politique du roi dont les prérogatives sont partagées avec Jérusalem et les prêtres. Notre travail sur l'intertextualité, tant à l'échelle du livre qu'à celle de tout le corpus vétérotestamentaire a mis en évidence le nouveau discours sur l'alliance. Non seulement l'alliance avec David devient inconditionnelle, mais elle est aussi étendue aux prêtres et à toute la création. Les deux rôles essentiels habituellement joués par le roi et par les prêtres sont avant tout remplis par Dieu lui-même, il est le seul maître de l'histoire et de la création et celui qui détient toutes les compétences nécessaires pour gouverner son peuple. La qualité de « peuple de Dieu » concerne à la fois la maison d'Israël et celle de Juda, c'est-à-dire tous les Juifs quelque que soit leur lieu de vie y compris ceux qui vivent en *Diaspora*. De plus, ce peuple est assimilé à la descendance d'Abraham et il est par là bénéficiaire de l'alliance et de l'engagement de Dieu à son égard. Il devient une bénédiction pour les nations. Finalement, nous avons constaté que la notion de peuple n'est donc plus attachée à une terre précise puisqu'il est défini par son origine plutôt que par sa destination.

Ainsi le passage propose ici un nouveau regard sur les alliances divines avec le roi, avec les prêtres, avec son peuple en les résumant en une seule qui s'adresse à chacun et ne dépend que de Dieu. La nouvelle alliance gravée dans les coeurs est offerte à tout le peuple à la suite de David et des prêtres grâce au seul engagement divin. Nous voyons ainsi que l'affirmation d'Israël en tant que peuple de Dieu est fortement marquée dans le supplément. Nous pensons que la stratégie littéraire et narrative à l'œuvre dans le supplément est au service de l'exposition d'une théologie positive de la relation de Dieu avec son peuple. Celle-ci est marquée par la bonne parole du Seigneur et garantie par l'engagement totale de Dieu en faveur de sa création. L'alliance infrangible et inconditionnelle de Dieu à l'égard de son peuple passe au premier plan ce qui explique que le supplément ne soit pas marqué par une véritable théologie messianique, eschatologique ni-même par un fort symbolisme concernant Jérusalem (bien que certaines caractéristiques de ces éléments soient sensibles en filigrane).

Les conclusions que nous tirons de notre étude quant à l'interprétation du passage peuvent désormais nous servir afin d'émettre une hypothèse quant au processus de rédaction de la version longue de *Jérémie* ainsi qu'à propos de la datation de ce dernier.

II – Le livre de *Jérémie* à la lumière de Jr33.14-26.

Comme nous le savons, l'insertion de ce long « plus » a été préparée dans le TM. Nos propres recherches ont permis d'ajouter quelques cas de préparation aux observations déjà constatées par les chercheurs qui nous ont précédés. Selon toute logique, un tel constat nous invite à penser que le passage fait partie des derniers « plus » ajoutés à la version longue de Jérémie. La comparaison avec Jr3.17 nous a permis d'interroger cette hypothèse puisque les deux passages propose une théologie différente de Jérusalem. Nous nous sommes demandé si ce verset du chapitre 3 pouvait être postérieur au supplément du chapitre 33. Toutefois, nos réflexions nous ont rendue attentive au fait que les traitements différents de tel ou tel propos théologique dans le livre ne peuvent pas être automatiquement interprétés comme le témoignage d'un décalage chronologique. Chaque passage doit être interprété selon son contexte et sa stratégie narrative propre. Nous avons rassemblé de bons indices en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'ajout du supplément 33.14-26 a été préparé par des modifications mineures du texte long à propos de nombreux passage du livre, y compris 3.16-18. Par conséquent, à ce stade, nous pouvons continuer à penser que le supplément a été ajouté au terme d'un travail de reprise du texte jérémiénien aboutissant à la version longue que nous connaissons.

En outre, nous avons longuement étudié les liens d'intertextualité sous-jacents dans le passage 33.14-26 et cela nous a donné des indications quant à la manière dont le passage a été composé. Nous avons vu que le supplément concentre des expressions, des termes et des concepts présents ailleurs dans le livre et les phénomènes de citations, allusions et échos nous ont renvoyée vers de nombreux autres chapitres de *Jérémie*. Ces renvois concernent principalement les passages qui précèdent littérairement le supplément mais pas uniquement puisque nous trouvons aussi des résonances avec les chapitres suivants, en particulier le chapitre 50. Ainsi, il semble que le passage joue sur cette dynamique de renvois, recueillant en douze versets comme un essentiel des promesses du livre. Nous faisons l'hypothèse que le compositeur de ces versets les a pensés comme une récapitulation des promesses de Dieu pour son peuple, au terme du *Livret de Consolation* et au cœur du livre de *Jérémie*. Le supplément se voudrait alors un résumé mais surtout une proposition nouvelle d'interprétation des paroles du prophète à une période postérieure. Tout en restant fidèle à la matière pré-existante, le passage va plus loin et propose une nouvelle théologie de l'alliance et du peuple. Jr33.14-26 invite alors à une profondeur théologique nouvelle marquée par la dépendance à Dieu, créateur attentif qui n'abandonne jamais sa création. Nous avons également supposé qu'il vient confirmer et consolider l'annonce de la nouvelle alliance du chapitre 31 en la répétant et en effaçant presque complètement la possibilité qu'elle puisse être rompue.

III – Convergence d'indices en faveur d'une datation de Jr33.14-26.

Nos conclusions nous amènent à considérer la délicate question de la datation du passage. Pour ce faire, plusieurs éléments doivent être considérés. Nous proposons de les reprendre ici comme un rassemblement d'indices que l'on trouve dans le passage, dans le corpus vétérotestamentaire et dans la littérature du Second Temple pour nous aider à proposer (sans certitude dogmatique néanmoins) une datation pour l'adjonction de ces douze versets au terme du *Livret de Consolation*. Nous présenterons d'abord les hypothèses déjà proposées. Les travaux des différents chercheurs se sont intéressés aux différentes situations et idéologies politiques qui se sont succédé dans le territoire du Levant Sud après la période de l'exil afin de chercher lequel de ces contextes pourrait être se trouver à l'arrière-plan du passage. C'est une question qui a fait l'objet de nombreux débats. Ensuite, nous voulons éclairer la question à partir des indices lexicaux présents dans le texte qui peuvent nous aider à déterminer l'époque de composition du texte grâce à l'observation de la langue employée. Enfin, un moyen solide d'obtenir un *terminus ad quem* pour le passage est de chercher les textes qui le

citent. La datation proposée pour ces derniers pourra servir de guide pour définir une date limite de composition du passage. Ainsi, grâce à notre propre recherche et à nos observations, nous espérons rejoindre la proposition de l'un ou l'autre auteur.

Remarquons ici que nos réflexions concernant la théologie du passage ne nous permettent pas de tirer des conclusions claires et satisfaisantes concernant la période de composition du supplément. En effet, bien que nous puissions penser que la théologie développée dans ce passage nous permette de le situer par rapport à d'autres textes, l'exercice est méthodologiquement délicat, car il ne pourrait nous offrir que des conclusions partielles. Nous savons que l'absence de certains traits pour l'élaboration d'une théologie particulière ne suffit pas à dire son absence ni pour supposer que le texte étudié en propose une proto-version. Pour être mené à bien, ce travail demanderait une plus longue recherche, entre autres une étude plus approfondie des différents courants théologiques en vigueur au Second Temple.

1/ Les indices historiques présents dans le texte et leur interprétation par les différents chercheurs.

Les indices historiques présents dans le passage sont avant tout politiques. En effet, au-delà des questions théologiques qui nous ont principalement intéressée concernant les rapports entre Dieu et son peuple via David et les prêtres, les chercheurs qui nous ont précédée ont étudié le discours sur la société contemporaine du compositeur qui transparaît dans le passage. Pour eux, la formulation si particulière des alliances en faveur de David et des prêtres peut être interprétée comme le témoignage d'une idéologie et d'un contexte politique particulier. Selon la manière dont le rapport entre l'alliance dynastique et l'alliance sacerdotale a été interprétée, et selon nos connaissances de l'histoire politique d'Israël après l'exil, les chercheurs situent la composition du passage à une époque différente.

Nous savons que P.-M. Bogaert a d'abord lu le passage avec une interprétation « sacerdotalisante ». Il l'a donc placé dans une reprise rédactionnelle globale du livre de *Jérémie* à l'origine du texte long qu'il a d'abord datée du III^e siècle avant notre ère²²⁸. L'auteur s'appuie non seulement sur son étude du passage mais aussi sur celle des Oracles contre les Nations dans le texte long. Dans cet article, il relève une « idéalisation de la figure de Nabuchodonosor » qu'il rapproche de celle d'Alexandre le Grand dont la mémoire fut exaltée par les Lagides. Cette datation est également en accord avec le témoignage de Qumran où

228 Pierre-Maurice BOGAERT, « Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie », *La vie de la parole*, 1987, p. 139-150.

cohabitent les deux versions du texte jérémien²²⁹. Dans son dernier article sur le sujet, paru en 2006 il semble penser que le passage accorde moins d'importance aux figures sacerdotales qu'à celle du roi et reconnaît les arguments de ceux qui proposent une datation plus tardive du passage, soit au tournant du II^e siècle²³⁰.

Dans son travail contemporain des premiers articles de P.-M. Bogaert, W. Wessels, lit également ce passage sous l'angle sacerdotal, sans aller jusqu'à considérer qu'il y a une « substitution » du roi par les prêtres²³¹. Selon lui la promesse d'un roi vient soutenir et garantir l'office cultuel des lévites inexistant à cette époque ou potentiellement menacé par les Sadocites. Il ajoute

Le lien entre la théologie de la création (tradition judéenne) et l'histoire du salut (tradition nordique) que l'on trouve en Jérémie 33,23-26 confirme la datation de l'exil tardif ou du début de la période post-exilique. Le lien entre ces deux motifs, création et salut, se retrouve également dans le Deutéro-Isaïe, où il est utilisé pour consoler les exilés : Yahveh est toujours maître de l'histoire du monde²³².

A l'inverse, Y. Goldman comprend le passage comme une affirmation de la centralité de la royauté, réfutant ainsi la thèse de P.-M. Bogaert²³³. Il confirme cette interprétation dans un article postérieur dans lequel il met en perspective le supplément du chapitre 33 avec Jr 27.16-22, concernant les objets volés au Temple. Selon lui, la version TM du chapitre 27 « montre que la restauration du temple et de son culte vont de pair avec la restauration de la royauté et

229 Pierre-Maurice BOGAERT, « Le Livre de Jérémie en perspective », op. cit., p. 399-400. « L'idéalisation de la figure de Nabuchodonosor, son rôle providentiel, son trône placé par Dieu lui-même en Égypte (TM 43, 10) tiendrait alors quelque chose du héros Alexandre, mort à Babylone en 323, dont la figure prestigieuse a été presque aussitôt récupérée par les Lagides. Une datation de la rédaction longue au cours du III^e siècle permet d'expliquer la présence à Qumrân de manuscrits de Jérémie des deux types. Le texte court n'y a pas encore été totalement supplanté par le texte long, mieux représenté toutefois. Cette datation permet aussi de comprendre que le traducteur grec, travaillant en Égypte vers le milieu du II^e siècle, ait ignoré encore ou refusé le texte long. »

230 Pierre-Maurice BOGAERT, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? », op. cit., p. 404-405.

231 Willie WESSELS, « Jeremiah 33 », op. cit., p. 241-242. « Un autre facteur qui indique une origine lévitique pour Jérémie 33:14-18 est la mention d'un roi qui promouvrait la justice, et de prêtres lévites dans le même contexte. Selon Deutéronome 17:14-20 (la loi royale), la loi qui prescrivait le rôle du roi était sous la garde des prêtres lévites. »

232 *Ibid.*, p. 242.

233 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 27-37.

de la classe dominante de la première déportation et leur donne une légitimité. » Sa lecture du chapitre 33 est donc fidèle à cette interprétation et pour lui le parallèle entre le service du roi et celui du prêtre permet de « fonder sur une institution plus ou moins admise et déjà en fonction (le culte du temple) les espoirs de restauration de la royauté, et l'on se situe alors à l'époque de la tentative de restauration de la royauté²³⁴. » Il propose par conséquent de dater le passage de l'époque de Zorobabel²³⁵.

J. Lust éclaire le débat avec un apport nouveau, il propose de comparer la juxtaposition de l'alliance avec David et celle avec les lévites au texte du *Siracide* qui présente une combinaison similaire. Le sens des versets 45.23-26 varie selon la version dans laquelle il est lu. J. Lust montre les différences entre les versions TM et LXX. Il cite la lecture qu'en fait B. Vawter pour qui le texte de Ben Sira ne place pas les deux alliances sur le même plan mais « minimise la promesse davidique en l'opposant à la promesse lévitique [...] il est clair que l'alliance davidique a cessé d'avoir une signification messianique pour Ben Sira et qu'elle est remplacée par l'alliance avec le sacerdoce. » Ainsi l'auteur semble montrer que le passage Jr 33.14-26 peut être mis en lien avec d'autres passages qui mettent progressivement en valeur le rôle du prêtre aux côtés de celui du roi, voire tendent à le remplacer²³⁶. Dans un article précédent, l'auteur avait rapproché le dernier stade de la rédaction longue de *Jérémie* avec les chapitres 9 et 12 de *Zacharie* ; chapitre qu'il datait de l'époque de la conquête d'Alexandre soit durant la deuxième moitié du IV^e siècle²³⁷.

Enfin, nous avons déjà mentionné l'interprétation de J. Erzberger qui interprète la reprise de l'oracle dynastique 23.5-6 par le supplément du chapitre 33 dans le sens d'une « dévaluation de la royauté » en faveur de la classe sacerdotale²³⁸. Pour elle,

234 Yohanan A. P. GOLDMAN, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », op. cit., p. 159.

235 Yohanan A. P. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil*, op. cit., p. 225-235. « La meilleure datation possible, pour rendre compte de l'intégralité de ce texte, est l'époque à laquelle Zerubbabel a la charge officielle de gouverner la communauté judéenne revenue en Juda, quelles que soient les limites exactes de sa charge Zerubbabel se recommande aussi comme sujet des Oracles du Germe par les allusions du M à la troisième génération royale à partir de la déportation de Yoyakin. » p.226 Proposition de datation confirmée dans un article postérieur : Yohanan A. P. GOLDMAN, « Le Seigneur est fidèle à son alliance. Continuité et rupture dans l'histoire d'Israël d'après la forme longue du livre de Jérémie (Tm Jr 31,31-37; 17,1-4; 11,7-8) », dans *L'enfance de la Bible hébraïque: l'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, A. Schenker, sous dir., Le monde de la Bible, n° 52, Genève, Ed. Labor et Fides, 2005, p. 217.

236 Johan LUST, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah », op. cit., p. 60-61.

237 Johan LUST, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », op. cit., p. 44.

238 Johanna ERZBERGER, « Jeremiah 33 », op. cit., p. 681.

la haute évaluation du sacerdoce, et non du grand prêtre ou d'une figure sacerdotale individuelle, [dans le passage] plaide soit en faveur d'une période où une telle figure sacerdotale individuelle n'existait pas, soit en faveur d'un groupe qui n'était pas favorable à une telle figure. Étant donné qu'une telle figure – contrairement au roi davidique – n'est même pas mentionnée en tant qu'horizon positif ou négatif, le texte est probablement antérieur à tout grand prêtre historique²³⁹.

Finale­ment, A. Schenker a proposé de dater la « rédaction longue du livre de *Jérémie* au temps des premiers Hasmonéens » (nous reformulons ici le titre de son article). Pour ce faire, il s'appuie essentiellement sur le *Livret de Consolation* ainsi que sur le passage étudié. Selon, lui le double titre « prêtres-lévites » doit faire référence à une famille particulière au sein des lévites. Il propose d'y voir la famille de Sadoq « qui tient un rang spécial dans l'ensemble des prêtres. » Il ajoute : « Jr 33,24 peut ainsi être interprété comme une revendication de « la famille des prêtres lévites » d'être élus prêtres à perpétuité contre « des gens » qui la considèrent comme déchue de cette élection divine, à l'instar de la maison de David, déchue elle aussi²⁴⁰. » Comme la famille sadocite fait remonter ces origines à Aaron et à Phineas leurs revendications seraient correspondre à celles qui sont développées dans le livre de Ben Sira (Sir 45. 23-25) ; ainsi qu'au rejet du sacerdoce lévitique exprimé chez *Ezéchiél* (Ez 44,9.16). A. Schenker conclut : « L'auteur de la forme longue n'appartiendrait ainsi guère au cercle intime des partisans des Hasmonéens, plutôt à des partisans *hasidim* des Maccabées à leurs débuts » et propose de dater le texte aux alentours de 140 av. J.-C.²⁴¹.

Nous devons à P. Piovanelli une reprise claire des différentes propositions de datations possibles en fonction de l'interprétation donnée au texte. Il appuie son raisonnement sur un exposé de l'évolution de l'idéologie lévitique à la période du Second Temple, montrant que celle-ci ne cesse de se développer dans les textes intertestamentaires et à Qumran²⁴². A partir

239 *Idem*.

240 Adrian SCHENKER, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens? », op. cit., pp. 286-287.

241 *Ibid.*, p. 293.

242 Cette analyse est confirmée par G. Brooke pour qui on discerne à Qumran la place prépondérante occupée par les lévites au détriment des prêtres. Il écrit : « Le souci d'identifier les lévites séparément [du prêtre] pourrait bien avoir été réfléchi par le commentateur, comme s'il voulait nuancer Jr 33.18. Ailleurs dans les textes qui reflètent le mieux l'idéologie de la communauté et du mouvement qui lui est associé, Lévi et les

de ses observations, les conclusions de P. Piovanelli rejoignent celles d'A. Schenker. Toutefois, il souligne également l'importance de la continuité des « gouverneurs davidiques » dans ce passage ce qui implique des « limites [à] la légitimation que la tradition religieuse peut accorder aux frères Macchabées » car le pouvoir sacerdotal ici ne recouvre pas le pouvoir royal. Par conséquent, P. Piovanelli attribue le passage au cercle des assidéens²⁴³.

Nous avons vu que les différentes hypothèses de datation exposées ici s'appuient en priorité sur la situation politique dans laquelle chaque chercheur pense pouvoir placer la composition du passage. Afin d'approfondir la question et de nous positionner nous-mêmes à propos de la datation du passage, nous proposons de nous aider des indices lexicaux présents dans le texte ainsi que de l'étude de la réception du texte. Cela nous permettra de chercher à situer le texte dans un courant historique.

2/ Les indices lexicaux et textuels.

La langue du texte est un indicateur utile et intéressant pour proposer une date de rédaction d'un passage, en particulier si les faits observés sont considérés comme des innovations linguistiques. En effet, des traits de langue archaïques restent difficiles à exploiter comme indices certains de l'ancienneté d'un texte puisque ceux-ci peuvent aussi être dus à des choix et une stratégie littéraires archaïsants. A l'inverse, nous signalons ici deux éléments reconnus « tardifs » pour ce qui concerne la langue du passage. Citons tout d'abord les réflexions de P. Piovanelli concernant l'emploi de l'adverbe יומם. Le terme apparaît au verset 20 ainsi que dans le doublet 31.35 : כה אמר יהוה נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור : לילה. L'auteur considère que l'emploi de l'adverbe est « aberrant », puisque celui-ci apparaît en lieu et place du substantif יום ce qui serait un indice d'une évolution linguistique tardive. De tels emplois du terme se trouvent dans la littérature liturgique de Qumran. Cette remarque permet à la fois de suggérer que le passage 33.14-26 appartient « à une phase linguistique assez tardive (III^e-II^e siècle avant J.-C.)²⁴⁴.»

La mention de la triade Abraham-Isaac-Jacob semble être un indice supplémentaire en faveur d'une datation tardive du passage. R. Tournay a montré que la triade patriarcale est en elle-même une attestation du caractère tardif d'un texte biblique :

lévites sont fréquemment désignés comme ayant des responsabilités particulières. » George John BROOKE, « The Book Of Jeremiah And Its Reception In The Qumran Scrolls », dans *The Book Of Jeremiah and Its Reception*, A.H.W. Curtis, T. Römer, sous dir., Ephemerides theologicae Lovanienses Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium BETL, n° 128, Leuven, Univ. Press [u.a.], 1997, p. 201.

243 Pierluigi PIOVANELLI, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », op. cit., p. 268-273.

244 Pierluigi PIOVANELLI, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », op. cit., p. 273-275.

Ainsi, la triade généalogique Abraham-Isaac-Jacob s'est formée progressivement. Au cycle Isaac – Jacob, père et fils, s'est adjoint le cycle d'Abraham en tant qu'ancêtre de toute la nation et porteur de la promesse de la terre. Il en résulte que la mention de la triade, ou même seulement du nom d'Abraham, peut être un indice de rédaction tardive²⁴⁵.

Ajoutons à cela que la forme du prénom d'Isaac employée ici est rare et attestée dans des textes tardifs²⁴⁶.

Ces éléments lexicaux nous orientent déjà vers une rédaction tardive du passage, au moins post-exilique²⁴⁷, mais probablement plus tardive encore ainsi qu'en atteste l'emploi de יומם. Les indices lexicaux demandent à être confirmés par l'étude du contexte historique à l'arrière-plan.

3/ Les premières attestations de réception du passage, des indices :

Outre les indices situés dans le texte, qu'ils soient contextuels ou linguistiques, nous pouvons chercher des indices hors du texte lui-même, comme d'éventuelles citations du passage dans la littérature du Second Temple. Dans l'éventualité où l'on est en mesure d'estimer la date de composition d'un texte, ou au moins de son support, on obtient alors un *terminus ad quem* à partir duquel le supplément était attesté et connu. Le travail de recherche a été accompli par A. Lange et M. Weigold²⁴⁸. Pour le supplément de Jérémie, ils considèrent que le v.16 est cité dans deux textes postérieurs : Zach 14.11 et en 4Q522, manuscrit qui comporte un texte apocryphe développant une prophétie de Josué. Toujours selon ces deux chercheurs, le v.17 serait cité dans un commentaire de la Genèse présent à Qumran dans le manuscrit : 4Q252²⁴⁹. Leurs propositions nous semblent convaincantes concernant le rapport

245 Raymond Jacques TOURNAY, « Genèse De La Triade « Abraham-Isaac-Jacob » », *Revue Biblique*, vol. 103, n° 3, 1996, Peeters Publishers, p. 334.

246 On compte 4 occurrences de l'orthographe יצחק : Ps 105.9 ; Jr 33.26 ; Am 7.9, 16. L'orthographe יצחק est beaucoup plus courante.

247 Selon la datation proposée par E. Cortese pour les psaumes 105 et 106. Il considère que ceux-ci ont été rédigés peu après le retour d'exil, mais il cite des travaux précédents qui considèrent que ces psaumes datent de l'époque hellénistique ou maccabéenne. Enzo CORTESE, « Sulle Redazioni Finali Del Salterio », *Revue Biblique* (1946-), vol. 106, n° 1, Peeters Publishers, 1999 p. 83-96.

248 Armin LANGE, Matthias WEIGOLD, *Biblical quotations and allusions in Second Temple Jewish literature*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011, p. 146.

249 Zach 14.11 : « On y habitera, et il n'y aura plus d'anathème ; Jérusalem habitera en sécurité. »

de dépendance des textes cités vis-à-vis du supplément de Jérémie. Rappelons toutefois que ceci peut être discuté puisque M. Zangi et H. Eshel, dans leur article sur 4Q522 ne cite pas Jr33 comme source potentielle du fragment mentionné mais Dt23.12, ils défendent cependant leur point de vue avec certaine souplesse puisqu'ils ajoutent : « mais cela semble s'appliquer ici soit à Salomon, soit aux lévites qui servaient dans le Temple, soit au Temple lui-même. » Les liens avec Jr33.14-26 sont sensibles.

Si l'on considère que ces trois textes citent notre passage, nous pouvons nous intéresser à leur date (approximative) de rédaction. Concernant le dernier chapitre de Zacharie, A. Serandour écrit dans l'*Introduction à l'Ancien Testament* :

Quant au chapitre final, il reprend le thème du pèlerinage des nations à Jérusalem qui concluait le Proto-Zacharie (8,20-23). L'adjonction des ch.9-14 a donné au livre de Zacharie une nouvelle dimension apocalyptique de dévoilement des desseins divins ultimes concernant le gouvernement de la terre et des hommes qui l'habitent, au temps eschatologique²⁵⁰.»

Concernant la datation du passage il écrit :

il peut être tentant d'identifier la figure du « Bon Pasteur » rejeté et du « Transpercé » à Onias III, successeur légitime au grand pontificat d'abord évincé de sa charge par trahison, puis tué d'un coup d'épée par Andronique (2M4) en 170 avant J.-C. Pourtant, le livre de l'Ecclésiastique (ou Siracide, cf, Si 49,10)

4Q522 9 ii 8-9a : « [from ab]ove, [from the he]aven[ly ab]ode, [for] the friend of the Lo[rd] will dwell in safety and [the Lord will be his protector all] the days. With him He will dwell forever. » *Outside the Bible : ancient Jewish writings related to scripture*, L.H. Feldman, J.L. Kugel, L.H. Schiffman, sous dir., Lincoln, University of Nebraska press, 2013, p. 1514.

4Q252 V 2 : « When Israel rules [there will not] be cut off one who occupies the throne for David. » (Nous gardons la traduction anglaise car cela dépasserait nos compétences de proposer une traduction du texte des fragments de manière adéquate en français.)

250 Arnaud SÉRANDOUR, « Zacharie », dans *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2006. p.544

témoigne de l'achèvement du recueil des Douze vers 180 avant

J.-C²⁵¹.

Sans entrer dans les débats concernant la rédaction du livre de *Jérémie* il semble donc possible de penser que celui-ci était complet à l'aube du II^e siècle avant Jésus-Christ (J.-C).

Selon M. Zangi et H. Eshel, il faudrait dater 4Q522 du premier siècle avant J.-C mais ils soulignent que « l'œuvre a probablement été rédigée au cours du II^e siècle avant notre ère²⁵² ».

Pour ce qui concerne le manuscrit 4Q522, G. Brooke écrit : « Le manuscrit a été rédigé dans la seconde moitié du I^{er} siècle avant notre ère, mais il pourrait s'agir d'une copie d'une compilation antérieure²⁵³. »

Ces trois textes nous invitent donc à remonter au moins au II^e siècle pour la composition du supplément si l'on suit le témoignage de Qumran et même à la fin du III^e siècle si l'on s'appuie sur le texte de Zacharie. La première hypothèse rejoint celle de nombreux chercheurs qui ont finalement été rejoints par P.-M. Bogaert. Néanmoins, à cause du texte de *Zacharie*, l'hypothèse du III^e siècle reste probable. Afin de trancher, il faudrait pouvoir estimer dans quelle mesure les versets 33.14-26 seraient l'unique source de Za14.11.

Comme le texte de *Zacharie* présente les traits marqués d'une théologie apocalyptique et eschatologique, il nous semble prudent de nous accorder avec A. Lange et M. Weigold pour dire que le texte de *Zacharie* ne précède pas le long supplément de Jérémie dans lequel on ne trouve pas de tels développements théologiques. Néanmoins, cela n'implique pas que l'hypothèse réciproque soit nécessaire : faut-il penser que Jr33.14-26 précède le texte de *Zacharie* ? En effet, nous pouvons imaginer que Lv25.18 est à l'origine des paroles attribuées à Dieu dans le livre de *Zacharie*, voire que ce verset ait été repris de manière concomitante par les deux textes *Jérémie* et *Zacharie*.

251 *Ibid.* p. 545.

252 *Outside the Bible*, op. cit. p. 1513. Cette date est confirmée avec prudence par D. Dimant qui écrit « Comme c'est souvent le cas pour les rouleaux de Qumrân, la date précise de la composition est difficile à établir, surtout lorsque le sujet se rapporte à des épisodes bibliques et ne fait aucune allusion à des événements ou à des personnages postérieurs. Les copies existantes ont été rédigées au cours du premier siècle avant notre ère, une période qui constitue le *terminus ante quem* pour la composition de cet ouvrage. Cependant, la présence de plusieurs exemplaires, s'étalant sur plus d'un siècle, suggère que l'œuvre a été rédigée plus tôt, au plus tard durant la dernière partie du deuxième siècle avant notre ère. » Elle s'appuie sur les travaux de E. Puech pour soutenir que le manuscrit date « du second tiers » du premier siècle avant J.-C. Devorah DIMANT, « "The Apocryphon of Joshua" - 4Q522 9 ii: a reappraisal », *Emanuel; Studies in Hebrew bible Septuagint and dead sea scrolls in honor of Emanuel Tov*, vol. 94, n° 1, 2003, *Supplements to Vetus Testamentum*, p. 181-182.

253 *Outside the Bible*, op. cit., p. 211.

4/ Une ouverture : Jr33.14-26, fruit d'un processus de reprise et de composition ayant touché plusieurs livres bibliques ?

Dans le cas où les extraits étudiés de *Jérémie* et *Zacharie* auraient une source commune cela justifierait les échos perceptibles entre eux. Le fait que les propos de Za14.9 ; 11 et de Jer33.15-16 s'accordent et convoquent des sources ou une langue communes nous invitent à proposer (à titre d'hypothèse) qu'il ait existé un courant de reprise et de composition semblable à celui qui a procédé au développement du texte long de *Jérémie* et qui ait affecté plusieurs textes prophétiques au tournant du III^e et du II^e siècle. En effet, nous avons relevé d'autres expressions spécifiques qui se trouvent de manière récurrente à la fin de plusieurs livres prophétiques.

C'est le cas de la formule אֲשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם qui pourrait être un indice du travail de reprise des textes effectué par un potentiel cercle d'éditeurs des textes bibliques. On remarque que la formule se trouve à la fin de plusieurs textes prophétiques, comme un marqueur : Am9.14 ; Joël 4.1 ; So3.20. Or dans ces passages apparaissent aussi des expressions telles que « en ce temps-là » ; « en ce jour-là » ; « David » ; « les jours viennent » ; ainsi que des promesses plus larges de restauration de la part du Seigneur. Si l'on mène l'enquête concernant le processus de composition des livres d'*Amos*, *Joël* et *Sophonie*, nous constatons que les auteurs des articles concernés dans l'*Introduction à l'Ancien Testament* reconnaissent que les passages qui closent ces livres prophétiques sont « tardifs ». Cette remarque pourrait confirmer notre hypothèse : celle d'un courant de reprise rédactionnelle pour certains livres prophétiques comme ceux de *Jérémie*, *Amos*, *Joël*, *Sophonie* et *Zacharie*. Ce courant aurait retravaillé les textes dans une perspective d'annonce de restauration tout en restant fidèle aux spécificités littéraires de chaque livre. Les accents structurels et lexicaux communs aux différents textes en seraient le témoignage.

Or, E. Tov et A. Schenker ont réfléchi à l'existence durant la période Hasmonéenne d'une autorité en mesure de reprendre les livres du canon et d'imposer une version aux communautés juives de l'époque²⁵⁴, nous pouvons supposer qu'un tel travail a touché non seulement le livre de *Jérémie* mais aussi d'autres livres bibliques. C'est pourquoi les résonances observées ici entre les différents livres pourraient en être le témoignage. Cette

254 Emanuel TOV, « La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique? », dans *L'enfance de la Bible hébraïque: l'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, A. Schenker, sous dir., Le monde de la Bible, n° 52, Genève, Ed. Labor et Fides, 2005, p. 116-122 ; Adrian SCHENKER, « Est-ce que le livre de Jérémie fut publié dans une édition refondue au II^e siècle? La multiplicité textuelle peut-elle coexister avec l'édition unique d'un livre biblique? », dans *Un carrefour dans l'histoire de la Bible: du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, Orbis biblicus et orientalis, Academic Press ; Vandenhoeck u. Ruprecht, 2007, p. 67-69.

hypothèse mériterait un travail bien plus approfondi afin de pouvoir être nuancée et enrichie, en particulier concernant les affinités textuelles et théologiques de ces livres. Nous pouvons d'ores et déjà citer J. Vermeylen qui écrit à propos de plusieurs passages des petits prophètes :

Les recoupements entre ces différents textes sont assez nombreux pour qu'on puisse y reconnaître la marque d'un travail littéraire et théologique qui semble avoir affecté plusieurs livres prophétiques, dans une même perspective caractéristique : la fin de l'hostilité entre Ephraïm [...] et Juda/Jérusalem, le ralliement des tribus du Nord au Temple de Jérusalem et à une autorité se réclamant de David, qui pourrait être le grand-prêtre. Une telle espérance n'a rien à voir avec la pensée deutéronomiste, alors même que les auteurs n'hésitent pas à reprendre des éléments de théologie et de phraséologie Dtr²⁵⁵.

Nos différentes observations convergent et permettent de supposer qu'un courant de reprise générale de certains textes prophétiques ait existé entre la fin du III^e siècle et le début du II^e siècle. Nous pourrions placer la composition du supplément de Jer33 dans ce contexte, à une période marquée par une théologie de la restauration qui place toutes ses espérances dans le Seigneur en tant que roi de la création. En effet, par son propos très lié au livre de *Jérémie*, le supplément soutient un discours particulier sur l'alliance et sur le peuple de Dieu propre à son contexte littéraire, tout en proposant une vision de la restauration et des promesses inconditionnelles de Dieu pour son peuple qui s'accorde avec d'autres textes prophétiques.

255 Jacques VERMEYLEN, « L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre. », p. 62-63.

Bibliographie :

Editions du texte biblique :

ELLIGER Karl, ALT Albrecht, BARDTKE Hans et al., *Biblia hebraica Stuttgartensia*, Editio secunda emendata opera W. Rudolph e.a., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

FISCHER Bonifatius, WEBER Robert, GRYSON Roger, *Liber Hieremiae et Lamentationes*, Editionem 5. emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, *Biblia sacra : iuxta Vulgatam versionem* -, n° 14, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1972.

HANHART, Robert et ZIEGLER, Joseph. *Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae*. 2. durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

BLOCHER, Henri, DUBS, Jean-Claude, ECHTLER, Mario, et al., *La Nouvelle Bible Segond : édition d'étude*, Paris, Alliance biblique universelle, 2018.

Dictionnaires et encyclopédies :

BARRETT David B., BROMILEY Geoffrey William, FAHLBUSCH Erwin, *The Encyclopedia of Christianity*, Leiden, Brill, 1999.

BOTTERWECK Gerhard Johannes, ANDERSON George Wishart, RINGGREN Helmer, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 1, W. Kohlhammer, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.

CLINES David J. A., ELWOLDE John, *The dictionary of Classical Hebrew*, vol. 1, Sheffield, Sheffield academic press, 1993.

Commentaires monographiques du livre de Jérémie :

BRIGHT John, *Jeremiah: Introduction, Translation And Notes*, The Anchor Bible, n° 21, Doubleday, 1965.

CARROLL Robert P., *Jeremiah: a commentary*, Old Testament library, London, SCM Press, 1986.

CRAIGIE Peter C., DRINKARD Joel R. Jr, KELLEY Page H, *Jeremiah 1 - 25*, Word biblical commentary, vol. 1, n° 26, Dallas, Texas, Word Books, Publ., 1991.

FISCHER Georg, *Jeremia 1 - 25*, vol. 1/2 Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, 2005.

FISCHER Georg, *Jeremia 26 - 52*, vol. 2/2, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, 2005.

- HOLLADAY William Lee, *Jeremiah : A Commentary On The Book Of The Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, vol. 1/2, Hermeneia - A critical and Historical Commentary on the Bible, n° 30, Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- KEOWN Gerald L., *Jeremiah 26-52*, World biblical commentary, vol. 2, n° 27, Dallas, Word books, 1995.
- LUNDBOM Jack R., *Jeremiah 21 - 36: A New Translation With Introduction And Commentary*, 1. ed., The Anchor Bible, Doubleday, 2004.
- MCKANE William, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah / 1 Introduction and commentary on Jeremiah I - XXV*, vol. 1, 1. print., International Critical Commentary, Edinburgh, T & T Clark, 1986.
- MCKANE William, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah / 2 Commentary on Jeremiah XXVI - LII*, International Critical Commentary, vol. 2, n° 30, Edinburgh, T. & T. Clark, 1996.
- RUDOLPH Wilhelm, *Jeremia*, vol. 1, 3. verbesserte Aufl., Handbuch zum Alten Testament, vol. 1, n° 12, Tübingen, Mohr, 1968.
- SCHREINER Josef, *Jeremia 25,15 - 52,34*, vol. 2, n°9 Die neue Echter-Bibel, Echter-Verlag, 1984.
- THOMPSON John A., *The Book of Jeremiah*, The new international commentary on the Old Testament, n° 30, Eerdmans, 1981.
- WANKE Gunther, *Jeremia / Teilbd. 1 Jeremia 1,1 - 25,14*, Zürcher Bibelkommentare, vol. 1/2, n° 20, Theolog. Verlag, 1995.
- WANKE Gunther, *Jeremia. Teilbd. 2. Jeremia 25,15 - 52,34*, vol. 2, n°20, Zürcher Bibelkommentare Theol. Verlag, 2003.

Articles et monographies :

- ASURMENDI Jesús, « De l'impossibilité pour un prophète d'être apocalypticien », dans *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, présenté à Association catholique française pour l'étude de la Bible, Lectio divina, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 353.
- BIDDLE Mark E., « The literary frame surrounding Jeremiah 30,1-33,26 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 100, n° 3, 1988, p. 409.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Jeremias », dans *Einleitung in die Septuaginta*, vol. 1/3, Handbuch zur Septuaginta, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « La fin des jours, catastrophe, retour d'exil ou nouveauté dans les éditions conservées du livre de Jérémie », dans *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, présenté à Association catholique française pour l'étude de la Bible, Lectio divina, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 73.

- BOGAERT Pierre-Maurice, « Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? : du trône de David au trône de Dieu dans sa ville », dans *The Septuagint and messianism*, vol. 195, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 2006, p. 381.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments. », dans *Le Livre de Jérémie: le prophète et son milieu les oracles et leur transmission*, vol. 54, Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, vol. 54, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37 TM; 38,31-37 LXX) », *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Lectio divina, vol. 168, 1997.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *Revue Biblique*, vol. 101, n° 3, Peeters Publishers, 1994, p. 363-406.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Urtext, texte court et relecture: Jérémie xxxiii 14-26 TM et ses préparations », dans , vol. 43, présenté à International Organization for the Study of the Old Testament. Congress volume, Leuven, 1991, p. 236.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie », *La vie de la parole*, 1987, p. 139.
- BRACKE John M., « Šûb šebût: A Reappraisal », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 97, n° 2, De Gruyter, janvier 1985, p. 233-244.
- BROOKE George John, « The Book Of Jeremiah And Its Reception In The Qumran Scrolls », dans *The Book of Jeremiah and Its Reception*, A.H.W. CURTIS, T. RÖMER, sous dir., Ephemerides theologiae Lovanienses Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium BETL, n° 128, Leuven, Univ. Press [u.a.], 1997.
- CARROLL Robert P., « Intertextuality And The Book Of Jeremiah: Animadversions On Text And Theory », *The New Literary Criticism And The Hebrew Bible*, 1993, p. 55.
- CARROLL Robert P., « Eschatological Delay in the Prophetic Tradition? », vol. 94, n° 1, De Gruyter, janvier 1982, p. 47.
- CHAUTY Erwan, *Le livre de Jérémie : signifier la Parole*, Cahiers Evangile, n° 199, Paris, Les éditions du Cerf, 2022.
- COPPENS Joseph, *Le messianisme royal: ses origines, son développement, son accomplissement*, Paris, Cerf, 1968.
- CORTESE Enzo, « Sulle Redazioni Finali Del Salterio », *Revue Biblique (1946-)*, vol. 106, n° 1, Peeters Publishers, 1999, p. 66.
- DIMANT Devorah, « "The Apocryphon of Joshua" - 4Q522 9 ii: a Reappraisal », *Emanuel; Studies in Hebrew bible Septuagint and dead sea scrolls in honor of Emanuel Tov*, vol. 94, n° 1, 2003, *Supplements to Vetus Testamentum*, p. 179.

- DYKE PARUNAK (VAN) H., « Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah », *Biblical Hebrew and discourse linguistics*, 1994, p. 489.
- ERZBERGER Johanna, « Jeremiah 33:14-26 : the question of text stability and the devaluation of kingship », *Old Testament Essays*, vol. 26, n° 3, Old Testament Society of South Africa (OTSSA), janvier 2013, p. 663.
- FERRY Joëlle, « “Je restaurerai Juda et Israël” (Jr 33,7.9.26). L’écriture de Jérémie 33 », *Transeuphratène*, vol. 15, 1998, p. 69.
- FISCHER Georg, « Tendencies In The LXX Version of Jeremiah », dans *Der Prophet wie Mose: Studien zum Jeremiabuch*, Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte / Beihefte, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
- FOHRER Georg, « Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie », *Theologische Literaturzeitung*, vol. 99, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1967, p. 401.
- GERSTENBERGER Erhard S., « Review of Verheissung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms », *Journal of Biblical Literature*, vol. 105, n° 1, Society of Biblical Literature, 1986, p. 141.
- GOLDMAN Yohanan A. P., « Le Seigneur est fidèle à son alliance. Continuité et rupture dans l’histoire d’Israël d’après la forme longue du livre de Jérémie (Tm Jr 31,31-37; 17,1-4; 11,7-8) », dans *L’enfance de la Bible hébraïque: l’histoire du texte de l’Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, A. SCHENKER, sous dir., Le monde de la Bible, n° 52, Genève, Labor et Fides, 2005.
- GOLDMAN Yohanan A. P., « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », dans *The Book of Jeremiah and Its Reception*, vol. 128, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 151.
- GOLDMAN Yohanan A. P., *Prophétie et royauté au retour de l’exil: les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, Orbis biblicus et orientalis, Freiburg, Universitätsverlag, 1992.
- GOSSE Bernard, « La nouvelle alliance de Jérémie 31,31–34: Du livre d’Ezéchiel au livre de Jérémie », vol. 116, n° 4, De Gruyter, octobre 2004, p. 568.
- HOFFMAN Yair, « Eschatology in the book of Jeremiah », *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian tradition*, 1997, p. 75.
- HOLLADAY William Lee, *The Root Šûbh In The Old Testament: With Particular Reference To Its Usages In Covenantal Contexts*, Brill, 1958.
- KARRER-GRUBE Christiane, « Von der Rezeption zur Redaktion: eine intertextuelle Analyse von Jeremiah 33,14-26 », *Sprachen, Bilder, Klänge*, 2009, p. 105.
- LANGE Armin, « Texts of Jeremiah In The Qumran Library », dans *The Book of Jeremiah : composition, reception, and interpretation*, Leiden, Brill, 2018.
- LANGE Armin, WEIGOLD Matthias, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011.

- LUNDBOM Jack R., « Haplography in the Hebrew “Vorlage” of Lxx Jeremiah », *Hebrew Studies*, vol. 46, National Association of Professors of Hebrew (NAPH), 2005, p. 301.
- LUST Johan, « Messianism And The Greek Version Of Jeremiah: Jer 23,5-6 and 33,14-26 », dans *Messianism and the Septuagint*, vol. 178, Ephemerides theologicae Lovanienses., Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 2004, p. 41.
- LUST Johan, « “Gathering and return” in Jeremiah and Ezekiel », dans *Le Livre de Jérémie: le prophète et son milieu les oracles et leur transmission*, vol. 54, Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, vol. 54, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997.
- LUST Johan, « The Diverse Text Forms Of Jeremiah And History Writing With Jer 33 As A Test Case », *Journal of Northwest Semitic languages*, vol. 20, 1994, p. 31.
- MACCHI Jean-Daniel, « Les doublets dans le livre de Jérémie », dans *The Book of Jeremiah and Its Reception*, A.H.W. CURTIS, T. RÖMER, sous dir., vol. 128, Ephemerides theologicae Lovanienses Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium BETL, Louvain-la-Neuve, Leuven, Leuven University Press, 1997.
- MOWINCKEL Sigmund, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Videnskapsselskapets Skrifter. Hist.-filos. Klasse, 1914.
- NICHOLSON Ernest W., *Preaching To The Exiles: A Study Of The Prose Tradition In The Book Of Jeremiah*, Oxford, Blackwell, 1970. Consulté le 17 novembre 2022.
- ORIGÈNE, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Hildesheim, Olms, 1964.
- PATTON Corrine, « Layers Of Meaning: Priesthood in Jeremiah MT », *The priests in the prophets*, London, New-York édition T&T Clark International, 2004, p. 149.
- PIOVANELLI Pierluigi, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l’époque maccabéenne », dans *The Book Of Jeremiah And Its Reception*, vol. 128, Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 255.
- RICHELLE Matthieu, « Jeremiah and Baruch », *The Oxford handbook of the Septuagint*, A.G. SALVESEN, T.M. LAW, sous dir., 2021, p. 259.
- RÖMER Thomas, « Jérémie », dans *Introduction à l’Ancien Testament*, [2e éd. révisée et élargie], Le monde de la Bible, n° 49, Genève, Labor et Fides, 2009.
- RÖMER Thomas, « La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste », *The book of Jeremiah and its reception*, 1997, p. 27.
- SANDERS J. A., « Review of The Root Šûbh in the Old Testament with Particular Reference to its Usages in Covenant Contexts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 78, n° 3, Society of Biblical Literature, 1959, p. 262-262.
- SCHENKER Adrian, « Est-ce que le livre de Jérémie fut publié dans une édition refondue au II^e siècle ? La multiplicité textuelle peut-elle coexister avec l’édition unique d’un livre biblique ? », dans *Un carrefour dans l’histoire de la Bible: du texte à la théologie au*

Ile siècle avant J.-C., Orbis biblicus et orientalis, Academic Press ; Vandenhoeck u. Ruprecht, 2007, p. 58.

SCHENKER Adrian, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten: Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

SCHENKER Adrian, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens? », *Ephemerides theologicae Lovanienses*, vol. 70, n° 4, 1994, p. 281.

SCHMID Konrad, *Buchgestalten des Jeremiabuches : Untersuchungen zur Redaktions und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 72, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996.

SERAFINI Filippo, *L'alleanza levitica: studio della berît di Dio con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento*, 1. ed, Studi e ricerche., Sezione biblica, Cittadella, 2006.

SÉRANDOUR Arnaud, « Zacharie », dans *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2006.

SHEAD Andrew G., « The text of Jeremiah (MT and LXX) », dans *The Book of Jeremiah : composition, reception, and interpretation*, vol. 178, Supplements to Vetus Testamentum, Leiden, Brill, 2018.

SHEAD Andrew G., « Jeremiah », dans *T&T Clark companion to the Septuagint*, J.K. AITKEN, sous dir., London, Bloomsbury, 2015.

SHEAD Andrew G., *The Open Book And The Sealed Book: Jeremiah 32 In Its Hebrew And Greek Recensions*, vol. 347, Journal for the study of the Old Testament / Supplement series, London, Sheffield Academic Press, 2002.

THIEL Winfried, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45: mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 52, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1981.

THIEL Winfried, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 41, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1973.

TOURNAY Raymond Jacques, « Genèse de la triade « Abraham-Isaac-Jacob » », *Revue Biblique*, vol. 103, n° 3, Peeters Publishers, 1996, p. 321.

TOV Emanuel, « La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique? », dans *L'enfance de la Bible hébraïque: l'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, A. SCHENKER, sous dir., Le monde de la Bible, n° 52, Genève, Labor et Fides, 2005.

TOV Emanuel, « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », *Empirical Models for Biblical Criticism*, 1985.

- ULRICH Eugene Charles, CROSS Frank Moore, BAILLET Maurice, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions And Textual Variants: Based On The Identification Of Fragments By Frank Moore Cross E.A. And On The Editions Of The Biblical Qumran Scroll By Maurice Baillet E.A.*, Supplements to Vetus Testamentum, Leiden, Brill, 2010.
- VERMEYLEN Jacques, « Le pèlerinage des nations. », dans *Jérusalem, centre du monde*, vol. 1, n°217, Lectio divina, Paris, Cerf, 2007.
- VERMEYLEN Jacques, « L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre. », dans *Lectures et relectures de la Bible: Festschrift P.-M. Bogaert*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, n° 144, Leuven [Paris], Leuven Peeters, 1999.
- WANKE Gunther, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, n° 122, Berlin, de Gruyter, 1971.
- WEIPPERT Helga, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin, de Gruyter, 1973.
- WESSELS Willie, « Zion, Beautiful City of God - Zion Theology in the Book of Jeremiah », *Verbum et ecclesia*, vol. 27, n° 2, 2006, p. 729.
- WESSELS Willie, « Jeremiah 33:15-16 as a reinterpretation of Jeremiah 23:5-6 », *Hervormde teologiese studies*, vol. 47, février 1991, p. 231.
- YATES Gary, « New Exodus and No Exodus in Jeremiah 26-45: Promise and Warning to the Exiles in Babylon », *Tyndale Bulletin*, vol. 57, n° 1, mai 2006, p. 1-22.
- Outside the Bible : ancient Jewish writings related to scripture*, L.H. FELDMAN, J.L. KUGEL, L.H. SCHIFFMAN, sous dir., Lincoln, University of Nebraska press, 2013.

