Quelle « nouvelle alliance » pour les Juifs messianiques ? Une étude comparative de la réception de Jérémie 31:31-34 dans le mouvement juif messianique contemporain.

Michaël De Luca

Thèse doctorale présentée pour l'obtention du diplôme
de *Doctor of Philosophy* (Ph.D) en Théologie et Sciences Religieuses
de l'Evangelische Theologische Faculteit
Louvain, Belgique

Octobre 2020

Promotor: **Prof. Dr. Mart-Jan Paul**
Co-promotor: **Prof. Dr. Evert van de Poll**

Numéro ISBN : 9789463961073

Abstract (English)

This study examines how Messianic Jews interpret the prophecy of Jeremiah 31:31-34 regarding the new covenant. The Messianic Jewish movement is a religious group of Jews who recognises Jesus (*Yeshua*) as the Messiah of Israel. It is a diverse and multifaceted religious movement. Jeremiah 31:31-34 is a pivotal text which has been variously interpreted in Jewish and Christian exegesis, thus it is interesting to investigate the Messianic Jewish interpretation of such a text. Methodologically, this work fits both in the field of Old Testament exegesis and religious sciences. The method envisaged is history of reception, an approach which seeks to highlight the way in which a given text is interpreted within a given community, in a given context. Our study will evaluate the Messianic Jewish interpretation of Jeremiah 31:31-34 with the help of empirical tools (exegetical questionnaire and interviews).

The first step of the study is an exegetical study of Jeremiah 31:31-34, followed by a typology of the reception of this text in Judaism and in Christianity. The second step is a detailed analysis of the references to the new covenant prophecy in contemporary Messianic Jewish literature. These data are supplemented by a survey among Messianic Jews in France and their network. The range of positions thus listed and compared provides an overview of the Messianic Jewish reception of this biblical text.

In fact, Messianic Jews interpret Jeremiah 31:31-34 in various ways. Thus, we cannot say that there is one specific Messianic Jewish interpretation of this text. Messianic Jewish reception is nevertheless characterised by a Jewish conscience in its interpretation, highlighting the primacy of the Jewish people (the people of God) as recipient of the new covenant. In this perspective, this covenant will be fully accomplished when the Jewish people as a whole recognise in Jesus the Messiah of Israel in the end times. It is also within this framework that the promises of God concerning the restoration of Israel as a nation will be fulfilled. The majority trend emerging from Messianic Jewish interpretations today tends to accentuate the continuity of the covenants by considering the new covenant in Jeremiah 31:31-34 as a covenant renewal. Indeed, the Messianic Jewish interpretation is particularly careful to avoid any "replacement theology" (supersessionism) with which is associated the issue of anti-Semitism. This is why Messianic Jewish authors, especially in the English literature, try to distanciate themselves from traditional interpretative schemes within Christianity to seek another mode of interpretation (referred as post-supersessionism biblical theology).

Abstract (Français)

Cette étude s'intéresse à la façon dont les Juifs messianiques interprètent la prophétie de Jérémie 31:41-34 concernant la nouvelle alliance. Le mouvement juif messianique regroupe un ensemble de personnes juives qui reconnaissent en Jésus (*Yéchoua*) le Messie. C'est un mouvement religieux divers et multiforme. Jérémie 31:31-34 est un texte charnière qui a été diversement interprété dans l'exégèse juive et chrétienne, d'où son intérêt en tant que texte de référence pour l'étude des tendances interprétatives au sein du mouvement juif messianique. Sur le plan méthodologique, ce travail de thèse se situe à la fois dans le champ de l'exégèse et des sciences religieuses. La méthode envisagée est celle de l'histoire de la réception, une approche qui cherche à mettre en lumière la façon dont un texte donné est interprété au sein d'une communauté donnée, dans un contexte donné. Notre étude cherchera à établir quel est le positionnement juif messianique, dans le cadre précis de la réception de Jérémie 31:31-34, avec l'aide d'outils empiriques (questionnaire exégétique et enquête de terrain).

Après avoir situé le passage de Jérémie 31:31-34 dans son cadre exégétique et établi une typologie des réceptions de ce texte dans le judaïsme et dans le christianise, l'auteur étudie en détail les références à la prophétie de la nouvelle alliance dans la littérature juive messianique contemporaine. Ces données sont complétées par une enquête de terrain originale parmi les Juifs messianiques en France et leur réseau. L'éventail des positions ainsi répertoriées et comparées donne une vision d'ensemble de la réception juive messianique de ce texte.

Les Juifs messianiques interprètent Jérémie 31:31-34 de diverses manières. Ainsi, nous ne pouvons pas dire qu'il existe une interprétation juive messianique spécifique de ce texte. La réception juive messianique se caractérise néanmoins par une conscience juive dans son interprétation, mettant en avant la primauté du peuple juif (peuple de Dieu) comme destinataire de la nouvelle alliance. Dans cette perspective, cette alliance sera pleinement accomplie lorsque le peuple juif dans son ensemble reconnaîtra en Jésus le Messie d'Israël (portée eschatologique). C'est aussi dans ce cadre que se situe l'accomplissement des promesses de restauration faites à Israël en tant que nation. La tendance majoritaire qui se dégage des interprétations juives messianiques aujourd'hui tend à accentuer la continuité des alliances en considérant la nouvelle alliance en Jérémie 31:31-34 comme un renouvellement d'alliance. En effet, l'interprétation juive messianique est particulièrement soucieuse d'éviter toute « théologie de remplacement » (*supersessionism*) à laquelle est associé le problème plus global de l'antisémitisme. C'est pourquoi les auteurs Juifs messianiques, surtout dans la littérature en anglais, tentent de se démarquer des schémas d'interprétation traditionnels du christianisme pour chercher un autre mode d'interprétation (*post-supersessionism biblical theology*).

Abstract (Nederlands)

Deze studie onderzoekt hoe messiaanse Joden de profetie van Jeremia 31:31-34 met betrekking tot het nieuwe verbond interpreteren. De Joods-Messiaanse beweging is een relatief recente religieuze groep van Joden die Jezus (Yeshua) erkent als de Messias van Israël. Het is een diverse en veelzijdige religieuze beweging. Jeremia 31:31-34 is een cruciale tekst die op verschillende manieren is geïnterpreteerd in de joodse en christelijke exegese, zodat het interessant is om de Joods-Messiaanse interpretatie van deze tekst te onderzoeken. Methodologisch heeft dit proefschrift zowel betrekking op oudtestamentische exegese als religieuze wetenschappen. De beoogde methode is de receptiegeschiedenis, een benadering die de manier nagaat waarop een bepaalde tekst wordt geïnterpreteerd binnen een bepaalde gemeenschap, in een bepaalde context. Onze studie zal de Joods-Messiaanse interpretatie van Jeremia 31:31-34 evalueren met behulp van empirische instrumenten (exegetische vragenlijst en interviews).

De eerste stap van de studie is een exegetische studie van Jeremia 31:31-34, gevolgd door een typologie van de receptie van deze tekst in het jodendom en in het christendom. De tweede stap is een gedetailleerde analyse van de verwijzingen naar de nieuwe verbondsprofetie in de hedendaagse Joods-Messiaanse literatuur. Deze gegevens worden aangevuld met een enquête onder messiaanse Joden in Frankrijk en hun netwerk. De aldus opgesomde en vergeleken reeks posities geeft een overzicht van de Joods-Messiaanse receptie van deze Bijbelstekst.

Messiaanse Joden zelf interpreteren Jeremia 31: 31-34 op verschillende manieren. We kunnen dus niet zeggen dat er één specifieke Joods-Messiaanse interpretatie van deze tekst is. De Joods-Messiaanse receptie wordt niettemin gekenmerkt door een Joods besef in zijn interpretatie, dat het primaat benadrukt van het Joodse volk (het volk van God) als ontvanger van het nieuwe verbond. In dit perspectief zal het nieuwe verbond volledig worden vervuld wanneer in de eindtijd het Joodse volk als geheel Jezus als de Messias van Israël erkent. Het is ook binnen dit kader dat de beloften van God betreffende het herstel van Israël als natie zullen worden vervuld. De overtuiging van de meerderheid die uit de huidige Joods-Messiaanse interpretaties naar voren komt, heeft de neiging de continuïteit van de verbonden te accentueren door het nieuwe verbond in Jeremia 31:31-34 te beschouwen als een verbondsvernieuwing. De Joods-Messiaanse interpretatie is bijzonder alert om elke "vervangingstheologie" (supersessionism) te vermijden omdat die theologie met antisemitisme wordt geassocieerd. Dit is een belangrijke reden waarom Joods-Messiaanse auteurs, vooral in de Engelse literatuur, proberen afstand te nemen van traditionele interpretatieve schema's binnen het christendom en zoeken naar een andere interpretatiemethode (aangeduid als post-supersessionism bijbelse theologie).

Remerciements aux personnes qui ont permis que ce projet de thèse aboutisse :

- Elise, mon épouse, pour son soutien moral et pratique tout au long de ce processus
- Mart-Jan Paul et Evert van de Poll, pour la direction des recherches
- Josué Turnil, pour son aide précieuse, ainsi que toutes les personnes qui ont accepté de participer à l'enquête de terrain
- Frank LaBarbe et Frédéric Baudin, pour leurs encouragements et leur expertise du milieu juif messianique
- Mes collègues de la Faculté Jean Calvin pour leur soutien actif, notamment Yannick Imbert, Marie Baudrier, Rodrigo De Sousa et Gert Kwakkel
- Les amis suisses de la Faculté Jean Calvin, pour leur soutien matériel à ce projet
- Mes collègues doctorants, pour leur soutien fraternel dans l'épreuve

Table des matières

Table des matières....5
0. Introduction générale....13
0.1 Intérêt de la recherche....13
0.2 Définitions et limites du sujet....13
0.2.1 Définition préliminaire....13
0.2.2 Définition du terme « Juif »....14
0.2.3 Définition du terme « messianique »....14
0.2.4 Précurseurs du mouvement « Juif messianique »....15
0.2.5 Origine du terme « juif messianique »....16
0.2.6 Choix d'une terminologie....17
0.2.6.1 Judéo-chrétien....17
0.2.6.2 Juif croyant en Jésus....18
0.2.6.3 Chrétien d'origine juive....18
0.2.6.4 Juif pour Jésus....19
0.2.6.5 Chrétien hébreu....19
0.2.6.6 Terminologie adoptée....19
0.3 Etat de la recherche....20
0.3.1 Concernant l'exégèse de Jérémie 31:31-34....20
0.3.2 Concernant le mouvement juif messianique....22
0.3.2.1 Sur le plan historique....22
0.3.2.2 Ressources en anglais....22
0.3.2.3 Etudes en français....24
0.4 Problématique....26
0.5 Méthodes de recherche....26
0.5.1 Projet initial....26
0.5.2 Histoire de la réception....26
0.5.3 Aspects empiriques....27
0.5.4 Une approche mixte....28
0.5.5 Portée des résultats obtenus....28
0.6 Limitations méthodologiques....29
0.6.1 Arrière-plan personnel....29
0.6.2 Ressources et recherche....29
0.6.3 Questionnaire exégétique....30
0.6.4 Un cadre limité....30
0.7 Structuration de la thèse....30
Chapitre 1 : Réception de Jérémie 31:31-34 dans son contexte vétérotestamentaire....32
1.1 Contexte historique du livre de Jérémie....32
1.1.1 Auteur....32
1.1.1.1 Le prophète Jérémie avec Baruch comme secrétaire....33
1.1.1.2 Des disciples de Jérémie....34
1.1.1.3 Un auteur anonyme (pseudépigraphe)....38
1.1.2 Lieu....38
1.1.2.1 Jérusalem....38
1.1.2.2 L'Egypte....39

1.1.2.3 Babylone 39
1.1.2.4 En Judée 39
1.1.3 Date 40
1.1.3.1 Période préexilique 40
1.1.3.2 Période exilique 40
1.1.3.3 Période post-exilique 41
1.1.3.4 Datation de Jérémie 31:31-34 42
1.1.4 Cadre historique 43
1.1.4.1 Géopolitique du Proche-Orient Ancien jusqu'à la chute de Jérusalem 43
1.1.4.2 Chute de Jérusalem et fin du ministère prophétique de Jérémie 44
1.2 Contexte littéraire du livre de Jérémie 46
1.2.1 Au sein du canon vétérotestamentaire 46
1.2.2 Structure et genre du livre de Jérémie 48
1.2.2.1 Dans la version du TM 48
1.2.2.2 Dans la version de la LXX 49
1.2.2.3 Macrostructure du livre de Jérémie 49
1.2.3 Deux versions de Jérémie : débat au sujet du TM et de la LXX 51
1.2.3.1 Débat sur la primauté des versions de Jérémie 52
1.2.3.2 Hypothèse de deux versions indépendantes 54
1.2.4 Le « livre de la consolation » (chapitres 30 à 33) 56
1.2.5 Jr 31:31-34 : une unité littéraire 58
1.3 Intertextualité 59
1.3.1 Liens avec le Deutéronome 59
1.3.2 Liens avec Osée 2 et Ezéchiel 36 62
1.4 Questions relatives à la forme du texte de Jérémie 31:31-34 65
1.4.1 Traduction et analyse 65
1.4.2 Eléments de critique textuelle 66
1.4.2.1 Comparaison entre le TM et la LXX 66
1.4.2.2 Interprétation de ces variantes 68
1.4.2.2.1 Position de Renaud 68
1.4.2.2.2 Position de Goldman 69
1.4.2.2.3 Deux perspectives sur la réception de Jérémie 31:31-34 72
1.4.3 Structure de la péricope 73
1.4.4 Questions d'interprétation relatives au vocabulaire 74
1.4.4.1 Possibles traductions du verbe בָּעַלְתִּי 74
1.4.4.1.1 « Mari » ou « Maître » ? 74
1.4.4.1.2 Exemples de traductions en français 75
1.4.4.1.2.1 Traductions Juives 75
1.4.4.1.2.2 Traductions catholiques 76
1.4.4.1.2.3 Traductions Protestantes 76
1.4.4.2 Possibles traductions de l'adjectif חֲדָשָׁה 77
1.5 Questions relatives au contenu de Jérémie 31:31-34 78
1.5.1 La notion d'alliance dans l'Ancien Testament 78
1.5.2 Eléments de continuité et de discontinuité dans la nouvelle alliance 81
1.5.2.1 Principaux éléments de continuité 81
1.5.2.2 Principaux éléments de discontinuité 81

1.5.3 Eclairages contextuels de la péricope de Jr 31:31-34 83
1.5.3.1 Dans le contexte du chapitre 31 83
1.5.3.2 Dans le contexte des chapitres 30-33 84
1.5.3.3 Dans le contexte des alliances vétérotestamentaires 86
1.5.3.4 Dans le contexte historique et religieux de Jérémie 88
1.5.3.5 Perspective eschatologique 89
1.5.4 Possibles réceptions de Jr 31:31-34 : une typologie 91
1.5.4.1 Discontinuité radicale 91
1.5.4.2 Discontinuité nuancée 91
1.5.4.3 Continuité radicale 91
1.5.4.4 Continuité nuancée 92
1.6 Transition 92
Chapitre 2 : Réception de Jérémie 31:31-34 au-delà de son cadre vétérotestamentaire 93
2.1 Réception de Jérémie 31:31-34 dans le judaïsme 93
2.1.1 A l'époque du second temple 93
2.1.1.1 Pesher Habacuc (IQpHab Colonne II ligne 3) 95
2.1.1.2 Hodayot (hymne V Colonne XIII lignes 11-12) 95
2.1.1.3 Document de Damas 96
2.1.1.4 Résumé 97
2.1.2 Les courants de l'exégèse juive 97
2.2 Réception de Jérémie 31:31-34 dans le Nouveau Testament 99
2.2.1 Hébreux 8:7-13 100
2.2.1.1 Remarques introductives 100
2.2.1.2 Jérémie 31:31-34 dans l'épître aux Hébreux 101
2.2.1.3 Ancienne et la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux 103
2.2.1.3.1 Alliance et mort sacrificielle dans les chapitres 8 à 10 103
2.2.1.3.2 La position de Vanhoye 105
2.2.1.3.3 Remarques de Brueggemann 106
2.2.2 2 Corinthiens 3:6 108
2.2.3 Récits de la Cène (Mt 26, Mc 14, Lc 22, 1 Co 11) 110
2.2.3.1 Dans Matthieu (Mt 26:26-29) 111
2.2.3.2 Dans Marc (Mc 14:22-26) 112
2.2.3.3 Dans Luc (Lc 22:14-20) 112
2.2.3.4 Dans 1 Corinthiens 11:25 113
2.2.3.5 Synthèse pour les récits de la Cène 113
2.2.4 Autres textes en référence à Jérémie 31:31-34 114
2.2.4.1 Jean 6:22 115
2.2.4.2 Romains 11:27 115
2.2.4.3 Parabole du vin nouveau et des outres (Mt 9:17, Mc 2:22, Lc 5:37-38) 116
2.3 Réception de Jérémie 31:31-34 dans le christianisme 116
2.3.1 Accent sur la discontinuité des alliances 117
2.3.2 Accent sur la continuité des alliances 119
2.3.3 Résumé 121
2.4 Transition 123
Chapitre 3 : Réception de Jérémie 31:31-34 dans la littérature juive messianique 125
3.1 Réception dans la littérature en anglais 125

3.1.1 L'importance relative de Jérémie 31:31-34 125
3.1.2 Les principales interprétations 125
3.1.2.1 Accent sur la discontinuité des alliances 126
3.1.2.1.1 Les auteurs juifs messianiques des années 1970 126
3.1.2.1.2 Interprétation de Fruchtenbaum 128
3.1.2.1.3 Interprétation de Maoz 130
3.1.2.1.4 Publications des années 2000 133
3.1.2.2 Accent sur la continuité 135
3.1.2.2.1 Interprétation de Stern 135
3.1.2.2.2 Interprétation de Juster 138
3.1.2.2.3 Interprétation de Berkowitz 141
3.1.2.2.4 Interprétation de Fischer 142
3.1.2.2.5 Interprétation de Harvey 145
3.1.2.2.6 Interprétation de Kinbar 147
3.1.2.2.7 Interprétation de Kinzer 148
3.1.3 Synthèse des courants d'interprétation 154
3.1.3.1 Sur l'interprétation de la nouvelle alliance 154
3.1.3.1.1 Une alliance radicalement nouvelle 154
3.1.3.1.2 Une alliance renouvelée 155
3.1.3.1.3 Une alliance qui concerne les Juifs 155
3.1.3.1.4 La nouvelle alliance inaugurée par le ministère de Jésus 155
3.1.3.1.5 La nouvelle alliance est eschatologique 155
3.1.3.2 Autres questions relatives à l'interprétation de la nouvelle alliance 155
3.1.3.2.1 Rapport entre ancienne et nouvelle alliance 156
3.1.3.2.2 La continuité des ordonnances mosaïques 156
3.1.3.2.3 L'élection d'Israël en tant que peuple 156
3.1.3.3 Deux principales tendances d'interprétation 156
3.2 Publications juives messianiques en français : un aperçu 157
3.2.1 Quelques ouvrages juifs messianiques traduits en français 157
3.2.2 Perspective exprimée par Robert Blancou 158
3.2.3 Résumé 161
Chapitre 4 : Réception de Jérémie 31:31-34 dans le milieu juif messianique en France 162
4.1 Enquête exégétique parmi les juifs messianiques du réseau français 162
4.1.1 La raison de ce projet et sa délimitation 162
4.1.2 La méthode : élaboration du questionnaire exégétique 163
4.1.3 Les enjeux : collecte et traitement des informations 164
4.1.4 Evolution du projet 165
4.1.5 La conduite de l'enquête de terrain 165
4.1.6 Difficultés du projet et limitations de ses résultats 166
4.2 Synthèse des données recueillies 167
4.2.1 Panel des différentes réponses verset par verset 168
4.2.1.1 Verset 31 : la nouvelle alliance et ses destinataires 168
4.2.1.1.1 Verset 31a : la nouvelle alliance 168
4.2.1.1.1.1 Une alliance plus récente 168
4.2.1.1.1.2 Une alliance neuve 169
4.2.1.1.1.3 Une alliance radicalement nouvelle 171

4.2.1.1.1.4 Une alliance renouvelée....174
4.2.1.1.1.5 Autres opinions exprimées....175
4.2.1.1.1.6 Synthèse pour le verset 31a....180
4.2.1.1.2 Verset 31b : la maison d'Israël et la maison de Juda....180
4.2.1.1.2.1 Désigne en premier lieu le peuple juif....180
4.2.1.1.2.2 Désigne exclusivement le peuple juif....182
4.2.1.1.2.3 Désigne les deux royaumes historiques....182
4.2.1.1.2.4 L'alliance concerne aussi les non-Juifs....183
4.2.1.1.2.5 L'alliance concerne Israël réunifié en Jésus le Messie....184
4.2.1.1.2.6 Synthèse pour le verset 31b....185
4.2.1.2 Verset 32 : l'alliance qui a été brisée....185
4.2.1.2.1 L'alliance du Sinaï avec Moïse....185
4.2.1.2.2 L'alliance avec Abraham et les patriarches....188
4.2.1.2.3 L'alliance avec Abraham renouvelée avec Moïse....189
4.2.1.2.4 L'alliance de la loi par opposition à l'alliance de la grâce....189
4.2.1.2.5 Synthèse pour le verset 32....190
4.2.1.3 Verset 33 : la loi dans les cœurs....190
4.2.1.3.1 La Torah (ou loi) du Sinaï donnée à Moïse....190
4.2.1.3.2 Les dix commandements....191
4.2.1.3.3 La loi de la foi, non les mitsvot....191
4.2.1.3.4 Les commandements de Dieu....191
4.2.1.3.5 L'enseignement et l'œuvre de Jésus....192
4.2.1.3.6 La loi intériorisée par l'Esprit de Dieu....193
4.2.1.3.7 L'instruction intériorisée....193
4.2.1.3.8 La loi de l'amour, de la grâce et de la vie en Jésus....193
4.2.1.3.9 Synthèse pour le verset 33....194
4.2.1.4 Verset 34 : le pardon des fautes et la connaissance de Dieu....194
4.2.1.4.1 La connaissance de Dieu dans la nouvelle alliance....194
4.2.1.4.1.1 L'action de l'Esprit Saint....194
4.2.1.4.1.2 Connaissance généralisée à l'ensemble du peuple juif....196
4.2.1.4.1.3 Connaissance directe et généralisée....197
4.2.1.4.1.4 Connaissance individuelle et intime de Dieu....199
4.2.1.4.1.5 L'enseignement demeure nécessaire....200
4.2.1.4.2 Concernant le pardon des fautes dans la nouvelle alliance....200
4.2.1.4.2.1 Les fautes du peuple seront entièrement pardonnées....200
4.2.1.4.2.2 Pardon lié au ministère de Jésus et son sacrifice....202
4.2.1.4.2.3 Pardon des péchés annoncé par les prophètes....203
4.2.1.4.2.4 Pardon lié à la restauration du peuple....203
4.2.1.4.2.5 Pardon lié à l'élection....203
4.2.1.4.2.6 Pardon associé à la repentance du yom kippour....203
4.2.1.4.2.7 Synthèse pour le verset 34....203
4.2.1.5 Concernant l'accomplissement de la prophétie de Jérémie 31:31-34....204
4.2.1.5.1 Prophétie accomplie....204
4.2.1.5.2 Prophétie partiellement accomplie....205
4.2.1.5.3 La prophétie sera accomplie dans le futur....207
4.2.1.5.4 Autres opinions....208

4.2.1.5.5 Synthèse concernant l'accomplissement de la prophétie....208
4.2.2 Compte rendu complémentaire des interviews....208
4.2.2.1 Responsables d'assemblée ou d'organisation juive messianique....209
4.2.2.1.1 Entretien avec Emmanuel Rodriguez....210
4.2.2.1.2 Entretien avec Guy Athia....212
4.2.2.1.3 Entretien avec Marc Blancou....213
4.2.2.1.4 Entretien avec Lorenzo Greco....213
4.2.2.1.5 Entretien avec Lucas Micciche....213
4.2.2.2 Responsables d'œuvres juives messianiques....214
4.2.2.2.1 Entretien avec Josué Turnil....214
4.2.2.2.2 Entretien avec Stephen Pacht....214
4.2.2.2.3 Echanges avec Jacques Guggenheim....214
4.2.2.3 Autres personnes juives messianiques interviewées....214
4.2.2.3.1 Entretien avec Nicolas Blum....214
4.2.2.3.2 Entretien avec Sylvain Romerowski....215
4.2.3 Tendances qui se dégagent et tentatives de corrélations....215
4.2.3.1 Concernant le degré de nouveauté de l'alliance....215
4.2.3.2 Concernant le degré d'accomplissement de la nouvelle alliance....216
4.2.3.3 Recherche de corrélations parmi les éléments de réponse....216
4.2.3.4 Importance relative des réponses minoritaires....217
Chapitre 5 : Evaluation comparative de la réception de Jérémie 31:31-34....218
5.1 Comparaison du questionnaire avec la littérature juive messianique....218
5.1.1 Verset 31a (la nouvelle alliance)....218
5.1.2 Verset 31b (la maison d'Israël et la maison de Juda)....219
5.1.3 Verset 32 : l'alliance qui a été brisée....220
5.1.4 Verset 33 : la loi dans les cœurs....220
5.1.5 Verset 34 : le pardon des fautes et la connaissance de Dieu....221
5.1.6 Au sujet de l'accomplissement de la nouvelle alliance....222
5.1.7 Résumé des points de convergence et de divergence....223
5.1.7.1 Principaux points de convergence....223
5.1.7.1.1 Le peuple juif comme destinataire de la nouvelle alliance....223
5.1.7.1.2 Accomplissement partiel de la prophétie de la nouvelle alliance....223
5.1.7.1.3 Rejet de toute théologie du remplacement....223
5.1.7.1.4 Election et restauration d'Israël....224
5.1.7.2 Principaux points de divergence....224
5.1.7.2.1 La nature de la nouvelle alliance : nouvelle ou renouvelée ?....224
5.1.7.2.2 La nature de la loi et sa portée dans la nouvelle alliance....224
5.1.7.2.3 Non-congruence des données interprétatives....225
5.1.8 Tentative de contextualisation et réflexions prospectives....225
5.1.8.1 Une influence diffuse....225
5.1.8.2 Facteurs qui peuvent expliquer les points de divergence....226
5.1.8.2.1 Contexte historique et ecclésial....226
5.1.8.2.2 Prééminence des missions....227
5.1.8.2.3 Positionnement vis-à-vis du judaïsme et du protestantisme....228
5.1.8.2.4 Différences de maturité au sein du mouvement juif messianique....228
5.1.8.3 Facteurs qui peuvent expliquer les points de convergence....229

5.1.8.3.1 Une lecture centrée sur Jésus....229
5.1.8.3.2 Une lecture à coloration juive....229
5.1.8.3.3 Une lecture préoccupée par le salut d'Israël....229
5.1.8.3.4 Une lecture typiquement juive messianique ?....230
5.2 Interprétations juives messianiques au regard des autres courants d'exégèse....230
5.2.1 L'interprétation juive messianique par rapport au judaïsme et au christianisme....231
5.2.1.1 Proximité et divergences avec l'interprétation juive....231
5.2.1.1.1 Divergences par rapport à l'interprétation juive....231
5.2.1.1.1.1 La centralité de Jésus comme médiateur de la nouvelle alliance....231
5.2.1.1.1.2 La nouvelle alliance déjà en partie réalisée du temps de Jésus....231
5.2.1.1.2 Rapprochements avec l'interprétation juive....232
5.2.1.1.2.1 Une alliance pour réunir tout le peuple d'Israël....232
5.2.1.1.2.2 Continuité des ordonnances de la loi mosaïque....232
5.2.1.1.2.3 Portée eschatologique....233
5.2.1.2 Proximité et divergences avec l'interprétation chrétienne....233
5.2.1.2.1 Les positionnements au sein des courants d'interprétation chrétiens....233
5.2.1.2.1.1 Proximité avec l'interprétation qui accentue la discontinuité....233
5.2.1.2.1.2 Proximité relative avec l'interprétation réformée....234
5.2.1.2.2 Divergences par rapport à l'interprétation chrétienne....234
5.2.1.2.2.1 Distanciation vis-à-vis de la « théologie du remplacement »....234
5.2.1.2.2.2 Positionnement concernant la « théologie des deux alliances »....235
5.2.1.2.2.3 Un regard juif sur la notion d'alliance et les promesses de Dieu....236
5.2.1.3 Influences croisées du judaïsme et du christianisme....236
5.2.2 Comparaison avec l'exégèse actuelle de Jérémie 31:31-34....237
5.2.2.1 Quelle interprétation pour « faire droit aux Juifs » ?....237
5.2.2.2 Une hypothèse concernant le débat des deux versions de Jérémie....238
5.2.2.3 Polémique anti-juive dans le Nouveau Testament....239
5.3 Résumé des tendances d'interprétation dans le mouvement juif messianique....240
5.3.1 La place de la nouvelle alliance dans le mouvement juif messianique....240
5.3.1.1 Jérémie 31:31-34 : un texte important mais non prioritaire....240
5.3.1.2 Jérémie 31:31-34 et la théologie du remplacement....241
5.3.1.3 Un texte pour annoncer aux Juifs la nouvelle alliance....241
5.3.2 Spécificités de la réception juive messianique de Jérémie 31:31-34....242
5.3.2.1 Positionnement des juifs messianiques....242
5.3.2.2 Implications pour l'interprétation de Jérémie 31:31-34....243
6. Conclusion générale....244
6.1 Problématique et méthode....244
6.1.1 Rappel de la question de recherche....244
6.1.2 Rappel de la méthode de recherche....244
6.2 Apports de la recherche....244
6.2.1 Etude exégétique de Jérémie 31:31-34....244
6.2.1.1 Deux versions de Jérémie....244
6.2.1.2 Continuité et discontinuité....245
6.2.1.3 Types de réception possibles....245
6.2.2 Réception de Jérémie 31:31-34....245
6.2.2.1 Réception dans le judaïsme....245

6.2.2.1.1 A l'époque du second temple....245
6.2.2.1.2 A l'époque moderne....245
6.2.2.2 Réception dans le christianisme....246
6.2.2.2.1 Dans le Nouveau Testament....246
6.2.2.2.2 Dans la tradition chrétienne....246
6.2.2.3 Réception dans le mouvement juif messianique....246
6.2.2.3.1 Tendances générales....246
6.2.2.3.2 Tendances du réseau français....247
6.2.3 Résumé des principales conclusions....247
6.3 Perspectives pour poursuivre la recherche....249
6.3.1 La question des présupposés en exégèse....249
6.3.2 Questions identitaires et positionnement du mouvement juif messianique....250
7. Bibliographie....253
7.1 Monographies....253
7.2 Articles et chapitres d'ouvrages....267
7.3 Sites et ressources sur Internet....281
7.3.1 Principales organisations juives messianiques....281
7.3.2 Formations juives messianiques....281
7.3.3 Autres ressources en anglais....281
7.3.4 Organisations juives messianiques en France....282
7.3.5 Congrégations juives messianiques en France et en Belgique....282
Annexes....283
A.Questionnaire exégétique....283
B.Liste des personnes interviewées....291
C.Résumés de la thèse....292

0. Introduction générale

0.1 Intérêt de la recherche

Il y a quelques années, un jeune homme d'origine juive est venu dans notre église locale et il s'est fait baptiser peu de temps après. Dans l'élan de sa foi nouvelle en Jésus-Christ, il a ensuite entamé des études à la faculté de théologie. C'est à ce moment qu'il a commencé à s'affirmer « Juif messianique, » ce qui n'a pas manqué de susciter des questionnements chez ses camarades de classe et certains de ses professeurs. Cette affirmation n'était pas alors le fruit d'une longue réflexion, mais simplement une revendication « de cœur » par fidélité à ses racines juives. Cet étudiant poursuit actuellement ses études et ses questionnements, et les questions soulevées par le mouvement juif messianique sont multiples.

Le cas de ce jeune homme, cas à la fois concret et proche, est une illustration de la nécessité de réfléchir, y compris en tant que chrétien non-Juif, à la nature du mouvement juif messianique et à ses diverses implications. Etant donné que les Juifs messianiques se réclament de la Bible (Ancien et Nouveau Testament) comme base de leur foi et de leur pratique, l'une des questions qui se pose est : comment les Juifs messianiques interprètent-ils la Bible ? Y a-t-il des spécificités juives messianiques dans l'interprétation des textes bibliques ? Si oui, de quel ordre ? Et plus particulièrement, quelle interprétation les Juifs messianiques donnent-ils de la prophétie de Jérémie 31:31-34 sur la nouvelle alliance ?

En effet, parmi tous les textes bibliques possibles pour mener cette enquête et tenter de donner des éléments de réponse aux questions ci-dessus, Jérémie 31:31-34 était le texte le plus indiqué, car c'est un texte charnière. En effet, ce passage du livre du prophète Jérémie est le seul dans l'Ancien Testament à mentionner explicitement le concept de « nouvelle alliance. » Ce texte a été diversement interprété dans l'exégèse juive et chrétienne. Dans le Nouveau Testament, le concept de nouvelle alliance est repris et appliqué au ministère de Jésus et de ses apôtres. De ce fait, le texte de Jérémie 31:31-34 apparaît aussi comme un texte potentiellement polémique entre Juifs et chrétiens. Du côté juif, ce texte semble avoir été ignoré dans la tradition rabbinique.[1] Du côté chrétien, ce texte a souvent été interprété dans un sens qui tendait à exclure les Juifs de la participation à cette nouvelle alliance pourtant promise à « la maison d'Israël et la maison de Juda. » Ce passage de Jérémie reste aujourd'hui encore un texte controversé, y compris entre chrétiens de dénominations différentes. Sachant cela, il sera intéressant de se demander quelle est l'interprétation juive messianique d'un tel texte.

Mais avant d'aller plus loin sur les questions d'interprétation, il convient tout d'abord de s'interroger sur la définition même du mouvement « juif messianique. »

0.2 Définitions et limites du sujet

0.2.1 Définition préliminaire

Le mouvement juif messianique regroupe un ensemble de personnes juives qui reconnaissent en Jésus (*Yéchoua*) de Nazareth le Messie d'Israël, annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament. C'est un mouvement religieux divers et multiforme, au point qu'il

[1] Comme en témoigne, par exemple, la rareté des commentaires sur Jr 31:31-34 dans le Talmud. Voir les développements qui suivront dans la section 2.1.2.

serait plus exact de mettre ici un pluriel en parlant des « mouvements juifs messianiques. »[2] Ce mouvement s'est développé à partir du XIXe siècle, puis aux Etats-Unis dans la deuxième moitié du XXe siècle. L'émergence de ce mouvement n'est pas sans susciter des questions relatives à cette double identité revendiquée par les personnes de ce mouvement, à la fois juives et chrétiennes. De fait, plusieurs nomenclatures ont été proposées pour les courants juifs messianiques. Par convention, nous adopterons le singulier en parlant du « mouvement juif messianique » et des « Juifs messianiques » tout en gardant à l'esprit le fait que ce mouvement est multiforme.

Cela étant dit, il faut noter que presque tous les termes de cette brève présentation préliminaire sont sujet à caution en ce qui concerne leur définition. « Juif, » « messianique, » « Israël, » et même « Ancien et Nouveau Testaments » doivent être définis pour pouvoir cerner les contours de ce mouvement et encadrer plus strictement notre sujet d'étude.

0.2.2 Définition du terme « Juif »

Le terme « Juif » renvoie à la question complexe de l'identité juive.[3] Définir qui est Juif est une question particulièrement sensible, et il n'y a pas de consensus sur cette question, même parmi les Juifs eux-mêmes. Etre Juif relève d'une appartenance à la fois ethnique, culturelle et religieuse au peuple juif. Le rapport à l'histoire, à la tradition, à l'Etat d'Israël sont autant d'éléments déterminants. D'un point de vue de la définition « officielle » reconnue par les autorités religieuses juives : qui est né d'une mère juive est considéré comme Juif. Néanmoins, certains Juifs messianiques se définissent comme Juifs par leur père uniquement.[4]

0.2.3 Définition du terme « messianique »

Analysons maintenant l'emploi du terme « messianique. » Il ne faut pas confondre ici l'expression « Juif messianique » avec d'autres formes de messianismes juifs, comme par exemple les Juifs *hassidim* du mouvement *habad* qui croient que le rabbin Menachem Mendel Schneerson (rebbe Loubavitch), mort en 1994, est le messie.[5] Le mouvement juif messianique est un messianisme juif en ce sens qu'il concerne des Juifs qui revendiquent leur messie en la personne de Jésus/Yéchoua de Nazareth. Mais cette revendication même, du point de vue du judaïsme, les fait entrer dans le champ religieux du christianisme.

Où faut-il alors placer le mouvement juif messianique ? Faut-il considérer ce

---

[2] Jeffrey Wasserman, dans son étude des Juifs messianiques aux Etas-Unis et en Israël, indique que le premier défi pour étudier les mouvements juifs messianiques est un défi de définitions. Notons qu'il désigne par le terme *Messianic Judaism* tous les groupes juifs messianiques. Cf. Jeffrey S. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations: Who Sold this Business to the Gentiles?* Lenham, MD: University Press of America, 2000, 13-16.

[3] Sur la problématique de la définition de l'identité juive, voir par exemple l'article de Frédéric Baudin, « Israël et l'Eglise » *Théologie évangélique* 6, no. 3 (2007): 181-201.

[4] Plusieurs cas se sont présentés dans notre enquête de terrain. Nous y reviendrons dans la partie correspondante (section 4.1).

[5] Sur cette différence entre le messianisme juif Loubavitch et le mouvement juif messianique, voir par exemple Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology: an Introduction to Messianic Judaism, Focusing on the Developing Theological Streams Within the Movement*. coll. Studies in Messianic Jewish Theology, (Carlisle GB: Paternoster, 2009), 122.

mouvement comme un courant du christianisme ou une branche du judaïsme ? Cette question est épineuse et les réponses juives messianiques diffèrent au sein même du mouvement. En fait, le mouvement juif messianique cherche à se positionner, d'un point de vue de son identité religieuse, comme un trait d'union entre le judaïsme et le christianisme.[6]

0.2.4 Précurseurs du mouvement « Juif messianique »

Historiquement, le mouvement juif messianique contemporain est issu du christianisme, et plus particulièrement du courant protestant évangélique. Les précurseurs du mouvement juif messianique sont les « chrétiens hébreux » (*Hebrew Christians*) qui apparaissent en tant que mouvement au XIX^e^ siècle, dans le sillage des grandes missions protestantes.[7] L'existence d'une conscience juive messianique, indépendante des missions d'évangélisation, est illustrée par le cas particulier de Joseph Rabinowitz, fondateur à Kichinev (capitale de l'actuelle Moldavie) du mouvement « Israelites of the New Covenant. »[8] L'originalité de ce mouvement est qu'il est spontané, à l'initiative d'un Juif et non d'une mission chrétienne. Rabinowitz, un Juif ayant reconnu en Jésus son messie, entreprend de fonder la première synagogue messianique, inaugurée en 1890. Rabinowitz affirme alors qu'un Juif devenu croyant en Jésus demeure un Juif.[9] Mais Rabinowitz est resté un cas isolé à son époque.

---

[6] C'est du moins la revendication faite par les Juifs messianiques eux-mêmes, toutes considérations socio-religieuses mises à part. Comme le souligne Shoshanah Feher dans son étude menée à la fin des années 1990, le mouvement juif messianique demeure en plein questionnement quant à son identité et son positionnement religieux vis-à-vis de ses deux parents que sont le judaïsme et le christianisme (principalement évangélique) : « Messianic Believers are between two social worlds: the worlds of Evangelicalism and of Judaism. Messianics consider themselves a continuation of both, *a bridge that joins the two traditions*. Both parent traditions, however, view them as apostates. » Shoshanah Feher, *Passing Over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*, (Walnut Creek, CA: Altamira, 1998), 142, italiques ajoutées.

[7] À titre de repère, les principales organisations liées à la mission envers le peuple juif qui se forment au XIX^e^ siècle sont les suivantes :
- *The London Society for the Promotion of Christianity Amongst the Jews* (LSPCJ), fondée en 1809, est la première mission spécialement consacrée à l'évangélisation des Juifs.
- *The Hebrew Christian Alliance* (HCA), fondée en 1866 à Londres, est la première organisation que l'on pourrait qualifier de précurseur du mouvement juif messianique.
- *The British Hebrew Christian Alliance*, fondée en 1888, est la branche britannique de la HCA.
- *The American Board of Missions to the Jews* (ABMJ), fondée en 1896 par Leopold Cohn, est la version américaine de la LSPCJ.
- *The Hebrew Christian Alliance of America* (HCAA), fondée en 1915, est la version américaine de la HCA.
- *The International Hebrew Christian Alliance* (IHCA), fondée en 1925 à Londres, est l'extension internationale de la HCA.
Cf. David Rudolph and Joel Willitts (eds), *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundation*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013), 26-27.

[8] Relevons en passant la référence explicite à Jr 31:31 dans le nom même du mouvement des *Israelites of the New Covenant*. L'assemblée fondée par Rabinowitz affiche donc, directement ou indirectement, un lien avec la prophétie de la nouvelle alliance de Jérémie.

[9] Rabinowitz place l'accent sur la dimension ethnique de l'appartenance juive : « …the Jews who come and hear me preach the Gospel, and who accept the Gospel of Christ, remain Jews still as much as they were formerly… The Jew may receive Christ and remain a Jew still, even as the Englishman, Frenchman, or German receives Christ and remains an Englishman, Frenchman, or German as before. » cité dans Kjaer-Hansen, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, 183-84.

0.2.5 Origine du terme « juif messianique »

Le terme « Juif messianique » en tant que tel fait son apparition officielle en 1910. En effet, c'est à Johannesburg en décembre 1910 qu'est publié le premier journal portant comme nom *The Messianic Jew*.[10]

Mais c'est surtout à partir des années 1970 que le terme « Juif messianique » se généralise au sein du mouvement alors en plein développement aux Etats-Unis et en Israël. Dès 1975, lors de la conférence Messiah'75 (qui s'est tenue à Mechanicsburg en Pennsylvanie), le mouvement juif messianique s'officialise en tant que mouvement religieux à part entière.[11]

Cette même année 1975, la *Hebrew Christian Alliance of America* (fondée en 1915) est renommée *The Messianic Jewish Alliance of America* (MJAA). D'autres anciennes missions ou organisations changeront de noms par la suite comme par exemples la *Hebrew Christian Alliance* (fondée en 1866) qui devient la *British Messianic Jewish Alliance*.[12] Ces changements de noms marquent un tournant historique significatif dans la définition du mouvement officiellement labellisé comme « Juif messianique » et « judaïsme messianique. » L'ancienne dénomination « *Hebrew Christian* » est progressivement abandonnée pour la dénomination « *Messianic Jew* » plus largement acceptée et employée.

Cela dénote aussi une redéfinition identitaire en direction du judaïsme et des racines juives du mouvement de façon plus marquée.[13] Petit à petit, ce mouvement s'affranchit du giron chrétien pour se rapprocher du judaïsme, du moins dans ses velléités identitaires. Pourtant, le mouvement juif messianique, malgré son nom, n'est pas reconnu par les instances religieuses du judaïsme. Et, en fait, il est assez mal compris au sein du

---

[10] On trouve notamment dans le comité éditorial de cette revue les noms de Philip Cohen (éditeur) et de Jedidjah (Lucky) Pollak. La particularité de cette revue est sa position en faveur du maintien d'une identité et d'une pratique juive pour les Juifs ayant cru en Jésus. Cette posture provoquera une levée de bouclier de la part des missions chrétiennes et de la *Hebrew Christian Alliance*. La publication de la revue s'arrête en 1917. Cf. Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, 27-29.

[11] « When Messianic Judaism emerged as a viable form of worship in the late 1960s, it paralleled the growth of the Jesus movement, but it did not officially coalesce until Messiah'75, a national conference that drew six hundred Messianic Jews from all over the world. » Feher, *Passing Over Easter*, 47. Liberman écrit dans sa préface : « (…) 1975 was the year the movement officially began to blossom. », Paul Liberman, *The Fig Tree Blossoms: Messianic Judaism Emerges*, (San Diego, CA: Tree of Life, 2001), préface non paginée. Voir aussi le récit du parcours personnel de Mark Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère. Nostra Aetate, le Peuple Juif et l'identité de l'Eglise*, (Les Plans-sur-Bex, CH: Parole et Silence, 2016), 45-63, très instructif pour comprendre l'histoire du mouvement juif messianique à la fin du XX^{e} et au début du XXI^{e} siècle.

[12] Feher, *Passing Over Easter*, 45.

[13] L'abandon du terme « *Hebrew* » peut s'expliquer par son aspect un peu ancien. Quant à l'abandon du terme « *Christian* », il dénote une volonté de se démarquer du christianisme et d'éviter toute confusion, au regard des Juifs non-messianiques. Cela dit, le terme « *Messianic* » renvoie aussi à la notion de Messie/Christ, mais sans l'emploi du terme grec. Il peut donc sembler, d'une certaine façon, plus neutre. Mais cette question est débattue. Voir ci-après.

christianisme.[14] En pratique, le mouvement juif messianique fait face à un double positionnement identitaire : à la fois vis-à-vis du christianisme, dont il est issu, et vis-à-vis du judaïsme, auquel il est rattaché ethniquement et spirituellement.[15]

0.2.6 Choix d'une terminologie

Pour mieux cerner notre champ d'étude, le choix d'une terminologie s'impose, avec ses contraintes et ses limites. Conscient de l'ambivalence du positionnement juif messianique, voyons quelles sont les terminologies possibles.[16]

0.2.6.1 Judéo-chrétien

Sur le plan universitaire, en France, on parlera généralement de « Judéo-christianisme » et de « Judéo-chrétiens » en référence aux racines du christianisme primitif et aux premiers chrétiens Juifs.[17] Dans cette perspective, le mouvement juif messianique est considéré comme une forme de mouvement « judéo-chrétien » moderne. Mais ce terme relève davantage de catégories historiques et son emploi peut prêter à confusion.[18]

---

[14] Comme le souligne d'ailleurs un Juif messianique français : « En fait, l'expression 'Juif Messianique' n'est pas idéale parce que du côté de la gentilité chrétienne beaucoup, malheureusement, ne comprennent pas pourquoi un Juif doit rester un Juif, et parce que du côté de la Synagogue il n'est pas évident, loin de là, que Jésus soit le Messie. Mais, faute de mieux, beaucoup de Juifs attachés à Jésus l'utilisent quand même dans le double espoir de ne pas être assimilés à des non-Juifs par leurs frères de la gentilité chrétienne et de ne pas être rejetés par leurs frères Juifs de la Synagogue. » Robert Blancou, *Enfin j'y vois clair : Jésus, les Juifs, l'Eglise,* 3e ed. (Beaumont-les-Valence, FR: Emeth, 2011), 167.

[15] « Kenmerk van Messiaanse Joden is namelijk datze een dubbele identiteit hebben. Ze zijn Joods omdat ze tot het Joodse volk behoren en tegelijkertijd maken ze deel uit van de gemeente van Christus. » Pieter A. Siebesma, *Messiasbelijdende Joden door de eeuwen heen: een Geschiedenis van een Vergeten Groep*, (Houten, NL: Den Hertog, 2019), 9.

[16] David Stern définit un « Juif messianique » comme : « A person who was born Jewish or converted to Judaism, who is a genuine believer in Yeshua, and who acknowledges his Jewishness. » Il donne ensuite une série d'appellations complémentaires intéressantes, employées surtout au sein des milieux juifs messianiques eux-mêmes :
- *Jewish Believer* (utilisé dans les cercles messianiques entre croyants)
- *Messianic Believer* (utilisé pour communiquer avec les Juifs non-messianiques)
- *Complete/Fulfilled Jew* (fréquemment employé dans les cercles messianiques).
Il mentionne aussi les désignations suivantes :
- *Hebrew Christian* (en référence au mouvement messianique du XIX^{e} siècle, peu usité)
- *Jewish Christian* (appellation plus neutre et académique mais, précise Stern, les Juifs messianiques ne l'apprécient guère du fait de la superposition des deux termes)
- *Christian Jew* (même remarque que pour l'appellation précédente)
- *Jew for Jesus* (appellation parfois utilisée pour désigner l'ensemble du mouvement juif messianique).
Cf. David H. Stern, *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past*, (Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2007), 20 (pour la définition), 28 (pour les appellations).

[17] Simon Claude Mimouni, historien spécialiste du judéo-christianisme écrit ceci : « Le judéo-christianisme ancien est une formulation récente désignant des chrétiens d'origine juive qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah. » Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien : essais historiques*, coll. Patrimoines (Paris: éditions du Cerf, 1998), 15.

[18] On dit par exemple que l'Europe est de culture « judéo-chrétienne » mais cela est très éloigné de notre sujet et des considérations relatives au mouvement juif messianique.

0.2.6.2 Juif croyant en Jésus

C'est le terme adopté par Oskar Skarsaune dans son étude historique des premiers siècles de l'ère chrétienne. Ce terme est à la fois plus neutre et plus adapté pour parler du phénomène des Juifs ayant cru en Jésus comme le messie dans l'histoire. Parler de « Juifs messianiques » avant le XXe siècle serait historiquement un anachronisme.[19] Le terme « Juif croyant en Jésus » est donc à privilégier pour toute approche historique. Mais dans le cadre de notre étude sur le mouvement juif messianique contemporain, même si cette expression semblerait plus neutre que celle de « Juif messianique, » notons qu'elle est aussi plus vague. En effet, un Juif croyant en Jésus ne revendiquera pas forcément son identité juive à la façon d'un Juif messianique. De plus, les Juifs croyants en Jésus, dans leur grande majorité, ne sont pas affiliés au mouvement Juif messianique à proprement parler.[20] Il faut donc considérer que l'expression « Juif croyant en Jésus » est plus large et plus englobante que celle de « Juif messianique. »

0.2.6.3 Chrétien d'origine juive

Certains Juifs croyants en Jésus se diront plutôt « chrétiens d'origine juive. » Dans ce cas, la judéité de la personne passe au second plan par rapport à son appartenance au christianisme. C'est le cas notamment des catholiques ayant un arrière-plan juif. En France, l'exemple le plus connu et le plus emblématique est celui du cardinal Jean-Marie Lustiger (1926-2007).[21] C'est lui qui, par l'affirmation de ses origines juives, fait office de figure de proue dans le dialogue entre judaïsme et catholicisme. Notons en passant que son point de vue sur la prophétie de la nouvelle alliance est assez proche d'un point de vue juif

---

[19] Skarsaune le rappelle : « To call first- or second-century Jews who believed in Jesus 'Messianic Jews' would be grossly anachronistic (…). But we do need a short term to refer to them, and since 'Jewish believers [in Jesus]' is more or less neutral, we use it here. It refers in this book to Jew (by birth or conversion) who came to believe in Jesus as the Messiah of Israel. » Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, 179. Il y a donc débat sur la terminologie. Skarsaune opte pour cette définition pour éviter tout anachronisme, ce qui est légitime dans le cadre de son approche historique. Le terme « Juif messianique » n'est pas problématique dans ce sens à l'époque contemporaine.

[20] Frédéric Baudin estime par exemple qu'environ 80 à 90 % des personnes juives croyant en Jésus sont intégrées au sein des différentes Eglises chrétiennes, et ne revendiquent pas d'appartenance au mouvement juif messianique. Cf. Frédéric Baudin, *Théologie Évangélique* 6, no. 3 (2007): 198-99, point 3.3. Ce fait a été confirmé dans notre étude, notamment par les responsables juifs messianiques que nous avons interviewés (cf. section 4.2.2).

[21] En France, lorsqu'il s'agit de discuter la question du positionnement identitaire à la fois juif et chrétien, c'est le plus souvent le cardinal Lustiger qui est cité comme personnalité de référence. Pour d'autres références à des auteurs catholiques issus du judaïsme, voir l'essai historique de Joël Sebban, « Etre juif et chrétien. La question juive et les intellectuels catholiques français issus du judaïsme (1898-1940) », *Archives Juives* 44, no. 1 (2011): 106-22.

messianique.[22] Pour autant, les personnes catholiques d'origine juive ne se définiront pas, à notre connaissance, comme des « Juifs messianiques » et ne seront pas, de ce fait, affiliées au mouvement juif messianique.[23]

0.2.6.4 Juif pour Jésus

Le nom de « Juifs pour Jésus » est parfois utilisé, aux Etats-Unis comme en France, pour parler des Juifs messianiques. Cependant, l'emploi de cette qualification est problématique pour au moins deux raisons. Premièrement, comme le souligne Stern, cette appellation est souvent utilisée par les détracteurs juifs du mouvement juif messianique qui identifient et réduisent le mouvement à l'organisation Juifs pour Jésus (*Jews for Jesus*). De fait, cette appellation revêt souvent un caractère négatif.[24] En France, il arrive que l'appellation de « Juifs pour Jésus » soit utilisée de la même façon, sans forcément de connotation négative. Ainsi, dans le champ des études de sciences religieuses, on parle des Juifs pour Jésus, et non des Juifs messianiques.[25] Le deuxième problème d'une telle terminologie est qu'elle est réductrice en ce qu'elle renvoie à une organisation en particulier qui, malgré sa visibilité, ne caractérise pas l'ensemble du mouvement juif messianique.

0.2.6.5 Chrétien hébreu

Certains préfèreront encore le terme « chrétien hébreu » (*Hebrew Christian*) en référence au premier mouvement de Juifs croyants en Jésus né au XIX^{e} siècle. Mais comme nous l'avons vu précédemment (0.2.5), ce terme est tombé en désuétude.

0.2.6.6 Terminologie adoptée

Le terme « Juif messianique » est devenu le terme commun et généralement accepté, même si certains Juifs croyants en Jésus préfèrent ne pas s'identifier au mouvement juif messianique, pour diverses raisons. Ce terme n'est donc pas parfaitement satisfaisant et l'enquête de terrain que nous avons menée dans le cadre de la présente étude confirme que les

---

[22] Lustiger ne commente pas directement Jérémie 31, mais dans l'un de ses derniers ouvrages intitulé *La promesse*, il livre un échantillon de sa pensée sur la nouvelle alliance. Pour lui, la nouvelle alliance c'est le Deutéronome accompli par Jésus. C'est-à-dire la même révélation que celle faite dans l'Ancien Testament, menée à son accomplissement par le don de l'Esprit Saint qui dispense dans le cœur du croyant la « loi nouvelle ». Il insiste cependant sur le fait qu'il n'y a en aucun cas « substitution d'une révélation à une autre. » Le terme « substitution » est probablement employé à dessein pour stigmatiser la théologie du remplacement, aussi appelée théologie de la substitution, nous y reviendrons. En cela, le point de vue du cardinal Lustiger sur l'interprétation de la nouvelle alliance tend à s'accorder avec un point de vue juif messianique. Cf. Jean-Marie Lustiger, *La promesse*, (Paris: Parole et Silence, 2002), 27.

[23] Ce fait est confirmé dans notre enquête (cf. section 4.1.5). C'est pourquoi les catholiques d'origine juive ne sont pas inclus dans la présente étude.

[24] Cf. Stern, *Messianic Judaism*, 28.

[25] Voir en particulier la notice de Frank La Barbe, « les Juifs pour Jésus (Jews for Jesus), » in *Les minorités religieuses en France, panorama de la diversité contemporaine*, ed. Anne-Laure Zwilling, (Montrouge, FR: Bayard, 2020), 834-46.

frontières de cette définition sont poreuses.[26] Néanmoins, nous adopterons le terme « Juif messianique » car 1) c'est par cette appellation que les membres de ce mouvement se désignent et 2) c'est aussi le terme qui, de l'extérieur, est devenu le terme commun et généralement accepté pour parler de ce mouvement.[27] Pour résumer, notre travail visera donc des personnes juives qui croient en Jésus et qui se reconnaissent en tant que Juifs messianiques.

0.3 Etat de la recherche

0.3.1 Concernant l'exégèse de Jérémie 31:31-34

En ce qui concerne l'état de la recherche sur Jérémie 31:31-34, il est généralement admis par les commentateurs que ce texte est un passage clef des Ecritures.[28] Le livre de Jérémie lui-même a été étudié et commenté très tôt dès l'antiquité chrétienne — Origène[29] puis Jérôme[30] ont commenté ce livre — et au Moyen-âge par la main de Thomas d'Aquin.[31]

Plusieurs commentateurs ont contribué, par leurs travaux, à actualiser l'étude du livre de Jérémie.[32] Parmi ces commentateurs, citons quelques commentateurs comme Walter

---

[26] Voir les différentes remarques dans la section 4.1 concernant l'enquête de terrain. Au sujet du terme Juif messianique et de ses frontières floues, voir la discussion autour des différents « types » de Juifs messianiques dans notre article : Michaël de Luca, « Torah, Torah pas ? Convergences et divergences entre la théologie réformée et le mouvement juif messianique contemporain concernant les trois usages de la Loi, » *La Revue Réformée* 288, (Novembre 2018), 14-19.

[27] Comme l'écrit Wasserman : « In the past thirty years, the term *Messianic Jew* has begun to gain prominence as the name of choice by many believing Jews, both in North America and Israel. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, 16. De même plus récemment, Siebesma explique dans son ouvrage historique : « Om Joodse christenen uit de eerste eeuw, de middeleeuwen of zelfs uit de negentiende eeuw Messiasbelijdende Jood te noemen, is een anachronisme. *Maar omdat deze benaming zo is ingeburgerd in het huidige taalgebruik*, heb ik toch ervoor gekozen om Joodse christenen uit deze perioden zo aan te duiden. » Siebesma, *Messiasbelijdende Joden door de eeuwen heen*, 12 (italiques ajoutées).

[28] Comme l'écrit Lalleman dans son commentaire : « Jeremiah 31:31-34 can be seen as the summit of Jeremiah's message of hope. » Hetty Lalleman-de Winkel, *Jeremiah and Lamentations: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (TOTC), vol. 21, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013), 235. De même Kaiser écrit : « With this text, we have reached the apex of biblical theology for both Testaments. » Walter C. Kaiser and Tiberius Rata, *Walking the Ancient Paths, A Commentary on Jeremiah*, (Bellingham, WA: Lexham Press, 2019), 368.

[29] Origène, *Homélies sur Jérémie, Tome I Homélies I-XI*, trad. Pierre Husson et Pierre Nautin, Sources Chrétiennes 232, (Paris: éditions du Cerf, 1976).

[30] Jerome, *Commentary on Jeremiah*, trans. Michael Graves, ed. Christopher A. Hall, Ancient Christian Texts series, (Downers Grove: InterVarsity Press, 2011).

[31] Thomas d'Aquin, *Explication du prophète Jérémie suivie de l'explication des Lamentations de Jérémie*, trad. Dominique Pillet, (Paris: éditions du Sandre, 2012).

[32] Voir les notes et les références précises mentionnées plus en détail dans le chapitre 1, en particulier en ce qui concerne les débats sur l'origine du texte de Jérémie et sa critique textuelle.

Brueggemann,[33] Jack Lundbom,[34] Bob Becking,[35] Georg Fischer,[36] Tiberius Rata,[37] Leslie C. Allen,[38] Michael Brown,[39] Walter C. Kaiser[40] et parmi les auteurs de monographies récentes sur Jérémie, citons Henk de Waard.[41]

Sur le plan de l'archéologie, les découvertes faites à Qumrân au XXe siècle ont contribué à relancer l'étude du livre de Jérémie sous l'angle de l'histoire de la rédaction du texte. En effet, le débat sur les deux versions de Jérémie (celle de la Septante et celle de la tradition massorétique) continue d'occuper une place importante dans la recherche actuelle.[42]

Pour ce qui est de Jérémie chapitre 31 plus spécifiquement, les publications récentes s'attachent plutôt à étudier la portée symbolique des versets 21-22, notamment en ce qui concerne la relation entre les genres (homme et femme).[43] Les versets 31-34 suscitent un peu moins d'intérêt de la part des chercheurs ces dernières années.[44]

Pourtant, Jérémie 31:31-34 demeure un texte polémique et son interprétation fait débat. Walter Brueggemann souligne ce fait dans son commentaire sur Jérémie 31:31-34. En effet, Brueggemann reproche aux chrétiens d'avoir déformé le sens de la nouvelle alliance

---

[33] Brueggemann, *A commentary on Jeremiah*, paru en 1998.

[34] Jack Lundbom, *Jeremiah 21-36*, *a New Translation with Introduction and Commentary*, (New York: Anchor Bible, 2004). Et plus récemment le collectif édité par Jack R. Lundbom, Craig A. Evans and Bradford A. Anderson, eds., *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*, Vetus Testamentum Supplement 178, (Leiden, NL: Brill, 2018).

[35] Bob Becking, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31*, Oudtestamentische Studiën 51, (Leiden, NL: Brill, 2004).

[36] Georg Fischer, *Jeremiah 26-52*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, (Freiburg im Breisgau: Herder, 2005).

[37] Tiberius Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort: Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30-33*, SBL 105 (New York: Peter Lang, 2007).

[38] Leslie C. Allen, *Jeremiah, a Commentary*, Old Testament Library, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008). Allen fournit dans son commentaire une bibliographie complète des études (monographies et commentaires) parues sur Jérémie jusqu'à la publication de son ouvrage en 2008.

[39] Michael L. Brown, *Jeremiah*, rev. ed., The Expositor's Bible Commentary 7, ed. Tremper Longman and David E. Garland, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010).

[40] Walter C. Kaiser and Tiberius Rata, *Walking the Ancient Paths. A Commentary on Jeremiah*, (Bellingham, WA: Lexham, 2019).

[41] Henk de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, (Leiden, NL: Brill, 2020).

[42] Voir par exemple, Antony Perrot, ed., *Les manuscrits de la mer Morte au lendemain de leur 70e anniversaire*, (Saint-Légier, CH: éditions de la HET-Pro, 2019), pour ne citer ici que cette référence à un collectif d'auteurs. Pour plus de références, voir les notes des sections 1.2 et 1.4 ci-dessous.

[43] Bruggemann mentionne certaines contributions dans le cadre d'une approche féministe. Cf. Walter Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), xii-xiii n6.

[44] Mais cela pourrait changer avec le renouveau des recherches sur les alliances, comme en témoigne l'ouvrage de Dominique Charpin, '*Tu es de mon sang' - Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, coll. Collection du Collège de France : *Docet omnia*, vol. 4, (Paris: Les Belles-Lettres, 2019).

dans Jérémie pour en exclure les Juifs, pourtant les premiers destinataires de la promesse. Au sujet de la reprise de Jérémie 31:31-34 dans l'épître aux Hébreux, il écrit :

> The use of this text in Heb. 8:8-13; 9:15-22; and 10:16-17 provides a basis for a Christian preemption of the promise. This preemption, however, misreads and misinterprets the text.[45] (…). My own inclination is to say that in our time and place the reading of Hebrews is a distorted reading, and we are back to the recognition of the Jewishness of the new covenant.[46]

Cette citation de Brueggemann est intéressante à plus d'un titre. Elle a le mérite de soulever la question fondamentale de la réception de ce texte, surtout en ce qui concerne la légitimité de l'interprétation chrétienne de Jérémie 31:31-34 par rapport à l'interprétation juive. En gardant en mémoire cette citation, nous interrogerons le mouvement juif messianique contemporain : les diverses positions exprimées seront-elles en accord avec celle de Brueggemann ? Seront-elles d'une coloration plutôt chrétienne, plutôt juive, ou bien une perspective tout à fait originale et différente ? C'est ce que nous verrons tout au long de notre étude.

0.3.2 Concernant le mouvement juif messianique

0.3.2.1 Sur le plan historique

De façon générale, les études historiques sur le mouvement juif messianique sont relativement rares. Le premier ouvrage de référence sur le sujet est celui de Hugh Schonfield *The History of Jewish Christianity*, écrit dans la première moitié du XXe siècle, dans le contexte particulier de l'entre-deux-guerres.[47] Cette étude a été poursuivie et approfondie ces dernières années par le chercheur norvégien Oskar Skarsaune et son équipe.[48]

0.3.2.2 Ressources en anglais

La littérature juive messianique anglo-saxonne est assez abondante. Depuis la deuxième moitié du XXe siècle, le mouvement n'a cessé de prendre de l'ampleur. Le volume des publications juives messianiques est en pleine croissance, surtout depuis les années 1980.

---

[45] Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, 294.

[46] Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, 295.

[47] Hugh J. Schonfield, *The History of Jewish Christianity, From the First to the Twentieth Century*, (London: Duckworth, 1936). Reprint 1995. Schonfield est l'un des pionniers dans le domaine de la recherche historique du mouvement juif messianique. Voir à son sujet l'article de Richard Harvey dans la revue Mishkan : « Passing over the Plot? The Life and Work of Hugh Schonfield », *Mishkan* 37, (2002): 35-48.

[48] Oskar Skarsaune and R. Hvalvik, eds., *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, (Peabody: Hendrickson, 2007). Ouvrage majeur de près de 930 pages. Du même auteur, on peut aussi citer les ouvrages préliminaires : Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002) et Oskar Skarsaune, « We have Found the Messiah! Jewish Believers in Jesus in Antiquity. » *Mishkan* 45, (2005).

Daniel Juster[49] est l'un des premiers, en 1986, à avoir écrit un livre explorant les racines juives de la théologie biblique d'un point de vue juif messianique, bientôt suivi du « Manifeste Juif messianique » de David Stern[50] en 1988. Arnold Fruchtenbaum[51] a, par la suite, publié un important ouvrage de théologie systématique axé sur le rôle d'Israël. À la fin des années 1990 et au début des années 2000, Shoshana Feher,[52] Jeffrey Wasserman,[53] déjà cités en note, ainsi que Cohn-Sherbok[54] ont mené des travaux de recherche sur l'ecclésiologie et l'identité des Juifs messianiques à l'aide d'outils sociologiques. Ces dernières années, Mark Kinzer[55] a publié sur le dialogue œcuménique entre chrétiens et Juifs. Signalons encore deux ouvrages de référence : celui de Richard Harvey, *Mapping Messianic Theology*,[56] qui fait l'inventaire des positions messianiques sur différents points de théologie (doctrine de la Trinité, christologie, eschatologie…), et l'ouvrage co-édité par David Rudolph et Joel Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*.[57] En ce qui concerne les commentaires bibliques, David Stern a publié une traduction messianique de la Bible ainsi que des commentaires sur le Nouveau Testament.[58] L'éditeur *The Messianic Jewish Publisher* publie des commentaires rédigés par des Juifs messianiques, et ce depuis 1999. L'un des derniers en date est un commentaire sur les Épîtres de Jean.[59] Les deux principales revues concernant le mouvement juif messianique sont la revue *Mishkan* et la revue *Kesher*.[60] Notons enfin les conférences

---

[49] Daniel Juster, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 1995. Première édition en 1986.

[50] David Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, (Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1988).

[51] Arnold Fruchtenbaum, *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*, rev. ed., (Tustin, CA: Ariel Ministries, 1996). La première édition date de 1989.

[52] Feher, *Passing Over Easter*, publié en 1998.

[53] Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, publié en 2000.

[54] Dan Cohn-Sherbok, ed., *Voices of Messianic Judaism: Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement*, (Baltimore, MD: Lederer Books, 2001).

[55] Mark Kinzer, *Searching Her Own Mystery: Nostra Aetate, the Jewish People, and the Identity of the Church*, (Eugene, OR: Cascade Books, 2015) et sa traduction français déjà citée : Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère*, publiée en 2016.

[56] Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, publié en 2009.

[57] Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, publié en 2013.

[58] David Stern, *Jewish New Testament Commentary*, (Baltimor, MD: Lederer Messianic Publications, 1992), commentaire basé sur sa traduction du Nouveau Testament : *Jewish New Testament*, (Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1989). Ce sont aussi ses commentaires et sa traduction (revue pour cette édition) qui forment la base des annotations de la *Complete Jewish Study Bible*, (Peabody, MA: Hendrickson, 2016). Son commentaire du Nouveau Testament a été publié récemment en français sous le titre *Commentaire du Nouveau Testament, un livre juif*, (Montmeyran, FR: Emeth-éditions, 2018).

[59] Joshua Brumbach, *A Messianic Commentary: John's Three Letters On Hope, Love and Covenant Fidelity*, (Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2019). Voir notre bibliographie pour davantage de références.

[60] Les références de ces revues sont mentionnées dans la sitographie (section 7.3.3.1).

académiques du *Borough park symposium*[61] et les travaux de la *Society of Post-Supersessionist Theology*[62] qui contribuent à la réflexion juive messianique sur différents sujets théologiques.

Deux remarques après ce rapide tour d'horizon de la littérature messianique : premièrement, on ne trouve pas de commentaire ou de monographie spécifiquement sur le livre de Jérémie, ni sur la nouvelle alliance en Jérémie 31:31-34 ; deuxièmement, on remarquera que le mouvement juif messianique a déjà été étudié sous l'angle de son ecclésiologie (Wasserman), de sa théologie (Harvey), de son positionnement identitaire (Feher) mais pas encore sous l'angle de son rapport à la Bible. Pourtant, plusieurs ouvrages messianiques mentionnés ci-dessus font référence à la théologie biblique, dans leur titre ou dans leurs pages. La théologie biblique est donc un domaine qui intéresse le mouvement juif messianique.[63]

0.3.2.3 Etudes en français

Les Juifs messianiques sont très peu connus en France et, de ce fait, très peu étudiés. À notre connaissance, aucune monographie en français n'existe à l'heure actuelle sur le mouvement juif messianique contemporain, si ce n'est l'étude pionnière de Jacques Gutwirth.[64] En langue française, citons aussi comme auteur de référence Simon Claude Mimouni, historien spécialiste du judéo-christianisme ancien.[65] Mimouni fait indirectement référence au mouvement juif messianique contemporain en écrivant :

> Le judéo-christianisme n'a, en effet, pas disparu, il existe toujours. On peut certes difficilement rattacher le judéo-christianisme moderne au judéo-christianisme ancien, mais force est de constater que des personnes se disent judéo-chrétiennes, se veulent judéo-chrétiennes. Ce sont, la plupart du temps, des personnes d'origine juive qui confessent les croyances du christianisme, sans abandonner pour autant les observances du judaïsme.[66]

---

[61] Le cinquième cycle de conférences sur le thème « New Testament Studies from Christian and Jewish Perspectives » a eu lieu récemment, en Février 2020. Cf. https://boroughparksymposium.com/ (consulté en Février, 2020).

[62] On retrouve dans cette organisation les noms de leaders du mouvement juif messianique comme David Rudolph, Mark Kinzer et Kendall Soulen. Ce dernier est un non-Juif très impliqué dans le mouvement juif messianique. Il préside actuellement cette organisation dont le dernier meeting s'est tenu en novembre 2019. https://www.spostst.org/ (consulté en Février, 2020).

[63] Kinbar indique : « The number of Messianic Jewish commentaries on Scripture is small but growing. (…). It is to be expected that Messianic Jewish scholars will write additional commentaries in the coming decades. » Carl Kinbar, « Messianic Jews and Scripture » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, 69.

[64] Jacques Gutwirth, *Les Judéo-chrétiens d'aujourd'hui*, Sciences Humaines et Religions, (Paris: éditions du Cerf, 1987). Ouvrage de référence sur le sujet mais un peu ancien étant donné le développement rapide du mouvement juif messianique.

[65] Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien, essais historiques*, coll. Patrimoines, (Paris: Cerf, 1998).

[66] Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 40-41.

Ayant donné cette définition des judéo-chrétiens modernes, Mimouni affirme que ceux-ci sont « trop souvent ignorés. » En s'appuyant sur les travaux de Gutwirth, il conclut que ce mouvement est « un phénomène typiquement nord-américain. »[67] Ces affirmations sont vraies, comme le rapide exposé historique de notre section précédente l'a montré. Cela dit, Mimouni semble ignorer le phénomène juif messianique français.

Pour sa part, l'historien Sébastien Fath mentionne le phénomène juif messianique en France à partir des années 1930, notamment avec la création du journal Le Berger d'Israël, mais sans aller plus loin.[68] En France pourtant, le mouvement juif messianique est représenté par au moins trois types d'organisations : le journal juif messianique Le Berger d'Israël,[69] mais aussi l'organisation Juifs pour Jésus basée à Paris,[70] et les assemblées juives messianiques à Paris et Marseille.[71]

Il existe en effet, dans le panorama français, quelques assemblées juives messianiques qu'il est important de mentionner dans le cadre de notre étude. La plus ancienne est l'assemblée *El Bethel*, rue Omer Talon à Paris, fondée en 1964 par Paul Ghennassia.[72] En 1986, l'assemblée *El Bethel* a officiellement été affiliée à l'Association des Synagogues Messianiques.[73] L'assemblée *Gan Eden*, menée par le pasteur juif messianique David Cohen, s'est constituée en assemblée en 2005 à Marseille. Elle est affiliée à l'*International Messianic*

---

67 Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 41.

68 « Plusieurs pasteurs évangéliques français revendiquent leur identité juive. Appelés 'Juifs messianiques' ils se veulent 'chrétiens, mais non moins Juifs.' » Dans sa définition, Fath affilie les Juifs messianiques aux évangéliques : « chrétiens évangéliques d'origine juive, les Juifs messianiques (*yeoudim meshihim*) se sont développés en France à partir des années 1930 (création du magazine *Le Berger d'Israël* en 1936). » Sebastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Histoire et société 47, (Genève: Labor et Fides, 2005), respectivement 166 n31 et 372.

69 « L'œuvre du Berger d'Israël a été fondée en 1936 par le pasteur Henri Vincent, au sein de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (FEEBF), en coopération avec une organisation juive américaine (American Board of Missions to the Jews, aujourd'hui Chosen People Ministries). » D'après le site de la revue : https://lebergerdisrael.org/qui-sommes-nous/ (consulté en Février 2020). Le Berger d'Israël est aujourd'hui en France le principal journal à caractère juif messianique.

70 Juifs pour Jésus est la branche française de l'organisation *Jews for Jesus*. Le bureau de Juifs pour Jésus à Paris a été créé en 1992. En France, Juifs pour Jésus est l'organisation juive messianique la plus connue. De fait, Juifs pour Jésus fait office de figure représentative du mouvement juif messianique, comme mentionné plus haut (0.2.6.4).

71 L'*International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues* recense officiellement deux assemblées juives messianiques en France et une en Belgique. Cf. https://iamcs.org/congregations (consulté en Février, 2020). Voir aussi notre liste des congrégations juives messianiques (section 7.3.5).

72 Paul Ghennassia a été le premier à être consacré rabbin messianique en France. L'association appelée TMPI (Témoignage Messianique auprès du Peuple d'Israël), vise à rassembler des Juifs et des non-Juifs croyants en Jésus dans un cadre cultuel juif messianique, ce qui apparaît comme une entière nouveauté dans le panorama ecclésial français dans les années 1960. Ghennassia a aussi contribué à fonder l'assemblée *Beth Yechoua* à Bruxelles. Les informations sur l'historique de cette assemblée proviennent de notre interview avec Emmanuel Rodriguez Perez, entretien par vidéo conférence, 4 Avril 2019. Voir aussi le témoignage de Ghennassia sur le site de *El Bethel* : https://el-bethel.fr/2018/09/17/paul-ghennassia-fondateur-des-assemblees-messianiques-france-belgique/ (consulté en Février, 2020).

73 Francisation du nom de l'*International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues*.

Jewish Alliance.[74] De fait, les assemblées juives messianiques en France sont représentatives des deux principales tendances qui existent au sein du mouvement juif messianique au niveau international.

0.4 Problématique

D'après le panorama de la recherche esquissé préalablement, il apparaît que le texte de Jérémie 31:31-34 est un texte polémique qui mérité d'être étudié sous l'angle de sa réception. De plus, l'interprétation juive messianique est un champ d'étude ouvert et, comme nous l'avons dit, Jérémie 31:31-34 est un texte intéressant pour mener cette étude.

Les différentes questions soulevées, après ce parcours sur les définitions et l'état de la recherche, pourront donc se résumer dans la problématique suivante : quelle interprétation les Juifs messianiques donnent-ils de la prophétie de Jérémie 31:31-34 sur la nouvelle alliance ?

En effet, nous sommes en droit de nous demander, s'il existe une spécificité juive messianique dans l'interprétation de Jérémie 31:31-34 et, si oui, qu'est-ce que cela révèle sur la réception de ce texte dans les milieux juifs messianiques.

0.5 Méthodes de recherche

0.5.1 Projet initial

Sur le plan méthodologique, ce travail de thèse se situe à la fois dans le champ de l'exégèse et des sciences religieuses, d'où la nécessité de combiner plusieurs méthodes pour mener à bien ce projet. Qu'il nous soit permis ici de résumer le processus de définition de notre sujet et de sa méthode. Ce projet de thèse s'inscrit en premier lieu dans le cadre de la recherche en Ancien Testament. Le projet initial devait être une histoire de l'interprétation de Jérémie 31:31-34, à la fois dans la littérature chrétienne et dans la littérature juive, avec comme objectif final l'étude du mouvement juif messianique qui est à la frontière entre les deux traditions. Jérémie 31:31-34 étant un texte important et très prisé par les étudiants de l'ETF, il s'est trouvé qu'un autre doctorant avait déjà le projet d'étudier la réception de ce texte dans le contexte du judaïsme.[75] Mais la partie concernant le mouvement juif messianique restait à la fois libre et peu connu. C'est ainsi que nous avons décidé de concentrer nos recherches sur ce mouvement, sous l'angle de sa réception du texte de Jérémie 31:31-34, comme expliqué jusqu'ici.

0.5.2 Histoire de la réception

Comme nous l'avons dit, la méthode de base envisagée est celle de l'histoire de la réception dont nous allons faire une brève présentation. Cette approche est assez nouvelle, du moins en tant que méthode à proprement parler.[76] De nombreux chercheurs considèrent avec

---

74 Cf. https://theimja.org/france/ (consulté en Février, 2020). David Cohen est mentionné comme antenne de la branche française de l'IMJA.

75 Randall Ford, « 'The New Covenant' in Jeremiah 31 in Jewish Literature from the First Century until the Time of Don Isaac Abravanel » (présentation, ETF, Louvain, 5 Septembre 2019).

76 William John Lyons and Emma England, eds., *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, (Edinburgh: Bloomsbury, 2015).

intérêt l'histoire de la réception comme moyen de dynamiser la recherche biblique.[77] Cette méthode est étroitement liée à l'histoire de l'exégèse, mais l'approche est davantage axée sur les facteurs historiques et leur influence sur l'interprétation des textes.

Un point important à souligner : l'histoire de la réception ne concerne pas principalement l'exactitude de l'exégèse ou la justesse de l'interprétation. L'histoire de la réception est avant tout une approche historique et descriptive qui cherche à mettre en lumière la façon dont un texte donné a été reçu et interprété au sein d'une communauté donnée, dans un contexte donné, et cherche à identifier les facteurs qui ont généré telle ou telle tendance d'interprétation. Cette remarque est primordiale. Cela signifie que notre étude ne cherchera pas à établir si les interprétations juives messianiques de Jérémie 31:31-34 sont exégétiquement justes ou fausses, légitimes ou non, mais plutôt quel est leur positionnement dans le cadre de l'histoire de la réception de ce texte.

Notre travail s'inscrit comme une pierre dans l'édifice plus vaste de la réception de l'Ancien Testament et, plus spécifiquement, de la réception de Jérémie 31:31-34 et la prophétie de la nouvelle alliance. Les éléments ci-dessus constituent un cadre d'approche général. Dans la pratique, nous nous concentrerons surtout sur la réception de ce texte dans les commentaires et autres ouvrages juifs messianiques. Mais préalablement, nous fournirons une étude du texte de Jérémie 31:31-34 dans son cadre vétérotestamentaire. En effet, la réception d'un texte de la Bible au sein même du corpus biblique (*inner biblical reception*) est importante à prendre en compte.[78] C'est un élément important à noter pour notre sujet, car Jérémie 31:31-34 est cité et commenté dans l'épître aux Hébreux ce qui, d'une certaine manière, peut être considéré comme la réception d'un texte de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament.

0.5.3 Aspects empiriques

Si l'histoire de la réception forme le cadre méthodologique général de notre travail, d'autres méthodes complémentaires ont été nécessaires au cours du processus de recherche. Après avoir précisé notre sujet sur la réception de Jérémie 31:31-34 parmi les Juifs messianiques à l'époque contemporaine, certaines limites se sont révélées, en particulier concernant le manque de ressources disponibles (ces difficultés seront expliquées dans le point suivant). Pour compléter notre étude et approfondir dans un domaine qui n'avait pas été précédemment étudié, nous avons dû préparer et mener une enquête de terrain à caractère exégétique parmi les Juifs messianiques francophones.

---

[77] John Lyons affirme que l'histoire de la réception est une méthode prometteuse pour l'avenir des études bibliques. Lire William John Lyons, « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies, » fichier pdf, consulté en Novembre 13, 2015. http://www.bibleinterp.com/PDFs/Lyons1.pdf. L'histoire de la réception comprend généralement cinq éléments :
- La réception du texte dans les commentaires (reception through exposition)
- La réception du texte dans les sermons (reception through instruction)
- La réception du texte dans la liturgie et les prières du culte (reception through liturgy)
- La réception du texte dans ses versions anciennes et modernes (reception through translation)
- La réception du texte dans les arts (reception through aesthetic)

D'après Susan Gillingham, « An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1 » R*evue des Sciences Religieuses* 85, no. 4 (2011), consulté en Novembre 13, 2015, http://rsr.revues.org/1803.

[78] Voir sur ce thème Yair Zakovitch, *An Introduction to Inner-biblical Interpretation*, (Even Yehudah, IL: Rekhes, 1992) et Matthias Henze, ed. *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012).

Pour cette partie du travail de recherche, nous nous sommes inspiré de la méthode appelée « herméneutique empirique » (*empirical hermeneutics*) exposée par Hans de Wit dans son ouvrage qui porte le nom de cette méthode.[79] Cette approche considère l'interprétation d'un texte du point de vue du lecteur et met l'accent sur la réception du texte chez le lecteur « normal » et non chez le spécialiste ou l'érudit. Mais, à la différence de de Wit, notre étude de terrain ne portera pas sur des groupes multi-ethniques, mais sur un seul groupe déterminé, basé principalement sur un questionnaire exégétique semi-directif.[80] Notre objectif, en nous inspirant de cette méthode, était le suivant : laisser des personnes juives messianiques, qui ne sont pas forcément des experts, commenter le texte de Jérémie 31:31-34.

0.5.4 Une approche mixte

En résumé, notre approche méthodologique relève d'une étude comparée de la réception du texte de Jérémie 31:31-34 avec l'aide d'outils empiriques. En effet, les données interprétatives collectées au cours de notre étude (dans la littérature juive messianique et l'enquête de terrain) seront mises en perspective entre elles, et avec les autres tendances interprétatives préalablement définies, pour tracer les contours de la réception juive messianique de Jérémie 31:31-34.

0.5.5 Portée des résultats obtenus

De fait, cette étude est avant tout descriptive. Son principal intérêt sera de donner au lecteur une vue d'ensemble, un panorama, des interprétations juives messianiques contemporaines concernant le texte de Jérémie 31:31-34. L'analyse des facteurs qui influencent la réception du texte demeure hors du cadre de la présente étude. Il faudrait, pour cela, une recherche plus poussée dans les domaines historiques, socio-religieux et ecclésiologiques qui concernent le mouvement juif messianique, ce qui dépasserait le champ précis de la présente étude. Nous nous limiterons à certaines suggestions pour ce qui concerne le contexte français (voir section 5.1.8).

De même, il est utile de rappeler qu'une étude sur la réception du texte n'a pas pour objet de porter un quelconque jugement de valeur sur les interprétations apportées. Le cadre exégétique posé dans le premier chapitre de ce travail nous servira à donner des jalons pour situer les interprétations possibles. Ce cadre exégétique est avant tout un cadre d'étude et n'est pas un cadre normatif pour légitimer ou non telle ou telle forme de réception du texte.[81] L'analyse exégétique du premier chapitre sert donc de fondement contextuelle pour l'étude du livre de Jérémie et nous servira à formuler une typologie des réceptions possibles d'après l'exégèse du texte.

---

[79] Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Intercultural Biblical Hermeneutics Series, no. 1, (Amsterdam: Foundation Dom Hélder Câmara, VU University Amsterdam, 2012).

[80] Voir la partie méthodologique du chapitre 4.2.

[81] Pour une étude donnant un exemple de réception allant au-delà du strict cadre de l'exégèse, voir notre contribution : Michaël de Luca, « Exégèse et traces d'anti-judaïsme : étude de la réception de Jérémie 31:31-34 (la nouvelle alliance) chez les Pères de l'Église, de Justin à Augustin. » (Conférence sur l'antisémitisme organisée par le Conseil National des Evangéliques de France, Paris, 5 Octobre 2018, article à paraître dans les actes de ce colloque).

Sur ce dernier point, on notera que les réceptions effectives pourraient déborder ce cadre prédéfini. D'où l'intérêt d'une étude comparative des différentes réceptions qui seront constatées. C'est surtout la comparaison entre les courants juifs messianiques qui attirera notre attention, étant donné que c'est là l'élément le plus original de notre recherche. Une étude approfondie de l'histoire de la réception de Jérémie 31:31-34 dans le christianisme et dans le judaïsme serait trop large par rapport au cadre limité de notre sujet, comme nous l'avons évoqué plus haut. Nous nous focaliserons donc sur les résultats des données de l'interprétation juive messianique, objet de notre spécialisation.

0.6 Limitations méthodologiques

Ce travail de recherche est soumis à un certain nombre de limites, à la fois celles du chercheur et celles du champ de recherche.

0.6.1 Arrière-plan personnel

Pour commencer, il est utile, et honnête, de donner l'arrière-plan du chercheur, cela afin d'anticiper sur les présupposés et biais de la recherche.[82] Etant donné la nature du sujet de recherche, la première chose à préciser est peut-être la suivante : l'auteur de la présente thèse est un non-Juif français, d'arrière-plan à la fois réformé et évangélique, qui s'intéresse au mouvement juif messianique, et ce depuis un stage effectué avec l'organisation Juifs pour Jésus à Paris en 2008.

0.6.2 Ressources et recherche

Autre limite, celle des ressources disponibles pour l'étude. Comme nous l'avons dit, le mouvement juif messianique contemporain est un mouvement assez jeune, en cours de structuration, et les données disponibles sont limitées. Si la littérature juive messianique est en plein développement, y compris sur le plan de l'exégèse, on ne trouve pas à l'heure actuelle de commentaire juif messianique spécifiquement sur Jérémie, ni de monographie consacrée au thème de la nouvelle alliance.[83] En particulier en ce qui concerne l'interprétation de Jérémie 31, il nous a fallu chercher, chapitre par chapitre, dans la littérature messianique pour trouver des sources utiles. C'est face au relatif déficit de ces sources qu'est venue l'idée de mener une enquête de terrain à caractère exégétique, auprès des Juifs messianiques du réseau francophone. Nous expliquerons plus en détail ce projet dans la section 4.1. Mais dores et déjà, il faut expliquer ici les raisons de la limitation du champ de

---

[82] Brueggemann, dans son introduction, fait cette remarque intéressante en ce qui concerne les présupposés idéologico-religieux : « Ideological interpretation that is resistant to God-claims of an authoritative kind measures the book by Enlightenment norms of autonomy. Canonical interpretation is largely a Christian enterprise that identifies in the book themes and accents congruent with a general theological consensus in the Christian tradition. It is, to some great extent, inevitable that we measure the book by prior interpretative commitments, either fideistic or skeptical. Such a reality cannot be completely avoided. » Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, xii.

[83] Alors que l'on trouve, y compris en français, des livres consacrés au seul chapitre d'Esaïe 53. Cf. Mitch Glaser, *Isaïe 53 expliqué*, (Strasbourg, FR: Le Berger d'Israël, 2015). Ce que nous avons pu trouver de plus récent sur le thème de la nouvelle alliance en tant que ressource spécifiquement juive messianique sont des cours en ligne de la School of Messianic Theology (SMT) de Jonnathan Gannon, « B'rit Chadasha: The New Covenant » et Daniel Juster, « New Covenant Interpretation ». Cf. https://smt.mjbi.org/, consulté en Février 5, 2020.

recherche à la France et au réseau francophone des Juifs messianiques. C'est avant tout le contexte du chercheur qui a déterminé ce choix. Etant de nationalité française et connaissant déjà au moins une branche du mouvement juif messianique en France, il était plus naturel de limiter l'étude, en tout cas dans un premier temps, au champ francophone. De plus, nous avons aussi expliqué plus haut que ce champ de recherche était vierge, et donc plus intéressant à creuser que les champs israéliens et américains, déjà étudiés par d'autres chercheurs.

0.6.3 Questionnaire exégétique

Le questionnaire exégétique utilisé pour mener cette enquête de terrain a aussi ses limites. Nous y reviendrons dans la partie consacrée à ce questionnaire et ses résultats (chapitre 4). Cela dit, compte tenu des limites déjà exposées, il est clair que ce questionnaire semi-directif reflète, au moins en partie, les présupposés du chercheur et son arrière-plan. En particulier, notons que ce questionnaire a été établi après une première étude exégétique du passage de Jérémie 31:31-34 (celle menée au chapitre 1), ce qui détermine évidemment l'orientation et la structuration des questions. Questions qu'il a aussi fallu adapter aux personnes (non spécialistes) visées par l'étude.[84] C'est pourquoi, en complément du questionnaire, les personnes interrogées étaient invitées à poursuivre la réflexion par le biais d'une interview (soit par un rendez-vous en personne, soit par média interposé). Ces interviews, pour les personnes qui ont accepté de s'y prêter, permettaient de compléter et nuancer les réponses du questionnaire.

0.6.4 Un cadre limité

Enfin, notons comme autre limite méthodologique le fait que notre champ d'étude devait se restreindre au cadre de la recherche en Ancien Testament (réception de Jérémie 31) sans déborder sur une étude sociologique plus large du mouvement juif messianique. Le questionnaire comprenait une première partie recueillant des données à caractère sociologique sur les personnes interviewées, mais ces données devaient avant tout servir à bien identifier la qualité de la personne interrogée en tant que personne juive messianique. Ces données, quoiqu'originales et potentiellement intéressantes à étudier, ne seront considérées que comme arrière-plan de l'interviewé pour mieux comprendre, le cas échéant, ses réponses aux questions exégétiques. Nous nous limiterons donc à l'étude du contenu des réponses exégétiques de la deuxième partie du questionnaire (section 4.2).

0.7 Structuration de la thèse

Maintenant que les limites de la recherche ont été clairement posées, nous découperons le travail de la façon suivante :

- Le premier chapitre sera consacré à l'étude du texte de Jérémie 31:31-34. Nous replacerons le texte dans son contexte historique (section 1.1) et littéraire (section 1.2) en évoquant notamment la question des versions du texte de Jérémie : la version hébraïque du

[84] La première version longue du questionnaire incluait davantage de questions exégétiques précises. La deuxième version a été simplifiée pour atteindre un plus large public. En effet, le premier questionnaire semblait trop pointu, sur le plan exégétique, ce qui était susceptible de rebuter la personne interrogée. Nous reproduisons en annexe le questionnaire dans sa forme finale.

texte massorétique et la version grecque des Septante. La section 1.3 complètera ce cadre littéraire en traitant des principaux passages de l'Ancien Testament qui sont en lien (ou qui font écho) à la prophétie de Jérémie 31:31-34, notamment les prophéties d'Ezéchiel et Osée, ainsi que le Deutéronome. La quatrième section (1.4) de ce chapitre traitera plus en détail des questions de forme et de contenu de cette péricope. Enfin, la section 1.5 sera consacrée aux questions d'interprétation, en particulier en ce qui concerne la notion d'alliance et les éléments de continuité et de discontinuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance évoquées par Jérémie.

- Le deuxième chapitre entamera l'histoire de la réception de Jérémie 31:31-34, d'abord dans une perspective juive (section 2.1), puis dans une perspective chrétienne. Nous nous attarderons spécifiquement sur les textes du Nouveau Testament en tant que réception des thèmes de Jérémie 31:31-34 (section 2.2). Nous aborderons des passages clefs comme Hébreux chapitre 8, 2 Corinthiens 3, les récits de la Cène dans les Evangiles synoptiques. La section 2.3 envisagera la réception de la prophétie de la nouvelle alliance dans les courants chrétiens, catholiques et protestants principalement.

- Après avoir posé précédemment le cadre interprétatif (chapitre 1) et historique (chapitre 2), le troisième chapitre abordera la réception de Jérémie 31:31-34 dans la perspective du mouvement juif messianique à partir de la deuxième moitié du XX^{e} siècle, période marquée par l'essor de ce mouvement principalement aux Etats-Unis. Une partie importante (section 3.1) sera consacrée à l'étude de la réception de Jérémie 31:31:34 dans la littérature juive messianique en anglais, étant donné que cette littérature est à la fois la plus diffusée et la plus influente pour le mouvement. Ce chapitre se terminera sur la mention de quelques publications juives messianiques en français (section 3.2).

- Le quatrième chapitre, au prisme des interprétations exposées dans la section et les chapitres précédents, présentera le projet d'enquête exégétique mené auprès des Juifs messianiques de France et de leur réseau. La raison d'être de ce projet, ses enjeux, sa méthode et les difficultés de l'enquête seront évoqués (section 4.1). La section 4.2, l'une des plus importantes, et au cœur de notre étude, livrera la synthèse des données sur la réception de Jérémie 31:31-34 parmi les personnes du réseau juif messianique français qui ont répondu au questionnaire exégétique. Cette section détaillera, verset par verset, les réponses apportées et inclura le résumé des points principaux tirés des interviews qui ont fait suite au questionnaire.

- Le cinquième et dernier chapitre fera la reprise comparative des données tirées des chapitres précédents pour en dégager les principales tendances interprétatives touchant à la réception de la prophétie de Jérémie 31:31-34 au sein du mouvement juif messianique.

Chapitre 1 : Réception de Jérémie 31:31-34 dans son contexte vétérotestamentaire

Ce premier chapitre sera consacré à une approche exégétique de Jérémie 31:31-34. Après avoir replacé ce passage dans son contexte plus large (contexte historique, contexte littéraire, contexte du livre de Jérémie au sein du canon biblique), nous nous poserons les questions relatives à la forme et au contenu de cette prophétie. En effet, le texte de Jérémie 31:31-34 contient certaines difficultés textuelles, comme l'expression בעלתי *ba'alti* (v. 32) qui a été diversement traduite, et bien entendu le problème de la traduction du terme חדש *ḥadash* (v. 31) qui renvoie à la question de la nouvelle alliance et de sa portée. Ces questions seront traitées dans la section 1 (auteur, lieu, date de rédaction du livre) et dans la section 2 (place dans le canon, structure du texte, ses différentes versions). La section 3 de ce premier chapitre traitera plus en détail les liens intertextuels entre la prophétie de Jérémie 31 et d'autres passages clefs dans l'Ancien Testament. La section 4 abordera de façon plus stricte les versets 31 à 34 du chapitre 31 de Jérémie avec une attention particulière portée sur les questions de critique textuelle, de structure et de traduction. Une fois ces questions de forme traitées, la section 5 approfondira certaines notions clefs de ce passage, comme la notion d'alliance, ainsi que les éléments de continuité et de discontinuité présents dans cette prophétie de la nouvelle alliance. Les divers éléments de ce premier chapitre nous aiderons ainsi à mieux cerner quels sont les sens possibles de ce texte de Jérémie 31:31-34 dans les limites du cadre de l'Ancien Testament.

L'objectif méthodologique de ce chapitre est de jeter les bases exégétiques sur lesquelles la réception de Jérémie 31:31-34 pourra être envisagée. Quelle est le sens et la portée de ce texte ? Plusieurs interprétations sont-elles possibles ? Quelles sont les interprétations généralement avancées ? Les éléments de réponse apportés à ces diverses questions serviront de base de réflexion pour aborder ensuite la réception de cette prophétie de la nouvelle alliance dans le cadre du judaïsme, du christianisme et dans le cadre des interprétations juives messianiques contemporaines.

1.1 Contexte historique du livre de Jérémie

1.1.1 Auteur

Pour situer le texte de Jérémie 31:31-34 dans son contexte historique, nous commencerons par considérer les questions d'auteur, de lieu de rédaction/compilation et de datation. Bien entendu, ce sont des éléments intimement liés, et chaque positionnement sur l'une ou l'autre question détermine logiquement les autres éléments. Nous traiterons successivement ces questions, en faisant à chaque fois les liens qui s'imposent avec les autres points.

Jérémie, le prophète d'Anathoth, est traditionnellement considéré comme l'auteur du livre prophétique de « Jérémie » tel que nous le connaissons dans le canon de l'Ancien Testament. Mais déterminer précisément la paternité du livre n'est pas une tâche facile.

Jérémie est identifié comme étant l'auteur dans le premier verset du livre,[85] mais nous savons également que Baruch, en tant que « secrétaire » de Jérémie, a écrit une partie du texte qui a été compilé dans le livre.[86]

Plusieurs possibilités ont été proposées au sujet de l'auteur et de l'édition du livre de Jérémie. Nous présenterons brièvement les principales positions.

1.1.1.1 Le prophète Jérémie avec Baruch comme secrétaire

Comme nous l'avons dit, c'est l'hypothèse traditionnelle, même s'il est admis que la forme finale du texte — que ce soit dans sa version hébraïque ou grecque, nous y reviendrons — relève d'un travail de compilation des oracles du prophète Jérémie.

Les données archéologiques du Proche-Orient ancien attestent que les oracles prophétiques étaient mis par écrit pour être conservés.[87] Ce processus de copie sous la dictée du prophète est décrit dans le chapitre 36 du livre de Jérémie, y compris avec la mention d'additions aux oracles originaux détruits par le roi.[88] À la lumière de ce texte, on peut imaginer que le prophète, au cours de sa carrière, ait pu redire et compléter progressivement ses oracles. On sait d'après le texte biblique que Jérémie lui-même a écrit certains oracles, comme en témoigne le récit de la lettre[89] remise à Séraya avant son départ pour Babylone en Jr 51:60.

La question qui se pose ensuite est celle de l'édition finale du livre. En effet, comme le souligne Lalleman, le livre de Jérémie contient à la fois des oracles prophétiques et des

---

85 Jérémie Chapitre 1 verset 1 : « Paroles de Jérémie, fils de Hilkiyahou, l'un des sacrificateurs d'Anatoth, dans le pays de Benjamin. » (Version Segond révisée, sauf autre mention).

86 Jérémie 36:4 : « Jérémie appela Baruch, fils de Nériya; alors, sous la dictée de Jérémie, Baruch transcrivit dans un livre en rouleau toutes les paroles que l'Eternel avait dites à Jérémie. » Au sujet de cette relation entre le prophète et son scribe, David Carr écrit : « (…) there are indications that Jeremiah, like Isaiah, drew on oral-written processes for transmission of his prophecy, thanks to which we now have the book under his name. (…) Jeremiah 36, [is] one of the most explicit discussions of reading and writing in the Hebrew Bible. (…) Jeremiah [is] calling a scribe, Baruch, who writes down [his] words for him. » Selon Carr, ce chapitre 36 de Jérémie montre même que le prophète pouvait produire des versions révisées et augmentées de sa propre prophétie. En référence à Jr 36:27-32, il écrit : « Moreover, this oral-written textual tradition—like others we have seen—is not fixed but is given *multiple recensions by the master who dictates*, in this case Jeremiah (36:27–32). » Cf. David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), 146–47 (italiques ajoutées).

87 « So the picture is of individual prophecies quite promptly written down, which subsequently can be brought together into collective tablets for future reference. And named prophetic speakers are in a massive majority over unnamed ones. », « the need for accurate and acceptable record and transmission of such prophecies resulted in their being archived both at Mari and in Assyria. » Kenneth A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, (Grand Rapids MI: Eerdmans, 2003), 391, 392. Plus récemment, voir la contribution sur le même thème de J.W. Hilber, « The Culture of Prophecy and Writing in the Ancient Near East, » in *Do Historical Matters Matter to Faith?*, ed. J.K. Hoffmeier et D.R. Magary, (Wheaton: Crossway, 2012), 219-41.

88 Jérémie 36:32 : « Jérémie prit un autre rouleau, et le donna à Baruch, fils de Nériya, le secrétaire. Baruch y écrivit, sous la dictée de Jérémie, toutes les paroles du livre qu'avait brûlé au feu Yehoyaqim, roi de Juda. Beaucoup d'autres paroles semblables y furent encore ajoutées. »

89 « Jérémie écrivit dans un livre tout le malheur qui devait arriver à Babylone, toutes ces paroles qui sont écrites sur Babylone. »

récits concernant la vie du prophète.[90] Baruch, en tant que secrétaire et ami du prophète, serait celui à l'origine de la compilation de l'ensemble de ces textes.[91] Dans ce cas, la rédaction du livre et son édition pourraient être datées très tôt après la mort du prophète Jérémie.[92] Lundbom considère par exemple que le livre de Jérémie serait globalement le fruit du travail éditorial de Baruch avec, à la fin, l'ajout d'un appendice historique (chapitre 52) de la main de son frère Séraya.[93] Ceci étant, l'existence de plusieurs versions du livre de Jérémie, celle du texte massorétique et celle de la Septante, comme nous le verrons, révèle que la question de l'édition du livre de Jérémie est une question complexe.

1.1.1.2 Des disciples de Jérémie

Selon cette perspective, le processus de rédaction/compilation a été un processus étalé dans le temps. Les oracles originaux du prophète Jérémie auraient été repris et complétés d'abord par ses proches (Baruch et les alliés[94] de Jérémie) qui seraient à l'origine de l'ajout des éléments biographiques dans le livre. Par la suite, les dires de Jérémie auraient été complétés par ses disciples durant l'exil, notamment en ce qui concerne les oracles contre Babylone et les prophéties de restaurations. Dans ce cas, le livre serait le résultat d'une transmission et d'une actualisation des prophéties de Jérémie au contexte de l'exil par une école de disciples de Jérémie.[95] Les prophéties des chapitres 30-33 seraient des prophéties plus tardives datant de la fin de l'exil, ou de l'époque juste après le retour d'exil. C'est la position défendue par Allen dans son commentaire : les sermons en prose ont été écrits pour une génération ultérieure, non pas du temps de Jérémie. L'auteur défend que le bloc des chapitres 30-31 est un ajout ultérieur au texte (*during the « late exilic period »*), à une époque où l'influence deutéronomiste est moins forte.[96]

---

[90] « Apart from the content of Jeremiah's preaching, the book contains many stories about the prophet. What we have received is a compilation of words and events edited into one book. » Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 21.

[91] C'est notamment l'approche adoptée par Holladay dans son commentaire sur Jérémie.

[92] Voir point 1.1.3.1 ci-dessous.

[93] Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20, A New Translation with Introduction and Commentary*, (New York: Anchor Bible, 1999), 100.

[94] C'est le cas de la famille de Baruch, comme le note Lundbom : « One scribal family associated with the composition of the Jeremiah book we know by name: the Neriah ben Mahseiah family, two sons of which were Baruch and Seraiah (32:12; 51:59). », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 85.

[95] L'approche de Walter Brueggemann va dans ce sens dès l'introduction de son commentaire de Jérémie : « The scroll of Jeremiah is an ongoing development over several generations, with many voices, interests, and advocacies contributing to its emerging shape. » Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, ix. De même dans son ouvrage sur la théologie de Jérémie : « the stretch of the Book of Jeremiah over several generations emerges because this literature is devoted to a meditation on and interpretation of the crisis of Jerusalem (…), » Walter Brueggemann, *The Theology of the Book of Jeremiah*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 8. Et plus loin dans le même ouvrage, au sujet de l'édition finale du livre de Jérémie : « rooted in an imaginative prophet and developed in elongated fashion by a passionate, ongoing community of interpreters », Brueggemann, *The Theology of the Book of Jeremiah*, 134.

[96] Leslie C. Allen, *Jeremiah, a Commentary*, The Old Testament Library, (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2008), 9, 11.

Cette conception qui consiste à attribuer à un (ou des) auteur(s) deutéronomiste(s) la paternité du livre de Jérémie est héritée des thèses de la théorie des sources de Mowinckel.[97] En effet, Mowinckel distinguait quatre sources différentes dans la rédaction du livre de Jérémie,[98]

- Source A = oracles du prophète Jérémie conservés sous forme poétique.
- Source B = récits biographiques du prophète (probablement par Baruch).
- Source C = sermons en prose, d'inspiration deutéronomiste par un auteur post-exilique.
- Source D = livre de la consolation des chap 30-31, ajout tardif au livre.[99]

Avec des variations et des précisions, cette hypothèse est devenue la base de travail pour les chercheurs pour ce qui est de la production du livre de Jérémie.[100] La principale problématique est alors de déterminer quelle proportion du texte est attribuable au prophète Jérémie et quelle est l'activité ultérieure des rédacteurs/éditeurs du texte final. L'hypothèse d'un seul rédacteur deutéronomiste ne semble plus vraiment correspondre à la réalité du processus éditorial du texte.[101] La réflexion se porte davantage sur les étapes successives du processus éditorial.[102]

Nous évoquerons la question de la date d'édition du texte dans la section suivante. Pour le moment précisons simplement que la rédaction/édition du livre de Jérémie est envisagée davantage en terme de milieu. L'expression « disciples » ne doit donc pas être comprise de façon restreinte à un petit groupe d'individus, mais plutôt en terme de milieu éditorial. Ce sont les caractéristiques de ce milieu qui vont ensuite influencer le (ou les) rédacteurs(s)/éditeur(s) du texte final.

La principale influence détectée dans le livre de Jérémie est l'influence deutéronomiste. Là encore, il ne faut pas le comprendre comme étant l'oeuvre d'un seul rédacteur/éditeur deutéronomiste, mais davantage un courant dans lequel s'inscrivent les

---

97 Elles-mêmes héritées de la première approche de Griesebrecht en 1894, qui distinguait trois sources pour Jérémie : le prophète Jérémie (poésie), Baruch (biographie de Jérémie) et un éditeur deutéronomiste (pour l'agencement et les parties historiques). Cette thèse a ensuite été reprise et précisée par Duhm et Mowinckel au début du XXe siècle (respectivement en 1901 et 1914). Cf. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 64.

98 D'après Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 29 n5.

99 Plus précisément au sujet de la thèse de Mowinkel : « He distinguished four sources: source A (JerA), the oracles and autobiographical narratives in Jer 1–25; source B (JerB), third-party accounts (Jer 19:1–20:6*; 26; 28; 29*; 36; 37–43; 44*); and source C (JerC), lengthy discourses (Jer 7:1–8:3; 11:1–5, 9–14; 18:1–12; 21:1–10; 25:1–11a; 32:1–2, 6–16, 24–34; 34:1–7, 8–22; 35:1–19; 44:1–14; there is also a source D, postexilic oracles of salvation in Jer 30–31*. » Rainer Albertz, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Studies in Biblical Literature 3, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 305.

100 « This hypothesis, (…) was widely accepted. Since the 1970s, however, several studies have challenged more or less fundamentally the theory of a Deuteronomistic book of Jeremiah, postulating instead supplementative or alternative redaction-historical models. » Albertz, *Israel in Exile*, 304.

101 « This controversy among present-day scholars is related to the bewildering variety of texts within the book of Jeremiah. » « In principle, these can be interpreted as stylistic features of *a single author*, but they can also be treated as deliberate allusions, references, or interpretations involving texts of *different authors*. » Albertz, *Israel in Exile*, 304 (italiques ajoutées).

102 « (…), it is worth asking whether the Deuteronomistic redaction of the book of Jeremiah did not take place in *several stages*, which must in turn be distinguished more precisely from post-Deuteronomistic revisions. » Albertz, *Israel in Exile*, 307 (italiques ajoutées).

éditeurs du livre. Ces derniers sont probablement des scribes formés à l'école du Deutéronome, ce qui expliquerait la présence de thèmes deutéronomiques et d'un vocable typique dans le livre de Jérémie.[103] Dans ce sens, les scribes peuvent être considérés à la fois comme des éditeurs et des auteurs du texte,[104] dans la continuité du message du prophète Jérémie, avec la coloration du milieu deutéronomiste.[105]

Comme le note Lalleman, cette approche est parfois remise en question, notamment à cause de son aspect spéculatif :

> One of the present author's objections to theories that are heavily defined by assumptions about 'Deuteronomistic' influence on the book of Jeremiah is that we do not have much proof of the existence of such a group of scribes or 'theologians' who rewrote Israel's history from the perspective that the exile was the result of sin.[106]

Néanmoins, les modèles développés sur cette base théorique demeurent pertinents pour expliquer l'origine du livre de Jérémie, même si Lalleman ajoute que la tendance actuelle est davantage marquée par une approche de type synchronique considérant la forme

---

[103] Pour qualifier les spécificités stylistiques du livre de Jérémie, comparé à d'autres textes qualifiés de « deutéronomiques, » on parle alors d'un style « Deutéro-Jérémianique » (*Deutero-Jeremianic*). Cf. Henk de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, (Leiden: Brill, 2020), 185.

[104] Thèse notamment défendue par Stipp. D'après son analyse : « To name but one example: contrary to popular views, these redactors did not only compose prose speeches and insert divine or prophetical discourse into narratives, but they fashioned entire narrative units from scratch, like, for example, Jer 13:1–11. (…) the *deuteronomistic editors were not only redactors, but also authors*. » Hermann-Josef Stipp, « 'But into the Water You Must Not Dip It' (Jeremiah 13:1) – Methodological Reflections on How to Identify the Work of the Deuteronomistic Redaction in the Book of Jeremiah » (paper presented at the Department of Ancient Studies and the Theological Faculty of the University of Stellenbosch (South Africa), March/April, 2012), 195 (italiques ajoutées).

[105] Albertz écrit à ce sujet : « It is also quite true that later redactors may have imitated the Deuteronomistic idiom. » Albertz, *Israel in Exile*, 307. Carr explique ce phénomène ainsi : « (…) substantial parts of Jeremiah are unusually saturated with language and conceptuality reminiscent of Deuteronomic and Deuteronomistic materials. (…), the scribes responsible for further transmitting Jeremiah would have ingested Deuteronomic and Deuteronomistic texts as part of their formation. » Carr, *Writing on the Tablet of the Heart,* 148. Son explication a été ensuite reprise dans des contributions plus récentes comme ici par Mark Leuchter : p.210 : « As Carr has shown, a scribe might default to formulaic linguistic patterns digested over decades of rigorous training while charged with re-producing an unrelated text that had never previously contained such a linguistic character. » Et plus loin : « One option to account for this [deuteronomic style] is to view both the poetry and the parenetic oracles as the work of *an author enculturated in Deuteronomy's forms of expression*, engaging in this modality in a somewhat personalized manner. » Mark Leuchter, « The Medium and the Message, or what is 'Deuteronomistic' about the Book of Jeremiah? » Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 126, no. 2 (2014): 210, 212-13 (italiques ajoutées).

[106] Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 30.

finale du texte, plutôt qu'une approche diachronique.[107]

En ce qui concerne plus précisément la péricope de Jérémie 31:31-34, certains auteurs, comme Brueggemann ou Allen[108] cités ci-dessus, considèrent que cette péricope est un ajout (exilique ou post-exilique) d'un scribe de tradition deutéronomiste, soulignant le lien entre Jérémie et le Deutéronome, surtout dans la reprise de certains thèmes, notamment le jugement comme conséquence de la rupture de l'alliance.[109] Cependant, l'oracle de la nouvelle alliance semble mettre l'emphase sur ces concepts d'une façon originale tout en employant les motifs du Deutéronome.[110]

---

[107] « It is striking that, in the recent commentary by J. Lundbom, issues of sources, redactions and traditions underlying the book of Jeremiah hardly play a role. This is illustrative of the changes in Old Testament scholarship as a whole, which has become increasingly interested in the final form of the text (…) », Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 31. Cependant, cette affirmation est à nuancer. Comme le souligne Schmid, les tendances peuvent être différentes en fonction de la localisation géographique et du milieu académique des auteurs. Voir par exemple les remarques de Schmid au sujet de la datation du livre de Jérémie : selon lui, on trouve plus d'auteurs favorables à une datation haute chez les auteurs israéliens et américains, alors que la majorité des auteurs allemand maintiennent des dates plus tardives. Cf. Konrad Schmid, « How to Date the Book of Jeremiah: Combining and Modifying Linguistic and Profile-based Approaches » Vetus Testamentum 68 (2018): 5-6.

[108] Selon Allen, la composition de Jr 31 « reflects an exilic setting » et plus loin : « The new covenant oracle appears to be the product of post-Jeremianic prophecy (…) », Allen, *Jeremiah*, 353.

[109] Leuchter, dans son étude, cite ce passage comme exemple de texte dont le style est imprégné de références deutéronomistes : « A second example comes from Jeremiah 31,31–34, the famous 'new covenant' oracle. These prose verses intrude upon a largely poetic unit and thereby declare their redactional nature, and most commentators have correctly noted that *the linguistic style is closely connected to that of Deuteronomy's* parenesis. But beyond language, the oracle also carries distinctively Deuteronomistic concepts and rhetorical dimensions. » Plus largement, l'auteur remarque : « (…) what is 'Deuteronomistic' in the book of Jeremiah: its *conceptual and rhetorical interests are essentially the same* as what we find in the late monarchic stratum of Deuteronomy. » Ce qui fait l'originalité de la composition stylistique du livre de Jérémie est ce que l'auteur qualifie de « fusion » entre un vocable deutéronomique et un style de texte prophétique : « *The fusion of Deuteronomism with prophecy* in the book of Jeremiah irrevocably altered the very understanding of the scribal craft. » Leuchter, « The Medium and the Message, or what is 'Deuteronomistic' about the Book of Jeremiah? » respectivement 217, 223 et 226 (italiques ajoutées).

[110] Sur la tension qui existe entre le style deutéronomiste et l'originalité thématique des oracles jérémiens, Albertz l'explique en termes de versions éditoriales : « The theory that the book of Jeremiah went through three Deuteronomistic redactions makes it possible to posit an ongoing development of Deuteronomistic theology within the book. Thus it also presents a solution to the problem illustrated by Schmid's decision not to assign Jer 31:31–34 to a Deuteronomistic redaction despite its clearly Deuteronomistic language (…), on the grounds that its conceptual departures from other Deuteronomistic sections of the book make it anti-Deuteronomistic. » Albertz, *Israel in Exil*, 344n603.

1.1.1.3 Un auteur anonyme (pseudépigraphe)

Certains auteurs émettent l'hypothèse que le livre de Jérémie aurait été édité, ou même rédigé, bien après l'exil babylonien, à l'époque hasmonéenne.[111] Selon cette hypothèse, c'est un auteur anonyme, peut-être disciple spirituel de Jérémie, qui aurait écrit sous la forme (et avec le style) des prophéties de l'ancien temps, une fiction historique visant à critiquer, de façon déguisée et métaphorique, l'influence grecque sur la culture juive de l'époque hasmonéenne. Cette hypothèse, est basée principalement sur une étude stylistique et historique d'après la version des Septante.[112]

1.1.2 Lieu

En ce qui concerne l'origine géographique du livre de Jérémie, quatre lieux sont généralement proposés : Jérusalem, l'Egypte, Babylone ou la Judée à l'époque grecque. Résumons ces quatre principales possibilités.

1.1.2.1 Jérusalem

La première possibilité est que le livre ait été rédigé à Jérusalem pendant le ministère

---

[111] C'est la position proposée par Arnaud S2randour et Christian Amphoux lors du colloque sur le livre de Jérémie organisé à l'Institut Protestant de Théologie (IPT) à Paris en 2017. Cf. Christian Amphoux, « La fin de l'époque lagide est−elle compatible avec le modèle de Jr LXX ? *Status questionis* sur l'exégèse comparée de la LXX et du TM de Jérémie » (conférence, IPT, Paris, 4 Octobre, 2017) et Arnaud Serandour, « Le nord, Babylone et l'épée grecque, dans Jr LXX » (conférence, IPT, Paris, 5 Octobre, 2017). Actes du colloques non publiés au moment où nous écrivons ces lignes. D'après nos notes de ces conférences. Ces deux auteurs s'accordent pour dater le texte final de Jérémie à l'époque grecque, comme en témoignent leurs précédentes publications. Voici ce qu'indique Sérandour : « L'élaboration éditoriale du livre suppose donc mises en place toutes les institutions du judaïsme d'époque perse dont le livre se fait l'apologie. De ce fait, cette élaboration peut avoir été entreprise entre la fin de l'époque perse (fin du IVe siècle) et le début de l'époque séleucide (199 av. J.-C. » Arnaud Sérandour, « Dieux et négation de Dieu. Le cadre institutionnel du livre de Jérémie. Notes de lecture sur le prologue (Jr 1-2), » in *Nier les dieux, nier Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (1er et 2 avril 1999)*, éd. Gilles Dorival et Didier Pralon, (Aix-en-Provence, FR: Publications de l'Université de Provence, 2002), 140. Et dans le même ouvrage collectif, Amphoux écrit : « (…), la rédaction la plus ancienne qui nous soit parvenue ne date elle-même, probablement, que de l'époque grecque, sans doute vers 200. (…) La forme longue, (…), serait donc elle aussi de l'époque grecque, pas avant la première moitié du second siècle avant notre ère (…). » Christian Amphoux, « Jérémie refuse la négation de Dieu. La forme du livre de Jérémie à l'époque grecque. » in *Nier les dieux, nier Dieu,* 147.

[112] Schmid remarque que : « (…) for some texts such as Jeremiah 30-31, an anonymous earlier provenance has been suggested (…). » Il souligne la position défendue par Georg Fischer : « (…) Georg Fischer's massive two volume commentary in the Herders Theologische Kommentar series holds Jeremiah to be a pseudepigraphic book stemming from one author who was active in the 4th century BCE. » Mais il relativise en indiquant : « (…) in Jeremiah there seems to be no theological reflection on the Maccabean crisis (…). » Konrad Schmid, « How to Date the Book of Jeremiah » Vetus Testamentum 68 (2018): respectivement, 2-3 et 5-6. Henk de Waard précise de même : « A unique theory on the book's creation has been advanced by Fischer, according to whom Jeremiah is a pseudepigraphic work from the fourth century; (…) » de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 182n2. Aucun de ces deux auteurs ne semble mentionner les chercheurs français cités ci-dessus, lesquels défendent en substance la même position que celle de Georg Fischer. Voir aussi Adrian Schenker, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ? » ETL 70 (1994): 281–93.

de Jérémie en Judée, par Jérémie lui-même et Baruch, son secrétaire.[113] C'est la position qui envisage une rédaction précoce du livre pendant le ministère du prophète à Jérusalem et une compilation juste après sa mort. Pour ce qui est de la compilation du texte lui-même, c'est alors l'une des deux options suivantes qui s'applique.

1.1.2.2 L'Egypte

La deuxième possibilité est que le livre ait été écrit et/ou compilé en Egypte, peu après la mort de Jérémie, probablement par Baruch. Ce texte égyptien serait la version originale (*Vorlage*) en hébreu qui aurait servi de base pour la traduction de la Septante. En réalité, cette position est très étroitement liée à la précédente, sans nécessairement présupposer une rédaction tardive post-explique.

1.1.2.3 Babylone

La troisième possibilité est liée géographiquement à Babylone. Selon cette hypothèse, les prophéties de Jérémie auraient été compilées par les exilés à Babylone (hypothèse de la *Golah*),[114] probablement par le frère de Baruch, Séraya. Ce texte babylonien serait le texte hébreu original qui aurait ensuite été utilisé comme base pour la tradition massorétique.

À noter que les deux possibilités peuvent être prises en parallèle. Il y aurait alors deux processus simultanés de compilation, l'un en Egypte et l'autre à Babylone. C'est notamment la position envisagée par Lundbom.[115]

1.1.2.4 En Judée

La quatrième hypothèse concernant le lieu est la suivante : les oracles de Jérémie ont été écrits en Judée, par un auteur ultérieur ou par une école de disciples de Jérémie. C'est la position défendue par Albertz, qui précise même que le lieu de rédaction/compilation pourrait être la région de Mitspah et de Bethel.[116]

---

113 Lalleman semble aller dans ce sens : « The present commentary assumes much activity by Baruch, who may have ordered and gathered the biographical material about his master. », Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 36.

114 « Another prominent theory in Jeremiah scholarship, often presented as an alternative to the idea of Deuteronomistic editing, is the theory of a golah-oriented redaction. This theory, which is worked out in different ways, is aimed to explain the tendency in the book to focus hope for Israel's future on the exiles in Babylon. » de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 185.

115 À propos de la compilation du livre de Jérémie, Lundbom écrit : « Its provenance is Egypt, where Baruch and Jeremiah went ca. 582 B.C. (43:5-7). », « Another book (…) was completed in Babylon, though somewhat differently. », « Two books, in any case, were compiled in Egypt and Babylon, respectively, after Jerusalem's fall, at roughly the same time (…) », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 100.

116 « There are thus strong arguments for localizing the Deuteronomistic redactions of the book of Jeremiah in Palestine rather than in Babylonia, like the Deuteronomistic History. » « If we ask for a more precise location of the Deuteronomistic redactors in Judah, *the most likely answer is the region of Mizpah and Bethel*, which archaeology shows to have been largely spared the destruction of 588/587. As the location of Gedaliah's capital shows, this region became the administrative center of Judah during the exilic period. » Albertz, *Israel in Exile*, 322, 325 (italiques ajoutées).

1.1.3 Date

Plusieurs datations ont été proposées pour la rédaction du livre de Jérémie, en lien avec les différentes hypothèses concernant l'auteur et le lieu de rédaction. La question de la datation du livre de Jérémie, ou plutôt de sa composition et de son édition, est une question particulièrement complexe et débattue parmi les chercheurs spécialisés dans ce domaine.[117] Nous ne ferons ici qu'esquisser quelques contours de la question.

1.1.3.1 Période préexilique

Jérémie a commencé son ministère pendant le règne de Josias (environ 627 av. J.-C.) jusqu'à la chute de Jérusalem (586/587), soit environ quarante années de ministère en Judée.[118] Jérémie a ensuite poursuivi son activité prophétique avec les exilés en Egypte jusqu'à sa mort.

Selon la première hypothèse qui envisage Jérusalem comme lieu de rédaction principal des oracles jérémiens, le livre était probablement terminé avant la mort de Jérémie et de Baruch, soit avant 550 environ. Dans le cas où Jérémie et Baruch sont considérés comme les auteurs du livre, la période de rédaction et d'édition pourrait se situer pendant le ministère de Jérémie entre le VII^{e} et le VI^{e} siècles av. J.-C.[119]

1.1.3.2 Période exilique

Si la rédaction et la compilation des oracles a eu lieu pendant la période exilique, en Egypte et/ou à Babylone, la période serait plutôt celle du VI^{e} au V^{e} siècle av. J.-C. Il faut ici mentionner le fait que la compilation du livre a pu se faire par étapes, sur plusieurs siècles. Le nombre de ces étapes et leur période est un sujet débattu. Les auteurs envisagent

---

[117] Schmid souligne qu'il n'existe pas de consensus dans le monde académique concernant la datation du livre de Jérémie, et il ajoute : « Regarding the book of Jeremiah, for instance, we see in current scholarship a very large array of positions regarding its dating (…). » Schmid, « How to Date the Book of Jeremiah, » 5. La période envisagée peut s'étendre entre le VII^{e} et le II^{e} siècle av. J.-C. Cf. de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 259.

[118] « Jeremiah was called to be a prophet in 627 BC, during the reign of King Josiah. » Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 22.

[119] Cette position, défendue notamment par Holladay dans son commentaire, est aujourd'hui une position minoritaire, comme l'écrit de Waard : « The composition of the book of Jeremiah is usually regarded as a complex and lengthy process. Although some, among whom are Holladay and Lundbom, uphold the classical idea that the book was largely the work of the historical prophet and the scribe Baruch, *the majority of contemporary scholars* believes that the authentic (mostly poetic) material was significantly reworked and supplemented by generations of editors, throughout the sixth century and (much) later. (…). A widely accepted hypothesis is that a major contribution to the formation of Jeremiah was made by editors from Deuteronomistic circles. » de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 181.

généralement deux[120] ou trois[121] étapes de compilation du texte.

Sur la base d'une étude linguistique, Hornkohl défend une datation du livre de Jérémie au VI^e siècle av. J.-C.[122] Toutefois, cette datation ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs.[123]

1.1.3.3 Période post-exilique

Dans la perspective d'une rédaction post-exilique, la période généralement avancée s'étend entre le V^e et le III^e siècle. Si le livre a été écrit par un auteur deutéronomiste post-exilique plus tardifs, il est possible de remonter aussi loin que la période hasmonéenne pour envisager la date du livre. Dans ce cas, tout le cadre historique décrit par Jérémie dans ses oracles doit être considéré comme une métaphore à portée polémique rédigée *a posteriori*. C'est dans cette perspective que s'inscrit par exemple Bogaert qui propose une rédaction vers la fin du IV^e siècle.[124] À l'inverse, certains auteurs supposent que le livre de Jérémie daterait

---

[120] Parmi les auteurs qui envisagent une édition en deux étapes, notons Thomas Römer, « Du livre au prophète : Stratégies rédactionnelles dans le rouleau prémassorétique de Jérémie, » in *Les recueils prophétiques de la Bible : Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, ed. Jean-Daniel Macchi et al. (Genève: Labor et fides, 2012), 258.

[121] Albertz défend que l'édition du livre de Jérémie s'est faite en trois étapes successives : « The third edition of the book of Jeremiah (JerD3) represents a large scale revision and extension of both parts of JerD2. It was probably completed between 525 and 520, but still in the Deuteronomistic milieu. The most important change was the inclusion of the collection of salvation oracles in Jer 30–31* and probably also the collection of foreign nation oracles in 46–51. » Albertz, *Israel in Exil*, 318-19.

[122] « (…) constellations of features point to composition in a transitional period between pre- and post-exilic Hebrew, i.e., approximately the 6th century BCE. (…) the conclusion of the present study is that, though likely composite, the extant book of Jeremiah was written in a form of TBH [Transitional Biblical Hebrew], the literary medium employed in works composed in the span of time linking the First and Second Temple Periods, probably approximately conterminous with the 6th century BCE. » Aaron D. Hornkohl, *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah: The Case for a Sixth-Century Date of Composition*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 74, Leiden: Brill, 2014, 370-71.

[123] « (…), it is difficult to accept a sixth-century dating of JerMT. It was argued that Jer 52 was included into the book in the final decades of the sixth century, which implies that the bifurcation of AlT and MT occurred in the fifth century at the earliest. On the other hand, (…) the palaeographic date of 4QJera—a Qumran manuscript containing JerMT—precludes a date later than the third century. Consequently, *the intermediate period of the fifth to third centuries* can roughly be taken as the time when the AlT/MT-parent text was developed into JerMT. » de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 260.

[124] Cf. Pierre-Maurice Bogaert, « Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins : Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie, » in *La vie de la parole, de l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, ed. Henri Cazelles, (Paris: Desclée, 1987), 139–50. Bogaert envisage que la rédaction du livre de Jérémie puisse être l'oeuvre d'un auteur deutéronomiste à l'époque de Ptolémée I, même s'il admet la datation majoritaire : p.76 : « La rédaction courte (modèle hébreu de la Septante) me paraît pouvoir remonter encore à l'époque perse (…). » Pour la rédaction longue, le milieu du II^e siècle semble la datation la plus raisonnable, même si l'auteur note que le manque de connaissance du contexte du III^e siècle av. J.-C. n'aide pas pour la datation. Cf. Pierre-Maurice Bogaert, « La fin des jours, catastrophe, retour d'exil ou nouveauté dans les éditions conservées du livre de Jérémie, » in *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, Lectio Divina, (Paris: Cerf, 2010), 76

du retour d'exil dès l'époque de Néhémie.[125]

La datation du livre de Jérémie dans son ensemble demeure un sujet complexe.[126] Pour notre étude, nous nous attarderons plus précisément sur la datation de l'oracle de Jr 31:31-34.

1.1.3.4 Datation de Jérémie 31:31-34

En ce qui concerne Jr 31: 31-34 en particulier, la date de rédaction de cette prophétie en particulier pose question. A-t-elle été écrite au début du ministère de Jérémie (sous le règne du roi Josias) ou plus tard, vers la fin du ministère de Jérémie, à l'époque du siège de Jérusalem, ou à une période ultérieure par un autre auteur/éditeur ?

Dans le premier cas, on suppose que les oracles de restauration ont été rédigés dans l'euphorie et l'optimisme de la période de réforme entamée par le roi Josias. Les prophéties de Jr 30-31 seraient parmi les plus anciens oracles du prophète, dès le début de son ministère. Par la suite, avec la déception liée à l'échec de la réforme et la rechute du peuple dans l'idolâtrie, Jérémie n'aurait écrit que des oracles de jugement jusqu'à la fin de son ministère. Cette hypothèse se heurte cependant à l'absence de mention explicite à la réforme de Josias dans le livre de Jérémie.[127] De plus, étant donné que le roi Josias est mort avant d'avoir pleinement achevé sa réforme, et que celle-ci n'a pas duré plus d'une génération, attribuer à cette époque les oracles de restauration en feraient un espoir déçu, car après l'échec de la réforme de Josias, le royaume est sur la pente du déclin. C'est pourquoi cette hypothèse de datation est relativement peu probable.

Dans le second cas, Jérémie aurait composé les prophéties de restauration plutôt vers la fin de son ministère en Judée, à l'époque du siège de Jérusalem.[128] Cela expliquerait la mention du siège de la ville en Jr 32:2. De plus, le rappel des paroles prononcées lors de la vocation de Jérémie en Jr 31:28 sonnent plutôt, d'un point de vue littéraire, comme un espoir de renouveau après une période de jugement,[129] ce qui placerait davantage ces oracles vers la

---

[125] C'est l'hypothèse émise par Mark Biddle. Selon lui, le contexte de Jr 39-41 suggère une édition de cette partie du temps de Néhémie, avec une vue positive des babyloniens et de l'administration babylonienne : « Jeremiah's Gedaliah narrative reads like an apology for Nehemiah overlaid onto the depiction of an earlier crisis. Jeremiah contemplates a Judean population living under a relatively benevolent imperial power. A non-Davidide governor mediates peacefully between the empire and the inhabitants of the land. » Mark E. Biddle, « The Redaction of Jeremiah 39–41 [46–48 LXX]. A Prophetic Endorsement of Nehemiah? » Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 126, (2014): 241.

[126] Comme l'écrit Schmid : « a multitude of arguments need to be considered when dating biblical texts. » Schmid, « How to Date the Book of Jeremiah, » 9. Une étude détaillée des arguments à prendre en compte pour dater le livre de Jérémie dépasserait le cadre de notre recherche.

[127] Lalleman écrit à ce propos : « It is remarkable that in Jeremiah we hardly read about this reform of Josiah, and scholars have been puzzled by its absence. » Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 23.

[128] Lundbom émet l'hypothèse que ces oracles remontent au premier siège de Jérusalem : « Assuming that exile is imminent, a *terminus a quo* for the core can be set at 597 B.C. » But « We do not know when this first Book of Restoration was compiled. » « Sometime later the Book of Restoration was enlarged by the addition of chaps. 32-33. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 98.

[129] « Et comme j'ai veillé sur eux pour arracher, abattre, détruire, faire périr et mettre à mal, ainsi je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter — Oracle de l'Eternel. » Jr 31:28 à comparer avec Jr 1:10. Lalleman indique que la métaphore d'arracher et planter est structurante pour tout le message de Jérémie. Cf. Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 23.

fin du ministère de Jérémie.

Enfin, il faut aussi ajouter la possibilité que ce passage soit un ajout éditorial ultérieur, pendant ou après d'exil babylonien.[130] Dans ce cas, le chapitre 31 de Jérémie pourrait être un mélange d'oracles anciens du prophètes auxquels le (ou les) scribe(s) éditeur(s) auraient ajouté les portions relatives à la restauration des deux royaumes.[131] Albertz décrit ainsi le dilemme éditorial au sujet des chapitres 30-31 :

> This left the Deuteronomistic redactors with the problem of where to insert the salvation oracles in the existing book of Jeremiah. (…). The only place that made any sense at all was after Jer 29, even though this meant splitting up the narratives (…). Therefore the JerD3 redactors decided to interpolate their collection of salvation oracles immediately following to the passage where their predecessors had referred most clearly to a future reversal of fortunes, 29:10–14aa, albeit at the cost of interrupting the narrative sequence.[132]

Albertz en conclut que ce processus éditorial est à l'origine de la complexité structurelle du livre de Jérémie en général.[133] Pour ce qui est de la datation de l'inclusion des chapitres 30-34, dont Jr 31:31-34, dans le corpus du livre, Albertz suggère une date probable entre 525 et 520 av. J.-C.[134]

Comme nous venons de le voir, les questions de datation et de composition sont complexes, mêlant à la fois les données rédactionnelles et historiques. Comme cela a été dit plus haut, il n'existe pas de consensus académique sur ces questions. Dans la section suivante, nous aborderons les éléments relatifs aux événements décrits dans le livre de Jérémie.

1.1.4 Cadre historique

1.1.4.1 Géopolitique du Proche-Orient Ancien jusqu'à la chute de Jérusalem

Le contexte historique décrit par Jérémie est la montée de l'empire babylonien, la chute du royaume de Juda, de Jérusalem et l'exil, soit globalement de la fin du VII^e^ à la moitié du VI^e^ siècle av. J.-C. Jérémie a vécu son ministère à la même époque que les prophètes Nahoum, Habaquq, Sophonie ainsi que les prophètes en exil : Daniel (première

---

130 Cf. Albertz, *Israel in Exil*, 319.

131 « Jeremiah was probably responsible only for the oracles addressed to the former northern kingdom (Jer 31:2–6, 15–17, 18–20), uttered in the early days of his ministry, when the collapse of the Assyrian Empire after 640 B.C.E. appeared to set the northern kingdom free once more; cf. 3:12–13, 19–4:2. » Albertz, *Israel in Exil*, 319n542.

132 Albertz, *Israel in Exil*, 319, 340.

133 « The third Deuteronomistic redaction of the book of Jeremiah (JerD3), finally, was largely responsible for the complex structure of the book as we have it today. » Albertz, *Israel in Exil*, 339.

134 Albertz, *Israel in Exil*, 318-19.

déportation vers 605)[135] et ensuite Ezéchiel (deuxième déportation vers 597).[136] Les cinq rois qui ont régné du temps de Jérémie sont[137] : Josias, (Yoahaz), Yehoyaqim, (Yehoyaqîn) and Sédécias.[138]

Sur le plan national, le royaume de Juda entame une période de réforme sous Josias en 622. Sur le plan international, Ninive, la capitale assyrienne, tombe une décennie plus tard, en 612. Babylone devient la capitale du nouvel empire chaldéen. L'Egypte, en 609, vient à l'aide des rescapés de l'armée assyrienne pour faire face à l'avancée des chaldéens. C'est à cette époque que le roi Josias meurt au combat en tentant de s'interposer face aux troupes du pharaon Néko II.[139] En représailles, de retour de campagne en 608, Néko vassalise Juda sous le règne de Yehoyaqim. C'est en 605, lors d'une bataille décisive, que Nebuchadnezzar l'emporte sur les égyptiens à Karkémish.[140] Cette période correspond à la première partie du ministère prophétique de Jérémie. C'est dans ce contexte que Lalleman situe l'épisode du rouleau brûlé par Yehoyaqim, le roi de Juda, peu après cette bataille en l'an 604.[141] Cet événement serait le tournant de la prédication de Jérémie.[142] Après les appels à la repentance, le jugement devient inéluctable, « l'ennemi du nord » est clairement identifié à Babylone dans la suite du récit.[143]

1.1.4.2 Chute de Jérusalem et fin du ministère prophétique de Jérémie

À partir de 604, les armées babyloniennes campent dans la plaine des philistins, la menace est aux portes du royaume de Juda (cf. Jr 47 et Jr 39). Juda devient un royaume vassal pendant que les armées de Nebuchadnezzar marchent vers l'Egypte. En 601, Yehoyaqim profite que les chaldéens sont aux prises avec les égyptiens pour se révolter

---

135 Selon la chronologie « haute » qui envisage la chute de Jérusalem en 587. Voir plus bas le paragraphe consacré à cette question et ses notes.

136 Andrew E. Steinmann, *From Abraham to Paul: A Biblical Chronology*, (Saint Louis, MO: Concordia, 2011), 169.

137 Cf. Jr 1:2-3.

138 Ceux qui sont indiqués entre parenthèses ne sont pas mentionnés dans Jr 1. Ces rois ont régné très courtement, seulement trois mois.

139 Cf. 2 R 23:29.

140 Cf. Jr 46:2 et 2 R 23:33-35.

141 Lundbom, pour sa part, situe l'épisode du rouleau brûlé en 605. Cf. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 92. Holladay opte pour la date de 601, date de la défaite et du repli temporaire de l'armée babylonienne aux portes de l'Egypte. Selon sa reconstruction, cette date correspond à la fois à la lecture septennale du Deutéronome et à l'année d'une grande sécheresse. Cf. William L. Holladay, *Jeremiah : A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, vol. 1, (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 4.

142 Lundbom pense que le rouleau contenait les oracles des chapitres 1 à 20 de l'actuel livre, c'est-à-dire la collection des prophéties de la période allant du début du ministère de Jérémie jusqu'en 605 : « On the basis of the chronology given in the superscriptions of 25:1-3 and 1:2, this takes Jeremiah back to the year of his call, 627 B.C., 23 years earlier (25:3). », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 92 (pour la citation) et 93-94 (pour le rapprochement avec les premiers chapitres du livre).

143 Cf. Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 24.

contre le joug babylonien. La réponse est impitoyable, une coalition (assyriens, edomites, moabites) menée par des chaldéens est envoyée pour ravager le royaume de Juda.[144] Yehoyaqim meurt durant le siège de Jérusalem en 597.[145] Son fils Yehoyaqîn est déporté avec les responsables du peuple. Le troisième et ultime siège de Jérusalem aura lieu à partir de 588 sous le règne de Sédécias. La ville sera finalement prise et détruite en 586/587 et encore une partie de sa population déportée à Babylone.

Concernant la date de la chute de Jérusalem, deux chronologies sont aujourd'hui proposées[146] : soit 586 (chronologie dite « basse », plus traditionnelle) soit 587 (chronologie dite « haute », plus récente). Ces deux dates sont défendues par Holladay[147] qui opte pour 587 et Lundbom[148] pour 586. Cette question est complexe. La principale difficulté est d'identifier le flottement d'une année entre les chronologies. Plusieurs facteurs peuvent influencer la façon de déterminer la date de la chute de Jérusalem : à la fois les données du récit biblique, dans le livre de Jérémie et des Rois notamment, et les données extra-bibliques (chroniques babyloniennes). L'un des facteur possibles de ce flottement est la différence de référentiel calendaire entre les historiens judéens et les historiens babyloniens.[149] Nous suivrons ici la chronologie haute (587) qui est aussi celle adoptée par Steinmann dans sa chronologie biblique[150] et celle défendue par Albertz dans sa reconstruction chronologique de la chute de

---

144 Cf. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 104.

145 Ou 598 selon la chronologie alternative, voir ci-après.

146 Lalleman présente les deux chronologies et opte pour la date de 587. Cf. Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 26-27.

147 Voir sa chronologie de Jérémie dans le commentaire d'Holladay*, Jeremiah*, vol. 1, 9. Notons par ailleurs que Holladay situe aussi cette année-là, en 587, la prophétie de Jr 31:31-34. Albertz opte dans sa reconstruction chronologique pour la date de 587 soit la 18e année de Nebuchadnezzar. Voir son tableau chronologique : Albertz, *Israel in Exile*, 81.

148 Cf. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 105. La date de 586 est aussi proposée par Peter van der Veen, « The Fall of Jerusalem, the Exile, and the Return, » in *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, ed. Bill T. Arnold and Richard S. Hess (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 383. Albertz écrit à ce sujet : « The date of the second deportation, however, is still disputed. The majority of scholars formerly identified it as 587; today an increasing number are inclined to date the second deportation in 586. » Albertz, *Israel in Exile*, 78. Le débat reste donc ouvert sur ce sujet.

149 Albertz explique la datation des deux sièges de Jérusalem sur la base d'une différence calendaire : « In Assyro-Babylonian practice, the regnal years of kings were counted as beginning with the new year in spring (Nisan). Therefore, the seventh regnal year of Nebuchadnezzar ran from spring 598 to spring 597. Adar is the last month of this regnal year. The capture of Jerusalem on the second day of Adar therefore corresponds approximately to March 16, 597 B.C.E., in our calendar. This date agrees with the short list in Jer 52:28–30, which dates a deportation of 3,023 Judeans in the seventh year of Nebuchadnezzar. » Nebuchadnezzar n'était pas encore roi au moment de la victoire à Karkémish, mais comme il l'est devenu l'année suivante, la confusion est possible pour les historiens judéens : « The erroneous assignment of the first deportation to the eighth year of Nebuchadnezzar (2 Kgs 24:12) and the second to the nineteenth (2 Kgs 25:8; Jer 52:12; cf. Jer 32:1) *can be explained relatively easily by a trick of memory* that identified the year of his great victory at Carchemish as his first regnal year. » Albertz, *Israel in Exile*, 78, 81 (italiques ajoutées).

150 Selon Steinmann, la positon classique de 586 pour la chute de Jérusalem se base sur la date de 722 pour la chute de Samarie. La nouvelle école propose plutôt de dater la chute de Samarie en 723 et, par conséquent donne la date de 587 pour la chute de Jérusalem. Cf. Steinmann, *From Abraham to Paul: A Biblical Chronology*, 141. Mais d'autres facteurs entrent en ligne de compte comme cela a été dit.

Jérusalem et des déportations.[151]

Cette période jusqu'à la chute de Jérusalem correspond à la deuxième partie du ministère prophétique de Jérémie, période durant laquelle Jérémie prêche le jugement imminent et la soumission aux babyloniens. Comme nous l'avons dit, les oracles d'espérance correspondraient paradoxalement au moment le plus critique de l'histoire du royaume de Juda, juste avant la chute de Jérusalem.

En ce qui concerne plus particulièrement Jr 31:31-34, si l'on considère cette prophétie dans ce contexte historique, il est facile d'imaginer que ces paroles aient pu être des paroles encourageantes de la part de Dieu pour son peuple en détresse. Quand Jérémie a prononcé cet oracle, une partie du peuple du royaume de Juda avait déjà été déportée et le pays était soumis aux babyloniens. L'exil était l'accomplissement des malédictions prévues par l'alliance en cas d'infidélité du peuple.[152] Par conséquent, le prophète s'adresse à un peuple désespéré, presque détruit en tant que nation. C'est dans ce désespoir, avec la rupture de l'alliance visiblement consommée, que ces paroles de Dieu interviennent, par l'intermédiaire de Jérémie, pour annoncer une nouvelle alliance.

Après la chute de Jérusalem et la déportation, Guedalia est nommé gouverneur de la province. Mais son assassinat peu après pousse les rebelles à s'enfuir en Egypte, emmenant avec eux le prophète Jérémie et Baruch. Jérémie continuera son activité prophétique parmi les exilés en Egypte. Il est probable, comme nous l'avons indiqué plus haut, que par la suite les oracles de Jérémie aient été compilés alors que Babylone était la puissance dominante, que le peuple était exilé et dans l'attente de l'accomplissement des oracles de retour (70 ans) annoncés par Jérémie.[153]

1.2 Contexte littéraire du livre de Jérémie

1.2.1 Au sein du canon vétérotestamentaire

Le livre de Jérémie s'inscrit dans la collection des livres prophétiques de l'Ancien Testament. C'est d'ailleurs le livre le plus long du corpus vétérotestamentaire, à l'exception du livre des Psaumes. Jérémie fait partie des prophètes majeurs, avec Esaïe, Ezéchiel et Daniel. Sa place varie en fonction des traditions d'arrangement des textes du canon biblique.

Dans le canon hébraïque du texte massorétique, Jérémie se trouve dans le corpus des livres prophétiques après Esaïe et avant Ezéchiel. Dans la tradition juive,[154] Jérémie est réputé dans certains cas avoir écrit une partie des livres historiques. Notons d'ailleurs que la division entre corpus prophétique et livres historiques est plutôt un arrangement traditionnel de la Septante. Dans le canon hébraïque, les trois principaux corpus sont la *Torah*, les livres prophétiques (*Nevihim*) et autres écrits (*Kethuvim*), d'où l'acronyme *Tanakh*.

D'après le traité du Talmud *Baba Bathra* 14b, Jérémie devrait être placé après le livre

---

[151] Albertz, *Israel in Exil*, 81.

[152] Ces malédictions étaient annoncées dans le livre du Deutéronome chapitres 4:25-29 et 28, en particulier les versets 4:27 et 28:64 qui annonçaient l'exil comme conséquence du non-respect de l'alliance.

[153] Les 70 ans d'exil sont annoncés dans Jr 25:11-12 et 29:10.

[154] Cf. le traité du Talmud babylonien *Baba Bathra* (bBB) 14b et 15a.

des Rois et avant Ezéchiel et Esaïe.[155] Selon cet arrangement du corpus prophétique, et sans autre note, on pourrait penser que le critère de classement est probablement la taille du livre,[156] étant donné que Jérémie est le livre le plus long du corpus, c'est lui qui est placé en premier, suivi d'Ezéchiel puis Esaïe. Mais plus loin dans le même traité (bBB 15a), d'autres explications complémentaires sont données. Jérémie est placé après le livre des Rois car le prophète en est réputé l'auteur[157] mais aussi par ce que le livre des Rois se termine par la ruine de Jérusalem et du royaume de Juda, ce qui correspond à l'accomplissement des prophéties de Jérémie.[158] Certains éléments entrent donc en ligne de compte (auteur, rapprochement thématique) pour le placement de tel ou tel livre au sein du canon, nous y reviendrons par la suite.

Dans le canon grec de la Septante, la place relative du livre de Jérémie parmi les livres prophétiques ne change pas par rapport à l'ordre du texte Massorétique (Jérémie est placé après Esaïe et avant Ezéchiel). Par contre, c'est la place du corpus prophétique lui-même qui change. Ainsi, les livres prophétiques sont placés en dernier, à la suite des livres historiques et poétiques. La logique générale de l'arrangement des textes canoniques dans la Septante est à la fois thématique et chronologique.

Au sujet des différents arrangements du canon biblique, la méthode structurelle-canonique étudie la macrostructure des textes canoniques en supposant que l'arrangement des livres du canon n'est pas anodin mais qu'il a un sens théologique avec des implications herméneutiques.[159] Cette méthode se différencie du structuralisme en ce sens qu'elle se focalise en priorité sur la structure littéraire du texte[160] et suppose des textes déjà établis.[161]

En ce qui concerne la place du livre de Jérémie, cette approche renvoie aux explications données dans le Talmud qui éclairent sur la logique de l'arrangement des textes prophétiques : si Jérémie est placé en tête des prophètes dans la liste du traité *Baba Bathra*

---

155 « The Sages taught: The order of the books of the Prophets when they are attached together is as follows: Joshua and Judges, Samuel and Kings, Jeremiah and Ezekiel, and Isaiah and the Twelve Prophets, » *Bava Batra* 14b, *The William Davidson Talmud*, consulté en Avril, 2019 https://www.sefaria.org/Bava_Batra.14b.8?lang=bi.

156 Cette hypothèse est évoquée par Lundbom dans son commentaire : « But it may be that Jeremiah, Ezekiel, Isaiah, and the Book of the Twelve are arranged in descending order according to size. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 57.

157 « Jeremiah wrote his own book, and the book of Kings, and Lamentations. » *Bava Batra* 15a, *The William Davidson Talmud*, consulté en Avril, 2019 https://www.sefaria.org/Bava_Batra.15a?lang=bi.

158 « (…) the book of Kings ends with the destruction of the Temple and the book of Jeremiah deals entirely with prophecies of the destruction (…). » *Bava Batra* 14b, *The William Davidson Talmud*, consulté en Avril, 2019 https://www.sefaria.org/Bava_Batra.14b.8?lang=bi.

159 Voir notamment Hendrik J. Koorevaar, « Ein Strukturell-kanonischer Ansatz für eine Theologie des Alten Testaments als ganzes » in *Theologie des Alten Testaments, Die bleibende Botschaft der hebräischen Bibel*, ed. Hendrik J. Koorevaar and Mart-Jan Paul, (Giessen: Brunnen, 2016), chap. 3, 63-92.

160 C'est la thèse exposée par J. Steinberg, *Die Ketuvim - ihr Aufbau und ihre theologische Botschaft*, BBB 152, (Hamburg: Philo, 2006), 80.

161 En ce sens, l'approche structurelle-canonique peut être classée dans la catégorie des approches synchroniques de la Bible.

14b,[162] c'est d'abord pour des raisons thématiques (destruction et consolation) et théologiques (l'espoir de la rédemption vient en dernier).

Selon l'approche structurelle, l'organisation du canon de la Bible hébraïque est d'abord littéraire et non historique ou systématique (au sens théologique). Pourtant, dans le cas de la place de Jérémie, que ce soit dans le canon hébraïque du texte massorétique ou dans le canon grec de la Septante, le livre est placé en seconde position après Esaïe, ce qui semble tout de même militer pour un arrangement chronologique, possibilité d'ailleurs évoquée dans le traité *Baba Bathra* 14b.

On le voit, les questions relatives au canon biblique et à son établissement sont des questions complexes faisant intervenir de multiples facteurs dans l'arrangement des textes (ordre thématique, chronologique, selon les sources…). Nous n'avons fait ici qu'effleurer certains aspects en lien avec la place du livre de Jérémie. Voyons maintenant plus en détail les questions non moins complexes de l'architecture du livre lui-même.

1.2.2 Structure et genre du livre de Jérémie

Il existe deux versions connues du livre de Jérémie : la version grecque (traduction des Septante)[163] et la version hébraïque (d'après la tradition massorétique).[164] Outre la taille, ce qui diffère en particulier entre ces deux versions, c'est l'ordre des chapitres, notamment le bloc des oracles contre les nations qui occupe une place différente dans la LXX et dans le TM. En effet, les oracles contre les nations dans la LXX occupent les chapitres 25:13b à 31:44 d'où le décalage de numérotation entre le TM et la LXX.[165] Les chapitres 30 à 32 du TM correspondent ainsi aux chapitres 37 à 39 dans la LXX.

Cela pose la question de l'origine du livre et de sa transmission, question que nous avons déjà partiellement évoquée dans la partie qui précède. Nous reviendrons plus particulièrement dans la section suivante sur le débat au sujet de ces deux versions du texte de Jérémie. Mais tout d'abord notons quelles sont les différences de structure entre les deux traditions textuelles.

1.2.2.1 Dans la version du TM

L'une des premières remarques à faire est que le livre de Jérémie dans la version du TM n'a pas, ou du moins ne semble pas avoir, de structure logique à première vue. C'est

---

[162] « Since the book of Kings ends with the destruction of the Temple and the book of Jeremiah deals entirely with prophecies of the destruction, and the book of Ezekiel begins with the destruction of the Temple but ends with consolation and the rebuilding of the Temple, and Isaiah deals entirely with consolation, as most of his prophecies refer to redemption, we juxtapose destruction to destruction and consolation to consolation. This accounts for the order: Jeremiah, Ezekiel, and Isaiah. » *Bava Batra* 14b, *The William Davidson Talmud*, consulté en Avril, 2019 https://www.sefaria.org/Bava_Batra.14b.8?lang=bi.

[163] Abrégée ci-après par LXX.

[164] Abrégée ci-après par TM.

[165] Lundbom remarque : « In the MT the Foreign Nation Oracles have been relocated to the end of the book, where they appear in chaps. 46-51. The original subscription to the collection remains in 25:13b [LXX 32:13]. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 59.

l'une des problématiques principales du livre pour la plupart des commentateurs.[166]

C'est probablement la vie tumultueuse de Jérémie et son long ministère qui expliquent en partie le « désordre » du livre dans sa version massorétique. En effet, on pourrait dire que le livre ressemble à un journal prophétique qui aurait été rassemblé par morceau, tout au long du ministère du prophète. En ce sens, le TM serait le témoin de la réception du texte dans l'ordre chronologique de sa rédaction, et non pas dans l'ordre chronologique des événements décrits.[167] Le désordre apparent du livre pourrait aussi s'expliquer par l'ajout de couches successives de rédactions par des éditeurs ultérieurs. La possible incohérence de ces ajouts a déjà été évoquée plus haut au sujet de la place de Jr 30-34.[168]

1.2.2.2 Dans la version de la LXX

Dans la version grecque, le livre de Jérémie se présente sous la forme traditionnelle d'un livre prophétique : vocation du prophète, prophéties de jugement contre Israël et contre les nations, promesses de délivrance.[169] D'un point de vue de la structure, dans la LXX le centre du livre est occupé par les oracles contre les nations (comme les autres prophètes, sauf Amos) alors que dans le TM c'est le « livre de la consolation » (les chapitres 30 à 33). Le premier ordre suit la tradition prophétique alors que le second place la consolation au centre et non à la fin, ce qui est plus exceptionnel et milite davantage pour un classement thématique.[170]

1.2.2.3 Macrostructure du livre de Jérémie

En ce qui concerne la macrostructure du livre, le découpage proposé par Georg Fischer divise le livre de Jérémie en trois blocs principaux.[171]

Selon le TM les unités proposées par Fischer sont les suivantes :

1, 2-24, 25 (subdivisée en blocs : 1, 2-6, 7-10, 11-20, 21-24, 25)

26-45 (subdivisée en blocs : 26-35, 36-45)

46-51, 52 (oracles contre les nations en 46-51 et appendice au chapitre 52)

---

166 David Day souligne cette problématique et propose à la fin de son commentaire une reconstruction chronologique des chapitres de Jérémie de la façon suivante : 1 ; 7 ; 26 ; 19 ; 20 ; 11 ; 12 ; 15 ; 17 ; 18 ; 20 ; 46 ; 36 ; 45 ; 24 ; 27 ; 28 ; 29 ; 23 ; 50 ; 51 ; 21 ; 32 ; 33 ; 34 ; 37 ; 38 ; 39 ; 30 ; 31 ; 40-45. Voir David Day, *Jérémie, témoin de Dieu en un temps de crise*, (Mulhouse: Grâce et Vérité, 1992), 120.

167 C'est l'hypothèse formulée par Holladay sur la base de la datation des confessions de Jérémie avec cette conclusion : « the material was thus collected in chronological order », Holladay, *Jeremiah*, 8-9.

168 Cf. section 1.1.3.4 et la citation de Albertz à ce sujet.

169 Voir sur ce sujet en français la synthèse de Jacques Buchhold, « Le livre de Jérémie : son architecture, » *Fac réflexion* 44, no. 3 (1998): 10-11. L'originalité du découpage proposé est l'idée selon laquelle les chapitres 46 à 51 représentent une reprise en forme de résumé historique des événements de tout le ministère de Jérémie avec 52 en conclusion.

170 Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 98.

171 Allen, *Jeremiah*, 12. Georg Fischer, *Jeremia 1-25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, (Freiburg im Breisgau, DE: Herder, 2005), 84-87. Les chapitres 1, 25 et 52 sont des chapitres charnières. Voir aussi Allen, *Jeremiah*, 12.

De même selon la LXX, on a l'arrangement des chapitres :
1-24
46-51 (oracles contre les nations)
26-45+52.
Lalleman propose un découpage plus précis sur la base du TM[172] :
Jer 1 : prologue (vocation de Jérémie)
Jer 2-6 : appel à la repentance et paroles de jugement
Jer 7-20 : l'alliance rompue, plaintes de Jérémie
Jer 21-22 : concernant les rois
Jer 23-29 : vraie et fausse prophétie
Jer 30-33 : le livre de la consolation (*Book of comfort*)
Jer 34-38 : Sédécias et Yehoyaqim
Jer 39-45 : les derniers jours
Jer 46-51 : oracles contre les nations
Jer 52 : épilogue

Le chapitre 25 (qui annonce les 70 ans de captivité) sert de chapitre pivot. La question que pose Allen au premier découpage proposé par Fischer concerne justement la place des chapitres de consolation[173] : ceux-ci devraient figurer dans le découpage du fait de leur tonalité exceptionnelle par rapport au reste des oracles du livre. Allen note néanmoins que les thèmes positifs des chapitres 30-33 sont déjà présents par ailleurs dans le livre.[174] Nous verrons plus loin ce qui concerne ces chapitres 30 à 33 plus en détail.

D'un point de vue du genre littéraire, le livre de Jérémie est très divers. On y trouve des passages de récit personnel (confessions du prophète), de récit historique (siège de Jérusalem), et bien entendu des oracles prophétiques. La plupart des écrits prophétiques sont rédigés sous une forme poétique, au point que l'on pourrait presque parler de « poèmes prophétiques » comme d'un genre littéraire propre au sein de la littérature prophétique, et tout particulièrement pour le livre de Jérémie. Cela n'est pas très étonnant quand on considère que Jérémie composait aussi des chants, comme cela nous est rapporté après la mort du roi Josias.[175] Jérémie était en quelque sorte un prophète poète.

Concernant l'articulation des passages en prose et des passages poétiques, Allen écrit que les sermons (en prose) ont été écrits par une génération ultérieure, et non pas du temps de Jérémie.[176] Selon cette perspective, Allen défend que Jr 30-31 serait un ajout ultérieur durant

---

[172] Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 63.

[173] « (…) the two positive blocks of material in chs. 30-33, largely poetry in chs. 30-31 and prose in chs. 32-33, which, intrusive though they appear, were already in place at the LXX stage. What, one must ask, is the overall effect of the intrusion? », Allen, *Jeremiah*, 12.

[174] « Within chs. 21-29 there is a series of minor but significant anticipations of the positive chs. 30-33. », Allen, *Jeremiah*, 13.

[175] 2 Chroniques 35:25.

[176] Allen, *Jeremiah*, 9.

la période de l'exil.[177] Le mélange des genres (entre poésie et prose) serait donc révélateur d'une multiplicité de rédacteurs aux styles différents.

Outre la diversité des genres, la complexité de la structure du livre serait-elle un indice pour dater l'antériorité de l'une ou l'autre version ? À ce sujet, de Waard résume et critique la position de Fischer :

> According to Fischer, the priority of the MT-structure especially appears from the fact that this structure is more complex; he regards a simplification towards the AlT-structure as more likely than the opposite development. Both Seitz and Fischer assume that AlT was restructured by analogy to the books of First Isaiah and Ezekiel, which likewise contain the OAN [Oracles Against the Nations] in the center of the book. (…). It is more likely, however, that the more original structure has been preserved by AlT, the materials being rearranged in MT.[178]

1.2.3 Deux versions de Jérémie : débat au sujet du TM et de la LXX

Portons maintenant notre attention sur le débat autour des deux versions du livre de Jérémie, celle de la LXX et celle du TM. La LXX a été traduite approximativement entre 250 et 150 av. J.-C. En ce qui concerne le livre de Jérémie, les spécialistes estiment qu'il y aurait une différence d'environ 2700 mots, soit entre un septième et un huitième de mots en moins dans la LXX (ou de mots en plus dans le TM, selon la position adoptée).[179] Les passages manquants comprennent (selon la numérotation du TM) les chapitres 29:16-20, 33:14-26, 39:4-13, 51:44b-49a, 52:27b-30, ainsi que de nombreuses variantes textuelles.

De là, le débat porte sur la question de savoir quelle est la version première (d'origine) du livre de Jérémie et quelle est la version remaniée, à savoir : le TM est-il une refonte du texte de la LXX ou bien est-ce l'inverse ? Ou encore, faut-il envisager une ou plusieurs versions en hébreu qui auraient servi de base à ces deux traditions ultérieures ? Sur ce point les opinions peuvent être tout à fait contradictoires. Les principales options défendues sont les suivantes : celle de la primauté du TM, celle de la primauté de la LXX, celle de deux traditions plus ou moins indépendantes. Lundbom résume bien l'ensemble de cette problématique :

> The large number of divergencies between MT and LXX has led to considerable discussion over the years about the transmission of the Jeremiah text, the basis of the Greek translation, and which version is earlier and/or superior. This discussion has intensified following the discovery of four - and possibly six - partial Jeremiah manuscripts among the Dead Sea Scrolls of Caves 2 and 4. One of the fragments,

---

[177] Allen, *Jeremiah*, 11. Voir les questions d'auteur dans la section précédente.

[178] de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 115-16. L'auteur ajoute que cette position est l'opinion majoritaire.

[179] « The book has survived in two main versions from antiquity: the Hebrew Masoretic Text (MT) and the Greek Septuagint (LXX). (…) The Greek has been judged one-eight shorter than the Hebrew (2700 words less). », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 57. Lalleman est plus emphatique : « in the case of Jeremiah, the LXX is a formidable one-seventh shorter than the MT, (…). », Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 27.

4QJer.b, reflects the short LXX text.[180]

Historiquement, la problématique sur ce sujet concernait principalement la primauté du texte, c'est-à-dire quelle est le texte premier, celui de la LXX ou celui du TM ? Cette question partait du constat que la version de la LXX étant un texte plus court, les chercheurs supposaient que ce devait être le texte qui reflètant une tradition plus ancienne que celle du TM considéré comme une version augmentée. C'est à la fin du XVIII[e] siècle que J. G. Eichhorn[181] défend, pour la première fois dans l'histoire de l'exégèse, la primauté du texte de la LXX. Les manuscrits du texte de Jérémie découverts à Qumrân (4Q71 et 4Q72) semblent être proches de ce qu'auraient pu être le texte hébreu de référence pour la traduction des LXX, c'est-à-dire un texte court. De là, l'opinion selon laquelle le texte de la LXX reflète une version plus ancienne que celle du TM est devenue l'opinion commune parmi les chercheurs, comme le note Gesundheit.[182]

1.2.3.1 Débat sur la primauté des versions de Jérémie

À ce propos, le débat entre G. Fischer et H.J. Stipp dans le collectif *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten* (2008) est révélateur. Chaque auteur défend sa perspective sur la primauté du texte de Jérémie. Fischer fait partie des auteurs qui défendent la primauté du TM.[183] Dans sa contribution,[184] Fischer fait un travail d'intertextualité en comparant plusieurs passages de Jérémie (Jr 7, Jr 48, Jr 52) dans leur version grecque et hébraïque. Son attention se porte notamment sur les variantes de vocabulaire, de genre, de nombre et de transcription des noms propres dans la LXX.[185] Il étudie aussi la façon dont le phénomène des *kethib-qéré* est rendu dans la LXX et il en conclut que la version grecque de Jérémie ne peut pas être considérée comme la version authentique puisqu'elle suit le plus souvent les corrections proposées par le *qéré.*[186] Il ajoute, concernant les textes de Qumrân que les plus anciens et les

---

[180] Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 58.

[181] J. G. Eichhorn, « Bemerkungen über den Text des Propheten Jeremias », *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur* 1, (1777). Voir Shimon Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis », *Vetus Testamentum* 62, (2012): 30 n1.

[182] « With the publication of the Dead Sea Scrolls and the discovery of Hebrew manuscripts of Jeremiah among the Scrolls, this hypothesis became the *communis opinio* (...) », Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis », 30.

[183] Cf. Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis » n24. Gesundheit indique que les auteurs qui défendent la primauté du TM sur la LXX sont aujourd'hui une minorité. Parmi les représentants de cette position on peut citer quelques noms comme : M.J. Dahood, M. Margaliot, S. Soderlund, G. Levin, C.R. Seitz, C. Hardmeier, G.L. Archer, et surtout le plus représentatif dans les années récentes : G. Fischer. Voir aussi A. Rofé, mais Gesundheit note que sa position était celle généralement adoptée jusqu'au milieu du XX[e] siècle, c'est-à-dire de ne pas statuer sur la primauté du MT ou de la LXX mais d'étudier séparément les deux. Dans ce sens, voir aussi la position de A.van der Kooij, « L'antériorité de Jr TM sur le modèle de Jr LXX ? » (conférence, IPT, Paris, 4 Octobre 2017).

[184] Georg Fischer, « Die Diskussion um den Jeremiatext », in *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, ed. M. Karrer et W. Kraus, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 612-29.

[185] Fischer, « Die Diskussion um den Jeremiatext », 617.

[186] Fischer, « Die Diskussion um den Jeremiatext », 620-21.

plus longs manuscrits de Jérémie suivent le plus souvent l'ordre du texte hébraïque, alors que l'argumentation en faveur de la priorité de la LXX se base sur les manuscrits plus petits et fragmentaires.[187] Selon Fischer, la version grecque de Jérémie est une version théologiquement orientée dans ses choix de traduction (*typischen Unterschiede*) et il apparaît, vues les différences mentionnées, que la version hébraïque de Jérémie représente le texte d'origine (*ursprünglichere*).[188] En résumé, pour Fischer, la version grecque de Jérémie doit être considérée comme un correcteur (une traduction actualisée) de la version hébraïque d'origine.[189]

À l'inverse, H.G. Stipp dans le même ouvrage collectif[190], précise et défend sa position par rapport aux critiques de Fischer, en faveur de la primauté de la version grecque du texte de Jérémie. Il commence par rappeler que la version alexandrine (LXX) de Jérémie est naturellement plus ancienne que le texte hébraïque massorétique et que les textes de Qumrân ne représentent pas le TM, celui-ci sous sa forme actuelle est bien plus récent. De même, Stipp rappelle que la problématique est celle de la genèse du texte sur la base de tentatives de reconstruction du processus de rédaction. Sur le plan méthodologique, Stipp revient sur la question du vocabulaire en étudiant les « idiolectes »[191] propres au livre de Jérémie. Contre Fischer, Stipp considère que le texte de la LXX n'est pas une version secondaire. Selon lui, les éléments présents dans le texte grecque de Jérémie militent en faveur de son antériorité (sa primauté) par rapport à la version hébraïque.[192]

Dans son ouvrage, de Waard actualise ce débat en donnant le résumé suivant :

> As is well known, the two versions differ widely throughout the book, especially in that MT contains a substantial amount of material missing in G [the Greek version]. It is now widely accepted that G represents a generally more ancient (Hebrew) version

---

[187] Fischer, « Die Diskussion um den Jeremiatext », 624.

[188] Fischer, « Die Diskussion um den Jeremiatext », 626.

[189] Fischer, « Die Diskussion um den Jeremiatext », 628. Gesundheit va dans le même sens : « The reasonable conclusion is that LXX is a stylistically "flattened" version of MT. » Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis », 53.

[190] H.-J. Stipp, « Zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis der Textformen des Jeremiabuches », in *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, ed. M. Karrer et W. Kraus, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 630-53.

[191] Les « idiolectes » sont des expressions typiques de l'hébreu ancien. Une étude du style peut permettre de savoir si de tels idiolectes sont utilisés dans Jérémie. Exemple d'idiolecte étudié : la préposition *b* dans l'expression *biyeroushalayim ou**b**ihoudah* (en 2 R 24:20) est absente dans Jr 52 qui donne *vihoudah* avec le waw directement sans le *b* preuve d'une évolution de la langue qui n'est pas présente dans la LXX. Stipp en conclut que Jer 52 est une réadaptation de 2 R 24 dans le TM. Cf. Stipp, « Zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis der Textformen des Jeremiabuches », 649. Voir aussi du même auteur sur ce sujet : Hermann-Josef Stipp, « Broadening the Criteria for Clarifying the Textual History of Jeremiah 10: The Pre-Masoretic Idiolect, » in *Texts and Contexts of Jeremiah. The Exegesis of Jeremiah 1 and 10 in Light of Text and Reception History*, ed. Karin Finsterbusch and Armin Lange, Leuven: Peeters, (2016): 107-16.

[192] « Die Belege des prämasoretischen Idiolekts und die Art der Kontexteinbettung der masoretischen Sonderlesarten plädieren in Jer 39 übereinstimmend für die Priorität der alexandrinischen Edition. » et plus loin en conclusion : « Sobald indes die Jeremiaforschung auf diachrone Probleme ausgreift, muss sie sich der Tatsache stellen, dass überaus solide Gründe für die globale Priorität der alexandrinischen Edition plädieren. », Stipp, « Zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis der Textformen des Jeremiabuches », 640, 653.

> of the book than the one preserved in MT, which may be designated as the Alexandrian text form (AlT). The main arguments for this view are as follows: (1) in general, G is a fairly literal translation, which renders it unlikely that the major differences vis-à-vis MT are attributable to the Greek translator;[193] (2) a (fragmentary) Jeremiah manuscript from Qumran contains a Hebrew text that, deviating from MT, shows much agreement with G (4Q71); (3) from a literary-critical perspective, the additional material in MT is often identifiable—or at least easily understood—as later insertions; (4) the additional material has a distinct linguistic profile, with relatively many late features.[194]

Contre la position de Fischer sur la priorité du texte massorétique, de Waard conclut le débat en affirmant : « (…), Fischer's argument on the basis of Jer 52 // 2 Kgs 25 is invalid. Instead of proving the priority of JerMT, a careful analysis of the parallel texts supports the majority opinion, according to which JerAlT generally is the earlier text form and JerMT is the result of later editing. »[195]

Ceci étant dit, c'est moins la question de l'ancienneté ou de la primauté du texte qui prime aujourd'hui que celle de l'étude des versions qui ont existé et qui se sont transmises avant que le texte de Jérémie ne se fige dans sa tradition grecque et massorétique. L'hypothèse de deux versions en circulation est l'une des hypothèses probables. Mais se pose alors la question de l'origine de ces versions. Sont-elles liées ou complètement indépendantes ?

1.2.3.2 Hypothèse de deux versions indépendantes

Si la plupart des chercheurs à l'heure actuelle défendent la primauté de la version grecque (LXX) — notamment sur la base des découvertes de textes de Jérémie faites à Qumrân qui se rapprochent de la version grecque et qui établissent donc l'ancienneté de cette version — certains chercheurs défendent encore la primauté du TM. En France, notons la position d'E. Nicole qui penche pour l'antériorité du TM de Jérémie par rapport à la LXX.[196] Il faut aussi noter, avec Allen, que la question synoptique des deux versions de Jérémie est

---

[193] Contre l'hypothèse exprimée par Gesundheit : « This analysis has attempted to show that certain differences between MT and LXX that are frequently noted in recent research, (…), *may reflect hermeneutical activity on the part of the translator or author of the Hebrew Vorlage* of LXX, an activity which is exposed through exploration of the redactional history of MT. » Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis » 55 (italiques ajoutées). Stipp contredit cette possibilité d'un remaniement par le traducteur de la version grecque : « (…), should abbreviation have occurred, it was not done by the Greek translator, who definitively encountered the short edition in his Hebrew Vorlage. This is to be expected in view of his translation technique, which is faithful to the extent of often ignoring the rules of proper Greek style, (…). As a consequence, the possibility of abridgement is limited to the Hebrew textual tradition preceding the LXX parent text. » Stipp, « Broadening the Criteria for Clarifying the Textual History of Jeremiah 10: The Pre-Masoretic Idiolect, » 108.

[194] de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 40-41. Sur ce dernier point, la datation du texte fait débat, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut.

[195] de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 48.

[196] Nicole commente notamment la thèse d'A. Schenker. Cf. Emile Nicole, « Jérémie LXX : une pierre dans le jardin évangélique », *Hokhma* 99, (2011): 13 n32.

une question complexe,[197] et leur comparaison avec les textes de Qumrân ne fait que confirmer cette complexité.[198]

En effet, Lundbom indique que le texte des fragments de Qumrân ne colle pas toujours au texte de la LXX, pas plus qu'avec celui du TM.[199] Certains passages semblent omis dans la LXX[200] ou bien dupliqués dans le TM.[201] Parfois, on trouve des ajouts dans la LXX qui n'apparaissent pas dans le TM.[202] Lundbom précise que la majorité des fragments du livre de Jérémie trouvés à Qumrân suivent l'ordre du TM. Certains, comme 4QJer[a] (aussi noté 4Q70), portent des traces de corrections du texte dans le sens du TM.[203] Selon Lundbom, les traducteurs de la LXX n'ont pas abrégé un proto-TM mais avaient à leur disposition un texte court indépendant en hébreu,[204] d'où l'hypothèse de deux versions indépendantes à

---

[197] « Many scholars now recognise that the relationship between the MT and LXX is complex, involving both text-critical and redaction-critical problems. », Allen, *Jeremiah*, 4.

[198] Gesundheit écrit à ce propos : « The proponents of the view that there are two versions of the book of Jeremiah, the first reflected in the Hebrew *Vorlage* of LXX and the second reflected in MT, base their argument mainly on the systematic analysis of the differences between the two versions. » Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis » 32.

[199] Gesundheit rappelle que : « (…) these two fragments share certain features of MT and do not entirely agree with the LXX version of Jeremiah. Consequently, as these fragments are not completely consistent with either LXX or MT, it was proposed that they reflect a third version of Jeremiah not previously encountered. » De fait, toujours supposer la priorité de l'une ou l'autre version pose problème. Comme le souligne Gesundheit, « The fact is that LXX and MT reflect the same lack of consistency (…). » Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis » 31, 53. Autrement dit, les deux versions semblent révéler une tentative d'adaptation d'une ou plusieurs sources préexistantes. Hornkohl défend aussi cette hypothèse sur la base d'une étude linguistique : « p.372 : « In other words, the short edition of Jeremiah and the supplementary material both appear to be products of the transitional phase between the classical and post-classical periods. » Hornkohl, *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah*, 372.

[200] Lundbom ajoute que les rapports d'omission entre la LXX et le TM sont à étudier au cas par cas : « It seems clear that a fresh look needs to be taken at the LXX omissions in Jeremiah (…), for it is simply not the case - in chaps. 1-20, at least - that the shorter LXX text is better than MT, (…). » , Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 62. Dans un autre article, Lundbom dresse la liste des omissions constatées en les attribuant à des erreurs de scribes : « In my recently completed Jeremiah for the Anchor Bible, I have identified 330 arguable cases of LXX haplography, most of which are the result of either *homoeoarcton* or *homoeoteleuton*. » Jack R. Lundbom, « Haplography in the Hebrew Vorlage of LXX Jeremiah, » Hebrew Studies 46, (2005): 306.

[201] Selon Lundbom les répétitions dans le TM sont probablement originales : « (…) one of my other conclusions after working through the whole of Jeremiah is that repetitions in MT not present in the LXX often show themselves to be necessary in the discourse, also in the compilation of discourse. (…). This leads me to believe that LXX Jeremiah betrays a decided aversion to repetition (like some modern critical scholars have), providing yet another reason for opting in favor of the longer Jeremiah text. » Lundbom, « Haplography in the Hebrew Vorlage of LXX Jeremiah » 307.

[202] Par exemple, le terme « faux prophètes » est utilisé 9 fois dans la LXX. Cf. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 58.

[203] Gesundheit écrit à propos du fragment 4Q70 (=4QJera) : « This is one of the longest and oldest scrolls found at Qumran, in which sections of Jer 7:1- 22:16; 26:10 are preserved. The scroll includes a surprising number of corrections, including both erasures and additions, most of which correct the scroll toward MT. » Gesundheit, « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis » 31.

[204] Cette *Vorlage* de Jérémie en hébreu était, d'après l'analyse de Lundbom, un texte de mauvaise qualité contenant les erreurs de scribes perceptibles dans la LXX : « The bulk of these scribal errors occurred in the Hebrew Vorlage to the LXX, which is to say the shortening took place while the text was still in Hebrew, before the translation into Greek was made. » Lundbom, « Haplography in the Hebrew Vorlage of LXX Jeremiah » 306.

l'origine de deux traditions différentes et parallèles dans la transmission du texte, celle de la LXX et celle du TM.[205] Lalleman dans son commentaire résume ainsi l'hypothèse actuelle des deux versions :

> Therefore scholars generally assume that the versions were based on different Hebrew texts. This impression was confirmed by the discovery of the Dead Sea Scrolls, in which some manuscripts of Jeremiah are closer to the MT and others are closer to the LXX. E. Tov suggests that we should speak of two editions, which are the basis respectively of the LXX (the shorter edition I) and the MT (the longer edition II).[206]

Nous retiendrons ici l'idée émise par de Waard qui envisage le processus de transmission du texte en termes de « bifurcation » d'un texte d'origine en hébreu (qu'il appelle le texte « parent ») qui serait à la base de la traduction grecque et de la version massorétique avant son expansion.[207] Notons, pour terminer sur ce point, qu'après cette bifurcation, et quel qu'en soient les raisons, c'est finalement la tradition massorétique du texte de Jérémie qui a prévalue dans le judaïsme ultérieur.[208]

Ces débats concernant l'origine des traditions textuelles du livre de Jérémie sont importants pour la recherche sur le livre de Jérémie. Par la suite, nous verrons plus en détail les différences qui concernent plus particulièrement le passage de Jr 31:31-34 et l'influence que cela peut avoir sur l'interprétation de ce passage. Auparavant, il nous faut encore considérer quel est le contexte littéraire propre à l'oracle de la nouvelle alliance en Jérémie.

1.2.4 Le « livre de la consolation » (chapitres 30 à 33)

Parmi les oracles de Jérémie se trouve une section positive (chapitres 30-33) appelée par les commentateurs « le livre de la consolation. »[209] Cette section traite des promesses de restauration pour le peuple d'Israël, et c'est au sein de ces chapitres que se trouve, comme un

---

[205] Lundbom résume : « This Hebrew text is believed to have survived in comparative isolation from the proto-Masoretic text, which originated in Babylon. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 58. Dans ce cas, comme nous l'avons mentionné précédemment, la version hébraïque de Jérémie à la base du TM serait géographiquement originaire de Babylone alors que la version à la base de la traduction des LXX proviendrait d'Egypte.

[206] Cf. Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 28.

[207] de Waard conclut d'après son étude de Jr 52 : p.230 : « It is quite possible, indeed likely, therefore, that the text of Jer 52 was further modified in the intermediate stage between the chapter's inclusion into the book and the *bifurcation* of AlT and MT. » Et plus loin : « (…), in the intermediate stage between the inclusion of Jer 52 into the book and the *bifurcation* of AlT and MT, the text of both Jer 52 and the larger book was not fixed. » de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 230-31 (italiques ajoutées).

[208] Lundbom mentionne ce fait dans son article : « We should also not forget that the Rabbis, at some point, rejected the shorter Jeremiah in favour of the longer Jeremiah. » Lundbom, « Haplography in the Hebrew Vorlage of LXX Jeremiah » 307. Et dans son commentaire : « It should also be remembered that the short Jeremiah text at some point was rejected by the Rabbis in favour of the longer proto-MT. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 62. Certes, cet argument n'a pas de valeur exégétique, mais il est intéressant à noter dans le cadre d'une histoire de la réception du texte.

[209] « The so-called 'Book of Comfort' announces hope after judgement », Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 41.

point d'orgue, la prophétie concernant la nouvelle alliance.[210]

Ce « livret » à l'intérieur du livre de Jérémie se démarque comme une unité. Le début du chapitre 30 mentionne l'écriture d'un livre concernant les paroles de restauration dites par le Seigneur à son prophète Jérémie.[211] La fin du chapitre 33 rappelle la fidélité de Dieu envers son peuple et la promesse du retour des exilés.[212] Comme le note Lundbom, l'espoir de restauration d'Israël et de Juda est le thème central de ces chapitres :

> The present Book of Restoration, also called the 'Book of Comfort' or 'Book of Consolation,' comprises chaps. 30-33. It is a separate collection, which has been inserted next to Jeremiah's main letter to the exiles (29:4-23) because of hope oracles attracted by the hope expressed in that letter. (…). The controlling theme in both editions is the same: Hope for national restoration through new and ongoing covenants.[213]

Les thèmes généraux des chapitres de ce livre de la consolation peuvent être résumés comme suit[214] :

Jr 30 : oracles sur la restauration de la nation et le retour des captifs[215]
Jr 31 : oracles sur le retour d'Ephraïm et la nouvelle alliance
Jr 32 : récit de l'achat du champ par Jérémie et oracles de retour
Jr 33 : oracles sur la permanence de l'alliance davidique

Sur le plan du style, notons que les chapitres 30-31 sont plutôt des oracles poétiques et les chapitres 32-33 sont plutôt des oracles en prose, ce qui fait dire à certains commentateurs que cette portion est un ajout ultérieur, ou du moins qu'il y aurait eu deux (ou

---

210 « (…), in Jeremiah there is emphasis on the restoration of the people in the near future and beyond (chs. 30 - 33), which reaches its summit in the promises of the new covenant (31:31-34; 32:40, where it is called an everlasting covenant, reminiscent of the Davidic covenant in 2 Sam. 7). », Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 21.

211 Chapitre 30 versets 1 et 2 : « Parole qui fut adressée à Jérémie de la part de l'Eternel en ces mots : ainsi parle l'Eternel, le Dieu d'Israël : écris dans un livre toutes les paroles que je t'ai dites. »

212 Chapitre 33 versets 25-26.

213 Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 97. Et l'auteur d'ajouter : « The theme of hope controls, though it does not exclusively dominate, the oracles and laments in the 'Book of Restoration,' both in its early (30-31) and in its late (30-33) editions. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 86. Allen note aussi : « Within chs. 21-29 there is a series of minor but significant anticipations of the positive chs. 30-33. », Allen, *Jeremiah*, 13.

214 Lalleman adopte le découpage suivant :

A. Judgment turned upside down (30:1-24)

B. A new covenant (31:1-40)

C. A field of hope (32:1-44)

D. Healing for the nation (33:1-26).

Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 67-68.

215 Thème évoqué dès le chapitre 29 versets 11 à 14, comme mentionné dans la citation de Lundbom ci-dessus.

plusieurs) éditions successives du livre de la consolation[216] : une première version limitée aux chapitres 30-31 et une version plus tardive comprenant les chapitres 32-33. La datation de ce livret prophétique est, comme le reste du livre, sujet à débat.[217]

Voyons maintenant quelle est la place de cet oracle précis dans son contexte immédiat.

1.2.5 Jr 31:31-34 : une unité littéraire

La prophétie de Jr 31:31-34 au sein du « livre de la consolation » forme une unité littéraire en soi, une péricope. Elle comprend une introduction, un développement et une conclusion qui la distinguent à l'intérieur du chapitre 31. Son style de prose,[218] simple et clair, diffère du vocabulaire poétique qui caractérise les autres oracles prophétiques précédents.

L'essentiel du chapitre 31 traite du rétablissement d'Israël, désigné le plus souvent par le nom d'Ephraïm. La formule d'alliance (*je serai Dieu… et ils seront mon peuple*) est annoncée dès le verset 1.[219]

On peut distinguer plusieurs parties dans ce chapitre qui comporte 40 versets.

Certains oracles forment des blocs qui se suivent :

Premier bloc : versets 1-26 : série d'oracles sur Ephraïm[220]

Deuxième bloc : versets 27-34 : oracles introduits par « voici que les jours viennent… »

Troisième bloc : versets 35-40 : oracles « importés »[221]

Plus précisément, nous pouvons proposer le découpage suivant :

Versets 1-14 : retour d'exil et rétablissement d'Israël

Versets 15-22 : douleurs et repentance du peuple

---

216 « At an earlier time, however, the Book of Restoration consisted only of chaps. 30-31. », « « The earlier edition of 30-31 is built upon a core of poetry, around which is a prose frame made up of sayings that begin, 'Look, days are coming' (30:3; 31:27, 31, 38). Originally this collection was written on a separate scroll (30:2). » « Sometime later the Book of Restoration was enlarged by the addition of chaps. 32-33. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 97, 98. Voir aussi l'hypothèse historique développée par Holladay de deux éditions successives, la première (chaps. 30-31) destinée au royaume du Nord (Israël/Ephraïm) au début du ministère de Jérémie, et la deuxième pour les deux royaumes après la destruction de Jérusalem (chaps. 30-31 + ajout des chaps. 32-33). Cf. Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 170.

217 « The setting that commends itself from these data is Jrm's counter-proclamation to the recitation of Deuteronomy in Jerusalem at the festival of booths in September/October 587 (…). », soit à peine un mois après la destruction du temple. Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 165. Lundbom est plus prudent : « Assuming that exile is imminent, a *terminus a quo* for the core can be set at 597 B.C. » But « We do not know when this first Book of Restoration was compiled. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 98. Allen opte pour une datation plus tardive, durant la période de l'exil. Cf. Allen, *Jeremiah*, 11.

218 Sur les questions de style à l'intérieur de la péricope, Holladay a un découpage plus précis, voir ci-après.

219 Jérémie 31:1 : « En ce temps-là, oracle de l'Eternel, je serai Dieu pour toutes les familles d'Israël, et ils seront mon peuple. »

220 Selon l'hypothèse d'Holladay, toutes les parties qui concernent Ephraïm dans ce bloc — dont les versets 31:2-6+9b, 31:15-17, 31:18-20, 31:21-22 — datent du début de la carrière de Jérémie, dans l'élan de la réforme de Josias, ce que l'auteur appelle « the early recension to the North », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 156.

221 Voir à ce sujet le débat sur la place des versets 35 et suivant entre la Septante et le texte massorétique.

Versets 23-25 : rétablissement de Juda

Verset 26 : réveil du prophète (= transition vers une autre série d'oracles)

Versets 27-30 : bénédictions de Dieu sur Israël et Juda (avec référence à l'image des raisins verts)

Versets 31-34 : prophétie sur la nouvelle alliance

Versets 35-37 : permanence de l'alliance avec Israël

Versets 38-40 : rétablissement de la ville de l'Eternel

La structure interne des versets 31-34 du chapitre 31 sera traitée dans la section 1.4.3 ci-dessous. Pour le moment, nous pouvons conclure que ces versets forment une unité littéraire (péricope) qui s'inscrit dans une série d'oracles dont les thématiques sont liées. Rétablissement d'Israël/Ephraïm et de Juda, responsabilité individuelle et communautaire, permanence[222] et nouveauté,[223] sont effectivement des thèmes intimement liés tout au long de ce chapitre. Si l'on peut distinguer les versets 31-34 comme une unité littéraire à part entière, on gardera néanmoins à l'esprit que ces versets s'inscrivent dans le corps de ce chapitre 31, en accord et en cohérence avec ce qui précède — restauration d'Israël et de Juda après l'exil, verset 31:23 — et ce qui suit, c'est-à-dire : la permanence de l'alliance avec Israël et la permanence de l'ordre créationnel exprimées au verset 35-37, et la restauration de Jérusalem envisagée aux versets 31:38-40. Les relations contextuelles entre ces versets sera reprise à la fin de ce chapitre (section 1.5.3.1).

La prophétie de Jérémie 31:31-34 s'inscrit donc dans le contexte général des prophéties de rétablissement du livre de la consolation, tout en se distinguant comme une unité littéraire traitant spécifiquement de la nouvelle alliance.

1.3 Intertextualité

1.3.1 Liens avec le Deutéronome

Avant de passer à l'étude plus précise des versets 31 à 34 du chapitre 31, et pour terminer cette section sur le contexte historique et littéraire de Jérémie, nous évoquerons les liens qui unissent ce texte avec d'autres textes de l'Ancien Testament. En effet, le livre de Jérémie est empreint de références au livre du Deutéronome, mais on y trouve aussi des échos à d'autres prophètes anciens (comme Osée) ou contemporains (comme Ezechiel).

Sur le plan méthodologique, la question de l'intertextualité est liée au concept appelé « Inner-biblical Interpretation ». Ce concept désigne la façon dont les textes bibliques sont liés entre eux et s'éclairent réciproquement.[224] En ce sens, on peut dire que les oracles prophétiques de Jérémie sont liés à tout un faisceau d'autres textes bibliques par le jeu de

---

[222] Rappels de la formule d'alliance, fidélité de Dieu pour son peuple.

[223] Verset 22, verset 31.

[224] Matthias Henze en donne la définition suivante : « By 'inner-biblical interpretation' I refer to the light that one biblical text shines onto another (…). The interpreting text may be far from the interpreted text, adjacent to it, or even within it. », « The Hebrew Bible is an interbranching network of relationships that connects distant texts and binds them to one another. », Henze, ed., *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, 27. Henze fait référence notamment aux travaux fondateurs sur le sujet de Zakovitch, *An Introduction to Inner-biblical Interpretation* et Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, (Oxford: Clarendon, 1985).

références textuelles explicites ou implicites (parfois de simples allusions).[225] Ces références sont une forme de réception de textes intra-bibliques, un auteur biblique réempruntant à sa façon des thèmes déjà évoqués par d'autres.

Dans cette section, nous nous concentrerons sur les références qui entourent la prophétie de la nouvelle alliance dans Jérémie, à commencer par le Deutéronome. En effet, les oracles de Jérémie sont pétris de références au livre du Deutéronome qui semble être la base de toute son activité prophétique.[226] Pour l'essentiel, Jérémie prophétise la venue et l'accomplissement des malédictions de l'alliance prévues dans le Deutéronome.[227] Son vocabulaire est riche de termes empruntés à la littérature du Pentateuque.[228] Cela s'explique sans doute par la tradition sacerdotale dont est issu le prophète.[229] De plus, contemporain de la réforme de Josias, Jérémie a pu sans doute bénéficier dans sa jeunesse du renouveau de l'étude de la Torah.[230] Quoi qu'il en soit, que le Deutéronome ait été le livre de chevet de son enfance ou bien son manuel de formation, dans tous les cas Jérémie a une connaissance très précise de ces textes du Pentateuque dont les thèmes clefs imprègnent sa prédication.

En même temps, comme le note Lundbom, Jérémie s'avère parfois critique, voire provocateur,[231] vis-à-vis de la tradition deutéronomiste, en particulier en ce qui concerne la fidélité du peuple de l'alliance :

> To a large extent Jeremiah's rhetoric is a rhetoric of argumentation. It differs in this important respect from the rhetoric of Deuteronomy with which it has other important affinities. Deuteronomy preaches the conditional terms of the covenant, warning

---

225 L'étude la plus complète sur les interrelations de dépendance et d'influence textuelle concernant Jérémie est probablement celle d'Holladay dans l'introduction au deuxième volume de son commentaire, chapitre III B-C (§38 à 87), cf. Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 35-98.

226 Brueggemann va dans ce sens en affirmant : « The convergence of Deuteronomy and Jeremiah is clear not only in terms of theological substance, but also in matters of style and forms of articulation. Jeremiah's proclamation and the entire book of Jeremiah operate on theological assumptions that are most clearly presented in Deuteronomy. », Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, 4.

227 En particulier Dt 30. Pour Lalleman, s'il y a un lien entre Jérémie et le Deutéronome, c'est surtout dans la reprise de certains thèmes, notamment le jugement comme conséquence de la rupture de l'alliance. Cf. Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 30.

228 Sur ce point, les rapports entre le texte de Jérémie et celui du Deutéronome sont complexes et débattus. Pour une étude détaillée des citations et allusions de Jérémie au Deutéronome, voir Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 53-63.

229 Jérémie est fils d'Hilqiyah, prêtre à Anatoth, et comme le rappelle Lundbom : « Hilkiah could well have been a descendant of Abiathar, a priest of David whom Solomon retired to Anathoth when he became king (1 Kgs 2:26-27). », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 107.

230 Lundbom suppose même que Jérémie aurait pu faire partie d'une école de scribes menée par Shafan à Jérusalem, d'après la proximité qu'il remarque entre les accents de Jr 2 et ceux du Deutéronome (chapitre 32 notamment). Cf. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 109. En ce qui concerne la redécouverte du Deutéronome et ses répercussions dans le contexte de Jérémie, voir Mart-Jan Paul, « Der archimedische Punkt der Pentateuchkritik – zur josianischen Datierung des Deuteronomiums, » *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 20 (2006): 115-37, en particulier le point 4.6 sur les renouvellements d'alliance dans le Proche-Orient ancien et le point 4.7 plus précisément sur la réforme du temps de Josias en lien avec le Deutéronome.

231 Parmi les allusions faites au Deutéronome, notamment Deut 32, Jérémie utilise volontiers l'ironie, comme le note Holladay : « in three of the parallels I have called 'persuasive' an affirmation about or by Yahweh in Deuteronomy 32 has been given an ironic turn by Jrm. », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 56.

> people what will happen if the covenant is broken. Jeremiah presupposes an entirely different reality: the covenant has been broken, and the people must now either repent or be punished.[232]

C'est de sa compréhension de Deutéronome 30 (bénédictions et malédictions de l'alliance) que Jérémie tire la conclusion que la rupture d'alliance entre Dieu et son peuple est consommée. Après peut-être une certaine période d'euphorie suite à la réforme religieuse de Josias, le peuple retombe par la suite dans ses travers idolâtres. De là, probablement, Jérémie tire la conclusion que le jugement, consécutif au non-respect de l'alliance, est devenu inéluctable.[233] Lundbom le résume ainsi : « Behind all of Jeremiah's talk about sin and judgement lies a broken covenant. (…). The people and their leaders no longer 'know' Yahweh (…). »[234]

Pourtant, la prédication de Jérémie n'est pas sans espoir. Dans Jérémie 31, ce sont les promesses de rétablissement et de fidélité de Dieu qui prévalent. On y retrouve certaines formules typiques en lien avec le Deutéronome,[235] comme la formule d'alliance (*Je serai votre Dieu… vous serez mon peuple*), la mention des « pères » en lien avec l'alliance (cf. Dt 5:3; 7:12; 8:18), la mention de la sortie d'Egypte (cf. Dt 5:15, 6:21, 7:8, 9:26, 26:8), l'écriture de la loi sur les tablettes de pierre (Dt 5:22, 10:2,4), la repentance et la circoncision du cœur.[236] Holladay montre que le passage de Jr 31:31-34 semble avoir comme arrière-plan le passage du décalogue dans Deutéronome 5 :

> It is clear that the passage is deliberately framed to reflect the assumption and idiom of Deuteronomy; the question then arises what passage or passages in Deuteronomy are presupposed by Jrm? I propose that beyond Deut 11:19 it is chapter 5, indeed 4:45-5:33. Deut 4:45 has 'when they came out of Egypt,' as Jer 31:32 has 'to bring them out of the land of Egypt.' Deut 5:2,3 are the only occurrences of 'make a covenant' (…) until chapter 29, surely a late addition to the book. The diction of Deut 5:3 is curiously like that of Jer 31:32: the former says, 'not with our fathers did Yahweh make his covenant, but with us, who are all of us here alive this day'; the latter says, « not like the covenant which I made with their fathers on the day I took them by the hand…' And Deut 5:22 states that Yahweh wrote the commandments on two tablets of stone, while in Jer 31:33 Yahweh says, 'I shall put my law within them,

---

[232] Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 129.

[233] « (…) Jeremiah's early career consists of an initial phase, during which he called for a return to the Mosaic covenant, i.e., 'the ancient path' and 'the good way,' and then a later phase, during which he preached primarily divine judgment: of war and national destruction. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 115.

[234] Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 145.

[235] Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 165.

[236] Cette mention de la circoncision du cœur est à mettre en lien avec Jr 31:34. Cette notion est déjà évoquée par ailleurs dans le Deutéronome : « The call for a return to Yahweh and a circoncision of the heart are expressed in Deut 4:30 and 10:16. », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 145.

and on their heart shall write it.'[237]

Ces parallèles tendent à montrer que le prophète Jérémie reprend sciemment des formules au Deutéronome et, dans son contexte historique, Jérémie introduit dans son propre style, la formulation inédite de « nouvelle alliance ».[238]

1.3.2 Liens avec Osée 2 et Ezéchiel 36

Nous l'avons dit, Jérémie est le premier et le seul dans l'Ancien Testament à employer le terme de « nouvelle alliance » (*berit ḥadasha*). Néanmoins, le corpus de la littérature prophétique vétérotestamentaire comporte d'autres prophéties dont la thématique est liée à celle de Jérémie 31. Outre Jr 31:31-34, Lundbom mentionne,[239] par exemple, que le thème de la « nouveauté » ou du don d'un élément spécial par Yahweh se retrouve ailleurs dans Jérémie (versets 24.7 ; 31:22 ; 32.38-40 ; 50.5) mais aussi dans les livres d'Ezéchiel (16.60 ; 34.25 ; 36.27-28 ; 37.26), Esaïe (42.6 ; 49.8 ; 54.10 ; 55.1-5 ; 59.21 ; 61.8) et Malachi (3.1 ; 2.1-9). Lundbom ajoute que Jérémie, dans son ministère prophétique, est très influencé par la figure de Moïse,[240] de Samuel[241] et les prophéties d'Osée.

En effet, parmi l'ensemble des références prophétiques,[242] Jérémie semble lié en particulier au prophète Osée, dont il reprend et développe certains thèmes, surtout celui des

---

237 Holladay en conclut d'après son hypothèse de datation de ce passage : « If this analysis is sound, then Deut 4:45-5:33 (in some form) was known to Jrm; and if the setting of the new covenant passage suggested in the present study is correct (the time of the recitation of the Deuteronomic law in autumn of 587), then one must reckon with the probability that Deut 4:45-5:33 (at least in the form known at that time) was part of the recitation of Deuteronomy on that occasion. » Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 60. Voir les hypothèses de datation dans la section 1.1.3.

238 Rappelons ici l'hypothèse selon laquelle ce pourrait être un scribe deutéronomiste empruntant à la fois aux thèmes du Deutéronome et au style poétique de Jérémie. Voir les hypothèses d'auteurs dans la section 1.1.1 ci-dessus. Par la suite, s'il est question du prophète Jérémie, nous supposerons que ces hypothèses sont connues.

239 Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36, A New Translation with Introduction and Commentary*, (New York: Anchor Bible, 2004), 465-66.

240 Holladay écrit : « Jrm evidently understood his vocation to be the prophet like Moses set forth in Deut 18:18. And (…) the figure of Moses was certainly mediated to Jrm through Deuteronomy (…). », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 38. Mais le ministère de Jérémie comporte d'importantes différences par rapport à celui de Moïse, notamment le fait que Dieu lui interdit d'intercéder pour le peuple (Jr 7:16, 14:11).

241 « One notes that Jrm names Moses and Samuel as the two great intercessors of the past (Jer 15:1). The parallels in Jrm's words are particularly to the narrative of Samuel's infancy and boyhood (1 Samuel 1-3). (…). In particular the motifs of Samuel's being called from birth (1 Sam 1:22) and his being referred to as a 'youth' (…) clearly formed part of the backdrop for Jrm's call narrative. », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 41.

242 D'après Holladay : « There are, as one might expect, a large number of reminiscences to the writing prophets: fifteen to Amos, fifty-five to Hosea, fifty-eight to Isaiah of Jerusalem, fourteen to Micah (drawn almost entirely from Micah 1-3), sixteen to Zephaniah (drawn entirely from Zeph 1:1-13), six to Nahum, and two to Habakkuk. », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 36.

épousailles de Dieu avec son peuple.[243] En effet, tout se passe comme si Jr 31:31 reprenait à Osée la métaphore du mariage de Dieu avec son peuple[244] — en particulier au verset 20 du chapitre premier d'Osée[245] — pour y ajouter le mot manquant de « nouvelle » alliance.[246]

Le prophète Ezéchiel mérite un traitement particulier en rapport avec Jérémie 31. En effet, chez le prophète Ezéchiel en exil à Babylone, contemporain de Jérémie, on trouve le thème du cœur nouveau (Ez 36:22-32) qui peut être mis en parallèle avec la prophétie de la nouvelle alliance dans Jérémie. Ezéchiel, prophète dans la déportation, parle d'un peuple purifié par Dieu qui recevra « un cœur nouveau » et « un esprit nouveau », et cela dans le but que le peuple puisse suivre les lois de Dieu (voir Ez 36:24-27). Les racines de cette prophétie d'Ezéchiel plongent profondément dans la révélation biblique,[247] notamment aux versets 5 et 6 du chapitre 30 du Deutéronome où Dieu promet de circoncire le cœur de son peuple pour que ce dernier puisse l'aimer vraiment.

Le chapitre 36 du livre d'Ezéchiel se situe dans la lignée des oracles concernant le rétablissement d'Israël. Le livre d'Ezéchiel, tout comme le ministère de ce dernier, se divise en deux temps : d'abord des oracles concernant la chute du royaume de Juda, et ensuite des oracles de restauration. Ces oracles de restauration commencent à partir du chapitre 34 avec l'image du « bon berger » (figure du messie davidique). Le chapitre 36 se situe dans cette deuxième partie. Dieu s'adresse d'abord au prophète dans ce chapitre (versets 1 à 15) pour lui dire d'annoncer au peuple en exil que les ennemis (notamment Edom) qui ont pillé le pays et se sont réjoui de son malheur seront bientôt châtiés. Dans un second temps − deuxième oracle de ce chapitre, des versets 16 à 38 − Dieu rappelle au peuple les causes de l'exil (impureté idolâtre et iniquité du peuple) et envisage de restaurer Israël. Cela se manifeste par des promesses de retour au pays, de fertilité, de prospérité et de croissance démographique. C'est au cœur de ces promesses que se trouvent les versets 22 à 32 où Dieu explique à la fois pourquoi et comment il va s'y prendre pour restaurer Israël.

---

243 Cf. Osée 2:18-20. Lalleman écrit : « Although Hosea lived more than a century before Jeremiah, there are indeed striking correspondances between their message. », Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 57. Holladay confirme : « That Jeremiah is deeply dependent on Hosea has long been recognized. Jrm inherited from Hosea the ruling metaphor of Israel as the unfaithful wife of Yahweh and thus vocabulary referring to Baal worship and to sexual relations in a religious context: the diction of Hosea 2 evidently presupposes the legal situation described in Deut 24:1-4 (…). », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 45.

244 « Jeremiah's preaching betrays indebtedness to the northern prophet Hosea. In Hosea one finds also the idea that the covenant is like a familial bond - between husband and wife, or between father and son (…). », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 142. Lalleman écrit dans le même sens : « It is also clear that the language of covenant love is connected with the language of a marriage/betrothal. This is a strong metaphor in the context of Hosea's days. » Hetty Lalleman, « The Future of the Land and the Earth in the Book of the Prophets » in *The Earth and the Land: Studies About the Value of the Land of Israel in the Old Testament and Afterwards*, Israelogie 11, ed. Hendrik J. Koorevaar and Mart-Jan Paul, (Berlin: Peter Lang, 2018), 181.

245 « En ce jour-là, je conclurai pour eux une alliance… »

246 « And Hos 2:20-25 may be reflected in Jer 31:27-28 + 31-34 (…) », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 45-46. De plus, en Jr 31:27 Dieu parle d'ensemencer Israël, idem en Os 2:25, ce qui peut préparer à la référence aussi à Os 2:20 en Jr 31:31 au sujet de l'alliance.

247 Notons par ailleurs, et cela est un détail significatif, qu'Ezéchiel avait été formé pour être prêtre au temple avant la déportation, d'où son style emprunté au vocabulaire sacerdotal et l'importance qu'il accorde aux éléments rituels lévitiques (pureté rituelle notamment). Ce profil, en un sens similaire à celui de Jérémie, peut expliquer, non pas la dépendance textuelle entre les deux oracles, mais plutôt le fait que les deux prophètes iraient puiser dans une source commune, celle du Deutéronome et du Lévitique.

Le thème du don de l'esprit dans l'oracle d'Ezéchiel trouve son origine dans le Pentateuque où Moïse souhaitait déjà que tous aient l'esprit de Dieu et soient prophètes.[248] Ce vœu trouve ici un écho dans cette promesse de Dieu de donner au peuple renouvelé son propre Esprit.[249] Notons par ailleurs que le don de l'esprit dans les écrits prophétiques est un signe des temps messianiques. Il est associé à la purification et à la transformation du peuple dans le livre d'Esaïe, et à la nouvelle alliance chez Jérémie.

En Ezéchiel, le renouveau que Dieu fait à l'intérieur de son peuple, ainsi que le retour d'exil, font penser à un nouvel exode et à la conclusion d'une nouvelle alliance, même si le mot « alliance » n'est pas présent, l'idée est là. Cet oracle d'Ezéchiel évoque la même idée que chez Jérémie, quand ce dernier décrit la nouvelle alliance, mais en Ezéchiel les visées théologiques sont différentes.[250] Dieu fait en sorte que le peuple soit restauré et en mesure de suivre ses lois.

En résumé, la prophétie de Jérémie sur la nouvelle alliance n'est pas un texte isolé. Il s'inscrit dans un réseau de références qui le relie à de multiples autres textes. Même si Jérémie, dans le contexte qui est le sien, donne à la notion d'alliance (rompue et nouvelle) une portée toute particulière qui lui est propre.[251] Avec cet éclairage, voyons maintenant plus en détail quelles sont les spécificités propres au texte de Jr 31:31-34.

---

[248] Ce don répond à la prière de Moïse en Nb 11.29.

[249] Dans Esaïe 59.21, il est question d'une alliance de Dieu incluant le don de son Esprit et de ses paroles (prophétiques) aux générations qui viendront après celle du prophète. Voir aussi Es 32.15-17 ; 44.3.

[250] « Jeremiah and Ezekiel obviously have the same covenant renewal in mind, but what Jeremiah attributes to the divine Torah, Ezekiel ascribes to the infusion of the divine Ruah (spirit) », Daniel I. Block, *The book of Ezekiel (chapters 25-48)*, The New International Commentary on the Old Testament (NICOT), (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 357.

[251] « Jeremiah preached both messages - the brokenness of the covenant and Yahweh's decision to remake it - more clearly than any other prophet (2:20; 5:5; 7:5-10; 31:31-34; 32:37-41). », Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 142.

1.4 Questions relatives à la forme du texte de Jérémie 31:31-34

1.4.1 Traduction et analyse

Maintenant que nous avons posé le cadre historique et littéraire général, à partir de cette section, nous allons nous concentrer principalement sur les versets 31 à 34 du chapitre 31 de Jérémie que nous avons défini comme une unité littéraire à part entière (section 1.2.5). Pour aller plus loin dans l'étude de ce passage, commençons par préciser le texte hébreu et ses difficultés textuelles. La première étape sera une proposition de traduction littérale avec analyse grammaticale, en note entre parenthèse.

31 הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה׃

Voici des jours viennent (בוא Qal, part., masc. plur.), parole du Seigneur, et je couperai[252] (כרת Qal, inac. consec., 1ère pers. sing.) avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle.

32 לֹא כַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
אֲשֶׁר־הֵמָּה הֵפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם נְאֻם־יְהוָה׃

Non comme l'alliance que j'avais coupée (כרת Qal, acc., 1ère pers. sing.) avec leurs pères le jour où j'ai fait tenir ferme (חזק Hiphil, inf. constr. + suff. 1ère pers. sing.) leur main pour les faire sortir (יצא Hiphil, inf. constr. + suff. 3e pers. masc. plur.) du pays d'Egypte, que eux ils ont brisée (פרר Hiphil, acc., 3e pers. masc. plur.) (c'est-à-dire) mon alliance, et[253] moi j'étais un maître (ou un mari) (בעל Qal, acc.,1ère pers. sing.) pour eux, parole du Seigneur.

33 כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרֹת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נְאֻם־יְהוָה נָתַתִּי
אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתְּבֶנָּה וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ־לִי לְעָם׃

Car cette alliance que je couperai (כרת Qal, inac., 1ère pers. sing.) avec la maison d'Israël après ces jours, parole du Seigneur, j'ai mis (נתן Qal, acc.[254], 1ère pers. sing.) ma loi au-dedans d'eux et sur leur cœur je l'écrirai (כתב Qal, inac., 1ère pers. sing. + suff. 3e pers. fem. sing.) et je serai (היה Qal, acc. consec., 1ère pers. sing.) à eux pour (= en tant que) Dieu et eux ils seront (היה Qal, inac., 3e pers. masc. plur.) à moi pour (= en tant que) peuple.

34 וְלֹא יְלַמְּדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו לֵאמֹר דְּעוּ אֶת־יְהוָה כִּי־כוּלָּם יֵדְעוּ

---

[252] L'expression « couper une alliance » signifie « conclure une alliance » mais nous laissons ici l'expression littérale.

[253] La conjonction *waw* dans ce contexte peut être prise dans un sens adversif et traduite « mais » ou « alors que ».

[254] Certains manuscrits ajoutent le waw consécutif attendu pour faire « je mettrai » qui semble plus logique dans le contexte. On peut aussi comprendre ce verbe à l'accompli comme un « passé prophétique ». Lalleman en donne la définition suivante : « The so-called perfectum propheticum is used, a past-tense form of the verb by which the prophet describes the predicted event as if it has already happened. (…). This devise is used in the prophetic books to indicate that what is proclaimed will certainly happen, because the Lord has spoken. Its fulfilment is a 'fact' that is reported. » Lalleman, *Jeremiah and Lamentations*, 215.

אוֹתִי לְמִקְטַנָּם וְעַד־גְּדוֹלָם נְאֻם־יְהוָה כִּי אֶסְלַח לַעֲוֹנָם וּלְחַטָּאתָם לֹא אֶזְכָּר־עוֹד: ס

Et ils n'enseigneront plus (למד Piel, inac., 3e pers. masc. plur.) un homme son ami[255] et un homme son frère pour dire connais (ידע Qal, imper., 2e pers. masc. plur.) le Seigneur, car tous me connaîtront (ידע Qal, inac., 3e pers. masc. plur.) de leur plus petit jusqu'à leur plus grand, parole du Seigneur, car je pardonnerai (סלח Qal, inac., 1ère pers. sing.) pour leur iniquité et pour leur péché je ne m'en souviendrai plus (זכר Qal, inac., 1ère pers. masc. sing.).

1.4.2 Eléments de critique textuelle

Dans la suite de cette section, voyons à présent les variantes textuelles autour de ce texte hébreu de Jr 31:31-34. Ce sera l'occasion de revenir sur la question des différentes versions du texte de Jérémie (LXX et TM). La péricope des versets 31 à 34 ne comporte pas énormément de variantes. Nous pouvons dire que le texte est assez stable. Cela dit, certains mots sont problématiques, notamment le verbe בעלתי *ba'alti*, nous y reviendrons dans la section 1.4.4.1 ci-après. Pour le reste, la plupart des variantes textuelles concernent les différences de version entre le texte massorétique (chapitre 31) et la Septante (chapitre 38).

1.4.2.1 Comparaison entre le TM et la LXX[256]

- verset 31 :

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה:

Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, φησὶν κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ισραηλ καὶ τῷ οἴκῳ Ιουδα διαθήκην καινήν

> l'apparat critique (de la BHS) suggère que l'expression « et avec la maison de Juda » est un ajout au texte de base du fait de son absence au verset 33 qui suit, lequel ne comporte que la mention de la maison d'Israël.

- verset 32 :

לֹא כַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר־הֵמָּה הֵפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם נְאֻם־יְהוָה:

οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου, τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, φησὶν κύριος·

> le verbe בָּעַלְתִּי pose problème. En effet, le mot בעל (*ba'al*) signifie littéralement « maître ». Il est employé dans le cadre du mariage pour désigner le mari. Mais c'est aussi le mot couramment utilisé dans l'Ancien Testament pour parler des faux dieux. Cette proximité

---

255 On pourrait traduire « son prochain » ; la LXX emploie le terme πολιτης (*politès*) « concitoyen ».

256 Source pour le texte grec : A. Rahlfs ed., *The Septuaginta*, (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; repr. ed., 1971).

phonétique semble avoir embarrassé certaines traditions de textes comme la version syriaque qui lit plutôt la racine געל (*ga'al*) dont le sens se rapproche du verbe « détester, être dégoûté », ce qui donnerait : « j'ai été dégoûté d'eux », expression qui ne serait pas incohérente dans le contexte du verset. La LXX, texte plus influent, porte la variante ἠμέλησα du verbe ἀμελεω qui signifie « négliger, ne pas se soucier de », ce qui donnerait avec le contexte « je ne me suis pas soucié d'eux. »[257] À noter aussi dans ce même verset la variante que l'on trouve dans la LXX au lieu de l'expression « ils ont brisé mon alliance » (du verbe פרר, « briser », « rompre »), la LXX porte οὐκ ἐνέμειναν, c'est-à-dire « ils ne sont pas restés (dans mon alliance) », du verbe ἐμμένω qui signifie « rester dans, demeurer, persévérer ». Nous reviendrons sur les débats qu'impliquent ces variantes ci-dessous.

- verset 33 :

כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אִכְרֹת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נְאֻם־יְהוָה נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי
בְּקִרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתְּבֶנָּה וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ־לִי לְעָם׃

ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ισραηλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶν κύριος Διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς· καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν·

> dans le TM le verbe נתן au Qal à l'accompli (ou parfait) est problématique, car sous cette forme on est obligé de le traduire par un passé (« j'ai mis »), ce qui n'est pas très logique dans le contexte, d'où le fait qu'un certain nombre de manuscrits ajoutent un *waw* consécutif, ce qui semble être une correction légitime. La LXX porte une expression un peu différente, διδοὺς δώσω qui donne « donnant je donnerai ». Cette expression ne correspond pas au TM mais sonne très hébraïque, en plus du fait que le sens premier du verbe נתן (« donner ») est conservé. Autres variantes intéressantes à noter dans ce verset : là où le TM a le mot תּוֹרָתִי « ma loi », au singulier, la LXX a νόμους « (mes) lois », au pluriel. Enfin, dans le TM Dieu place sa loi « au-dedans d'eux ». Le mot קרב désigne « ce qui est à l'intérieur », que ce soit sur le plan physique (les entrailles) ou sur le plan psychologique (les sentiments, et par extension l'intelligence). La LXX a directement le terme διάνοια c'est-à-dire l'intelligence, l'intellect.

---

257 Il est intéressant de noter que Rabbi Joseph Kimchi rapproche בָּעַלְתִּי de la racine בָּחַלְתִּי qui donne plutôt le sens « I rejected them. » Cf. Mikraoth Gedoloth, *Jeremiah*, vol. 2, new english translation of Rashi and other commentaries by Rabbi A.J. Rosenberg, (New York: Judaica Press, 2014). Commentaire des versets 30 et suivants du chapitre 31 de Jérémie.

- verset 34 :

וְלֹֽא יְלַמְּדוּ֩ עוֹד֙ אִ֣ישׁ אֶת־רֵעֵ֔הוּ וְאִ֥ישׁ אֶת־אָחִ֖יו לֵאמֹ֑ר דְּעוּ֙ אֶת־יְהוָ֔ה כִּֽי־כוּלָּ֥ם יֵדְע֖וּ אוֹתִ֑י
לְמִקְטַנָּ֣ם וְעַד־גְּדוֹלָ֔ם נְאֻם־יְהוָ֔ה כִּ֥י אֶסְלַ֖ח לַֽעֲוֹנָ֑ם וּלְחַטָּאתָ֖ם לֹ֥א אֶזְכָּר־עֽוֹד׃ ס

καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων Γνῶθι τὸν κύριον· ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν, ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.

> le TM utilise le verbe סלח « pardonner », là où la LXX a une expression un peu moins marquée : ἵλεως ἔσομαι « je serai miséricordieux. » De plus, il est intéressant de remarquer que la formule נְאֻם־יְהוָה « parole du Seigneur » est absente dans la LXX.

1.4.2.2 Interprétation de ces variantes

1.4.2.2.1 Position de Renaud

En ce qui concerne le rapport entre les deux versions de Jr 31:31-34, prenons tout d'abord comme référence l'étude menée par Bernard Renaud.[258] Voici un résumé de ses positions sur le texte, verset par verset :

- au verset 31, Renaud mentionne deux hypothèses sur la question de l'expression « maison de Juda » absente du verset 33 : soit l'oracle concernait dans un premier temps uniquement le royaume d'Israël, et dans un deuxième temps la mention du royaume de Juda a été ajouté,[259] soit l'auteur y voit la marque d'un « éditeur sioniste » qui viserait par cet ajout à souligner l'unité des deux royaumes.[260]

- au verset 32, l'auteur développe plus longuement. Parmi les difficultés mentionnées, Renaud souligne celle de la préposition '*ashèr* dans la deuxième partie du verset : « En effet, ce mot ne peut être le complément du verbe 'rompre', puisqu'il y en a déjà un : 'l'alliance'. Aussi, un certain nombre de critiques suivent-ils la version des LXX qui porte '*oti*, 'parce que'. Mais cette solution ne paraît pas non plus satisfaisante. »[261] Sa solution : « le terme '*ashèr* étant indéclinable, son antécédent, en l'occurrence 'mon alliance' est répétée dans la relative. »[262] Pour ce qui est de l'expression « ils ne sont pas demeurés dans mon alliance », Renaud affirme que « le grec (…) atténue nettement la gravité de la faute ». Sur ce point, il

---

258 Bernard Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ? Le message des prophètes*, Lectio divina, (Paris: Cerf, 2002). Nous suivrons ses « remarques sur le texte » à partir de la page 29.

259 Sur ce point, voir l'hypothèse des deux recensions dans le commentaire d'Holladay déjà mentionné.

260 Holladay semble résoudre ce problème en montrant que la maison d'Israël et la maison de Juda sont aussi mentionnées au v.27 et surtout dans le passage parallèle au chapitre 11:10b qui donne « la maison d'Israël et la maison de Juda ont rompu mon alliance que j'avais conclue avec leurs pères. », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 197. À noter que la référence ici est à l'idolâtrie et au non-respect des règles de la Loi mosaïque.

261 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?,* 30.

262 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?,* 31.

s'écarte de la thèse de Bogaert[263] sur la primauté de la LXX sur le TM (sans toutefois la remettre fondamentalement en question) en indiquant que « la leçon du texte hébreu semble préférable. Cette affirmation forte, voire brutale, de la rupture d'alliance s'explique parfaitement dans le cadre de l'effondrement de 587 av. J.-C. »[264] Autre difficulté de ce verset : l'identité du pronom « ils » qui semble naturellement renvoyer aux « pères » du début du verset, c'est-à-dire à une rupture d'alliance remontant à l'idolâtrie du veau d'or en Exode 32. Renaud nuance ce point et préfère y voir une rupture contemporaine au prophète Jérémie, le « ils » renvoyant plutôt au peuple d'Israël et de Juda : « Après le péché du veau d'or, l'alliance a été restaurée, mais, au temps de Jr 31,31-34 elle est de nouveau brisée. »[265] Enfin, Renaud fait le parallèle avec le texte de Jr 3:14 pour expliquer sa compréhension du préfixe *bet* après le verbe *ba'alti* comme exprimant une action d'autorité,[266] voire de contrainte, d'où sa traduction : « je leur ai fait sentir ma maîtrise. »

- au verset 33, outre la mention du *kî* adversif en début de verset, comme au verset suivant, Renaud s'attarde sur la conjugaison du verbe *natan* à l'accompli (parfait). Étonnante dans ce contexte de verbes au futur, il explique cette conjugaison avec l'option d'un « parfait prophétique ». Concernant la variante « mes lois » dans la LXX, Renaud pense que c'est une harmonisation avec les « lois » de la nature au verset 37 du texte grec,[267] « pour en faire une unité organique (38,31-37). »[268]

- au verset 34, au sujet de l'absence de l'expression « oracle de YHWH » dans la LXX, il réitère sa remarque précédente sur la « volonté de faire des versets 31 à 37 une unité structurée » dans le texte grec.

1.4.2.2.2 Position de Goldman

À l'inverse, prenons maintenant comme point de référence, pour la discussion du texte

---

263 Cf. 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*, Lectio Divina 168, (Paris: Cerf, 1997), 81-92. Bogaert confirme cette position dans un article ultérieur : « Je crois avoir montré que les accents propres de la forme longue se comprennent mieux si les différences et les additions par rapport à la rédaction courte — dont la rédaction longue est *une relecture et une refonte* — sont prises en compte. » Et plus loin : « Tenons donc que le texte reçu ou texte long, c'est-à-dire le TM, est la relecture d'un texte hébreu court auquel la traduction grecque dans sa forme non révisée donne accès. » Bogaert, « La fin des jours, catastrophe, retour d'exil ou nouveauté dans les éditions conservées du livre de Jérémie, » 75 (italiques ajoutées), 77.

264 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?,* 31 n4, citant en référence le commentaire d'Holladay qui opte pour la même datation.

265 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 32.

266 Nous reviendrons plus en détail sur la question de la traduction de ce verbe dans le point 4 de cette section.

267 Dans la LXX, le verset 37 du chapitre 38 correspond au verset 36 du chapitre 31 dans le TM. En effet, d'après la numérotation du TM, le texte grec a les versets 34, 37, 35 et 36 à la suite.

268 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 35.

de Jr 31:31-34, un article de Yohanan Goldman.[269]

Goldman pense que le rédacteur final du TM a voulu, d'une certaine façon, amplifier le texte original de la LXX pour contrer une tendance légaliste dans le contexte du retour d'exil.[270] Le rédacteur final du TM remanié aurait voulu insister sur le fait que l'existence d'Israël, en tant que nation, dépend moins de la fidélité du peuple aux préceptes de l'alliance que de la fidélité bienveillante du Dieu de l'alliance. Le texte court grec (de la LXX) serait donc d'inspiration plus légaliste et le texte long (TM modifié) mettrait plus l'accent sur l'initiative de Dieu. Goldman écrit à ce sujet : « on comprend bien l'enjeu des transformations rédactionnelles en TM Jr 31, si on regarde le texte grec pour lui-même avant de le comparer au TM. »[271] S'ensuit une étude des principales divergences entre le texte grec et le TM dont voici le résumé des points principaux[272] :

- au verset 32 Goldman montre, en reprenant les thèses de Bogaert, que « le texte grec ne parle pas de rupture au sujet de l'alliance conclue autrefois avec les pères, »[273] à l'inverse du TM dont la version est plus tranchante. De même, il montre que l'expression בעלתי dans le TM est contestable.

- au verset 33, pour Goldman, le singulier du TM « ma loi » ou « mon commandement » est une expression englobante qui remplace le pluriel « mes lois, mes commandements » qui fait référence aux préceptes du Décalogue. La « Loi » dans le TM fait référence au respect de l'alliance en général alors que les « lois » font référence aux commandements de Dieu dans le Décalogue et dans le Lévitique (vie pratique et cultuelle). Selon Goldman, le concept englobant serait plus tardif.[274]

- au verset 34, le TM ajoute la formule « parole du Seigneur » pour marquer une coupure et rendre l'oracle indépendant.

- enfin, le déplacement du verset 37 et l'enchaînement avec le verset 35 dans le TM servent à donner une dimension cosmique à la fidélité de Dieu envers Israël.

Goldman imagine en arrière-plan un contexte politico-religieux de conflit entre des Juifs partisans du retour d'exil, qui veulent rétablir les anciennes institutions (temple, sacrifices, lois), et d'autres Juifs pour qui cela n'est pas nécessaire, car c'est seulement la vie

---

269 Yohanan 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) », *L'enfance de la Bible hébraïque : histoire du texte de l'Ancien Testament*, Le monde de la Bible 52, ed. Adrian Schenker et Philippe Hugo, (Genève: Labor et Fides, 2005), 199-219.

270 Sur ce point, voir aussi Allen : « The new covenant oracle appears to be the product of post-Jeremianic prophecy (…) », « The oracle amplifies the 'something new' Yahweh was to create (…). », Allen, *Jeremiah*, 355.

271 Goldman, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », 203.

272 Goldman, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », 203-07. Goldman commence son étude au verset 32 et la poursuit jusqu'au verset 37. C'est surtout l'enchaînement des versets 34-35 qui le préoccupe. Sur ces points voir aussi, dans le même sens que Goldman et cité par lui, l'article de Bogaert, « Loi(s) et Alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31, 31-37 TM ; 38, 31-37 LXX) », 81-92.

273 Goldman, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », 203.

274 Au sujet de la loi mise dans le cœur, Holladay y voit un parallèle avec le péché gravé sur le cœur du peuple en Jr 17:1. Cf. Holladay, *Jeremiah,* vol. 2, 198.

spirituelle qui est importante et qui fonde l'identité d'Israël en tant que peuple de Dieu.[275] Goldman écrit : « si l'on interroge le TM sur les motivations des transformations en 31.31-37, il me semble qu'on voit s'ajouter une pièce supplémentaire à la vision théologico-politique de la rédaction postexilique (…). »[276] Cette remarque s'inscrit dans la perspective du débat sur les facteurs idéologiques qui ont pu affecter la teneur du livre de Jérémie.[277]

La conclusion de Goldman est d'autant plus intéressante qu'elle révèle que la prise en compte d'un certain contexte historique, théologique et politique influence en partie l'approche du texte dans ses différentes versions. En effet, pour les oracles de Jérémie 31 Goldman et Renaud envisagent chacun un arrière-plan historique différent[278] — post-exilique pour Goldman, chute de Jérusalem pour Renaud — et en tirent des conclusions différentes. En effet, Goldman suppose que le TM a été retravaillé pour amplifier celui de la LXX et, à l'inverse, Renaud suppose que c'est le texte de la LXX qui a été édulcoré par rapport au TM. En réalité, Renaud et Goldman argumentent chacun dans un sens inverse, avec autant de pertinence, en considérant le contexte différemment. Ainsi, par exemple, l'expression « ils ne sont pas demeuré dans mon alliance » considérée par Renaud comme une façon d'atténuer la violence de l'expression originale « ils ont brisé mon alliance, »[279] est considérée par

---

[275] Römer soutien une thèse équivalente qu'il formule ainsi : « Au milieu de l'époque perse, se forme une alliance entre Deutéronomistes et Sacerdotaux contre le milieu prophétique qui soutenait les attentes d'une restauration de la dynastie davidique et de l'indépendance politique. Les Deutéronomistes et les prêtres, par contre, acceptent la domination des Perses qui sont tolérants sur le plan religieux (…). » Thomas Römer, « L'identité juive en construction et son rapport à la terre. La naissance du Pentateuque comme document fondateur du Judaïsme, » in *Juifs et Protestants, une fraternité exigeante*, ed. Jean-Charles Tenreiro, (Lyon, FR: Olivétan, 2015), 64.

[276] Goldman, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », 207.

[277] de Waard fait état de ce débat en mentionnant la thèse de Goldman et d'autres auteurs français : « It is a debated issue whether the secondary editing in JerMT (throughout the book) *reflects an overall design, with a clear ideological profile*. As mentioned above, Goldman assumes that a great deal of the developments is attributable to a comprehensive MT-redaction, a view shared by scholars like Bogaert and Lange. » Et il ajoute en note : « As regards the exact (ideological) character of the redaction, these scholars hold views that are (partially) different from Goldman's. According to Bogaert, JerMT provided an actualization of the book for post-exilic readers, with emphases on the role of Nebuchadnezzar and the Jerusalem cult. Lange assumes that the main interests of the MT-redactor were the themes of judgment, salvation, temple and cult. Similar to Goldman, Bogaert and Lange attribute the main part of the (major) MT-changes to one extensive redaction, but they also reckon that there were changes before and after this redaction. » Néanmoins, de Waard nuance cette approche qui, selon lui, surestime le caractère idéologique des retouches faites au texte : « These modifications give the impression of being driven by a variety of unrelated incentives, *not by a coherent editorial program*. Moreover, it seems that they were meant to add details, to make the text more complete and explicit, and to establish (or strengthen) intratextual connections, *rather than to promote some ideology*. While, therefore, it is quite possible that certain changes were made by the same editor, there is no reason to attribute all or most of them to one systematic reworking. » de Waard précise par ailleurs une variante de cette approche : « A rather dynamic version of the theory is advocated by Sharp, according to whom the book of Jeremiah is *the product of ideological struggles* between 'Judah-based traditionists' and their opponents in Babylon. Throughout the sixth century, both parties left their stamp on the growing Jeremiah-corpus, but ultimately the Babylonian golah-ideology has had the last word. »Cf. de Waard, *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*, 186, 256-57 (italiques ajoutées).

[278] Sur les différentes options possibles, voir la section précédente sur le contexte historique de Jérémie (chapitre 1, section 1.1).

[279] Renaud abonde dans ce sens en écrivant : « le grec (38, 32) atténue nettement la gravité de la faute (…) » Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance ?*, 31.

Goldman comme une amplification par le TM. De même, pour Goldman, le pluriel pour « les lois » serait une façon d'insister davantage sur le respect des commandements pratiques (dans le sens d'un certain légalisme) et moins sur le respect de « la Loi », celle de l'alliance et son principe fondamental qui consiste à connaître et craindre Yahweh, le Dieu de l'alliance. Par ailleurs, en pursuivant la perspective de Renaud, on pourrait dire que le déplacement du verset 37 à la place du verset 35 dans la LXX pourrait s'expliquer par la volonté du rédacteur de souligner que, même si Dieu parle de nouvelle alliance, il est impossible que ce même Dieu rejette complètement son peuple.

1.4.2.2.3 Deux perspectives sur la réception de Jérémie 31:31-34

Au terme de cette rapide étude des débats autour des variantes dans la péricope de Jr 31:31-34, il nous semble plus pertinent, dans ce cas précis, de prendre le TM de Jr 31:31-34 comme reflétant la version la plus authentique.[280] En effet, la promesse qu'elle contient semble à la fois plus à même d'encourager un peuple désespéré par le châtiment de l'exil, d'une part, et aussi plus embarrassante pour un peuple réinstallé dans ses institutions cultuelles après le retour d'Exil, d'autre part.[281] Comme nous l'avons montré, les rapports entre les deux traditions du texte de Jérémie sont complexes, et il serait difficile de généraliser à partir de l'étude d'une seule péricope.

Ceci étant dit, ce qui est intéressant à noter dans le cadre de la présente étude est que, si Goldman est correct dans son analyse, cela démontre qu'il y avait deux points de vus juifs sur ce texte, autrement dit deux réceptions : l'une qui insisterait davantage sur l'initiative divine et la radicale nouveauté de l'alliance promise, l'autre qui insisterait davantage sur la continuité de l'alliance avec les préceptes de Dieu. Ces deux théologies pourraient être à l'origine des variantes textuelles constatées dans les deux textes existants de Jérémie.[282] Le simple fait de l'existence de ces deux versions, avec leurs tendances différentes dont témoignent les variantes textuelles mentionnées, laisse à penser que la réception de Jr 31:31-34 est un sujet de controverse depuis fort longtemps.

Mais avant de poursuivre sur une étude plus approfondie du contenu et de la portée de Jr 31:31-34, précisons encore quelques éléments concernant la structure et le vocabulaire du texte afin de cadrer mieux encore l'interprétation de notre texte.

---

[280] Cela dit, nous rejoignons la prudence de Renaud sur ce point : opter pour la priorité du TM sur la LXX dans le cas précis de la recension de Jr 31:31-34 n'invalide pas forcément la thèse de la primauté du texte grec.

[281] En rapport avec la datation et le contenu du texte, Holladay écrit : « It is important to stress that theologically the striking message of the passage is not typical of anything else in the exilic or postexilic period, when the passage would need to have had its origin if unauthentic to Jrm (against Duhm). It is not referred to again until the intertestamental literature, that of Qumran, and the NT (…). » Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 164. De fait, il est peu probable selon Holladay que le texte ait été rédigé à une période ultérieure par un auteur autre que Jérémie.

[282] Goldman défend la plausibilité de la coexistence de deux versions de Jérémie aux orientations théologiques différentes : « On objecte aussi parfois que la coexistence de deux formes du livre pendant plusieurs siècles est surprenante. Je le concède, mais cette coexistence de deux formes différentes du livre s'explique sans trop de peine par une transmission en des milieux transmettant une théologie opposée. » Goldman, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance », 218.

1.4.3 Structure de la péricope

En ce qui concerne la structure du passage lui-même, B. Renaud propose la division suivante[283] :

Verset 31 : Introduction (avec la formule introductive de l'oracle et l'annonce de la nouvelle alliance)

Versets 32-34a : 1) ce que la nouvelle alliance ne sera pas (v. 32) et 2) ce qu'elle sera, ses effets (v 33-34a)

Verset 34b: conclusion (qui spécifie les moyens de réalisation de la nouvelle alliance).

L'introduction est définie par la phrase caractéristique des oracles prophétiques : « Voici, les jours viennent, déclare le Seigneur ». Suit une section annonçant la nature de la nouvelle alliance (en positif et en négatif). Sur le plan du style, Holladay divise le passage en deux : « The first half (vv 31:33aα) is prose and the second (vv 33aβ-34) poetry, but both halves are carefully organized. »[284] La conclusion est moins évidente selon les versions : le TM contient le rappel du mot « déclare le Seigneur » au verset 34 alors que ces mots sont absents de la version grecque.[285] Dans la LXX, seul le mot ὁτι (*hoti*), équivalent de l'hébreu כִּי (*kî*) introduisant la cause, permet de considérer la dernière partie du verset comme une conclusion.

Cela dit, il est possible d'être plus précis dans la division du texte en suivant, dans le TM, chaque partie de l'oracle encadrée par la formule « déclare le Seigneur » :

* Introduction de la prophétie : verset 31a: « Voici, les jours viennent, déclare le Seigneur »

* 1ère partie de la prophétie (versets 31b-32) : annonce d'une nouvelle alliance :

- verset 31b : annonce de la nouvelle alliance avec Israël et Juda

- verset 32 : différente de l'alliance conclue lors de la sortie d'Egypte qui a été rompue (aspect négatif)

* Formule transitoire introduisant la partie 2 (verset 33a) : « Car voici l'alliance ... après ces jours »

* 2ème partie de la prophétie (versets 33b-34b) : modalités de la nouvelle alliance à venir (aspect positif)

- verset 33b : la loi écrite dans le cœur et le renouvellement de la relation de Dieu avec son peuple

- verset 34a-b : la connaissance du Seigneur accordée à tous

* Conclusion (verset 34c) : « déclare le Seigneur - car je pardonnerai… »

En ce qui concerne la conclusion de cette péricope, la remarque de R. Martin-Achard semble pertinente. En effet, dans son explication de la progression de ces versets, cet auteur fait une lecture qui commence par la fin, ce qui donne l'impression que c'est ce dernier verset

---

283 Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance ?*, 36.

284 Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 164. Et il ajoute : « If the passage is authentic to Jrm, as is here maintained, then the contrast between prose and poetry is part of the intentional effect of the passage, manifesting in the mode of presentation the contrast between the old covenant and the new. », 165.

285 Ce qui, selon Renaud, invite à lire la suite jusqu'au verset 37 comme une unité.

qui éclaire l'ensemble du passage.[286] C'est comme si la dernière partie du verset 34 répondait à la question : comment réaliser une nouvelle alliance, avec de telles promesses de communion avec Dieu ? Réponse : par la grâce de Dieu qui pardonnera les péchés.

1.4.4 Questions d'interprétation relatives au vocabulaire

Attardons-nous dans cette section sur la traduction problématique de deux mots clefs dans cette péricope de Jr 31:31-34, à savoir le verbe בָּעַלְתִּי et l'adjectif חֲדָשָׁה, ce dernier étant particulièrement important pour notre discussion sur la nouvelle alliance en Jérémie 31.

1.4.4.1 Possibles traductions du verbe בָּעַלְתִּי

1.4.4.1.1 « Mari » ou « Maître » ?

L'expression *ba'alti bam* peut principalement avoir deux sens d'après la racine *ba'al* : « être maître » ou « être mari », deux sens qui, selon Lundbom, sont pratiquement interchangeables.[287]

Généralement, l'expression est rendue par « j'étais leur Seigneur » en référence à la souveraineté de l'Eternel sur son peuple. Dans ce cas, l'alliance est considérée comme un traité de suzeraineté. Holladay défend la traduction de *ba'alti* par « être maître » (et non mari). Pour lui, l'effet est rhétorique et vise à créer un contraste ironique : bien que Yahweh était le maître, ses sujets n'ont pas obéi.[288]

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, B. Renaud opte pour une traduction qui va dans le sens de l'expression de la souveraineté de Dieu sur son peuple, mais avec une dimension supplémentaire de contrainte. Il le fait sur la base de la comparaison avec Jr 3:14 : « Ces deux textes, Jer 3,14 et 31,32 sont les seuls cas où le verbe *ba'al* est construit avec la préposition *be*. Dans l'un et l'autre cas, YHWH déclare qu'il fut contraint de sévir contre Israël, de réagir en maître dont les droits ont été violés. D'où la traduction : 'et je leur fis sentir ma maîtrise.' »[289] Renaud mentionne aussi la possibilité que *ba'alti* fasse échos à l'idolâtrie des baals (faux dieux) cananéens.[290]

---

286 « L'alliance à venir se fonde sur la rémission des fautes (34b), elle continue par une transformation profonde des membres du peuple élu (33) et débouche sur une connaissance authentique de Yahvé (34a). La berit jérémienne est donc en premier lieu un acte de miséricorde de Dieu à l'égard des coupables, elle repose sur le pardon divin (34b) », Martin-Achard, « Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (Jérémie 31, 31-34), 68.

287 Lundbom indique que le terme *ba'al* « can mean 'be master over' or 'be husband' — terms largely interchangeable in ancient culture, especially when used metaphorically. » Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 467.

288 Sur le choix de traduction « while I was master over them » est défendu par Holladay. Cf. Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 198. Allen ne semble pas non plus adopter la traduction « husband » pour Dieu dans ce passage. Cf. Allen, *Jeremiah*, 356.

289 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 33.

290 Renaud écrit : « H. Weippert (VT 1979, 337) pense que le choix du verbe *ba'al* en Jer 31,32 pourrait avoir été commandé par la volonté d'opposer YHWH aux *Baalim* entrant en concurrence avec lui. La rupture aurait eu lieu après l'installation en Canaan. », Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 42-43. La référence est à Helga Weippert, « Das Wort vom neuen Bud in Jeremia xxxi 31-34 », *Vetus Testamentum*, vol. xxix, no. 3 (1979): 336-51.

Dans ce cas, il est permis de faire le rapprochement avec le passage d'Osée 2:18-20a : « En ce jour-là, oracle de l'Eternel, tu m'appelleras : mon mari ! (*'îshî* littéralement « mon homme »), et tu ne m'appelleras plus : mon Baal ! J'ôterai de sa bouche les noms des Baals, on ne se souviendra même plus de leurs noms. En ce jour-là, je conclurai pour eux une alliance… » À ce propos, Lundbom rappelle la dépendance de Jérémie à l'égard d'Osée : « Jeremiah's preaching betrays indebtedness to the northern prophet Hosea. In Hosea one finds also the idea that the covenant is like a familial bond - between husband and wife, or between father and son (…). »[291] Et par ailleurs, il ajoute : « The metaphors have now shifted from father-son[292] to husband-wife ».[293]

Cette citation de Lundbom nous permet de faire la transition avec le second sens possible. Comme cela a été évoqué plus haut (section 2.1.1), *ba'al* peut aussi désigner le mari, ce qui orienterait la traduction dans le sens « j'étais leur mari » ou « je les avais épousés ».[294] Dans ce cas, l'alliance est considérée plutôt comme un contrat de mariage entre Dieu et son peuple. En l'occurence, il s'agira chez Jérémie, comme chez Osée, d'une relation conjugale rompue entre Dieu avec son peuple, qui appelle un rétablissement. Cette traduction en rapport avec la métaphore du mariage est plus généralement l'option traditionnelle dans les traductions juives.

1.4.4.1.2 Exemples de traductions en français

À ce titre, nous avons fait la comparaison suivante sur quelques Bibles en provenance de différents milieux dont voici les traductions proposées pour l'expression בעלתי *ba'alti* en Jr 31:32 :

1.4.4.1.2.1 Traductions Juives

Bible du Rabbinat français : « alors que je les avais étroitement unis à moi dit le Seigneur »[295]

Bible Chouraqui : « moi-même je les ai épousés »[296]

---

291 Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 142.

292 Au versets 18-20 du chapitre 31.

293 Voir au chapitre 31 les expressions « vierge d'Israël » au verset 4, « fille rebelle » au verset 22. Les métaphores relationnelles s'imbriquent, et il n'est pas évident de les dissocier. Cf. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 467. Holladay évoque aussi la métaphore de la relation père/fils. Cf. Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 165.

294 David Carr opte aussi pour cette traduction. Il comprend l'expression *ba'alti* comme formule de mariage mais montre que dans cet prophétie de Jr 31:31-34, le Seigneur apparaît d'abord comme un pédagogue qui écrit sur les tablettes du coeur. Cf. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 148. De même, Kartveit conserve cette traduction tout en admettant qu'il est possible de lire ce terme dans le sens d'une domination souveraine. Cf. Magnar Kartveit, « Reconsidering the 'New Covenant' in Jeremiah 31:31-34, » in *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*, ed. Jack R. Lundbom, Craig A. Evans and Bradford A. Anderson, Vetus Testamentum Supplement 178, (Leiden: Brill, 2018), 167.

295 Bible du Rabbinat français, sous dir. Zadoc Kahn, 10e ed., (Paris: Colbo, 2002).

296 Bible Chouraqui, (Paris: Desclée de Brouwer, 1985).

Jewish Study Bible : « though I espoused them »[297]

1.4.4.1.2.2 Traductions catholiques

Bible De Sacy : « c'est pourquoi je leur ai fait sentir mon pouvoir, dit le Seigneur »[298]
Bible de Jérusalem : « alors moi je leur fis sentir ma maitrise »[299]
Bible Osty : « bien que moi je fusse leur maitre »[300]
Bible de Jérusalem : « bien que je fusse leur maitre »[301]
Bible Crampon : « moi qui les avais épousés »[302]
Bible Maredsous : « quoi que je fusse leur époux »[303]

1.4.4.1.2.3 Traductions Protestantes

Bible Segond 21 : « alors que moi, j'étais leur maitre »[304]
Nouvelle Bible Segond (NBS) : : « bien que je sois leur maitre »[305]
Bible Parole de Vie : « et pourtant, j'étais leur maitre »[306]
Bible du Semeur 2000 : « alors que moi j'étais leur suzerain »[307]
Bible Ostervald : « j'avais été pour eux un époux »[308]
Bible Martin : « et toutefois je leur avais été pour mari »[309]

Ce court survol de traductions françaises est révélateur du fait que certaines options de traduction sont plus courantes dans certaines dénominations que dans d'autres. Retenons que

---

297 The Jewish Study Bible, ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, (New York: Oxford University Press and Jewish Publication Society, 2004).

298 Bible De Sacy, ed. Louis-Isaac Lemaître de Sacy, (Paris: Robert Lafont, 1990).

299 Bible de Jérusalem, (Paris: Cerf, 1972).

300 Bible Osty, (Paris: Seuil, 1973).

301 Bible de Jérusalem, nouvelle ed. rev. et corr., (Paris: Desclée de Brouwer, 1998).

302 Bible Crampon, trad. rev. par Bonsirven et Tricot, (Paris: Desclée, 1951).

303 Bible Maredsous (moines), (Paris: Brepols, 1968).

304 Bible Segond 21, (Genève: Société Biblique de Genève, 2007).

305 Nouvelle Bible Segond (NBS), édition d'étude, (s.l.: Alliance Biblique Universelle, 2002).

306 Bible Parole de Vie, (s.l.: Alliance Biblique Universelle, 2002).

307 Bible du Semeur 2000, (Charols, FR: Excelsis, 2001).

308 Bible Ostervald, éd. rév. de 1996 d'après l'original de 1881, (s.l.: Mission Baptiste Maranatha, 1999).

309 Bible Martin, version officielle de 1855, (s.l.: Association Biblique universelle, 1980).

la traduction de *ba'alti* par « être seigneur » (ou équivalent) est plus fréquente dans les Bibles protestantes, et la traduction par « être mari » (ou équivalent) se trouve plus majoritairement dans les Bibles juives.[310] Par ailleurs, la traduction de ce terme ambivalent dépend, au moins en partie, de la définition donnée du terme « alliance » dans ces versets de Jérémie. Nous reviendrons en détail sur ce terme dans le point suivant.

1.4.4.2 Possibles traductions de l'adjectif חֲדָשָׁה

La racine חדשׁ (*ḥadash*) est utilisée ici pour qualifier l'alliance comme étant « nouvelle ». D'un point de vue lexical, ce terme est généralement utilisé en hébreu pour parler des « nouvelles lunes » et des mois (חֹדֶשׁ *ḥodesh*). Dans ce cas, le terme désigne plutôt le renouvellement du cycle de la nature. En 1 Samuel 11:14, le verbe נְחַדֵּשׁ (au Piel) est employé pour parler du renouvellement de la royauté sur Israël, au moment où Samuel convoque le peuple à Gilgal pour couronner Saül. Dans le Psaume 103, une autre forme de ce verbe (תִּתְחַדֵּשׁ au Hitpael) est employée pour désigner le renouvellement des forces de la jeunesse comme celles de l'aigle. En Esaïe 61:4, le verbe חִדְּשׁוּ a le sens intéressant de « réparer, rénover » les ruines des villes.

Outre la mention d'un « chant nouveau » dans le Psaume 33 verset 3, en tant qu'adjectif le terme חדשׁ est surtout utilisé pour désigner quelque chose de « nouveau » ou de « neuf » dans la littérature prophétique : en Ezéchiel 11:19 il est question d'un « esprit nouveau » (רוּחַ חֲדָשָׁה), en Esaïe 65:17 c'est en rapport à des nouveaux cieux et une nouvelle terre (שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאֶרֶץ חֲדָשָׁה), et bien entendu la mention en Jérémie 31 de « l'alliance nouvelle ».[311] Sachant que l'hébreu ne possède pas de terme spécifique pour désigner la nouveauté de quelque chose qui est sans précédent (comme le terme *néos* en grec), la traduction de l'adjectif tiré de la racine חדשׁ peut aussi bien être rendue par « nouveau » ou « renouveau, » les deux étant potentiellement corrects.[312] Mais comme le note T. Rata : « How one translates the word חדשׁה is critical. Does the word mean 'new' or 'renewed' ? Did Jeremiah envision restoration or

---

310 Il semble aussi que c'est l'option préférée dans les Bibles chrétiennes en anglais, mais nous n'avons pas fait de comparatif poussé dans ce domaine pour le vérifier.

311 Holladay met cela en lien avec le contexte historique : « (…), the idea had been prepared for by Hosea's word about a fresh covenant to be given by Yahweh (Hos 2:20), and it is likewise true that the crisis of the fall of Jerusalem and exile was so severe that the word 'new' figures largely in the hopeful words of the prophets of the exile », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 197. Ceci étant dit, il faut mentionner qu'en Esaïe 65:17, il est possible d'y voir plutôt un renouvellement de la création, de même qu'en 2 Pierre 3:10 où l'on peut comprendre que Dieu fera table rase de la création corrompue sans que cela signifie son annihilation complète. Le débat concernant la nature de la nouvelle création (recréation ou renouvellement) touche, certes, à l'interprétation du terme « nouveau », mais pour être complet sur ce sujet, il faudrait étudier plus en détails la notion de « nouveauté » dans la Bible, indépendamment de la notion d'alliance, ce qui dépasserait le cadre de la présente étude. Pour un traitement synthétique sur ce sujet, voir l'article de Michael S. Svigel, « Extreme Makeover: Heaven and Earth Edition — Will God Annihilate the World and Re-create It *Ex Nihilo*? » *Bibliotheca Sacra* 171 (2014): 401-17. Pour une interprétation d'Esaïe 65:17 voir notamment l'explication de Mark Kinzer dans la section 3.1.2.2.7.

312 Cf. Tiberius Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort*, 42 et son commentaire conjoint avec Kaiser : « The Heb. Word for 'new' (חדשׁ) functions for the concept of brand new and a renewal of the old. » Kaiser and Rata, *Walking the Ancient Paths, A Commentary on Jeremiah*, 369. Du fait de l'usage particulier qui est fait de cet adjectif, Kartveit pour sa part penche plutôt pour le sens de la nouveauté : « The use of an adjective and not a passive verb form could point in the direction of the sense 'new' rather than 'renewed.' » Kartveit, « Reconsidering the 'New Covenant' in Jeremiah 31:31-34, » 167n53.

innovation ? »[313]

La simple analyse lexicographique n'est pas suffisante pour déterminer l'étendue de la nouveauté de la nouvelle alliance. Il faut s'intéresser davantage à son contenu pour en préciser le sens. Pour déterminer dans quelle mesure il s'agit, dans Jr 31:31-34 d'une nouvelle alliance sans précédent ou d'un renouvellement d'alliance, il nous faudra prendre en compte les caractéristiques de cette nouvelle alliance décrite dans Jérémie pour mieux saisir la portée de ce terme, ce qui sera l'objet de la section suivante.

1.5 Questions relatives au contenu de Jérémie 31:31-34

1.5.1 La notion d'alliance dans l'Ancien Testament

Avant de traiter des spécificités de la nouvelle alliance telle qu'elle est proposée dans Jérémie 31, il convient de revenir sur la définition et les usages du terme « alliance » dans l'Ancien Testament. Le concept d'alliance a une importance spécifique dans la structure et la théologie de l'Ancien Testament. C'est aussi un terme commun dans le Proche-Orient ancien.[314]

Le terme « alliance » est traduit de *berit* (ברית) en hébreu et *diatheke* (διαθηκη) en grec. Dans l'Ancien Testament le terme *berit* apparaît pour la première fois en Genèse 6:18 lorsque Dieu dit qu'il « établira son alliance » avec Noé après le déluge. Dans la traduction des Septante (LXX), le terme *berit* est rendu, la plupart du temps, par le mot *diatheke* qui désigne le concept d'alliance. Visiblement, les traducteurs de l'ancienne version grecque ont préféré ce terme à celui de *suntheke* qui désigne davantage l'idée de « contrat » impliquant des partenaires égaux. Ce qui fait l'originalité du concept d'alliance dans l'Ancien Testament, c'est que c'est l'Eternel en personne, le Dieu tout-puissant, qui décide souverainement d'établir une relation d'alliance avec des hommes (comme Noé ou Abraham), puis avec un peuple qu'il se constitue en le délivrant d'Egypte (alliance avec Israël au Sinaï), puis avec le messie qu'il choisit comme roi sur Israël (David). Dans ces alliances, les partenaires ne sont pas égaux, d'où la préférence pour la traduction du terme *berit* par le terme *diatheke* en grec.[315] Le problème est que le mot διαθηκη et son emploi en grec font l'objet de débats. En effet, le terme grec *diatheke* est polysémique : son emploi peut désigner soit une alliance, soit un testament, soit, de façon générale, toute disposition de type contractuelle.[316]

---

313 Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort*, 2.

314 Voir Samuel Greengus, « Covenant and Treaty in the Bible and the Ancient Near East, » in *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, ed. Bill T. Arnold and Richard S. Hess (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 109–125.

315 McCarthy note que l'alliance est qualifiée de *berit* dans l'Ancien Testament, un terme type de l'ouest sémitique. Un terme spécifique qui, contrairement à un simple traité, n'a pas nécessairement de sens bilatéral (ce n'est pas un contrat synallagmatique, dirions-nous en droit moderne). La *berit* peut impliquer un serment unilatéral, et c'est de fait le cas avec Abraham, et à chaque fois que Dieu fait alliance. La question que pose McCarthy est la suivante : est-ce que les auteurs de l'Ancien Testament n'ont pas osé utiliser un autre terme plus commun mais qui aurait impliqué que les deux contractants étaient égaux ? Ce qui poserait le problème de mettre Dieu au même niveau que les hommes dans un contrat. Pour plus de détails, voir l'étude de Dennis McCarthy, *Treaty and Covenan*t, Analecta Biblica 21, (Rome: Pontifical Biblical Institue, 1963), 169-70.

316 Nous traiterons de l'emploi de ce terme dans le Nouveau Testament dans la section suivante, en rapport avec la citation de Jr 31 dans l'épître aux Hébreux.

Une étude du champ sémantique du mot « alliance » (*berit*) dans l'Ancien Testament, nous donne cet éventail de significations : 1) une alliance entre personnes, un traité, une ligue, une coalition politique ; 2) l'établissement de la constitution entre un monarque et ses sujets ; 3) un contrat, un pacte, un accord, un engagement ; 4) une alliance, un traité d'amitié (en ce sens, le mariage est une alliance) ; 5) l'alliance (précisément) entre Dieu et l'homme, et dans ce cas c'est principalement un traité de type souverain-vassal.[317] Certains spécialistes de l'Ancien Testament, comme Meredith G. Kline, poussent l'analyse jusqu'à montrer que tout le Deutéronome a une structure d'alliance qui, dans sa présentation même, est typique des traités d'alliance du Proche-Orient Ancien.[318] Charpin, dans un ouvrage publié en français en 2019, montre l'ancienneté du concept d'alliance dans le Proche-Orient ancien sur la base de découvertes archéologiques récentes.[319]

La notion d'alliance est tout particulièrement présente chez les prophètes de l'Ancien Testament, et centrale chez Jérémie.[320] Dans la relation d'alliance de Dieu avec son peuple, les engagements sont réciproques (même si, comme nous l'avons dit, les partenaires ne sont pas égaux) : le Seigneur promet sa présence et sa bénédiction,[321] et son peuple lui promet loyauté et respect.[322] Holladay mentionne que les alliances interviennent dans l'histoire, elles sont marquées dans le temps, et leur respect ou non a aussi des conséquences sur le cours de l'histoire du peuple,[323] comme c'est le cas dans Jérémie.

---

317 D'après l'article de Pierre Berthoud, « Les débuts de l'alliance », in *Quatre études sur l'alliance de grâce*, Études évangéliques (Revue de la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence), 13e année, no. 1, (1976): 7-9. Pour une approche complémentaire, voir Delbert Hillers, *Covenant: the History of a Biblical Idea*, (Baltimore/Londres: Johns Hopkins Press, 1970), 29.

318 « The position to be advocated here is that Deuteronomy is a covenant renewal document which in its total structure exhibits the classic legal form of the suzerainty treaties of the Mosaic age. », Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King : the Covenant Structure of Deuteronomy - Studies and Commentary*, (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1963), 28.

319 Dominique Charpin, *'Tu es de mon sang' - Les alliances dans le Proche-Orient antique*, Collection du Collège de France : *Docet omnia*, vol. 4, (Paris: Les Belles-Lettres, 2019), 257-58. En anglais, l'une des études sémantiques les plus poussées de cette décennie sur le terme *berit* se trouve dans l'ouvrage de Peter J. Gentry et Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, 2nd ed., (Wheaton: Crosswway, 2018). Cf. en particulier « The lexical analysis of *berit* (בְּרִית) » en appendice à la fin de l'ouvrage.

320 Comme le rappelle Holladay : « The covenant relation between Yahweh and Israel is a central concern for the whole OT, and most emphatically for the prophets; (…). », « Central to Jrm's proclamation is the covenant established by Yahweh with Israel. (…) The covenantal relation is the constant basis of Yahweh's words to Israel (as again it is in the other preexilic prophets). » Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 71, 78.

321 Cette bénédiction inclus la terre : « if the people obey the covenant stipulations, then Yahweh will 'dwell' with them, and indeed will allow them to dwell in the land (Jer 7:3,7). », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 78.

322 « On the other hand Israel's obligation to Yahweh is clear. Israel is to continue to act with Yahweh as she acted at the beginning — to be loyal and loving to him (…). », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 78.

323 « One is thus turned back to a consideration of the covenant with Israel, and again that covenant is almost always presented in the context of historical events: it is the succession of those events in history, and the discernment of Israel's decisions in most of those events, that the covenant is proclaimed. », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 79.

Renaud note que « le terme *berit* revient trente-cinq fois dans le corpus jérémien »[324] et qu'il est employé par Jérémie surtout dans un contexte de rupture d'alliance (cf. Jr 14,21 ; 22:9 ; 34:18). C'est dans le chapitre 11 que le terme *berit* apparaît le plus souvent (5 occurrences) au sujet des malédictions de l'alliance. L'alliance rompue est celle de la sortie d'Egypte, comme en Jr 31:32.

Nous avons vu que le terme *ḥadash* pouvait être compris comme renouveau au lieu de nouveau. De fait, le concept de renouvellement d'alliance trouve des échos dans d'autres passages de l'Ancien Testament. Pour bon nombre de commentateurs,[325] la nouvelle alliance dans Jérémie est un renouvellement d'alliance comme on en trouve d'autres exemples tout au long de l'histoire d'Israël : renouvellement de l'alliance du Sinaï au pays de Moab avant l'entrée en Canaan (Dt 28:69) ; renouvellement de l'alliance à Sichem avec Josué après la conquête de Canaan (Jos 24:26) ; renouvellement de l'alliance au moment de l'institution de la royauté sous Samuel (1 S 12) ; renouvellement de l'alliance sous Josias avec la célébration de la Pâque (2 R 23).[326]

Il n'y aurait donc rien d'inédit dans la proclamation de Jérémie sur la nouvelle alliance qui ne soit pas déjà fondamentalement contenu ailleurs dans l'Ancien Testament.[327] Pourtant, selon Holladay, l'originalité du prophète Jérémie, dans ce passage de Jr 31, tient dans son annonce d'une nouvelle alliance que le peuple d'Israël et de Juda ne peut pas imaginer car il vient de faillir aux obligations de l'alliance et d'en subir les conséquences. L'idée d'un nouveau départ, pour ainsi dire, est la seule affirmation encore capable de donner de l'espoir au peuple dans ce temps de fin du royaume de Juda. Dans ce sens, la nouvelle alliance semble être plus qu'un simple renouvellement d'alliance sur la forme. Holladay évoque en ce sens un renouvellement de relation entre Dieu et son peuple.[328] Jérémie parle bien d'une « alliance nouvelle » et comme il est le seul à employer cette combinaison de termes (*berit* et *ḥadash*), il nous semble important de prendre en considération l'apport particulier de cette prophétie. Voyons précisément quels sont les éléments qui changent et ceux qui demeurent dans cette alliance prophétisée par Jérémie.

---

[324] Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 44.

[325] Renaud considère que c'est « un courant minoritaire de l'exégèse » citant comme référence B. Duhm, S. Herrmann, E.W. Nicholson, J. Swetnam, C. Levin, H. Potter. Cf. Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?* 47. Mais il oublie de citer les commentateurs du courant réformé, anciens comme modernes, qui s'inscrivent pourtant dans cette perspective. Nous y reviendrons plus loin au sujet des courants d'interprétations de Jr 31:31-34.

[326] En cela, les alliances bibliques s'inscrivent dans le cadre juridique des alliances du Proche-Orient ancien, comme l'explique Greengus : « p. 100 : « There was an inherent cultural ideal that all agreements and promises sworn by the name of God were not ephemeral but rather should continue to be kept in perpetuity or at least as far into the future as one could imagine. (…). The expectation that a covenant will live on beyond the lifetimes of the participants is likewise seen in ancient Near Eastern secular political treaties. » Et plus loin au sujet des renouvellements d'alliance : « Covenant renewals were initiated to remind later generations about the existence and continuity of earlier covenant agreements and the obligations that the people were expected to fulfill. » Greengus, « Covenant and Treaty in the Bible and the Ancient Near East, » 100, 107.

[327] Dans ce sens, voir notamment E.W. Hengstenberg, « The New Covenant », *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, ed. Walter C. Kaiser, (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 243 et suivantes.

[328] « (…), Yahweh will make a fresh covenant with the people, a renewal of intimacy of Yahweh with his people without any further occasion for unfaithfulness toward him (31:31-34). », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 80.

1.5.2 Eléments de continuité et de discontinuité dans la nouvelle alliance

Dans la prophétie de Jérémie concernant la nouvelle alliance, certains éléments ne sont pas nouveaux, on en trouve des échos ailleurs dans l'Ancien Testament, et d'autres éléments semblent être propres à la révélation de la nouvelle alliance dans Jérémie. Nous exposerons brièvement les principaux points considérés comme étant des éléments de continuité ou de discontinuité dans l'interprétation de Jr 31:31-34.[329]

1.5.2.1 Principaux éléments de continuité

Les partenaires de l'alliance n'ont pas changé. C'est toujours l'Eternel, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de l'alliance au Sinaï, qui s'adresse aux descendants de Jacob. C'est toujours avec « la maison d'Israël et la maison de Juda » (v. 32) que Dieu veut faire cette nouvelle alliance. Notons en aparté qu'il n'est pas fait explicitement mention de l'intégration des païens dans cette nouvelle alliance. C'est d'abord et avant tout une alliance de restauration entre Israël et son Dieu qui est envisagée.

De plus, le but de l'alliance n'a pas changé : la formule consacrée depuis l'alliance au Sinaï est répétée : « je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple » (v. 33).

Enfin, il n'est pas question dans ce passage d'un changement de loi. C'est *a priori* toujours la même loi de Dieu, celle que les pères ont entendue au Sinaï, qui sera inscrite sur les cœurs dans la nouvelle alliance.[330]

1.5.2.2 Principaux éléments de discontinuité

En ce qui concerne la nouveauté de la nouvelle alliance dans le contexte de Jr 31:31-34, la première chose que nous remarquons est que l'alliance est dite « nouvelle », en cela qu'elle ne sera « pas comme celle » des pères. Cette répétition peut sembler redondante, mais elle apparaît comme une forme d'insistance dans l'oracle révélé à Jérémie.[331]

Deuxièmement, si le peuple de l'alliance en tant que tel n'a pas changé, néanmoins les temps ont changé puisque ce ne sont plus « les pères » qui sont concernés mais leurs descendants. De même, le contexte a changé : ce n'est plus le temps de la délivrance de l'oppression en Egypte mais celui de la déportation et de l'exil. Les pères ont rompu l'alliance (ou du moins ils n'ont pas persévéré dans l'alliance si l'on suit la version grecque), la relation est donc normalement rompue, mais l'Eternel prévoit de changer la nature de cette relation avec les membres de son peuple. Indirectement, on comprend que l'une des caractéristiques de la nouvelle alliance est qu'elle ne pourra pas être rompue comme la précédente.

Troisièmement, Dieu prévoit d'écrire sa loi,[332] non plus sur des tables de pierre pour

---

[329] À cet égard, voir le résumé donné par Walter C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), 231-35.

[330] Cf. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 233-34. Kaiser identifie cinq points de continuité que nous avons résumé ici en trois principaux.

[331] Sur les contrastes stylistiques dans Jérémie voir Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 232. Sur les points de discontinuité, voir les pages 234-235. Kaiser montre surtout que la nouvelle alliance est une alliance supérieure, universalisée, mais dans la continuité de l'ancienne.

[332] À noter que Jr 31.33 est, avec Ex 24.12, le seul passage où il est dit que Dieu « écrit la Torah ».

enseigner son peuple, mais directement sur leur cœur. La loi n'est plus extérieure mais elle devient intérieure. Tous connaîtront Dieu, et non plus seulement certaines personnes au sein du peuple (les lévites ou le prophète). L'expression « depuis le plus petit jusqu'au plus grand » peut être comprise soit dans le sens de l'âge (les enfants aussi bien que les adultes) ou bien dans le sens social (des plus humbles aux plus éminents parmi le peuple). En tout cas, la différence notable est que la connaissance de Dieu se généralise et s'intériorise dans tout le peuple.

Le dernier point, le plus fondamental, est l'élément sur lequel repose la nouvelle alliance, c'est-à-dire le pardon des péchés (v. 34). Notons que l'emploi du singulier « leur faute ou iniquité » et « leur péché » peut être interprété soit de façon restrictive comme étant la faute commise par les pères qui ont brisé l'alliance (c'est-à-dire l'idolâtrie et l'infidélité à Dieu) soit dans un sens plus large et englobant (Dieu pardonnera tous leurs péchés ou, plutôt, leur état de pécheur). Dans ce dernier cas, c'est donc bien le cœur humain qui doit être changé, comme le souligne par ailleurs Jérémie (Jr 17:1,9). En ce qui concerne l'alliance, c'est parce que Dieu pardonne les péchés de son peuple qu'une nouvelle relation est possible, comme le souligne B. Renaud :

> Le pardon divin représente le seul fondement possible de l'alliance nouvelle. (…). Pour que la loi soit inscrite dans le cœur, il faut que le péché en soit déraciné, démarche impossible pour les seules forces humaines. Il faut un acte de YHWH. Aussi, Dieu offre-t-il souverainement sa grâce et par là même ouvre au peuple un nouvel avenir. D'une certaine manière, on pourrait dire que ce pardon divin prend, par rapport à la nouvelle alliance, la place que la sortie d'Egypte occupait par rapport à la première alliance.[333]

En cela, la nouvelle alliance est différente de celle conclue avec les pères. En effet, l'alliance au Sinaï était fondée sur un acte de délivrance de Dieu : l'Eternel est le Dieu d'Israël en vertu du fait qu'il s'est consacré Israël comme peuple en le délivrant de l'esclavage en Egypte et en lui donnant une loi comme alliance par l'intermédiaire de Moïse. Certes, cette loi, avec les ordonnances lévitiques concernant les sacrifices, connaissait une organisation rituelle pour le pardon des péchés du peuple, mais ce pardon des péchés n'était pas explicitement à la base de l'alliance. Autrement dit, l'alliance au Sinaï contient le pardon des péchés du peuple, alors que la nouvelle alliance en Jr 31 repose sur le pardon des péchés du peuple.[334]

Si nous résumons, la nouvelle alliance annoncée par Jérémie est nouvelle en ce qu'elle envisage une révélation meilleure dans ses dispositions, pour que tous les membres du

---

[333] Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance ?*, 65.

[334] Cf. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 471. Keil et Delitzsch vont dans ce sens dans leur commentaire : « The forgiveness of sin, accordingly, is mentioned, ver. 34, at the latter part of the promise, as the basis of the new covenant. », in C.F. Keil, *Jeremiah, Lamentations*, Commentary on the Old Testament in ten volumes by Keil & Delitzsch, vol. VIII, (Grand Rapids, Eerdmans, 1982), 39.

peuple de Dieu le connaissent et connaissent ses lois.[335] Le pardon des péchés (en général, et le pardon de la rupture d'alliance en particulier) sera le fondement grâce auquel le peuple bénéficiera de cette connaissance nouvelle et plus étendue de Dieu et de ses lois.

1.5.3 Eclairages contextuels de la péricope de Jr 31:31-34

Il convient à présent de remettre ces éléments de continuité et de discontinuité dans le contexte de Jérémie que nous avons mis en place dans les sections précédentes. Commençons par rappeler, comme nous l'avons vu dans la section 1.2.5, que les versets 31 à 34 du chapitre 31 de Jérémie forment une unité littéraire à part entière, une péricope dont l'authenticité n'est pas vraiment contestée. La citation qui est faite de ce texte dans son intégralité, d'après sa version grecque, par l'auteur de l'épître aux Hébreux (voir section 2.2.1 ci-après) milite, en effet, pour la reconnaissance de l'indépendance littéraire de ce passage. Il est néanmoins important de voir comment le contexte (immédiat et plus large) de cette péricope éclaire la prophétie de la nouvelle alliance dans ses différents aspects, tels que nous venons de les décrire. Dans cette section, nous considérerons Jr 31:31-34 dans la perspective de son contexte littéraire et historique, avant de donner quatre pistes possibles de réception de ce texte.

1.5.3.1 Dans le contexte du chapitre 31

Comme nous l'avons vu dans la section 1.2.5, le chapitre 31 de Jérémie traite essentiellement de la restauration d'Israël/Ephraïm (ancien royaume du Nord) et de Juda (royaume du Sud). Ce chapitre s'inscrit dans une perspective alliancielle dès le premier verset, lorsque le Seigneur rappelle la formule « je serai Dieu pour toutes les familles d'Israël, et ils seront mon peuple. » Dieu redit sa fidélité à son peuple dispersé et lui promet le retour de la déportation (verset 8).

Les premiers oracles (versets 1-21) concernent plus particulièrement le rétablissement d'Ephraïm, avec des thèmes comme l'amour paternel de Dieu envers son peuple et le retour du peuple dans un élan de repentance et d'introspection (versets 15-22). Cette repentance est aussi associée au retour de la fiancée (ou de la fille) rebelle vers son Père et son mari. En Jr 31:22, le fait que « la femme recherche l'homme » est décrit comme étant « une chose nouvelle » que le Dieu de l'alliance suscitera.

Les versets 23 à 25 mentionnent le rétablissement du « pays de Juda » dans un état de prospérité et de paix après le retour d'exil. De fait, pour contrer l'incrédulité des contemporains de Jérémie, les versets suivants (versets 27-30) proclament les bénédictions de Dieu qui viendront à la fois sur Israël et Juda. C'est dans la continuité de ces bénédictions que s'inscrivent les versets 31-34 et la prophétie sur la nouvelle alliance. Les versets qui viennent conclure ce chapitre (versets 35-40) insistent sur la permanence de la nation d'Israël (35-37) et le rétablissement de Jérusalem (38-40). Le verset 35 et le verset 37, en particulier, sont deux versets clefs à considérer dans leur relation contextuelle avec la prophétie de la nouvelle alliance.

---

[335] Lalleman résume ainsi : « A very important part of the promises in Jer 31 is the completely new relationship between God and his people. In 31:31-34 God promises a change of heart and direction for Israel and Judah. The law will no longer be written on tablets, but 'on their hearts' (verse 33). Everyone will live in a close relationship with the God of this new covenant. » Lalleman, « The Future of the Land and the Earth in the Book of the Prophets » in *The Earth and the Land*, ed. Koorevaar and Paul, 185.

En effet, si l'on regarde de plus près la place qu'occupe la péricope des versets 31-34, on remarquera qu'elle s'inscrit dans un ensemble assez cohérent (voir section 1.2.5). Aux versets 29 et 30, si on interprète l'image du raisin vert et des dents agacées dans le contexte que nous venons de décrire, on comprend que les fils (de la génération de Jérémie) se plaignent d'être châtiés pour la faute de leurs pères. Ce à quoi Dieu répond que, dans les temps à venir, chacun sera châtié pour sa propre faute. Ce principe de responsabilité individuelle est cohérent avec ce qui est annoncé ensuite concernant le fait que la loi sera inscrite dans le cœur et que chacun connaîtra Dieu directement (versets 33 et 34). De même, l'annonce que Dieu est prêt à conclure une nouvelle alliance avec son peuple est cohérente avec les versets qui suivent (versets 35-37) où l'Eternel déclare que sa fidélité envers Israël est aussi stable que les lois de la nature et aussi sûre que l'étendue du ciel et de la terre.

Il faut néanmoins rappeler ici que l'enchaînement est différent dans la LXX par rapport à celui du TM. En effet, dans la LXX, le verset 37 est intercalé entre le verset 34 et le verset 35 (si l'on prend la numérotation du TM comme référence). Cette variante ne change pas fondamentalement le sens de ce qui a été dit, mais on peut y voir une accentuation différente dans les deux cas : le verset 37 insiste sur le fait qu'il est impossible que la descendance d'Israël soit rejetée, tout comme il est impossible de mesurer le ciel et la terre. Le verset 35 affirme que la descendance d'Israël ne disparaîtra pas à moins que l'ordre créationnel ne soit bouleversé. Par conséquent, l'enchaînement de notre péricope avec le verset 37 dans la LXX donne à penser que le pardon des péchés et la nouvelle alliance s'inscrivent dans l'impossibilité pour Dieu de rejeter Israël en tant que peuple. L'enchaînement avec le verset 35 dans le TM insiste davantage sur l'idée que l'alliance entre le Dieu créateur et Israël est stable tout autant que la création.

Rappelons ici la perspective de Goldman (section 1.4.2.2.2) sur l'unité des versets 31-37 selon la version de la LXX (chapitre 38). En effet, au verset 34 de la version grecque, l'absence de la formule « parole du Seigneur » et l'enchaînement avec le verset 37 (d'après la numérotation du TM) donnent une dimension cosmique à la fidélité de Dieu envers Israël et forment une continuité entre la nouvelle alliance et la stabilité de la relation de Dieu avec son peuple.

De fait, dans le contexte général de ce chapitre, la prophétie de la nouvelle alliance annonce que, certes, l'alliance a été brisée (verset 32) mais que Dieu demeure néanmoins fidèle envers la descendance des pères pour accomplir ses promesses : le retour des exilés sur la terre promise (versets 8 et 23), avec un certain degré de prospérité retrouvée (versets 5 et 24), et la restauration définitive de Jérusalem (versets 38-40). Dans le sillage de la nouvelle alliance se trouvent les promesses de retour des exilés sur leur terre, de réunification des deux royaumes (Israël et Juda) et de restauration de Jérusalem. En somme, c'est un temps de restauration complète qui est annoncé après un temps de châtiment et de repentance nationale. Il est donc important de replacer la nouveauté de l'annonce de la nouvelle alliance dans la perspective de la fidélité de Dieu envers son peuple, exprimée dans l'ensemble du chapitre 31.

1.5.3.2 Dans le contexte des chapitres 30-33

De même, considérons à présent la prophétie de la nouvelle alliance dans la perspective des chapitres du « livre de la consolation » (présenté dans la section 1.2.4). Cette prophétie se situe tout naturellement au cœur de ces chapitres porteurs d'espérance pour Israël et Juda. Retour, restauration et alliances sont les thèmes principaux. Dès le chapitre 30,

le retour des captifs est annoncé ainsi que la promesse d'une restauration nationale. Le chapitre 31 se concentre sur la restauration d'Ephraïm et les promesses faites aux deux royaumes restaurés, notamment celle de conclure une nouvelle alliance. Le chapitre 32 contient le geste prophétique de l'achat du champ et promet la restauration de Jérusalem et le retour en son sein du peuple exilé. Le chapitre 33 poursuit sur le rétablissement de la ville et de la nation, et se termine sur un rappel de l'alliance davidique et sa permanence.

Tout au long de ces chapitres, ces thèmes clefs sont liés. Dès le début du chapitre 30, le Seigneur déclare qu'il fera revenir les captifs de son peuple « d'Israël et de Juda » (30:3). Cette promesse de retour concerne dès le début les deux familles, c'est-à-dire le peuple tout entier. De même, au verset 10, la promesse de salut est pour Jacob/Israël, ce qui renvoie implicitement aux douze tribus d'Israël. Aux promesses de retour et de salut pour Israël viennent s'ajouter les promesses de reconstruction de la ville de Jérusalem : « La ville sera rebâtie sur ses ruines » (verset 38). Toutes ces promesses sont confirmées par la formule d'alliance qui est rappelée au verset 22 : « Vous serez mon peuple, et je serai votre Dieu. »

Ces thèmes se retrouvent dans le chapitre 31, qui envisage plus particulièrement la restauration d'Ephraïm, comme nous l'avons dit. Autour de la nouvelle alliance, on retrouve les éléments qui concernent le rétablissement (ou la réunification) de la nation (verset 31:31), la restauration de la ville sainte (verset 31:38) et la formule d'alliance (verset 31:33).

Les liens entre les thèmes de la nouvelle alliance et le chapitre 32 sont encore plus étroits. Au début du chapitre 32, Jérémie accomplit l'acte prophétique d'acheter un champ alors que la ville est assiégée. Le prophète exprime lui-même son incompréhension vis-à-vis de cette demande de son Dieu : « Seigneur Eternel, tu m'as dit : achète un champ pour de l'argent, prends des témoins… Et la ville est livrée entre les mains des Chaldéens ! » (verset 25). Ce geste prophétique est éminemment un geste d'espoir dans le rétablissement de la ville et de l'activité économique du pays livré pour l'heure à la destruction. Cette ruine n'est pas le dernier mot de Dieu. Au verset 37, le Seigneur promet de nouveau le retour des exilés dans cette même ville de Jérusalem. La formule d'alliance est répétée au verset 38. Elle introduit, au verset suivant, le don d'un « même cœur » (verset 39) pour tout le peuple et le Seigneur ajoute « je mettrai ma crainte dans leur cœur » (verset 40). Cela fait écho à la formulation du chapitre précédent : « je mettrai ma loi au-dedans d'eux, je l'écrirai sur leur cœur » (verset 31:33) et « tous me connaîtront » (verset 31:34). Avec cette différence qu'au chapitre 32, il est question d'une « alliance éternelle » (verset 40). La conséquence de cette alliance est que Dieu promet de réinstaller de nouveau son peuple dans le pays.

La vision d'ensemble de cette restauration nationale prophétisée par Jérémie est complétée au chapitre 33. Après avoir confirmé que le rétablissement de Jérusalem sera « un rétablissement total » (verset 6), le Seigneur promet le retour des captifs et le rétablissement de la nation « comme autrefois » (versets 7 et 11). Ces promesses sont à mettre en lien avec la restauration déjà envisagée au chapitre 31 verset 38. Au verset 14 du chapitre 32, la promesse s'adresse bien à la « maison d'Israël et de Juda » (comme au chapitre 31:31). Dans ce chapitre 33, les oracles de Jérémie rappellent la promesse divine du maintien de la royauté davidique et du maintien du sacerdoce lévitique (verset 17). Ce rappel de la permanence de l'alliance davidique (versets 33:20-21) se fait dans les mêmes termes que la nouvelle alliance, c'est-à-dire en évoquant la permanence de l'ordre créationnel et du cycle jour/nuit (comme aux versets 31:35 et 37). Il est aussi rappelé que les deux familles du peuple élu sont appelées à demeurer une nation (verset 33:24). De plus, la permanence de l'ordre créationnel et du cycle des jours est appliquée ici non seulement à l'alliance faite avec David et sa

descendance, mais aussi aux promesses faites aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob (versets 33:25-26). C'est toute la descendance d'Abraham, tout le peuple d'Israël qui est concerné par cette restauration et la promesse du retour dans le pays promis.[336]

Le « livre de la consolation » constitué des chapitres 30 à 33 de Jérémie nous fournit donc un faisceau d'oracles intimement liés entre eux. La prophétie de la nouvelle alliance s'intègre dans ce contexte comme la promesse d'une alliance éternelle destinée à tout Israël en tant que peuple élu, restauré sur sa terre, dans sa ville sainte, selon les promesses faites à David et aux patriarches.

1.5.3.3 Dans le contexte des alliances vétérotestamentaires

Le contexte allianciel est important à prendre en considération pour éclairer la prophétie de la nouvelle alliance. En effet, comme nous venons de l'évoquer, le prophète Jérémie ne remet pas en question l'alliance avec David et les anciens patriarches. Il ne semble pas non plus remettre en question la pérennité du sacerdoce lévitique. Cela soulève la question de la nature de l'ancienne alliance brisée dans le contexte de Jr 31:32 et de la relation qu'entretient la nouvelle alliance prophétisée par Jérémie avec les alliances vétérotestamentaires précédentes.

Nous avons vu plus haut (section 1.5.1) l'importance de la notion d'alliance dans Jérémie. Nous avons vu aussi que cette notion d'alliance, ou de pacte, vient formaliser la relation entre des partenaires, pas nécessairement égaux, avec des clauses de bénédiction et de malédiction. De fait, la notion d'alliance présuppose qu'il y a, avant même la conclusion du pacte, relation personnelle entre les contractants. Cette remarque est importante car elle rappelle que l'alliance n'est que le cadre formel d'une relation qui la transcende.

C'est le cas pour Abraham dans sa relation avec le Seigneur : Dieu a commencé à parler au premier patriarche avant de conclure formellement une alliance avec lui. Il serait trop long de reprendre en détails toutes les alliances successives jusqu'au temps de Jérémie, mais rappelons néanmoins quelques données de ces alliances. Dieu fait alliance avec Abraham pour lui promettre à la fois une descendance et un territoire (Gn 12:7, 13:15, 15:18). Il lui promet aussi d'être son Dieu et celui de ses descendants en vertu d'une alliance « perpétuelle » (Gn 17:7).

L'alliance dont Moïse est le médiateur après la sortie d'Egypte, l'alliance dite du Sinaï, renouvelée dans les plaines de Moab (le Deutéronome) est l'alliance fondatrice de la

---

[336] Au sujet de l'alliance perpétuelle avec David, Greengus cite Jeremiah 33:14–18 et ajoute en note : « The continuity of the Davidic covenant is linked with the patriarchs in Jer. 33:25–26. » On gardera à l'esprit que les versets 14 à 26 du chapitre 33 sont litigieux car ils n'apparaissent que dans le texte massorétique. Pour autant, comme le remarque Greengus dans la suite de sa note : « Other passages clearly mentioning the restoration of monarchy are Isa. 9:6; 11:1–15; Jer. 23:5–6. » Greengus, « Covenant and Treaty in the Bible and the Ancient Near East, » 104n32. Il nous faudrait donc mettre ces textes en parallèle avec celui de Jr 32 pour obtenir un panorama sur ce thème de la restauration de l'alliance davidique.

nation d'Israël (Dt 27:9).[337] Cette alliance donne les prescriptions que le peuple devra respecter pour être une nation sainte pour son Dieu (Ex 19:6, Lv 20:26, Dt 7:6). Ces prescriptions devront être respectées par les israélites afin d'assurer leur bonheur « à perpétuité » dans le pays que Dieu leur donne (Dt 12:28). L'alliance dans le Deutéronome contient des bénédictions et des malédictions, à la manière d'un traité du Proche-Orient ancien (voir section 1.5.1). L'exil est annoncé comme conséquence du non-respect des conditions de l'alliance (Dt 28:15-68). Mais la promesse du retour des captifs est annoncée (Dt 30:3) ainsi que la promesse faite par Dieu de circoncire le cœur de son peuple (Dt 30:6). La promesse de la terre faite aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob est aussi rappelée (Dt 30:20).

L'alliance avec David est aussi une alliance perpétuelle, comme Dieu le déclare en 2 Samuel 7:16 : « ta maison et ton règne seront pour toujours assurés devant toi, ton trône pour toujours affermi. » Et David ajoute dans sa prière : « par ta bénédiction la maison de ton serviteur sera bénie éternellement. » (2 S 7:29).[338] Cette alliance est une alliance « messianique » en ce sens qu'elle promet qu'il y aura toujours une descendance royale selon la lignée de David, c'est-à-dire selon l'onction qui lui a été accordée en tant que roi sur tout Israël. Cette alliance davidique concerne aussi Jérusalem, capitale du royaume et cœur de la vie cultuelle d'Israël. Cela est confirmé même après la mort de David et après la division du royaume, comme cela est rappelé en 1 Rois 15:4, et ceci même sous le règne d'un roi pourtant infidèle à Dieu (il s'agit du roi Abiyam) : « Mais à cause de David, l'Eternel, son Dieu, lui assura une lignée royale à Jérusalem, en établissant son fils après lui et en laissant subsister Jérusalem. » (1 R 15:3).

Nous avons vu que Jérémie, dans les oracles du livre de la consolation, reprend ces différentes alliances et leur portée perpétuelle. La nouvelle alliance ne semble pas remettre en question la pérennité de ces alliances dont elle reprend certains éléments comme la circoncision du cœur annoncée dans le Deutéronome (30:6). La notion d'alliance éternelle (Jr 32:40), à laquelle est associée la nouvelle alliance en Jérémie, s'inscrit dans le cadre des promesses et des ordonnances de Dieu faites dans cette perspective perpétuelle, d'où leur stabilité associée aux lois de la nature (Jr 31:35-37).

En Jérémie 31:32, l'alliance avec les pères qui a été brisée fait référence à l'alliance

---

[337] Pour être plus précis, il faudrait parler de deux alliances au Sinaï, une première alliance brisée à la suite de l'incident du veau d'or et une seconde conclue avec Moïse en tant que médiateur d'alliance, comme le montre Kwakkel : « Moses himself smashed the tablets of the Testimony to pieces, which probably means that in his view the covenant was broken (Ex 32:19). » Et plus loin : « Accordingly, Moses was given a unique role in God's dealings with his people, a role which found expression in the covenant of Exodus 34 and in the phrase 'I have made a covenant with you' in v. 27. (…) Thus, the covenant continued, but on a different basis. Moses had been given the unique position of mediator of the covenant. » Gert Kwakkel, « The Sinaitic Covenant in the Narrative of the Book of Exodus, » in *Living Waters from Ancient Springs. Essays in Honor of Cornelis Van Dam*, ed. Jason Van Vliet, (Eugene, Oregon: Pickwick, 2011), 35, 38. De fait, l'alliance mosaïque mérite bien son nom en ce qui concerne le rôle particulier de Moïse comme médiateur d'alliance.

[338] Le mot « alliance » n'est pas présent dans ce chapitre, même si le contexte l'implique, notamment en ce qui concerne la perpétuité de la promesse. L'alliance avec David est mentionnée surtout dans les Psaumes, par exemple Ps 89:4 et 132:12.

du Sinaï et, probablement, à l'épisode du veau d'or (Ex 32).[339] Il est donc envisageable que l'alliance puisse être rompue par l'infidélité du peuple (c'est-à-dire son idolâtrie), sans que cela n'invalide les prescriptions de l'alliance, ni la relation entre Dieu et son peuple. C'est en quelque sorte le contrat qui est formellement brisé, et non le fond, c'est-à-dire ce qu'il contient. La rupture d'alliance ne remet pas en question l'objectif premier de l'alliance qui est de former un peuple qui appartienne au Seigneur son Dieu. L'alliance brisée par les pères dans la prophétie de la nouvelle alliance n'est donc pas l'alliance avec Abraham, ni celle avec David. C'est l'alliance du Sinaï, conclue lors de l'Exode, et renouvelée dans les plaines de Moab avec la génération qui a survécu au désert, et qui s'apprête à entrer dans la terre promise. Le non-respect de cette alliance par le peuple qui a pris possession de la terre promise devait entraîner comme conséquence l'exil annoncé dans l'alliance (Dt 28:15-68). C'est là le point de l'histoire d'Israël où se trouve Jérémie, au moment où le Seigneur lui révèle son projet de conclure une nouvelle alliance.

En effet, les promesses de Dieu envers son peuple sont toujours actives dans le cadre des alliances précédentes. Les alliances successives ne sont, en quelque sorte, que des supports à la relation toujours pérenne de Dieu avec son peuple en vertu de son engagement et de ses promesses. Jérémie ne semble pas remettre en question la permanence des alliances précédentes, ni leurs dispositions. Au contraire, comme nous l'avons vu, la nouvelle alliance s'inscrit dans un contexte qui reprend les promesses des alliances précédentes : promesse d'une alliance éternelle (Jr 32:40), promesse concernant la terre en lien avec l'alliance abrahamique (Jr 32:41-44), promesse d'intériorisation de la loi de Dieu en lien avec l'alliance mosaïque (Jr 31:33), rappel de la pérennité de l'alliance davidique (Jr 33:15) et des bénédictions prévues pour Israël en tant que nation (Jr 33:14), y compris concernant la ville de Jérusalem (Jr 31:38).

1.5.3.4 Dans le contexte historique et religieux de Jérémie

Le contexte géopolitique de la nouvelle alliance prophétisée par Jérémie est celui de l'inexorable progression des armées chaldéennes. Le pays est occupé et Jérusalem assiégée sera bientôt détruite. La situation semble des plus sombres, mais elle n'est pas sans espoir, comme le proclame le prophète. Celui-ci annonce, en effet, que si la destruction et la déportation sont inéluctables, Dieu dans sa fidélité promet le retour des captifs et le rétablissement d'Israël et de Jérusalem. La nouvelle alliance, dans son contexte littéraire, envisage ce rétablissement national.[340]

---

[339] Notons ici que l'événement du veau d'or peut être considéré comme le moment de rupture de l'alliance pour cause d'idolâtrie, même si le verbe פרר (briser) n'est pas employé en Ex 32. En revanche, ce verbe est souvent associé au fait de « briser l'alliance » en lien avec l'infidélité du peuple. C'est le cas en Dt 31:16 où Dieu annonce à Moïse que le peuple brisera l'alliance. Jérémie reprend donc ce thème au vocabulaire du Deutéronome et l'applique implicitement à l'événement de l'Exode. Notons encore que, dans la perspective de Jérémie, les deux royaumes sont concernés : la maison d'Israël et la maison de Juda sont coupables d'avoir brisé l'alliance faite avec les pères (Jr 11:10). Cette double mention se retrouve ici en Jr 31:32. De cette façon, le prophète souligne que le problème de l'idolâtrie traverse toute l'histoire du peuple de l'alliance.

[340] « Messages concerning the land and the earth are very much part of the ministry of Jeremiah, when he proclaims judgement as well as when he promises hope and salvation. » Lalleman, « The Future of the Land and the Earth in the Book of the Prophets » in *The Earth and the Land*, ed. Koorevaar and Paul, 184.

La redécouverte du rouleau de la loi (probablement le Deutéronome)[341] et la réforme religieuse entamée par le roi Josias ont certainement marqué la génération de Jérémie, et le prophète lui-même. Comme mentionné précédemment, le Deutéronome prévoyait l'exil comme conséquence du non-respect de l'alliance. De son temps, Jérémie fait le constat que le peuple s'est dévoyé, ainsi que ses dirigeants (Jr 5). La conséquence inévitable est donc l'exil. C'est pourquoi Jérémie n'hésite pas à prôner la soumission à l'envahisseur chaldéen, message dont la portée politique est telle que le prophète sera accusé de sédition et incarcéré (Jr 20:1-6). Mais si les malédictions prévues dans le Deutéronome sont sur le point de s'accomplir, selon les termes de l'alliance, l'espoir d'un rétablissement national est aussi prophétisé selon cette même alliance (Dt 28:1-14 et Lv 26:3-13).

Dieu proclame à son peuple qu'il le fera revenir de sa captivité en vertu de sa bienveillance et de sa fidélité envers ses promesses faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Même si l'alliance du Deutéronome a été brisée, avec les conséquences désastreuses que cela implique, Dieu dans sa grâce ne rejette pas son peuple. Il est encore prêt à le recevoir dans la repentance, à cause précisément de l'alliance conclue avec les patriarches (Lv 26:40-45 et Dt 30:1-10). La relation perdure malgré la désobéissance du peuple et l'échec du maintien des prescriptions de l'alliance. Comme nous l'avons dit plus haut, la relation entre Dieu et son peuple transcende la relation formelle de l'alliance.

C'est cette relation qui se confirme dans la conclusion d'une nouvelle alliance annoncée par Jérémie. Dans ce sens, Jérémie confirme que la rupture d'alliance et ses conséquences néfastes, dont le siège de Jérusalem et l'exil, ne signifient pas la fin de la relation entre Dieu et son peuple. Si Jérémie prophétise plusieurs fois le retour d'exil et la restauration du peuple sur sa terre dans le livre de la consolation, c'est bien pour montrer que le Dieu de l'alliance reste fidèle à ses promesses et qu'il garde une relation d'amour pour son peuple, malgré les transgressions de ce dernier. C'est pourquoi, dans le contexte historique de crise qui est celui de Jérémie et de ses contemporains, l'annonce d'une nouvelle alliance signifie l'espoir non seulement du retour et du rétablissement, mais aussi et surtout le maintien de la relation entre Dieu et son peuple.

Le message de Jérémie sur la nouvelle alliance a donc à la fois une portée politique dans l'acceptation des conséquences de la rupture d'alliance et l'espoir d'un renouveau national, et une portée religieuse dans l'espoir du maintien de la relation entre Dieu et son peuple, malgré la rupture d'alliance. C'est la portée de ces espérances qu'il nous faut maintenant considérer.

1.5.3.5 Perspective eschatologique

L'une des questions qui peut se poser à partir de là est de savoir à quel moment de l'histoire faut-il placer l'accomplissement de cette nouvelle alliance prophétisée par Jérémie ? La question n'est pas simple et plusieurs options ont été envisagées. En faire l'inventaire

---

341 Pour une étude sur la datation et la nature de ce rouleau retrouvé au temps de Josias, voir Mart-Jan Paul, *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia (2 Kon. 22-23)*, ('s-Gravenhage, NL: Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1988), chap. 15, 299-324. Fichier pdf. Consulté en Mars, 2020. https://mjpaul.nl/het-archimedisch-punt-van-de-pentateuchkritiek/ et l'article déjà cité : Paul, « Der archimedische Punkt der Pentateuchkritik » *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 20 (2006): 115-37, point 4.7.

dépasserait le cadre strictement exégétique de ce chapitre.[342] Cette question est d'autant plus complexe qu'elle renvoie aux conceptions eschatologiques liées à cette prophétie.[343]

La prophétie de la nouvelle alliance en Jr 31:31-34 ne fournit pas, en elle-même, d'indices pour la datation de son accomplissement, si ce n'est que Jérémie annonce clairement la durée de l'exil fixée à 70 ans (Jr 29:10). Comme cette partie de la prophétie s'est réalisée dans la suite de l'histoire d'Israël, la question qui se pose est de savoir dans quelle mesure le retour des exilés, la restauration du second temple et la reconstruction de Jérusalem au temps d'Esdras et Néhémie constituent l'accomplissement historique des prophéties de Jérémie, et en particulier de la prophétie de la nouvelle alliance.

En effet, la nouvelle alliance contient des éléments qui semblent avoir une portée plus profonde et plus lointaine, de par la radicalité de leur annonce, en particulier en ce qui concerne le pardon des péchés et la connaissance parfaite et universelle de Dieu (Jr 31:34).[344] La réunification et la restauration complète du peuple de Dieu sur la terre promise semblent aussi attendre un accomplissement plus grand que ce qui a été expérimenté par le peuple après son retour d'exil. Sans entrer davantage dans les détails pour le moment, résumons simplement en disant que le plein accomplissement de la nouvelle alliance prophétisée par Jérémie, c'est-à-dire la restauration de la nation et le renouvellement spirituel du peuple dans son ensemble, semblent pointer vers un futur eschatologique.[345]

---

[342] Voir pour cela le chapitre suivant sur les réceptions de Jérémie 31. Voir aussi les éléments non-réalisés de cette prophétie dans Lalleman, « The Future of the Land and the Earth in the Book of the Prophets » in *The Earth and the Land*, ed. Koorevaar and Paul, 185.

[343] Au sujet de la nature eschatologique de cette prophétie, Greengus commente : « There are places where the Hebrew Bible speaks of God initiating a renewal of his covenant with the people of Israel. Such action, however, is *always described as taking place in a future time*. (…). These prophetic passages often speak of God as establishing 'a new covenant,' an 'everlasting covenant,' and 'a covenant of peace.' » Greengus, « Covenant and Treaty in the Bible and the Ancient Near East, » 124.

[344] La connaissance du Dieu de l'alliance et l'intériorisation de ses lois dans le coeur est un thème connu dans le Proche-Orient ancien : « Met het gebruik van de uitdrukking 'schrijven in hun hart' maakt Jeremia's tekst gebruik van een bekend beeld in het oude Nabije Oosten waarin het uiteindelijke doel van heel de scholing werd verwoord: het uit het hoofd kennen van de teksten, ingewijd worden in een traditie en ernaar gaan leven. » Koert van Bekkum, « Schrijven, schrijvers en auteurs in de oudheid » in *Nieuwe en oude dingen. Schatgraven in de Schrift*, ed. Koert van Bekkum, Rob van Houwelingen and Eric Peels, Apeldoornse Studies 62; TU-Bezinningsreeks 13, (Barneveld, NL: Vuurbaak, 2013), 128. D'après David Carr, le thème de l'éducation divine, ou Dieu comme pédagogue, s'inscrit non seulement dans l'imaginaire scribal du Proche-Orient ancien, mais correspond aussi à l'idéal deutéronomiste : « This is a vision of divine education in the book of Jeremiah built on the educational vision in the Deuteronomic utopia and spoken in the Deuteronomic idiom. » Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 149. De même pour Albertz : « In the eyes of Jeremiah's Deuteronomistic disciples, the aim of Yahweh's great historical pedagogy, as presented by Jeremiah, was to internalize the tôrâ for each individual Israelite. Their belief that their own work of theological instruction would soon be superfluous (31:34) reveals the utopian nature of their expectations: even the burden of issuing new editions of the book of Jeremiah, which they had borne through thirty long years, would finally be lifted from them. » Albertz, *Israel in Exile*, 344.

[345] En ce qui concerne cette dimension nationale de l'accomplissement de la nouvelle alliance et sa portée future pour Israël, mentionnons les travaux de Maarten Zijlstra. Zijlstra montre en effet comment la prise en compte de la géopolitique de la nouvelle alliance (c'est-à-dire le renouvellement national d'Israël) pointe vers un accomplissement eschatologique des promesses territoriales de Dieu envers son peuple : « In fact, by means of the *new covenant renewal* God would Himself provide a way for Israel to *ultimately fulfil* the conditions of the covenant relationship, thereby guaranteeing Israel's permanent *inheritance of the land* promised to her. » in Maarten Zijlstra, « The New Covenant in Jeremiah 31:31-34: A Study of Its Meaning and Appropriation in Relation to the Function of a Restored Jewish Nation. » (Master thesis, Evangelische Theologische Faculteit Leuven, 2011), 138.

Nous verrons au chapitre suivant quelles ont été les interprétations juives et chrétiennes en lien avec l'accomplissement de la nouvelle alliance de Jr 31:31-34 dans ses différents aspects.

1.5.4 Possibles réceptions de Jr 31:31-34 : une typologie

Au terme de cette étude, nous avons vu que la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie contient à la fois des éléments de discontinuité (dans le texte) et des éléments de continuité (dans son contexte) avec les alliances précédentes.[346] La prise en compte de ces différents éléments exégétiques peut nous permettre de dresser une typologie des interprétations possibles. Cette typologie nous servira de cadre par la suite pour situer les réceptions de Jr 31:31-34 dans le judaïsme, le christianisme et le mouvement juif messianique contemporain.

1.5.4.1 Discontinuité radicale

C'est l'interprétation qui va souligner la radicale nouveauté de l'alliance annoncée par Jérémie, sur la base des éléments textuels que nous avons vus précédemment, c'est-à-dire : 1) l'insistance sur l'adjectif « nouvelle » (חָדָשָׁה) et sur le fait que cette alliance ne sera « pas comme » celle conclue avec les pères, 2) l'insistance sur le fait que l'ancienne alliance n'a pas été respectée par le peuple, 3) le changement de contexte des partenaires (non plus les pères, mais une nouvelle génération), 4) le changement de modalité d'exercice avec une loi écrite sur les cœurs (et non plus sur la pierre), 5) le pardon des péchés et la connaissance de Dieu universalisés. Sur la base de ces éléments contenus dans le texte, cette interprétation pourra conduire à une distinction nette entre la nouvelle et l'ancienne alliance.

1.5.4.2 Discontinuité nuancée

Cette position peut inclure toutes les nuances apportées à la position précédente pour admettre un certain degré de continuité. Par exemple, même s'il est admis que l'alliance ancienne n'a pas pu être maintenue, la nouvelle alliance concerne toujours les mêmes partenaires (Dieu et son peuple), et il est toujours question de la loi de Dieu et non d'une autre loi. Mais les modalités de la nouvelle alliance sont différentes. La loi divine est intériorisée. La portée du pardon des péchés et de la connaissance de Dieu sont plus grandes. C'est dans le courant de cette interprétation que l'on trouvera la notion d'une alliance supérieure à l'ancienne, mais qui en reprend les éléments fondamentaux.

1.5.4.3 Continuité radicale

C'est l'interprétation qui, à l'inverse des deux précédentes, va mettre en lumière tout ce qui relève de la continuité fondamentale entre l'ancienne et la nouvelle alliance, comme le fait que : 1) la racine חדש peut aussi vouloir dire « renouveler » sans signifier une complète

---

346 « Looking at things *from a linguistic viewpoint*, the 'new' in 'new covenant' cannot be interpreted as 'renewed,' *but in terms of content* we can definitely talk of renewal. » Cette citation résume bien les possibles réceptions de la nouvelle alliance en Jérémie 31. D'après la contribution de Mart-Jan Paul, « The Meaning of the New Covenant (Jeremiah 31) for Israel and the Church », in *Proceedings of the BEST-conference on the covenant*, ed. Gert Kwakkel, Michael Mulder, Hans Burger, (à paraitre), 7 (pagination provisoire, italiques ajoutées).

nouveauté, 2) les termes mêmes de la nouvelle alliance sont ceux déjà exprimés dans le Deutéronome, 2) la nouvelle alliance reprend les mêmes partenaires (Dieu et son peuple) et la même loi, 3) le pardon des péchés et la connaissance de Dieu étaient déjà effectifs dans l'ancienne alliance, 4) l'ensemble du contexte du passage tend à prouver que la nouvelle alliance s'inscrit dans la parfaite continuité des alliances précédentes. En ce sens, la nouvelle alliance sera considérée comme un renouvellement d'alliance n'ayant rien de fondamentalement nouveau.

1.5.4.4 Continuité nuancée

De même que précédemment, cette position peut inclure toutes les nuances apportées à la position précédente. La nouvelle alliance peut ainsi être considérée comme un renouvellement d'alliance, mais avec des dispositions différentes. Même si l'alliance ancienne a été brisée, le Dieu de l'alliance demeure fidèle à ses promesses envers son peuple. Les termes de la nouvelle alliance reprennent le projet de Dieu, tout en intégrant des différences qualitatives (intériorisation de la loi, connaissance de Dieu plus étendue, etc.). En cela, cette interprétation et celle en termes de discontinuité nuancée peuvent se rejoindre sur certains points et diverger sur d'autres en fonction de l'emphase placée sur l'un ou l'autre des éléments de continuité ou de discontinuité.

1.6 Transition

Comme nous l'avons vu dans ce chapitre, Jr 31:31-34 est un passage clef du livre de Jérémie, son authenticité n'est que peu remise en question aujourd'hui. Jérémie en serait l'auteur au temps de la chute de Jérusalem, et la prophétie de la nouvelle alliance porteuse d'espoir pour un peuple détruit et désorienté au moment où survient la période de l'exil, exil vu comme sanction du non respect de l'alliance. Il est probable que, par la suite, les oracles de Jérémie aient été compilés et édités soit en Egypte, soit à Babylone, soit que deux versions aient cohabité parallèlement. Ces questions sont en lien avec les débats toujours actuels sur le livre de Jérémie et ses versions (Septante et texte massorétique), débats qui nous éclairent sur une possible réception ambivalente de ce texte prophétique dans les temps anciens du judaïsme. La principale question étant de savoir, comme cela a été évoqué, si le texte hébraïque est une expansion d'un texte grec primitif, ou bien si c'est le texte de la Septante qui est une adaptation d'un texte hébreu primitif. Dans les deux cas, cette potentielle activité éditoriale révèle une tentative de négociation du texte qui nous intéresse particulièrement dans le cadre d'une étude sur la réception de cette prophétie.

Dans son ensemble, ce chapitre nous donne, au travers des questions de traduction et de structuration du texte, un cadre interprétatif dans lequel situer les réceptions de Jérémie 31:31-34. Comme nous l'avons constaté, la prophétie de la nouvelle alliance contient à la fois des éléments de continuité et de discontinuité, et certains mots qui sont sujets à des variantes d'interprétation, y compris le terme *ḥadash*, terme clef s'il en est dans ce chapitre où Jérémie évoque la *berit ḥadasha*. De fait, nous serons particulièrement attentifs dans la suite de notre recherche, sur l'accent mis sur l'un ou l'autre aspect de cette prophétie et sur les options d'interprétation choisies.

Nous allons voir dans le chapitre suivant que chrétiens et Juifs ont interprété différemment cette prophétie, de même que les courants chrétiens dans l'histoire ont eu « en interne » des interprétations contrastées de cette nouvelle alliance.

Chapitre 2 : Réception de Jérémie 31:31-34 au-delà de son cadre vétérotestamentaire

Méthodologiquement, ce chapitre retrace à grands traits une histoire de la réception de Jr 31:31-34, dans le judaïsme et dans le christianisme. Étant donné l'ampleur du sujet, nous ne prétendrons pas être exhaustif. De plus, nous nous concentrerons davantage sur l'exégèse que sur l'histoire, même si des éléments historiques seront évoqués. L'objectif de ce chapitre est principalement de donner des repères sur la façon dont la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31 a été interprétée. Ce chapitre sert donc à faire le pont entre la période vétérotestamentaire déjà étudiée, et la période contemporaine, en considérant la réception de Jérémie 31:31-34 tout d'abord dans les écrits de Qumrân, puis dans le développement du judaïsme (section 2.1). La section suivante (section 2.2) sera consacrée à une étude des passages du Nouveau Testament qui font référence explicitement ou implicitement à Jérémie 31:31-34 et la prophétie de la nouvelle alliance. Ces références néo-testamentaires peuvent être considérées, nous le verrons, comme une première réception « messianique » de la prophétie de Jérémie en ce qu'elles concernent la révélation de Jésus comme Messie. Nous nous attarderons en particulier sur l'exégèse du chapitre 8 de l'épître aux Hébreux, passage clef pour l'interprétation néo-testamentaire de Jr 31:31-34. La troisième section (2.3) traitera des principales interprétations chrétiennes de la prophétie de Jérémie, en distinguant celles qui insistent davantage sur la discontinuité et celles qui privilégient la continuité entre les alliances d'après ce texte.

2.1 Réception de Jérémie 31:31-34 dans le judaïsme

2.1.1 A l'époque du second temple

Avant d'aborder les différents courants d'interprétations de Jérémie 31:31-34, il nous semble nécessaire d'évoquer la réception de la prophétie de la nouvelle alliance dans le judaïsme qumranien. En effet, les plus anciens manuscrits du livre de Jérémie ont été retrouvés à Qumrân. Ce qui est remarquable, parmi ces manuscrits, c'est que l'on retrouve des copies de textes de Jérémie qui se rapprochent à la fois de la tradition du futur texte massorétique mais aussi des fragments qui se rapprochent de la version grecque des Septante.[347] Le prophète Jérémie était donc une référence importante pour la communauté, comme en témoigne le nombre de fragments du livre de Jérémie retrouvés à Qumrân. C'est

[347] Cela a déjà été évoqué au chapitre précédent sur le plan de la critique textuelle. Il est intéressant de constater qu'une étude scientifique récente confirme la diversité de ces manuscrits trouvés à Qumrân. Cet article apporte les éléments suivants concernant Jérémie : p.1220 : « (…) a paleogenomic approach can shed new light on a range of issues pertaining to the Dead Sea Scrolls history, including t*he compositional history of the biblical book of Jeremiah* (…). The genetic evidence suggests that the manuscripts found in the Qumran caves reflect the scribal and textual diversity that prevailed in this period with regard to transmission of scriptural and non-scriptural literature. (…) we identified skins of three species: domestic sheep, cow, and goat. » Et la conclusion de cette étude génétique concernant les manuscrits de Jérémie est la suivante : « The *different animal source of the Jeremiah scrolls* (with 4Q71 and 4Q72a deriving from sheep and 4Q70 and 4Q72b from cow) was shown above to stand in *relation to their textual diversity* (as 4Q71 and 4Q72a match the short text of the Septuagint, 4Q72b matches the long text of the Massoretic tradition, and 4Q70 reflects an originally independent textual tradition brought closer to the long text). » Sarit Anava, Noam Mizrahi, Mattias Jakobsson, Oded Rechavi et al. « Illuminating Genetic Mysteries of the Dead Sea Scrolls », ed. Anava et al., Cell 181, (2020): 1220, 1226 (italiques ajoutées), fichier pdf, consulté en Juillet 11, 2020. https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.04.046.

pourquoi, il nous semble nécessaire d'évoquer ici certaines spécificités de la réception de Jérémie dans la littérature qumranienne et essénienne. Cette distinction est nécessaire car il n'est pas établi si la communauté de Qumrân était essénienne en tout ou partie. La littérature essénienne et celle de Qumrân comportent en tout cas de nombreuses similitudes.[348]

La théologie du livre de Jérémie a sans doute influencé la communauté de Qumrân qui se conçoit comme « communauté de la nouvelle alliance » ou « nouvel Israël, »[349] en rupture avec le sacerdoce du temple de Jérusalem considéré comme corrompu à l'époque.[350] Cette conception est appuyée par des références explicites à Jr 31:31. Dans le cadre de l'intégration d'un nouveau membre dans la communauté,[351] le « retour » (repentance) concerne le retour à la Loi de Moïse et au respect plus strict de ses commandements.[352]

Le manuel de la communauté de Qumrân reprend comme base l'alliance mosaïque dans les termes qui sont ceux du Deutéronome, mais en mettant davantage l'accent sur la responsabilité individuelle de ses membres que sur la responsabilité collective en tant que peuple.[353] L'interprétation de la communauté s'inscrit donc à la fois dans la continuité de la

---

348 Comme l'indique Hauw, l'hypothèse essénienne est l'une des hypothèses les plus probables : « Nevertheless, at this moment, the Essenes hypothesis with its developments is the most satisfactory theory we have. » Andreas Hauw, « The New Covenant at Qumran, » paper presented at the Society of Asian Biblical Studies (SABS), Widya Sasana Malang (Indonesia), July 16-20, (2018): 7.

349 « The Qumran community drew deeply on themes of Jrm's. Thus they understood themselves to be the people of the 'new covenant'; (…). In this respect Jer 31:31-34 was central for the community. », Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, 92. Cela dit, il est utile de préciser que la compréhension du concept d'alliance et de peuple de l'alliance a pu évoluer dans le temps. La communauté de Qumran a, d'une certaine façon, sa propre conception de la relation d'alliance, comme l'indique Hauw : « (…) Israel considered themselves as the covenant community of God. The concept of covenant, however, differs from time to time. » Et plus loin : « Qumran community reinterpreted the concept of covenant in a new way. » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 1-2.

350 Il ressort de la règle de la communauté que seuls les membres purifiés appartenant à la communauté sont purs. Sur la vision du monde dualiste de la communauté de Qumrân, y compris vis-à-vis du reste de la communauté juive, on trouve cette description dans l'anthologie juive éditée par Embry, Herms et Wright : « All humanity is divided into two camps, and — even more important — Israel itself is divided into those belonging to the light (i.e., to the covenant) and the others staying apart and belonging to Belial (like the Gentiles). » in *Early Jewish Literature, An Anthology*, vol. 2, ed. Brad Embry, Ronald Herms and Archie T. Wright (eds), (Grand Rapids MI: Eerdmans, 2018), 99.

351 La règle sert de texte liturgique allianciel lors de l'intégration d'un nouveau membre : « the main part of the text is a covenantal liturgy, probably celebrated annually for the renewal of the covenant with the introduction of new members. » Voir le texte de la règle (Rule of the Community = 1QS = 1Q28) dans Embry, Herms and Wright, *Early Jewish Literature,* vol. 2, 98.

352 Au sujet de l'alliance dont il est question dans la règle de la communauté : « This covenant is only a remnant of Israel, although it claims to be the union of true Israelites, and it can be entered only by repentance. » Embry, Herms and Wright, *Early Jewish Literature,* vol. 2, 100. De même, Hauw écrit : « p.8 : « Very obviously, CD addresses a narrower audience, which is "the remnant" (i.1-2, 5-8). (…). Since the community named themselves as "the remnant", we may assume that the concept of covenant in CD is defined in accord with a more particularistic self-understanding. » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 8.

353 En ce qui concerne la continuité, Lundbom écrit : « The Qumran covenant, according to members of that community, was to be just like the covenant made with the patriarchs. » (467), mais ce qui est nouveau est l'accent sur la responsabilité individuelle : « Sin and covenant become even more individualized in Qumran Manual of Disciple (…) » (469), « The Manual reads much like Deuteronomy. The main difference between the two is that in the Manual the older corporate sense is gone; the blessings and curses, for example, now fall upon individuals. », Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 474 (références aux pages précédentes entre parenthèse après la citation).

Torah de Moïse, tout en revendiquant être « l'Israël fidèle » au bénéfice de la nouvelle alliance eschatologique de Dieu.[354]

Les principaux passages qui peuvent faire référence à Jr 31 et la notion de nouvelle alliance sont les suivants :

2.1.1.1 Pesher Habacuc (IQpHab Colonne II ligne 3)

Dans ce passage, il est fait mention des « trai(tres à l'alliance) nouvelle ». Le mot « nouvelle » étant clairement dans le texte, la reconstruction entre parenthèse suppose le terme « alliance », d'où la référence possible à Jr 31:31.[355] Ici, ceux qui n'ont pas cru ou qui n'ont pas persévéré dans (l'alliance) nouvelle sont considérés comme des traitres par rapport à la communauté qui, elle, se conçoit comme étant la communauté de la « nouvelle alliance ».[356]

2.1.1.2 Hodayot (hymne V Colonne XIII lignes 11-12)

Dans ce texte, aussi appelé « psaume de l'alliance, »[357] on peut lire l'extrait suivant : « en créant des choses nouvelles, en annulant les pactes antérieurs. »[358] Ce passage fait écho à

---

354 La notion d'alliance implique implicitement la notion de Torah en tant que loi divine à respecter dans la pratique du croyant de la communauté : « the Sinaitic Covenant influenced covenant in CD as evidenced by the phrase "covenant with all Israel" (iii.13, xv.8-9, xvi.1). Since the covenant is only available to those observing and keeping God's law, a narrowed down covenant is offered to a restricted membership based on ethics, in this case obedience to the law. » Ce qui importe dans la communauté, c'est la connaissance de la Torah et l'exigence éthique, ce n'est pas le signe extérieur de la circoncision et l'appartenace ethnique à Israël : « In other words, emphasis changes from an ethnically broad covenant, such as the Sinaitic Covenant, to a particularistic covenant in which human faithfulness is still demanded. » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 9-10.

355 « Si la restitution est exacte, c'est le seul endroit où un 'péshèr' parle de l'alliance nouvelle. Cette formule, empruntée à Jérémie 31,31 occupe plus de place dans le Document de Damas : VI,19 ; VIII,21 (=XIX,33-34) ; XX,12 (…). » J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumran traduits et annotés*, vol. 2, (Paris: Letouzey et Ané, 1961), 95 n5.

356 Vincent commente en indiquant que la doctrine de l'alliance est très importante dans les textes de Qumrân, notamment dans le Manuel de Discipline et dans le Document de Damas. Il ajoute que l'attente messianique dans les milieux de Qumrân et de Damas est une attente d'un messie lévitique (prêtre) et non pas davidique (roi). Enfin, il indique que la nouvelle alliance semble être un renouvellement de l'alliance ancienne avec les fidèles de la secte essénienne. Cf. Albert Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, (Paris: Fayard, 1955), 177, 181. Dans le même sens, Dupont-Sommer sur Habacuc 1:5 : « Cette communauté, nous l'avons dit, c'est celle de la 'Nouvelle Alliance' (…), » A. Dupont-Sommer, *Observations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, (Paris: Maisonneuve, 1968), 15. Andreas Hauw confirme les intuitions de ces anciens auteurs dans sa conférence donnée en 2018 : « However, it is the remnant of Israel which will enjoy this eternal covenant. In other words, the covenant has limited validity and concerns only a part of Israel. (…). It seems the covenant is interpreted as a priestly covenant (cf. Num. 25:6-13). » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 11.

357 Ce Psaume de l'alliance commence à la colonne XII qui décrit les souffrances du croyant rejeté par sa famille et ses amis alors qu'il recherche la voie de la justice.

358 D'après la traduction dans la colonne XIII ligne 11-12 de M. Delcor, *Les hymnes de Qumran (Hodayot)*, (Paris: Letouzey et Ané, 1962), 256-57.

Jr 31:31-32, le même verbe étant utilisé en Jr 31:32.[359] Dans ce cas, l'alliance nouvelle envisagée ici contient cet aspect de nouveauté présent dans Jr 31 concernant la permanence de l'alliance, comme le montre la suite du verset : « en annulant les pactes antérieurs et en instaurant ce qui existera éternellement. »[360] Cette alliance décrite dans les Hodayot semble donc être très proche de celle décrite en Jr 31:31-34 dans sa portée eschatologique.

2.1.1.3 Document de Damas[361]

Colonne VIII A ligne 21 : « Tous les hommes qui sont entrés dans la nouvelle alliance, dans la terre de Damas » et colonne XX ligne 12 : « l'alliance fidèle, établie dans la terre de Damas : c'est la Nouvelle Alliance. »[362] Ces deux citations montrent à quel point la communauté formée à Damas se considère comme la communauté de la nouvelle alliance, en référence probable à Jr 31:31.[363] Cette alliance, est fondée sur la loi de Moïse,[364] selon la fidélité de Dieu envers les pères, comme semblent l'indiquer les versets qui précèdent dans le contexte : colonne VI ligne 2 : « Mais Dieu se souvint de l'alliance des anciens », et ligne 4b-5 : « la fontaine c'est la Loi, ceux qui l'ont creusée, ce sont les pénitents d'Israël qui, étant partis de la terre d'Israël, ont émigré dans la terre de Damas. »[365] De plus, il semble que l'idée d'une nouvelle révélation de Dieu (liée à une nouvelle alliance) n'est pas incongrue dans ce contexte, comme on peut le lire dans la colonne III ligne 13b : « Dieu établit son

---

359 Si le rapprochement de terme semble légitime, c'est davantage sa traduction qui pose question. En effet, le verbe *hafar* ne veut pas nécessairement dire annuler, mais plutôt briser, rompre, d'où la traduction alternative qui lit pour la colonne XIII ligne 12 : « To break down that which has been from the past, » selon Svend Holm-Nielsen, *Hodayot*, *Psalms from Qumran*, (Aarhus, DK: Universitetsforlaget, 1960), 210.

360 Dupont-Sommer commente ce texte de la façon suivante : « ce passage fait nettement ressortir la notion d'Alliance Nouvelle : celle-ci est réellement une innovation et doit être définitive. », Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, 3e ed, (Paris: Payot, 1968), 255 et notes sur le verset 12.

361 Hauw rappelle que l'expression nouvelle alliance est relativement rare : « The phrase "new covenant" appears only four times in Qumran texts (CD vi.19, viii.21, xix.33-34 and xx.12). » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 2. Nous nous concentrerons surtout sur les deux mentions explicites en VIII,21 et XX,12.

362 Traduction d'après Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, 180, 181.

363 Hauw écrit à ce sujet : « (…) the phrase "new covenant" appears in CD and Jeremiah. (…). Both see that the "new covenant" is needed in a broken relationship context (…). Both have the same purpose but different motif. By using "new covenant", Jeremiah looks to a future new condition for relationship with God, something created by God. (…). p.21 : « CD considers new condition based on one and the same covenant previously in the past. By applying new condition, CD makes sure the eternal covenant law is still preserved and expects a realized eschatology takes place (…). » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 21.

364 Dans cette nouvelle alliance, les ordonnances sur le respect de la loi et notamment du Sabbat sont très strictes ; de même, les règles de pureté imposent une séparation stricte d'avec les païens. Cf. Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, 181. Voir par exemple la législation concernant le respect stricte du shabbat dans le texte du Document de Damas : « if (an animal) falls into a well or a pit, he should not take it out on the shabbat day » ; « and any living man who falls into a place of water or into a reservoir no one should take him out with a ladder or rope or a ustensil. » F. García Martínez, E.J.C Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. vol. 1, (Leiden: Brill, 1999), 569. Assez clairement cette alliance nouvelle est une promesse de reconsecration à la Torah de Moïse. Cf. Embry, Herms and Wright (eds), *Early Jewish Literature*, vol. 2, 152.

365 Traduction d'après Vincent, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, 173.

alliance avec Israël à jamais, leur révélant les choses cachées… »[366] Néanmoins, il ressort de ce document que l'alliance nouvelle est plutôt un renouvellement d'alliance avec les fidèles de la communauté établie à Damas, dans le plus pur respect de la loi mosaïque.

2.1.1.4 Résumé

En résumé, en ce qui concerne les données contenues dans les textes esséniens (notamment le document de Damas) et la littérature de la communauté de Qumrân, on peut constater de réels parallèles avec la prophétie de la nouvelle alliance de Jr 31:31-34. Ces parallèles soulignent tantôt la nouveauté de la nouvelle alliance (nouvelle communauté, nouvelle révélation, éternité de l'alliance), tantôt la continuité (renouvellement d'alliance fondée sur le respect strict des prescriptions mosaïques, la communauté est l'Israël fidèle). Plus globalement, cela montre que le judaïsme de l'époque du second Temple était traversé par des clivages internes, avec comme notion clef la compréhension de la « nouvelle alliance » de Jérémie 31:31.[367]

2.1.2 Les courants de l'exégèse juive

Lundbom remarque avec intérêt qu'après la chute de Jérusalem en 70, la tradition rabbinique juive ne semble plus s'intéresser à la notion d'alliance en Jérémie. Il affirme :

> The new covenant idea undergoes no further development in Judaism. The Midrashim contain merely a few citations of Jer 31:33 for focusing on the old problem of remembering the Torah. (…). Medieval Jewish writers cited the Jer 31:31-34 passage largely to refute Christological interpretations, e.g., arguing that the Mosaic Torah was not abrogated by Jesus and the Christian Gospel, but that in the Messianic Age it will

---

366 Traduction d'après Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, 141. Hauw confirme cette interprétation : « In other words, new content has been revealed in the "new" covenant. This is based on the interpretation of "hidden things" (iii.14) as a new content in the new covenant. » En fait, c'est la même loi divine mais avec de nouvelles conditions d'entrée et d'usage, c'est-à-dire une démarche active d'entrer dans l'alliance et conditionnée par une pratique sérieuse des commandements divin : « We already have a description of the new covenant which is, in fact, a demand for perfect holiness and entrance into the covenant. » Cette nouvelle alliance revet un caractère eschatologique : « Thus, new covenant in CD points both to realized eschatology and to the community's self-identification. » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 12-13.

367 Hauw résume le particularisme de la communauté ainsi : « The scope of covenant in Qumran community becomes narrow and particular. If in OT the scope of covenant is for nation, in other word for Israelite, now is only for a particular people within the nation. (…). Eschatological point of view as a result of the expectation of covenant with God has more places in Qumran community than OT. Tied with this idea, Qumran community sees themselves as the "remnant" which the OT prophesied. » Hauw, « The New Covenant at Qumran, » 22.

be renewed and internalized in a new covenant lasting forever (Sarason 1988:103-109).[368]

Cette affirmation explique sans doute en partie le peu de commentaires juifs existant directement sur le texte de Jr 31:31-34 jusqu'à une époque récente.[369]

Disons néanmoins quelques mots sur l'interprétation juive de ce passage.[370] Dans le judaïsme, l'accent est mis sur la continuité de l'alliance. Il n'y a pas changement de loi, la Torah est éternelle. En ce sens, on ne peut pas parler de renouvellement d'alliance mais de permanence de l'alliance avec de meilleures dispositions de cœur et d'esprit de la part du peuple qui n'oubliera plus les préceptes de la Torah. En cela, la nouveauté de l'alliance est qu'elle ne pourra pas être rompue, comme elle l'a été avec les pères. Si l'alliance n'était pas permanente, c'était seulement pour ceux qui l'ont reçue avec de mauvaises dispositions de cœur. Ainsi, l'alliance ne semble ancienne qu'à cause de « l'inclination au mal » des membres du peuple dont le libre arbitre les a conduits à rompre l'alliance.[371] La nouvelle alliance de Jérémie porte la promesse qu'à la fin des temps (dimension eschatologique) « l'inclination au mal » sera enlevée et la Torah sera intériorisée et mémorisée par tout le peuple de sorte qu'elle semblera toute nouvelle.[372]

En ce sens, on peut parler d'une interprétation en termes de continuité radicale, comme l'exprime bien cette citation d'André Neher dans son livre sur Jérémie : « la nouvelle Alliance sera toute semblable à l'ancienne, dont elle ne modifiera ni mot, ni syllabe, mais les signes en seront lisibles par les yeux de l'âme autant que par les yeux du corps. »[373]

Un autre courant de l'exégèse juive considère que la nouvelle alliance est un renouvellement d'alliance qui a eu lieu au retour d'exil,[374] avec le rétablissement du culte et

---

368 Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 474. À noter la référence faite par l'auteur à l'article de Sarason qui est l'un des rares sur le sujet. Cf. Richard S. Sarason, « The Interpretation of Jeremiah 31:31-34 in Judaism, » in *When Jews and Christians Meet*, ed. J.J. Petuchowski, (Albany, NY: New York Press, 1988), 99-123. Plus récemment, poursuivant les recherches de Sarason, notons les travaux Goshen-Gottstein. Cet auteur montre que l'importance de ce verset dans le judaïsme est relative, ce n'est pas un verset central à l'inverse du christianisme : « in rabbinic literature the covenant and covenantal thinking play a very minor role. » Et plus loin : « Jer 31:30-33 plays a very minor role in the history of Jewish interpretation. » L'auteur nuance en note la citation de Lundbom : « Lundbom, claims the idea of the new covenant undergoes no further development in Judaism following Qumran. While the present article argues for the opposite, Lundbom's partial statement nevertheless tells us something important about the relative lack of centrality of the oracle. » Alon Goshen-Gottstein, « The New Covenant - Jeremiah 31:30-33 (31:31-34) in Jewish Interpretation. » SCJR 15, no. 1 (2020): 6, 7n27.

369 Sur la réception de Jr 31:31-34 dans le judaïsme, nous avons mentionné ce manque de références dans notre introduction. Ici, dans cette section, nous nous contenterons de quelques courtes remarques générales, sachant que d'autres chercheurs travaillent actuellement sur ce sujet. Cf. Ford, « 'The New Covenant' in Jeremiah 31 in Jewish Literature from the First Century until the Time of Don Isaac Abravanel » (ETF, Louvain, 5 Septembre 2019).

370 Sur la base des Mikraoth Gedoloth, *Jeremiah*, vol. 2, New English Translation of Rashi and Other Commentaries by Rabbi A.J. Rosenberg, (New York: Judaica Press, 2014).

371 Cf. *Malbim*, Mikraoth Gedoloth, *Jeremiah*, vol. 2, 254.

372 Cf. *Ibn Nachmiash*, Mikraoth Gedoloth, *Jeremiah*, vol. 2, 254.

373 André Neher, *Jérémie*, coll. Judaisme/Israël, (Paris: Stock, 1980), 228.

374 Mikraoth Gedoloth, *Jeremiah*, vol. 2, 255.

la lecture de la Torah à l'époque d'Esdras et Néhémie. Dans ce cas, la conclusion de l'alliance nouvelle est considérée comme un fait accompli, même si elle conserve une dimension eschatologique, notamment en ce qui concerne l'intégration de la Torah.[375]

Enfin, comme le montre Goshen-Gottstein, le concept de « nouvelle alliance » dans le judaïsme a évolué pour prendre, aujourd'hui, une dimension essentiellement de renouveau spirituel individuel, et non plus d'alliance au sens collectif et national :

> The historical trajectory of covenant-making moves from the entirety of the people of Israel to small communities of pious. The next step in the trajectory is the move to the individual, with covenant-making, a new covenant, as a feature of individual piety. (…) One of the important changes that occurs, largely as a result of this expanded use of "new covenant" is the individualization of the covenant. (…) The process of making a new covenant *shifts from the collective to the individual*. The language of covenant enters the domain of piety and spirituality, describing the efforts of individuals towards God, and in certain cases also the depth and intimacy of relationship with God following their action. *Very little of this, however, flows from Jeremiah's prophecy*.[376]

Cet auteur juif montre par là que la réception du thème de « nouvelle alliance » dans le judaïsme contemporain s'écarte du sens premier de l'oracle de Jérémie, ou disons plutôt que l'interprétation s'autonomise vis-à-vis des thèmes qu'il contient. Goshen-Gottstein souligne par exemple le lien qui peut exister entre la prophétie de Jérémie et la fête de *Shavouot* :

> The association with Shavuot points attention to one of the important and usually overlooked elements of Jer 31—the inscribing of the Torah on the heart. (…). The intuitive association of Shavuot with a new future revelation allows us to recognize how Jesus' disciples could make a similar association, leading to the emergence of the Christian feast of Pentecost, with its particularity.[377]

Cette dernière remarque nous servira de transition pour passer à l'étude de la réception de la nouvelle alliance de Jérémie 31 dans le cadre du christianisme.

2.2 Réception de Jérémie 31:31-34 dans le Nouveau Testament

Comme nous l'avons vu, la notion d'alliance est un concept important dans toute la révélation biblique. D'ailleurs, il est significatif que la première chose qui saute aux yeux

---

375 « Jewish interpretation, too, interprets the promise literally, but it looks forward to fulfilment in the Messianic Age, which has not yet come. » Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 470.

376 Goshen-Gottstein, « The New Covenant - Jeremiah 31:30-33 (31:31-34) in Jewish Interpretation, » 17 (italiques ajoutées).

377 Goshen-Gottstein, « The New Covenant - Jeremiah 31:30-33 (31:31-34) in Jewish Interpretation, » 21. L'auteur ajoute même : « Jeremiah 31 clearly implies a new and different kind of Torah. » Plus loin, il fait cette remarque intéressante admet en note : « It could be that defense mechanisms against the notion of abrogation of the Torah prevented the development of an idea of Messiah as giving a new Torah, over and against the one given in a covenant by Moses. » Goshen-Gottstein, « The New Covenant - Jeremiah 31:30-33 (31:31-34) in Jewish Interpretation, » 24n91.

d'un nouveau lecteur de la Bible, c'est son découpage en deux alliances ou « testaments », testament étant une traduction possible du terme *diatheke* en grec.[378] Dans le Nouveau Testament, le terme d'alliance est un terme important. En effet, lors de l'institution de la Cène, Jésus parle de « son sang de l'alliance. » De même, l'apôtre Paul emploie plusieurs fois le terme d'alliance, notamment lorsqu'il rappelle aux Corinthiens l'institution de la Cène (1 Co 11:25) ou qu'il défend son ministère (2 Co 3:6). Mais, c'est indéniablement dans l'épître aux Hébreux que le mot « alliance » apparaît le plus souvent, ce qui souligne l'importance capitale de ce concept pour l'auteur.[379] Dans cette section, nous traiterons donc en détail des différents textes du Nouveau Testament qui évoquent la nouvelle alliance de Jr 31:31-34.

2.2.1 Hébreux 8:7-13

2.2.1.1 Remarques introductives

L'épître aux Hébreux est une épître exceptionnelle à plus d'un titre au sein du Nouveau Testament, comme nous avons commencé à le dire en introduction de cette section. Elle l'est premièrement du fait que l'identité de son auteur, ainsi que celle de ses destinataires, demeure une énigme. La paternité paulinienne de l'épître a, depuis longtemps, été remise en question.[380] D'autres auteurs potentiels ont été proposés, comme Barnabas ou Apollos, avec plus ou moins de pertinence. De même, en ce qui concerne les destinataires, plusieurs hypothèses ont été avancées : soit des judéo-chrétiens tentés de renoncer à leur foi, soit des pagano-chrétiens (des gentils) versés dans les Ecritures et menacés d'apostasie, ou d'autres variantes autour de ces thèmes. La date de rédaction de l'épître fait aussi l'objet de débats : a-t-elle été rédigée avant ou après la destruction du temple en l'an 70 ?[381] Parce que ce n'est pas l'objet premier de cette étude, nous laisserons de côté ces énigmes. Notons tout de même, en ce qui concerne les destinataires de l'épître, qu'il est plausible de supposer que ce sont des judéo-chrétiens. En effet, l'auteur mentionne que Dieu a parlé « à nos

---

[378] Nous avons rapidement mentionné en note, dans l'introduction, cette question de la traduction de *diatheke* par « alliance » ou « testament ». Voir sur ce point Geerhardus Vos, « Hebrews, the Epistle of the Diatheke », in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, ed. Richard B. Gaffin, (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1980), 161-233. Pour un point de vue catholique, voir l'étude de Ferdinand Prat, *La théologie de saint Paul*, en deux volumes, Bibliothèque de Théologie Historique, (Paris: Beauchesne, 1961), 458.

[379] Nous avons traité de ce sujet par ailleurs, dans une étude menée durant notre cursus de Master. Cf. Michaël de Luca, « La question de la 'Nouvelle Alliance' : un cas d'herméneutique biblique. Étude de la prophétie de Jérémie 31:31-34 à la lumière de l'épître aux Hébreux 8:7-13, » (diss., Faculté Jean Calvin, 2012). La section suivante sur He 8:7-12 reprend des éléments de ce travail.

[380] À titre d'exemple, Calvin au XVI[e] siècle écrivait dans son commentaire de l'épître aux Hébreux : « Pour ma part, je ne puis croire que S. Paul en soit l'auteur. (…). Au contraire, la manière d'enseigner, et le style aussi, rendent suffisant témoignage que c'est un autre que S. Paul. » Jean Calvin, *L'épître aux Hébreux,* Commentaires bibliques, (Aix-en-Provence, FR: Kerygma, Marne-la-Vallée, FR: Farel, 1990), 14.

[381] À ce sujet, Jean Massonnet passe en revue les arguments autour de la datation de l'épître, avec les divers postulats avant ou après la destruction du temple en l'an 70. Le « créneau » de datation proposé s'étend généralement entre les années 40 et les années 90 pour une datation tardive. Massonnet opte, pour sa part, pour une date juste avant la destruction du temple : « Tout bien pesé, une date de rédaction dans les années soixante après J.-C., plutôt sur la fin, nous paraît recevable. » Jean Massonnet, L'épître aux Hébreux, Commentaire biblique : Nouveau Testament 15, (Paris: Cerf, 2016), 31.

pères » (verset 1:1), il vient en aide « à la descendance d'Abraham » (verset 2:16)[382] et s'adresse à ses destinataires comme à des croyants qui connaissent bien les Ecritures. Il semble donc légitime de considérer que cette épître aux « hébreux » est destinée à des judéo-chrétiens, même s'il n'est pas possible d'identifier précisément ses destinataires.[383]

Hébreux 8:7-13 est un passage intéressant à plus d'un titre. C'est, en effet, le passage du Nouveau Testament qui contient la plus longue citation d'un passage de l'Ancien Testament. L'auteur de l'épître cite dans ce chapitre 8 la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31.31-34 dans son entier, d'après la version grecque.[384] La notion même d'alliance est une notion particulièrement importante dans l'épître aux Hébreux, comme le souligne G. Vos qui compte pas moins de 17 occurrences du mot διαθηκη (*diatheke*) dans l'épître, soit autant que dans tout le reste du Nouveau Testament.[385]

Ce chapitre 8 de l'épître aux Hébreux est doublement exceptionnel : d'une part pour la longueur de sa citation de Jérémie 31, et d'autre part parce que l'auteur mentionne ce concept unique de « nouvelle alliance » au cœur de son argumentation. Le dernier point surprenant à noter sur ce passage est que, si la citation est particulièrement longue, son commentaire est, à l'inverse, particulièrement court (une phrase d'introduction, verset 7 et 8a ; une phrase de conclusion, verset 13). Pourtant, nous le verrons, ce commentaire soulève des questions sur les notions de « nouvelle » et « d'ancienne alliance, » ainsi que leur rapport entre elles. Etant donné que ce chapitre 8 de l'épître aux Hébreux représente la plus importante citation directe de Jr 31:31-34, son traitement mérite une attention particulière.[386]

2.2.1.2 Jérémie 31:31-34 dans l'épître aux Hébreux

La prophétie de Jr 31:31-34 se situe au cœur de l'argumentation de l'auteur concernant la supériorité de Jésus-Christ. Dès l'ouverture de l'épître, l'auteur annonce le plan

---

[382] En cela, l'auteur de l'épître aux Hébreux s'inscrit dans la continuité de l'alliance de Dieu avec Abraham. L'essentiel de son propos est de montrer comment la venue de Jésus change l'administration du système sacrificiel.

[383] Guthrie présente l'auteur de l'épître comme un prédicateur dont le but est à la fois théologique et pastoral, c'est-à-dire encourager sa communauté à persévérer dans la foi. Cf. Guthrie, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 923. Voir aussi R.T. France, « The Writer of Hebrews As a Biblical Expositor, » *Tyndale Bulletin* 47, no. 2 (1996): 245-76. De même, R. Diprose écrit au sujet de l'intention de l'auteur de l'épître aux Hébreux : « What needs to be stressed is that this is not a case of the Church pretending to supersede the Israel of God, but rather of *one (presumably Jewish) Christian* seeking to convince his *fellow Jews* that the new covenant has been established through Jesus and that there is no turning back. » Ronald E. Diprose, *Israel and the Church: the Origins and Effects of Replacement Theology.* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 49.

[384] Rappelons la différence de numérotation qui existe entre la version massorétique, où la prophétie se trouve au chapitre 31 du livre de Jérémie, et la version grecque, où la même prophétie se trouve au chapitre 38.

[385] « In other words in this single epistle the conception is more frequent than in all the rest of the New Testament writings put together », Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 161. Voir aussi G.H. Guthrie, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament,* ed. G.K. Beale and D.A. Carson, (Grand Rapids, MI: Apollos, Baker Academic, 2007), 919, 921. Pour une approche statistique complémentaire, voir Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text,* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 39.

[386] Pour cette raison, nous nous limiterons à l'étude de ce passage en mentionnant par ailleurs les autres références faites à Jr 31:31-34 dans l'épître aux Hébreux comme He 9:15, 10:16-17, 12:24.

de son développement avec cette phrase : « après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu nous a parlé par le Fils en ces jours qui sont les derniers » (He 1:1). L'auteur se place donc sur le plan de l'histoire de la révélation et entend montrer comment le Fils, Jésus-Christ, est l'ultime révélation de Dieu, « l'expression même de son être et le rayonnement de sa gloire » (He 1:3). Dès le prologue, le Fils est présenté comme ayant « accompli la purification des péchés » (He 1:3), ce qui annonce déjà le développement qui va suivre sur le sacerdoce de Christ. Le fait de concevoir le Christ comme « grand prêtre » est un trait unique à la théologie de l'épître aux Hébreux. C'est dans le cadre de ce développement que l'auteur en vient à dire, au chapitre 8, que « Christ a obtenu un ministère d'autant supérieur qu'il est médiateur d'une alliance meilleure, fondée sur de meilleures promesses » (He 8:6). C'est sur cette affirmation que débute son commentaire de Jr 31:31-34.

Aux versets 7 et 8a, l'auteur de l'épître affirme que la première alliance n'était pas irréprochable et que, de fait, il en fallait une deuxième, et il introduit sa citation en insistant sur cette notion de reproche. Il reproduit ensuite dans son entier l'oracle du livre de Jérémie avant de conclure avec ce commentaire plutôt succinct : « en appelant nouvelle cette alliance, il a rendu ancienne la première. Or ce qui est ancien et vieilli est sur le point de disparaître » (v.13).

Deux choses sont à noter avant d'aller plus loin : premièrement, comme nous l'avons dit plus haut, il est étonnant de constater ce contraste entre une citation assez longue et un commentaire plutôt lapidaire. Un verset au début et un autre à la fin de la citation forment l'essentiel de ce que l'auteur de l'épître a à dire sur le passage cité. Deuxièmement, le commentaire semble plutôt négatif : la première alliance n'est pas sans reproche, elle est rendue ancienne, vieillie et sur le point de disparaître. Ce constat sonne comme un échec à première lecture. Pourtant, à aucun moment l'auteur ne dit que la première alliance était mauvaise, son propos est plutôt de montrer à quel point la médiation de Jésus-Christ est supérieure. Quant au commentaire, s'il est court, c'est probablement parce que la citation doit pouvoir se suffire à elle-même en termes d'argumentaire.

Rappelons ce que nous avons dit plus haut concernant l'oracle de Jérémie et voyons comment ces éléments s'insèrent dans l'argumentation de l'auteur de l'épître. L'exégèse de Jr 31:31-34 nous a montré que Dieu promet à son peuple une alliance nouvelle, qui ne sera pas brisée comme la précédente,[387] puisque 1) les dispositions de l'alliance seront écrites sur le cœur et dans l'intelligence et 2) tous connaîtront le Seigneur car 3) Dieu pardonnera leurs fautes et leurs péchés. Mais Jérémie ne révèle rien de la façon dont Dieu va procéder, en particulier pour faire l'expiation des péchés. Au fond, ce que l'auteur de l'épître aux Hébreux reproche à l'ancienne alliance, c'est de n'avoir pas réglé le problème du péché. Quelque chose devait être fait à ce sujet pour que le cœur du peuple soit transformé et demeure fidèle à Dieu, c'est pourquoi il était nécessaire d'espérer une intervention particulière (nouvelle) de Dieu dans ce sens. Mais, lorsque nous nous en tenons à la révélation de Jr 31:31-34, nous restons dans l'expectative. Cette intervention de Dieu devait demeurer un mystère jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ, le Fils de Dieu.

L'auteur de l'épître montre que la nouvelle alliance est meilleure parce qu'elle est

---

[387] Notons que le reproche ici est fait « aux pères » qui n'ont pas persévéré dans l'alliance, ce n'est donc pas la faute de l'alliance en elle-même mais des partenaires de Dieu qui ont été fautifs, ce qui justifie, dans la version grecque, la traduction qui rend le fait que Dieu s'est désintéressé d'eux.

l'accomplissement de l'ancienne, en particulier en ce qui concerne les institutions sacrificielles, car Jésus est le sacrifice parfait et définitif ainsi que le grand prêtre parfait.[388] En fait, en suivant l'argument de l'auteur de l'épître, la nouvelle alliance est la perfection de l'ancienne et l'aboutissement de ses promesses en Jésus-Christ. L'auteur de l'épître ne cherche pas à faire autre chose qu'à démontrer que Jésus, le Fils, est l'ultime (c'est-à-dire dernière et parfaite) révélation de Dieu pour son peuple. Quand il parle de « nouvelle » et « d'ancienne » alliance, l'auteur de l'épître n'est pas en train d'émettre un jugement de valeur du type « nouveau = bon » et « ancien = mauvais ». Il est plutôt en train de parler de la progression de l'histoire de la révélation. L'ancienne alliance était bonne dans ses dispositions (l'auteur ne dit nulle part que la loi de Dieu était mauvaise) mais la nouvelle est meilleure car Dieu s'est révélé en Christ pour faire tout ce qu'il fallait pour que l'alliance nouvelle soit fondée sur des bases inébranlables.[389] En d'autres termes, c'est la révélation de Dieu qui est meilleure et plus efficace, non l'alliance qui était mauvaise. L'auteur de l'épître reprend la prophétie de Jr 31:31-34 et la cite comme étant accomplie par le sacerdoce de Christ, presque sans autre commentaire. Son argument pourrait se résumer ainsi : Dieu a annoncé une alliance nouvelle par l'intermédiaire du prophète Jérémie, la voici présente et réalisée en Jésus-Christ, son médiateur. Et si l'alliance nouvelle dont il est question est meilleure, c'est parce que sa révélation est plus grande. En effet, comme le répète l'auteur de l'épître, rien n'est supérieur au Fils qui a conclu lui-même cette alliance.[390]

2.2.1.3 Ancienne et la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux

2.2.1.3.1 Alliance et mort sacrificielle dans les chapitres 8 à 10

La notion d'alliance est particulièrement importante dans l'épître aux Hébreux, comparativement plus que dans d'autres livres du Nouveau Testament, comme nous l'avons

---

388 Vanhoye écrit à ce sujet : « dans l'Ancien Testament, la loi est loi de l'alliance entre le peuple et Dieu [c'est à dire qu'elle règle les rapports de médiation entre le peuple et Dieu]. (…). On doit donc reconnaître que l'auteur de l'épître n'a pas tort, lorsqu'il observe que c'est sur la base du sacerdoce qu'a été établie la législation du peuple de l'alliance » ; et plus loin : « si Dieu a annoncé une 'disposition nouvelle', c'est que la 'disposition' existante ne donnait pas satisfaction (voir He 8:7). D'autre part, innovant par rapport à l'oracle de Jérémie, qui ne dit pas un mot du culte, l'auteur affirme une correspondance étroite entre culte et 'disposition'. Culte imparfait et 'disposition' défectueuse allaient de pair ; seul, un sacrifice parfait pouvait fonder une 'disposition nouvelle' de qualité irréprochable. », Albert Vanhoye, « La Loi dans l'épître aux Hébreux », *La Loi dans l'un et l'autre Testament,* Lectio Divina N°168, (Paris: Cerf, 1997), 281 et 286.

389 « The aim is nowhere to depreciate the old covenant, but exclusively to exalt the new. The Old Testament was the only Scripture to which the author could resort in theological argument, hence what more natural than that he should make extensive use of it ? » Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation,* 129-30.

390 Vos écrit dans ce sens : « The revelation of the New Covenant is not only better comparatively speaking; it is final and eternal because delivered in a Son, than whom God could send no higher revealer », *Redemptive History and Biblical Interpretation,* 194. R.T. France livre cette conclusion : « What we have in Hebrews is a glimpse into the workshop of early Christian biblical interpretation, where those who came to the Jewish scriptures with a new christological perspective, while not turning away from their ancestral Jewish manner of arguing from Scripture, were learning and *developing new interpretative approaches*. Among these innovative but faithful Christian interpreters of Scripture, the writer of Hebrews, with his extended christological expositions of chosen Old Testament texts, stands out as one of the most effective, and one who, (…) allows us a fuller insight into the hermeneutical workshop than any other », R.T. France*, « The Writer of Hebrews As a Biblical Expositor »,* 275-76, italiques ajoutées.

déjà mentionné en introduction de cette section.[391] Rappelons que le terme grec *diatheke* est polysémique.[392] Selon Geerhardus Vos, les traducteurs de la Septante ont considéré que *diatheke* était la meilleure approximation pour rendre le concept vétérotestamentaire de *berit* entre un supérieur et un inférieur, en l'occurrence Dieu et son peuple.[393]

Au chapitre 9, l'auteur de l'épître traite de l'expiation finale accomplie par Jésus, souverain sacrificateur selon une autre lignée sacerdotale que celle du sacerdoce lévitique. Au chapitre 10, l'auteur atteste dans le même sens, en paraphrasant de nouveau Jérémie (Jr 31:33-34), le pardon des péchés obtenu de façon définitive par le sacrifice du Christ. Au sujet du culte sacrificiel, il écrit : « Il abolit donc le premier pour en établir un second. » (He 10:9b) et plus loin il conclut avant la section d'exhortation : « Or, là où il y a pardon des péchés, il n'y a plus d'offrande pour le péché » (He 10:18). L'auteur de l'épître au Hébreux semble donc indiquer, dans les chapitres 8 à 10, qu'il y a à la fois changement de sacerdoce et de sacrificateur dans l'économie de la nouvelle alliance. Celle-ci procure le pardon définitif des péchés par le sacrifice expiatoire du Messie. En ce sens, l'auteur répond à la question qui se posait à la lecture de Jr 31:34, à savoir comment Dieu accordera-t-il le pardon des fautes du peuple ?

L'auteur de l'épître développe son argument à partir de la façon dont devait se conclure une alliance dans le Proche-Orient ancien : les parties contractantes scellaient l'alliance par un sacrifice sanglant qui était censé représenter le sort de celui qui ne respecterait pas l'alliance.[394] L'idée développée est alors que le peuple de Dieu, qui n'a pas respecté l'alliance (cf Jr 31:32) doit mourir, la mort étant la conséquence du non-respect de l'alliance. Mais au lieu de cela, c'est le Christ qui meurt pour les transgressions de la première alliance. C'est ce que dit l'auteur de l'épître au verset 15 du chapitre 9. De fait, l'argument des versets 15 à 22 est le suivant : une mort était nécessaire pour expier les transgressions de la première alliance. Or, la mort des animaux n'était pas suffisante, puisque celle-ci était une mort figurative. Normalement, c'est le transgresseur qui doit mourir personnellement. Au lieu de cela, c'est le Christ qui a souffert la malédiction de l'alliance (la mort) pour que le peuple puisse recevoir les bénédictions (le pardon, la vie et l'adoption). Présentée autrement, la mort de Christ est à la fois rédemption pour l'ancienne alliance (mort à la place des transgresseurs) et sacrifice de la nouvelle (sacrifice sanglant versé pour conclure l'alliance nouvelle). La mort du Christ est donc la mort transitoire entre deux

---

391 « Here (in Hebrews) the diatheke idea shapes and colors the doctrinal outlook to a considerable degree and in important aspects. » Vos, *Redemptive history and biblical interpretation,* 164.

392 Cf. Chapitre 1.2.2.1. Nous avons dit que le terme *diatheke* peut désigner soit une alliance, soit un testament, ou toute autre disposition de type contractuelle.

393 Les traducteurs de la LXX, selon Vos, ont préféré le terme *diatheke* à celui de συνθηκη (*suntheke*) qui implique un contrat entre deux parties égales (contrat dit synallagmatique). Plusieurs travaux de G. Vos sont consacrés à cette question. Voir Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 400-11 et *The Teaching of the Epistle to the Hebrews*, 28 et suivantes.

394 Voir sur ce thème, l'ouvrage de Dominique Charpin, '*Tu es de mon sang' - Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, en particulier le chapitre 2 « La conclusion d'une alliance : gestes et paroles » et le chapitre 4 « Forme et contenu des traités », respectivement à partir des pages 47 et 127.

alliances : elle achève l'ancienne et entame la nouvelle alliance.[395] En effet, dès lors qu'il y a eu précédemment une alliance conclue par un sacrifice avec du sang, le sacrifice de Jésus la remplace par son sang.

2.2.1.3.2 La position de Vanhoye

En ce qui concerne la notion d'alliance « nouvelle » dans le chapitre 8, Vanhoye note la différence sémantique significative entre le terme grec νεος (*neos*) (ce qui est plus récent mais de même nature) et καινος (*kainos*) (ce qui est nouveau et de nature différente),[396] en soulignant que l'auteur de l'épître prend soin d'appuyer sur le second terme dans son commentaire de l'oracle de Jérémie (« en disant une nouvelle » = *kainèn*). Mais la différence sémantique entre les deux termes est à nuancer, la frontière entre les deux n'étant pas si évidente.[397] Vanhoye conclut néanmoins à ce sujet :

> Le commentaire final que l'auteur de la lettre aux Hébreux ajoute à la citation de l'oracle (He 8.13) élimine tout doute possible sur la distinction des deux alliances, car il déclare que le Seigneur "a rendu ancienne la première" et il donne à entendre que celle-ci est "près de disparaître", ce qui laissera toute la place à la nouvelle alliance ». « On voit par là que la nouvelle alliance, telle qu'elle a été réalisée par la médiation du Christ, repose sur une base radicalement nouvelle et qu'elle est donc vraiment nouvelle. Il est impossible de la confondre avec la première alliance. On peut seulement dire que l'une et l'autre font partie d'un unique dessein d'alliance mis en œuvre par Dieu. De ce point de vue, une profonde continuité les unit, mais elles constituent, dans cet unique dessein, deux étapes fortement différenciées. (…). La nouvelle alliance en est l'étape décisive, l'accomplissement. Estimer que l'acte médiateur du Christ n'a rien apporté de vraiment nouveau est une opinion inconciliable avec la doctrine de la lettre aux Hébreux.[398]

---

[395] « [Christ's] death is seen both as the sacrifice which consummated the old covenant order and as that which inaugurated the new », J.J. Hughes, « Hebrews ix 15ff and Galatians iii 15ff: a Study in Covenant Practice and Procedure », 47-48.

[396] Dans le même sens, voir aussi Renaud : « Nouvelle, l'alliance est aussi neuve. Il ne s'agit pas de la restauration de la simple *berit* des pères. À cet égard, il est significatif que la LXX utilise l'adjectif καινός et non pas νέος. » Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 52. Il est intéressant à noter que, sur ce même terme, Kaiser fournit un argument quasi opposé : « *Kainos*, on the other hand, refers to what is new in nature, better than the old or superior in value or attraction. The Hebrew word, however, must serve both ideas: new in time and renewed in nature. Thus for Jeremiah 31, the context, content and New Testament vocabulary distinction decides in favour of a « renewed covenant. » Walter C. Kaiser, « The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31:31-34. » *Journal of the Evangelical Theological Society* 15, no. 1 (1972): 17.

[397] « Since the adjectives καινός and νέος, both of which mean 'new,' share a considerable semantic territory in NT usage, it would be unwise to insist that in speaking of the 'new' covenant Paul was emphazising its newness in nature or quality (καινός) as opposed to its newness in time or origin (νέος). », Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, (Grand Rapids, Mi: Eerdmans, 2005), 271. Pour une étude plus récente sur ces deux adjectifs, voir Tiberius Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort: Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30-33*, Studies in Biblical Literature 105, (New York: Peter Lang, 2007), 102-03. Voir aussi Kaiser and Rata, *Walking the Ancient Paths, A Commentary on Jeremiah*, 369-70.

[398] Vanhoye, « La Loi dans l'épître aux Hébreux », respectivement 185 et 189.

Outre le fait, comme nous l'avons dit, que Vanhoye a tendance à accentuer la discontinuité des alliances,[399] il est un fait que l'auteur de l'épître aux Hébreux semble, dans les différents aspects de son commentaire de Jr 31:31-34, annoncer le fait que la première alliance (ancienne) doit faire place à la nouvelle, celle inaugurée par Jésus-Christ, le souverain sacrificateur et médiateur d'une alliance à la fois définitive et perpétuelle en vue du pardon des péchés. En cela, l'accent est mis davantage sur la discontinuité des alliances dans la réception du texte de Jérémie 31. En fait, dans ce cas, l'idée semble vraiment être que la nouvelle alliance remplace l'ancienne, du moins en ce qui concerne l'aspect sacrificiel. Il n'y a donc pas, de ce point de vue, deux alliances parallèles mais deux alliances successives, une ancienne et une nouvelle, l'ancienne étant en sursis, vieillissante, sur le point de disparaître (He 8:13).

2.2.1.3.3 Remarques de Brueggemann

Ce dernier point suscite des réactions vives de la part des commentateurs de l'épître. En effet, la théologie qui se dégage de l'épître aux Hébreux d'après ce commentaire est considérée comme le terreau sur lequel la tradition chrétienne a fondé ultérieurement une théologie dite « de la substitution » ou « théologie du remplacement, »[400] dont le corolaire a été le rejet des Juifs dans l'économie de la nouvelle alliance et de l'Eglise, aboutissant *in fine* à diverses formes d'antisémitisme. Il est important de le mentionner ici à titre de rappel, car cette théologie dite « du remplacement » fait partie, dans une certaine mesure, de la réception des textes que nous commentons. Une étude de l'origine et du développement de la théologie du remplacement dépasserait le cadre de notre recherche, même si, comme nous allons le voir, la référence (en négatif le plus souvent) à la théologie du remplacement influence les interprétations contemporaines.[401]

Brueggemann, dans son commentaire sur Jérémie, souligne ce fait : « The use of this text [Jer 31:31-34] in Heb. 8:8-13; 9:15-22; and 10:16-17 provides a basis for a Christian preemption of the promise. »[402] Et il ajoute : « My own inclination is to say that in our time and place the reading of Hebrews is a distorted reading, and we are back to the recognition of the Jewishness of the new covenant. »[403] Pour Brueggemann, l'accomplissement de la

---

[399] Massonnet, un autre commentateur catholique de l'épître aux Hébreux, critique la position de Vanhoye en ces termes : « Affirmer l'abrogation de l'alliance du Sinaï au profit du maintien de l'alliance avec Abraham comme le fait Vanhoye est intenable d'un point de vue juif, comme d'un point de vue chrétien qui prend au sérieux la vocation actuelle du peuple juif. » Massonnet explique son propos en disant que les Juifs ont une notion forte de continuité d'alliance : il y a une seule et même alliance qui se continue dans toutes les alliances bibliques pour devenir une alliance éternelle. Il admet cependant que l'auteur de l'épître aux Hébreux ne semble pas du tout aller dans ce sens. Jean Massonnet, *L'épître aux Hébreux*, Commentaire biblique: Nouveau Testament no. 15, (Paris: Cerf, 2016), 212 et 213 (pour la citation).

[400] Désignée en anglais par le terme de « supersessionism » ou « replacement theology ».

[401] Massonnet écrit à ce sujet : « Après des siècles de prévalence chez les chrétiens d'une théologie du rejet et de la substitution, grâce à laquelle on décidait sans peine de l'abolition de l'alliance au Sinaï, les Eglises chrétiennes, et parmi elles l'Eglise catholique, ont révisé de fond en comble leur conception à cet égard. » Massonnet, *L'épître aux Hébreux*, 213.

[402] Brueggemann, A *Commentary on Jeremiah*, 294.

[403] Brueggemann, A *Commentary on Jeremiah,* 295. Citation clef que nous avons déjà donnée en introduction.

nouvelle alliance a eu lieu pendant le temps de déportation du peuple et lors du retour d'exil.[404] En ce sens, la nouvelle alliance est une alliance principalement juive et vétérotestamentaire, elle ne concerne les chrétiens que de façon collatérale.[405]

On comprend maintenant que cette notion d'alliance est d'autant plus importante dans l'épître aux Hébreux qu'elle renvoie à la question du rapport qui existe entre ce que l'auteur qualifie « d'ancienne » alliance et la « nouvelle alliance » contenue dans Jr 31:31, lequel rapport, selon la façon dont il est envisagé, a des conséquences sur l'interprétation non seulement de Jr 31:31, mais plus largement sur la théologie biblique en tant que telle.[406] Jones, dans son commentaire, rappelle même à ce sujet que c'est à l'épître aux Hébreux,[407] et à sa terminologie que nous devons la nomenclature « Nouveau Testament » et « Ancien Testament » qui marque la division des deux grandes parties de la Bible chrétienne.[408] Pourtant, le but de l'auteur de l'épître aux Hébreux n'avait pas d'autre intention dans sa lettre que de faire le lien entre l'ancienne et la nouvelle forme de la révélation divine, comme le dit Amsler : « si, tout au long de son épître, [l'auteur] compare les deux alliances, c'est parce qu'elles s'éclairent l'une l'autre comme deux paroles d'un même discours (…) ».[409]

Après ces considérations sur l'épître aux Hébreux, voyons à présent comment le concept d'alliance nouvelle d'après Jr 31:31-34 s'articule chez l'apôtre Paul, en particulier sur la base de sa conception du ministère évoquée en 2 Corinthiens 3.

---

404 Au sujet de la nouvelle alliance, il commente : « The "new" covenant now wrought by God also concerns the Israelite community. This is the community formed anew by God among exiles (…). Thus we are right to posit a deep discontinuity between old and new, but that deep discontinuity is not between Jews and Christians, but between recalcitrant Jews prior to 587 and transformed Jews after 587 who embrace the covenant newly offered by God. », Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah,* 292.

405 « At best, we may say that Christians come derivatively and belatedly to share the promised newness. », Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah,* 295. Notons que, dans ses affirmations au sujet des chrétiens et de la nature juive de la nouvelle alliance, Brueggemann semble cloisonner très nettement judaïsme et christianisme sans définir ce qu'il entend par être Juif ou être Chrétien. Sur les problèmes méthodologiques de définition, voir l'introduction générale de la présente thèse.

406 Graham Hughes résume ainsi la question herméneutique posée par l'épître : « The thesis which is offered is that the writer of Hebrews is the theologian who, more diligently and successfully than any other of the New Testament writers, has worked at what we now describe as *hermeneutics*. The question which has preoccupied him more deeply than any other, we shall argue, has been that of saying how we may conceive the Word of God (…) as being subject to historical processes and yet remaining, recognizably, God's Word. », et il en conclut : « (…) it has also been recognized that the difficulties inherent in this interpretation process are brought to their sharpest focus precisely in the interrelationship between the Old and the New Testaments of the Christian scriptures, », Graham Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 3.

407 Et aux écrits de Paul dans la deuxième épître aux Corinthiens, comme nous allons le voir par la suite.

408 « It is the defining of the new divine dispensation in terms of a new and deeper appropriation of the divine instruction (Torah) which has made this passage central to the Christian Bible and given a name to the New Testament. » Jones, *Jeremiah*, 401. Pour un traitement plus récent de cette question, voir Mart-Jan Paul, « Das Neue Testament als Fortsetzung und Vollendung des Alten Testaments » in *Theologie des Alten Testaments*, ed. Koorevaar and Paul, 324-48, et en particulier le point 12.3.2 (331-34) « Die Begriffe Altes und Neues Testament » pour un résumé de l'historique de la nomenclature des parties de la Bible en tant qu'« Ancien » et « Nouveau » Testaments.

409 Samuel Amsler, *l'Ancien Testament dans l'Eglise : essai d'herméneutique chrétienne,* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1960), 19.

2.2.2 2 Corinthiens 3:6

Dans ce passage de la deuxième épître aux Corinthiens, l'apôtre Paul se définit comme ministre « d'une nouvelle alliance » (2 Co 3:6a). Cette mention de la « nouvelle alliance » semble être une référence implicite à Jr 31:31.[410] Les différents éléments mentionnés par l'apôtre font aussi référence à un faisceau plus large de passages incluant notamment Ezéchiel 36 (référence aux tables de pierre et de chair)[411] et Exode 34 (référence au voile pour cacher la face de Moïse). Seifrid, dans son commentaire sur la deuxième épître aux Corinthiens, suggère que Paul fait aussi référence à la tradition eucharistique[412] déjà évoquée dans sa première épître aux Corinthiens.[413]

Dans le contexte polémique de la lettre, Paul semble opposer deux types de ministères[414] : celui de la « nouvelle alliance » (le sien) et celui, voilé, de « l'ancienne alliance » (verset 3:14).[415] En ce sens, comme le souligne Guthrie, il est davantage question ici de comparaison dans l'efficacité du ministère que de dispensation générale des

---

410 À ce sujet, Guthrie écrit dans son commentaire : « The reference to the 'new covenant' has as its backdrop Jer. 31:31-34 (38:31-34 LXX), the OT promise (…). That covenant would involve knowing the Lord, the internalization of the laws of God, and the decisive forgiveness of sin, realized in the new-covenant sacrifice of Christ on the cross (Heb. 8:7-10:18). » George H. Guthrie, *2 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 197.

411 « (…), although 3:1-3 does not explicitly refer to the new covenant, the allusion to Jer. 31:33 (LXX 38:33) in the phrase 'written in our hearts' (3:2) and the contrast between 'tablets of stone' and 'hearts of flesh' (3:3) are reminders of the institution of the old covenant and the promise of a new covenant. », Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, (Grand Rapids, Mi: Eerdmans, 2005), 266. Voir aussi Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, (Grand Rapids, Mi: Eerdmans, 1997), 176-77.

412 Nous traiterons du lien entre Jr 31:31-34 et les textes relatifs à l'institution de la sainte Cène dans la section suivante.

413 « In introducing this expression, he clearly refers to the Lord's Supper tradition that he himself delivered to the Corinthians and, through the 'cup-word' of that tradition, to the Jeremianic promise of a new covenant. » Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 120-21. Dans le même sens, voir aussi Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 270.

414 « In contradistinction from his opponents, Paul and his team are 'new-covenant ministers.' » « This constitutes a main point as the apostle focuses on the contrast between Moses's ministry and authentic Christian ministry in 3:7-18. » Guthrie, *2 Corinthians*, 196-97.

415 Cette référence au terme « ancien testament » ou « ancienne alliance » fait partie des deux seules mentions explicites dans le Nouveau Testament aux Ecritures, et en particulier à la Loi de Moïse, comme faisant partie de ce nous appelons maintenant « l'Ancien Testament ». Seifrid écrit à ce sujet : « Here, for the only time in the New Testament, Paul describes the Law as 'the old covenant.' His language is clearly prompted by his earlier reference to 'a new covenant,' through which he allusively links the promise of Jeremiah with the Gospel (v. 6). » Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 168. L'auteur ajoute en note de bas de page (n256) : « Paul's thought is thus close to that of the author of Hebrews. » Cf He 8:13, la mention de l'alliance comme étant ancienne. Et il ajoute par ailleurs : « In all probability, it is the announcement of the 'new covenant' in Jer. 31:31 that prompts Paul to speak of 'the old covenant' in v.14 », Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 122.

alliances.[416]

Certes, Paul affirme que la nouvelle alliance est « non de la lettre, mais de l'Esprit » et il dresse dans la suite du verset une opposition entre « la lettre » qui tue et l'esprit qui « fait vivre ». Cette opposition a été au cœur de l'opposition entre une interprétation des Ecritures qui serait « de la lettre » et une interprétation qui serait « de l'Esprit », c'est-à-dire spirituelle.[417] Mais ce développement herméneutique est plus tardif. Néanmoins, sans entrer dans ce débat,[418] il est clair que l'apôtre Paul inscrit son ministère dans le cadre de l'alliance nouvelle, en référence à Jr 31 et Ez 36, en soulignant un contraste : le ministère de la nouvelle alliance est « *non* de la lettre, *mais* de l'Esprit ». Il semble donc indiquer un changement important dans l'exercice du ministère de la révélation de Dieu.[419]

En ce sens, il est permis, avec Seifrid,[420] de voir dans l'argumentation de Paul un parallèle avec le contraste dressé par l'oracle de Jr 31:31-34 : « (…) une nouvelle alliance, *non* comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs père (…), *mais* voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël (…) ».

Les deux principaux critères de nouveauté d'après l'argumentation de Paul sont que le ministère de la nouvelle alliance est « de l'Esprit » (v. 6), il est permanent, par opposition au ministère de la lettre qui est temporaire (v. 7, 11, 13), et il est « supérieur en gloire » (v. 9). En d'autres termes, comme le mentionne Harris,[421] Paul voit dans son ministère de la nouvelle alliance l'accomplissement des promesses de Jr 31:31-34. Enfin, selon Paul, un « voile

---

416 « (…) the comparison here has more to do with contrasting approaches to ministry and the outcomes of those ministries, rather than with successive dispensations of the old covenant over against the new covenant. It is the new covenant that makes authentic Christian ministry possible, powerful, and productive (3:3, 6). The contrast in 2 Cor. 3 is not primarily with the old covenant *per se* but with the ongoing attempt to minister apart from the work of the Spirit and through a veil that lies over people's hearts (3:14-15). » Guthrie, *2 Corinthians*, 199.

417 Sur l'idée de deux modes d'interprétation : une interprétation spirituelle par opposition à une interprétation charnelle, voir notre article sur l'herméneutique chez les Pères de l'Eglise : Michaël de Luca, « Alexandrie et Antioche : deux paradigmes herméneutiques antagonistes ? », *Hokhma* 111, (2017): 57-72.

418 Pour un résumé complet de la réception récente de 2 Cor 3:6b, voir Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 130-50.

419 « Paul is an emissary of a 'new covenant.' His description of this covenant as 'new' is already an indication that he does not conceive of God's saving dealings with the world in terms of a single, overarching covenant with Israel. His following description of the new covenant excludes that possibility; the new covenant is not of the letter but of the Spirit. » (Italiques dans le texte). Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 121.

420 Seifrid, dans son commentaire, fait clairement le parallèle avec Jr 31:32 : la nouvelle alliance promise ne sera pas comme celle des pères… « The new covenant will be different from the covenant made at Sinai, which Israel broke. » L'auteur commente les autres versets de Jr 31:31-34, en faisant référence aussi à Ezéchiel 11 et 36. Et il indique que Paul se situe dans la continuité de la compréhension de cette nouvelle alliance. « Indeed, the very naming of this covenant as 'new' means that it is defined in contrast with the 'old.' », affirme l'auteur en mentionnant l'épître aux Hébreux. Et l'auteur de conclure : « Paul speaks of the Lord's 'writing of the Law on the heart' promised in Jeremiah as a replacing of the Law. This contrast becomes even clearer in his following contrast between the mission of the 'letter' as bringing death and condemnation and the mission of the Spirit bringing life and righteousness. » Seifrid, The Second Letter to the Corinthians, 122 et 123.

421 « For Paul, the law of Christ (Gal. 6:2), engraved on the hearts of believers by the life-giving Spirit, was the fulfilment of Jeremiah's prophecy that under the new covenant God would write his law on the hearts of his people (Jer. 31:33). » Harris, *The Second Epistle to the Corinthians,* 274.

demeure » dans l'ancienne alliance mosaïque qui « ne disparaît qu'en Christ ».[422]

Cette argumentation de Paul va dans le sens de l'argumentation de l'épître aux Hébreux sur la supériorité de la nouvelle alliance[423] conclue en et par Jésus-Christ. Seifrid fait par ailleurs cette remarque intéressante sur l'importance, dans l'enseignement apostolique, de la dissociation entre Loi et Alliance : en effet, pour les auditeurs juifs,[424] il était important de faire cette distinction entre le concept d'alliance (*berit*) et celui de Loi (*Torah*), distinction qui n'était pas nécessairement utile pour l'enseignement des chrétiens d'origine païenne

> It thus appears that the dissociation of 'covenant' from Law was an essential element of the earliest proclamation of faith in Jesus as Messiah among Jews; otherwise within early Judaism 'covenant' (along with circumcision) was associated especially with the Law. (…). It is no wonder that the term 'covenant' did not come into prominent usage in the proclamation to the pagans. Indeed, its significance with respect to the Law had to be clarified for Jewish believers in Jesus — a clarification that led to considerable controversy within earliest Christianity.[425]

C'est peut-être pour éclairer une partie de ses destinataires à Corinthe que Paul utilise ce contraste pour décrire son ministère comme étant le ministère de la nouvelle alliance avec, en arrière-plan, les modalités de la nouvelle alliance prophétisée en Jérémie 31. En tout cas, dans ce chapitre de la deuxième épître aux Corinthiens, l'apôtre Paul semble insister à la fois sur le contraste entre les deux ministères, celui de la lettre et celui de l'Esprit, et sur la supériorité de la nouvelle alliance.

2.2.3 Récits de la Cène (Mt 26, Mc 14, Lc 22, 1 Co 11)

Les récits qui sont reliés à l'institution de la Cène ont aussi des connexions avec la nouvelle alliance de Jr 31:31.[426] La référence à la prophétie de Jérémie est plus ou moins

---

[422] « The expression ἡ παλαιά διαθήκη, 'the old covenant,' may well be a Pauline coinage as a natural deduction from Jeremiah's διαθήκη καινή (38:31 LXX) and from the eucharistic tradition of the cup as ἡ καινή διαθήκη ratified by Christ's blood (1 Cor. 11:25). » Harris, *The Second Epistle to the Corinthians,* 302. En note de bas de page (n47) l'auteur ajoute une remarque intéressante sur l'usage de « nouveau » entre les écrits de Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux : « While Hebrews refers to διαθήκη καινή (9:15; 8:8) and διαθήκη νέα (12:24), it prefers the expression ἡ πρώτη διαθήκη (9:15; 8:13) over Paul's ἡ παλαιά διαθήκη. »

[423] En parallèle avec le verset 14, Harris écrit : « A καινή διαθήκη implies a παλαιά διαθήκη (3:14), and the new replaces the old not because the earlier διαθήκη has been fulfilled or renewed but because the later διαθήκη is inherently superior. » Harris, *The Second Epistle to the Corinthians,* 271.

[424] Harris imagine comme contexte en arrière-plan de la polémique au sujet du ministère de Paul à Corinthe, une opposition juive à la prédication de l'Evangile : « If Jesus so clearly fulfilled OT promises and if Paul's gospel was actually the new covenant prophesied by Jeremiah, why were the Jewish people not responding in greater numbers? If the background to 3:14-15 is some such Jewish reaction to Paul's ministry, we have an adequate explanation of the transition from external veiling (v.13) to internal veiling (vv.14-15), from the Israelites of Sinai and the desert wanderings (v.13) to the Jews of Paul's day (vv.14-15). » Harris, *The Second Epistle to the Corinthians,* 300.

[425] Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 125.

[426] Notons que la littérature sur l'analyse de critique textuelle de ces textes relatifs à l'institution de la Cène est abondante. Nous ne ferons ici que souligner quelques aspects en lien avec notre sujet.

explicite selon les versions. En effet, le qualificatif « nouvelle » pour désigner l'alliance est absent dans les évangiles de Matthieu et Marc, alors qu'il est présent dans Luc (quoiqu'absent dans certains manuscrits). Il est aussi présent dans la première épître aux Corinthiens. Voyons quels sont les points d'accord et les différences entre chacun de ces récits dans l'optique d'un écho néo-testamentaire de la prophétie de Jérémie.

2.2.3.1 Dans Matthieu (Mt 26:26-29)

Dans le récit de la Cène dans Matthieu, au sujet de la coupe, il est dit : « Il prit ensuite une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna en disant : buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance,[427] qui est répandu pour beaucoup, pour le pardon des péchés. » (Versets 27-28). Notons tout particulièrement chez Matthieu cette référence au pardon des péchés en rapport avec l'alliance, qui semble militer pour une référence implicite à la nouvelle alliance de Jr 31:31,[428] d'autant que Matthieu est assez familier des écrits de Jérémie.[429]

La formulation « sang de l'alliance » (ici et dans les passages parallèles) fait probablement référence à Exode 24:8 lors de la conclusion de l'alliance au Sinaï : « Moïse prit le sang et le répandit sur le peuple en disant : voici *le sang de l'alliance* que l'Eternel a conclue avec vous » (italiques ajoutées).[430]

Jésus fait donc le lien entre le sacrifice de conclusion d'alliance et sa mort prochaine symbolisée par le vin de la coupe. En ce sens, la référence serait double : à la fois à l'alliance du Sinaï conclue par Moïse et à l'alliance prophétisée par Jérémie.[431] Le « sang de l'alliance » peut aussi être pris comme référence directe à Zacharie.[432] De même, l'expression

---

427 Certains manuscrits (Alexandrinus, Ephraemi rescriptus, codex Bezae) ont la mention « l'alliance nouvelle ».

428 « 'For the forgiveness of sins' occurs in the words of institution only in Matthew and alludes to Jeremiah 31:31-34. » D.A. Carson, *Matthew & Mark*, rev. ed., The Expositor's Bible Commentary, ed. Tremper Longman and David E. Garland, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 603.

429 Cf. Jr 31:15 cité dans le récit de l'enfance de Jésus. Cf. aussi la référence à Jérémie en Mt 16:14.

430 « The language 'blood of the covenant' is an allusion to the narrative in Exodus (24:8), where blood, designated by this exact term, was sprinkled over the people to ratify the covenant. », Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, rev. ed. The New International Commentary on the New Testament, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 614.

431 « It appears, then, that Jesus understands the covenant he is introducing to be the fulfilment of Jeremiah's prophecies and the antitype of the Sinai covenant. His sacrifice is thus foretold both in redemption history and in the prophetic word. The exodus becomes a 'type' of a new and greater deliverance; and as the people of God in the OT prospectively celebrated in the first Passover their escape from Egypt, anticipating their arrival in the Promised Land, so the people of God here prospectively celebrate their deliverance from sin and bondage, anticipating the coming kingdom. », Carson, *Matthew & Mark*, 603.

432 Cf. Zacharie 9:11 : « à cause du sang de ton alliance, j'ai relâché tes prisonniers de la fosse (…) ».

« répandu pour beaucoup » peut faire référence aux « nombreux » d'Esaïe 53.[433]

2.2.3.2 Dans Marc (Mc 14:22-26)

Le récit de Marc et celui de Matthieu sont assez proches dans leur formulation. Nous lisons dans Marc : « Il prit ensuite une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent tous. Et il leur dit : ceci est mon sang de l'alliance,[434] qui est répandu pour beaucoup. » (Versets 23-24). Jésus distribue la coupe à ses disciples et ne leur révèle la signification qu'après qu'ils aient bu. La coupe est ici comprise comme sang de l'alliance, tout simplement. L'ajout de « nouvelle » pour qualifier l'alliance dans certains manuscrits témoigne sans doute d'une tentative d'harmonisation.

2.2.3.3 Dans Luc (Lc 22:14-20)

Le récit de la Cène dans l'évangile de Luc se rapproche davantage des éléments de 1 Co 11 que de la tradition de Marc et Matthieu.

Dans Luc, on trouve le récit de deux coupes, probablement la première coupe du repas du Seder, et la 3e coupe (traditionnellement la coupe de bénédiction),[435] qui fait normalement référence à Ex 24:8, aussi au sujet du sang de l'alliance. En cela, Jésus est en train de faire le rapprochement entre son sang et celui de la Pâque commémorant la sortie d'Egypte.

Au sujet de la première coupe dans Luc il est dit : « Il prit une coupe, rendit grâces et dit : prenez cette coupe, et distribuez-la entre vous » (verset 17), et pour la seconde coupe : « De même il prit la coupe, après le repas, et la leur donna en disant : cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang,[436] qui est répandu pour vous. » (Verset 20).

Le problème est que les versets 19b-20 (de la seconde coupe) sont absents de certains manuscrits.[437] Mon corps « donné pour vous » et le sang « répandu pour vous » sont des expressions uniques à Luc. La dimension est ici plus personnelle (Jésus envers ses disciples) et moins prophétique (pour les nombreux). Ces deux éléments spécifiques dans Luc, et qui

---

433 Cf. Esaïe 53:12 : « C'est pourquoi je lui donnerai beaucoup (littéralement : les nombreux) en partage (…), parce qu'il a porté le péché de beaucoup (littéralement : des nombreux) et qu'il a intercédé pour les coupables. ». Dans ce sens, Fee : « To this phrase Jesus added a direct allusion to a well-known passage in Isaiah (53:12), where the Lord's Servant 'poured out his life unto death' and thereby 'bore the sin of many.' », Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 614.

434 De même, certains manuscrits ajoutent « nouvelle » : Alexandrinus notamment, mais les meilleurs manuscrits l'omettent. À noter que le mot « nouveau » apparaît dans le verset suivant au sujet du vin nouveau dans le Royaume : « En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau, dans le Royaume de Dieu. » verset 25. Voir à ce propos Thiselton : « The *new* finds expression in Mark 14:25 (cf. Matt 26:29) in the saying about 'new' in the eschatological consummation of the kingdom of God. », Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 884.

435 « (…), there is no reason to doubt that the cup in 10:16 and 11:25 denotes the third cup of the Passover sequence. » Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 883.

436 « This reflects the common tradition which Mark 14:24 and Matt 26:28 express as *my blood of the covenant*, and Paul and Luke express as *the new covenant in my blood* (the wording is identical in Luke and Paul except for Luke's omission of εστίν). » (italiques dans le texte), Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 884.

437 Versets présents dans Sinaiticus (deuxième correcteur), Vaticanus et Ephraemi rescriptus mais absents des autres manuscrits majeurs.

vont ensemble, militent néanmoins pour l'authenticité de ce passage en incluant les versets 19b-20.

Au verset 20, la référence est explicitement à la nouvelle alliance et ce qu'elle implique (probablement le pardon des péchés et l'effusion du Saint Esprit). Seul Luc et Paul[438] dans leur récit de la Cène mentionnent explicitement l'alliance comme étant « nouvelle » en référence à Jr 31:31.

2.2.3.4 Dans 1 Corinthiens 11:25

Paul ferait référence ici à une tradition orale de l'Eglise ancienne qu'il aurait lui-même reçue. Dans sa lettre, Paul écrit aux corinthiens au sujet de la coupe : « De même, après avoir soupé (il prit) la coupe et dit : cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, faites ceci en mémoire de moi, toutes les fois que vous en boirez. » Paul est le seul à mentionner l'expression « faites ceci en mémoire de moi » ce qui semble indiquer un usage liturgique de ce texte dans l'Eglise primitive. Paul fait explicitement mention de l'alliance comme étant « la nouvelle alliance, » ce qui tend à rendre évident le lien avec la nouvelle alliance en Jr 31:31. La question qui se pose est celle du rapport entre Luc et Paul pour ce qui est de la tradition textuelle. Plusieurs commentateurs semblent pencher pour la primauté de Luc.[439]

2.2.3.5 Synthèse pour les récits de la Cène

Le consensus sur la question synoptique va dans le sens d'une priorité de l'Evangile de Marc.[440] Dans Marc, comme nous l'avons vu, Jésus désigne la coupe comme « mon sang de l'alliance ». Matthieu, de la même tradition que Marc, précise que ce sang de l'alliance est « pour le pardon des péchés » comme pour rendre explicite l'aspect sacrificiel propitiatoire du sang versé. En ce sens, on peut y voir une référence à Jr 31:31-34 « car je pardonnerai leur faute ». Dans ce cas le mode de propitiation est le sang du sacrifice symbolisé par la coupe.

La tradition de Paul et de Luc mentionne explicitement la nouvelle alliance — si l'on prend comme originale la version de Luc contenant la mention « nouvelle » — en référence à

---

438 Fee nuance : « The cup saying is the place where not only Paul/Luke differ from Mark/Matthew, but also where, in the second part, Paul and Luke differ from each other. » « (…), in both Jesus identifies the cup with his blood in covenantal terms; (…) », Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 613-14.

439 Par exemple, Fee dans son commentaire, (*The First Epistle to the Corinthians*, 614) semble pencher pour que Luc (historien) soit un témoin plus fidèle que Paul (pasteur apologète) dans sa version du texte de l'institution de la Cène. Dans ce cas, la mention explicite chez Paul de la nouvelle alliance militerait aussi pour que cette mention soit originale chez Luc, si Luc est bien la source de la tradition paulinienne ou que, du moins, les deux puisent à une tradition commune de l'Eglise primitive. Seifrid, quant à lui, pense que Paul reformule la tradition de Marc : « The explicit appeal to the 'new covenant' of Jeremiah in the Pauline tradition is very likely an interpretative reformulation of the Markan tradition. », Mark A. Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary (PNTC), (Grand Rapids, MI: Eerdmans, Nottingham, GB: Apollos, 2014), 126.

440 Pour une comparaison utile des différentes versions du texte avec comme base l'Evangile de Marc, voir Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 605.

l'institution de la Cène. Dans ce cas, la référence à l'accomplissement de Jr 31:31 est quasiment transparente.[441]

Les marques d'ajouts du terme « nouvelle » dans les différents manuscrits plus tardifs sont révélatrices d'une harmonisation naturelle, dans le but d'expliciter la référence à la nouvelle alliance de Jérémie. La question qui se pose est alors la suivante : fallait-il harmoniser par manque de clarté ou à cause de divergences dans la conception de l'alliance que véhicule les deux différentes traditions textuelles ? Rata, pour sa part, pense que l'absence de mention explicite présuppose probablement que l'auditoire est en fait déjà familier de la référence à l'alliance nouvelle.[442]

D'aucuns pourraient supposer que la tradition de Luc-Paul fait davantage ressortir la radicale différence en explicitant la référence à la nouvelle alliance de Jr 31:31, là où la tradition de Matthieu-Marc aurait un contraste moins marqué entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Fee, dans son commentaire, nuance cette hypothèse en faisant la remarque suivante

> In Paul's version the identification is made directly with the covenant, in this case the 'new covenant' or Jeremiah (31:31): 'This cup is the new covenant in my blood.' However, that passage also mentions the covenant of Mount Sinai (Exod. 24) as that which is being replaced. Therefore, in the one version (Mark's), the Old Covenant is referred to explicitly and the New implicitly, while in Paul's it is the reverse, the New being explicit and the Old implicit. In both versions the point is the same, that the wine of the cup signifies Jesus' blood poured out in death, which ratified the new covenant.[443]

En résumé, les textes de l'institution de la Cène dans les évangiles, et plus explicitement encore chez Paul, font référence à la conclusion d'une alliance nouvelle, probablement avec la prophétie de Jr 31:31 en arrière-plan, alliance conclue par le sang de Jésus dont le sacrifice est symbolisé par le vin de la coupe.

2.2.4 Autres textes en référence à Jérémie 31:31-34

Les textes du Nouveau Testament que nous venons d'étudier sont les principales références à Jr 31:31-34. D'autres allusions mineures peuvent être décelées.[444] Nous en relèverons trois en particulier que nous commenterons brièvement.

---

441 Dans son commentaire Seifrid indique : « The same may be said for the Markan form of the words of institution, according to which Jesus speaks of his saving death as a replacement of the sacrifices associated with the Sinai covenant. The Pauline tradition makes this replacement explicit by associating it with the Jeremianic promise. », Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians*, 124.

442 « The fact that Matthew and Mark omit the adjective "new" to refer to the covenant could be because their audiences would know of which covenant they are referring. » Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort*, 95.

443 Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 614.

444 Kaiser en cite quelques-unes dans son étude de Jr 31:31-34. Cf. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 232.

2.2.4.1 Jean 6:22

Parmi les textes du Nouveau Testament qui font indirectement allusion à Jr 31:31-34, on trouve dans l'évangile de Jean (Jn 6:22 et suivants) les paroles de Jésus sur « le pain de vie, »[445] (notamment Jn 6:45), qui semblent faire référence à Jr 31:34. En effet, Jésus déclare à ses interlocuteurs : « ils seront tous enseignés de Dieu », ce qui peut faire écho à cette parole de l'oracle de Jérémie « Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant : connaissez l'Eternel ! car tous me connaîtront (…) ». Cette référence intervient dans un contexte où Jésus est en train de révéler que l'enseignement du Père mène à lui. comme Jésus introduit son propos en disant « il est écrit dans les prophètes, » cette citation pourrait aussi bien faire écho à d'autres textes prophétiques.[446]

2.2.4.2 Romains 11:27

Dans ce verset, l'apôtre Paul écrit que « tout Israël sera sauvé, selon qu'il est écrit : le libérateur viendra de Sion, il détournera de Jacob les impiétés, et telle sera *mon alliance avec eux lorsque j'ôterai leurs péchés*. »[447] La dernière partie de cette citation semble être une sorte de condensé de la prophétie de Jr 31:31-34 avec la mention à la fois de l'alliance et du pardon des péchés. Sans qu'il soit fait mention de l'alliance nouvelle de Jr 31:31, le rapprochement semble légitime puisque qu'il y a rapprochement des thèmes. Mais ce qui est particulièrement intéressant à noter, dans ce contexte, c'est que Paul traite ici du salut et du rétablissement futur d'Israël, ce qui place cette alliance rédemptive dans une perspective eschatologique.

Le chapitre 11 de l'épître aux Romains est un chapitre particulièrement débattu, en particulier en ce qui concerne les relations entre Israël et l'Eglise.[448] La question de l'élection d'Israël et celle de la permanence des promesses font partie des thèmes principaux du débat qui remonte jusqu'aux premiers siècles de l'Eglise.[449] Ce chapitre est un chapitre influent et souvent cité dans les milieux juifs messianiques.[450] Dans le cadre de cette étude sur la réception de Jr 31:31-34, nous nous limiterons à constater que, si référence il y a à notre texte

---

[445] Texte qui peut être rapproché des textes sur la Cène puisque qu'il est question ici de la commensalité de la chair et du sang de Jésus comparé au « pain descendu du ciel » que les pères ont mangé (versets 57-58).

[446] Comme par exemple Es 54, prophétie sur « l'alliance de paix » qui annonce que tous les fidèles seront comme des disciples de l'Eternel (verset 13).

[447] Rm 11:26-27, italiques ajoutées.

[448] Voir sur cette question Jean-René Moret, *Christ, la Loi et les Alliances. Les lettres aux Hébreux et de Paul : regards croisés,* Théologie biblique, vol. 3. (Zürich, CH: LIT Verlag, 2017), 37 (section 2.4) et suivantes. Voir aussi sur Rm 11 en particulier, l'article de Jean-René Moret, « Israël, les nations et l'Eglise dans la parabole de l'Olivier, » in *Hokhma* 106, (2014), 59-64.

[449] Sur cette espérance eschatologique du rétablissement d'Israël et des Juifs chez les Pères de l'Eglise, voir Mart-Jan Paul, « 'Ik zend u de profeet Elia'. De toekomst van Israël volgens de vroegchristelijke kerk. » in *Theologia Reformata* 57, no. 1 (2014) 22-39.

[450] Voir par exemple Scott J. Hafemann, « The Redemption of Israel for the Sake of the Gentiles, » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, chap. 19, 207. Voir aussi la synthèse des réponses au questionnaire exégétique dans la section 4.2.1.5.

dans ce passage, sa portée semble être de nature eschatologique, ce qui serait alors une spécificité de la pensée de Paul dans cette épître.

2.2.4.3 Parabole du vin nouveau et des outres (Mt 9:17, Mc 2:22, Lc 5:37-38)

Dans les Evangiles synoptiques, Jésus raconte cette parabole du vin nouveau et des outres neuves. Cette parabole n'est pas directement en lien avec la prophétie de Jérémie et nouvelle alliance, mais elle peut éclairer la compréhension du terme « nouveau » dans le contexte du Nouveau Testament. Dans chacun des récits, Jésus est pris à partie au sujet de sa non pratique du jeûne et il répond avec cette parabole. Jésus affirme qu'en sa présence (qu'il qualifie de présence de l'époux), le jeûne n'est pas nécessaires. Ses disciples jeûneront lorsque Jésus leur sera enlevé. Jésus semble vouloir dire que ce qu'il apporte (et ce qu'il est) est nouveau et ne peut pas s'accommoder ou être contenue dans ce qui est ancien, comme le vin nouveau dans de vieilles outres. Si on l'interprète dans ce sens, la « nouveauté » apportée par Jésus semble être radicale.[451]

2.3 Réception de Jérémie 31:31-34 dans le christianisme

Maintenant que nous avons exposé brièvement ces points sur la réception de Jr 31:31-34 dans les textes du Nouveau Testament, voyons comment la prophétie de la nouvelle alliance a été reçue et interprétée, en particulier en ce qui concerne le rapport entre continuité et discontinuité entre la première alliance et celle qui est envisagée dans la prophétie de Jérémie. Dans le monde chrétien, historiquement, nous distinguerons deux tendances majeures d'interprétation du texte de Jr 31:31-34 sur la nouvelle alliance.

Comme nous l'avons déjà dit, l'ancienne et la nouvelle alliance ont un rapport de complémentarité complexe qui a suscité diverses interprétations et des débats, car ce rapport entre les alliances touche au cœur de l'interprétation biblique.[452] Dans son commentaire sur Jérémie, Lundbom résume la problématique de la nouvelle alliance (dans Jr 31 et He 8) en posant la question de savoir si 1) il y a vraiment quelque chose de nouveau dans la « nouvelle alliance » ; et si 2) l'ancienne alliance du Sinaï est devenue obsolète ou non. À cette question, il montre que certains théologiens considèrent que la nouvelle alliance n'est rien de plus qu'un renouveau de l'ancienne, alors que d'autres défendent que la nouvelle alliance est radicalement neuve.[453] Autrement dit, selon leur courant d'exégèse, certains auteurs insistent

---

[451] Il nous faut nuancer ce propos en rappelant que l'interprétation de ce passage et de son contexte, dans le cadre d'une étude synoptique des évangiles, est compliqué notamment avec la mention dans Luc de cette précision : « ênsonne, après avoir bu du in vieux, n'en veut du nouveau, car il dit : le vieux est bon. » Une étude approfondie de ce passage dépasserait le cadre de la présente recherche centrée sur les références à Jr 31:31-34.

[452] Kaiser nous rappelle l'importance de ce passage : « The heart of OT theology and of the message of Jeremiah was his teaching on the New covenant in Jeremiah 31:31-34. » Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 231.

[453] « Scholars have considered two related questions when discussing the concept of a new covenant : 1) whether this covenant really is "new", and 2) whether the Mosaic covenant over against which the new covenant stands continues to be viable. Some think the new covenant is a renewal of the Mosaic (= Sinai) covenant and nothing more (Duhm, Levin, Lohfink, Rendtorff, Holmgren), while others believe that Jeremiah announces the end of the Mosaic covenant and presents here a covenant that is really new (Anderson, Zimmerli, von Rad, Wolff). » Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 466.

davantage sur la rupture, et d'autres insistent davantage sur la continuité de l'alliance.

2.3.1 Accent sur la discontinuité des alliances

Tout d'abord, la position qui met l'accent sur la rupture entre l'ancienne et la nouvelle alliance remonte aux premiers siècles de l'Eglise. Dans son parcours de l'interprétation patristique du passage de Jr 31 et He 8, Lundbom montre que dès la fin du IIe siècle, la nomenclature Ancien Testament / Nouveau Testament est adoptée dans l'Eglise.[454] Les Pères de l'Eglise ont insisté sur la rupture entre Ancien Testament et Nouveau Testament dans leur polémique contre les Juifs, lesquels d'ailleurs à partir de cette période, note Lundbom, ne font plus mention de la nouvelle alliance dans Jr 31, sauf dans leurs polémiques anti-chrétiennes, et cela pour argumenter en faveur d'un renouveau de l'alliance du Sinaï dans l'ère messianique eschatologique.[455] Cette position, qui insiste sur la rupture, et qui est traditionnellement celle du catholicisme, a été qualifiée de « théologie du remplacement. »[456] Cette position a beaucoup été stigmatisée pour ses méfaits envers le judaïsme. Hélas, dans ce domaine, la théologie est marquée par un lourd passif qui rend la réflexion sur le sujet particulièrement sensible. Sans tomber dans ces extrêmes, des théologiens contemporains continuent à défendre la position qui consiste à affirmer que la nouvelle alliance est radicalement différente de l'ancienne.

Vanhoye, un auteur catholique contemporain, spécialiste de l'épître aux Hébreux, écrit catégoriquement :

> La lettre aux Hébreux n'accepte pas cette interprétation [celle qui dit que la nouvelle alliance est un renouvellement de l'ancienne]. Elle met au contraire une très nette différence entre la « nouvelle alliance » et « la première. » La nouvelle alliance est vraiment nouvelle. (…). L'oracle de Jérémie insiste, au contraire, sur la différence : la nouvelle alliance « ne sera pas comme » la première. Elle sera vraiment nouvelle.[457]

L'opinion de Vanhoye est représentative du courant d'interprétation en termes de nouveauté radicale entre l'ancienne et la nouvelle alliance. B. Renaud, que nous avons déjà cité, insiste aussi sur la rupture entre les deux alliances d'après l'oracle de Jérémie, en écrivant : « Tandis que les écrits deutéronomistes regardent surtout vers le passé, cet oracle se

---

454 « Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist es bedauerlich, dass die Bücher Genesis bis Maleachi 'Altes Testament' heißen und dass so der Eindruck erweckt wird, der Alte Bund sei veraltet und abgeschafft. Auch die weißen Seiten in manchen Bibelausgaben zwischen den beiden Teilen (AT und NT) fördern dieses Missverständnis. » Mart-Jan Paul, « Das Neue Testament als Fortsetzung und Vollendung des Alten Testaments » in *Theologie des Alten Testaments*, section 12.3.2, 334. Cette dichotomie entre Ancien et Nouveau Testament, en tant que blocs littéraires, est importante car elle peut en partie expliquer le développement d'une théologie du remplacement, nous y reviendrons par la suite.

455 Voir Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 478 et suivantes. Notons par ailleurs que, contre les hérésies gnostiques et contre Marcion, les Pères ont mis l'accent sur la continuité entre Ancien Testament et Nouveau Testament pour défendre l'unité de la révélation divine. C'est le même Dieu qui se révèle dans les deux cas, contrairement aux idées gnostiques d'un mauvais démiurge, dieu de l'Ancien Testament.

456 Pour rappel, on désigne par « théologie du remplacement » (ou théologie de la substitution) la théologie qui considère que l'ancienne alliance est remplacée par la nouvelle et qu'Israël est remplacée par l'Eglise. On notera à quel point les problèmes de définitions liés à cette théologie ont pu être source de malentendu.

457 Vanhoye, *La lettre aux Hébreux*, 184.

tourne hardiment vers l'avenir et marque une césure décisive dans l'histoire de l'alliance. »[458] Et il ajoute « À la lumière de Jer 31,32, la parole de la 'nouvelle alliance' résonne comme une nouvelle création d'Israël. »[459] Au sujet de la traduction du terme *berit ḥadasha*, Renaud cite les deux possibilités de traduction (renouvellement ou nouveauté inédite) et opte pour la deuxième option : « Le texte insiste sur la radicalité de cette nouveauté. (…). Nouvelle, l'alliance est aussi neuve. Il ne s'agit pas de la restauration de la simple *berit* des pères. À cet égard, il est significatif que la LXX utilise l'adjectif *kainos* et non pas *neos*. »[460] Et l'auteur de conclure :

> Il ne s'agit en aucune façon d'un simple renouvellement [d'alliance]. Par ailleurs, Jr 31,31-34 ne se préoccupe pas des conditions concrètes de vie comme le fond les textes parlant de l'alliance éternelle. Il insiste fortement et uniquement sur la rénovation anthropologique qu'implique cette nouvelle conclusion d'alliance (la loi écrite sur le cœur) et sur l'intériorité de l'expérience de Dieu (… sans médiation institutionnelle semble-t-il). D'où ce caractère personnaliste particulièrement accusé, sans que pour autant la dimension collective soit éliminée (…).[461]

Plus nuancé, Martin-Achard écrit :

> En un sens elle [la nouvelle alliance] demeure étroitement liée à la *berit* des pères, puisqu'elle la récupère et la confirme en la réalisant, mais elle ne peut se confondre avec elle, car elle réussit là où l'autre a échoué ; elle et elle seule permet au dessein divin de s'accomplir. Il faut donc distinguer les deux alliances dont parle Jérémie, mais non les opposer radicalement, car l'une ne se conçoit pas sans l'autre.[462]

D'autres auteurs, y compris de tradition protestante, vont dans ce sens, avec des nuances. Ainsi, par exemple, Samuel Bénétreau insiste sur la dimension de « dépassement » et « d'accomplissement » de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament, en soulignant que dans l'épître aux Hébreux les références à la loi et au culte de l'ancienne alliance sont

---

458 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 42. En note de bas de page de la même page (42 n2), l'auteur cite les conclusions similaires d'un article d'Adrian Schenker : « c'est au contraire l'intérêt principal de Jer 31,31-34 d'annoncer et de promettre une situation fondamentalement transformée ».

459 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?,* 46. Dans le même sens, David Day allie les thèmes de nouvelle alliance et de nouvelle création en Jérémie : « (…), Jérémie voit la solution dans une nouvelle création, quand le Seigneur conclura une alliance nouvelle. » David Day, *Jérémie, témoin de Dieu en un temps de crise*, (Mulhouse FR: Grâce et Vérité, 1992), 101.

460 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?,* 52.

461 Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?,* 331.

462 Martin-Achard, « Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (Jérémie 31, 31-34) », 71. Renaud écrit dans le même sens : « en son fond, l'alliance nouvelle n'est pas substantiellement différente de la première, comme l'a montré la reprise de la formule d'appartenance mutuelle. Mais, dans ses modalités d'exercice, elle se présente comme radicalement supérieure à la première. » Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, 55

dépréciatives (moins bons et dépassés par la nouvelle alliance).[463] R. Clements reprend pour Jr 31:31-32 la métaphore biblique du mariage pour illustrer la rupture d'alliance.[464] B. Lindars et M. Bonnington, sont deux autres exemples d'auteurs protestants qui appuient davantage sur un rapport de différence entre l'ancienne et la nouvelle alliance[465] d'après Jérémie 31.

2.3.2 Accent sur la continuité des alliances

La position qui met l'accent sur la continuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance remonte à la Réforme au XVI[e] siècle.[466] En effet, Calvin, dans son commentaire sur Jr 31.31-32, montre que l'alliance/Loi du Sinaï est venue confirmer l'alliance avec Abraham, laquelle est conçue comme une alliance perpétuelle en vertu de la promesse faite par Dieu lui-même. Et comme Dieu ne change pas, il en résulte que l'alliance ne peut pas changer.[467] Dieu reste cohérent avec lui-même et ne se contredit pas, c'est pourquoi la nouvelle alliance ne peut en aucun cas être contraire à, ou même fondamentalement différente de l'ancienne. La nouveauté concerne simplement la forme (son économie) de l'alliance et non le fond (son essence). La substance de la « doctrine », nous dit Calvin, reste la même, Dieu n'a rien ajouté ni retiré à sa loi dans la nouvelle alliance.[468] Par la suite, le courant réformé est resté fidèle à cette ligne d'interprétation en défendant l'unité ontologique des deux alliances, unité

---

463 Voir Samuel Bénétreau, « Évangile et judaïté : l'apport de l'épître aux Hébreux », *Fac réflexion* 13, (Juillet 1989), 16-24.

464 « A sense of the radical nature of Israel's 'breaking' of the covenant implied not simply a transgressing of its demands but such a scale of transgression as to render the covenant effectively annulled. It had been 'broken' so that it was no longer in force. This radical breach is given force by the introduction of the analogy of a broken marriage. » même si plus loin l'auteur nuance la radicalité de la rupture d'alliance en allant plutôt dans le sens d'une alliance renouvelée : « What is promised is not so much a radically different covenant but a renewed form of the earlier, broken covenant. », Ronald Ernest Clements, *Jeremiah*, Interpretation, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1988), 190-91.

465 Voir l'ouvrage de Barnabas Lindars, *The Theology of the letter to the Hebrews*, New Testament Theology, (Cambridge, Cambridge University Press, 1991). Voir aussi l'article de Mark Bonnington, « Is the Old Covenant Renewed in the New ? » in *Covenant Theology: Contemporary Approaches*, ed. Mark J. Cartledge, David Mills, (London, Paternoster, 2001), où l'auteur tente de répondre à la position de James Dunn que nous avons exposée plus haut.

466 Comme le remarque d'ailleurs l'historien Patrick Cabanel : « L'idée maîtresse du réformateur repose sur la continuité des deux alliances. (…). Il y a à ses yeux similitude et même identité ou unité entre les alliances (…). » Patrick Cabanel, *Juifs et protestants en France, les affinités électives. XVIe-XXIe siècle*, Bibliothèque de culture religieuse, (Paris: Fayard, 2004), 24-25.

467 Cf. Jean Calvin, *Leçons sur les révélations du prophète Jérémie (1565)*, tome II, (Genève: Droz, 2016), 1340-41.

468 « Let us now see why he promised to the people a new covenant. It being new, no doubt refers to what they call the form ; and the form, or manner, regards not words only, but first Christ, then the grace of the Holy Spirit, and the whole external way of teaching. But the substance remains the same. By substance I understand the doctrine ; for God in the Gospel brings forward nothing but what the Law contains. » John Calvin, *Commentaries in the book of the prophet Jeremiah and the lamentations*, vol. 4, (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 127. Allen dans son commentaire récent de Jérémie défend que la nouvelle alliance n'est pas nouvelle en substance, citant ce passage de Calvin. Cf. Allen, *Jeremiah*, 356. Voir aussi les développements de Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, (Aix-en-Provence, FR: Kerygma / Charols, FR: Excelsis, 2009), II.XI.7 392 et III.IV.29 590.

systématisée dans le concept « d'alliance de grâce, » selon lequel l'ancienne et la nouvelle alliance sont deux dispensations de la même alliance éternelle.[469] Dans cette perspective, la nouvelle alliance est considérée comme étant meilleure que l'ancienne « en termes de degré. » Autrement dit, la nouvelle alliance est comme « un cran au-dessus » de l'ancienne, car elle en est l'accomplissement. Ainsi, la connaissance de Dieu était déjà effective dans l'ancienne alliance mais, dans la nouvelle, elle s'universalise : tous les membres du peuple peuvent alors connaître Dieu directement, y compris les païens qui sont intégrés au peuple de l'alliance. Autre exemple, le pardon des péchés, qui était déjà un élément de l'ancienne alliance, est devenu un pardon parfait, acquis par le sacrifice expiatoire de Christ une fois pour toutes. La nouvelle alliance est supérieure à l'ancienne car elle est la perfection de tout ce qui était déjà contenu dans l'ancienne.[470] La nouvelle alliance est vue plutôt comme un renouvellement d'alliance : Dieu reprend les fondements de son alliance (même loi, même partenaires) mais leur donne de meilleurs moyens d'accomplissement.[471] La nouvelle alliance est donc meilleure parce que plus efficace que l'ancienne, c'est ce que montre notamment James Dunn.[472]

Geerhardus Vos fait une contribution importante en montrant que la nouveauté entre les alliances se situe surtout dans le champ de l'histoire de la révélation.[473] La nouvelle alliance est une étape supérieure de la révélation car les membres du peuple dans la nouvelle alliance auront tous cette connaissance, directe et personnelle, de Dieu et de ses lois inscrites dans leur cœur. Cet accent mis sur l'histoire de la révélation est intéressant en ceci qu'il permet de concevoir la complémentarité des deux alliances dans le déroulement historique de

---

469 Vos souligne ce fait dans la partie historique de son étude. Cf. Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 232.

470 Dans ce sens, Paul Wells écrit : « ainsi les deux alliances ne diffèrent pas dans leur structure fondamentale. La différence entre elles est une différence de degré qui se manifeste dans l'intensification de la fonction de la loi, de la connaissance de Dieu, de la rémission complète des péchés » Paul Wells, « La promesse : lecture de Jérémie 31:31 à 34 », *Etudes évangéliques* 36, no. 1, (1976): 23-24. De même Hengstenberg écrit : « we have thus before us merely a difference in degree », in E.W. Hengstenberg, « The New Covenant », in *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, ed. Walter C. Kaiser, (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 250.

471 Pour Jean-Marc Berthoud, la prophétie de Jérémie et le propos de l'épître aux Hébreux sur l'œuvre de Christ concernent un « rétablissement » de l'alliance ancienne. C'est donc la même alliance, celle qui a été brisée, qui est rétablie grâce à l'obéissance parfaite de Christ à la Loi de Dieu. Voir Jean-Marc Berthoud, *L'alliance de Dieu*, (Lausanne: L'âge d'homme, 2005), 36.

472 James Dunn, dans un article intitulé « Judaism and Christianity : one covenant or two ? », écrit à propos de Jr 31 : « (…), Jeremiah seems to have had in mind not so much a different covenant as a more effective covenant, a renewed rather than a new covenant » (40) ; et plus loin à propos de Paul : « The new covenant, for Paul as well as for Jeremiah, is but the more effective achievement of the old by further divine initiative. » (41) ; et il conclut : « in short, the old and new covenants should be seen not so much as two quite different covenants, but as two interpretations of the first covenant: the promise to Abraham » (54). Cité d'après James Dunn, « Judaism and Christianity : one covenant or two ? » in *Covenant Theology: Contemporary Approaches*, ed. Mark J. Cartledge et David Mills, (London: Paternoster, 2001), aux pages mentionnées entre parenthèse.

473 « As a matter of fact, in this prophecy [Jr 31:31-34] besides the name 'New berit,' the two most distinctive features of the new order of affairs are described. The one is : Jehovah will create obedience to the law through writing it in the heart. The other is : there will be complete forgiveness of sin. And, what most closely concerns our present purpose, the 'newness' is applied not merely in a general way to religious status, but is most specifically extended to the sphere of revelation and knowledge of God (…). » Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testamen*t, (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 300.

l'histoire du salut, plutôt que de les concevoir de façon antagoniste.

D'autres auteurs récents, pas nécessairement réformés, insistent aussi sur la continuité de la nouvelle alliance avec l'ancienne. T. Rata, par exemple, insiste dans son étude très détaillée sur l'alliance en Jérémie,[474] sur le fait que la nouvelle alliance s'inscrit dans la continuité de l'ancienne. De fait, il voit en Jr 31 plutôt un renouvellement d'alliance : « the new covenant is in many ways the renewal of past promises ».[475] Et bien que l'auteur mentionne en introduction que certains aspects de l'ancienne alliance sont obsolètes,[476] son insistance porte davantage sur la continuité,[477] comme il l'affirme encore en conclusion : « After looking at Jeremiah's Book of Comfort from both linguistic and theological aspects, I conclude that indeed the new covenant is not a brand new covenant, but it is in many respects the renewal of the old, Mosaic covenant. », « I choose to emphasize the unity between them (old and new covenants) ».[478] Même si la discontinuité ou la nouveauté est présente et admise, l'emphase est clairement placée sur la continuité des alliances.

Poussant la continuité à l'extrême, certains auteurs vont jusqu'à nier le caractère de nouveauté de la nouvelle alliance. C'est le cas, par exemple, de J. Niell pour qui il n'y a absolument rien de nouveau, si ce n'est une différence d'administration dans la nouvelle alliance (c'est-à-dire le sacerdoce de Christ).[479]

2.3.3 Résumé

Pour résumer, nous citerons cette remarque de Martin-Achard : « on a souvent prononcé à propos de Jér. 31 les termes de continuité et de discontinuité, les commentateurs

---

474 Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort: Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30-33*, SBL 105, (New York: Peter Lang, 2007).

475 Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort,* 2.

476 « I will show that some aspects of the old covenant are entirely obsolete, while others are renewed in the new covenant. », Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort,* 2.

477 « The difference lies both in form and content, but it is important to notice that it is not a brand new covenant, but indeed a renewal of the old, Mosaic covenant. » (52), « Promises and stipulations of the old covenants remain and are renewed in the new covenant. » (64), « The new covenant is not brand new, however, but in many respects it contains renewed elements of the old covenant. » (102), « Again I conclude that the continuity between the covenants is emphasized even though discontinuity exists. However, the similarities point to the fact that indeed the new covenant is not a brand new covenant but a renewal of the old. » (109), Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort,* aux pages mentionnées entre parenthèse.

478 Rata, *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort,* 123.

479 Nous reproduisons ici une compilation de citations de l'argumentation de Niell qui résume bien sa pensée: « to state the matter as simply as possible, the writing of the law of God on the hearts of his people is not new in the new covenant... » (136) ; « God takes the initiative in the new covenant, but that is not new... » (136) ; « God establishes a covenant relationship between himself and his people in the new covenant, but that is not new... » (137) ; « knowledge of the Lord characterizes the new covenant, but it is not new... » (138) ; « God's grace, mercy, and forgiveness are prominent in the new covenant, but not new to it... » (140) ; et sa conclusion : « The writer of the epistle to the Hebrews is making a point about the newness of the new covenant, yet everything mentioned in the Jeremiah quotation can, in one sense, be understood as not new at all. The writer must mean something else... » (142) ; « the one covenant of grace is simply administered differently in the new covenant than in the old. This understanding is the one required of these words in Hebrews 8. » (145). Citations d'après Jeffrey D. Niell, « The newness of the New Covenant », in *The Case for Covenantal Infant Baptism*, ed. Gregg Strawbridge, (Phillipsburg: P&R, 2003), 127-55 et les pages mentionnées entre parenthèse.

insistant selon leur tendance théologique sur l'un ou l'autre aspect de la déclaration du prophète. »[480] Cette citation illustre bien la typologie que nous avons dressée à la fin du chapitre précédent (section 1.5.4). En effet, comme nous venons de le voir dans cette section, pour certains « continuité » veut dire qu'il n'y a pas réellement de nouveauté dans la nouvelle alliance, alors que pour d'autres « nouveauté » veut dire rupture plus ou moins totale avec ce qui précède. De fait, on constate que l'interprétation de Jr 31:31-34 dans l'histoire chrétienne peut varier sur cet éventail de positions entre continuité et discontinuité des alliances, l'insistance se faisant plus ou moins sur un aspect de la nouvelle alliance que sur un autre en fonction des dénominations. Nous avons vu que dans le catholicisme, l'interprétation était traditionnellement davantage en termes de discontinuité des alliances, alors que dans le protestantisme réformé, l'interprétation insiste davantage sur la continuité des alliances.[481] Mais notons que le protestantisme baptiste en général insistera davantage sur la discontinuité. Bien entendu, des variantes de positions individuelles existent et nous n'avons pas tenté ici de créer des catégories étanches, mais simplement à discerner des tendances générales d'interprétation.

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la nouvelle alliance est à la fois différente et complémentaire de la première, le rapport entre les deux étant un rapport complexe, cela explique que différentes interprétations puissent être proposées. Il nous semble approprié de dire que le texte de Jr 31:31-34 a ce que l'on pourrait appeler une certaine « plasticité ». Non pas que l'on puisse faire dire au texte n'importe quoi, ou qu'il soit si flexible qu'on puisse le tordre sans le casser, mais force est de constater que, du fait de ses thèmes et de son vocabulaire notamment, le texte de Jr 31:31-34 peut se prêter à des variantes d'interprétation au sein d'un éventail de sens. D'une certaine façon, le prophète Jérémie est à la fois le prophète de la rupture consommée et de la promesse d'une relation restaurée entre

---

480 Martin-Achard, « Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (Jérémie 31, 31-34) », 55-78. Goshen-Gottstein fait le même constat au sujet de la différence d'interprétion de Jr 31:31-34 entre juifs et chrétiens : « The different ways in which Jews and Christians read this passage, even in non-polemical contexts, make us aware of the different theological baggage brought to it by the respective readers. (…) different theological lenses will lead to differing appreciation of this passage. » Goshen-Gottstein, « The New Covenant - Jeremiah 31:30-33 (31:31-34) in Jewish Interpretation, » 3.

481 Il faut bien entendu nuancer cette affirmation. En ce qui concerne le catholicisme, il est utile de mentionner que, depuis la deuxième partie du XX^{e} siècle, l'approche interprétative a évolué sur le sujet des alliances et de leur rapport, notamment du fait des échanges entre catholicisme et judaïsme dans le cadre du dialogue inter-religieux. Ainsi, sur le site de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France, on trouve une déclaration intitulée « 'Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables' (Rm 11,29). Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50e anniversaire de *Nostra Aetate* (N.4) » publié en décembre 2015. Ce document de la Commission pontificale pour les rapports religieux avec le judaïsme affirme que : « La Nouvelle Alliance ne révoque pas les alliances antérieures, mais les porte à leur accomplissement. » (§27) et plus loin dans le même paragraphe : « La Nouvelle Alliance ne remplace jamais l'ancienne mais la présuppose et lui donne une nouvelle dimension de sens (…). » Et encore au §32 : « Pour les chrétiens, la Nouvelle Alliance n'est pas l'annulation ou la substitution des promesses de l'ancienne, mais leur accomplissement. » https://www.ajcf.fr/10-decembre-2015-LES-DONS-ET-L.html#outil_sommaire_4, consulté en Août 3, 2020. De telles déclarations s'inscrivent dans la logique de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* qui affirme, dans son point 4 au sujet des relations avec le peuple juif : « (…), God holds the Jews most dear for the sake of their Fathers; He does not repent of the gifts He makes or of the calls He issues-such is the witness of the Apostle. » https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, consulté en Août 3, 2020. Pour une analyse plus détaillée de cette évolution d'interprétation, voir à ce sujet l'article de Ronald Diprose : « Israel and Christian Theology: Some Effects of the New Majority View » contenu en annexe de son ouvrage *Israel and the Church*, 175-92.

Dieu et son peuple.[482] Il y a donc matière à insister soit sur un aspect soit sur l'autre en ce qui concerne la portée de la nouvelle alliance.

La diversité d'interprétation est rendue possible par le texte lui-même, mais l'insistance sur le degré de continuité ou de discontinuité, ou l'un ou l'autre aspect du texte, dépend aussi d'autres facteurs, extérieurs au texte, comme les traditions d'interprétations des différents courants chrétiens, comme nous l'avons évoqué ci-dessus.

C'est tout l'intérêt d'une étude de la réception du texte que de rendre compte de cette diversité d'interprétations et des tendances qui s'en dégagent. Notons qu'au-delà de ce constat sur la plasticité du texte et sa réception, les facteurs externes qui influencent l'interprétation échappent à notre champ d'étude. Si nous pouvons dire que le texte de Jérémie sur la nouvelle alliance peut être interprété en insistant soit sur la continuité soit sur la rupture entre les alliances, l'étude des raisons théologiques, voir des facteurs sociaux et politiques qui pourraient influencer l'interprétation de ce passage dépasserait, et de loin, les limites du présent travail de recherche.[483]

2.4 Transition

Dans ce chapitre sur l'histoire de la réception de Jr 31:31-34, nous avons vu premièrement que ce texte était évoqué dans les écrits de Qumrân et le document de Damas. La communauté semble y faire référence pour indiquer qu'elle est l'Israël de la nouvelle alliance, dans la perspective d'un renouveau spirituel et d'un retour à la loi de Moïse, par opposition au judaïsme dévoyé de son temps. Plus tard, dans le judaïsme rabbinique, nous avons noté la relative absence de commentaire directement sur ce texte. Quand la nouvelle alliance est évoquée, elle l'est presque toujours dans un cadre eschatologique. L'interprétation commune dans le judaïsme contemporain est de considérer que la nouvelle alliance a été conclue au temps du retour d'exil, avec le rétablissement du culte et la lecture de la loi décrits dans Esdras et Néhémie. On le voit, les interprétations au sein du judaïsme sont assez diverses.

Dans un deuxième temps, nous avons envisagé la réception de Jr 31:31-34 dans le cadre du christianisme, à commencer par les écrits du Nouveau Testament. Nous avons vu en détail le texte d'Hébreux 8:7-13 qui est une citation intégrale de notre passage. L'auteur de l'épître semble l'envisager dans la perspective d'un changement d'alliance et de sacerdoce, à la lumière de Jésus et de la supériorité de son ministère de grand prêtre. Ici la perspective semble être davantage le contraste et la discontinuité, mais cela est moins évidents dans d'autres passages. Nous avons vu aussi que le texte de Jr 31:31-34 était évoqué dans les récits de la Cène, plus ou moins explicitement, et dans d'autres textes secondaires comme Romains 11:27. Là encore, même au sein du Nouveau Testament, on notera une certaine diversité de réception de ce texte, avec néanmoins une prédominance sur la nouveauté et la discontinuité, principalement par le poids de l'interprétation donnée dans l'épître aux Hébreux.

---

[482] Comme le note Lundbom : « Jeremiah preached both messages - the brokenness of the covenant and Yahweh's decision to remake it - more clearly than any other prophet (2:20; 5:5; 7:5-10; 31:31-34; 32:37-41). » Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 142.

[483] Nous donnerons néanmoins quelques pistes d'explication pour ce qui concerne la réception de ce texte de Jr 31:31-34 parmi les Juifs messianiques en conclusion de cette étude.

Au-delà des textes du Nouveau Testament, nous avons brossé, là encore à grands traits, le tableau de la réception de Jr 31:31-34 dans l'histoire du christianisme. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous nous sommes surtout attardé sur le catholicisme et le protestantisme, en particulier réformé, pour distinguer deux courants principaux d'interprétation : l'un en termes de rupture et de discontinuité des alliances et l'autre en termes de continuité et de renouvellement des alliances (surtout dans le cas du protestantisme réformé). La diversité des interprétations, et l'insistance sur la continuité ou la discontinuité est, comme nous l'avons dit, en partie dépendante de la tradition et de l'arrière-plan théologique du lecteur. Terminons simplement en rappelant que la prise en compte du contexte littéraire de la nouvelle alliance en Jr 31:31-34 est importante (cf. section 1.5.3) et a souvent été sous-estimée dans la réception chrétienne de ce texte.

Voyons à présent où se situe l'interprétation juive messianique de ce texte prophétique en gardant à l'esprit les deux grandes traditions auxquelles le mouvement se rattache, à savoir l'interprétation juive et l'interprétation chrétienne.

Chapitre 3 : Réception de Jérémie 31:31-34 dans la littérature juive messianique

3.1 Réception dans la littérature en anglais

3.1.1 L'importance relative de Jérémie 31:31-34

Jérémie 31:31-34 est un passage clef pour la compréhension des rapports entre Ancien et Nouveau Testament. Il est donc important de chercher à regarder quelle compréhension les Juifs messianiques ont de la nouvelle alliance décrite dans ce chapitre du prophète Jérémie. Pourtant, bien que ce texte du livre de Jérémie soit important, nous avons constaté qu'il était assez peu cité dans la littérature juive messianique,[484] du moins nous pouvions nous attendre à davantage de références à ce passage.[485]

En effet, pour commencer par un inventaire en négatif, nous pouvons dire qu'il n'y a pas de commentaire ou de monographie dans la littérature juive messianique sur le livre de Jérémie, ni sur Jr 31:31-34 en particulier,[486] que les auteurs Juifs messianiques font assez peu souvent référence à Jérémie 31 et, lorsque c'est le cas, leurs commentaires sont assez courts. La littérature juive messianique est plus abondante dans ses commentaires du Nouveau Testament. De fait, les commentaires de Jérémie 31 sont souvent indirects, notamment par le biais de remarques sur Hébreux chapitre 8.

Cette relative absence de commentaires peut s'expliquer en partie pour les raisons suivantes : le mouvement juif messianique contemporain est encore un jeune mouvement en train de développer ses propres repères théologiques et herméneutiques. Rappeler le contexte juif du Nouveau Testament et les racines juives de la foi chrétienne sont des objectifs plus importants pour le mouvement juif messianique que d'écrire des commentaires sur l'Ancien Testament.[487] De plus, et comme nous allons le voir par la suite, il n'y a pas de consensus juif messianique sur la question de l'interprétation de la nouvelle alliance dans Jr 31:31-34.

Voyons maintenant quelles sont les interprétations que l'on peut trouver de ce texte dans la littérature juive messianique.

3.1.2 Les principales interprétations

La diversité du mouvement juif messianique se reflète dans les diverses interprétations que l'on trouve de Jérémie 31:31-34. Les questions d'exégèse soulevées autour de Jr 31:31-34 relèvent de la nature de la nouvelle alliance, de la portée de sa nouveauté, et du temps de son accomplissement.

---

484 Les ouvrages juifs messianiques font généralement une plus large part à l'histoire, comme nous l'avons vu précédemment. L'argumentation exégétique est relativement moins présente.

485 C'était notre présupposé de base, d'après l'importance de ce passage en terme d'interprétation biblique des rapports entre ancienne et nouvelle alliance. Voir la remarque de Richard Harvey ci-après qui explique en partie la raison de ce problème.

486 Alors que l'on trouve des études détaillées et des monographies sur Esaïe 53 par exemple, qui est un autre passage clef. Cela dit, il faut tout de même rappeler l'article de John Fischer, « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews, » *Evangelical Review of Theology* 13, no. 2, (1989): 175-87, qui traite en bonne part de Jr 31:31-34.

487 Cela pose la question du public visé par ces ouvrages.

Dans cette section, nous allons détailler les principales interprétations trouvées dans la littérature juive messianique, en anglais principalement.[488] Nous avons classé ces données en deux grandes catégories en fonction de leur interprétation de Jr 31:31-34 selon que l'accent était mis plutôt sur la discontinuité ou la continuité de la nouvelle alliance. En effet, la conception de la nouvelle alliance dans ce passage est un bon point de repère pour situer la réception du texte de Jr 31:31-34 dans le cadre des enjeux exégétiques précédemment définis (chapitre 1, et les sections 2.2 et 2.3). Au sein d'une même tendance, les auteurs seront classés, autant que possible, dans l'ordre chronologique de leur publication, ce qui a l'avantage de laisser voir la progression dans la réception du texte le cas échéant. Enfin, il est important de préciser que ces catégories de classement ne sont pas étanches, les points de vus se chevauchent et certains auteurs ont pu, au fil du temps, changer d'opinion ou d'emphase sur tel ou tel aspect de leur exégèse de ce passage. C'est donc plus par commodité de classement que par catégorisation typologique rigide que les interprétations de Jr 31:31-34 dans ces ouvrages juifs messianiques ont été classées.

3.1.2.1 Accent sur la discontinuité des alliances

3.1.2.1.1 Les auteurs juifs messianiques des années 1970

Phillip Goble (1974) s'inscrit dans le mouvement d'implantation de synagogues messianiques au début des années 1970. Dans son développement sur le baptême en tant que *mikveh*, il l'associe à un rite d'entrée dans la nouvelle alliance : « It symbolizes the 'circumcision made without hands' whereby we become sons of the Covenant as we enter into faith union with the Jewish Messiah (…) the worldwide fellowship of the Jewish New Covenant. »[489] Dans cette perspective, l'auteur indique que la venue de Jésus est l'accomplissement de la nouvelle alliance promise en Jérémie, avec citation de Jer 31:31-34 à l'appui.

Levitt (1977) commence son ouvrage en citant et en commentant Jérémie 31:31 jusqu'à 35 en rapport avec l'idée de mission auprès des Juifs :

> There was never a greater mission to the Jews than the one announced by the prophet Jeremiah : (v.31). This new covenant was not going to be like the old one, which, despite God's good intentions, was consistently violated : (v.32). No, this new covenant was to have the feature of inner faith rather than just outward observance of the law. The law was not to be discontinued but was to be placed within the people : (v.33). People would no longer have to go about exhorting friends and family to know God, because everyone would know Him : (v.34a). The people would be able to rest in the magnificent promises of the age of Grace : (v.34b). The "fail-safe" new covenant! God would not be remembering men's sins anymore. (…) They would not have to fullfil the complex law given to Moses. (…). Jeremiah makes it very clear just who offers this new covenant. The heavenly Father presents His signature : (v.35).[490]

---

[488] Cette littérature en anglais est la plus influente pour le mouvement car plus dynamique et plus diffusée. On pourrait la qualifier de « main stream Messianic Jewish literature. »

[489] Phillip E. Goble, *Everything You Need to Grow a Messianic Synagogue*, (South Pasadena, CA: William Carey Library, 1974), 22.

[490] Levitt, *Jews and Jesus*, (Chicago, IL: Moody Press, 1977), 7-8.

Et il commente l'accomplissement de cette prophétie :

> The new covenant reached its apex with the coming of the Messiah. (…). The Messiah would bear the sins of men so that the forgiveness of the new covenant would be available to the world. And so Jesus was sent to His people, the Jews. (…). He was the ultimate expression of God's mission to the Jews. (…). The Messiah went among God's chosen people, teaching the new covenant and offering forgiveness for their sins.[491]

Ces deux auteurs juifs messianiques mettent donc surtout en avant l'accomplissement de la prophétie de la nouvelle alliance en Jésus.

Dans un ouvrage publié dès 1977, Louis Goldberg dresse un contraste net entre la nouvelle alliance de Jérémie 31 et l'ancienne alliance mosaïque.[492] La nouvelle alliance est « entièrement nouvelle » et différente de l'alliance qui a été brisée.[493] Goldberg reprend la division de l'alliance mosaïque selon les trois aspects : moral, légal et sacrificiel. L'aspect sacrificiel de la loi de Moïse ayant disparu avec la destruction du temple, il en déduit que l'ensemble de la loi mosaïque est devenu caduque. Goldberg va jusqu'à affirmer que la nouvelle alliance et ses bénédictions spirituelles remplace l'ancienne alliance mosaïque.[494]

Concernant le degré d'accomplissement, Goldberg fait la distinction entre les promesses de bénédictions spirituelles et les promesses de bénédictions matérielles de l'alliance. Pour lui, la nouvelle alliance est vraiment radicalement nouvelle, elle est déjà inaugurée, mais son plein accomplissement est de nature eschatologique. La nouvelle alliance n'est que partiellement accomplie aujourd'hui. De fait, la prophétie de Jérémie 31:31-34 ne peut pas être interprétée littéralement comme accomplie tant que le relèvement national d'Israël n'aura pas eu lieu.[495] Goldberg comprend cet accomplissement dans le cadre eschatologique d'un règne terrestre du Messie, règne durant lequel les dimensions matérielles liées à l'alliance seront réalisées.

Goldberg s'oppose à l'interprétation juive historique qui considère que la nouvelle alliance a été accomplie lors du retour d'Exil par Esdras et Néhémie et maintient la dimension eschatologique de la nouvelle alliance pour ce qui concerne la restauration

---

[491] Levitt, *Jews and Jesus*, 10.

[492] Louis Goldberg, *Our Jewish Friends*, (Chicago, IL: Moody Press, 1977).

[493] « Note some of the terms of this new covenant. First, this covenant — known also as Jeremiah's new covenant — is entirely new. It is not the old Mosaic covenant. (…). It was the Mosaic covenant that was broken, not the Abrahamic covenant. (…). This new covenant will be a new agreement completely and is known as Jeremiah's new covenant. » Goldberg, *Our Jewish Friends*, 115.

[494] Notons que cette affirmation est reléguée en note de bas de page et non dans le corps du texte : « It must be emphasized that the Mosaic constitution consists of three parts: the moral (Ten Commandments), the sacrificial (Temple ritual), and the legal. All these were bound into a unit and called the Mosaic covenant. If we take away any one of these parts, there can be no Mosaic covenant. Therefore, when the Temple was destroyed in 70 C.E., there could no longer be a Mosaic covenant. (…). The Mosaic covenant has been superseded by the spiritual blessings of Jeremiah's new covenant in our age today and by the totality of spiritual and material blessings of Jeremiah's new covenant in the Messianic Kingdom to come. » Goldberg, *Our Jewish Friends*, 115 n7.

[495] « This covenant will not be completely consummated with the nation until Zechariah 13:8-9 and 12:10 take place in history. Clearly, a literal fulfilment of this passage is still future. » Goldberg, *Our Jewish Friends*, 115 n7.

d'Israël.[496] C'est alors seulement que la prophétie de Jérémie sera pleinement accomplie et que toutes les promesses de rétablissement, de bonheur et de paix terrestre pour Israël seront visibles. Jérusalem sera le centre du monde d'où la paix viendra (cf. Es 2:4).

À propos de l'épître aux Hébreux, chapitre 8, Goldberg commente de même en soulignant la distinction entre l'accomplissement présent des bénédictions spirituelles de la nouvelle alliance et le plein accomplissement futur incluant les bénédictions matérielles promises à Israël spécifiquement :

> Here is the distinction between Jeremiah 31:31-40 and Hebrews 8:8-12. In the Hebrews passage (as well as Ephesians 2:14b) the totality of spiritual blessings that come to both Gentile and Jewish persons when they recognize and receive Jesus as Saviour and Redeemer is realized. Spiritual and material blessings - the full promises of the Jeremiah passage - are reserved for the literal nation of Israel (and Gentiles who likewise believe) in the future, when the remnant in Israel recognize Jesus as their Messiah - the event prophesied in Zecheriah 13:8-9; 12:10-14.
>
> The difference between Jeremiah 31:31-40 and Hebrews 8:8-12 is clarified when we compare these two passages. We immediately note that only verses 31-34 from Jeremiah are used in Hebrews. This is the emphasis on the spiritual and moral aspects of the New Covenant while the material aspects (vv. 35-40, 10-12 and v. 24) are omitted. We can conclude only that the spiritual aspects of Hebrews are to apply to this age, and the combination of spiritual and material blessings in the totality of Jeremiah's new covenant will yet apply in the fullness of the Messianic Kingdom.[497]

Goldberg comprend donc la nouvelle alliance comme radicalement nouvelle mais essentiellement eschatologique dans son accomplissement. Un accomplissement littéral pour le présent lui semble hors de question.

3.1.2.1.2 Interprétation de Fruchtenbaum

Arnold Fruchtenbaum, dans son traité d'*Israelology*,[498] parle de nouvelle alliance comme d'une nouvelle dispensation. En effet, cet auteur juif messianique développe dans son ouvrage une approche dispensationaliste, à laquelle il ajoute ce qui lui semble être le « chaînon manquant » de cette théologie, c'est-à-dire la prise en compte de la place et du devenir d'Israël.

Après avoir présenté les différents schémas d'interprétation biblique, Fruchtenbaum opte pour le schéma dispensationaliste, qu'il complète avec une perspective personnelle à la fois millénariste et sioniste (au sens théologique). L'auteur qualifie son approche de « *dispensational israelology* ».

---

[496] « This [the new covenant] is not to be applied to the exiles from Babylon, since no new covenant was made with those returnees. No, the application is for the future in the day when the Messianic Kingdom will be instituted. » Goldberg, *Our Jewish Friends*, 116 n8. Cette dernière remarque pourrait aussi s'inscrire dans une perspective eschatologique.

[497] Goldberg, *Our Jewish Friends*, 116-17 n9.

[498] Arnold Fruchtenbaum, *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*, rev. ed. (Tustin, CA: Ariel Ministries, 1996). Cet ouvrage assez volumineux est un travail académique entrepris puis compléter par l'auteur.

Fruchtenbaum fait référence à la nouvelle alliance en Jérémie au sujet des quatre facettes de la restauration d'Israël, chacune basée sur une alliance historique.[499] Selon lui, la nouvelle alliance est la base de la régénération d'Israël.[500] Cette nouvelle alliance est marquée par son caractère juif (alliance conclue avec la maison d'Israël et la maison de Juda) et sa différence radicale avec l'ancienne alliance.[501] Ici, Fruchtenbaum comprend l'ancienne alliance comme étant l'alliance conclue par Moïse au Sinaï. Il précise que l'alliance mosaïque était la seule alliance conditionnelle, dont l'obligation était l'obéissance à la Loi. Mais l'alliance mosaïque a été rompue par l'infidélité du peuple. Cette infidélité du peuple, qui a pour conséquence la rupture d'alliance, est comparée à la rupture d'un contrat de mariage.

Fruchtenbaum développe largement ce thème du mariage rompu,[502] motif qui est au cœur de la description de la relation de Dieu avec son peuple. Il rappelle que l'alliance au Sinaï est reprise par les prophètes comme symbolisant un mariage.[503] Le Deutéronome lui-même est un contrat de mariage.[504] Mais ce contrat a été brisé par l'infidélité du peuple, comme cela est rappelé par le prophète Jérémie (en référence à Jr 31:32). Or, l'infidélité du peuple, associé à un adultère spirituel, a pour conséquence de rendre le contrat « nul et non avenu. »[505]

Fruchtenbaum distingue plusieurs périodes qui marquent cette rupture progressive de l'alliance. Au temps d'Esaïe, l'adultère est constaté mais le divorce n'est pas encore consommé. C'est au temps de Jérémie que le divorce a effectivement lieu (cf Jr 3:6-10). Le divorce se concrétise par les malédictions prévues par l'alliance, c'est-à-dire les sanctions prévues en cas de non respect du contrat. Selon Fruchtenbaum, Israël à l'heure actuelle est toujours dans cet état de divorce avec son Dieu.[506]

Fruchtenbaum exprime ici clairement la discontinuité entre l'ancienne alliance rompue et la nouvelle alliance qui équivaut, dans ce contexte, à un nouveau contrat de mariage. L'auteur parle même de remariage dans le cadre d'une relation restaurée entre Dieu

---

499 Cf. Fruchtenbaum, *Israelology*, à partir de la page 793.

500 « The basis of Israel's final regeneration is the New Covenant in Jeremiah 31:31-34. », Fruchtenbaum, *Israelology*, 793.

501 « It will be a Jewish covenant » and « It will be in sharp contradiction with the older Mosaic Covenant ». Fruchtenbaum, *Israelology*, 794.

502 Cf. Fruchtenbaum, *Israelology*, à partir de la page 828. L'auteur développe la métaphore d'Israël comme épouse de Dieu. Notons que Fruchtenbaum fait dans son schéma une nette distinction entre Israël et l'Eglise, insistant sur le fait qu'il faut différencier Israël en tant qu'épouse de Dieu et l'Eglise qui est sa demoiselle d'honneur.

503 Cf. Ez 16:8.

504 « (…) it fits into the scheme of a marriage contract. » Fruchtenbaum, *Israelology*, 829.

505 « Because of this adultery, the original marriage contract was broken, according to Jeremiah 31:32 : (…). Adultery meant that the marriage contract was null and void. ». Fruchtenbaum cite en référence Ezéchiel 16:15-34 qui reprend le même motif, de même que le prophète Osée (2:2-5) et Esaïe (50:1) qui évoquent aussi de divorce de Dieu d'avec son peuple.

506 Fruchtenbaum présente plusieurs étapes ou périodes de l'histoire d'Israël et indique « To this day Israel is still in the fifth stage [divorce] of her historical and prophetic relationship with Jehovah, her Husband. » Fruchtenbaum, *Israelology*, 834.

et son peuple :

> [the prophets] spoke of a coming day when Israel will again become the restored Wife of Jehovah. Of course, this will require a new marriage contract, and this marriage contract is found in Jeremiah 31:31-34. What is often known as the New Covenant is in many respects a new marriage contract that God will make with the two Houses of Israel and Judah (v.31). This new covenant of marriage will be necessary because the old marriage covenant was broken (v.32). Although God was a good Husband, Israel strayed and by means of adultery caused the original marriage contract to be broken. With this new marriage contract Israel will again be restored to the place of blessing (v.33-34).[507]

Fruchtenbaum ne précise pas clairement si cette prophétie est accomplie ou si son accomplissement est de nature eschatologique. Il semble que l'auteur envisage l'accomplissement complet de la prophétie de Jérémie 31:31-34 dans une perspective eschatologique (dans le cadre du millenium?). Dans cette perspective, la nouvelle alliance concerne le rétablissement d'Israël en tant que nation et tous les Juifs seront alors croyants.[508] Fruchtenbaum fait référence au don d'un cœur nouveau pour connaître le Seigneur mais précise que le peuple n'a pas encore reçu la circoncision du cœur promise en Dt 30:6.[509] Il mentionne aussi la future restauration d'Israël évoquée par l'apôtre Paul en Romains 11. Ces éléments semblent indiquer que l'interprétation de Jérémie 31:31:34 est à comprendre en bonne partie dans le sens d'un plein accomplissement eschatologique.

Par ailleurs, Fruchtenbaum conçoit la nouvelle alliance comme une alliance radicalement nouvelle, comparée à l'alliance mosaïque brisée. Cette nouvelle alliance implique une nouvelle loi, celle du Messie Yéchoua, décrite dans les textes du Nouveau Testament.[510]

3.1.2.1.3 Interprétation de Maoz

Baruch Maoz est un Juif israélien à la fois lié au monde juif messianique et en marge de celui-ci.[511] En effet, Maoz adopte une position critique vis-à-vis du judaïsme messianique qu'il définit comme étant principalement la volonté de certains Juifs croyants en Jésus d'être affiliés au judaïsme dans sa compréhension rabbinique. Or, pour Maoz, le judaïsme rabbinique et la foi en Jésus le Messie sont incompatibles. L'effort des Juifs messianiques de

---

[507] Fruchtenbaum, *Israelology*, 834.

[508] « The result of the New Covenant will be a total national regeneration of Israel. Every Jew will know the Lord, from the least to the greatest. » Fruchtenbaum, *Israelology*, 794.

[509] Cf. Fruchtenbaum mentionne Jr 24:7 qui fait écho à Jr 31:32. De même Ez 36, Os 1:10-2:1 et 14:4-8.

[510] Fruchtenbaum est explicite sur ce point : « (…) We are now under a new law. This new law is called the law of Messiah in Galatians 6:2 and the law of the Spirit of Life in Romans 8:2. This is a brand-new law, totally separate from the law of Moses. The law of Messiah consists of all the individual commandments from Yeshua and the apostles applicable to the New Testament believer. » Citation reprise dans l'ouvrage collectif édité par Louis Goldberg, *How Jewish is Christianity: 2 Views on the Messianic Movement*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), 121.

[511] D'où le titre de l'ouvrage de Baruch Maoz, *Judaism Is Not Jewish*.

maintenir les deux ensemble selon lui est vain.[512] Maoz lui-même préfèrera se définir comme juif chrétien (*Christian Jew*) plutôt que juif messianique.[513] De plus, Maoz fait une distinction entre l'identité juive sur le plan national et sur le plan religieux.[514] Autrement dit, pour lui, faire partie du peuple juif ne signifie pas nécessairement une adhésion au judaïsme sur le plan religieux.

Concernant la nouvelle alliance, la question que Maoz pose au judaïsme messianique est de savoir si Jésus est bien l'accomplissement de la prophétie de Jérémie, ou bien si cette alliance reste encore eschatologique.[515] la question que Maoz adresse au christianisme concerne davantage la notion d'alliance et sa dimension nationale. Au sujet de l'interprétation de Jr 31:31-34, Maoz défend la radicale nouveauté de cette nouvelle alliance en affirmant : « The point, I think, is this: the Abrahamic covenant still stands. The Mosaic covenant, that covenant God made with the Jewish nation when he led them out of Egypt, *has now been replaced by the new covenant that was promised in Jeremiah 31*. On the other hand, the Abrahamic covenant has never been replaced. »[516]

Tout en employant le terme « remplacé », Maoz précise à l'encontre de toute théologie du remplacement que la nouvelle alliance promise en Jr 31 concerne les Juifs en tant que nation (Israël et Juda), de sorte que la promesse demeure d'abord et avant tout pour les Juifs, avec une extension aux autres nations.[517]

Après quelques remarques éparses, Maoz revient sur les versets de Jr 31:31-32 plus en détail dans son commentaire de l'épitre aux Hébreux (8:7-8). Voici ce qu'il écrit :

> Therefore, he promised (in Jer. 31) a new covenant, which was to be unlike the one he made with our fathers when he led them by the hand out of Egypt. Our fathers did not continue in that covenant because they were as sinful as any man (Jer. 31:32; Heb. 8:10) and because there was nothing in that covenant that could ensure they would continue. God therefore promised (and has brought in Messiah) *a very different covenant* (Jer. 31:33-34; Heb. 8:10-12). It has the power to ensure its continuance: he put the covenant in our minds, made it a part of our inmost beings and wrote it on our hearts. (…). By promoting *such a new covenant* (that is the very word Jeremiah used)

---

512 Maoz souligne que la volonté des Juifs messianiques est mal placée car avant tout identitaire : « Rabbinicism recognises an incipient, inevitable contradiction between practising the Torah and seeking to combine such practice with any kind of religious faith in Jesus. In that sense, rabbinicism is more biblical than modern-day adherents to Messianic Judaism. The adherents of that movement are blind to the contradiction because they are so focused on being recognised as Jewish that they have failed to reflect sufficiently on the greatness and the finality of the person and work of Jesus. » Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 49.

513 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 37.

514 « But, please note, we are speaking here of Jewishness as a *national* identity. When we speak of a *religious* identity, we must admit that we are Christians because Judaism is not biblical while the true message of Christianity is. » (italiques dans le texte), Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 75.

515 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 49.

516 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 77, italiques ajoutées.

517 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 82.

he has *made the first obsolete* (Heb. 8:13).[518]

Maoz insiste donc sur les différences entre la nouvelle et l'ancienne alliance, en appuyant le fait que la précédente alliance a été brisée,[519] et que la nouvelle alliance en Jésus remplace l'ancienne alliance devenue obsolète.[520] La nouvelle alliance a surtout ceci de supérieur à l'ancienne qu'elle ne peut pas être brisée car elle est internalisée dans le cœur du croyant. Maoz le rappelle lorsqu'il commente le chapitre de 2 Corinthiens 3 :

> Much the same kind of argument is made by Jeremiah in the 31st chapter of his book, verses 31-34, when he says that, unlike the earlier covenant made at Sinai, the new covenant is not capable of being broken, because God himself will inscribe it on the hearts of his people, make them wholly his and will be fully and gloriously their God, so that all will truly know him — beginning with the least among them. The grounds of all this: I will forgive their iniquity and their sin I will remember no more (v.34).[521]

Concernant l'accomplissement de la prophétie de Jr 31:31, Maoz indique que cette nouvelle alliance a été instituée par la venue du Messie.[522] Ailleurs, sans toutefois citer explicitement Jérémie, Maoz insiste sur la radicale nouveauté apportée par la venue du Messie.[523]

En regroupant les commentaires sur Jr 31:31-34 disséminés dans l'ouvrage de Maoz, on constate que sa conception de la nouvelle alliance est très proche d'une interprétation chrétienne en termes de discontinuité et de radicale nouveauté de la nouvelle alliance, avec ce rappel néanmoins que la nouvelle alliance est d'abord une alliance qui concerne les Juifs en tant que nation.[524] Au cœur de l'argumentation de Maoz se trouve cette distinction entre

---

518 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 97-98. Nous reproduisons son commentaire en entier en ajoutant les italiques.

519 « Jewish Christians need to understand: our forefathers and we transgressed the Torah and broke covenant with God (Heb. 8:9). » Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 98-99.

520 « (…) Jesus is the mediator of a new covenant, which replaces the previous one (Heb. 9:15). » Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 98.

521 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 103-04.

522 Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 115.

523 « He came to present something completely new (Matt. 9:14-16). The new wine of life that Jesus imparts cannot be contained in the old wineskins of rabbinic tradition. It needs a completely new framework (Matt. 9:17). » Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 161.

524 Dans un ouvrage plus ancien traduit en néerlandais, Maoz exprime un point de vu nuancé concernant la discontinuité de la nouvelle alliance. Il explique en substance que la nouvelle alliance est un accomplissement de l'ancienne alliance mosaïque (discontinuité) et qu'elle renforce l'alliance avec Abraham (continuité) notamment en ce qui concerne l'appel d'Israël en tant que peuple. Sa conception est que les alliances bibliques se complètent en parallèle mais ne s'annulent pas. Certains éléments des alliances restent à accomplir, comme la promesse d'un Messie davidique qui doit régner sur Israël. En cela, il souligne qu'il y a à la fois continuité des promesses et discontinuité dans l'accomplissement de l'alliance mosaïque. Cf. en particulier Baruch Maoz, *Vervolg en vernieuwing : een joods-christelijke visie op het evangelie in oud en nieuw verbond*, (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1992), 85.

identité nationale juive (qui peut être maintenue) et identité religieuse juive (qui n'a pas à être maintenue).[525]

3.1.2.1.4 Publications des années 2000

Paul Liberman, juif messianique américain, publie en 2001 un ouvrage présentant le mouvement juif messianique.[526] Sa perspective est à la fois historique et apologétique. Il partage avec Maoz un certain point de vue critique sur le judaïsme rabbinique mais, à la différence de ce dernier, Liberman insiste davantage sur l'importance de l'identité juive.[527] Son argumentation comprend des références diffuses au texte de Jr 31:31-34 que nous pouvons ajouter au panorama descriptif de cette section.

Liberman fait appel au texte de Jérémie sur la nouvelle alliance de façon ambivalente. D'un côté, il fait référence à la nouvelle alliance comme étant accomplie en Jésus,[528] et au Nouveau Testament comme fixant les dispositions de cette alliance.[529] En cela, son interprétation sous-entend la discontinuité en terme d'accomplissement de la prophétie. Cependant, par ailleurs, l'auteur prend soin d'insister sur la dimension eschatologique de la prophétie de Jérémie. Par exemple, Liberman fait référence à Jr 31:32 dans le contexte du retour des Juifs en Israël aujourd'hui, inscrivant implicitement Jr 31:31 dans un avenir eschatologique proche.[530] De même, dans cette perspective, il envisage qu'avant le jugement final, Dieu donnera aux Juifs une opportunité de le connaître, selon ce que prophétise Jr 31:34.[531]

Liberman envisage donc à la fois Jr 31:31-34 comme étant une prophétie accomplie en Jésus et encore à accomplir dans une perspective eschatologique dans un futur proche.

La même année que l'ouvrage de Liberman, paraît l'ouvrage collectif édité par Dan Cohn-Sherbok, *Voices of Messianic Judaism*.[532] Cet ouvrage a comme intérêt principal

---

525 Maoz confronte l'opinion de Dan Juster sur sa vision de l'identité Juive et le rapport à la Torah (en citant *Jewish Roots*, p.9, 39, 14, 90) avec le commentaire suivant : « The confusion between national and religious identity is a significant factor in Dan's thinking. Such confusion is common in the Messianic Movement as a whole. » Maoz, *Judaism Is Not Jewish,* 109.

526 Liberman, *The Fig Tree Blossoms: Messianic Judaism Emerges*.

527 Liberman affirme en introduction de son ouvrage : « There is nothing in the Scriptures that requires Jews to stop being Jews when they accept the Messiah." Et plus loin : « The Lord is using Messianic Judaism for another purpose. (…). Messianic Judaism is living proof there is no essential difference between Christianity and the true Judaism of the Bible. » Cette dernière affirmation en contraste avec le judaïsme rabbinique. Cf. Liberman, *The Fig Tree Blossoms*, 3 et 6 respectivement.

528 La nouvelle alliance promise en Jr 31, Dieu l'a conclue au temps de Jésus : « Yeshua fulfilled the law by His actions, and He became the embodiment of God's law » Liberman, *The Fig Tree Blossoms*, 78.

529 « God has made His New Covenant. The details of the contract are spelled out in the New Testament. There simply has been a 1,900-yeaer delay for most Jewish people in finding out this agreement applies to them. » Liberman, *The Fig Tree Blossoms*, 67.

530 Liberman, *The Fig Tree Blossoms*, 51.

531 Liberman, *The Fig Tree Blossoms*, 49.

532 Cohn-Sherbok, *Voices of Messianic Judaism*.

d'illustrer la diversité des points de vue au sein du mouvement juif messianique. Un certain nombre de points de tension sont abordés, principalement ecclésiologiques. Les chapitres 3 à 5 abordent la question de la place et de l'autorité de la Bible. Étonnamment, on ne trouve pas de référence à Jérémie 31 dans ces chapitres.[533] C'est dans la contribution de Jim Sibley,[534] contribution ayant en ligne de mire la question de la présence de Juifs messianiques au sein d'églises principalement composées de non-Juifs. Cet auteur cite Jr 31:31-32 au début de son chapitre biblique en montrant que la nouvelle alliance est conclue[535] avec le reste d'Israël (*the remnant of Israel*) auquel viennent s'ajouter les non-Juifs qui ont cru dans le Messie. L'Eglise a donc comme vocation d'être un corps composite, constitué à la fois de Juifs et de non-Juifs.[536]

Dans la même perspective, c'est Arnold Fruchtenbaum qui, dans sa contribution sur l'eschatologie,[537] reprend l'image biblique de l'Eglise comme corps composite.[538] Il fait rapidement référence à la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31 pour indiquer que les alliances faites avec Israël demeurent, y compris dans une perspective eschatologique.[539]

Dans cet ouvrage collectif, les références à Jr 31:31-34 sont donc plutôt maigres et peu représentatives du développement de l'opinion proprement juive messianique sur ce texte.

Mentionnons enfin Michael Brown, qui est un Juif messianique américain et un universitaire reconnu. Il est l'auteur du chapitre sur Jérémie dans la collection *The Expositor's Bible Commentary*, l'un des rares commentaires sur ce livre écrit par un Juif

---

533 Cela illustre assez clairement ce que nous avons dit plus haut sur la place relative de la prophétie de Jr 31:31-34 dans la littérature juive messianique.

534 Jim Sibley, « Messianic Jews May Join Bible-Believing Churches », in *Voices of Messianic Judaism*, ed. Cohn-Sherbok, chap. 7, 55-62. Jim Sibley est responsable du ministère auprès des Juifs pour le Southern Baptist North American Mission Board (Dallas, Texas).

535 L'auteur indique que la nouvelle alliance a été conclue de façon symbolique lors du dernier repas : « Jeremiah's prophecy was fulfilled symbolically in the Last Supper that Yeshua shared with his disciples (as representatives of the remnant of Israel) and ultimately in the death of Messiah (…) ». Sibley cite en référence le texte de Luc 22:20 sur la Cène (*the new covenant in my blood*). Jim Sibley, « Messianic Jews May Join Bible-Believing Churches », in *Voices of Messianic Judaism*, ed. Cohn-Sherbok, chap. 7, 57.

536 Sibley met l'accent sur l'unité dans la diversité du corps de l'Eglise : « (…), Messiah would begin to build an entirely new entity (Matt. 16:18), a people comprised of both the remnant of Israel together with Gentiles who would place their faith in Messiah for the atonement of sin. This new entity is thus a composite unity comprised of the remnant of Israel, together with Gentile believers, who have joined themselves to the God of Israel, through the death, burial and resurrection of Messiah. This is not a unity of uniformity, however, but of diversity. » Jim Sibley, « Messianic Jews May Join Bible-Believing Churches », in *Voices of Messianic Judaism*, ed. Cohn-Sherbok, chap. 7, 57.

537 Arnold G. Fruchtenbaum, « Eschatology and Messianic Jews: A Theological Perspective », in *Voices of Messianic Judaism*, ed. Cohn-Sherbok, chap. 27, 211-20.

538 « (…) it is obvious that there is a third new entity comprised of Jewish believers and Gentile believers. Hence, the Church is called the one New Man, created of the two. » Et il cite en référence Ephésiens 2:16 et 3:6. Cf Fruchtenbaum, « Eschatology and Messianic Jews: A Theological Perspective », in *Voices of Messianic Judaism*, ed. Cohn-Sherbok, chap. 27, 214.

539 « This also means that the covenantal promises made in the Jewish covenants [including Jr 31] apply to Messianic Jews in the present as well as in the future. » Fruchtenbaum, « Eschatology and Messianic Jews: A Theological Perspective », in *Voices of Messianic Judaism*, ed. Cohn-Sherbok, chap. 27, 212.

messianique.[540] Sa position au sujet de la nouvelle alliance va dans le sens d'une radicale nouveauté.[541] Il prend surtout le temps d'argumenter contre la position de Brueggemann, lequel défend que le moment de la conclusion de la nouvelle alliance est le retour d'exil.[542] Selon Brown, c'est en Jésus-Christ que la prophétie de Jérémie est accomplie et seule une lecture christologique peut vraiment rendre compte de l'accomplissement de cette prophétie.[543]

En cela, la position de Brown, en tant que juif messianique, ne se distingue pas d'une interprétation chrétienne évangélique. En revanche, elle se distingue nettement de l'interprétation juive dont Brueggemann se fait l'écho.

Notre classement de l'interprétation de Jr 31:31-34 en termes de discontinuité s'arrête avec Brown comme auteur juif messianique récent. Voyons à présent, selon la même logique de classement chronologique par date de publication, les auteurs juifs messianiques qui mettent davantage l'accent sur la continuité dans leur interprétation de la nouvelle alliance.

3.1.2.2 Accent sur la continuité

3.1.2.2.1 Interprétation de Stern

David Stern est l'un des auteurs pionniers du mouvement juif messianique. Son ouvrage *Messianic Jewish Manifesto* (1988) reste un ouvrage de référence, comme en témoigne sa récente réédition.[544] Sa traduction et ses commentaires ont aussi servi de base à l'édition d'une Bible juive messianique.[545] Stern souligne tout particulièrement l'importance de la notion d'alliance dans la Bible.[546] Il distingue dans l'histoire biblique cinq alliances

---

[540] Michael Brown, *Jeremiah*, The Expositor's Bible Commentary 7, rev. ed., ed. Longman and Garland, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010).

[541] Brown, *Jeremiah*, 401. Brown contraste d'ailleurs la radicale nouveauté (*radical newness*) de la nouvelle alliance à la radicalité de la place de la Torah dans le judaïsme rabbinique (*the radical exaltation of Torah in rabbinic Judaism*).

[542] À ce propos, Brown écrit : « Certainly there is some degree of covenantal renewal and repentance in these books, but it hardly resembles what is prophesied here, nor does there seem to be any consciousness of a "new covenant" being ratified in Ezra and Nehemiah; moreover, Malachi's oracles do not reflect such a renewed community. » Brown, *Jeremiah*, 398. Voir aussi sa critique de Brueggemann aux pages 402-03.

[543] Brown, *Jeremiah*, 400. Brown réagit notamment à certaines affirmations de Brueggemann comme celle-ci : « Christian interpretation, with particular appeal to Hebrews 8:8-13, has frequently read this text in the most vigorously supercessionist way possible, as though the 'new covenant' pertains only to the Gospel of Jesus Christ, with Israel rejected for its broken covenant. » Brueggemann, *The Theology of the Book of Jeremiah*, 126.

[544] Stern, *Messianic Judaism*, réédité en 2007.

[545] La première version éditée par David Stern, *The Complete Jewish Bible*, date de 1998, avec une seconde édition révisée en 2016, qui a servi de base à la Bible d'étude *The Complete Jewish Study Bible*, parue la même année. Il est aussi l'auteur d'un commentaire général du Nouveau Testament dans une perspective juive messianique : David Stern, *Jewish New Testament Commentary*, (Baltimore, MD: Lederer Messianic Publications, 1992).

[546] « One of the most important theological topics is covenants (contracts between God and human beings), because these frame all of salvation history. » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 99.

successives qui se complètent mais ne s'annulent ou ne se remplacent en aucun cas.[547] De fait, selon Stern, toutes les alliances bibliques et leurs dispositions restent en vigueur aujourd'hui encore.[548]

Dans ce cadre, Stern conçoit la nouvelle alliance comme une mise à jour de l'ancienne. La nouvelle alliance abroge l'ancienne alliance, mais ne l'annule pas. L'alliance mosaïque est donc toujours valable pour les Juifs, qu'ils soient croyants en Jésus ou non. Mais ce sont les bénédictions et la malédiction de l'alliance qui sont reçues différemment : les Juifs qui n'ont pas reçu Jésus comme le Messie demeurent dans l'ancienne alliance brisée alors que les Juifs croyants en Jésus sont au bénéfice de la nouvelle alliance, comme l'explique Stern :

> According to Scripture, the Jewish people, having broken that covenant (Jeremiah 31:31-32), are currently recipients of its curses and not its blessings (Deuteronomy 28). (…). When the Jewish people become obedient and cease to break the covenant, God will fulfill his promise to bless them as a nation. » « God's New Covenant with the house of Israel and the house of Judah (Jeremiah 31:30-34) through Yeshua the Messiah blesses all mankind by providing the final and permanent atonement for sin and by promising that the Holy Spirit of God will write the Torah on the heart of anyone with faith. It thus complements the earlier covenants without annulling them (Galatians 3).[549]

Dans cette perspective, la nouvelle alliance est considérée comme une nouvelle Torah (*The New Covenant is a new Torah*).[550] En cela, Stern envisage la nouvelle alliance à la fois en termes de discontinuité (la nouvelle alliance en Jésus apporte le pardon définitif pour les péchés, ses dispositions sont différentes) et de continuité (la nouvelle alliance complète mais n'annule pas l'ancienne, les dispositions de la Loi sont intériorisées par l'action du Saint Esprit).

Cela dit, si Stern admet qu'il y a discontinuité sur certaines dispositions de l'alliance, il place tout de même l'accent sur la continuité de la Torah.[551] Dans son commentaire de la citation de Jérémie en Hébreux 8, Stern défend que, si l'ancienne alliance est sur le point de disparaître, elle reste valable jusqu'à sa complète disparition, c'est-à-dire à la fin du monde présent. La totale disparition de l'ancienne alliance et le plein accomplissement de la nouvelle

---

[547] Les cinq alliances mentionnées par Stern sont celles conclues avec Noé, Abraham, Moïse, David et Yéchoua (Jésus). Ces alliances concernent tout à la fois les Juifs, les non-Juifs et les Juifs messianiques. Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 99.

[548] Stern affirme : « All five covenants remain in force today. » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 99.

[549] Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 99-100.

[550] Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 132.

[551] « Yet the Torah itself continues in force and is to be observed, just as the Constitution is not abolished by being amended. » Et plus loin il explique la raison de cette continuité : « (…), the Mosaic Covenant is here to be observed and not broken from our side (even though our fathers did break it), since it has never been broken from God's side. » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 102.

sont donc eschatologiques.[552]

Stern propose pour He 8:6 le commentaire suivant : « So the New Covenant has been 'given as Torah,' which implies that Torah still exists and is to be observed in the present age - by all Jews and by all Gentiles (…). However, precisely what is demanded of 'all Jews' and of 'all Gentiles' is not quite so obvious. »[553]

Son insistance sur la permanence de la Torah illustre que la nouvelle alliance n'implique pas un changement de Torah, mais une intériorisation de la Torah.[554] Mais, de là, Stern fait écho à la question qui se pose : « Just what does the Torah require, now that Yeshua the Messiah has inaugurated the New Covenant? What is the New Covenant *halakhah*? »[555]

Stern donne la réponse suivante : « My own view is that the Torah is eternal, and the New Testament has not abrogated it. But in its totality the Torah must be understood and interpreted in the light of what Yeshua the Messiah and the rest of the New Covenant Scriptures have said about it. »[556] Pour un Juif messianique, la Torah doit donc se comprendre dans le cadre de la nouvelle alliance inaugurée par Jésus (*the Torah today is the Torah of the Messiah*). Une *halakha* messianique doit se fonder sur les enseignements de Jésus et des apôtres (*the NT is the Oral Law of the apostles*). Il conclut sur ce point : « So we have our answer: "observing" the Torah of the Messiah means accepting the guidance of the New Testament *halakhah* for our lives, while remaining sensitive to the Holy Spirit. »[557]

Stern ajoute que le plein accomplissement de la nouvelle alliance est lié au rétablissement national du peuple juif sur la terre promise. Dans ce cadre, Stern comprend la prophétie de Jr 31:31 dans le sens d'un accomplissement national et communautaire (Israel+Juda) et non dans le sens d'un salut individuel. Limiter l'accomplissement de la nouvelle alliance au salut individuel sans prendre en compte la perspective de rétablissement national est une erreur d'interprétation selon lui :

---

552 Cf. Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 102. Dans une autre publication, Stern affirmait déjà que la disparition de la Torah est eschatologique, elle aura lieu au retour de Yeshua. En attendant, la Torah existe et doit être pratiquée. Dieu n'a jamais aboli la Loi (l'alliance) de son côté. Et il ajoute en note : « The transformation of Torah does not imply its abolition. Specific rules are set aside - for example, the Torah has to be adjusted to take account of Yeshua's role as *cohen gadol* (high priest). But the Torah itself continues and is to be observed. » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 136. Cf. aussi Stern, *Restoring the Jewishness of the Gospel*, 2nd ed. (Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1990), 40 n28.

553 Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 136. Cf. aussi Stern, *Restoring the Jewishness of the Gospel*, 50. Dans son commentaire d'He 8, Stern rappelle qu'il s'agit là d'un renouvellement d'alliance : « The covenant of Jer. 31 renews the *Tanakh*. » *The Complete Jewish Study Bible*, 1739.

554 « For a key element of the New Covenant, both as promised by Jeremiah and as cited in the letter to a group of Messianic Jews (to the "Hebrews") is that the Torah is written on people's hearts (Jeremiah 31:30-34, Messianic Jews 8:9-12). It takes unacceptable theological legerdemain to conclude that when God writes the Torah on hearts he changes it into something other than the Torah! » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 135. Son commentaire de 2 Corinthiens 3:6 va dans le même sens, avec une référence à Jr 31:31-34 : « Sha'ul is not saying that the new covenant is more glorious than the *Torah*, because the new covenant includes the *Torah*, which God puts 'within them' and writes it 'on their hearts.' » *The Complete Jewish Study Bible*, 1657.

555 Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 136. Cf. aussi Stern, *Restoring the Jewishness of the Gospel*, 53.

556 Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 139.

557 Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 146 pour la citation et les références entre parenthèse dans le paragraphe.

> Moreover, the Tanakh's promises of a New Covenant and a new heart and spirit for the Jewish people are coupled with the promise that they will remain a nation and will live safely in the Land of Israel (Jeremiah 31:30-37 and Ezekiel 36:22-36). If we believe that the prophecies of a New Covenant found in these passages are fulfilled by Yeshua, we should also believe that the associated prophecies of Israel's return from Exile to the Land will also be fulfilled. The Bible does not allow itself to be cut in pieces according to the reader's preconceived notions.[558]

Plus largement, en ce qui concerne l'interprétation biblique, Stern insiste sur le fait que le Nouveau Testament n'annule ni ne remplace l'Ancien Testament en aucune manière.[559] Les promesses faites aux Juifs en tant que nation dans l'Ancien Testament restent à accomplir et ne peuvent être considérées comme étant toutes spirituellement accomplies en Jésus.[560]

En résumé, David Stern insiste, avec quelques nuances, sur la continuité de la Torah dans la nouvelle alliance. La nouvelle alliance est différente de l'ancienne dans sa mise en œuvre, mais la Torah reste fondamentalement la même et demeure valable pour la vie du croyant, Juif comme non-Juif, quoi que dans une mesure différente.[561]

3.1.2.2.2 Interprétation de Juster

Daniel (Dan) Juster est un autre auteur marquant pour le mouvement juif messianique dans les années 1980-1990. *Jewish Roots* est un ouvrage de référence et son sous-titre « *a Foundation of Biblical Theology* » le rend particulièrement intéressant pour notre présente étude.[562] Juster s'applique notamment à distinguer une lecture juive messianique des deux

---

[558] Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 111.

[559] « The New Testament does not cancel or replace the Tanakh; rather, it is build upon it - or more accurately, assumes it. » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 110.

[560] « To sum up, the Hebrew Bible's promises to the Jews are not cancelled in the name of being "fulfilled in Yeshua." Rather, fulfillment in Yeshua is an added assurance that what God has promised the Jews will yet come to pass. » Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 113.

[561] « We conclude that under the New Covenant the Torah remains in force and is as much for Gentiles as for Jews, although the specific requirements for Gentiles differ from those for Jews. » (cf Actes 15). Stern, *Messianic Jewish Manifesto,* 157.

[562] Daniel Juster, *Jewish Roots*, publié en 1995.

grands modèles d'interprétations que sont (surtout aux Etats-Unis) le dispensationalisme et la théologie de l'alliance (*covenant theology*).[563]

À propos de la promesse d'une nouvelle alliance, Juster commence par mentionner la circoncision du cœur dans Dt 30:4-6 comme motif de base repris par Jérémie et Ezéchiel. Si la nouvelle alliance a été inaugurée par le ministère de Jésus pour le pardon des péchés, néanmoins il reste des éléments de cette nouvelle alliance qui ne sont pas encore accomplis.[564] Jérémie prédit que tous les Juifs connaîtront Dieu intérieurement et personnellement, ce qui n'est pas encore le cas depuis l'évènement de la nouvelle alliance.

Juster souligne que, dans le passage de Jr 31:31-34, la nouvelle alliance est conclue avec les Juifs premièrement, l'intégration des non-Juifs à l'alliance n'est pas mentionnée explicitement dans le texte.[565] Il ajoute que, d'après les prophéties d'Ezéchiel 24-26, la nouvelle alliance implique une restauration nationale d'Israël, en tant que peuple vivant en sécurité dans la terre promise.[566]

La nouvelle alliance sera différence de celle de Moïse car la Torah sera écrite sur les cœurs, comme cela est aussi annoncé par Ézékiel. En cela, la nouveauté de l'alliance se trouve dans son mode d'application et non dans un changement de Torah[567] : « The New Covenant is therefore not an abrogation of Torah but an ability to walk in Torah! » Le fait de pouvoir suivre la Torah implique que Dieu donne son Esprit, comme on le voit dans le passage parallèle d'Ezéchiel 36. Mais il convient, selon l'auteur, de s'interroger sur la définition que l'on donne à la Loi/Torah et sa continuité : « (…), is it Torah in the general sense of God's ways (which is reflected in the Books of Moses) or is it the whole Mosaic system? »[568]

Le système sacrificiel de la loi mosaïque était destiné à faire l'expiation des péchés. Juster insiste donc sur le fait que, sous l'ancienne alliance, le pardon des péchés existait déjà.

---

563 Le dispensationalisme est un modèle théologique qui, surtout dans le dispensationalisme « classique », conçoit chaque alliance biblique comme une économie destinée à une époque donnée, de façon relativement cloisonnée. À l'inverse, la théologie de l'alliance (*covenant theology*) est le développement de la théologie réformée qui conçoit plutôt l'unicité des alliances bibliques successives résumées dans le concept « d'alliance de grâce. » Ces deux modèles d'interprétation sont surtout connus comme modèles antagonistes aux Etats-Unis. C'est la raison pour laquelle un auteur comme Dan Juster cherche à situer sa position juive messianique par rapport à ces deux modèles connus. Un traitement détaillé de ces deux modèles serait trop long dans le cadre de la présente étude. Au sujet du dispensationalisme, nous renvoyons le lecteur à notre article : Michaël de Luca, « Descendance physique et descendance spirituelle d'Abraham : la question du rapport entre l'Eglise et Israël dans la théologie dispensationaliste, » *Hokhma* 106, (2014): 65-86. Et au sujet de la théologie de l'alliance : Michaël de Luca, « L'alliance de grâce en question : Évaluation critique des thèses de Jon H. Zens concernant les présupposés herméneutiques de la Théologie Réformée de l'Alliance, » (diss. de Master, Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, 2012).

564 « Both Ezekiel and Jeremiah predicted a New Covenant (B'rit Hadashah). Messianic Jews believe that B'rit Hadashah has been established by the life, death and resurrection of Yeshua. However, not all the features of this New Covenant have yet been fulfilled. » Juster, *Jewish Roots,* 21.

565 « The New Covenant is, first, with the house of Israel and Judah (Jer 31:31). (…), An offer of salvation to the gentiles is not in clear view in these passages. » Juster, *Jewish Roots,* 21.

566 Juster, *Jewish Roots,* 22.

567 Juster, *Jewish Roots,* 21.

568 Juster, *Jewish Roots,* 22.

La nouvelle alliance implique aussi le pardon des péchés, la différence est donc davantage une différence de degré : « The New Covenant would come with a power of forgiveness previously unknown. (…). This would enable a real knowledge of God in changed hearts to an extent and at a degree never before known. »[569] Pour Juster, les deux alliances sont des alliances de grâce et le salut dans tous les âges est par la foi.[570] Le système mosaïque ne fait qu'anticiper la révélation du salut en Yéchoua.

Par la suite, Juster présente les deux systèmes d'interprétation déjà évoqués plus haut (*Covenant Theology* et Dispensationalisme). Il annonce qu'il est d'accord avec l'aspect d'accomplissement littéral des prophéties dans le dispensationalisme, notamment en ce qui concerne l'attente d'un règne terrestre du Messie durant le millénium.[571] Mais il nuance la distinction classique que fait le dispensationalisme entre les promesses prophétiques qui concernent Israël et celles qui concernent l'Eglise en tant que peuples de Dieu. Les messianiques, d'après Juster, ne font pas la même différence stricte entre Israël et l'Eglise que celle opérée dans le dispensationalisme. Lui-même considère qu'Israël est une entité distincte à l'intérieur du corps de Christ universel qu'est l'Eglise : « Hence, we may see a Jewish believer as both part of Israel and the universal people of God. »[572]

À propos de la théologie de l'alliance, Juster admet qu'elle a raison d'insister sur la permanence de la grâce et la continuité du peuple de Dieu dans la foi, mais il considère que cette approche pousse parfois trop loin la continuité en minimisant certaines distinctions qui demeurent entre les alliances.[573] Mais ce que l'auteur reproche surtout à ce schéma d'interprétation, c'est que les promesses faites à Israël sont spiritualisées et appliquées à l'Eglise et que l'Israël national n'a plus de rôle à jouer dans ce système. Citant Romains 11, l'auteur reproche à la théologie de l'alliance d'être, en somme, une forme de théologie du remplacement.[574]

Sa conclusion sur ce point tente de placer la lecture juive messianique entre ces deux systèmes d'interprétation : « We have great respect for the truths discovered by both dispensational and covenant theologians. We believe, however, that Messianic Judaism offers the opportunity of a fresh perspective which is more comprehensive than either and maintains the best discoveries of both. »[575]

Selon la perspective de Dan Juster, la nouvelle alliance contient donc à la fois des éléments de continuité (Torah) et de discontinuité (en termes de degré). La discontinuité et la radicale nouveauté de la nouvelle alliance sont nuancées dans des termes empruntés à la

---

569 Juster, *Jewish Roots,* 22. En cela, l'auteur est très proche d'une interprétation calviniste.

570 Juster, *Jewish Roots,* 43.

571 Juster, *Jewish Roots,* 43.

572 Juster, *Jewish Roots,* 44.

573 Juster, *Jewish Roots,* 44.

574 « The covenant theologian lost the place for Israel in God's purposes and falsely thought of the Church as a new, spiritual Israel replacing forever the old physical Israel (…). » Juster, *Jewish Roots,* 44-45.

575 Juster, *Jewish Roots,* 45.

théologie de l'alliance, quoi que l'auteur tente de se distinguer de cette approche en tant que Juif messianique.

3.1.2.2.3 Interprétation de Berkowitz

Dans un ouvrage publié au tournant du siècle,[576] Berkowitz pose comme prémisse en introduction la continuité de la validité de la Torah pour les Juifs messianiques,[577] qu'il considère comme étant le « reste » fidèle d'Israël (*believing remnant of Israel*).[578] Son développement de la notion d'alliance s'inscrit dans l'optique d'un renouvellement d'alliance en Jr 31:31-34.

Berkowitz se réfère à l'alliance conclue avec Abraham dans des termes qui rappellent ceux de la théologie de l'alliance (*covenant of promise, grace covenant*).[579] En comparant les alliances bibliques aux traités d'alliance du Proche-Orient ancien, il identifie des proximités de structure qui lui permettent d'établir que les alliances bibliques s'apparentent à des traités de suzeraineté, avec une dimension de relation légale entre le souverain et son peuple.[580] Et il souligne que dans le Proche-Orient Ancien, les alliances ne sont jamais révoquées, elles se chevauchent et se complètent.

Sur la nouvelle alliance dans Jérémie 31, Berkowitz fait référence aux travaux de J. Fischer dont il embrasse le point de vue.[581] S'inspirant de l'analyse de Fischer, Berkowitz rappelle que la nouvelle alliance peut être comprise comme un renouvellement d'alliance. Le terme « nouveau » (חדש) en hébreu n'implique pas nécessairement l'idée d'une radicale nouveauté, mais plutôt celle d'un renouveau (*renewing*), comme c'est le cas par exemple du renouvellement du cycle lunaire.[582] La nouvelle alliance n'ajoute rien de nouveau, elle récapitule les éléments des alliances précédentes.[583] La nouvelle alliance n'est qu'un

---

576 Ariel Berkowitz and D'vorah Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, (Littletown, CO: First Fruits of Zion, 1999).

577 « (…) we consider a Torah-positive lifestyle by believers in Yeshua to be a valid expression of our biblical faith. » Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, xv.

578 Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, xvii.

579 Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 23.

580 « The ancient Hittite suzerainty treaties were a form of covenant. (…). The covenant of Moses expresses the same theme. God Himself is the Great King. His 'vassal' nation is Israel. » Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 27.

581 Berkowitz fait référence à l'article de John Fischer, « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews » avec ce commentaire : « It is the best treatment we have seen to date on this subject (…) », Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 33.

582 « The English title for this covenant is quite misleading. Oftentimes, to English speakers, the word "new" implies something which never existed previously. However, in both Hebrew and Greek, it can also mean a renewing. For exemple, in the phrase "new moon", the Hebrew word *chadash* (חדש) indicates a renewing of the appearance of the moon, as opposed to a brand-new creation. » Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 33.

583 « In fact, the New Covenant promises in Jeremiah 31 are actually repetitions of promises that God had previously made to Israel. » Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 33.

ajustement de l'ancienne alliance à la génération à laquelle s'adresse Jérémie[584]. Tout ce qui était dans les alliances précédentes se retrouve dans la « nouvelle » alliance. Berkowitz en conclut, citant Fischer, que la nouvelle alliance est essentiellement un renouvellement d'alliance, d'où sa préférence pour le terme *renewed covenant* plutôt que *new covenant*.[585]

L'épître aux Hébreux et le Nouveau Testament dans son ensemble ne font qu'ajuster les dispositions de l'alliance en éliminant les sacrifices d'animaux. La nouvelle alliance ne modifie que le système sacrificiel, c'est cet aspect qui est obsolète selon l'auteur de l'épître aux Hébreux.[586] Berkowitz souligne que l'ancienne alliance avait besoin d'être renouvelée à cause de l'infidélité du peuple. La prophétie de Jérémie avait pour but d'encourager le peuple à la repentance, ce que fait aussi l'épître aux Hébreux en citant ce texte. Mais les fidèles n'ont pas besoin d'une nouvelle alliance, car ils sont déjà dans l'alliance, ce sont les incrédules parmi le peuple qui en ont besoin.[587]

Enfin, Berkowitz rappelle que l'alliance renouvelée, dans la prophétie de Jérémie, n'est pas destinée aux nations, du moins pas explicitement. L'alliance renouvelée est d'abord destinée au peuple d'Israël.[588]

Berkowitz résume son propos ainsi :

> The last covenant [God] made with the people of Israel is commonly called the New Covenant. That covenant could just as accurately be referred to as the Renewed Covenant because it was nothing more than a renewal of both the Abrahamic and Mosaic covenants made with the house of Israel, carrying on elements of both of those covenants.[589]

L'interprétation de Berkowitz se situe donc clairement dans l'optique d'une continuité et d'un renouvellement d'alliance en Jérémie 31 et dans les passages connexes. Son analyse est assez proche de celle de John Fischer, auteur que nous allons aborder maintenant.

3.1.2.2.4 Interprétation de Fischer

Au début des années 2000, John Fischer écrit et co-édite deux ouvrages aux titres évocateurs sur l'histoire et la place du mouvement juif messianique.[590] Dans *The Distortion*

---

584 Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 34.

585 « From this point forward, the covenant, often called the "New Covenant", will be referred to as the Renewed Covenant. » Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 34.

586 Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 36.

587 Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 36.

588 « Jeremiah is clear that this Renewed Covenant is with the descendants of Abraham, Isaac, and Jacob. What about the new believers from the nations? Surely they do fit in - or, should we say, they are grafted in! » Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 37.

589 Berkowitz, *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*, 40.

590 John Fischer, ed., *The Enduring Paradox: Exploratory Essays in Messianic Judaism*, (Baltimore, MD: Lederer Books, 2000). John Fischer and Patrice Fischer, *The Distortion: 2000 Years of Misrepresenting the Relationship Between Jesus the Messiah and the Jewish People*, (Baltimore, MD: Lederer Books, 2004).

l'auteur préfère parler d'une « alliance plus récente » (*newer covenant*). Dans ce cas, la nouvelle alliance est comprise comme étant nouvelle dans le sens chronologique, ce qui n'implique aucun jugement de valeur dépréciatif par rapport à « l'ancienne » alliance.[591] De même, dans *The Enduring Paradox*,[592] John Fischer ajoute le fait que les renouvellements d'alliance dans le Proche-Orient ancien impliquaient l'émission de nouveaux documents venant mettre à jour ceux de l'alliance précédente. Dans cette perspective, l'alliance nouvelle de Jr 31 est donc une « mise à jour » de l'alliance ancienne.[593]

Mais Fischer va plus loin dans son analyse pour argumenter en faveur d'un renouvellement d'alliance :

> It seems quite possible that Jeremiah intended the New Covenant to be viewed as a renewed covenant. A number of associated passages (Ezek. 16:60ff; Isa. 55:3; Mic. 7:18-20, and especially Jer. 33:14-22) appear to indicate that this covenant is a ratification of the previous covenants with Abraham, Moses and David. In this sense alone, the New Covenant can be viewed as a renewal. A number of writers have seen this, e.g. Calvin and Hengstenberg.[594]

Et il ajoute : « Many scholars have noted that there is very little 'new' in this covenant; (…) ».[595] De façon rhétorique, l'auteur se demande si la nouvelle alliance en Jr 31 peut vraiment être qualifiée de nouvelle ?[596] Pour Fischer, l'expression « nouvelle alliance » est une figure de style : Jérémie, dans son oracle, est ironique quand il évoque deux alliances. En fait, il veut dire par là que le peuple qui rejette l'alliance est comme relégué dans une autre alliance « en négatif » : c'est l'alliance vue avec incrédulité.[597]

Un élément particulièrement intéressant à noter chez cet auteur juif messianique est qu'il interprète Jr 31 dans le sens d'une continuité essentielle des alliances (la nouvelle alliance est nouvelle en termes de degré, mais pas radicalement nouvelle dans son essence) en s'appuyant sur des théologiens réformés pour étayer sa proposition. La citation précédente

---

591 Il explique en introduction : « What is called the 'Old' Testament isn't 'old' in the sense that it is obsolete or that the study of it provides neither blessing nor instruction. It is 'old' only in that it is chronologically 'older' than the 'newer' part of the Bible. » Fischer, *The Distortion*, xii.

592 Dans cet ouvrage, Fischer reprend les arguments de son article pionnier paru en 1989 sur l'interprétation de l'épître aux Hébreux, article cité plus haut par Berkowitz : John Fischer, « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews », *Evangelical Review of Theology* 13, no. 2, (1989), 175-87.

593 Fischer, *The Enduring Paradox,* 46.

594 Fischer, *The Enduring Paradox,* 42.

595 Fischer, *The Enduring Paradox,* 43. Idem dans Fischer, « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews », 176.

596 « Can the New Covenant, the in any sense claim to be new? » Fischer, *The Enduring Paradox,* 43.

597 « "Old Covenant" is a way to express what happens when unbelief reads the book. Clearly we are hearing Jeremiah's note of irony: the "old covenant" implied in Jeremiah's promise of a "new covenant" is Moses read with eyes which do not see Christ: the "new covenant" is not really "new" ; it is only a true exegesis of Moses. » Fischer, « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews », 177.

fait explicitement référence à Calvin et Hengstenberg.[598]

Fischer apporte sa touche d'originalité dans le débat en tentant de montrer que les alliances bibliques se complètent de façon cumulative et non « disjonctive. »[599] Mais il admet qu'un problème exégétique se pose à la lecture du chapitre 8 de l'épitre aux Hébreux : « Hebrews 8 poses a more difficult problem. The passage speaks of a better covenant and better promises (vv.6,13). Apparently this sets aside the old, doing away with the Jewish system, as some would assert. »[600]

Mais passé cette première lecture problématique, Fischer rappelle que la prophétie de Jr 31 fait référence à la Loi (Torah) comme étant intériorisée : la nouvelle alliance propose donc une meilleure disposition de la même Torah.[601] C'est en réalité une autre dimension de l'alliance qui est envisagée, non un changement d'alliance. L'auteur de l'épitre aux Hébreux ne sous-entend en aucun cas que la nouvelle alliance annule toutes les pratiques juives.[602] Fischer va jusqu'à affirmer que le prophète Jérémie était ironique quand il parlait d'une « nouvelle » alliance.[603]

Dans sa contribution à l'ouvrage édité par Louis Goldberg en 2003, *How Jewish is Christianity?*,[604] Fischer reprend ses arguments sur la continuité déjà exprimés par ailleurs (y compris sur He 8) pour nuancer l'interprétation de la nouvelle alliance : « (…) the issue of the 'newness' [is not] quite so clear-cut. The terminology and context of Jeremiah 31-33; Hebrews 8; and Matthew 9:16-17 (the new covenant and new wine texts) certainly imply 'renewed' things rather than things that are merely 'new' and nothing more. »[605]

La nouvelle alliance conclue en Jésus n'annule aucun aspect de la Torah. Sa réelle nouveauté est l'inclusion des non-Juifs dans l'alliance promise à Israël.[606]

En résumé, on retiendra en particulier de John Fischer l'interprétation en termes de renouvellement d'alliance, exégèse appuyée par des références à des théologiens réformés, et

---

[598] Fischer, « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews », 176.

[599] « (…), the Bible presents fulfilment as cumulative, not disjunctive. » Et sur la complémentarité des alliances il écrit par ailleurs : « One covenant does not set aside another. One does not invalidate another so as to nullify its stipulations. Rather, it renews, expands, adapts, updates. » Fischer, *The Enduring Paradox,* 47 et 49.

[600] Fischer, *The Enduring Paradox,* 53.

[601] « It as just been internalized, not set aside » et plus loin : « Thus, there is now a better way to accomplish the same old objectives. (Romains 8:4 proclaims the same message). » Fischer, *The Enduring Paradox,* 54 et 55.

[602] Fischer, *The Enduring Paradox,* 57.

[603] Fischer, *The Enduring Paradox,* 54.

[604] Louis Goldberg, ed., *How Jewish is Christianity: 2 Views on the Messianic Movement*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003).

[605] Goldberg, *How Jewish is Christianity*, 54. Stern donne un commentaire de Mt 9:17 qui va dans le même sens : « The only vessel that can fully keep the new wine of messianic life and practice is a Judaism that is properly *renewed*, *restored*, and refreshed in the Messiah. Judaism was *never replaced* by a new model of religious observance, but instead is *reconditioned* with the Jewish Messiah at its center. » *The Complete Jewish Study Bible*, 1739, italiques ajoutées.

[606] « So we have the Torah in full force for Israel and the New Covenant emerging for all peoples, to the Jews first and also to the nations. » Goldberg, *How Jewish is Christianity*, 134.

la continuité intégrale de la Torah dans la nouvelle alliance.

3.1.2.2.5 Interprétation de Harvey

En 2009 paraît le livre de Richard Harvey *Mapping Messianic Jewish Theology*,[607] qui deviendra rapidement un ouvrage de référence. Pour tous ceux qui s'intéressent au mouvement juif messianique, cet ouvrage est une mine d'informations. Harvey y étudie en détail les positions juives messianiques sur divers points de théologie fondamentale. Cela étant, cet ouvrage ne nous fournit pas d'éléments d'interprétation concernant Jr 31:31-34.

C'est indirectement, dans l'avant-dernier chapitre,[608] que Harvey souligne, avec Kinzer, l'intérêt d'une réflexion sur le thème de l'alliance en théologie biblique. En effet, Kinzer remarque le besoin, pour le courant juif messianique, d'un outil herméneutique pour interpréter la Bible mais aussi l'histoire post-biblique. Cet outil est défini en tant que « canonical narrative » c'est-à-dire un thème unifiant de l'histoire biblique qui donne sens à l'ensemble (comme la promesse et le don du Saint-Esprit, par exemple). Kinzer indique que les Juifs messianiques doivent trouver pour eux-mêmes un tel thème unifiant et il propose le thème de l'alliance. Kinzer fait la proposition suivante : « A Messianic Jewish covenantal narrative must both reflect and reinforce the identity of Messianic Jews. »[609] Ayant souligné l'importance potentielle de la notion d'alliance pour une théologie biblique, Harvey n'en dit pas plus dans cet ouvrage sur la notion d'alliance, ni sur le texte de Jérémie 31 qui fait l'objet de notre étude.

Après quelques échanges avec Richard Harvey,[610] celui-ci nous a fait parvenir les documents d'une étude de sa part sur le thème de l'alliance.[611] Harvey y reprend notamment l'article de Simon Schoon sur l'alliance.[612] Ce dernier traite de la réception de la notion d'alliance dans le judaïsme et dans le christianisme. Au sujet de la prophétie de la nouvelle alliance, Schoon écrit : « Early in its history the Church regarded the 'old covenant of Israel' as definitely abrogated; the text on the 'new covenant' in Jer. 31 was explained as pointing to fulfilment on Christ. »[613] L'enjeu derrière l'interprétation de ce texte est donc celui de la théologie du remplacement. L'interprétation de la notion d'alliance est donc particulièrement importante dans le dialogue entre Juifs et chrétiens. Harvey confirme cela dans l'une de ses présentations en affirmant que ce que la théologie juive messianique dans son ensemble

---

607 Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, publié en 2009.

608 Chapitre 8 : « The Futur of Israel » in *Mapping Messianic Jewish Theology*, 223-61.

609 Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology,* 250. D'après Mark Kinzer, « Beginning with the End: The Place of Eschatology in the Messianic Jewish Canonical Narrative », *Hashivenu* Forum, (Pasadena, February 2002), 2. http://hashivenu.org/forum-papers/ (consulté en Février, 2020).

610 Richard Harvey a accepté de remplir notre questionnaire sur Jr 31:31-34 en donnant ses remarques complémentaires par e-mail : Richard Harvey, échange e-mail avec l'auteur, Juillet 2018.

611 Ces documents sont notamment des diaporamas de conférences données en Finlande en 2017.

612 Simon Schoon, « Covenant », in *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler and Neil Wenborn, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 109-11.

613 Schoon, « Covenant », 110.

rejette le plus fermement, c'est l'antisémitisme auquel la théologie du remplacement est affiliée.[614]

Richard Harvey nous a donné un aperçu de son interprétation de Jr 31:31-34 en remplissant notre questionnaire sur ce texte.[615] Nous en reprendrons quelques éléments résumés pour compléter cette section. Harvey considère la nouvelle alliance en Jr 31:31 comme un renouvellement de l'alliance mosaïque (*renewed Mosaic covenant*). La Torah (qui n'est pas l'équivalent du français « loi ») révélée à Moïse sera inscrite dans les cœurs, du plus jeune au plus âgé parmi le peuple, sans distinction. Le peuple sera restauré intérieurement (pardonné des péchés qui ont mené à l'exil) et géographiquement dans sa terre. Au sujet de l'accomplissement de la prophétie de Jérémie, Harvey insiste sur le fait que la nouvelle alliance est à la fois « accomplie, partiellement accomplie, et qu'elle sera accomplie, les trois sont valables, tout dépend du cadre herméneutique adopté. »[616] Cette remarque est d'autant plus pertinente que, pour Harvey, le cadre herméneutique chrétien « classique » tend à surimposer une lecture influencée (consciemment ou non) par une théologie du remplacement. Il écrit à ce sujet :

> The covenant concept is talking about the election of the Jewish people, not a progressive unfolding of covenant administrations/dispensations - not as later Christian covenant theology reads it. A post-supersessionist theology does not put so much weight on the covenant concept as a way of doing biblical theology but recognises how it has been used in the Christian supersessionist tradition.[617]

Cette dernière remarque est particulièrement intéressante à noter, car elle peut expliquer en partie la maigreur des références à Jr 31:31-34 dans la littérature juive messianique : c'est que ce texte n'est pas forcément considéré comme un texte clef pour la définition d'une théologie biblique juive messianique. Ce qui importe dans la notion d'alliance, c'est d'abord et avant tout l'élection d'Israël. Les Juifs messianiques ne réfléchissent pas en termes de continuité ou de rupture dans la relation entre les alliances, et en particulier entre l'ancienne et la nouvelle alliance en Jr 31. Réfléchir ainsi, selon Harvey, c'est surimposer un schéma d'interprétation chrétien au texte, c'est lui imposer un cadre herméneutique prédéfini et finalement peu utile à la réflexion. Il n'en demeure pas moins, comme souligné par l'auteur plus haut, que la notion d'alliance reste un concept important dans le cadre global de la théologie juive messianique.

---

614 Présentation intitulée « God's covenant with Israel: A Messianic-Jewish Perspective », conférence donnée par Richard Harvey en 2017.

615 Ses réponses ont été intégrées dans notre enquête, ainsi que ses remarques d'ordre méthodologique, dont nous touchons quelques mots dans la suite de ce paragraphe.

616 L'introduction de cette nuance est importante. Harvey déplore en effet que dans notre questionnaire en ligne, il n'y avait pas la possibilité de cocher plusieurs réponses dans les questions à choix multiples.

617 Richard Harvey, remarques en marge du questionnaire exégétique, Juillet 2018.

3.1.2.2.6 Interprétation de Kinbar

Poursuivons maintenant notre étude avec cet ouvrage collectif édité en 2013 par David Rudolph et Joel Willitts : *Introduction to Messianic Judaism.*[618] Comme son nom l'indique, cet ouvrage se pose comme un ouvrage introductif de référence sur le sujet du judaïsme Messianique. Le collectif d'auteurs aborde des sujets variés touchants aux points clefs du mouvement juif messianique (histoire, ecclésiologie, théologie, etc.). Un chapitre de cet ouvrage est consacré au rapport que les Juifs messianiques entretiennent avec les Ecritures. Ce chapitre biblique est présenté par Carl Kinbar.[619]

Kinbar fait référence à Jr 31:34-36 en rappelant que ce texte est cité dans la déclaration de foi Messianique de l'UMJC en référence à l'immuabilité de l'alliance de Dieu avec Israël.[620] Il est significatif de noter qu'il n'y a pas d'autre référence à Jr 31:31-34 dans sa contribution. Par ailleurs, il est intéressant de noter que Kinbar relève deux présupposés principaux en ce qui concerne l'interprétation biblique au sein du mouvement juif messianique : d'une part une reconnaissance unanime de l'inspiration et de l'autorité des Ecritures (Ancien et Nouveau Testaments),[621] et d'autre part un accent particulier mis sur une remise en question de toute lecture qui relèverait d'une théologie du remplacement.[622] Le principal sujet de débat parmi les Juifs messianiques concerne la place de la tradition juive.[623] Kinbar fait principalement référence à deux auteurs pour illustrer ce clivage : pour Dan Juster, la Bible est la seule source d'autorité fiable et il demeure méfiant vis-à-vis de la tradition (qu'elle soit juive ou chrétienne) alors que de l'autre côté Mark Kinzer défend que la tradition garde une place importante pour le croyant juif messianique.[624] Sans qu'il soit explicitement fait référence à Jr 31:31, on peut voir dans cette citation que Kinbar fait de Kinzer une critique d'une interprétation de ce passage en termes de discontinuité : « Kinzer

---

618 Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, publié en 2013.

619 Carl Kinbar, « Messianic Jews and Scripture », in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, chap. 4, 61-71. Cette contribution est plutôt courte vu l'ampleur du sujet. De même, comme cela a déjà été mentionné plus haut dans l'ouvrage du même type édité par Cohn-Sherbok, les références à la nouvelle alliance en Jérémie 31 sont étonnamment peu nombreuses.

620 Kinbar, « Messianic Jews and Scripture », in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, 66.

621 « (…) the Bible is divinely inspired, infallible, and authoritative. (…). this represents the consensus of Messianic Jewish leadership and laity. », Kinbar, « Messianic Jews and Scripture », in in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, 61.

622 Kinbar indique même que c'est un objectif affiché du mouvement juif messianique : « this leads to the task of shaping a post-supersessionist canonical narrative. » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, 61. L'auteur cite en référence le projet, mené entre autres par David Rudolph, d'éditer une collection de commentaires intitulée « New Testament After Supersessionism » prévue en 18 volumes.

623 Kinbar reprend ce constat dans le chapitre suivant en affirmant : « All forms of Messianic Judaism have at least these three characteristics in common: they embrace the unique status of the person, words, and work of Yeshua the Messiah; they view the Scriptures as normatives; and they observe some level of traditional Jewish practice. However, while the status of Yeshua and the Scriptures is normative, there are differing views on the value of Jewish tradition and its place in Messianic Jewish life. » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts chap. 5, 72.

624 Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, 62-64.

remarks that Christian theology generally ignores the eschatological character of Israel's holiness and accentuates the 'discontinuity between Israel's covenant existence before Yeshua's coming and the eschatological newness that Yeshua brings. Messiah is thus exalted by the lowering of Moses and Israel.' »[625]

Kinbar souligne à ce sujet que l'eschatologie tient une place importante dans la théologie juive messianique : le ministère terrestre de Jésus en tant que Messie n'a fait qu'inaugurer l'eschatologie du Royaume qui reste encore à venir. Il reste, selon l'eschatologie juive messianique, des éléments prophétiques à accomplir qui relèvent de la vocation d'Israël en tant que nation.[626]

Les deux seules autres références à Jérémie 31 dans les autres contributions de cet ouvrage collectif s'inscrivent justement dans le cadre de cette perspective eschatologique : Jr 31:27-34 apparaît en référence dans un commentaire sur Actes 1:4-7, au sujet de la restauration du royaume pour Israël, question posée à Jésus par ses disciples.[627] Et plus proche de notre texte, c'est Dan Juster qui, dans son commentaire sur l'encyclique catholique *Lumen gentium*, fait référence à Jr 31:31-32 sur la base d'une citation de Mark Kinzer : « As Wolfhart Pannenberg has emphasized, Jeremiah 31:31-32 'promises the new covenant not to another people but to Israel as the eschatological renewal and fulfilment of its covenant relationship with its God'. »[628]

Comme nous l'avons dit, les références à Jr 31:31-34 sont plutôt maigres dans cet ouvrage qui s'impose pourtant comme une référence. Constatons néanmoins que le cadre interprétatif de ce passage se situe le plus souvent dans une perspective eschatologique avec certains accents placés sur la continuité des promesses alliancielles faites par Dieu avec son peuple Israël.

3.1.2.2.7 Interprétation de Kinzer

Pour terminer ce panorama, nous considérerons les travaux de Mark Kinzer, auteur juif messianique influent déjà évoqué plus haut, à la fois comme contributeur et comme auteur cité par d'autres Juifs messianiques.[629] Mark Kinzer est en effet un auteur incontournable à plus d'un titre,[630] notamment pour ce qui est de son positionnement

---

625 Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, 65 n15. La citation provient du texte de la conférence donnée par Mark Kinzer en 2002, déjà mentionnée : Kinzer, « Beginning with the End: The Place of Eschatology in the Messianic Jewish Canonical Narrative ».

626 Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, 63.

627 Dans la contribution de Darrell Bock, « The Restoration of Israel in Luke-Acts » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, 174.

628 La citation est faite en référence à Mark S. Kinzer, « Messianic Gentiles & Messianic Jews, » *First Things* 189, (January 2009): 44.

629 Notamment dans l'ouvrage collectif étudié ci-dessus : Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism.*

630 Kinzer fait partie des dialogues oecuméniques entre catholiques et Juifs messianiques depuis 2000. Il est co-fondateur de la Consultation d'Helsinki sur la Continuité Juive dans le Corps de Christ. De même, il a été investi dans d'autres institutions messianiques aux Etats-Unis comme l'Institut Théologique Juif Messianique, le Conseil Rabbinique Juif Messianique et le forum théologique de l'association *Hashivenu*.

particulier au sein du mouvement juif messianique mais aussi pour l'influence et la diffusion de ses publications.

L'un des ouvrages influents de Kinzer est son *Post-Missionary Messianic Judaism*,[631] publié en 2005, et dans lequel il souligne ce changement de paradigme au sein du mouvement juif messianique : alors que le mouvement des Juifs messianiques s'inscrivait jusque-là dans le sillage des missions chrétiennes auprès des Juifs (en référence au mouvement Hebrew Christians du XIX^{e} siècle), le « nouveau » mouvement juif messianique contemporain tend à s'en détacher tout en affirmant davantage sa proximité avec ses racines juives.[632] Bien que cet ouvrage aborde la question débattue de la théologie du remplacement, on ne rencontre aucune mention de Jr 31:31-34 ni des passages connexes dans l'Ancien Testament (Dt 30, Os 2, Ez 36…). On trouve néanmoins quelques pages de commentaire sur Hébreux.[633] Kinzer souligne que le changement de sacerdoce avec Jésus comme grand prêtre entraîne un changement de loi en ce qui concerne le système sacrificiel lévitique uniquement. Kinzer ajoute : « It also entails a change in Israel's covenant with God which is mediated by the priesthood and its sacrifices (Hebrews 8:6,13). (…). When speaking of changes in the Torah, the author deals exclusively with the tabernacle/temple and its associated institutions (the priesthood and the sacrifices). »[634]

De fait, cet ouvrage illustre clairement ce que nous avons déjà relevé plus haut au sujet de cette tendance des ouvrages juifs messianiques à n'aborder Jr 31 que de façon périphérique, souvent dans leurs commentaires de l'épître aux Hébreux. Ici, la notion d'un changement d'alliance, rendu au travers du changement de sacerdoce, n'est qu'évoquée.

À la suite d'un échange par e-mail avec Mark Kinzer,[635] ce dernier nous a livré l'interprétation suivante au sujet de la nouvelle alliance dans Jr 31:31-34 :

> - I translate the phrase [Jr 31:31] as « renewed covenant. » The partners in the covenant (God and Israel) are the same, and there is no indication in the text that the covenant stipulations (« Torah ») have changed. What has changed is Israel's capacity to fulfil the covenant.[636]
>
> - I see the Jeremiah prophecy as only partially accomplished.[637]

---

631 Mark S. Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People*, (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005).

632 Lire en particulier le développement historique du mouvement juif messianique présenté par Kinzer dans le chapitre 8 de cet ouvrage : Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism,* 263 et suivantes.

633 Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism,* 92-95.

634 Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism,* 93.

635 Échange par e-mail avec Mark Kinzer en date du 29 Mars 2019.

636 « On this point, see *Scrutant Son Propre Mystère*, pages 73-75. » Référence d'après Mark Kinzer, échange par e-mail avec l'auteur, 29 Mars 2019.

637 « On this point, see my newest book, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen*, pages 90-92. » Référence d'après Mark Kinzer, échange par e-mail avec l'auteur, 29 Mars 2019.

Orienté par cet échange, nous nous intéresserons maintenant aux éléments contenus dans ces deux ouvrages de Kinzer : *Searching Her Own Mystery*,[638] publié en français en 2016, et le tout récent *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen*,[639] publié en 2018.

Dans le premier ouvrage cité, Kinzer revient sur le texte catholique de *Nostra aetate* adopté en 1965 dans le sillage de Vatican II et qu'il qualifie de « révolution théologique. »[640] Kinzer résume ainsi les quatre propositions fondamentales qui s'inscrivent dans le cadre de ce texte[641] :

1) Rejet de tout antisémitisme et de l'idée que les Juifs seraient collectivement responsables de la mort de Christ.

2) Compréhension et respect mutuel entre judaïsme et christianisme comme base d'un dialogue œcuménique.

3) Statut spirituel spécial du peuple juif en référence à l'élection divine d'Israël comme peuple de Dieu.

4) La relation des Juifs avec le peuple du Nouveau Testament en tant que « mystère » de l'Eglise.[642]

Sur le plan ecclésiologique, la thèse principale défendue par Kinzer dans cet ouvrage est que les Juifs messianiques (en tant qu'*ecclesia ex circumcisione*) ont vocation à être médiateurs entre l'Eglise (en tant qu'*ecclesia ex gentibus*) et le peuple juif.[643]

Au chapitre 3, dans la section intitulée « nouveauté eschatologique, »[644] Kinzer traite du vocabulaire employé dans le texte catholique *Lumen gentium*, où l'Eglise est appelée le « nouveau peuple de Dieu » et le « nouvel Israël, » comme si c'étaient des réalités qui n'avaient aucune existence préalable. Dans la perspective de Kinzer, il serait plus juste de parler de renouvellement eschatologique : « Dans de nombreux textes bibliques les mots hébreux et grecs sous-jacents traduits ici par 'nouveau' seraient plus convenablement traduits par 'eschatologiquement renouvelés'. On a affaire à une réalité 'ancienne' ou existante qui est eschatologiquement transformée par l'action souveraine de Dieu. »[645] Kinzer cite en exemple les expressions « nouveaux cieux » et « nouvelle terre » en Esaïe 65:17, 66:22 et Apocalypse

---

638 Traduit en français : Mark Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère: Nostra Aetate, le Peuple Juif et l'identité de l'Eglise*, (Les Plans-sur-Bex, CH: Parole et Silence, 2016).

639 Mark S. Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen: The Resurrected Messiah, the Jewish People, and the Land of Promise*, (Eugene, OR: Cascade Books, 2018).

640 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* chap. 1, page 17.

641 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 18 et suivantes.

642 Kinzer fait référence au livre *La Promesse* du Cardinal Lustiger, en disant : « La contribution séminale du Cardinal Lustiger aux commentaires explicatifs de *Nostra Aetate* 4 ne peut être dissociée de son identité juive. » Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 34.

643 « (…) Jésus, en tant que Roi des Juifs, et l'*ecclesia ex circumcisione*, en tant que sa médiatrice désignée, forment ensemble le lien spirituel qui unit l'Eglise au peuple juif. », Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 40.

644 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 73-75, section indiquée par l'auteur dans notre échange par e-mail.

645 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 73.

21:1 qui ne sont que « des formes glorifiées de ce qui existait auparavant. »[646] De même l'expression « homme nouveau » (Ep 4:24 et Col 3:10) renvoie au corps glorieux « ressuscité d'entre les morts et eschatologiquement transformé. »[647] Kinzer ajoute que « la continuité - et la discontinuité - de la vie de Jésus sert de paradigme de base à la nouveauté eschatologique. Le Jésus ressuscité est nouveau, différent, mais il est aussi le même être humain que celui qui est né de Marie. »[648] Sur le plan ecclésiologique, la même analogie s'applique : l'Eglise est une forme eschatologiquement transformée et restaurée d'Israël, étendue à toutes les nations.

Kinzer fait ici référence à la nouvelle alliance de Jr 31 en tant qu'alliance eschatologiquement destinée au peuple juif. Kinzer l'explique en ces termes :

> De même, par sa promesse eschatologique de 'nouvelle alliance', Jérémie 31 a en vue l'Israël-généalogique lui-même et non l'Eglise en tant que réalité séparée, qui est seulement préfigurée par l'Israël-généalogique. Selon Jérémie, Dieu promet à *Israël* le renouvellement de l'alliance conclue avec lui quand il sortit d'Egypte.[649]

Kinzer cite à l'appuie le théologien catholique Wolfhart Pannenberg qui interprète Jr 31 comme la promesse d'une relation d'alliance renouvelée entre Dieu et le peuple d'Israël. Le plein accomplissement de la promesse de la nouvelle alliance est donc eschatologiquement destiné à Israël en tant que peuple : « En ce sens, l'Israël-généalogique reste le peuple à qui cette alliance nouvelle ou renouvelée appartient uniquement en tant que patrimoine. »[650]

Plus loin dans le même ouvrage, dans le chapitre traitant de l'institution de la sainte Cène, la section intitulée le « renouvellement de l'Alliance, »[651] Kinzer reprend les passages de Marc et Matthieu mentionnant l'expression « mon sang de l'alliance » et les met directement en parallèle avec le texte d'Exode 24, le sacrifice fait par Moïse pour conclure l'alliance au Sinaï.[652] Pour Kinzer, Jésus fait ici explicitement référence à cette ratification d'alliance et même plus, il l'actualise. Le sacrifice de Jésus ratifie rétroactivement l'alliance au Sinaï et donc la confirme :

> Il est plus probable que Jésus fasse ici allusion à sa mort à venir comme constituant le véritable sacrifice - représenté de manière proleptique par les offrandes d'Ex 24 - qui scelle rétroactivement et donc confirme finalement l'*alliance du Sinaï elle-même*. Selon cette interprétation, Jésus n'envisage qu'une seule alliance et qu'un seul peuple

---

646 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 73.

647 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 73.

648 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 73.

649 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 74.

650 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 75.

651 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 151 et suivantes.

652 Exode 24:8 où Moïse dit littéralement « voici le sang de l'alliance que l'Eternel a conclue avec vous sur la base de toutes ces paroles ».

de l'alliance - le peuple d'Israël.[653]

En cela, la « nouvelle » alliance n'est pas nouvelle et elle ne remplace ni n'annule en aucun cas l'ancienne alliance, au contraire elle la reprend et la confirme en la ratifiant rétroactivement dans les mêmes termes. Kinzer cite à l'appui Joseph Ratzinger qui écrivait que l'alliance du Sinaï n'est pas abrogée par la Cène, elle est renouvelée.[654] Et il ajoute : « La formulation paulino-lucanienne des paroles de Jésus prononcées sur la coupe, ajoute à la tradition de Marc-Matthieu une allusion à Jérémie 31. »[655] Par l'institution de la Cène, Jésus est celui qui accomplit la Torah et la rend inébranlable en la scellant dans le cadre du renouvellement d'alliance promis en Jr 31.[656]

Par la suite, Kinzer cite et commente les versets de Jr 31:31-34. Il distingue principalement trois caractéristiques de la prophétie de la nouvelle alliance[657] :

- La « nouvelle » alliance est fondée sur la même Torah qui est internalisée par le peuple.

- Les destinataires de la nouvelle alliance sont les mêmes que ceux du Sinaï.

- La nouvelle alliance s'inscrit dans le contexte de l'exil à Babylone (nouvel exode) avec la promesse de retour sur la terre et dans la ville de David.

Kinzer résume en citant le théologien catholique Norbert Lohfink : « la nouvelle alliance (de Jérémie 31) n'est autre que la précédente (…). Dieu pardonne et institue encore et à nouveau l'ancienne qui a été perdue. Mais c'est l'ancienne. Il n'y a pas d'autre 'alliance'. »[658]

Dans son ouvrage le plus récent, Mark Kinzer revisite la méta-narration des Evangiles et de l'ensemble du Nouveau Testament dans une perspective théologique unique[659] : montrer que la mort et la résurrection de Jésus anticipent la destruction de Jérusalem en 70 et sa future restauration dans une perspective eschatologique, celle du retour du Seigneur à Sion.[660]

C'est, pour Kinzer, l'occasion de revenir de façon plus développée sur l'épître aux

---

653 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 152, italiques dans le texte.

654 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 152 n9.

655 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 153.

656 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 155.

657 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 153-55.

658 Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère,* 154. Si Lohfink parle tout naturellement « d'alliance renouvelée » en référence à Jérémie 31, il indique aussi que la nouvelle alliance « surpasse tout ce qui l'a précédée. » Cf. Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère*,156.

659 Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 7.

660 « By his suffering and death Jesus anticipates and shares in the destruction of Jerusalem of 70 CE and the Jewish exile that follows, and imparts to those later events a redemptive character that becomes manifest in the course of Jewish history. By his resurrection Jesus anticipate sand ultimately will accomplish the glorification of Jerusalem through 'the return of the LORD to Zion » (Isa 52:8). » Kinzer explicite le titre de son ouvrage plus loin dans la même logique : « Thus, the first chapter lays out our basic thesis: the *euangelion* of the Messiah, crucified and risen, is also the *euangelion* of Jerusalem, crucified and risen. » Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 6 et 15 respectivement.

Hébreux et son interprétation. C'est dans ce cadre, de nouveau, que l'on peut trouver des références à la prophétie de Jérémie sur la nouvelle alliance. Selon Kinzer, l'auteur de l'épître aux Hébreux se préoccupe de la question de la coexistence du sacerdoce lévitique et du sacerdoce de Jésus. Au moment où l'auteur de l'épître écrit, les institutions du temple à Jérusalem et les prescriptions de la loi mosaïque qui s'y rapportent sont toujours en vigueur et valides dans la pratique juive de l'époque. Il serait donc faux d'interpréter les propos de l'auteur de l'épître dans le sens du remplacement d'un sacerdoce par un autre. En réalité, les deux sacerdoces sont de natures différentes et peuvent coexister dans le temps, comme l'indique Kinzer : « But since his priesthood and his sacrifice are both heavenly, they may *coexist* — at least in the interim period between the resurrection of Jesus and his return — with the earthly institutions that prefigure them. »[661]

La question que soulève Kinzer est de savoir si l'épître présente une eschatologie réalisée ou non encore réalisée. La seconde option semble d'après lui la plus à même de renouveler l'exégèse de l'épître[662] tout en évitant les travers d'une théologie de remplacement. L'option d'une eschatologie dite « ouverte » (*open eschatology*) permet d'éclairer l'interprétation du texte, notamment dans son rapport à l'accomplissement de la nouvelle alliance. Kinzer y fait référence dans son commentaire du chapitre 9 de l'épître :

> The eschatological temple-theology of Hebrews also provides the rationale for the book's interpretation of the 'new covenant' of Jeremiah 31. The 'first tent' (Heb 9:2) corresponds to the 'first covenant' (Heb 9:1), and the 'second tent' represents both the 'new covenant' and the world to come. This straightforward correlation leads to a surprising conclusion: in the words of Svartvik, 'the time of the new covenant *has not been realized*, not yet.[663]

Les auteurs cités par Kinzer, et dont il embrasse l'interprétation, situent clairement la nouvelle alliance dans un cadre eschatologique.[664] Celle-ci est donc partiellement réalisée : ratifiée et entrée en vigueur dans le sacerdoce céleste de Jésus, cette alliance attend son plein accomplissement lors du retour du Messie. De fait, en citant Heb 10:36-39, Kinzer conclut : « The conviction expressed in Hebrews that the first covenant is growing 'old' and is 'ready to disappear' cannot be separated from the book's claim that the risen and ascended priestly-

---

661 Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 88 et notes. Italiques dans le texte.

662 « Recognition of the crucial role played by unrealized eschatology in Hebrews characterizes the fresh reading of Hebrews offered in recent scholarship. » Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 89.

663 Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 90. Citation d'après l'article de Jesper Svartvik, « Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism. » In *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of the Theological Interrelationship*, ed. Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary Boys, Hans Hermann Hendrix and Jesper Svartvik, (Grands Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 86.

664 Kinzer relève par exemple cette citation de Mark Nanos au sujet de la nouvelle alliance : « the author and the addressees know that such a new covenant has not in fact been experienced (…). Jer. 31 cannot be accurately used to describe the experience of any community — yet. » Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 91, cité d'après Mark D. Nanos, « New or Renewed Covenantalism?: A Response to Richard Hays, » in *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, ed. Richard Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart and Nathan MacDonald, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 186 et 188.

Messiah will soon return and transform the present order of the world. »[665]

Ce que Kinzer souligne de façon originale, c'est cette idée de processus dans lequel s'inscrivent les alliances (en référence implicite à He 8) : la nouvelle alliance est en cours de réalisation jusqu'à son plein accomplissement eschatologique et, parallèlement, l'ancienne alliance reste valable alors qu'elle est entrée dans un processus de vieillissement.[666] Les deux alliances subsistent l'une et l'autre dans des processus distincts, jusqu'à l'avènement des temps messianiques.[667] Kinzer prend bien soin de distinguer l'interprétation eschatologique de l'épître aux Hébreux de toute interprétation en matière de dénomination religieuse : « Thus, what is 'ready to disappear' is not 'Judaism' in favour of 'Christianity,' but a world subjected to the power of death in favour of a world renewed by the power of indestructible life. »[668] Et il ajoute au sujet d'Israël : « It is not replaced by a superior earthly reality, that is, the *ekklesia*. »[669]

En résumé, nous pouvons dire que le texte de Jr 31:31-34 n'occupe pas une place centrale dans les écrits de Kinzer. Il est évoqué en référence dans ses commentaires de l'épître aux Hébreux. Quand il est question de la nouvelle alliance, Kinzer l'interprète comme un renouvellement d'alliance. Jésus le Messie est celui qui inaugure cette nouvelle alliance, laquelle ratifie rétroactivement celle conclue au Sinaï (et ne l'annule ni ne la remplace en aucun cas). Cette nouvelle alliance repose sur le sacerdoce céleste de Jésus comme grand prêtre, en référence à l'épître aux Hébreux. Dans le temps présent, cette alliance n'est que partiellement accomplie. Son plein accomplissement demeure eschatologique.

3.1.3 Synthèse des courants d'interprétation

Dans cette section, nous tenterons de regrouper les différentes interprétations précédemment décrites pour identifier ce que nous pourrions appeler des « courants » d'interprétation au sein du mouvement juif messianique concernant le texte de Jr 31:31-34. Après cet inventaire des positions juives messianiques dans la littérature en anglais, voyons quelles sont les principales tendances interprétatives qui se dégagent.

3.1.3.1 Sur l'interprétation de la nouvelle alliance

3.1.3.1.1 Une alliance radicalement nouvelle

C'est-à-dire qu'elle inaugure un changement radical dans la relation du Dieu de l'alliance avec son peuple. C'est le point de vue minoritaire dans la littérature messianique

---

[665] Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 91.

[666] « For Hebrews, the new covenant is in the process of being realized, just as the first covenant is in the process of growing 'old.' But neither process has yet been completed. » Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 92.

[667] Kinzer précise : « (…) the laws of the Torah for Israel's sanctuary are prophetic or typological, and thus transitional or temporary. » Mais tant que le nouvel ordre n'a pas été établis par le retour de Christ, « the order of the earthly sanctuary remains in effect. » Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 92.

[668] Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 91.

[669] Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen,* 92.

anglo-saxonne. On le trouve exprimé principalement chez Maoz, Fruchtenbaum et Brown.

3.1.3.1.2 Une alliance renouvelée

L'insistance se fait davantage sur la continuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Jr 31:31-34 décrit un cas de renouvellement d'alliance, et non la conclusion d'une alliance toute nouvelle qui abrogerait les dispositions de l'ancienne (*Torah has not been abrogated*). C'est le point de vue majoritairement exprimé dans la littérature messianique anglo-saxonne, même si les auteurs peuvent avoir des conceptions différentes de l'étendue et des implications de cette continuité. Fischer conçoit par exemple que la nouvelle alliance est une alliance nouvelle dans le sens « plus récente dans le temps » (*Newer Covenant*). Dans ce cas, l'alliance est dite « nouvelle » comme si la nouvelle alliance était une mise à jour (*update*) de « l'ancienne ». Pour Kinzer, il est plus juste de parler d'alliance « renouvelée » en ce sens que les dispositions de l'alliance (la Torah) et les partenaires de l'alliance n'ont pas changé.

3.1.3.1.3 Une alliance qui concerne les Juifs

La nouvelle alliance est une alliance qui concerne les Juifs en tant que nation (*a Jewish national covenant with Israel and Judah as a nation*), ce n'est pas seulement une alliance qui concerne l'individu mais toute la communauté. De plus, l'inclusion des non-Juifs n'est pas explicite dans ce texte. La nouvelle alliance concerne donc prioritairement le peuple juif. Les non-Juifs viennent se greffer sur Israël et son alliance de façon périphérique (ou du moins secondaire dans le temps). Sur ce point, il y a quasi-unanimité parmi les auteurs juifs messianiques.

3.1.3.1.4 La nouvelle alliance inaugurée par le ministère de Jésus

La nouvelle alliance a été inaugurée par le ministère de Jésus/Yéchoua, avec référence aux paroles de Jésus lors du dernier repas et à son sacrifice à la croix. Cet aspect est unanimement reconnu comme inauguration de l'alliance nouvelle, reposant sur le sacrifice du Messie souffrant pour le pardon des péchés du peuple. Ce qui pose question, en revanche, c'est la portée de l'accomplissement de cette nouvelle alliance.

3.1.3.1.5 La nouvelle alliance est eschatologique

La nouvelle alliance est par nature eschatologique pour la plupart des auteurs juifs messianiques. C'est lorsque tous les Juifs connaîtront personnellement Dieu au travers du Messie Yéchoua que toutes les bénédictions spirituelles et matérielles promises par Jérémie dans la nouvelle alliance seront accomplies. Pour certains, cet accomplissement est essentiellement eschatologique (cf. Goldberg).

3.1.3.2 Autres questions relatives à l'interprétation de la nouvelle alliance

D'autres questions relatives à l'interprétation de la nouvelle alliance, restent ouvertes dans les commentaires messianiques de Jr 31:31-34. Nous traiterons les trois principales questions qui se posent.

3.1.3.2.1 Rapport entre ancienne et nouvelle alliance

La question du lien entre « ancienne » et « nouvelle » alliances : Kinzer reconnaît que la notion d'alliance est une notion importante pour la définition d'une théologie biblique qui serait proprement juive messianique. Harvey ne considère pas que cette question soit pertinente pour le mouvement messianique : la portée de cette réflexion est à nuancer car elle relève de schémas d'interprétation chrétiens. On notera cependant que les Juifs messianiques sont en dialogue avec les modèles interprétatifs de leur temps : le dispensationalisme (adopté par Fruchtenbaum, mais critiqué par Juster et Fisher) et la théologie réformée de l'alliance, dont les éléments d'interprétation concernant la continuité d'alliance sont réemployés comme chez Fischer (avec référence explicite à des auteurs réformés). Ce qui est certain, c'est que les auteurs juifs messianiques sont unanimes dans leur rejet de tout ce qui pourrait s'apparenter à une théologie du remplacement qui considèrerait que la nouvelle alliance annule et remplace la première alliance faite avec Israël en tant que peuple de Dieu.

3.1.3.2.2 La continuité des ordonnances mosaïques

La question qui préoccupe davantage les auteurs messianiques est celle de la continuité des ordonnances mosaïques : la Torah de Moïse, avec ses ordonnances, est-elle temporaire ou toujours valide pour le Juif messianique aujourd'hui ? C'est la principale question qui fait objet de débat au sein du mouvement juif messianique et, sur ce point, les opinions peuvent être très divergentes : à une extrémité du spectre des positions, on trouvera un Baruch Maoz pour qui les prescriptions de la Torah et leur interprétations dans la tradition juive rabbinique n'ont pas de portée pour le croyant juif en Yéchoua, alors qu'à l'autre extrémité, on trouvera un Mark Kinzer pour qui non seulement la Torah et ses prescriptions, mais aussi la tradition juive font autorité pour la vie du croyant juif en Yéchoua, pour autant que ces traditions ne soient pas explicitement en contradiction avec l'enseignement apostolique de la nouvelle alliance.

3.1.3.2.3 L'élection d'Israël en tant que peuple

La question de l'élection est aussi une question qui préoccupe les Juifs messianiques en ce qui concerne l'élection d'Israël en tant que peuple et en tant que nation (impliquant notamment la promesse d'un territoire). La continuité du peuple de l'alliance (Israël et Juda) doit donc nécessairement s'articuler avec la question de la continuité des promesses alliancielles faites par Dieu à son peuple. Ce point explique notamment le sionisme théologique défendu par les auteurs juifs messianiques, position qui se différentie du sionisme politique. Kinzer évoque cette question dans son dernier ouvrage.[670]

3.1.3.3 Deux principales tendances d'interprétation

En résumé, sur la question de Jr 31:31 et de la nouvelle alliance, comme base de référence, nous pouvons définir les deux tendances suivantes dans la littérature juive messianique en anglais :

- Le courant majoritaire qui voit dans la nouvelle alliance la continuité avec

---

[670] Kinzer évoque cette question dans son dernier ouvrage déjà cité plus haut : Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen*, 19.

l'ancienne alliance conclue avec Moïse : même Loi, même peuple (Israël et Juda) et le rappel qu'il n'est pas directement question de l'intégration des non-Juifs dans ce texte.

- Le courant minoritaire souligne la discontinuité : la nouvelle alliance est radicalement nouvelle, elle ouvre une ère nouvelle, pour le Juif comme pour le non-Juif.

Il semble que le mouvement juif messianique dans les années récentes s'oriente plutôt dans la direction d'une interprétation de Jr 31:31-34 en termes de continuité d'alliance, mettant l'accent en particulier sur la continuité de la validité de la Torah. En cela, le mouvement juif messianique est, comme nous l'avons vu, très proche de l'exégèse protestante réformée, tout en se démarquant nettement de sa théologie. Outre la préoccupation concernant la validité de la Torah, l'insistance sur la continuité des alliances, dans l'interprétation juive messianique, peut aussi s'expliquer par une certaine méfiance vis-à-vis de la théologie du remplacement.

Pour compléter et éclairer ce panorama anglo-saxon de la réception de Jr 31:31-34 dans les milieux juifs messianiques, voyons maintenant les interprétations exprimées dans les publications en français.

3.2 Publications juives messianiques en français : un aperçu

3.2.1 Quelques ouvrages juifs messianiques traduits en français

Si l'on considère maintenant les livres d'auteurs juifs messianiques français, le choix devient encore plus restreint. Outre les petits livres traduits de l'anglais, à but d'évangélisation ou d'édification, on trouve relativement peu de littérature juive messianique en français qui pourrait nous livrer une réflexion proprement juive messianique sur la question de la nouvelle alliance en Jérémie 31. Citons quelques livres récents à titre d'exemples :

- Le livre de Fruchtenbaum présentant les origines juives de Jésus (à destination des Juifs comme des chrétiens) traduit et publié en 1997, puis réédité en 2002.[671]

- Le livre de Daniel Nessim et Mark Surey, *Présenter votre ami juif à Yéchoua'* publié en français en 2016 est une contribution récente dans la même visée.[672]

- Le livre de Mitch Glaser sur Esaïe 53 est un bon exemple d'exégèse messianique approfondie d'un passage prophétique clef.[673]

- À noter, ce recueil de témoignages de Juifs messianiques français édité par Josué

---

671 Arnold G. Fruchtenbaum, *Jésus était Juif*, 2e ed. rev., (Romanel-sur-Lausanne, CH: La Maison de la Bible, 2002). Edition originale en anglais sous le titre *Jesus was a Jew*, publié par Ariel Ministries en 1989. Plus récent sur le même sujet, traduit en français : Mitch Glaser et Zhava Glaser, *Présenter le Messie à votre ami Juif*, (Strasbourg, FR: éditions Le Berger d'Israël, 2008).

672 Daniel F. Jonathan Nessim et Mark Surey, *Présenter votre ami juif à Yéchoua'*, (Strasbourg: éditions Le Berger d'Israël, 2016). Edition originale en anglais sous le titre *Introducing Your Jewish Friend to Yeshua*, publié par Chosen People Ministries, 2010.

673 Mitch Glaser, *Isaïe 53 expliqué*, (Strasbourg: éditions Le Berger d'Israël, 2015). Edition originale en anglais sous le titre *Isaiah 53 Explained*, publié par Chosen People Ministries, 2010.

Turnil, *Ils ont découvert leur Messie*, petit livre pertinent pour le contexte français.[674]

Si ces ouvrages ne manquent pas d'intérêt, ils n'apportent malheureusement rien à notre sujet d'étude en particulier.

3.2.2 Perspective exprimée par Robert Blancou

Nous pouvons néanmoins citer l'ouvrage assez diffusé de Robert Blancou, *Enfin j'y vois clair*,[675] car il contient plusieurs éléments d'interprétation touchant à la nouvelle alliance. Blancou commence par présenter l'alliance avec Abraham comme étant éternelle, citant Jr 31:35 à l'appui pour dire qu'Israël ne cessera pas d'être une nation tant que l'ordre de l'univers subsistera.[676] L'auteur développera plus loin la portée eschatologique de cette affirmation en traitant du rétablissement d'Israël et des temps messianiques.

Concernant la nouvelle alliance, Blancou fait le point sur les éléments de continuité et de discontinuité en affirmant : « Entre la première et la nouvelle alliance il y a rupture sur certains points et continuité sur d'autres. Sur d'autres encore il y a évolution. »[677] Ce qui est radicalement différent dans cette nouvelle alliance, c'est la façon dont l'alliance est ratifiée, par le sang de Christ comme victime expiatoire. Blancou précise : « c'est uniquement sur ce point que la première alliance peut être considérée comme 'ancienne'. J'insiste fortement là-dessus. »[678] D'autre part, ce qui demeure entre les deux alliances, c'est que Dieu reste lié à son peuple (Israël) par alliance. Les promesses de bénédictions « terrestres » faites par Dieu à son peuple demeurent dans la perspective de la nouvelle alliance.[679] Ce qui a évolué par rapport aux alliances précédentes, c'est l'amplitude des promesses : « [La nouvelle alliance] est toujours porteuse des promesses de portée 'terrestre' énoncées dans le contexte de la première alliance, mais elle est enrichie maintenant de promesses plus excellentes encore et qui concernent, elles, des réalités de portée 'céleste'. »[680] Donc, pour le Juif, les promesses célestes/spirituelles viennent s'ajouter aux promesses terrestres, qui ne le concernent que lui en tant que descendance physique d'Abraham et porteur de l'héritage des alliances précédentes.[681]

---

[674] Josué Turnil, ed., *Ils ont découvert leur Messie: des Juifs témoignent*, (Romanel-sur-Lausanne, CH: Ourania, 2014). A noter que trois personnes sur les dix-sept témoignages recueillis citent explicitement le passage de Jérémie 31 sur la nouvelle alliance. Esaïe 53 arrive probablement en pole position, loin devant Jr 31. Notons en passant que plusieurs des personnes qui témoignent dans cet ouvrage ont aussi répondu à notre questionnaire sur Jr 31.

[675] Blancou, *Enfin j'y vois clair*. Rappelons que l'édition de 2011 était la troisième édition de cet ouvrage.

[676] Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 38.

[677] Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 50.

[678] Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 50.

[679] « Ce qui demeure également (…), ce sont les promesses portant sur les réalités "terrestres" que Dieu a faites à Israël (…). Ce que Dieu a promis au plan 'terrestre' il l'a promis. Il ne revient pas sur sa parole. », Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 50.

[680] Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 51.

[681] Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 52. Cf aussi page 69 la référence à Romains 9:4.

Pour illustrer son propos, Blancou compare la nouvelle alliance à une maison : celle-ci appartient de plein droit aux Juifs qui devraient s'y sentir chez eux. Et il cite à l'appui de son illustration les versets de Jr 31:31 et He 8:8 en soulignant que la nouvelle alliance était destinée d'abord aux Juifs en tant que peuple de Dieu « L'expression 'la maison d'Israël et la maison de Juda' signifie le peuple juif dans son ensemble. Je le répète : c'est avec le peuple juif uniquement, et avec aucune autre communauté humaine, que Dieu a conclu la nouvelle alliance. »[682] De façon assez originale, Blancou montre que pour les non-Juifs qui sont ensuite inclus dans cette alliance, ce n'est pas une nouvelle alliance, c'est leur première alliance avec le Dieu d'Israël, ils n'en bénéficiaient pas auparavant : « Pour eux, ce qui est nouveau, c'est le fait d'être invités à entrer dans une alliance avec Dieu. »[683] Blancou montre que les non-Juifs sont comme les usufruitiers de la nouvelle alliance faite avec Israël qui en demeure héritière de plein droit.[684]

Notons l'importance de la distinction que Blancou fait entre promesses célestes et promesses terrestres dans le cadre des alliances et de leur destinataires : les promesses célestes sont pour tous ceux qui croient en Jésus, mais les promesses terrestres sont pour les Juifs seulement.[685] La venue de Jésus, le Messie d'Israël, inaugure la nouvelle alliance[686] qui amène comme nouveauté l'élargissement des promesses de l'alliance.[687] Aux promesses terrestres s'ajoutent dorénavant une dimension céleste/spirituelle spécifique : à la promesse d'une descendance physique fait suite un peuple adopté par la foi, à la promesse d'une terre physique fait suite la possibilité de demeurer en Christ, à la promesse de bénédictions terrestres font suite toutes les bénédictions spirituelles en Christ.[688] Blancou explique : « Cela signifie que de la dimension 'terrestre' des promesses faites par Dieu à Israël, Jésus a fait surgir la dimension 'céleste' que ces promesses portaient en elles, comme en germe. »[689] Et il conclut sur ce point « C'est sur la base de sa relation avec Jésus le Messie que toutes les promesses, de portée 'terrestre' aussi bien que 'céleste', se sont accomplies, s'accomplissent

---

682 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 70.

683 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 88.

684 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 86. Cf son schéma explicatif et la référence à Galates 3:28 sur ce point.

685 Blancou résume ainsi les promesses « terrestres » faites à Israël : « un peuple 1) engendré de façon naturelle et assuré de pérennité (Gen 15,5, Jér 31,35), 2) établi sur un territoire donné (Gen 13, 14, 15…), 3) bénéficiant d'une certaine aisance matérielle (Deut 28, 2-8). » Soulignons ici la référence à la pérennité de l'alliance sur la base de Jr 31:35, verset important dans le contexte général du chapitre 31 à la suite de notre péricope de Jr 31:31-34. Quant aux promesses « célestes » partagées par les Juifs et les païens, ce sont principalement le don du Saint Esprit et la vie éternelle promise en Jésus Christ. Cf. Blancou, *Enfin j'y vois clair*, respectivement 40 et 91.

686 « En effet, à partir de Jésus, entre Dieu et Israël son peuple, s'ouvre une nouvelle alliance. » Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 45.

687 « Entre autres points, la nouveauté amenée par Jésus porte sur les promesses que Dieu a déjà faites dans le cadre de l'alliance. » Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 45.

688 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 45-49.

689 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 57.

et s'accompliront pour Israël. »[690] Notons ici la notion temporelle importante de ce triple accomplissement, passé, présent et futur des promesses de la nouvelle alliance.[691]

Ce dernier point nous mène tout naturellement vers les considérations eschatologiques liées à la nouvelle alliance chez Blancou. Ce dernier développe son eschatologie sur la base d'une théologie du « Reste » fidèle d'Israël. Il indique : « Ce 'Reste' passe presque inaperçu. Mais il est très important. Sa permanence est la preuve que Dieu n'a pas rejeté Israël. »[692] Par là, il entend les Juifs qui ont cru et qui croient en Jésus comme leur Messie depuis l'avènement de la nouvelle alliance : « Ces Juifs qui reconnaissent en Jésus le Messie, Paul les appelle 'le Reste' (…). »[693] Et il ajoute dans cette perspective eschatologique : « Même si les enfants d'Israël qui croient en Jésus se trouvent en petit nombre, c'est par eux qu'Israël continue d'être le peuple porteur du plan de salut de Dieu en faveur du monde. »[694] Ce sont donc les Juifs croyants en Jésus qui garantissent la permanence des promesses faites à Israël, au travers notamment de la nouvelle alliance.

Ce qui est intéressant pour notre propos est que cette approche le mène à traiter du mouvement contemporain des Juifs messianiques. Il écrit à ce sujet :

> Bien des Juifs qui découvrent Jésus ne veulent pas se définir comme des Juifs chrétiens, et encore moins comme des chrétiens 'tout court' à cause de la confusion qui règne encore dans les esprits (…). Alors, ces Juifs qui découvrent Jésus préfèrent se dire 'messianiques' plutôt que 'chrétiens'. Ils optent pour une carte de visite à consonance hébraïque.[695]

Blancou tente ensuite de faire la distinction entre les Juifs messianiques et ce qu'il appelle les Juifs « enclos en milieux chrétiens. »[696] Par Juif messianique, il pense plutôt aux Juifs pratiquants qui découvrent Jésus comme leur Messie au sein de la Synagogue, et/ou qui forment des assemblées messianiques pour vivre leur foi de façon juive, à la différence des Juifs enclos en milieu chrétien qui sont, selon lui, « une espèce en voie d'apparition » : ce sont ceux qui redécouvrent leur origine et leur héritage juif au sein de l'Eglise et qui continuent à fréquenter habituellement une assemblée chrétienne. Cette distinction est davantage d'ordre ecclésiologique. Il admet aussi que les Juifs croyants en Jésus disséminés

---

690 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 52.

691 De même, plus loin, contre toute théologie de remplacement ou de substitution, Blancou répète : « Il serait plus judicieux de dire : 'Toutes les promesses se sont accomplies, s'accomplissent et s'accompliront en Jésus Christ'. » Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 111.

692 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 133.

693 Blancou cite en référence les versets d'Es 6:13, 10:22 et de Rm 11:5. Et il ajoute en s'appuyant sur la métaphore de Romains 11 : « Dans la pensée de Dieu, 'le Reste' n'a pas pour vocation de se rabougrir jusqu'à complète disparition. Il est comme l'olivier à qui on n'a laissé que la souche. Il est quand même vivant. À partir de ce qui subsiste tout l'arbre peut renaître (…). » Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 66.

694 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 66.

695 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 167.

696 Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 216.

dans les églises locales sont des cas isolés.[697]

Blancou apporte donc dans cet ouvrage des éléments de réflexion personnels à la fois sur la définition du mouvement juif messianique et sur l'interprétation de Jr 31:31-34, en montrant des éléments de continuité et de discontinuité dans un schéma allianciel qui place la nouvelle alliance comme étant destinée au reste fidèle d'Israël, c'est-à-dire aux Juifs croyants en Jésus comme le Messie promis. Les non-Juifs sont greffés sur l'olivier de l'alliance avec Israël, en référence au texte de Romains 11.

3.2.3 Résumé

Mis à part les développements indiqués ci-dessus, force est de constater que les références à Jérémie 31 et la nouvelle alliance dans les ouvrages juifs messianiques publiés en français sont plutôt maigres, à l'exception notable de l'ouvrage de Robert Blancou étudié ci-dessus. Il est significatif que Blancou, en tant qu'auteur proche du mouvement juif messianique, intègre dans ses commentaires autour de Jr 31:31-34 des thèmes comme la pérennité de l'alliance avec Israël (sur la base de Jr 31:35), la notion de « reste fidèle » (appliquée aux croyants juifs en Jésus) et la métaphore de la greffe sur l'olivier au sujet des païens (d'après le passage de Romains 11). Ces thèmes clefs sont-ils représentatifs de l'interprétation juive messianique en France ? Comme Blancou occupe une position relativement isolée dans le panorama français, en tant qu'auteur juif croyant en Jésus, il y avait peu de points de comparaison pour notre étude. De fait, le constat que nous avons dressé au sujet de la maigreur des ressources juives messianiques en français est l'un des principaux facteurs qui nous a poussé à envisager une enquête de terrain complémentaire dont nous allons maintenant parler plus en détail.

[697] Blancou, *Enfin j'y vois clair*, 214.

Chapitre 4 : Réception de Jérémie 31:31-34 dans le milieu juif messianique en France

4.1 Enquête exégétique parmi les juifs messianiques du réseau français

L'étude approfondie de la littérature juive messianique en anglais — la plus diffusée et la plus influente pour le mouvement — nous a permis d'identifier un certain nombre de tendances d'exégèse autour du passage de Jérémie 31:31-34. Mais comme nous l'avons souligné plus haut les données concernant ce passage ne sont pas très nombreuses, y compris dans la littérature en français en lien avec le mouvement juif messianique. Pour compléter ce manque de données et pour ouvrir le champ d'étude sur une catégorie peu étudiée, nous avons élaboré un projet de questionnaire exégétique pour sonder les Juifs messianiques français. Nous allons maintenant présenter plus en détail les besoins, les enjeux, et la méthode de ce travail de recherche de terrain, tout en en admettant les limites.

4.1.1 La raison de ce projet et sa délimitation

Durant la phase de recherche et après consultation de la majeure partie des ressources littéraires juives messianiques en langue anglaise, nous avons réalisé que les ressources exégétiques concernant Jérémie 31:31-34 n'étaient pas suffisantes comme matière première pour la rédaction de la thèse. Pour compléter nos recherches, en concertation avec le directeur de la présente thèse, Dr Mart-Jan Paul, et le codirecteur, Dr Evert van de Poll, il a été décidé de produire un questionnaire exégétique à destination des Juifs messianiques francophones.

Chaque terme mérite une explication. Ce questionnaire a été conçu pour recueillir des informations exégétiques sur le passage concerné par notre étude, c'est-à-dire Jérémie 31:31-34. Le but premier de ce questionnaire est de compléter notre panorama de la réception de ce texte dans les milieux juifs messianiques. Ce n'est donc pas premièrement un questionnaire sociologique, même si, comme nous le verrons ci-après, la première partie du questionnaire nous a permis de recueillir un certain nombre de données à caractère sociologique. Étant donné la nature de notre projet, c'est-à-dire celui d'un travail fixé dans les limites de l'étude de l'interprétation d'un texte de l'Ancien Testament, notre priorité était bien le recueil et l'analyse des données concernant l'exégèse de Jr 31:31-34.

Ce questionnaire était destiné à des personnes « juives messianiques » d'après les critères évoqués en introduction générale concernant la discussion autour de la définition du terme « juif messianique ». Identifier et viser ce public particulier était en accord avec les limites proposées de notre sujet, à savoir la réception de Jr 31:31-34 dans les milieux juifs messianiques. Nous verrons dans un point suivant que cette délimitation était parfois floue et ses frontières poreuses, néanmoins nous avons essayé de rester dans les limites de notre sujet sans élargir outre mesure le public ciblé.

De plus, il a été convenu de limiter le champ d'étude au réseau juif messianique francophone. Qu'est-ce à dire ? Le terme de réseau désigne ici les interconnexions entre personnes identifiées (ou potentiellement identifiées) en tant que juives messianiques. Le réseau francophone comprend principalement la France, mais aussi la Belgique et la Suisse pour leurs parties francophones, et un certain nombre d'autres personnes à la fois juives messianiques et francophones hors de cette zone, mais reliées au réseau et considérées comme pertinentes pour répondre à ce questionnaire.

Le choix de l'étude des Juifs messianiques francophones se justifie d'une part en tant que complément de nos données exégétiques de langue anglaise, mais aussi en tant que terrain d'étude à part entière. En effet, le mouvement juif messianique francophone n'a que peu été étudié,[698] et jamais sous l'angle d'approche qui est le nôtre, comme cela a été mentionné en introduction générale. Ajoutons, comme déjà mentionné en introduction générale, que l'auteur de la présente thèse étant français, cela rendait à la fois plus naturel et plus efficace la prospection parmi les Juifs messianiques de ce réseau francophone.

4.1.2 La méthode : élaboration du questionnaire exégétique

La première étape du projet a consisté à élaborer le questionnaire exégétique. Pour ce questionnaire, deux objectifs principaux étaient fixés : premièrement, être en mesure d'identifier les interrogés afin de déterminer si les personnes entraient bien dans le cadre de notre champ d'étude. Deuxièmement, recueillir un certain nombre d'informations précises sur l'interprétation donnée par les personnes interrogées au sujet du passage de Jr 31:31-34.

C'est ainsi que le questionnaire a été divisé en deux parties : la première partie ayant pour but d'identifier la personne interrogée et de discerner son positionnement juif messianique.[699] La deuxième partie, présentée comme une étude biblique verset par verset, ayant comme objectif de recueillir les données interprétatives sur le texte de Jérémie.

Le questionnaire a ensuite été élaboré sur une plateforme de diffusion sur internet.[700] Le questionnaire se présentait sous forme de questions à choix multiples, de questions à réponses courtes et de questions ouvertes, surtout pour la deuxième partie. Ainsi, les participants n'étaient pas limités dans la taille de leur réponse. Ce même questionnaire a aussi été mis sous un format imprimé pour pouvoir être rempli par les personnes plus à l'aise avec un questionnaire papier. Les questionnaires papier pouvaient ensuite être transmis par voie postale.

La première version du questionnaire comportait 55 questions en tout (27 pour la première partie et 28 pour la deuxième). Certaines questions de la première partie ont été compilées pour alléger le questionnaire.[701] Dans la deuxième partie, certaines questions exégétiques précises et plus techniques (incluant par exemple l'usage de l'hébreu), ont été reformulées et simplifiées pour permettre à un public de non-spécialistes de répondre aux

---

[698] Voir l'état de la recherche en introduction générale (section 0.3).

[699] Voir le détail des deux parties du questionnaire en annexe.

[700] Google Form.

[701] Par exemple : les questions 4 (quelle est votre origine juive ?) et 5 (les personnes juives de votre ascendance) ont été reformulées et compilées dans la question 6 du questionnaire final (quel est votre arrière-plan culturel juif ?).

questions.[702] La version finale (cinquième révision) comportait 41 questions (22 pour la première partie et 19 pour la deuxième). Les questions qui n'étaient pas nécessaires ou jugées impertinentes ont été supprimées.[703]

Dès le début de la préparation du questionnaire, la possibilité de compléter les réponses reçues par le biais d'interviews a été envisagée. Ces interviews ayant pour but de préciser certaines réponses parfois peu claires ou bien d'aller plus loin dans la réflexion exégétique sur le passage concerné.

4.1.3 Les enjeux : collecte et traitement des informations

Une fois le questionnaire finalisé, le premier enjeu était sa diffusion auprès du public cible, c'est-à-dire le public juif messianique du réseau francophone. Pour atteindre les personnes de ce réseau, il a fallu dans un premier temps contacter certaines personnes clefs capables de rendre la diffusion du questionnaire pertinente. Parmi les personnes contactées dans ce cadre, citons principalement Josué Turnil de l'organisation Juifs pour Jésus à Paris et Guy Athia de la revue messianique Le Berger d'Israël basée à Strasbourg. Il a été demandé à ces deux personnes clés de diffuser notre questionnaire dans leur réseau de contacts juifs messianiques. À cette diffusion s'ajoutent nos propres contacts personnels dans le monde francophone, en France notamment.

Après l'intégration du réseau juif messianique, l'étape suivante était la collecte des informations. La plupart des réponses au questionnaire ont été recueillies par internet via la plateforme Google Form, certains questionnaires ont été soumis en version imprimée et ensuite envoyés par voie postale et enfin, un questionnaire a été rempli directement lors d'une interview en tête-à-tête.

En ce qui concerne le traitement de ces informations, chaque personne interrogée avait la possibilité de cocher une case à la fin de la première partie du questionnaire pour que les informations personnelles collectées ne soient pas publiées.[704] Par ailleurs, l'ensemble des questionnaires ont été rendu anonymes et numérotés pour être référencés dans la suite de cette étude.

---

[702] Exemple typique : la question 29 du premier questionnaire abordait la question précise de la traduction du terme *ḥadasha* en hébreu, question jugée trop technique pour le lecteur moyen qui, même s'il est juif messianique, n'a pas nécessairement accès à la lecture du texte hébreu. De même pour la question 37 du premier questionnaire sur le terme *ba'alti*. En ce qui concerne la question 47 du premier questionnaire en référence à l'épître aux Hébreux chapitre 8, cette question allait un peu trop loin par rapport à la stricte exégèse de Jérémie 31 et pouvait potentiellement biaiser la ou les réponses. À la place, la personne interrogée était laissée libre de faire référence aux versets de son choix. Enfin, les question 49 à 51 ont été supprimées car ne s'adressant qu'à un public trop restreint d'enseignants (avez-vous déjà donné un message ou une étude sur ce texte ? quelles sources ou commentaires avez-vous utilisé ? etc.). à noter que, lors des interviews complémentaires, ces questions précises laissées de côté pouvaient être abordées en fonction de l'intérêt et des capacités de l'interviewé.

[703] C'est le cas, par exemple, des questions 6 et 7 du premier questionnaire concernant la situation familiale de l'interrogé. Ces données étaient potentiellement très personnelles et pas nécessairement utiles. Autre exemple : la question 25 de la première version, clairement trop frontale et potentiellement biaisée dans sa formulation (Quelle est votre position vis-à-vis de la Loi de Moïse (Torah) ? Est-elle toujours valable dans la vie du croyant ?) a été supprimée. Au lieu de cela, les personnes interrogées étaient invitées à se prononcer sur leur vision de la pratique du shabbat et de la kashrut (question 19 du questionnaire final).

[704] De fait, les réponses au questionnaire ne comportent que les réponses à la deuxième partie exégétique, conformément au souhait d'anonymat des données formulé par la personne ayant rempli le questionnaire.

4.1.4 Evolution du projet

Il est important de noter ici que le projet de questionnaire a évolué dans le temps. Au tout début, lors des premières discussions autour de ce projet, en concertation avec les deux directeurs de recherche, l'idée était de soumettre le questionnaire exégétique à des « leaders » messianiques, c'est-à-dire à des personnes représentatives du mouvement juif messianique, potentiellement formées et capables de répondre à un questionnaire pointu et détaillé.[705] Mais très vite, le nombre de ces personnes potentielles en francophonie nous a semblé trop restreint. De plus, le mouvement juif messianique ne se résume pas à la position de ses leaders, même si ceux-ci ont une voix prépondérante. Comme nous l'avons vu, la diversité reste de mise parmi les Juifs messianiques.

Cela dit, la diffusion du questionnaire se devait d'être restreinte par certains critères, même si les frontières peuvent être floues. Nous avons donc, dans un deuxième temps, décidé d'élargir la diffusion à des personnes juives messianiques « impliquées dans le ministère » c'est-à-dire actives d'une façon ou d'une autre dans leur réseau, ou en formation. C'est principalement cette catégorie qui était visée lors de la première phase de diffusion du questionnaire, et c'est selon ce critère large que le projet a été présenté aux personnes ressources au sein du réseau juif messianique francophone. L'un des aléas à mentionner ici est que ce critère a conduit à la réception de questionnaires remplis par des personnes dont le français n'était pas la langue maternelle, mais francophones ou du moins capables de lire et de répondre succinctement aux questions en français.[706]

4.1.5 La conduite de l'enquête de terrain

Le questionnaire a connu deux phases de diffusion. Terminé au mois de Juin 2018, le questionnaire exégétique a été diffusé dans le réseau juif messianique à partir du mois de Juillet 2018. La première phase, de Juillet à Octobre 2018, a été la plus intense. La dynamique de formation du réseau a permis d'obtenir rapidement un bon nombre de réponses.[707] Au terme de cette première phase, sur une cinquantaine de questionnaires diffusés,[708] nous avons obtenu 24 réponses, dont 8 suivies d'un entretien personnalisé.

À l'issue de cette première phase, il a été décidé de poursuivre l'enquête pour les raisons suivantes : premièrement certaines personnalités messianiques importantes n'avaient pas encore répondu au questionnaire et il était nécessaire d'obtenir leur questionnaire pour que l'enquête soit réellement représentative du mouvement juif messianique francophone. Deuxièmement, pour compléter les résultats de la première phase et pour tenir compte du fait

---

[705] D'où la toute première version du questionnaire comportant les 55 questions y compris des questions très techniques, comme évoqué ci-dessus.

[706] Certains questionnaires ont été remplis en anglais, ou en mélangeant anglais et français dans les réponses.

[707] Une première synthèse des données recueillies avait été présentée lors de la rentrée doctorale à l'ETF en Septembre 2018. Cette synthèse comprenait un échantillon d'environ 20 réponses après l'envoi de 50 questionnaires.

[708] L'imprécision du chiffre provient du fait qu'une partie des questionnaires ont été envoyés directement à des contacts du répertoire de Juifs pour Jésus et du Berger d'Israël avec mise en copie invisible.

que la plupart des Juifs croyants en Jésus ne fréquentent pas des assemblées messianiques,[709] il a été décidé de faire suivre le questionnaire à des personnes ciblées,[710] au sein de différents réseaux d'églises.[711]

Ainsi, une deuxième phase d'enquête a été menée, principalement en Avril et Mai 2019, incluant les personnes ciblées mentionnées ci-dessus, mais aussi une relance générale des personnes qui n'avaient pas répondu au questionnaire lors de la première phase. Par ailleurs, il est à noter que par le phénomène du bouche-à-oreille, certaines personnes qui n'étaient pas dans la liste de diffusion ont pris contact directement pour en savoir plus.[712] Cette deuxième phase a permis de recueillir une quinzaine de questionnaires remplis.

Cette deuxième phase a permis de compléter les données de la première phase en obtenant notamment les réponses des responsables juifs messianiques qui n'avaient pas eu l'opportunité de remplir le questionnaire lors de la première phase. Nous avons pu obtenir un échantillon de réponses plus large tout en restant concentré sur le réseau juif messianique français. Il a été décidé de mettre fin à cette deuxième phase lorsque les personnes interrogées commençaient à être moins représentatives, ou sortaient du cadre de recherche, et lorsque les résultats obtenus devenaient plus standards et moins représentatifs. Pour expliciter cela, deux exemples de personnes interrogées vers la fin de la deuxième phase, l'une de tradition protestante et l'autre de tradition catholique, toutes deux juives, ne se définissaient pas comme « Juifs messianiques. » En conséquence, l'une de ces personnes n'a pas considéré qu'elle pouvait répondre au questionnaire, malgré son affinité avec le mouvement juif messianique.

Finalement, au terme de cette enquête, le questionnaire exégétique a pu être envoyé à une soixantaine de personnes juives messianiques, 39 réponses au questionnaire ont été regroupées,[713] et 10 interviews ont été menées dans le cadre de cette recherche de terrain.[714]

4.1.6 Difficultés du projet et limitations de ses résultats

Tout d'abord, en ce qui concerne ce projet d'enquête, les difficultés à noter sont de deux ordres : le manque de disponibilité des personnes interrogées d'une part, et le manque

---

[709] Pour rappel, Frédéric Baudin estime le nombre de Juifs messianiques entre : « 500 à 1 000 en France (…). La plupart (environ 80 à 90 %) s'est intégrée au sein des différentes Eglises chrétiennes, en général protestantes évangéliques. » Cf. son point 3.3 dans la revue *Théologie Évangélique* 6, no. 3 (2007): 198-99.

[710] Les questionnaires ont été envoyés à des personnes ciblées par le biais de contacts personnels uniquement. Il n'y a pas eu pour cette phase de diffusion générale anonyme.

[711] Les réseaux ou dénominations d'Eglise françaises étaient les suivantes : Union Nationales des Eglises Réformées Evangéliques de France (UNEPREF), Communion des Eglises de l'Espace Francophone (CEEF, réseau charismatique), Communautés et Assemblées Evangéliques de France (CAEF, églises de frères), Fédération Baptiste.

[712] Plus exactement, ce sont deux personnes qui ont pris contact, et après entretien, l'une d'elle n'a finalement pas rempli le questionnaire. Voir les explications dans le paragraphe ci-après.

[713] Soit un taux de réponse avoisinant les 65% ce qui, malgré le relatif petit nombre de réponses, donne un pourcentage assez représentatif de la population étudiée.

[714] Voir la liste des personnes interviewé en annexe. La dernière interview n'a pas été prise en compte, comme mentionné dans le paragraphe ci-dessus.

de disponibilité du chercheur d'autre part.

Le premier point est assez classique dans les enquêtes de terrain. De fait, certaines personnes juives messianiques dont le profil était intéressant n'ont pas pu, ou n'ont pas pris le temps de répondre au questionnaire, et ce malgré de multiples relances. Par ailleurs, certains des leaders messianiques n'étaient pas disponibles pour poursuivre l'échange par un entretien après avoir répondu au questionnaire.

D'autre part, il faut mentionner le manque de disponibilité du chercheur lui-même : pour des raisons à la fois personnelles et pragmatiques, toutes les interviews des personnes qui étaient potentiellement disponibles après avoir répondu au questionnaire, lors de la deuxième phase, n'ont pas toutes été menées.

Notons encore que, durant la période de recherche, des contacts intéressants se sont noués avec des intellectuels représentatifs du monde juif messianique anglophone.[715] Certains d'entre eux ont bien voulu regarder le questionnaire et donner leurs remarques. Seuls ceux qui étaient assez francophones et disponibles pour y répondre ont été inclus. Pour les autres, leurs remarques viennent compléter l'interprétation de Jérémie 31:31-34 dans leurs ouvrages déjà parus, étudiés dans le chapitre précédent.

Dernière limite à mentionner : celle de la qualité des résultats obtenus dans les questionnaires eux-mêmes. En effet, si certaines personnes interrogées ont pris le temps de donner des réponses détaillées, à l'inverse certains questionnaires ont malheureusement été bâclés.[716] Ces questionnaires, bien qu'inclus dans la liste des réponses, sont en réalité à peine exploitables.[717]

Ces explications préliminaires étant posées, passons maintenant à la présentation des données recueillies concernant le passage de Jérémie 31 qui nous intéresse spécifiquement.

4.2 Synthèse des données recueillies

Comme précédemment pour les données de la littérature juive messianique, nous procéderons dans cette section à un exposé et une synthèse des interprétations recueillies par l'intermédiaire de notre questionnaire exégétique auprès des Juifs messianiques francophones. Par convention, nous adopterons la nomenclature « JM 1 », « JM 2 », pour désigner de façon anonyme les personnes juives messianiques ayant répondu au questionnaire, dans le cadre des limites exposées dans la section précédente.[718]

---

[715] Notamment Mark Kinzer, Richard Harvey et David Rudolph.

[716] C'est le cas d'un questionnaire ne comportant que deux ou trois réponses.

[717] Rappelons aussi que certaines réponses à caractère personnel n'apparaissent pas dans le dépouillement du questionnaire, pour maintenir l'anonymat. Exemple : les champs « quel est votre nom ? » au début du questionnaire, ou bien les informations de contact à la fin du questionnaire ont été masquées dans notre traitement des données.

[718] Certaines personnes « ciblées » dans le cade de ce questionnaire n'étaient pas juives, ou bien, étant juives, ne se définissaient pas en tant que « Juif messianique ». Nous admettons donc que notre nomenclature est anonyme mais n'est pas neutre, étant donné le public visé par cette enquête. Cela dit, les réponses données par ces personnes indépendamment de leur positionnement identitaire, étaient tout à fait cohérentes avec le contexte d'ensemble des autres réponses apportées dans le cadre de cette enquête exégétique.

4.2.1 Panel des différentes réponses verset par verset

4.2.1.1 Verset 31 : la nouvelle alliance et ses destinataires

Ce verset est un verset clef pour l'interprétation de ce passage. Les quatre premières questions de la partie exégétique du questionnaire étaient consacrées à ce verset, c'est pourquoi le traitement des réponses sera plus long. Nous diviserons cette partie en deux sous points, le premier concernant l'interprétation du terme « nouvelle alliance » et le second concernant l'interprétation des destinataires de l'alliance, à savoir « la maison d'Israël et la maison de Juda ».

4.2.1.1.1 Verset 31a : la nouvelle alliance

La première question de cette partie exégétique du questionnaire proposait à la personne interrogée de donner son avis *a priori* sur l'expression « nouvelle alliance ». La question suivante était une question à choix multiples : considérez-vous que la nouvelle alliance est une alliance « renouvelée », « neuve », « plus récente » ou « radicalement nouvelle. »[719] La question suivante invitait l'interrogé à développer son point de vue sur l'option choisie. Cet ensemble de trois questions a fait l'objet des réponses les plus détaillées. Nous allons maintenant développer plus en détail l'ensemble des réponses données sur la première partie de ce verset par les personnes qui ont répondu au questionnaire.[720] Les réponses sont classées en fonction de la typologie concernant la nouveauté de l'alliance.

4.2.1.1.1.1 Une alliance plus récente

JM 2 commence par replacer la nouvelle alliance dans un cadre temporel : « le terme de 'nouvelle' alliance signifie qu'il y a une ou plusieurs alliances qui ont précédé cette nouvelle alliance. » La nouvelle alliance est donc une alliance plus récente. De plus, JM 2 indique que l'alliance « est 'nouvelle' dans le sens qu'elle est *nouvellement proposée* et le sens du passage nous permet de dire qu'elle est même 'améliorée'. »

JM 2 relie la nouvelle alliance avec l'alliance abrahamique et souligne le caractère unilatéral de cette dernière :

> Lors de l'alliance des animaux partagés, seul l'Eternel s'est avancé au milieu des animaux, signifiant par là qu'Il était prêt à assumer tous les manquements à l'alliance qui pourrait advenir du côté d'Abraham et de ses descendants. L'Eternel va donc *renouveler sa proposition d'alliance*, attendant avec patience que le peuple issu d'Abraham la confirme.
>
> De là, JM 2 rappelle les renouvellements d'alliance successifs dans l'histoire d'Israël :
>
> Il y aura l'*alliance renouvelée* à Isaac et Jacob, l'alliance du Sinaï, l'alliance des plaines des Moab (le Deutéronome), l'alliance avec Josué, l'alliance avec David mais

---

[719] L'aspect limitant de ce choix a déjà été souligné, d'autant qu'il n'était pas possible de cocher plusieurs réponses. Nous verrons que les personnes qui auraient voulu cocher plusieurs éléments ont mis « autre opinion » et ont développé leur point de vue dans la suite.

[720] Les citations sont tirées des réponses données au questionnaire. On constatera que les réponses sont de longueur très variable. Les italiques dans les citations ou dans le résumé sont ajoutées.

> aucune de ces alliances n'offrira à l'Eternel de s'allier avec son peuple comme un fiancé s'unit à sa fiancée. L'Eternel se présente un peu comme un homme qui, offrant à une femme de l'épouser, attendrait la réponse longtemps et *renouvellerait*, sans se décourager, sa demande de mariage.

La notion d'alliance « nouvellement proposée » s'inscrit donc dans cet élan de Dieu envers son peuple, s'appuyant sur la métaphore du mariage en lien avec la notion d'alliance. Pour JM 2, la conclusion de la nouvelle alliance, en tant que mariage consommé entre Dieu et son peuple, s'inscrit dans une perspective eschatologique :

> Depuis l'alliance que l'Eternel a faite avec Abraham, Dieu n'a pas permis que l'alliance soit confirmée du côté d'Israël. (…). Cette union est repoussée sans cesse jusqu'au temps des noces de l'Agneau, pour donner aux hommes et femmes des nations un temps de grâce pour se repentir et se joindre par la foi à l'épouse qui est Israël.

La nouvelle alliance de Jr 31:31 est donc une alliance meilleure, plus récente, et nouvelle en tant que « nouvellement proposée ». Cette notion est différente d'un simple renouvellement d'alliance. C'est, si nous comprenons bien la pensée de JM 2, la proposition d'alliance qui est nouvelle en Jr 31:31 et qui se renouvelle dans le temps jusqu'à sa conclusion eschatologique (lors des noces de l'Agneau).

JM 28 relie la première alliance à celle conclue avec Abraham et la nouvelle alliance à celle conclue par le sacrifice de Jésus. JM 28 prend le soin de préciser que *la nouvelle alliance n'annule pas l'ancienne*. Elle est nouvelle dans le sens d'*une alliance plus récente*.

Pour JM 36, la nouvelle alliance est « celle opérée par le Messie à la croix ». Elle est plus récente car elle « vient *compléter, s'agréger* à la première alliance ». De plus, cette alliance s'adresse aussi aux « nations (tous me connaîtront). »

La nouvelle alliance est vue par JM 36 plutôt dans le sens de la continuité, avec néanmoins cet élément nouveau de l'intégration des païens dans l'alliance.

JM 37 a une approche formelle de l'alliance en terme contractuel. La nouvelle alliance est : « un contrat dont *la forme diffère* de l'ancien. Je pense personnellement que le moyen de *salut a toujours été le même*, et que les *diverses alliances* ont été des moyens *contextuels* de communiquer les éléments de ce salut au peuple. »

Dans ce sens, la nouvelle alliance est nouvelle essentiellement sur la forme mais non sur le fond, l'intention de salut de Dieu reste la même.

4.2.1.1.1.2 Une alliance neuve

JM 5 relie l'ancienne alliance avec l'alliance abrahamique et la nouvelle alliance avec l'alliance conclue par le sacrifice de Jésus. Ces deux alliances sont différentes et toujours en cours :

> Une alliance a été faite avec Abraham, une nouvelle alliance a été faite par le sang de Jésus à la croix. *L'ancienne alliance est toujours d'actualité*, simplement comme le

stipule Zacharie 12:10. L'ancienne et la nouvelle alliance se rejoindront à cet instant où tous verront que Jésus est bien le Messie que les Juifs attendaient. Pour moi, ce sont *deux alliances différentes qui se rejoindront* à ce moment-là.

La prophétie de Zacharie 12:10 renvoie à un temps de reconnaissance par le peuple de « celui qu'ils ont transpercé » suivi d'un temps de deuil et de repentance de toutes les tribus d'Israël. Ce temps de repentance national est un événement encore à venir.

JM 23 opte pour une alliance neuve mais ne donne pas ici d'explications à sa réponse.

JM 26 insiste davantage sur la nouveauté de la nouvelle alliance. Celle-ci implique un nouveau type de relation entre Dieu et les hommes. Cette alliance est neuve à cause de l'échec de la première alliance. JM 26 écrit : « The text makes it clear to me that the new relationship God is seeking is because of our failure to uphold the old way. *So renewal of an old path seems to be out of the question*. »[721] Il admet néanmoins qu'il y a continuité du peuple (qui est toujours nommé Israël et Juda) et de la relation établie depuis Abraham.

JM 26 tient compte à la fois de la nouveauté et de la continuité de la nouvelle alliance en rejetant l'idée d'un simple renouvellement d'alliance.

JM 27 indique que, selon sa lecture littérale du texte de Jr 31:31-34 : « C'est une NOUVELLE alliance, *fondamentalement différente* et supérieure à l'ancienne alliance. »[722]

Il insiste donc sur la radicale nouveauté de l'alliance en Jérémie qu'il qualifie aussi de « nouvelle promesse contraignante et un engagement unilatéral de Dieu envers ses élus. »

Cette nouvelle alliance repose sur l'initiative de Dieu. Il n'est pas précisé ici qui sont les « élus » de l'alliance divine.

JM 29 rappelle en premier lieu que le peuple de Dieu n'a pas su respecter les exigences de Dieu et que, ce faisant, ils l'ont renié. Mais Dieu désire rétablir la relation brisée. Il ajoute : « Alors, afin de rétablir le lien avec Son peuple, mais *d'une autre façon*, cette nouvelle alliance *se doit d'être différente* (d'où la Nouvelle Alliance avec Jésus). Certains éléments de l'ancienne Alliance seront toujours présents, alors que d'autres seront remplacés ou mis à jour. »

L'interprétation de JM 29 admet donc à la fois la continuité et la discontinuité des éléments dans la nouvelle alliance, tout en insistant sur le fait que la nouvelle relation d'alliance est différente.

JM 30 affirme catégoriquement : « L'alliance nouvelle n'est *pas comme l'ancienne* - c'est clair dans le texte. Pour moi, c'est une alliance neuve, *pas renouvelée*, parce que *c'est différent*. »

Parmi les options proposées, JM 30 exclut donc celle d'un renouvellement d'alliance et insiste simplement sur la différence de la nouvelle alliance.

---

[721] Même remarque que pour JM 21.

[722] Majuscules dans le texte.

Pour JM 33, ce qui est nouveau dans la nouvelle alliance, c'est avant tout la transformation spirituelle qui s'opère : « c'est une Alliance de réconciliation entre Israël et Juda, avec la nouvelle alliance nous recevons une *transformation intérieure*. Cette transformation intérieure nous apporte la *nouvelle naissance* en Jésus. »

Dans ce cas, l'alliance est synonyme de rétablissement d'une relation brisée, en ce sens elle est une alliance neuve.

4.2.1.1.1.3 Une alliance radicalement nouvelle

JM 6 rattache la nouvelle alliance à la fraternité entre chrétiens et à la nouvelle naissance :

> *Berith*, en hébreu, est très proche à mon sens de 'brother' et aussi de 'Braten' (le fait d'être une fraternité, c'est de partager un repas ensemble). La Nouvelle Alliance c'est de s'aimer les uns les autres entre chrétiens nés de nouveau, naissance qui va au-delà de la naissance naturelle.
>
> Il illustre son propos à l'aide d'un exemple tiré de la tradition rabbinique :
>
> Déjà, dans le judaïsme, lorsque les prosélytes regrettaient de ne pas avoir toujours suivi les préceptes des rabbins, on leur disait qu'ils étaient passés par *une nouvelle naissance*. Lorsque deux frères se convertissent au judaïsme et que l'un des deux meurt, l'autre n'est pas tenu aux rites du 'shivi' qui est prescrit dans ces cas-là, car *la nouvelle naissance* prend largement le dessus et dissout les liens naturels entre frères.

Et il étend la comparaison à la nouvelle naissance et ses effets sur la fraternité chrétienne :

> De même, *la nouvelle naissance dans le sang de Jésus*, qui lave les fautes, efface les péchés, permet de transcender la mort qu'est la honte - car à mon sens, la mort, c'est la honte (…). Le fait de sortir ensemble de la mort grâce au sang de Jésus, de recevoir l'instruction non pas en essayant de s'y astreindre par la chair mais en recevant l'Esprit, le souffle, l'Esprit Saint, *le commandement nouveau* dont parle Jean, c'est de recevoir un même amour, une même unité d'Esprit.

JM 6 en conclut : « En tout cas, Jean-Baptiste est le plus grand de l'Alliance ancienne et cependant, il est plus petit que tous ceux de l'Alliance nouvelle. Cependant, les Juifs restent le peuple élu et appelés à se greffer de nouveau sur l'Olivier franc dont ils sont issus. »

C'est surtout la fraternité chrétienne qui retient l'attention de JM 6 dans la nouvelle alliance, avec cette nuance que les Juifs restent le peuple élu et appelé, en référence à la métaphore de l'olivier dans Romains 11.

JM 8 répond que la nouvelle alliance est « en Christ Jésus » et cite les paroles de Jésus dans l'Evangile de Jean : « Nul ne vient au Père que par moi ».

JM 9 écrit que la nouvelle alliance, c'est « ce qu'apporte Jésus » et ajoute : « Elle est pour tous les peuples du monde. »

Pour JM 8 et JM 9, la nouvelle alliance est *en et par Jésus* et elle est radicalement

nouvelle.

JM 10 préfère l'expression « un pacte neuf » (selon la version Chouraqui) pour parler de la nouvelle alliance et il précise : « Une alliance nouvelle est *un pacte entièrement neuf* et non un pacte renouvelé. » Ce pacte neuf doit conduire à « la rédemption complète du peuple juif ».

On peut donc dire, selon JM 10, que la nouvelle alliance est un pacte neuf, en cours dans la perspective d'un salut encore à venir pour le peuple juif.

JM 11 souligne que la nouvelle alliance est « *différente en substance* de celle qui avait été donnée par Moïse. » Dans cette alliance décrite en Jr 31, l'accent est mis « sur une relation plutôt qu'une religion ». Pour JM 11 la nouvelle alliance est une alliance différente sur le fond comme sur la forme.

JM 14 insiste sur la rupture d'alliance :

> Comme la première alliance a été rompue, *il a fallu en faire une nouvelle* qui est celle que Dieu a conclue avec les Juifs et les non-Juifs à travers le sang de Jésus. Une alliance de grâce. La première alliance n'était que pour le peuple d'Israël et était basée sur la Torah, la nouvelle alliance est pour les Juifs et les nations et *c'est une alliance de grâce* scellée par le sang du sacrifice du Messie parfait d'Israël. On ne peut renouveler une alliance qui a été rompue, *elle doit être remplacée*.

Cette idée que l'alliance rompue ne peut être renouvelée et doit être remplacée est un élément assez intéressant à noter.[723]

JM 16 insiste aussi sur la rupture d'alliance. La nouvelle alliance est « un nouveau pacte entre les hommes et Dieu, avec de *nouvelles règles*. L'ancienne alliance a été rompue, donc la nouvelle est *radicalement nouvelle*. »

C'est, de façon assez concise, le même type de réponse que précédemment chez JM 14 : la rupture d'alliance fait qu'une alliance (radicalement) nouvelle est nécessaire.

JM 17 donne à la nouvelle alliance une portée essentiellement eschatologique :

> C'est une alliance supérieure à celle de Moïse, et qui concerne les individus Juifs et non-Juifs qui reconnaissent le Messie envoyé par Dieu, qui nous a fait grâce en nous sauvant. Elle concernera aussi *l'Israël incrédule qui viendra collectivement à la foi* dans les temps de la fin, quand Jésus reviendra. Cette alliance convergera (avec l'alliance faite à Abraham et à David) dans le royaume millénaire. L'alliance mosaïque (conditionnelle, basée sur la Loi) avait vu l'échec d'Israël, donc Dieu a ici promis une nouvelle alliance (inconditionnelle, basée sur la grâce), étendue à toutes

---

[723] L'arrière-plan de JM 14, détenteur d'un diplôme de Bachelor en théologie, et la précision de ses réponses pourraient nous laisser penser qu'il fait référence aux ruptures d'alliance dans le Proche-Orient ancien, mais comme aucune référence n'est spécifiée ici, nous ne pouvons que faire une supposition à ce sujet. Toujours est-il que son affirmation est cohérente avec son interprétation générale du passage de Jr 31:31-34 concernant la nouveauté radicale de la nouvelle alliance.

les nations, et par laquelle chacun peut connaitre Dieu et le salut qu'il offre en la personne de son Fils. Il suffit de croire et de suivre la personne du Messie. (…)

L'alliance nouvelle a déjà été conclue dans le Messie et étendue aux non-Juifs, mais sa pleine réalisation pour Israël est pour le futur, lors du retour du Messie. JM 17 ajoute en note que « beaucoup de textes de 'Bonne Nouvelle' figurent dans le Tanakh. On oublie souvent comment Dieu avait planifié par avance la venue de son Messie, de sa souffrance, pour que tous puissent avoir une chance de gouter à la nouvelle alliance qu'Il voulait conclure avec l'humanité déchue. »

Chez JM 18, l'accent est placé davantage sur l'eschatologie réalisée. La nouvelle alliance est « *l'ultime alliance*, des temps de la fin » et elle est nouvelle dans le sens que « Dieu annonce une alliance 'non comme l'alliance que je traitai avec leurs pères' donc *complètement différente* de l'alliance passée. » Il y a donc rupture et discontinuité entre les alliances.

JM 19 souligne les changements de nature de l'alliance nouvelle : c'est « une alliance qui sera *inviolable* par les Juifs. Et qui sera *éternelle*. Ce n'est *pas une alliance renouvelée* car elle n'est pas un 'raccommodage' de l'ancienne. Elle a une *nouvelle base* qui est Jésus. » Là encore, l'idée d'une alliance rompue et non renouvelable est sous-entendue.

JM 20 précise simplement sa réponse avec la référence à « Hébreux 8:7 à 13 (en particulier) » et indique que « La Loi, les Psaumes et les Prophètes aboutissent à la venue de Jésus et de la Nouvelle Alliance. »

JM 31 articule sa réflexion sur la nouvelle alliance en soulignant sa médiation. La nouvelle alliance « est un engagement que Dieu prend avec Israël qui sera donné à un moment précis de l'histoire et qui a Jésus le Messie comme personne centrale de cette nouvelle alliance. Elle est contractée *sur une base différente* de la 1ère alliance faite par l'intermédiaire de Moïse. »

Il ajoute que la différence se situe au niveau sotériologique : « L'alliance est nouvelle car elle est contractée à partir d'*une économie nouvelle*. L'ancienne alliance a pour base l'observation de la loi (et tout ce qui découle du sacerdoce Lévitique) (salut par les œuvres). La nouvelle alliance a pour base le salut par la foi en Jésus le Messie. »

JM 31 est l'un des rares à écrire explicitement que « *La nouvelle alliance remplace la précédente* » insistant de fait sur la radicale nouveauté de l'alliance en Jérémie.

Pour JM 32, les alliances se complètent. La nouvelle alliance est « *une alliance différente* de toutes celles qu'il y a eu dans le passé avec Moïse ou Abraham ou Noé *mais qui n'efface pas* ces alliances. Je vois ici une alliance meilleure. Les alliances précédentes étaient pour poser les bases d'une alliance, plus excellente et cette fois parfaite et ultime. »

Selon JM 32, la nouvelle alliance est radicalement nouvelle dans ce sens de perfection et d'accomplissement des anciennes alliances.

JM 39 fait le lien entre nouvelle alliance, nouvelle création et régénération/adoption du croyant. La nouvelle alliance, « c'est une *nouvelle création*, une *nouvelle naissance*. Car

c'est par la nouvelle alliance que nous sommes enfants de Dieu. »

C'est donc le statut du croyant qui change fondamentalement dans la nouvelle alliance, par le biais d'une complète régénération (nouvelle création, nouvelle naissance).

4.2.1.1.1.4 Une alliance renouvelée

JM 21, commente les termes : « 'Alliance' exprime dans ce contexte la *relation renouvelée* entre notre Seigneur et son peuple. 'Nouvelle' signifie que cette alliance sera quelque peu différente que la précédente (l'ancienne). »

JM 21 opte donc pour une interprétation en termes de renouvellement d'alliance, un renouvellement de la relation de Dieu avec son peuple. Les israélites ont, depuis leurs pères (Abraham, Isaac et Jacob) une relation d'alliance avec Dieu. Le peuple juif était (et reste) le peuple de l'alliance. JM 21 écrit ceci :

> Jeremiah 31 says this is a different covenant '*not like* the covenant I made with your forefather (…)' and also by the use of the word '*but* this is the covenant…' ('but' denoting a contrast) or literally 'for (*ki*) this is the covenant I will make...after those days.' (v. 33). The former covenant had a priestly class of the tribe of Levi who offered sacrifices continually for their own sins and the rest of the people of Israel; the new covenant has one perfect high priest of the tribe of Judah who made a once-for-all sacrifice for the people. The Torah was good and right. It is not that the Old Covenant failed but the people. Written laws on stone tablets or on scrolls were not sufficient; it needed to be written on our hearts. We had violated the Sinai convenant ('my covenant which they broke though I was a husband to them says the LORD'). We will finally realize in the fullest way God's desire from the beginning: 'You will be my people and I will be your God'. We will all know (*yada*) our God, personally and intimately know him. So the New Covenant is about a renewed relationship with our God and also something different, new, maybe even 'radical' how God was going to effect that renewed relationship.[724]

JM 21 conçoit donc la nouvelle alliance essentiellement comme un renouvellement d'alliance, l'alliance est 'neuve' en rapport à l'alliance brisée par l'infidélité du peuple. Cette nouvelle relation d'alliance réalise le but initial de Dieu pour son peuple.

JM 22 fait débuter l'alliance nouvelle « à partir de la rencontre avec le Messie Jésus. » Cette nouvelle alliance « se renouvelle chaque jour ». Mais il insiste : « à partir de la rencontre avec Christ rien n'est plus comme avant. »

La nouvelle alliance en Jésus est donc pour JM 22 une alliance radicalement nouvelle et qui se renouvelle dans la vie du croyant.

JM 24, pour sa part, défend la continuité d'alliance :

> C'est un renouvellement, *rien n'est aboli de l'ancienne alliance*. En hébreu, *nouveau signifie aussi renouvelé*. Dieu a fait une alliance éternelle, *c'est la même alliance* qui

---

[724] JM 21 préfère, à cet endroit, s'exprimer dans sa langue maternelle pour un développement plus clair de sa pensée, comme il l'indique : « Sorry, I write in English just because it is my native language and I can better express myself with better precision. »

sera comprise (intégrée par les Juifs). Le peuple juif n'a jamais reçu la véritable Torah. Ils n'ont reçu qu'une copie après l'épisode du veau d'or. Les tables de pierre de la Torah ont été brisées et dispersées.

Pour JM 24, si la première alliance avec Moïse a été (littéralement) brisée, cela n'enlève rien. La nouvelle alliance s'inscrit dans la continuité de la Torah révélée à Moïse.

Pour JM 38, la nouvelle alliance est à la fois un renouvellement d'alliance et une alliance plus récente qui exprime l'amour de Dieu pour son peuple. C'est « une alliance qui *complète et réactualise la première* : je t'ai aimé, je t'aime et je t'aimerai pour l'éternité. » La nouvelle alliance est « une *réaffirmation de l'alliance éternelle* ».

L'accent est mis ici sur la continuité d'alliance dans le temps et dans l'intention de Dieu envers son peuple.

4.2.1.1.1.5 Autres opinions exprimées

Selon JM 1, il s'agit « d'une alliance que contracte Dieu avec son peuple en des termes nouveaux. » Cette nouveauté revêt différents aspects. JM 1 indique que la nouvelle alliance repose sur les mêmes principes que ceux établis dans le Lévitique, à savoir que l'alliance est conclue « en vertu du sang versé », mais il insiste sur le fait que « ce qui change est le caractère éternel de cette alliance. » C'est là que se trouve la principale nouveauté de la nouvelle alliance. JM 1 appuie cette affirmation en référence à l'épître aux Hébreux :

> Cette alliance est éternelle et elle acte le pardon des péchés de manière différente et selon le principe d'un sacrifice plus 'excellent' (selon la lettre aux Hébreux) car ce sacrifice, celui du Messie, amène une rédemption éternelle. Cette *alliance* est donc 'meilleure' dans le sens où elle *a un caractère éternel*.

Et JM 1 précise, sur les différents choix concernant l'alliance dans le questionnaire, que « la nouvelle alliance, par définition, vient après une plus ancienne » pour désigner la nouveauté dans le temps, et que, d'autre part, « il ne s'agit donc pas d'une alliance 'renouvelée' comme certains le pensent. Le texte de Jérémie indique bien en hébreu une 'nouvelle' alliance. »[725]

JM 1 conclut sur la supériorité de la nouvelle alliance en tant qu'alliance éternelle pour le pardon des péchés, selon les termes de l'épître aux Hébreux :

> Selon la tradition,[726] de toutes les manières, le sacerdoce lévitique n'avait pas vocation à demeurer pour toujours, mais seulement jusqu'à l'avènement du Messie. Si l'alliance du Lévitique devait consister en une répétition des sacrifices en vue du pardon des péchés, par la nouvelle alliance, le sacrifice offert une seule fois pour le pardon des péchés conduit à une rédemption *permanente*, *éternelle*. Cette alliance nouvelle est donc par là 'supérieure' à l''ancienne' qui n'était que le reflet, l'annonce d'un don supérieur et *permanent*, celui du Messie Yéchoua' qui s'est livré pour notre Salut.

---

[725] En référence implicite à l'emploi du terme *ḥadasha*, sans autre précision.

[726] La tradition juive, mais sans référence textuelle précise.

En d'autres termes, pour JM 1, s'il y a continuité dans les principes de l'alliance, il y a changement dans la nature de l'alliance : la nouvelle alliance pour le pardon des péchés est éternelle, elle repose sur le sacrifice du Messie. En cela, elle est « supérieure » ou « meilleure » que l'ancienne alliance lévitique qui reposait sur des sacrifices temporaires.

Pour JM 3, l'alliance est nouvelle surtout en ce qui concerne les contractants. En Jr 31:31, l'intention de Dieu est d'abord une réunion historique de son peuple :

> L'Eternel veut réunir à nouveau les 12 tribus d'Israël (suite au schisme après Salomon) en un seul royaume et, pour ce faire, il est nécessaire de faire une alliance nouvelle, car les précédentes ont été rompue par le royaume du nord (maison d'Ephraïm, d'Israël ou encore Joseph) et le royaume du sud (maison de Juda).

JM 3 relie la prophétie de Jérémie 31 aux prophéties d'Ezéchiel et à leur accomplissement dans le Nouveau Testament :

> Cette parole doit être connectée avec Ez. 36 et 37 et la parabole de Yéshoua sur les deux bergeries. Le prophète révèle que cette *nouvelle alliance sera écrite sur des cœurs* de chair et non plus de pierre (Ez. 36), comme à la sortie d'Egypte, pour cela il faudra l'intervention et le changement par un *nouvel esprit* qui opère une greffe d'un cœur de chair à la place d'un cœur de pierre. (…). Prophétie qui s'accomplit à Shavouot, un esprit nouveau est donné et peut-être au grand étonnement de tous aussi pour les nations (…).[727]

La nouvelle alliance implique un changement de nature (de cœur) du peuple récepteur de l'alliance :

> Alliance nouvelle, car *le récepteur est complètement nouveau*, transformé, et Dieu n'a jamais eu l'occasion de traiter une alliance avec un peuple où l'Esprit Saint demeure en chacun des contractants. Il s'agit bien d'un changement de ceux qui reçoivent l'alliance et non pas de ce qui a été donné dans les alliances précédentes. Le *nouveau ici concerne le récepteur*, mais aussi et surtout un *nouveau médiateur*. Chaque alliance avait son médiateur (Noé, Abraham, Moïse,...) cette fois-ci ce sera Yéshoua le Médiateur avec un grand M.

Au sujet des différents choix concernant l'alliance, JM 3 insiste sur le fait que cette nouvelle alliance ne peut pas être considérée comme un renouvellement d'alliance avec les mêmes partenaires. Il reprend dans son explication la métaphore des époux :

> Il ne peut pas s'agir d'alliance renouvelée, c'est-à-dire : on prend les mêmes et on recommence. Nous voyons qu'il s'agit d'un *époux transformé* par la mort (ce qui libère l'épouse du contrat de mariage précédent, d'où la nécessité d'avoir *un nouveau contrat de mariage ou alliance nouvelle*) et la résurrection qui attend *une nouvelle épouse complètement transformée* par une mort spirituelle à son cœur de pierre et une résurrection avec un cœur de chair. Si la nature des contractants à complètement

[727] Avec référence à la conversion de Corneille.

changé, il s'agit de quelque chose de nouveau et non pas de renouvelé, par contre ce que Dieu a donné demeure, ce n'est pas ce que Dieu a donné qui change, mais bien comment et par qui cela est reçu.

Cette dernière nuance implique que ce n'est pas la nature du contenu de l'alliance qui change, mais ce sont les contractants (à la fois l'époux comme médiateur et le peuple comme épouse) qui sont radicalement transformés.

JM 4 est celui qui donne à cette question la réponse la plus développée. Son interprétation montre point par point ce qui change et ce qui ne change pas dans la nouvelle alliance de Jr 31:31-34. Il commence par rappeler que « Dieu a fait avec Abraham, Isaac, Jacob et leurs descendants une alliance qu'il a lui-même déclarée 'à perpétuité'. » Et il ajoute ensuite : « Dieu étant fidèle dans ses promesses, cette alliance ne saurait être 'éternelle pour un temps'. Elle est toujours d'actualité. » Cette conception de la fidélité de Dieu est centrale dans l'interprétation de JM 4.

Il rappelle ensuite que les promesses de Dieu concernent la formation d'un peuple et le don de la terre : « Dans le cadre de l'alliance, Dieu a promis à Israël la pérennité de son existence, et aussi de lui donner une terre. *Dieu restant fidèle* à lui-même et *l'alliance étant éternelle*, ces promesses demeurent. »

Sur le rapport entre « première alliance » et « nouvelle alliance », JM 4 fait le lien entre la conclusion de la nouvelle alliance et le ministère de Jésus. Il indique au sujet de l'alliance que « L'œuvre de rédemption accomplie par Jésus, tout à la fois : a) ne change rien, b) apporte un changement radical, c) amène un élément nouveau à l'alliance éternelle de Dieu avec Israël. »[728]

La clarté de son exposé justifie que nous citions intégralement les différents points explicités :

> a) L'œuvre de rédemption accomplie par Jésus ne change rien à l'*alliance éternelle* de Dieu avec Israël. Elle ne signe en rien un arrêt dans l'*alliance éternelle* de Dieu avec Israël. Elle s'inscrit dans cette alliance. Elle y détermine un 'avant Jésus' et un 'à partir de Jésus'. Un 'avant' désigné par les expressions 'ancienne alliance' ou 'première alliance'. Un 'à partir de' appelé 'nouvelle alliance'. La première alliance et la nouvelle alliance sont donc *deux moments de la toujours même alliance* de Dieu avec Israël. En langage moderne, on dirait qu'avec Jésus l'alliance s'est trouvée comme reformatée. C'est en ce sens que l'alliance est nouvelle pour les enfants d'Israël.
>
> b) L'œuvre de rédemption accomplie par Jésus apporte un changement radical à l'alliance éternelle de Dieu avec Israël : maintenant, l'*alliance éternelle* de Dieu avec Israël ne repose plus sur le *système sacrificiel instauré* par Dieu *pour un temps*. Ce système qui caractérisait 'la première alliance' est devenu caduc. Maintenant, l'*alliance éternelle* de Dieu avec Israël repose de façon ferme et définitive sur le sacrifice unique et suffisant de Jésus à la croix. Sur la base de l'œuvre de rédemption accomplie par Jésus à la croix, par grâce (au moyen de la foi), Dieu offre à Israël (à Israël d'abord) le pardon des péchés, la réconciliation, l'adoption, la régénération, la

[728] En cela, en effet, son choix ne peut se limiter à une seule des propositions du questionnaire.

justification, la sanctification, le fruit de l'Esprit, les dons de l'Esprit, la vie éternelle.

c) L'œuvre de rédemption accomplie par Jésus amène un élément nouveau à l'alliance éternelle de Dieu avec Israël. Par la grâce de Dieu, elle ouvre la porte de l'*alliance éternelle* de Dieu avec Israël aux hommes et aux femmes de tout peuple, de toute tribu, de toute langue. Elle leur permet d'y entrer par la foi et d'y trouver toutes les bénédictions citées plus haut. Pour les païens qui se convertissent à Jésus, ce qui est nouveau ce n'est pas l'alliance (ils étaient sans alliance. Eph. 2) mais le fait d'entrer dans l'alliance de Dieu en faveur d'Israël, (…).

En résumé, notons que selon JM 4, la nouvelle alliance s'inscrit dans la continuité de l'alliance éternelle de Dieu avec son peuple. L'alliance reste la même, mais certaines modalités changent fondamentalement avec le ministère de Jésus, à savoir : la fin du système sacrificiel « devenu caduc », et l'inclusion des païens dans la relation d'alliance avec Dieu.

JM 7 considère la nouvelle alliance comme un *renouvellement d'alliance*.

JM 12, par manque de précisions sur les différentes options décrivant la nouvelle alliance, donne l'interprétation suivante : « C'est l'alliance nouvelle promise à Israël et qui promet le *renouveau des cœurs et de la nation* d'Israël, et *que Jésus inaugure* en son expiation. Depuis, les nations ont accès aux promesses spirituelles du salut *en attendant l'accomplissement complet* des Juifs et de la nation juive. »

La nouvelle alliance, dans ce cas, est vue davantage comme un renouvellement des promesses faites à Israël en tant que peuple, avec l'inclusion des païens. Le plein accomplissement de la nouvelle alliance pour le peuple juif reste à venir.

JM 13 commence par rappeler la notion biblique d'alliance : « Dans tout le Tanakh, Dieu n'a cessé de nouer des alliances avec des personnes ou des peuples. Alliances bien entendu asymétriques de type suzerain/vassal, et conditionnées à l'obéissance des parties prenantes humaines. » Il se penche ensuite plus précisément sur la définition de l'alliance nouvelle dans Jr 31 : « L'alliance nouvelle serait une alliance entre Dieu et Israël/Juda avec des modalités et des *conditions d'exercice nouvelles*. Mon hébreu est faible, mais il me semble que le mot חֲדָשָׁה employé ici peut signifier à la fois neuve, renouvelée, plus récente. Il me faut donc regarder le contexte pour affiner ma réponse. »

JM 13 poursuit son exégèse en évaluant les diverses options proposées :

Avec le peuple d'Israël, Dieu a plusieurs fois renouvelé son alliance (Ex 19, De 29, Jos 24, etc.), en mode *réactualisation* de l'alliance. Mais là Dieu semble faire une différence entre l'alliance nouvelle et celle de l'époque du Pentateuque donc *il ne s'agit pas d'un simple renouvellement* (même si Jésus a dit qu'il n'est pas venu abolir la Torah, qui était le texte d'alliance avec le peuple). Je ne vois pas trop de 'nouvelle au sens radical' dans le texte, car les idées restent proches des idées employées dans la Torah par rapport à la nécessité d'une transformation intérieure (De 10:16, 30:6), le peuple reste Israël, 'je serai leur Dieu' est déjà dans la Torah (Ex 29:45) et l'idée d'appartenance du peuple à Dieu aussi, ainsi que le pardon de Dieu pour les péchés. Cependant, j'estime avec le regard du Nouveau Testament que le don du Saint-Esprit à tout le peuple de Dieu est un élément radicalement révolutionnaire en soi. Mais le

texte tout seul ne me permet pas d'aller dans ce sens. Ma vision des choses serait donc un mélange de 'neuve' et de 'plus récente'. Romains 11:17 et l'image des branches d'olivier me fait de toute façon toujours aller dans le sens d'une certaine continuité entre 'ancienne' et 'nouvelle' alliance.

JM 13 exprime donc une vision nuancée entre continuité (des éléments déjà présents dans l'ancienne alliance) et nouveauté (dans la formulation et d'autres éléments extra-textuels, comme la promesse du don de l'Esprit au peuple).

JM 15 reprend et nuance chacune des propositions : « Une alliance *nouvelle* veut dire de nouvelles conditions contractuelles avec le peuple juif. C'est une alliance *neuve* dans le sens que les bénéfices sont différents. C'est une alliance *renouvelée* car elle est contractée de nouveau (encore et toujours) avec le peuple juif. » Il précise par ailleurs que l'alliance est à la fois individuelle et collective : « Elle peut s'appliquer collectivement à toute la communauté Israélite comme à l'individu. »

Ce qui ressort ici, c'est le caractère juif de cette nouvelle alliance, à la fois nouvelle dans ses conditions et renouvelée (perpétuellement) avec ses destinataires juifs.

JM 25 précise que la nouvelle alliance est « une alliance de c*ontinuité et non de remplacement*. » Et ajoute cette mise en garde : « attention aux confusions : la nouvelle alliance est souvent égale aux livres du nouveau testament. » Et de même, sous-entendu, l'ancienne alliance est confondue avec les livres de l'Ancien Testament. En tant que juif messianique, JM 25 rappelle que dans Jr 31 « l'alliance passe par Israël et Juda. Yéchoua reste attaché à l'identité de son peuple. Le *seder* de *pessah* ne vient *pas rompre les alliances passées*. Il est venu pour accomplir. »

Pour JM 25, la nouvelle alliance est donc l'accomplissement dans la continuité et non un remplacement par une alliance en rupture avec les précédentes alliances.

JM 34 fait le lien entre la nouvelle alliance de Jérémie 31 et la doxologie du Nouveau Testament : « Ceci est en référence à la nouvelle alliance que *Jésus* a accomplie quand il est venu sur terre pour mourir pour nos péchés, s'est levé le troisième jour, est monté vers le *Père* et remplit ceux qui croient du *Saint-Esprit* pour leur donner le pouvoir d'aimer Dieu et les autres. »[729] Dans cette perspective, la nouvelle alliance est donc fondamentalement trinitaire.

JM 35 renvoie de même au Nouveau Testament mais en insistant sur la régénération du peuple de l'alliance : « Il s'agit de la nouvelle alliance inaugurée par Jésus, qui *transformera le peuple d'Israël* en un peuple lui appartenant intrinsèquement. *La nouvelle alliance est une alliance régénérée*. Si on va à l'Apocalypse, tout le reste du peuple d'Israël doit se convertir. »

Cette alliance nouvelle implique la reconnaissance eschatologique de la messianité de Jésus de la part du peuple d'Israël, ce qui constitue la régénération complète du peuple dans l'alliance.

---

[729] Notons que cette réponse est la seule que JM 34 a donnée dans l'ensemble de la partie exégétique du questionnaire. Il n'y a pas d'autres éléments exploitables pour comprendre son interprétation de ce passage.

4.2.1.1.1.6 Synthèse pour le verset 31a

La première constatation à faire est que la majorité des personnes qui ont répondu au questionnaire ont opté pour une alliance radicalement nouvelle pour décrire la nouvelle alliance dans ce verset de Jérémie 31:31. L'alliance est considérée comme nouvelle soit dans ses dispositions, soit parce que les partenaires de l'alliance ont changé, ou encore parce que l'alliance est meilleure ou supérieure dans sa nature (alliance éternelle, définitive). L'alliance est aussi considérée comme nouvelle dans le sens d'une « alliance neuve ». Le péché du peuple ayant conduit à la rupture de la première alliance, une seconde était nécessaire. Certains (comme JM 32) soulignent néanmoins que si l'alliance est nouvelle, elle n'efface et n'annule pas nécessairement l'ancienne et ses dispositions.

Le choix de décrire l'alliance ici comme un renouvellement d'alliance est minoritaire mais nous noterons que les réponses fournies, de même que ceux qui expriment une « autre opinion » sont davantage développées que les réponses qui expriment la discontinuité. Dans ce cas, c'est le renouvellement de l'alliance brisée mais avec la même intention de Dieu et avec les mêmes destinataires qui prévaut dans l'interprétation. L'interprétation en termes d'alliance « plus récente » est choisie par plusieurs pour exprimer une continuité dans le temps entre les alliances.

Les autres opinions exprimées ont généralement indiqué qu'il y avait à la fois continuité de certains aspects et discontinuité sur d'autres aspects dans l'alliance nouvelle : c'est le même peuple, mais régénéré, ce sont les mêmes promesses, mais avec de nouvelles modalités d'exercice. Il est souligné que Dieu reste fidèle à son peuple et à son alliance éternelle. Dieu n'annule pas ses promesses et ne remplace pas ses destinataires par d'autres.

4.2.1.1.2 Verset 31b : la maison d'Israël et la maison de Juda

Après ce panorama des réponses concernant l'interprétation du terme « nouvelle alliance », voyons à présent les réponses données concernant l'expression « maison d'Israël et maison de Juda » toujours dans ce verset 31. Cette fois, c'est la question des destinataires de l'alliance nouvelle qui se pose.[730] Ici, la classification des réponses était moins aisée étant donné que les réponses étaient plus complexes et non catégorisées par une question à choix multiple.

4.2.1.1.2.1 Désigne en premier lieu le peuple juif

Pour JM 1, la mention de la maison d'Israël et la maison de Juda dans ce verset « désigne tout Israël réuni ». Et il ajoute que dans Jr 31:31 « l'alliance concerne en premier lieu les Juifs ». Il précise par ailleurs que « s'agissant des non-Juifs, il faut se référer à d'autres passages dans Isaïe, par exemple pour comprendre que l'intention divine vise aussi les non-Juifs. »

L'alliance nouvelle qui sera conclue avec la maison d'Israël et la maison de Juda concerne d'abord le peuple juif dans son intégralité.

JM 2 opte dans un premier temps pour une interprétation en termes de restauration du

---

[730] Certains ont déjà donné des éléments de réponses dans leurs explications précédentes, d'où le fait que les réponses ici seront généralement plus courtes.

royaume d'Israël : « Le prophète parle des deux royaumes (Nord/Israël et Sud/Juda) pour indiquer que cette alliance se fera avec tout Israël. Ce qui implique que les deux royaumes ne seront plus divisés. On peut donc en déduire que l'expression sous-entend la restauration du royaume d'Israël au sens large. » JM 2 ajoute par ailleurs que dans cette prophétie de Jérémie « il est très clair que la nouvelle alliance est *avec Israël et non pas avec les nations*. »

JM 5 rappelle que « les Hébreux ont été divisés en deux parties à un moment, cette expression veut exprimer : tous les Juifs. » La maison d'Israël et la maison de Juda désignent donc l'ensemble du peuple juif réuni.

JM 6 indique que son exégèse est davantage un commentaire littéraire. Malgré l'infidélité du peuple, le Dieu de l'alliance n'abandonne pas son peuple : « Il y avait eu un schisme, cependant Dieu n'avait pas complètement abandonné Israël même infidèle à la vraie pratique. Signe sans doute que cette double maison infidèle à son Seigneur et à son Sauveur, n'est pas complètement abandonnée non plus. » L'interprétation de JM 6 concerne donc premièrement la fidélité de Dieu pour Israël.

Pour JM 9, cette expression désigne « tout le peuple Juif ».

JM 11 indique que « Dieu conclut cette alliance avec Israël - plus tard les nations sont ajoutées. » La nouvelle alliance concerne donc en priorité les Juifs, puis les païens dans un second temps. Au sujet des destinataires de l'alliance, JM 11 ajoute en note : « ce texte en lui-même *ne se réfère qu'au peuple d'Israël*. D'autres textes prophétiques indiquent une promesse aussi aux païens, cela explique la difficulté que les apôtres avaient à saisir que la Nouvelle Alliance était aussi pour les nations. »

JM 12 interprète l'expression « littéralement ». La nouvelle alliance concerne « le peuple Juif dans son ensemble. »

JM 15 affirme que l'expression sert à désigner « tous les Juifs, comme l'expression 'du Nord jusqu'au Sud', c'est l'espoir de l'unité. » La nouvelle alliance a donc pour objectif la réunification de l'ensemble du peuple juif.

JM 16 va dans le même sens en ajoutant les non-Juifs à l'alliance. La nouvelle alliance est conclue « avec le peuple juif et tous ceux qui constituent avec lui le peuple d'Israël, non-Juifs compris. »

Pour JM 17, l'expression maison d'Israël et maison de Juda désigne « l'ensemble des deux royaumes, et par extension tous les membres du peuple juif. » Les non-Juifs ne sont pas mentionnés ici.

JM 24 rappelle d'abord que « Juif veut dire adorateur. Dieu est le Dieu de toutes les familles de la terre, de toutes les tribus d'Israël (cf. Jr 31:1-2). » Cela dit, dans le contexte de la prophétie de Jérémie, il indique que « Jr 31:31 ne parle pas des nations, mais d'Israël et Juda. »

JM 25 considère que l'expression désigne « le peuple de Dieu, Israël et Juda », c'est-à-dire de façon sous entendue le peuple juif tout d'abord.

JM 30 répond que l'alliance ici est conclue « avec le peuple juif ».

Pour JM 31, l'expression « concerne l'ensemble du peuple d'Israël. Mais peut-être peut-on y déceler un sens plus large comme au travers de la promesse d'Abraham où toutes les nations seront bénies ? » Dans ce cas l'inclusion des païens ne serait qu'implicite.

JM 32 écrit que « ce sont deux régions d'Israël, mais qui parlent de la terre d'Israël, et en même temps du peuple hébreu. »

Pour JM 39, l'expression désigne « toutes les tribus d'Israel réunies ».

4.2.1.1.2.2 Désigne exclusivement le peuple juif

JM 10 va dans le sens d'une interprétation de l'expression maison d'Israël et maison de Juda dans le cadre strict de l'appartenance au peuple juif : « cette nouvelle alliance concerne uniquement l'Israël ethnique et ceux qui lui sont rattachés par la filiation (paternelle ou maternelle), le mariage, l'adoption ou la conversion. » La nouvelle alliance ne concerne pas ici les non-Juifs.

Par ailleurs, JM 10 précise que « la *spécificité* de la *nouvelle alliance avec le peuple juif* sera *différente* de la nouvelle alliance avec 'toutes les familles' ou 'toutes les nations' de la Terre » et ajoute : « cette prophétie montre que *le peuple juif gardera son identité* et ne sera pas dissous dans l'Eglise, même s'il en fera partie. » Il a donc, dans l'interprétation de JM 10 une distinction entre deux types d'alliances, la nouvelle alliance en Jérémie 31 étant spécifiquement pour le peuple juif.

4.2.1.1.2.3 Désigne les deux royaumes historiques

La réponse de JM 3 se situe dans un cadre historique. La maison d'Israël et la maison de Juda concernées par la nouvelle alliance désignent « les deux royaumes après le schisme. »

JM 4 indique qu'il ne s'agit « pas seulement des Judéens mais aussi ceux du Royaume du nord, partis en exil on ne sait plus très bien où, mais dont les descendants reviendront un jour (Es. 11. etc). »

JM 7 indique qu'il s'agit là d'une figure de style : l'expression maison d'Israël et maison de Juda est employée pour désigner la totalité du peuple juif dans sa double constitution historique (royaume du nord et royaume du sud).

Pour JM 19, l'expression désigne « les deux royaumes réunis : il faut se re-situer dans le contexte de l'époque où les Juifs avaient bien présent à l'esprit la division des deux royaumes. » C'est la perspective des premiers auditeurs juifs qui prime.

Cela dit, JM 19 ajoute en note que « ce passage est un exemple de la réconciliation entre les Gentils et les Juifs en Jésus : nous sommes *tous un en Lui*, l'olivier franc greffé sur le sauvage » en référence au texte de Romains 11.

JM 20 indique que la maison d'Israël et la maison de Juda « étaient séparées, Dieu les rassemble dans une nouvelle Alliance (31:8)[731]. »

JM 21 indique qu'il faut comprendre cette expression dans le contexte et selon l'audience de l'époque de Jérémie. Les douze tribus, descendants de Jacob, étaient divisées en deux royaumes, le royaume d'Israël au nord et les deux tribus de Juda (et de Benjamin) au sud. Les deux maisons désignent ces deux royaumes.

JM 29 indique que « du point de vue contextuel, ces deux 'maisons' (le Royaume de Juda et le Royaume d'Israël, l'un au sud et l'autre au nord) abandonnèrent les voies de Dieu. Toutes deux furent prises en exil et (finalement) revinrent sur le territoire d'Israël. »

JM 33 explique que « dû au schisme du passé et la séparation encourue, Dieu rassemble Israël et Juda pour en faire *Am-Ehad* 'un seul peuple'. »

JM 35 se place dans une perspective historique et précise que cette expression concerne « les descendants des citoyens des deux royaumes fondés après le schisme : Israël et Juda. »

JM 37 répond simplement qu'il comprend cette expression « littéralement » : l'alliance concerne donc Israël et Juda.

4.2.1.1.2.4 L'alliance concerne aussi les non-Juifs

JM 13 donne une réponse développée en deux étapes :

> A première vue, les descendants de Jacob et toute personne extérieure au peuple qui fait le choix de résider et s'assimiler avec le peuple d'Israël et de vivre selon ses lois et sa foi (vu que la réalité du peuple de l'Exode était un certain mélange ethnique, à la marge). Cependant, la suite du texte me ferait penser à 'tout le peuple de Dieu' sans distinction d'origine ethnique, car la 'maison d'Israël', *i.e.* le royaume du Nord, avait à l'époque de Jérémie depuis longtemps abandonné Dieu et était de religion idolâtre comme tous les autres peuples. De toute façon, vu les versets qui suivent, j'aurais tendance à assimiler les bénéficiaires de cette alliance nouvelle au 'reste fidèle' d'Esaïe. Le contexte du début du chapitre (v. 7) me confirme dans cette idée.[732]

Dans ce cas, la nouvelle alliance concerne premièrement les israélites fidèles auxquels viennent se fédérer les nations non-juives, formant ensemble le peuple de Dieu.

JM 14 rattache aussi la prophétie de Jérémie à celle d'Esaïe : « Je pense que comme beaucoup de prophètes, Esaïe ne voyait pas que l'alliance ne serait pas qu'avec ses premiers

---

[731] Notamment le début du verset : « Voici que je les fais revenir du pays du nord, je les rassemble des extrémités de la terre ».

[732] Notamment les deux passages de ce verset 31:7 : « Eclatez d'allégresse à la tête des nations » et « Eternel, sauve ton peuple, le reste d'Israël. »

destinataires (le peuple juif) mais étendue aux nations. »

Il manque donc à Jérémie comme à Esaïe un élément de révélation concernant l'inclusion des païens dans l'alliance.

JM 18 considère que l'expression « concerne les Juifs (maison d'Israël) et non-Juifs (maison de Juda), ces derniers ayant été greffés par l'intermédiaire de Christ. » En ce sens, pour JM 18, « Israël » renvoie au peuple juif. Les non-Juifs sont intégrés à la maison de Juda par la foi dans le Messie issu de Juda.

JM 22 se soucie principalement dans sa réponse de la question des non-Juifs dans l'alliance nouvelle : « Israël est la racine qui porte tout non-Juif greffé sur l'olivier franc qui devient Juif de cœur. » Il rappelle aussi l'origine juive de la lignée de Jésus : « le Messie est de la tribu de Juda, de la race sémite (juive), de la maison de David ».

JM 23 n'a pas répondu à cette question dans le questionnaire mais indique par ailleurs[733] que « La promesse est faite à Israël. Elle vaut pour les croyants d'origine païenne parce que ceux-ci sont incorporés à Israël. »

Pour JM 26, l'expression maison d'Israël et maison de Juda concerne les deux royaumes de l'époque de Jérémie qui forment ensemble le peuple de Dieu. Ce peuple inclut en son sein des gens du monde entier qui s'étaient joint à l'alliance de Dieu. En cela, JM 26 indique implicitement que le peuple de Dieu du temps de Jérémie était déjà inclusif vis-à-vis des non-Juifs issus des nations.

JM 27 place son interprétation dans le cadre de l'élection divine, à la fois pour les Juifs et pour les non-Juifs. La nouvelle alliance « inclura les descendants physiques d'Abraham qui sont élus pour être sauvés. Et cela inclura ceux qui sont greffés pour devenir le peuple de Dieu (Rm 11: 11-31). »

JM 36 distingue dans sa réponse entre « Israël : les tribus dispersées et assimilées aux nations, Juda : tribu identifiée (Juifs) dont est issu le Messie. Mais aussi ceux greffés à Israël dans le Messie (nations qui ont cru au Messie). » Il semble donc que les nations soient incluses à la fois dans l'expression « maison d'Israël » et dans la « maison de Juda ».

JM 38 répond que l'expression maison d'Israël et maison de Juda concerne « la famille d'Abraham au complet. » JM 38 ne précise pas s'il s'agit des Juifs et des non-Juifs, mais l'on peut supposer que l'expression employée est inclusive.

4.2.1.1.2.5 L'alliance concerne Israël réunifié en Jésus le Messie

JM 8 répond que l'expression maison d'Israël et maison de Juda désigne « Israël réunifié en Christ ». Cette courte réponse semble indiquer que c'est la foi en Jésus comme Messie qui est l'élément réunificateur pour Israël.

---

[733] Dans un entretien ultérieur. JM 23 fait partie des personnes interviewées à la suite du questionnaire.

JM 28, souligne ici que la nouvelle alliance viendra de la maison de Juda (dont le Messie est issu), alors que la première alliance venait d'Abraham.[734]

4.2.1.1.2.6 Synthèse pour le verset 31b

La grande majorité des réponses considère que l'expression « maison d'Israël et maison de Juda » concerne d'abord les Juifs, qu'il s'agisse de ceux de l'époque de Jérémie (réunification des deux royaumes) ou plus tard (réunification du peuple par le Messie).

Plusieurs soulèvent la question de l'inclusion des non-Juifs dans cette nouvelle alliance promise en Jérémie, ce qui montre que c'est une problématique sous-jacente, même si le texte n'évoque pas directement cette question.

Une compréhension immédiate « littérale » de ce verset conduit donc une majorité des personnes interrogées à conclure que la nouvelle alliance est destinée (d'abord) aux Juifs. Une seule réponse indique que l'alliance est destinée exclusivement au peuple juif.

4.2.1.2 Verset 32 : l'alliance qui a été brisée

Dans le verset 32, plusieurs questions d'interprétation peuvent se poser. Le questionnaire orientait l'étude sur trois points : de quelle alliance s'agit-il dans ce verset ? Qui sont les destinataires de cette alliance et que leur est-il reproché ? Ce verset 32 donnait l'occasion aux personnes juives messianiques interrogées de donner leur interprétation de la relation entre la nouvelle alliance du verset 31 et l'alliance conclue avec les pères au verset 32, mais aussi du rapport entre les parties contractantes de l'alliance (Dieu et les pères). Les réponses sont classées principalement en fonction de la catégorisation de l'alliance dans ce verset.

4.2.1.2.1 L'alliance du Sinaï avec Moïse

Pour JM 1, au verset 32, « il s'agit de *l'alliance* contractée lors de la sortie d'Egypte, c'est-à-dire au mont *Sinaï*. » Les contractants étaient « les ancêtres d'Israël en ce temps-là. Notamment les *princes d'Israël*. » Il s'agit donc des représentants du peuple. JM 1 ajoute au sujet du reproche adressé par Dieu dans ce verset : « il est une évidence que les israélites n'ont pas été fidèles et ont dans leur *majorité rejeté l'alliance* qu'ils avaient reçue. Toute une génération est tombée dans le désert. Cela étant, la notion de Salut sur le plan individuel est ici distincte de la notion de Salut sur le plan collectif de tout Israël. »

JM 2 fait appel à l'interprétation rabbinique qui décrit l'alliance en terme nuptial :

> Il s'agit de *l'alliance du Mont Sinaï* ou selon l'*interprétation rabbinique*, le Seigneur a déployé ses nuées célestes comme un dai nuptial au-dessus de sa fiancée Israël. *Mariage* non consommé, en quelque sorte, au motif explicite de la faute du veau d'or mais de toute manière, mariage impossible, l'épouse devant être complétée par l'entrée des non-Juifs dans l'alliance abrahamique. Le Seigneur s'est alors retiré dans le Saint des saints que les rabbins appellent la chambre nuptiale. Il a alors institué le *tabernacle* et le service de l'*alliance lévitique* pour marquer la pérennité de son

[734] « (…) the first covenant came through Abraham ». JM 28 ne précise pas clairement sa compréhension des deux maisons ou royaumes concernés ici.

alliance avec Israël, alliance de sel, mais aussi pour marquer *l'impossibilité de l'union entre l'époux et l'épouse*. L'Eternel demeure avec son peuple sans s'unir à lui. Il s'agit de la première génération, que les rabbins appellent la génération des pères. Génération qui a péri au désert à cause de son incrédulité. Incrédulité donnée comme contre-exemple négatif pour la dernière génération qui accueillera l'époux / Messie (voir psaume 78).

Dieu reproche aux pères de la première génération d'avoir « rompu » le contrat d'alliance, rendant le mariage impossible. Il est intéressant de noter dans la réponse de JM 2 cette insistance sur l'impossibilité de l'union entre Dieu et son peuple, et aussi cette notion d'incomplétude dans l'attente de l'intégration des païens.

JM 3 identifie l'alliance avec « l'alliance de Pâque » et « la sortie d'Egypte. » Les pères avec qui l'alliance est conclue sont « les représentants des 12 tribus. » Le reproche adressé est que malgré « le fait d'avoir Dieu pour maître », ils ont « cassé son alliance. » C'est donc plutôt le lien de suzeraineté qui est sous-entendu ici. Le lien d'alliance est considéré comme brisé.

JM 7 identifie l'alliance du verset 32 à l'alliance mosaïque et ajoute que ce sont les péchés des pères qui ont conduit à l'exil en Babylone.

JM 11 indique que l'alliance est celle de « Dieu avec Moïse ». Les pères sont « les ascendants de l'époque de Jérémie au temps de Moïse. » Dieu leur reproche « de rompre l'alliance. » L'interprétation se situe donc dans le cadre historique de l'Exode.

JM 12 fait allusion ici à « *l'ultime alliance*, prévue de toute éternité, qui permettrait que Juifs et Grecs (par une greffe aux promesses spirituelles) aient accès au Dieu d'Israël, mais qui est ici spécifiquement dédié aux Juifs. » La référence implicite à l'image de l'olivier en Romains 11 laisse à penser que JM 12 a en tête une autre alliance que celle mentionnée dans le verset 32. En ce qui concerne les pères, il indique néanmoins qu'il s'agit des « Juifs des temps précédents, et notamment du temps de Moïse. » De même, ce que Dieu leur reproche c'est « d'avoir brisé l'alliance mosaïque. » Il semble donc qu'outre l'alliance mosaïque, JM 12 envisage une autre alliance qui n'est pas tout à fait claire dans sa réponse.

JM 13 indique qu'il s'agit de « l'alliance au Sinaï » conclue avec « le peuple d'Israël de l'époque de l'Exode. » Ce qui est reproché au peuple est « de ne pas avoir respecté les termes de l'alliance qu'ils avaient conclue avec Dieu, ce qui équivalait à une *rupture d'alliance*. »

JM 15 identifie « Nouvelle Alliance = Nouveau Testament », mais il n'est pas tout à fait clair si la référence est bien à l'alliance du verset 32. Néanmoins, JM 15 indique que les pères sont « la génération de Moïse et Aaron ». Dieu leur reproche « d'avoir *brisé la Torah*. »

Par ailleurs, en note, JM 15 rappelle que « le contexte de la première alliance fut la Pâque juive »et que « le contexte de l'instauration de la nouvelle alliance fut aussi la Pâque juive. » Il y a donc un lien contextuel similaire pour les deux alliances.

JM 17 identifie l'alliance du verset 32 à « l'alliance faite avec Moïse » et les pères à « Moïse, Aaron... puis *les Lévites et leurs descendants*. » JM 17 développe sur les fautes des pères et les limites de la loi mosaïque : « Les pères ont désobéi à un ou plusieurs des *613 commandements*. Ils ont été incapables de satisfaire Dieu par leurs propres efforts. Ils pouvaient *juger les péchés externes* et visibles, mais même avec la Loi, ils ne pouvaient pas juger les motivations du cœur et tous les péchés invisibles. »

Pour JM 18, l'alliance du verset 32 est « celle du Sinaï » conclue avec « Moïse et les responsables (Aaron, etc.). » Ce qui est reproché aux pères est « la rupture de l'alliance. » Sans autre développement.

JM 19 considère que les pères désignent « toute la génération qui est sortie d'Egypte et qui est morte au désert, avec qui Dieu a traité une alliance au Mont Sinaï (Exode 19). » Le reproche qui est fait aux pères est « de s'être rebellés contre Dieu et ainsi d'avoir violé leur engagement (Exode 19:8). »

En note, JM 19 affirme que « *la grâce* que nous avons en Christ, [est] bien supérieure à *la loi initialement établie* pour le peuple hébreu. »

Pour JM 20, l'alliance est celle du Sinaï, conclue avec « les 12 tribus à la sortie d'Egypte. » Cette alliance a été « rompue » sans qu'il soit précisé pourquoi.

Pour JM 21, c'est « l'alliance du Sinaï » dont il est question. Il s'inclut en tant que Juif dans la réponse : « Nous avons violé cette alliance. Nous étions infidèles. Nos ancêtres à partir de l'exode d'Egypte. » C'est dans ce contexte qu'une nouvelle alliance était nécessaire d'après JM 21.

JM 22 indique que l'alliance a été conclue avec « les hébreux, puis les douze tribus ». JM 22 ne précise pas davantage, mais on peut en déduire qu'il s'agit de la génération de l'Exode. Le reproche fait aux pères est « l'oubli, l'éloignement vers des idoles » que JM 22 assimile aujourd'hui à « l'argent, aux petits bonheurs, etc. »

JM 24 indique que « c'est l'alliance du Sinaï » qui a été rompue. Les pères désignés ici sont « Aaron et la génération du veau d'or ». JM 24 ajoute que, dans le désert, « les pères ont trouvé les eaux amères » : « C'est parce qu'ils étaient dans le péché que l'alliance a été rompue. » Ce péché est l'idolâtrie déjà manifestée dans « l'épisode du veau d'or ». Mais, précise-t-il, « La loi de la croix (le bois) purifie l'eau amère » probablement en référence anticipée au sacrifice du Messie à la croix.

Pour JM 25, l'alliance du verset 32 est « l'alliance du Sinaï » et les pères sont « ceux de la sortie d'Egypte ». JM 25 ajoute que l'alliance a été rompue à chaque fois que « le peuple n'a plus voulu suivre Dieu » et ajoute que « plusieurs périodes dans l'histoire d'Israël correspondent » à des temps de rupture.

JM 26 écrit qu'il s'agit de l'alliance mosaïque et que les pères sont les ancêtres du peuple juif du temps de Jérémie. Le reproche est qu'ils n'ont pas suivi la Torah et qu'ils n'ont pas fait attention à leur relation avec Dieu.

Pour JM 27, au verset 32, il est question de l'alliance mosaïque et les pères sont « ces Israélites qui accompagnent Moïse lors de l'Exode. » Le reproche qui leur est fait est qu'ils « ont échoué à garder les lois et les statuts ».

Pour JM 29, les pères sont « les enfants d'Israël qui sortirent d'Egypte mais qui se sont détournés des voies de Dieu, avant d'être pris captifs en exil. » Ce sont donc tous les israélites depuis l'Exode jusqu'au temps de Jérémie. Il leur est reproché de ne pas avoir suivi « les lois que Dieu leur a données, à travers Moïse. »

Pour JM 30, il s'agit de l'alliance mosaïque avec ceux qui sont sortis d'Egypte mais qui ont rompu l'alliance.

JM 31 indique que « les pères sont le peuple d'Israël sous la direction de Moïse » avec qui l'alliance a été conclue. Dieu « reproche que l'alliance a été violée (rompue) par le peuple d'Israël. »

Au verset 32, JM 32 « pense que c'est l'alliance Mosaïque. » Et que les pères sont « la première génération du peuple hébreu, les esclaves qui furent libérés d'Egypte. » Le reproche est « la rupture de l'alliance faite avec Dieu. »

Pour JM 33, c'est l'alliance avec Moïse qui a été rompue, sans autre explication.

JM 35 écrit : « Dans ce verset, il est fait référence à l'alliance mosaïque, donnée par Dieu au Mont Sinaï. » Les pères, « ce sont tous les hébreux qui sont sortis d'Egypte et qui accompagnaient Moïse en direction de la terre promise. » Et JM 35 d'ajouter : « Dieu reproche de n'avoir pas respecté ses préceptes : veau d'or, murmures, etc… »

Pour JM 36, il s'agit de « l'alliance du Sinaï faite au moment du don de la Thora. » Les pères sont les patriarches « Abraham, Isaac, Jacob et leurs descendants constitués en peuple après 400 ans d'esclavage en Egypte. » Le reproche adressé est « l'abandon progressif de l'alliance au Dieu unique pour dévier vers l'idolâtrie des nations environnantes. »

JM 37 indique que les pères sont « la génération sous Moïse et ceux qui s'y identifient. » Dieu leur reproche « les multiples chutes déjà sous Moïse (Nombres), les juges et les rois, tout en pratiquant des formes extérieures de sanctification rituelles. » En d'autres termes, le syncrétisme pratiqué par le peuple tout au long de l'histoire d'Israël depuis l'Exode.

4.2.1.2.2 L'alliance avec Abraham et les patriarches

Pour JM 4, il s'agit « toujours de l'alliance de Dieu *en faveur d'Israël*. » Les pères sont « les *patriarches* et leurs descendants (donc ceux qui sont les ancêtres des contemporains de Jérémie). » JM 4 nuance la question posée : « Dieu déclare que les Israélites, de leur côté, ont *rompu l'alliance*. Mais *on ne lit pas ici* qu'il leur en fait le *reproche*. Il s'y attendait, c'est pourquoi il avait 'signé' l'alliance unilatéralement (Gen 15). » JM 4 replace donc l'alliance du verset 33 dans le cadre de l'alliance abrahamique.

JM 5 indique que l'alliance du verset 32 est « celle d'Abraham. » Et que les pères sont les patriarches « Abraham, Isaac, Jacob, Joseph. » Dieu reproche aux israélites leur idolâtrie répétée, « le nombres de fois dans l'Ancien Testament où le peuple de Dieu s'est tourné vers les idoles (le veau d'or par exemple). »

Pour JM 6, l'alliance du verset 32 renvoie au « don de la Loi ». Elle a été conclue avec « les patriarches, mais aussi toute la maison d'Israël, ceux qui sont nés ensuite. » L'alliance ne se limite donc pas à la génération de la sortie d'Egypte. JM 6 ajoute : « Il est souvent question du 'péché de leurs pères'. Ce sont toutes les générations infidèles » auxquelles Dieu reproche « d'avoir échoué à obéir à ses préceptes. » Il n'est pas tout à fait clair ici si l'alliance de la Loi est celle du Sinaï ou une alliance précédente.

JM 8 indique qu'il s'agit de l'alliance d'Abraham. Les patriarches Abraham, Isaac, Jacob sont les destinataires de l'alliance. Ce que Dieu reproche au peuple c'est « l'abandon de leur foi ».

JM 9 affirme en une phrase : l'alliance avec Abraham.

JM 28 indique que l'alliance a été conclue avec les tribus de Jacob et que le reproche qui leur est adressé est la désobéissance. JM 28 ajoute par ailleurs que « le Seigneur Dieu était aussi *un mari dans l'alliance brisée*. »

JM 38 identifie les pères aux patriarches « Abraham, Isaac, Jacob et David. » Le reproche fait au peuple est « un manque de confiance et la recherche d'un autre Dieu. »

Pour JM 39, les pères sont « les ancêtres d'Israël » à qui il est reproché « D'avoir rompu l'alliance de Dieu à cause de leurs fautes. »

4.2.1.2.3 L'alliance avec Abraham renouvelée avec Moïse

JM 10 relie l'alliance du verset 32 à « la *première alliance avec Abraham*, Isaac, et Jacob, *confirmée avec Moïse*. » Celle-ci est conclue avec « le peuple d'Israël au temps de l'Exode. » Dieu leur reproche « d'avoir rompu cette alliance (par leur péché). »

JM 14 considère que l'alliance du verset 32 est « l'alliance que Dieu avait faite avec Abraham et qu'il a renouvelée au Mont Sinaï à travers Moïse avec les fils d'Israël. » Les pères désignent « le peuple d'Israël rassemblé aux Mont Sinaï » auquel il est reproché « d'avoir rompu l'alliance qu'ils avaient faite avec lui en allant adorer d'autres dieux. »

4.2.1.2.4 L'alliance de la loi par opposition à l'alliance de la grâce

Pour JM 16, l'alliance est « l'alliance de la grâce, non plus de la loi. » Là encore, la réponse ne semble pas correspondre à l'interprétation de l'alliance du verset 32. JM 16 identifie les pères aux « premiers prophètes : Abraham, Moïse et suivants. » Ce qui est reproché aux pères est « d'avoir rompu l'ancienne alliance », sans qu'il soit précisé clairement quelle est cette alliance.

4.2.1.2.5 Synthèse pour le verset 32

La majorité des personnes interrogées identifient l'alliance du verset 32 à l'alliance conclue par Dieu avec Moïse et le peuple au mont Sinaï au temps de l'Exode. Certains y voient l'alliance conclue avec Abraham et les patriarches (Abraham, Isaac, Jacob et les douze tribus) en référence à la mention des « pères ». Deux réponses font particulièrement le lien entre l'alliance des patriarches et celle de l'Exode : l'alliance du Sinaï étant vue dans ce cas comme un renouvellement (une confirmation) de l'alliance avec les patriarches.

Notons que plusieurs n'ont pas répondu à cette question, ou bien ont répondu en continuant sur la notion de nouvelle alliance dans ce verset sans traiter explicitement la question de l'alliance conclue avec les pères. Une réponse mentionne ici l'alliance « de la grâce » par opposition à l'alliance « de la loi ».

En ce qui concerne les « pères » avec qui l'alliance avait été conclue, la plupart des réponses les identifient aux israélites de la génération de l'Exode (ou plus précisément les responsables ou les « princes » du peuple). Mais plusieurs mentionnent les patriarches (Abraham, Isaac, Jacob, et même David) en référence aux pères. Par extension, plusieurs comprennent que l'alliance dans ce verset concerne tous les ancêtres du peuple juif. Dans ce cas, ce n'est pas l'alliance en référence à la loi de Moïse qui est visée, mais la promesse faite à Abraham et à sa descendance. Cette conception des « pères » est donc plus large et remonte plus loin que l'interprétation de ceux qui se limitent à l'alliance du Sinaï.

Le reproche adressé par Dieu aux « pères » est généralement compris comme étant l'idolâtrie, et en particulier le rappel de l'épisode du veau d'or, ainsi que l'infidélité du peuple aux commandements (Torah) du Dieu de l'alliance.

Notons enfin que l'exégèse de ce passage n'a pas permis de révéler une spécificité dans l'interprétation juive messianique concernant le rapport entre la nouvelle alliance du verset 31 et l'alliance rompue au verset 32. La négation dans ce verset (« non comme l'alliance ») qui concerne le rapport entre les deux alliances (la nouvelle alliance du verset 31 et celle avec les pères au verset 32) n'a généralement pas été abordée dans les réponses fournies sur ce passage.[735]

4.2.1.3 Verset 33 : la loi dans les cœurs

Le verset 33 revient sur les modalités de la nouvelle alliance. L'unique question sur ce verset portait sur la nature de la « loi » qui sera placée dans les cœurs. Les réponses, quoi qu'assez courtes, étaient d'une grande diversité, ce qui ne facilite pas leur classement. Cela dit, plusieurs réponses se rejoignent, ce qui a permis le classement suivant.

4.2.1.3.1 La Torah (ou loi) du Sinaï donnée à Moïse

JM 3 rappelle l'étymologie de la terminologie employée dans ce passage : « en hébreu le mot 'Torah' est employé, ce qui signifie 'mon instruction, ma direction, mon enseignement'. On peut le lier à ce qui suivra au mont Sinaï. » JM 3 rattache donc

---

[735] Cela peut en partie s'expliquer par le fait que les personnes interrogées ont déjà donné une réponse à cet aspect de la question dans leur interprétation de la nouvelle alliance au verset 31. On ne peut donc pas parler d'oubli ou d'évitement de cet aspect de l'interprétation simplement sur la base des réponses concernant ce verset.

implicitement la loi intériorisée à celle donnée au Sinaï.

JM 4 comprend qu'il s'agit « de la Loi donnée à Moïse, mais revisitée, explicitée, approfondie par Jésus. Autrement dit du 'Sermon sur la montagne', pour faire bref. » JM 4 considère donc que c'est la même loi qui est explicitée et approfondie.

Pour JM 7, il s'agit de la Torah révélée à Moïse. Le terme loi semble avoir pour JM 7 une connotation trop juridique, d'où la préférence pour le terme Torah.

JM 10 indique seulement qu'il s'agit ici de la Torah, sans autre précision. On peut penser que c'est en référence à la Torah de Moïse dans ce contexte.

Pour JM 11, c'est la loi « donnée à Moïse ».

De même pour JM 12, la loi du verset 33 est « celle de Moïse ».

JM 15 indique que la loi dans ce verset est « la Torah donnée à Moïse ».

La loi du verset 33, pour JM 36, est « celle en vigueur *donnée à Moïse* et contenue dans 'l'Eternel est un et tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur (…) et ton prochain comme toi même.' »

4.2.1.3.2 Les dix commandements

Pour JM 18, la loi dans ce verset désigne « les dix commandements ».

De même, JM 35 indique que la loi renvoie aux dix commandements.

Si, pour JM 32, la loi intériorisée concerne les dix commandement, JM 32 ajoute par ailleurs que « cette *alliance est parfaite*, par le Saint-Esprit, Dieu grave sa loi dans notre cœur. »

4.2.1.3.3 La loi de la foi, non les *mitsvot*

JM 1 indique que « la Loi n'est pas ici la liste des 613 *mitsvot*. C'est dans un sens plus en relation avec la foi d'Abraham. » Cette foi « conduit à l'obéissance ». C'est cette loi en rapport avec la foi « qu'il convient de comprendre dans le sens premier de ce passage. » C'est donc la foi qui conduit à l'obéissance à la loi.

4.2.1.3.4 Les commandements de Dieu

JM 5 affirme que la loi désigne « les commandements de l'Eternel, qu'ils soient du Nouveau ou de l'Ancien Testament. » Ils se peut donc que les commandements soient différents, mais tous forment la loi que Dieu veut mettre dans les cœurs.

Pour JM 13, la loi est « ce que Dieu veut pour l'être humain, les principes qui mènent à une vie débarrassée du péché. » Dans ce cas la compréhension de la loi intériorisée assez large, que l'on peut comprendre comme des principes universels.

De même, pour JM 16, il s'agit des « commandements divins » au sens large.

JM 27 écrit qu'il s'agit de la « *loi morale de Dieu* et la loi du salut par grâce à travers la foi ». JM 27 ajoute en note que la « participation à cette nouvelle alliance » implique la « *libération du système juridique* de l'Ancien Testament dans l'*ancienne alliance*. » C'est donc bien l'aspect moral de la loi de divine qui demeure alors que son aspect légal n'est plus en vigueur dans la nouvelle alliance.

JM 31 écrit pour sa part : « je pense que la 'loi' a un sens large : c'est la nature même de Dieu. »

Pour JM 39, il s'agit tout simplement de « la loi de Dieu » sans autre référence.

4.2.1.3.5 L'enseignement et l'œuvre de Jésus

Pour JM 2, il s'agit de « la Torah du Messiah qui, comme l'a enseigné Yéchoua, a des exigences supérieures à la Torah du Sinaï (voir Matthieu 5:21-22)[736]. » La loi/Torah dans ce cas est différente.

Pour JM 14, il s'agit de « *la volonté de Dieu* exprimée à travers ses commandements dont Jésus a fait le résumé en disant qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même. »

Selon JM 17, la loi dans le verset 33 désigne « la loi de grâce, les préceptes du Seigneur Jésus lui-même. » Et JM 17 explique ensuite :

> *La Loi* imposait à l'homme d'être en règle avec *ses dogmes*. La Loi ne jugeait pas les sentiments du cœur, elle ne jugeait que les actions extérieures. *Or, la grâce n'œuvre pas de la même manière*. La grâce exige que les motifs du cœur soient exposés à la vérité. Sous le régime de la grâce de Dieu, on ne peut plus se cacher derrière des accomplissements rituels. La grâce n'agit pas sans la vérité, et la vérité dont il est question, est celle qui concerne nos propres cœurs. Un pharisien pouvait par exemple compenser son mépris pour les gens en étant très fidèle à la Loi. Donc le manque flagrant d'amour dans la vie d'un tel homme était largement compensé (à ses yeux) par sa fidélité à respecter les moindres détails de la loi. Or ce ne fut jamais la volonté de Dieu qu'on réagisse ainsi face au 'miroir' de sa Parole, mais plutôt que le fruit d'une vie en Jésus vécue dans la grâce et la vérité produise un amour sincère, sans duplicité.

Pour JM 17, il y a donc une différence fondamentale entre la loi qui juge les actions extérieures et la grâce qui expose les motivations du cœur. En cela elle renvoie à l'intériorisation de la volonté de Dieu en vue d'un amour sincère.

Pour JM 24, la loi dans le verset 33, « c'est *la Torah vivante, Yéchoua*. » Toujours en

---

[736] Passage du Sermon sur la montagne.

référence à Jésus, JM 24 ajoute : « la parole s'est faite chair, Dieu veut habiter à l'intérieur (en référence au St Esprit) » et « en ce qui concerne la loi intérieure, cf Ez 36 et Romains. » La loi intériorisée, c'est donc la présence de la Torah vivante (Jésus/Yéchoua) dans le cœur du croyant par l'action du Saint Esprit. JM 24 ajoute en note : « Dieu *a renouvelé la Torah de pierre* avec des pierres vivantes. »

JM 26 répond ici qu'il s'agit de l'alliance conclue par le sang de Jésus, mais il n'est pas clair si cette réponse correspond à la loi intériorisée du verset 33.

JM 29 interprète ce verset dans le cadre du « sacrifice et de la réconciliation obtenue en Jésus » sans autre explication sur la nature de la loi dans ce verset.

JM 30 indique qu'il s'agit de « *la loi du Messie*, dont Paul parle dans le Nouveau Testament ».

JM 33 indique qu'il s'agit de la « Loi de la nouvelle alliance en Jésus », dans ce cas cela désigne implicitement une autre loi.

4.2.1.3.6 La loi intériorisée par l'Esprit de Dieu

Pour JM 28, la loi intériorisée représente le Saint Esprit en nous.

De même, pour JM 37, la loi intériorisée, c'est « l'Esprit du Dieu vivant lui-même. »

On peut aussi rappeler ici la remarque de JM 32 selon laquelle « par le Saint-Esprit Dieu grave sa loi dans notre cœur. »

4.2.1.3.7 L'instruction intériorisée

JM 20 répond simplement que la loi sera « dans leur cœur et non plus sur la pierre » en référence implicite à la prophétie d'Ezéchiel.

JM 21 précise que « le mot (loi) est littéralement 'torah' qui veut dire 'instruction'. » Cette explication permet de penser que le mot « loi » est inadapté.

JM 25 confirme cette interprétation et explique que le mot « Torah est souvent interprété de façon rigide. » Or, il ne s'agit pas de « mettre au-dedans du cœur des commandements rigides, mais des commandements du cœur mémorisés, intégrés. » JM 25 conclut que « *Torah est un terme pédagogique* » c'est le « chemin qui fait connaitre Dieu. »

4.2.1.3.8 La loi de l'amour, de la grâce et de la vie en Jésus

Pour JM 6 c'est « la loi de la Vie » et il emploie une métaphore informatique pour expliciter son propos : « Les préceptes ne seront plus quelque chose à quoi l'on se conforme, mais ce sera une 'réécriture', un '*reformatage*'. Le système d'exploitation n'étant plus corrompu, chacun des terminaux que nous sommes recevra en temps réel des updates du *Serveur central, Jésus*, le Cep, en personne, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint. »

Pour JM 8, il s'agit tout simplement de « la loi d'Amour » sans autre précision.

JM 19 fait plusieurs références à la « loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ (Rm 8:2), la loi de la grâce et non des œuvres, la loi de l'amour (Mt 22:37). »

De même, pour JM 22, la loi intériorisée est « la loi d'amour envers le prochain », en référence probablement à l'enseignement de Jésus.

JM 38 écrit que c'est « une loi d'amour indéfectible. »

4.2.1.3.9 Synthèse pour le verset 33

La majorité des personnes interrogées identifient la loi intériorisée dans le verset 33 à la loi de Moïse (ou loi du Sinaï), et plusieurs précisent qu'il s'agit des dix commandements. Certains en élargissent la portée pour parler de loi morale ou de loi universelle en rapport avec le caractère ou la nature de Dieu lui-même.

Quelques réponses précisent la définition du mot « Torah » dans un sens pédagogique, en nuançant l'aspect juridique formel du terme « loi ».

Un certain nombre de réponses se réfère au ministère de Jésus et identifie la loi intériorisée à la Torah du Messie Yéchoua avec les mots clefs de grâce, de foi et d'amour (plusieurs parlent en effet de loi d'amour).

Une ou deux réponses mettent clairement en opposition la loi, comprise comme liste de règles ou *mitsvot*, externe et contraignante, avec la foi et l'intériorisation de la volonté divine dans l'économie de la nouvelle alliance.

L'intériorisation de la loi, lorsqu'elle est mentionnée, est en rapport avec l'action du Saint Esprit.

Notons enfin que la diversité des réponses à cette question a permis de mettre en lumière la diversité des conceptions de la loi / Torah parmi les personnes interrogées, diversité qui ne s'était pas encore exprimée dans l'interprétation des versets précédents.

4.2.1.4 Verset 34 : le pardon des fautes et la connaissance de Dieu

Le questionnaire comprenait trois questions d'interprétation sur ce verset 34 : l'interprétation de l'expression « du plus petit au plus grand d'entre eux », la question de la non nécessité d'enseigner à connaître Dieu et enfin l'interprétation du pardon des fautes. Ce verset a suscité davantage de développement que les deux versets précédents. Les réponses seront regroupées et catégorisées tout d'abord en ce qui concerne la connaissance de Dieu et son étendue, puis en ce qui concerne le pardon des péchés évoqué dans ce verset. La catégorisation des réponses distingue les réponses aux deux premières questions, et dans un deuxième temps les réponses à la troisième question.

4.2.1.4.1 La connaissance de Dieu dans la nouvelle alliance

4.2.1.4.1.1 L'action de l'Esprit Saint

JM 1 explique que « la nouvelle alliance s'appuie sur l'émergence du *Saint-Esprit et de l'action divine* dans la vie et le cœur du croyant. *Il n'y a plus non plus ici besoin de l'intervention d'un tiers* comme auparavant avec un sacrificateur *pour recevoir le pardon des*

péchés. C'est Dieu qui intervient directement pour nourrir une relation nouvelle avec le créateur. » La relation à Dieu est donc sans intermédiaire dans l'économie de la nouvelle alliance.

Au sujet de l'expression « du plus petit au plus grand d'entre eux », JM 1 considère qu'il s'agit « de *toutes les générations*, sans distinction de *rang social* (ou religieux). » C'est à la fois l'âge et le statut social qui sont pris en compte ici.

JM 3 indique que « Dieu se fera *connaître* à tous *par son Esprit* et son enseignement sera intrinsèque, gravé dans nos cœurs. » Cela concerne « toutes les générations et *tout le peuple* dans les différentes fonctions (roi, prêtres,…) » c'est-à-dire sans distinction de rang social ou religieux.

JM 4 articule sa réflexion dans un temps du déjà et du pas encore : « dès maintenant, *le Saint -Esprit* nous aide à penser, parler, agir en conformité à la Loi. C'est déjà là, mais ce n'est *pas encore la plénitude*. Le Royaume est déjà là mais nous en attendons sa pleine manifestation. » Cela ne concerne « pas seulement les prophètes, les docteurs de la loi, les spécialistes, mais des gens 'comme vous et moi'. » La connaissance de Dieu ne sera donc pas limitée à une élite.

Pour JM 5 « le *Saint-Esprit nous enseigne* et nous enseignera, *tous* » donc sans distinction.

Selon JM 8, Dieu exprime par cette prophétie : « Mon *Saint Esprit* emplira *le cœur de mes élus*. De l'enfant à l'adulte au sens propre et figuré », c'est-à-dire sans distinction d'âge ou de maturité spirituelle.

Dans ce passage, JM 11 pense que Dieu « prévoit une relation personnelle par *l'Esprit*. Tous y ont accès - ce n'est pas une question *d'éducation* ou de connaissance *ou de lien familial*. »

JM 12 écrit : « J'aurais tendance à rapprocher [ce verset] de 1 Jn 1:20,27 et de *l'illumination de l'Esprit* promis (cf. 1 Co 2:12, etc.). » JM 12 comprend l'expression du plus grand au plus petit « comme une expression de grâce et non de *mérite* ou de *statut* au sein de la nation. »

JM 14 écrit au sujet de la prophétie de Jérémie sur la fin de la nécessité d'enseigner la connaissance de Dieu : « ce n'est selon moi, *pas encore accompli*. On en a *les prémices à travers le St-Esprit* qui vit en nous et nous enseigne. Cela sera pleinement accompli *quand le Messie reviendra* régner, il ne sera plus nécessaire d'enseigner la volonté de Dieu, car tous connaîtront Dieu. » JM 14 inscrit donc l'accomplissement de cet aspect de la prophétie de Jérémie dans un cadre eschatologique.

Pour ce qui est de l'expression « du plus grand au plus petit », JM 14 écrit : « je pense que cela peut signifier du plus jeune au plus âgé ainsi que *du plus faible au plus sage dans la foi*. »

JM 18 répond que « Dieu fera pleinement parti de nous, son *Esprit* habitera en nous et

nous serons en pleine communion avec lui. » Et cela « de l'enfant au vieillard. »

JM 24 précise au sujet de la connaissance de Dieu dans la nouvelle alliance : « comme la parole est intérieure, nous sommes *enseignés par le St Esprit*. » Cela concerne « toute la maison d'Israël, *d'une génération à l'autre*, de l'enfant jusqu'à l'adulte. »

Pour JM 30, c'est « le *Saint Esprit* qui guide chacun dans l'alliance, parce que la loi est écrite dans le cœur de chacun » et cela pour « les hommes importants et non-importants. »

JM 38 parle ici de « la connaissance *éclairée par la Ruah* qui permet *d'adhérer personnellement au Messie*. Dieu ne fait pas de différence, son projet est *pour l'humanité entière*. »

JM 39 répond que « le *St Esprit* demeurera sur eux et leur enseignera. Du nourrisson à la personne âgée ou du plus ignorant à l'homme le plus sage » sans distinction.

4.2.1.4.1.2 Connaissance généralisée à l'ensemble du peuple juif

JM 2 explique que « nous n'aurons *plus besoin de maître et d'enseignant*. Comme cela est dit dans Ephésiens 4. Les ministères sont donnés 'jusqu'à ce que nous soyons parvenus... à l'état d'hommes faits à la stature parfaite du Christ. » Les ministères sont donc temporaires.

JM 2 poursuit en montrant qu'il s'agit de « *toute la nation d'Israël quel que soit l'âge ou le rang social* comme lors de l'alliance des plaines de Moab : Dt 29:10 et 11 : 'Vous vous tenez tous aujourd'hui devant l'Eternel, votre Dieu, vos chefs, vos tribus, vos anciens, et vos magistrats, tout homme d'Israël, vos enfants, vos femmes, et ton étranger qui est au milieu de ton camp, ton coupeur de bois aussi bien que ton puiseur d'eau'. » Cette dernière référence à l'alliance de Moab est intéressante à noter.[737] JM 2 précise par ailleurs que, dans la suite de l'histoire, « le Saint Esprit enseignera aux apôtres que cette alliance est ouverte aussi aux non-Juifs. »

Selon JM 19, « l*es Juifs connaîtront Dieu* avec leur cœur, c'est-à-dire l'aimeront sans en avoir peur, car ils seront *réconciliés* avec Lui en croyant *en son Fils Jésus*. Ils n'auront donc *plus besoin de leader* comme Moïse pour leur indiquer ce qui est juste ou pas, ils le sauront comme nous le savons aujourd'hui. » Il est intéressant à noter que JM 19 place cette prophétie dans le cadre du peuple juif, et ce « quel que soit leur classe sociale ou leur âge. »

On peut rappeler ici la réponse de JM 21 qui considère que, dans une perspective eschatologique, tous les Juifs connaîtront Dieu personnellement.

Pour JM 26, cette expression révèle que tous ceux qui seront membres de la nouvelle alliance connaîtront Dieu. C'est de Dieu lui-même que dépend la relation et la conclusion de l'alliance. L'expression « du plus petit au plus grand » désigne tous les membres de l'alliance,

---

[737] En effet, JM 2 est le seul à faire référence à Dt 29 comme contexte du renouvellement d'alliance dans les plaines de Moab, avant le texte de l'alliance avec ses bénédictions et malédictions en Dt 30. La prise en compte de ce contexte lui permet de répondre ici à la question de l'interprétation de la portée de la nouvelle alliance.

de l'enfant au vieillard.

JM 27 se place à la fois dans un cadre juif et dans une perspective eschatologique : « en fin de compte, Dieu sauvera *le reste du peuple juif* et *chaque personne juive* connaîtra le Seigneur. De la personne sans abri dans la rue au premier ministre ! *Tout le monde dans la race juive*. » Mais cela aura lieu « *dans le futur*. »

4.2.1.4.1.3 Connaissance directe et généralisée

JM 6 écrit que « la connaissance sera généralisée, *le don de l'Esprit* sera plénier » et cela « *Sans distinction* aucune, ni acception de personne et cependant, cela peut aussi se référer à la stature morale attribuée jusque-là à autrui. Comme la mer recouvre les abysses et aplanit tout, les plus nantis spirituellement ne peuvent plus se prévaloir de quoi que ce soit lorsque *l'Esprit Se donne également à tous*. »

Selon JM 7, la Torah sera basée sur une *connaissance de cœur*, du plus jeune au plus âgé parmi le peuple.

JM 13 explique que « tous les membres du peuple auront une *relation personnelle avec Dieu* et le connaîtront. Tous auront une bonne *connaissance de la volonté de Dieu*, ayant été transformés intérieurement par Dieu qui leur aura donné la capacité de vivre selon sa volonté. »

Au sujet de l'expression « du plus petit au plus grand d'entre eux », JM 13 écrit : « j'ai toujours compris cela 'des plus jeunes aux plus âgés', mais ce pourrait être aussi 'des plus importants socialement aux plus bas dans l'échelle sociale'. »

Pour JM 16 : « On ne connaîtra plus Dieu par *le respect et l'enseignement des 613 commandements*, mais plutôt par la *relation directe* et simple à Dieu. Comme un enfant qui prie son Dieu, tous peuvent expérimenter sa présence, du plus jeune au plus âgé, du plus pauvre au plus aisé, du moins influent au plus influent. »

JM 17 développe sa réponse ainsi :

> Avec le nouveau cœur et le nouvel esprit que produit une *vie transformée par le Messie*, nous n'avons plus besoin d'être dans la performance, car nous comprenons que *le but même des 613 commandements* c'était de nous montrer notre incapacité à 'impressionner' Dieu par nos bonnes œuvres. Il est impossible de plaire à Dieu sans la foi. Or l'objet de notre foi DOIT être le Messie préparé par Dieu : Jésus.

JM 17 interprète ce passage dans une perspective eschatologique :

> Dans les temps de la fin, et dès la fin des 7 ans de tribulation, les survivants d'Israël et des Nations verront le *retour du Messie*, et *tous le connaîtront*. C'est le grand *amour inclusif de Dieu*. Il prouve qu'il ne fait *pas de favoritisme*. L'échantillon d'humanité qu'Il a utilisé depuis des millénaires (Israël) a été le réceptacle de sa Parole et de son 'Remède' contre le péché. Il s'est choisi un peuple petit et faible pour se glorifier et pour apporter le salut à toutes les nations. Dans la nouvelle alliance, nous sommes

tous co-héritiers du Messie, et co-citoyens de son Royaume.

JM 21 écrit que la connaissance de Dieu sera universelle.[738] En tant que connaissance personnelle, elle ne peut pas être enseignée mais seulement expérimentée.[739] Le fait que « tous » connaîtront Dieu ne veut pas dire que tous seront sauvés.[740] « Tous » implique qu'il n'y a pas de distinction de genre ou de statut social ou religieux, n'importe qui peut connaître Dieu.[741] JM 21 fait aussi référence à l'épître aux Galates et à l'épître aux Romains où l'expression « tous » peut être comprise de façon numérique et/ou eschatologique.[742] JM 21 ajoute que, dans cette perspective eschatologique, tous les Juifs connaîtront Dieu personnellement.[743]

JM 22 indique au sujet du Messie que « la connaissance disparaîtra à son retour et sur l'autre rive. » JM 22 comprend l'expression du plus petit au plus grand de la façon suivante : « le plus petit est le 1er, le petit frère juif, faible et ignorant son grand-frère Jésus-Messie. Puis, (cela désigne) le pauvre mendiant, l'handicapé, le publicain, la prostituée dont on se détourne souvent. »

JM 23 écrit que ce passage concerne « tous les membres du peuple de Dieu de la nouvelle alliance sans exceptions. »

JM 25 indique que, dans le contexte de ce passage, il s'agit d'une « pédagogique de la Torah. » JM 25 note que s'il y a des maîtres et des sages, c'est que l'homme veut être enseigné. Mais *il n'y aura plus besoin de rav*, ils connaîtront d'une autre connaissance. Tout sera révélation. » Le peuple de Dieu sera donc dans une révélation permanente de son Dieu sans besoin d'intermédiaire pour l'enseigner.

Selon JM 28, la connaissance de Dieu sera généralisée[744], du plus pauvre au plus riche sans distinction de classe sociale.

---

738 JM 21 écrit à la fois en français et en anglais. Pour plus de clarté nous rendrons l'ensemble de ses réponses en français, avec les expressions importantes en notes.

739 « Having a personal relationship with God cannot be taught but only experienced by the individual. »

740 « How we understand 'tous' / 'all' is a bit tricky. It is clear from the Bible in the Old and New Testaments that not everyone will know the LORD but many will perish and be eternally separated from the LORD. »

741 « it has no bearing on who you are or your status, whether you are male/female, young/old, poor/rich, Levite or priest/regular Israelite, anyone. There is no distinction for someone to know the LORD. »

742 « 'All' / 'tous' can also include all *numerically*, the entirety. This is also possible if one sees this prophetically as a *future promise* like in Romans 'all Israel will be saved'. »

743 « One day *every Jewish person* will know their God and Messiah in a personal relationship as their Lord, master, and Saviour. I interpret this verse with both senses. Not every Jewish person after the inauguration of the New Covenant will know the LORD but *in the future when Messiah returns*, all Jewish people at that time will come to know the LORD. »

744 « knowledge will be everywhere ».

JM 29 répond que « tous auront connaissance de Dieu » et que l'expression du plus petit au plus grand peut être considérée « ou bien du point de vue de l'âge, ou encore du point de vue social. »

JM 32 dit « que Dieu ne sera *pas réservé* à *une élite* (les rabbins) seulement mais il sera connu de tous. » Au sujet de l'expression du plus grand au plus petit, JM 32 « pense qu'il parle de *hiérarchie* sociale et religieuse. »

JM 33 replace ce passage dans un cadre eschatologique : « tout sera aboli et chaque homme reconnaîtra le seul vrai Dieu - Jésus Christ. *A la fin des temps* ils n'auront plus besoin de quelqu'un qui les enseigne parce que *Dieu sera devenu réel en chaque homme*, et que tous du plus petit au plus grand reconnaîtront le Seigneur. Nous avons un grand Dieu d'amour et de bonté qui ne se souviendra plus du péché ! »

JM 35 comprend ce passage de la façon suivante : « Dieu *inculquera sa loi directement* dans les cœurs et dans les esprits. Cette loi sera connue et *comprise par tous*, quel que soit son niveau de connaissance, son niveau intellectuel ou son passé. » C'est donc, pour JM 35, la connaissance de la loi de Dieu qui est généralisée et comprise par tous, ce qui fait indirectement écho à l'interprétation du verset précédent.

4.2.1.4.1.4 Connaissance individuelle et intime de Dieu

JM 10 comprend ce passage dans le sens « qu'il n'y aura plus besoin de prophète, d'enseignant, de guide spirituel, car tous connaîtront Dieu et auront une *relation directe, personnelle et intime* avec Lui (*une relation d'épouse à époux*). Toutes les *générations* et toutes les *classes sociales* auront cette relation intime avec Dieu. »

JM 15 distingue l'économie de l'ancienne et de la nouvelle alliance du point de vue de la relation avec Dieu : « dans l'ancien régime, c'était une *relation collective* entre Dieu et le peuple. Ici, il est question d'*alliance individuelle* accessible à tout le peuple. » Et, de ce fait, il n'y aura plus de distinction religieuse dans l'accès à Dieu : « c'est la *dissolution entre le laïc et le religieux*, il n'y aura plus de système de sacrificateur. »

JM 31 explique que dans la nouvelle alliance « la connaissance de Dieu ne se fera plus d'une *façon intellectuelle* mais par une révélation de sa personne. Une connaissance *d'une manière intime* comme un enfant connait son père. » JM 31 poursuit : « lors de la *première alliance*, une *hiérarchie* est établie pour s'approcher de la présence de Dieu. Dans la *nouvelle alliance*, tous peuvent s'approcher de Dieu : quelle que soit sa condition sociale, son niveau de connaissance, qu'on soit un homme ou une femme, un enfant ou un adulte, un jeune ou un vieux, etc. »

JM 36 indique que « la connaissance du *Dieu trinitaire* sera *révélée par l'Esprit* à ceux qui adhèreront à la nouvelle alliance. LA connaissance sera une *relation intime* entre l'Eternel et ceux qui *entreront volontairement* dans l'alliance. » JM 36 sous-entend donc qu'une démarche active est nécessaire pour entrer dans l'alliance.

L'expression « du plus petit au plus grand » peut désigner « 1) du plus jeune au plus

âgé, 2) du plus jeune dans la foi à celui qui a approfondi sa relation avec le Seigneur, 3) des nations (qui ne connaissaient pas l'alliance) au *peuple de l'alliance initiale*. » Cette connaissance est donc sans distinction d'âge, de degré de foi, et elle concerne aussi bien les non-Juifs (les nations) que les Juifs (peuple de l'alliance initiale).

Selon JM 37, « tous les membres du nouveau peuple ont une *connaissance intime* de Dieu. Ils n'ont pas besoin qu'on les enseigne pour avoir cette connaissance intime, puisque c'est leur case départ. Quel que soit leur arrière-plan culturel (*roi* ou non), statut social (*prêtre* ou non) ou don (*prophète* ou non). »

4.2.1.4.1.5 L'enseignement demeure nécessaire

Néanmoins, pour JM 20, la nécessité d'enseigner demeure dans la nouvelle alliance comme il est écrit en 1 Th 5:14-24 : « avertissez, consolez, supportez ». L'expression « du plus petit au plus grand » indique que tous les membres du peuple de Dieu sont « unis et complémentaires. » Enfin, JM 20 relie le pardon des péchés dans Jr 31:34 au passage de 1 Jean 2:1-2 pour dire que Jésus « a apaisé la colère de Dieu pour nos péchés, mais aussi pour ceux du monde entier. »

4.2.1.4.2 Concernant le pardon des fautes dans la nouvelle alliance

4.2.1.4.2.1 Les fautes du peuple seront entièrement pardonnées

JM 3 écrit au sujet du pardon des péchés que : « depuis la sortie d'Egypte différents péchés, comme le veau d'or par exemple ont été commis. Il y a eu aussi avec le schisme des guerres fratricides, formellement interdites par l'Eternel dans sa Torah. Le fait d'avoir rejeté les prophètes aussi, etc. *Toutes ces fautes* seront *pardonnées* et oubliées dans cette *nouvelle alliance*. En l'occurrence grâce au médiateur de cette nouvelle alliance » sous-entendu Jésus le Messie.

Pour JM 11, le pardon promis ici est « un pardon complet. »

JM 13 ajoute au sujet du pardon des péchés du peuple :

> Les membres du peuple de Dieu sont *tous des personnes régénérées*. Dieu ne tiendra plus compte du péché des membres de son peuple dans sa relation avec eux, alors que nombre de règles de la Torah avaient pour but le rétablissement de la relation qui avait été brisée par les offenses des membres du peuple. Le peuple de Dieu continuera à pécher, mais cela n'affectera plus aux yeux de Dieu la relation qu'il aura avec lui.

JM 15 écrit en ce qui concerne le pardon des péchés mentionné dans ce passage : « c'est un clin d'œil vers *l'Evangile et la grâce*. Dieu, dans l'ancienne alliance, se souvient toujours des fautes du passé. Dans la nouvelle cette mémoire est effacée. »

Au sujet du pardon des péchés, JM 19 dit que Jérémie « parle de *l'œuvre rédemptrice de Christ* à la croix. Le sang efface même le souvenir de la transgression, de telle sorte que l'homme est vu pur devant Dieu, sans tâche. » Et ajoute cette explication : « Les Hébreux

étaient à même de comprendre que leurs pratiques de sacrifices ne pouvaient pas effacer définitivement leurs péchés puisqu'ils devaient recommencer chaque année. Or le sacrifice de Jésus l'a été une fois pour toutes. »

JM 17 écrit au sujet du pardon des péchés :

> Quand Dieu pardonne, il oublie. Le Messie qu'Il a prévu pour Israël et les Nations est comme un avocat innocent qui s'impose entre le juge et le condamné coupable. Cet avocat prend le châtiment qui aurait dû tomber sur nous, et son sang versé efface notre casier judiciaire. Ainsi Dieu (le juge) nous voit comme plus blanc que la neige, et *l'œuvre du Messie nous rend justifié* à ses yeux.

JM 21 écrit, concernant le pardon des péchés : « Nous ne sommes plus coupables devant le Seigneur. Il ne compte pas nos fautes, nos violations contre sa loi, sa justice, son alliance, sa personne, et son saint caractère. Cela exprime une réconciliation entre nous et notre Seigneur qui est nécessaire pour un renouvellement dans notre relation avec lui. »

Selon JM 28, le pardon des péchés (du peuple) est lié à la rédemption de Dieu.

Pour ce qui est du pardon des péchés, JM 30 indique chronologiquement que Dieu « nous pardonne dans cette nouvelle alliance et plus tard on apprend que c'est à travers le Messie. »

JM 31 conclut sa réponse en indiquant que le pardon dans la nouvelle alliance, « c'est Dieu *au travers du Messie* qui se charge de notre péché. Nous sommes pardonnés une fois pour toutes. »

Selon JM 32, la différence principale dans la nouvelle alliance est que « dans cette alliance ce sera Dieu qui *directement* pardonnera les péchés, *sans* avoir besoin de passer par des *sacrifices* dans le temple avec les prêtres, car ce sera Dieu lui-même qui aura gravé *sa loi dans le cœur de son peuple*. » JM 32 considère donc ici l'aspect collectif du pardon et de la loi dans le cœur du peuple, sans plus besoin de médiation sacrificielle.

JM 36 précise : « Cette alliance est celle du rachat total des personnes qui acceptent *l'union au Messie*. Ils passent du statut d'étranger à celui d'enfant. Il y a *changement d'identité* comme à l'occasion du mariage. La vieille nature n'a plus de sens. »

Le pardon des péchés, selon JM 37, concerne la « justification » individuelle et c'est « un pardon total ».

JM 38 considère que le pardon des péchés est le projet du « Père incomparable qui aime et pardonne. »

JM 39 précise au sujet du pardon promis dans ce verset « qu'Israël est racheté par le sang de l'Agneau. »

4.2.1.4.2.2 Pardon lié au ministère de Jésus et son sacrifice

Au sujet du pardon des péchés, JM 1 termine son interprétation en expliquant :

> Dieu déclare le pardon des péchés selon les termes d'une alliance que lui-même contracte sans contrepartie du peuple sinon l'acceptation que le pardon n'est pas le fruit de l'action de l'homme vers Dieu, mais de Dieu vers l'homme. *Le pardon est aussi compris comme définitif et éternel*. Il n'est pas nécessaire de répéter le sacrifice. Nous ne sommes plus dans un 'reflet' de l'action divine, une ombre d'une réalité spirituelle en devenir, mais nous sommes dans la réalité présente et le pardon n'est pas en devenir, mais acté par Dieu qui a 'reçu' *le sacrifice du Messie une fois pour toutes*.
>
> C'est donc l'initiative unilatérale de Dieu qui est mise en avant par JM 1.

Selon JM 5, la promesse du pardon des péchés renvoie à « ce que Jésus a fait à la croix, le pardon sans concession » et JM 5 ajoute qu'il s'agit dans ce passage d'une « partie particulièrement prophétique ».

JM 8 ajoute au sujet du peuple que « le sang du Seigneur Jésus effacera leur péché. »

JM 10 ajoute que les péchés du peuple « seront complètement effacés par le sacrifice de Yéchoua le Messie qu'ils reconnaîtront massivement. » JM 10 semble donc avoir en vue une conversion future du peuple Juif liée à la reconnaissance de l'œuvre rédemptrice de Jésus.

Pour JM 12, le pardon promis est « le plein pardon par la rédemption, la *substitution pénale du Messie* à la croix. »

JM 16 considère au sujet du pardon des péchés qu'il s'agit : « du *Salut du Christ* qui a pris les péchés de l'humanité sur lui et qui est notre défenseur auprès de Dieu. Lorsque Dieu regarde celui qui est sauvé par le Christ, il le voit comme le Christ, c'est-à-dire sans aucun péché. »

JM 18 indique, pour ce qui est du pardon des péchés, que cette prophétie « fait référence au salut en Jésus Christ. »

En ce qui concerne le pardon des péchés, JM 22 rappelle que « Jésus à la croix a tout accompli. »

JM 27 affirme pour sa part que « c'est le pardon que nous avons en tant que croyants et disciples de Christ (1 Jean 1: 9). »

Selon JM 29 le pardon des péchés relève du « choix de Dieu » et implique l'acceptation de « ce que Jésus fit sur la Croix. »

Pour JM 35, le pardon des péchés promis ici dans la prophétie de Jérémie « c'est ce qui se passe *pour les chrétiens actuellement*. Dieu a pardonné et a oublié les péchés. Cela

s'appliquera naturellement à tous *les Juifs* qui seront entrés *dans l'alliance*. » Donc, selon JM 35, les chrétiens vivent déjà au bénéfice de la nouvelle alliance (dont le pardon des péchés et l'enseignement directe de Dieu) et cela sera aussi valable pour tout Juif entrant dans cette alliance.

4.2.1.4.2.3 Pardon des péchés annoncé par les prophètes

Au sujet du pardon des péchés, JM 4 indique que « cette promesse en rejoint d'autres du même type (cf. en particulier Ezéchiel 36). »

JM 26 indique que la mention du pardon des péchés dans ce passage de Jérémie renvoie à d'autres prophéties sur le même thème dans les Ecritures, comme Esaïe 53 qui mentionne aussi un jour où les péchés seront pardonnés.

4.2.1.4.2.4 Pardon lié à la restauration du peuple

Selon JM 7, les péchés qui seront pardonnés sont les péchés qui ont mené à l'Exil. Les péchés du peuple seront pardonnés et les israélites *seront restaurés* à la fois *géographiquement et intérieurement*.

4.2.1.4.2.5 Pardon lié à l'élection

JM 14 écrit au sujet du pardon des péchés dans ce passage : « je pense que Dieu parle de *ceux* dont les noms sont *inscrits dans le livre de vie*. »

4.2.1.4.2.6 Pardon associé à la repentance du *yom kippour*

JM 24 associe le pardon des péchés au jour de Kippour : « cela désigne la repentance en vue du pardon (cf Zacharie 12 et la référence au *Yom Kippour*). »

4.2.1.4.2.7 Synthèse pour le verset 34

La non nécessité d'un enseignement sur la connaissance de Dieu est justifiée dans la plupart des cas par la référence à l'action au Saint-Esprit (ou à l'Esprit/*Ruah*) qui est dans le cœur des croyants. L'accent est mis la plupart du temps sur la relation directe, sans intermédiaire ni médiation (sacrificielle), ni même par la pratique des 613 commandements, sans plus besoin de maîtres, de rabbins ou d'autres ministères intermédiaires pour connaître Dieu. Cette relation sera personnelle et intime avec Dieu. Dans ce sens, la plupart des réponses indiquent que la connaissance de Dieu sera sans distinction d'âge, de classe ou de statut social, de hiérarchie religieuse, etc. L'expression « du plus petit au plus grand » désigne pour plusieurs une connaissance universalisée dans un contexte eschatologique : à la fin des temps, tous connaîtront Dieu, et cela vaut pour les Juifs qui reconnaîtront en Jésus le Messie.

Sur le pardon des péchés, les réponses font majoritairement référence à l'Evangile, la grâce et l'œuvre de Jésus le Messie à la croix. Son sacrifice expiatoire est le moyen que Dieu a donné pour le pardon des péchés. Ce pardon est valable pour les Juifs et pour les non-Juifs. Notons que la plupart des réponses sur ce point, à la fois sur la forme et sur le fond, relèvent d'une compréhension chrétienne « classique » du salut en Jésus Christ. Quelques cas particuliers que nous avons distingué des autres réponses relient le pardon des péchés aux notions d'élection, de restauration du peuple d'Israël, et de la repentance du *yom kippour*.

4.2.1.5 Concernant l'accomplissement de la prophétie de Jérémie 31:31-34

Une question subsidiaire liée à l'interprétation de cette péricope concernait l'accomplissement de la prophétie de Jérémie. Cette question importante bénéficiera d'un traitement particulier. Dans un premier temps, le questionnaire invitait à choisir dans l'éventail suivant : prophétie « accomplie », « partiellement accomplie » ou « encore à accomplir. »[745] La personne interrogée pouvait ensuite développer sa réponse. Nous reproduirons ici les réponses dans l'ordre de l'éventail proposé.

4.2.1.5.1 Prophétie accomplie

JM 1 déclare catégoriquement : « L'alliance est *maintenant en vigueur* et il n'y a pas lieu d'imaginer une autre manière d'être déclaré juste par Dieu. Le sacrifice de Yéchoua a été réalisé et *l'économie lévitique est terminée* depuis la destruction du Temple. »

JM 4, dans la suite de son interprétation du verset 34, écrit que la prophétie de Jr 31 est « déjà accomplie du fait que Jésus, sur la base de sa mort, de sa résurrection et de son ascension, a fait venir le Saint-Esprit pour la sanctification. » Néanmoins, JM 4 ajoute que cette prophétie est « en attente de sa pleine manifestation. » Autrement dit, la prophétie est accomplie en Jésus, mais encore pleinement manifestée.

JM 9 indique dans sa réponse « prophétie accomplie » sans autre justification.

JM 11 indique que « Jésus a accompli la promesse d'apporter une nouvelle alliance au peuple d'Israël. » Pour rappel, JM 11 associait la nouvelle alliance au peuple juif dans ce passage.

JM 13 explique que la prophétie de Jérémie 31 est « accomplie par la mort et la résurrection de Christ, pour l'aspect alliance nouvelle et pardon des péchés, et par l'Ascension de Christ et l'envoi à la Pentecôte du Saint-Esprit pour la dimension 'Loi écrite sur le cœur' et connaissance personnelle de Dieu. (…) », mais, précise JM 13, « la fin du v.34 montre bien que *la lutte contre le péché n'est pas finie* au quotidien pour les membres du peuple de Dieu. » Ce qui demeure est donc un travail de sanctification dans la vie du croyant.

La perspective de JM 26 considère l'aspect sotériologique de cette prophétie : « la nouvelle alliance a été *conclue en Jésus*, il n'y a *pas d'autre rédemption future* à attendre. »

JM 31 répond ici que « cette prophétie est accomplie à travers Jésus-Christ. »

JM 32 explique pour sa part « qu'au travers de l'alliance faite *avec Jésus* » la nouvelle alliance est accomplie « puisque nos *péchés* sont *pardonnés*. »

JM 33 écrit que « par la nouvelle alliance *en Jésus* Christ *tout est accompli*. »

---

[745] Ce dernier point était compris *a priori* dans une perspective eschatologique lors de la mise au point du questionnaire. Nous verrons que les interrogés ne l'ont pas nécessairement compris ainsi.

Pourtant, JM 33 tient à préciser en note que « Dieu n'abandonne pas son peuple : Israël et l'Eglise. *L'épouse*, c'est-à-dire Israël, sera de nouveau pleine d'attention pour *Dieu l'époux* divin du *peuple de l'alliance*. » Cette dernière remarque laisse à penser que la relation matrimoniale de Dieu et Israël est encore à restaurer dans le futur.

JM 38 écrit au sujet de l'accomplissement de cette prophétie : « pour le croyant c'est un fait, mais il faut tenir compte de ceux qui sont encore en chemin. » La prophétie de Jérémie est donc accomplie pour ceux qui croient mais demeure à accomplir pour ceux qui ne sont pas encore entrés dans la nouvelle alliance.

JM 39 rapproche l'accomplissement de la prophétie de Jérémie au ministère de Jésus Christ « mort et ressuscité pour nous sauver » et ajoute que « par sa mort et sa résurrection, *l'alliance nouvelle est ouverte à son peuple*. » Ce qui a été accompli est donc une porte ouverte aux bénédictions qui découlent de l'alliance.

4.2.1.5.2 Prophétie partiellement accomplie

JM 2 considère que « l'union entre l'Eternel et Israël n'est *pas encore réalisée*. Le *reste fidèle* commence à vivre ce qui est seulement *les prémices* de la délivrance finale. » La réponse de JM 2 situe donc le plein accomplissement de la prophétie de Jérémie dans le futur.

JM 3 explique que « dans notre dimension temporelle sur terre cette prophétie est liée au plan de *rédemption de l'humanité* qui se déroule en deux venues du Messie et en 7 étapes, avec accomplissement des fêtes de l'Eternel lors de ces deux venues. » On peut donc comprendre qu'il reste, selon le déroulement du plan divin, des aspects de cette prophétie de Jr 31 qui ne sont pas encore accomplis.

Pour JM 5, cette prophétie de la nouvelle alliance n'est que partiellement accomplie car « tous n'ont pas encore été touchés par la grâce ». Et JM 5 ajoute en note que cette « promesse est *en train de s'accomplir*. Ceux qui ont été touchés par la grâce peuvent comprendre plus aisément car Jésus via le Saint-Esprit éclaire ce passage. »

Pour JM 8, la prophétie est partiellement accomplie, sans explication. JM 8 note néanmoins que l'étude de ce passage rappelle *le plan divin pour Israël*. On peut donc penser qu'il reste des éléments de la prophétie de Jérémie 31 encore à accomplir.

Pour JM 10, la prophétie de Jérémie est actuellement en cours de réalisation, notamment au travers du mouvement juif messianique : « nous voyons les prémices de cette prophétie (augmentation du nombre de Juifs messianiques en Israël et dans la diaspora), mais nous sommes *encore loin de son total accomplissement*. »

Selon JM 12, « l'accomplissement [de cette prophétie] dans sa plénitude attend la *conversion à Yeshoua* du *peuple dans son ensemble*. Par greffe (cf. Rm 9 à 11) les païens accèdent à la grâce spirituelle promise aux Juifs (cf. Col 2.9-15). » La prophétie de Jérémie est donc en cours d'accomplissement.

JM 14 écrit que « l'alliance a été *déjà scellée* et nous avons les *prémisses de sa*

bénédiction, mais elle ne sera pleinement accomplie qu'après les noces de l'Agneau » c'est-à-dire dans une perspective eschatologique.

JM 14 ajoute en note qu'il est difficile de comprendre « l'*accomplissement multiple* de cette prophétie » et, de plus « *la radicalité* de cette nouvelle alliance » est difficile à comprendre « pour notre peuple. »

JM 15 prend comme élément de comparaison la signature d'un contrat : « pour enregistrer un acte notarial, il faut que *les deux parties s'engagent*. Dieu a fait sa part et maintenant il s'attend à ce que la maison d'Israël et la maison de Juda veuille le 'signer'. » Dans ce sens, la nouvelle alliance n'est que partiellement ratifiée.

Pour JM 16, la prophétie de Jérémie n'est que partiellement accomplie car « tout le monde ne reconnaît pas encore la nouvelle alliance, *notamment les Juifs* qui doivent la reconnaître pour être sauvés et montrer l'exemple pour l'humanité entière. » Cette prophétie ne sera pleinement accomplie que lorsque le peuple juif sera entré dans l'alliance.

JM 17 explique que cette prophétie de Jérémie a déjà commencé à s'accomplir mais que certains aspects concernant Israël sont encore à venir :

> *Individuellement*, les Juifs et non-Juifs qui sont en Christ sont au bénéfice de la Nouvelle Alliance dès le début de l'ère de l'Eglise en Actes 2, mais elle s'inscrit aussi dans le cadre de *la restauration d'Israël* et de son retour sur sa terre, puis du *retour collectif du peuple juif* dans la foi, période à la fin de la grande tribulation, quand collectivement les Juifs viendront à la foi (Zacharie 12:10).

JM 17 fait donc la distinction entre accomplissement individuel et accomplissement collectif dans son interprétation de Jr 31:31-34. JM 17 ajoute que la nouvelle alliance a été ratifiée par Jésus et qu'elle concerne dans un premier temps le reste fidèle d'Israël : « cette Nouvelle-Alliance a commencé à prendre effet avec '*le reste* selon l'élection de la grâce' (Romains 11:5). Jésus [lors de] son dernier repas, lors de la fête de Pessah, la troisième coupe (celle de rédemption) [sert] pour illustrer qu'il se porte garant de notre salut… »

JM 19 remarque que d'après cette prophétie « personne ne sera hors de cette nouvelle alliance ('tous me connaîtront'), or pour l'instant beaucoup de Juifs ne croient pas en Jésus, la prophétie est *accomplie pour ceux qui croient aujourd'hui* en Jésus, mais *elle reste à s'accomplir pour les Juifs non croyants en Jésus* qui assisteront *au retour de Jésus* car alors ils le reconnaîtront comme le Sauveur qu'ils attendent. »

JM 21 écrit : « je crois que la nouvelle alliance a été inaugurée par Christ, *mais qu'il reste des éléments à accomplir*. Tous ne connaissent pas encore le Seigneur et il y a encore besoin de prédicateurs pour enseigner à connaitre le Seigneur. » Cette réponse fait notamment échos aux éléments du verset 34 de la prophétie de Jérémie 31.

Pour JM 23, « la nouvelle alliance a été conclue sur la base de l'œuvre de Christ. *Mais le peuple de l'alliance est encore en formation*. » On peut donc comprendre que cette prophétie est en cours d'accomplissement et sera pleinement accomplie quand le peuple de

l'alliance sera au complet.

JM 24 considère que la prophétie de Jérémie 31 est « *partiellement accomplie* et *encore à accomplir*. » JM 24 précise que « La *restauration* à la fois *physique et spirituelle* a commencée en 1948 puis 1967 » et ajoute que « les Juifs *messianiques* ont déjà reçu une partie de cette restauration. » Mais, précise JM 24, « on attend que *tout Israël reçoive Yeshoua*. C'est *en cours d'accomplissement*, mais pas encore fait (cf Rm 11 et Zach 13:8). » Cette dernière partie de la restauration est donc plutôt eschatologique.

Pour JM 27, « la nouvelle alliance est en vigueur et nous, les croyants, y participons pleinement. *La partie qui reste future* est celle de *tout Israël sauvé*. »

JM 28 indique au niveau de l'interprétation des textes prophétiques que « toute prophétie biblique s'inscrit dans un *processus* qui n'a pas de fin dans la *perspective temporelle de Dieu*. »[746] Il est donc difficile de dire catégoriquement qu'une prophétie est accomplie ou encore à accomplir.

JM 29 répond que la prophétie de Jérémie 31 n'est que partiellement accomplie car « un grand nombre de personnes à travers le monde doit encore accepter Jésus », Juifs et non-Juifs compris.

Pour JM 30, la prophétie de Jérémie 31 n'est que partiellement accomplie car « actuellement [ce n'est] pas *tout le peuple juif* [qui] croit en Jésus, mais un jour *tout Israël sera sauvé*. »

JM 36 considère que la prophétie de Jérémie 31 n'est que partiellement accomplie car « l'Israël naturel n'a *pas encore totalement adhéré* à la nouvelle alliance. »

De même, JM 37 précise au sujet de la prophétie de Jérémie 31:31-34 que « si elle concerne Israël, alors [elle n'est que] partiellement accomplie car il y a déjà des convertis dans le peuple juif et la *nation n'est pas encore sous le pardon total dont parle le verset 34*. » Un salut collectif national est encore à attendre pour l'accomplissement de cette prophétie pour Israël.

4.2.1.5.3 La prophétie sera accomplie dans le futur

Pour JM 18, la prophétie de Jérémie 31 sur la nouvelle alliance ne sera accomplie que quand « les Juifs [reconnaitront] Jésus Christ (Yeshoua) comme le seul et unique Messie annoncé par l'Ancien Testament. » JM 18 ajoute en note que « le *plein accomplissement* » de cette prophétie se fera lors « du *retour de Christ* » et souligne ici « l'importance du peuple hébreu (peuple aimé de Dieu) au cœur de cet événement. »

De même, pour JM 20, la prophétie de Jérémie ne sera accomplie que « quand viendra le jour d'une délivrance totale, parfaite, définitive. » Sans que cela soit précisé, on comprend

---

[746] « a process never ending in God's timeline ».

qu'il s'agit d'un accomplissement eschatologique.

JM 22 indique que la prophétie est encore à accomplir dans le futur, sans autre précision.

JM 25 considère que la prophétie de Jérémie 31, en particulier le verset 34, est encore à accomplir dans le futur. « Notre connaissance est partielle » précise JM 25, et ce n'est que « *quand le messie règnera*, [que] la connaissance de Dieu remplira toute la terre. »

JM 35 répond catégoriquement que « *tant que le peuple juif ne reconnaitra pas Jésus*, on ne peut pas considérer que cette prophétie est accomplie. »

4.2.1.5.4 Autres opinions

JM 6 considère que la prophétie de Jérémie est en cours d'accomplissement, elle est « en train de s'accomplir ».

Pour sa part, JM 7 souligne que *les trois aspects sont valables* pour cette prophétie : « elle a été accomplie, elle est partiellement accomplie, elle sera accomplie » et précise que l'option choisie dépend du cadre interprétatif adopté.

4.2.1.5.5 Synthèse concernant l'accomplissement de la prophétie

Cette question du degré d'accomplissement de la prophétie de Jérémie sur la nouvelle alliance et ses différents aspects a suscité des réponses variées et riches.

Pour ceux qui considèrent cette prophétie comme accomplie, notons que les réponses se situent le plus souvent dans une perspective sotériologique : Jésus par sa mort et sa résurrection a accompli le salut promis une fois pour toute. Plusieurs ajoutent que si « tout est accompli » en Jésus, il reste encore à adhérer ou entrer dans cette alliance nouvelle, ce qui n'est pas encore le cas pour tous.

De fait, l'argument principal de ceux qui considèrent la prophétie comme partiellement accomplie est souvent celui-ci : tous ne croient pas en Jésus ou n'ont pas encore reconnu Jésus comme le Messie. Certains sous-entendent à la fois les Juifs et les non-Juifs, mais la plupart expriment explicitement que la prophétie sera pleinement accomplie lorsque les Juifs dans leur ensemble reconnaitront Jésus comme le Messie et le Sauveur d'Israël.

Pour ceux qui ont choisi de décrire la prophétie comme encore à accomplir dans le futur, l'argument était le même, avec parfois une coloration un peu plus radicale : cette prophétie de la nouvelle alliance ne peut pas être considérée comme accomplie tant que tous les Juifs ne seront pas entrés dans l'alliance en reconnaissant Jésus comme Messie et Sauveur. Cette reconnaissance est ainsi renvoyée, pour plusieurs dans leur réponse, dans le cadre du retour eschatologique de Jésus.

4.2.2 Compte rendu complémentaire des interviews

Comme nous l'avons mentionné plus haut, à la suite du questionnaire, les personnes

interrogées avaient la possibilité de poursuivre la réflexion par une interview.[747] L'objectif de ces interviews était d'obtenir des précisions sur le positionnement de la personne interrogée et de recueillir une interprétation plus détaillée sur certains points du questionnaire. Les personnes dont nous résumerons le propos dans la suite sont des personnes qui ont répondu au questionnaire et dont l'opinion a été prise en compte dans la section précédente. Ces comptes rendus viennent donc en complément des réponses apportées. Les réponses ont, cette fois, un caractère personnel et ne sont pas anonymes. De fait, ces résumés ne rendent compte que des éléments d'interprétation de Jérémie 31 et, quand cela était utile, d'éléments historiques touchant au mouvement juif messianique (cf. 4.2.2.1.1).

Les interviews ont été classées en regroupant premièrement les responsables d'assemblées ou œuvres juives messianiques. Ces interviews complémentaires illustrent la position des principaux représentants du réseau juif messianique français. Dans un deuxième temps, viennent s'ajouter d'autres interviews de personnes juives concernées par le mouvement juif messianique, sans être elles-mêmes impliquées directement dans un ministère ou une œuvre.[748]

4.2.2.1 Responsables d'assemblée ou d'organisation juive messianique

En France, le mouvement juif messianique est représenté par au moins trois organisations : le journal juif messianique *Le Berger d'Israël*, l'organisation *Juifs pour Jésus* basée à Paris, et les assemblées juives messianiques à Paris et Marseille. Donnons quelques repères historiques pour chacune en guise d'introduction à cette section.

Le Berger d'Israël est un journal qui est né durant l'entre-deux-guerres et qui était à l'origine destiné à l'évangélisation des réfugiés juifs d'Allemagne et d'Europe de l'Est arrivés à Paris. L'historique donné sur le site du *Berger d'Israël* rappelle le lien fondateur avec l'organisation *Chosen People Ministries* :

> L'œuvre du Berger d'Israël a été fondée en 1936 par le pasteur Henri Vincent, au sein de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (FEEBF), en coopération avec une organisation juive américaine (*American Board of Missions to the Jews*, aujourd'hui *Chosen People Ministries*). En 2002, l'organisation du Berger d'Israël a été restructurée et ses activités redynamisées avec un renforcement des liens avec le Mouvement messianique international et l'œuvre américaine des origines.[749]

Le Berger d'Israël est aujourd'hui en France le principal journal à caractère juif

---

[747] Ces interviews complémentaires ont eu lieu par vidéo conférence, sauf pour Lucas Micciche et Lorenzo Greco rencontrés au centre juif messianique de la Louvière. Les interviews ont été enregistrées sur dictaphone (application Voice Recorder pour smartphone). Avant chaque interview, les personnes interrogées avaient la possibilité d'accepter ou non d'être enregistrées. Après l'interview, les personnes interrogées avaient encore la possibilité de demander que l'enregistrement demeure à usage privé et ne soit pas diffusé ou imprimé. La liste des interviews en annexe indique dans quels cas l'interview a été enregistrée ou non et si l'enregistrement peut être rendu public. Par ailleurs, tous les interrogés ont formellement accepté que le résumé de leurs commentaires concernant Jr 31:31-34 soit publié dans la présente thèse.

[748] Notons que les personnes interrogées ont formellement accepté que leur propos soit publié dans la présente thèse. Lorsque des restrictions ont été émises par ces personnes, cela sera mentionné explicitement. Les paragraphes qui suivent sont tirés de nos notes d'entretiens. Les italiques dans le texte rendent l'emphase du locuteur.

[749] https://lebergerdisrael.org/qui-sommes-nous/ (consulté en Février, 2020).

messianique, outre le magazine de l'organisation *Juifs pour Jésus*.

Juifs pour Jésus est la branche française de l'organisation *Jews for Jesus*. Le bureau de Juifs pour Jésus à Paris a été créé 1992. En France, *Juifs pour Jésus* est l'organisation juive messianique la plus connue, notamment parce qu'elle est rendue visible par le biais de ses campagnes d'évangélisation. De fait, *Juifs pour Jésus* fait office, dans une certaine mesure, de figure représentative du mouvement juif messianique en France.

Il existe aussi dans le panorama français quelques assemblées juives messianiques. On en compte, à l'heure actuelle, deux à Paris et une à Marseille. La plus ancienne de ces assemblées est celle de la rue Omer Talon à Paris : l'assemblée *El Bethel*[750] a été fondée en 1964 par Paul Ghennassia. L'association d'abord appelée TMPI (Témoignage Messianique auprès du Peuple d'Israël) vise à rassembler des Juifs et des non-Juifs croyants en Jésus dans un cadre cultuel juif messianique, ce qui apparaît comme une entière nouveauté dans le panorama ecclésial français à l'époque. Paul Ghennassia a été le premier à être consacré rabbin messianique en France. Il a aussi contribué à fonder l'assemblée *Beth Yechoua* à Bruxelles. En 1986, l'assemblée *El Bethel* a officiellement été affiliée à l'Association des Synagogues Messianiques.[751] Récemment, l'assemblée *El Bethel* est devenue partenaire du programme international *Yeshivat Shuvu*, en lien avec l'organisation *ahavat ammi*.[752]

Mentionnons aussi l'assemblée *Gan Eden*, menée par le pasteur juif messianique David Cohen, qui s'est constituée en 2005. Elle est aussi affiliée à l'IMJA.[753] De fait, malgré leur petit nombre, les assemblées juives messianiques en France sont représentatives des principaux courants qui existent au sein du mouvement juif messianique au niveau international.

4.2.2.1.1 Entretien avec Emmanuel Rodriguez[754]

Emmanuel Rodriguez est rabbin de l'assemblée juive messianique *El Bethel* à Paris. Lors de l'entretien, Emmanuel Rodriguez a rappelé le lien historique qui existe entre

---

[750] Cf. https://el-bethel.fr/ (consulté en Février, 2020). Les informations sur l'historique de cette assemblée proviennent de notre interview avec Emmanuel Rodriguez Perez, entretien par vidéo conférence, 4 Avril 2019.

[751] Francisation du nom de l'*International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues*. Cf. https://iamcs.org/congregations (consulté en Février, 2020). Celle-ci recense officiellement deux assemblées juives messianiques en France et une en Belgique.

[752] https://ahavatammi.org/ (consulté en Février, 2020).

[753] Cf. https://theimja.org/france/ (consulté en Février, 2020). David Cohen est mentionné comme antenne de la branche française de l'IMJA.

[754] Entretien du 4 Avril 2019.

l'assemblée messianique de Paris et celle de Bruxelles (maintenant à La Louvière) par le ministère de Paul Ghennassia.[755]

Sur l'interprétation de Jr 31:31-34, Emmanuel Rodriguez a pris le temps de nous livrer un certain nombre de détails.[756] Tout d'abord, il rappelle qu'il y a *trois confusions courantes* selon lui :

- Considérer que la nouvelle alliance remplace l'ancienne
- Considérer que la nouvelle alliance équivaut aux textes du Nouveau Testament
- Considérer que l'institution de la Sainte Cène est la base de la nouvelle alliance

Il ajoute que, dans le judaïsme, ce *texte est souvent contourné*, et dans le monde chrétien souvent *mal compris*.

Emmanuel Rodriguez reprend et précise qu'il y a eu *plusieurs alliances* : l'alliance de Rédemption, l'alliance avec Avraham, l'alliance de *pessah* (avant la sortie d'Egypte), l'alliance du Sinaï (*shavouot*, après la sortie d'Egypte), puis l'alliance davidique (alliance royale/messianique) confirmée par le prophète Nathan. Les *alliances évoluent, se complètent*, jusqu'à l'établissement du royaume messianique. Le but des alliances étant la rédemption dans le Messie.

Le but de l'alliance dans Jr 31 est la *réunification du peuple d'Israël*, comme au temps de David. L'alliance est nouvelle dans le sens que la *Torah sera écrite dans les cœurs* et à ce moment-là « Dieu sera leur Dieu ». Cette expression est à mettre en parallèle avec l'Exode et la sortie d'Egypte. Emmanuel Rodriguez ajoute cette précision concernant l'infidélité du peuple au temps de l'Exode et au temps de Jérémie : dans les deux cas, le peuple n'avait pas intégré ce que signifiait la relation avec Dieu. Mais la sanction (même lourde) n'annule pas l'alliance : « l'alliance est *interrompue et non pas rompue* » par l'idolâtrie du peuple.

Au sujet de l'expression *ba'alti* (être mari), il indique que c'est *une idée très juive* de concevoir *Dieu* comme *un futur mari*. *Israël* est appelée *la fiancée*. Cet état de fiançailles est par nature un état non définitif, c'est une promesse. Mais ils (les membres du peuple) n'ont pas tenu l'engagement de cette promesse. Dieu est trahi dans son amour, mais on ne peut pas pour autant parler de divorce. C'est le temps de la séparation qui retarde l'union. Le désir de Dieu, c'est que le peuple revienne à l'alliance, la fiancée peut toujours revenir. Selon la logique rabbinique, la promesse demeure une promesse tant qu'elle n'est pas accomplie. La réunification se fera *à la fin des temps*.[757]

Au sujet de la maison d'Israël (aussi appelée Ephraïm plus haut dans ce chapitre de Jr 31) et de la maison de Juda, Emmanuel Rodriguez indique qu'Ephraïm est incomplet, c'est

---

[755] Emmanuel Rodriguez rappelle que c'est Paul Ghennassia qui, en 1964, fonde le TMPI (Témoignage Messianique au Peuple d'Israël), le premier centre messianique en France. Paul Ghennassia est le premier à avoir été ordonné rabbin messianique en France. Il a contribué à fonder avec sa femme l'assemblée messianique Beth Yéchoua à Bruxelles et, pendant plus de 10 ans, il assurait le service pour les deux assemblées chaque week end (leurs diplômes sont encore affichés dans le hall d'entrée de l'assemblée Beth Yéchoua). L'assemblée El Bethel a été affiliée à l'Association des synagogue messianiques (*Union of Messianic Jewish Congregations*, UMJC) en 1986. Emmanuel Rodriguez a pris le relai de ce ministère à la fin des années 90. Lui-même a été ordonné rabbin messianique en 2007.

[756] Les explications sont tirées des notes prises pendant l'entretien. Les citations exactes seront mises entre guillemets.

[757] Emmanuel Rodriguez ajoute en aparté que, si aujourd'hui l'état de diaspora demeure, depuis la création de l'Etat d'Israël il y a redécouverte progressive et reconstitution du peuple comme au temps de David.

une demi-tribu, d'où son besoin de réunification. (La promesse faite par Dieu envisage que) toutes les nations seront bénies dans la postérité d'Abraham. Les non-Juifs greffés sur l'olivier franc complètent la demi-tribu d'Ephraïm. De fait, aujourd'hui, le retour massif aux racines juives, ce désir de redevenir sémite spirituel, fait partie de ce processus de réunification. Les non-Juifs sont donc intégrés aux 12 tribus, comme les enfants de la femme de Joseph en Egypte. Il conclut que l'alliance nouvelle, dans sa totalité, parle du Messie qui rassemble les nations aux racines. Cette alliance nouvelle est donc aussi nouvelle dans le sens qu'*elle intègre les nations dans l'alliance* du Messie.

Au sujet de l'accomplissement de la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie, Emmanuel Rodriguez affirme que *le Messie est l'accomplissement de l'alliance*, il est la finalité de l'alliance, la dernière alliance est accomplie en Yéchoua. Accomplie signifie aboutie : toutes les alliances précédentes se réalisent en lui (y compris pessah). L'alliance du Messie inaugure le royaume à venir (dans une perspective eschatologique).

Au sujet de l'interprétation du texte d'Hébreux 8, Emmanuel Rodriguez précise que le Fils *n'annule pas* l'alliance du Père (l'ancienne alliance). Vouloir scinder les deux alliances n'a pas de sens. L'auteur de l'épître parle ici de ce qui n'a plus sa fonction de la même manière, ce qui a trouvé son accomplissement en Yéchoua. D'autres paroles du Nouveau Testament peuvent venir contredire cette parole d'Hébreux 8. Le terme ancienne alliance (employé ici) est trop vague : quelle alliance est concernée ? Laquelle n'est plus valide ? Il ne semble pas logique de parler « d'ancienne alliance ». L'ancienne alliance c'est, selon Emmanuel Rodriguez, une alliance qui attend un aboutissement (cf Zacharie 14) (dans la perspective eschatologique expliquée du retour de la fiancée vers Dieu son futur époux).

Nous retiendrons donc en particulier, chez Emmanuel Rodriguez, la notion que les alliances se complètent, la nouvelle alliance n'annule pas l'ancienne. Soulignons aussi l'importance de la description de la relation maritale entre Dieu et son peuple dans l'alliance.

4.2.2.1.2 Entretien avec Guy Athia[758]

Rédacteur en chef du Berger d'Israël, Guy Athia est aussi l'un des responsables de l'assemblée *Beit Sar Shalom* à Paris.

Dès le début de l'entretien exégétique, Guy Athia fait référence à l'épître aux Hébreux pour indiquer que l'alliance nouvelle est *une alliance supérieure*, plus excellente. La principale différence par rapport à l'ancienne alliance est que celle-ci (la nouvelle alliance) est *éternelle et définitive* en ce qui concerne le sacrifice rédempteur de Yéchoua. La nouvelle alliance est *préfigurée* par les alliances de paix éternelles conclues par Dieu. Guy Athia précise que la première de ces alliances est celle conclue avec Phinéas en Nombres 25:12. Au sujet des destinataires, il rappelle que la nouvelle alliance *concerne Israël et Juda, pas les nations*, en tout cas pas dans ce texte de Jérémie. Enfin, il considère *la nouvelle alliance est accomplie*, en ce qui *concerne la rédemption*, même si on peut discuter sur les détails concernant l'enseignement au verset 34. Cette alliance n'a pas, selon lui, de caractère eschatologique.

Guy Athia met donc l'accent sur la portée sotériologique de l'alliance nouvelle, laquelle est considérée ici comme supérieure car éternelle et définitive.

---

[758] Entretien du 24 Juillet 2018.

4.2.2.1.3 Entretien avec Marc Blancou[759]

Marc Blancou a animé un groupe d'étude biblique messianique (étude de la *parasha*) près de Genève avant de partir en formation théologique aux Etats-Unis.[760]

Sur l'exégèse de Jr 31:31-34, Marc Blancou affirme qu'il y a *continuité* entre l'ancienne et la nouvelle alliance (cela notamment en réaction à la lecture du texte d'Hébreux 8). Selon lui, la nouvelle alliance est *préfigurée* par l'alliance avec Abraham. C'est *Dieu qui confirme seul* l'alliance avec Abraham et la nouvelle alliance, en passant au travers du sacrifice. Cette alliance représente le *mariage de Dieu avec son peuple*. Mais cette alliance ne sera consommée que quand le peuple entier répondra à cette alliance. L'accomplissement de la nouvelle alliance aura lieu lors des noces de l'Agneau, moment de l'union définitive de Dieu avec son peuple.

Marc Blancou insiste donc sur la continuité des alliances et l'initiative de Dieu dans une relation alliancielle de type marital.

4.2.2.1.4 Entretien avec Lorenzo Greco[761]

Lorenzo Greco est responsable de l'assemblée *Beth Yeshoua* de la Louvière en Belgique. Les éléments d'interprétation de Jr 31, d'après l'interview avec Lorenzo Greco, ont été intégrés au questionnaire. Dans son interprétation, il insiste en particulier sur l'*aspect eschatologique* de la nouvelle alliance : celle-ci renvoie aux *noces de l'Agneau* et précise que l'Eglise n'est pas l'épouse,[762] *Israël est l'épouse*, en particulier les élus fidèles qui ont gardé la Torah de Yéchoua (c'est-à-dire les Juifs messianiques).

Lorenzo Greco insiste donc sur l'aspect eschatologique des noces de l'Agneau qui célèbreront le mariage de Dieu avec son peuple. Notons que ses réponses au questionnaire allaient globalement dans le sens d'une continuité de la relation entre les alliances.

4.2.2.1.5 Entretien avec Lucas Micciche[763]

Lucas Micciche est responsable de la formation de disciple dans l'assemblée messianique *Beth Yeshoua* à la Louvière (Belgique).

Au sujet de l'exégèse de Jr 31:31-34, il considère que *la nouvelle alliance est en partie accomplie*, elle le sera complètement lorsque les douze tribus seront regroupées en Israël pour la première fois depuis le schisme des deux royaumes. La nouvelle alliance est en fait *radicalement nouvelle*, car elle concerne des *partenaire transformés* (par Jésus mort et ressuscité, l'épouse aura le cœur régénéré). Le *contexte de l'alliance* est plutôt celui d'un *mariage brisé* qui ne peut pas être conclu de nouveau avec les mêmes partenaires. La nouvelle alliance est *supérieure*, comme il est dit dans l'épître aux Hébreux, notamment sur

---

[759] Entretien du 18 Juillet 2018.

[760] Il est le fils de l'auteur Robert Blancou dont nous avons étudié l'ouvrage plus haut (section 3.2.2).

[761] Entretien du 8 septembre 2018. NB : Lorenzo Greco a préféré que l'interview ne soit pas enregistrée.

[762] L'Eglise désigne les non-Juifs croyants en Jésus le Messie qui représentent dans cette perspective les témoins fidèles des noces.

[763] Entretien du 25 Juillet 2018.

le plan des sacrifices.

Pour Lucas Micciche, la nouvelle alliance est donc supérieure et radicalement nouvelle, quoi qu'en attente d'un plein accomplissement futur.

4.2.2.2 Responsables d'œuvres juives messianiques

4.2.2.2.1 Entretien avec Josué Turnil[764]

Josué Turnil est le responsable de la mission Juifs pour Jésus en France.

Lors de l'entretien, sur le plan exégétique, il a surtout insisté sur l'*utilité missionnaire de ce texte* : selon lui, le passage le plus important pour un Juif qui chemine, après Esaïe 53, c'est découvrir que la *b'rit hadacha* de Jérémie 31 concerne le Nouveau Testament et Jésus le Messie. Dans son questionnaire, Josué Turnil avait une interprétation nuancée de la relation entre nouvelle et ancienne alliance : nouvelle dans ses conditions, l'alliance est aussi renouvelée.

4.2.2.2.2 Entretien avec Stephen Pacht[765]

Stephen Pacht est responsable de la mission Juifs pour Jésus en Suisse.

Sur le plan de l'exégèse, il insiste en particulier sur le fait que l'*alliance est conclue avec Israël* et ne concerne pas d'abord les *goyim*.

4.2.2.2.3 Echanges avec Jacques Guggenheim[766]

Jacques Guggenheim est un ancien rédacteur en chef du journal Le Berger d'Israël.

Au sujet de l'interprétation de Jérémie 31:31-34, il indique avoir pris le temps de bien comparer l'ancienne et la nouvelle alliance. Pour lui, la lecture de la lettre aux Hébreux « fut une aide décisive ». Il considère que le Nouveau Testament est le livre de la nouvelle alliance, et qu'il est le fruit du *Tanakh* (le discours de Jésus sur la montagne est l'aboutissement des 613 commandements). Jésus a institué la nouvelle alliance durant le repas du *Séder* (la Pâques juive) : le pain et le vin sont les signes de la nouvelle alliance.

Il y a donc, chez Jacques Guggenheim, à la fois continuité et discontinuité des éléments dans la nouvelle alliance.

4.2.2.3 Autres personnes juives messianiques interviewées

4.2.2.3.1 Entretien avec Nicolas Blum[767]

Nicolas Blum est engagé avec les Groupes Bibliques Universitaires (GBU). Il se définirait plutôt comme « Hebrew Christian » mais il accepte l'appellation de « Juif

---

764 Entretien du 27 Août 2018. Josué Turnil a souhaité que l'interview, qui contenait des informations personnelles, ne soit pas diffusée.

765 Entretien du 31 Juillet 2018. Stephen Pacht n'avait rien de plus à préciser sur ce texte. L'interview a porté sur d'autres points concernant le mouvement juif messianique.

766 Echanges par courrier suite au questionnaire durant le mois d'octobre 2018.

767 Entretien du 20 Août 2018.

messianique ».

Sur le plan de l'exégèse de Jr 31:31-34, il préfère considérer la nouvelle alliance comme une *alliance plus récente* (*continuité*) plutôt que neuve (qui implique une rupture). Sur la base de l'image de l'olivier dans Romains 11, il n'est pas favorable à une interprétation en termes d'alliance radicalement nouvelle. Il comprend la référence à Jérémie 31 dans Hébreux 8 comme la fin du sacerdoce lévitique accompli en Christ. Il considère de ce fait que *la nouvelle alliance est accomplie* et n'a pas de portée eschatologique (même si l'aspect sur l'enseignement au verset 34 l'a fait hésiter dans sa réponse). Au sujet des destinataires, il indique qu'Israël et Juda est une façon de désigner *tout le peuple d'Israël et les non-Juifs* qui ont intégré le peuple (élu).

4.2.2.3.2 Entretien avec Sylvain Romerowski[768]

Sylvain Romerowski est enseignant à l'Institut Biblique de Nogent (IBN). S'il accepte de se désigner comme « Juif messianique, » il précise que ce n'est pas au sens des Juifs messianiques qui, par exemple, vont dans une synagogue messianique et font le shabbat le samedi.

Au sujet de l'interprétation de Jr 31:31, il souligne que la différence entre nouvelle alliance et alliance neuve n'est pas tout à fait claire dans le questionnaire. Il considère qu'il s'agit là d'une *alliance plutôt radicalement nouvelle*. Il ajoute que les croyants de l'Ancien Testament étaient sauvés par anticipation de l'Evangile et considère *l'accomplissement* de cette prophétie en termes d'eschatologie réalisée.

Nicolas Blum insiste donc davantage sur la continuité, là où Sylvain Romerowski insiste plutôt davantage sur la nouveauté et l'accomplissement de l'alliance.

4.2.3 Tendances qui se dégagent et tentatives de corrélations

Les deux questions clefs sur lesquelles nous nous attarderons pour dégager une tendance d'interprétation sont la question concernant la nouveauté de l'alliance prophétisée par Jérémie, d'une part, et la portée de son accomplissement, d'autre part.

4.2.3.1 Concernant le degré de nouveauté de l'alliance

Au sujet de la portée de la nouveauté de l'alliance, la majorité des personnes interrogées comprennent ici la nouvelle alliance comme une alliance radicalement nouvelle (14 réponses, 35,9% des réponses) et non une alliance renouvelée (3 réponses, seulement 7,7% des réponses). Ceux qui ont opté pour « une alliance plus récente » voulaient généralement exprimer une vision nuancée de la continuité entre les alliances (4 réponses). L'option « alliance neuve » était généralement un moyen d'exprimer une vision nuancée de la discontinuité entre les alliances (8 réponses).[769] Donc, parmi le panel de personnes juives messianiques interrogées, l'interprétation en termes de discontinuité, radicale ou nuancée, représente l'opinion majoritaire (22 réponses en tout, soit 56,4% des réponses).

L'interprétation en termes de renouvellement d'alliance et de continuité nuancés

---

[768] Entretien du 25 Septembre 2018.

[769] Notons que cette option n'était pas toujours clairement comprise dans sa nuance entre « nouvelle » (dans le temps) et « neuve » (par opposition à brisée).

forment ensemble l'opinion minoritaire (7 réponses, soit 17,9% des réponses).

Il est important de noter que 21% (8 réponses) exprimaient une « autre opinion ». En fait, ces réponses n'étaient pas complètement différentes. Le plus souvent, ceux qui ont voulu exprimer une autre opinion se sentaient trop limités par le cadre des réponses proposées. Les personnes ont généralement expliqué dans leur réponse qu'il y avait à la fois continuité et discontinuité et ont développé une vision plus nuancée de la relation entre les alliances. La dispensation de la nouvelle alliance est nouvelle à bien des égards (discontinuité), mais ce qui est surtout souligné c'est la continuité avec le peuple : l'alliance faite par Dieu avec son peuple demeure (afin qu'il ne rejette jamais les Juifs en tant que peuple). L'alliance ainsi que le peuple de Dieu ne peuvent pas être remplacés.

4.2.3.2 Concernant le degré d'accomplissement de la nouvelle alliance

Au sujet de l'accomplissement de la prophétie de la nouvelle alliance, la majorité des personnes interrogées considèrent cette prophétie comme partiellement accomplie (20 réponses soit 54,1%). L'option d'une prophétie accomplie (quelle que soit son degré de réalisation) arrive en deuxième position avec 10 réponses (27%). Seulement 5 personnes ont estimé que la prophétie de la nouvelle alliance doit encore être accomplie à l'avenir. En fait, ceux qui ont choisi cette réponse l'ont comprise comme une alliance partiellement accomplie, qui sera complètement accomplie à l'avenir lorsque tous les Juifs reconnaîtront Jésus comme le Messie. Ainsi, l'interprétation dans le sens d'une prophétie partiellement réalisée représente clairement l'opinion majoritaire (24 réponses).

Un seul répondant a estimé que la nouvelle alliance est essentiellement eschatologique : l'alliance n'a pas encore été accomplie, elle sera conclue avec Israël et Juda (tout le peuple juif réuni) à la fin des temps.

4.2.3.3 Recherche de corrélations parmi les éléments de réponse

Comme base pour la comparaison et la recherche de corrélations dans les éléments de réponse, nous avons pris comme groupe de référence ceux parmi les personnes interrogées qui considéraient l'alliance comme radicalement nouvelle.

De là, il apparaît que les réponses ne dépendent pas de l'âge ou du sexe du répondant, ni de son niveau de diplôme. Par ailleurs, les réponses ne dépendent pas non plus de l'Eglise ou la dénomination que fréquentent les personnes interrogées. L'aspect charismatique ou non ne semble jouer aucun rôle. Plus frappant encore : la discontinuité exprimée dans l'interprétation des alliances dans Jérémie 31 ne dépend pas du fait que la personne juive messianique interrogée soit membre d'une congrégation messianique.

En revanche, ceux qui ont exprimé des opinions plus nuancées (concernant la continuité et la discontinuité) étaient des membres de congrégations messianiques ou bien activement engagés dans un ministère messianique.

En ce qui concerne la cohérence des réponses entre elles, notons que nous n'avons trouvé aucune corrélation entre une interprétation en termes de nouveauté de l'alliance (première question) et l'interprétation en termes d'accomplissement de la prophétie (dernière question). Par exemple, sur 14 personnes qui considèrent que la nouvelle alliance est une alliance radicalement nouvelle, 7 la considèrent comme accomplie et 7 autres comme partiellement accomplie. Le rapport ne permet donc pas d'établir une corrélation entre ces deux éléments d'interprétation.

La principale corrélation positive relevée d'après l'analyse des différentes réponses est qu'il existe un lien assez net entre le degré d'étude en théologie et l'interprétation donnée de ce passage. Si la personne interrogée a fait des études de théologie et possède un diplôme en théologie (de niveau bachelor ou plus), et surtout si la personne est diplômée d'une institution évangélique française, l'interprétation donnée a tendance à être la suivante : la nouvelle alliance est une alliance radicalement nouvelle et la prophétie de Jérémie est accomplie.

Notons que c'est parmi ces questionnaires que l'on retrouve des positions minoritaires concernant le baptême[770] et l'eschatologie.[771]

Une autre corrélation notable : ceux qui ont indiqué respecter le shabbat et le casher dans leur pratique religieuse ont aussi souligné la continuité dans leurs réponses et non la discontinuité radicale des alliances, bien que plusieurs considèrent néanmoins la nouvelle alliance comme accomplie. Cela signifie donc implicitement qu'une nouvelle alliance accomplie n'est pas contradictoire, selon eux, avec un certain degré de pratique juive.

4.2.3.4 Importance relative des réponses minoritaires

Il faut enfin accorder une attention particulière aux cas isolés car, même isolés, ils sont représentatifs en ce qu'ils se distinguent de la tendance générale pour certaines raisons. Si les réponses pouvaient être pondérées, les cas isolés auraient plus de poids. Ainsi, par exemple, le seul à considérer la nouvelle alliance comme essentiellement eschatologique se trouve être un responsable d'assemblée juive messianique. De même, ce sont deux des trois principaux responsables d'assemblée juive messianique qui ont tenu, dans leur interprétation, à souligner le renouvellement d'alliance en soulignant explicitement qu'il ne s'agit pas d'un remplacement.

---

[770] Deux personnes indiquent être pédobaptistes, l'une dans un milieu calviniste, l'autre dans un milieu luthérien.

[771] Les trois personnes qui s'identifient nettement comme amillénaristes ont étudié au même endroit.

Chapitre 5 : Evaluation comparative de la réception de Jérémie 31:31-34

5.1 Comparaison du questionnaire avec la littérature juive messianique

Si l'on compare à présent les données issues des questionnaires exégétiques (chapitre 4) et la littérature messianique étudiée précédemment (chapitre 3), nous constatons qu'il existe un décalage significatif entre les deux en ce qui concerne la tendance d'interprétation sur certains points, notamment la nature de la prophétie de la nouvelle alliance et son accomplissement. Sur d'autres points, comme les destinataires de la promesse d'alliance, il y a une plus grande congruité. Il sera utile de reprendre ici verset par verset pour établir ces points de comparaisons.

5.1.1 Verset 31a (la nouvelle alliance)

La question de l'interprétation de la portée de la nouvelle alliance en Jr 31:31 est sans doute l'une des questions les plus épineuses pour l'interprétation juive messianique de ce passage. D'après nos données, nous pouvons faire les deux remarques suivantes :

- La littérature du courant messianique publiée en anglais va majoritairement dans le sens d'une continuité de la nouvelle alliance, comme nous l'avons vu plus haut. La nouvelle alliance est généralement considérée comme un renouvellement d'alliance.

- Les réponses au questionnaire exégétique parmi les personnes du réseau juif messianique français vont plus majoritairement dans le sens d'une (plus ou moins radicale) nouveauté de la nouvelle alliance. L'interprétation en termes de renouvellement d'alliance est minoritaire.

Ces deux constatations semblent contradictoires. Comme nous l'avons vu, la nouveauté de la nouvelle alliance dans les réponses au questionnaire et dans les interviews s'exprime d'abord et avant tout en terme sotériologique : la nouvelle alliance a été inaugurée par le sacrifice de Christ pour le pardon des péchés. La nouvelle alliance est considérée comme supérieure et définitive à cause du sacrifice unique de Jésus. C'est aussi la notion d'un peuple renouvelé (vu comme somme d'individus croyants) qui est mise en avant pour exprimer la nouveauté de la nouvelle alliance. Il est souvent rappelé que cette nouveauté tient en ce que ce peuple inclut aussi les non-Juifs, même si cela n'est pas indiqué explicitement dans le texte. Cette nouveauté n'est donc pas exprimée en termes de nouvelle dispensation comme dans la théologie de Fruchtenbaum.

L'expression de cette nouveauté de l'alliance rejoint plutôt le vocable employé dans l'épître aux Hébreux au sujet de la supériorité de l'alliance nouvelle par rapport à l'ancienne (voir notamment JM 1). C'est le sacerdoce lévitique et ses sacrifices qui ne sont plus d'actualité dans la nouvelle alliance.[772] Ce qui n'empêche pas le maintien d'une identité juive au sein de cette nouvelle alliance, identité qui n'est pas marquée par une pratique religieuse

[772] L'épître aux Hébreux, et notamment son chapitre 8, est l'une des principales références mise en avant par les personnes qui ont répondu au questionnaire (voir par exemple JM 4, 10, 14, 19).

distinctivement juive.[773] Les arguments employés ici sont souvent proches de ceux utilisés par Maoz.[774]

Notons que l'on retrouve dans certaines réponses du questionnaire (JM 2, 28, 36 et 37) la conception d'une alliance « plus récente » s'inscrivant dans la continuité temporelle, comme cela est exprimé chez John Fischer (*newer* plutôt que *new covenant*). Mais cette interprétation demeure relativement marginale.

Enfin, chez ceux qui (comme JM 7, 22, 24, 25) considèrent la nouvelle alliance comme un renouvellement d'alliance, on remarquera comme chez Kinzer, cette insistance sur le fait qu'il s'agit toujours de la même loi/Torah, du même peuple et de la même formule d'alliance dans la prophétie de Jérémie 31. L'accent est mis sur le fait que Dieu n'abandonne pas son peuple et reste fidèle à ses promesses (JM 4). Et comme nous l'avons vu, les quelques personnes qui ont répondu dans ce sens (JM 2, 7, 24, 25) font aussi partie de ceux qui, dans la première partie du questionnaire, indiquaient maintenir un certain degré de pratique juive (en l'occurence le shabbat et/ou le kasher). Mais, comme nous l'avons dit, cette position était minoritaire parmi les réponses au questionnaire.

Il en ressort que, contrairement à la tendance qui se dégage de la littérature juive messianique en anglais, les réponses à notre questionnaire exégétique sur Jr 31:31 allaient plus majoritairement dans le sens d'une interprétation de la nouvelle alliance en termes de discontinuité (radicale nouveauté et de supériorité de la nouvelle alliance).

5.1.2 Verset 31b (la maison d'Israël et la maison de Juda)

En ce qui concerne les destinataires de l'alliance, nous remarquerons ici qu'il y a, au contraire du point précédent, une très grande congruence entre la littérature messianique anglo-saxonne et les réponses au questionnaire. Dans les deux cas, l'interprétation va très majoritairement dans le sens d'une compréhension de l'alliance comme étant destinée prioritairement au peuple juif en tant que nation. Si l'aspect individuel de la relation d'alliance est un peu plus marqué dans les réponses au questionnaire, les réponses s'orientent néanmoins vers une compréhension de l'alliance comme étant destinée à la communauté juive dans son ensemble (Israël et Juda). Ce n'est que par extension que les non-Juifs viennent se greffer à cette alliance, avec souvent cette référence, implicite ou explicite, à la métaphore de l'olivier dans Romains 11.[775] Sur ce point, on peut raisonnablement parler de consensus dans l'interprétation juive messianique aussi bien dans la littérature anglo-saxonne que dans les réponses au questionnaire.

Notons néanmoins sur ce point que la question de l'élection d'Israël, en tant que peuple de Dieu et peuple de la nouvelle alliance, préoccupe beaucoup moins les personnes juives messianiques qui ont répondu au questionnaire que les auteurs juifs messianiques de la

---

[773] La très grande majorité des personnes juives messianiques qui ont répondu au questionnaire ont indiqué qu'elles ne pratiquaient pas les règles alimentaires du kasher et la plupart ne pratiquent pas (ou que occasionnellement) le shabbat, du moins dans le sens d'une pratique juive traditionnelle.

[774] C'est-à-dire le rejet du judaïsme traditionnel dans son aspect normatif, mais maintien d'une identité juive ethnique et d'un certain degré de sionisme au sens national et/ou théologique.

[775] Ce texte est souvent mentionné et on peut en déduire qu'il influence indirectement l'interprétation donnée pour Jr 31:31-34.

littérature en anglais.[776] La théologie du « reste » n'est que peu évoquée parmi les réponses au questionnaire.[777]

5.1.3 Verset 32 : l'alliance qui a été brisée

L'interprétation de ce verset renvoyait à la question du rapport entre les alliances, question déjà évoquée dans l'exégèse des versets précédents parmi les réponses au questionnaire. Comme nous l'avons dit, la négation exprimée en début de ce verset (« *non comme* l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères ») n'a pas (ou peu) été interprétée dans les réponses au questionnaire.[778] Cela dit, une certaine opposition de fait ressort de la tendance à interpréter la nouvelle alliance comme radicalement nouvelle et non comme un renouvellement d'alliance. Sur ce point, nous retrouvons la divergence marquée entre la position majoritaire dans la littérature juive messianique en anglais et les réponses à notre questionnaire.

La question de la continuité des ordonnances de la loi mosaïque est, comme nous l'avons vu, l'un des points débattus au sein du mouvement juif messianique et, d'après la littérature étudiée, il s'avère que l'éventail des positions est assez large.[779] Dans le cas de notre enquête, il apparaît que pour la plupart des personnes interrogées, l'alliance faite avec les pères et qui a été brisée est l'alliance faite avec Moïse au Sinaï. Brisée par l'idolâtrie et l'infidélité du peuple, cette alliance avait besoin d'un nouveau départ (radical) ou d'un renouvellement (des dispositions de cœur du peuple). On ne retrouve pas de tension particulière dans l'interprétation de ce passage parmi les réponses exprimées. Il n'est donc pas aisé de définir ici une tendance marquée qui pourrait s'inscrire dans l'éventail des positions relatives à la Torah et sa validité, positions exprimées de façon plus nette dans la littérature juive messianique en anglais.[780]

5.1.4 Verset 33 : la loi dans les cœurs

L'interprétation de ce verset dans le questionnaire a permis d'éclairer le positionnement sur la définition de la « loi » qui sera placée dans les cœurs. La pluralité et la diversité des interprétations viennent corroborer le constat déjà porté sur la littérature messianique en anglais : la loi renvoie tout à la fois aux commandements du lévitique, ou plus précisément aux dix commandements, ou plus largement à l'expression de la volonté

---

[776] Rappelons par exemple des titres comme Schiffman, *Return of the Remnant: The Rebirth of Messianic Judaism*, (publié en 1996) ou, plus récemment, le développement de Fruchtenbaum, *The Remnant of Israel: The History, Theology, and Philosophy of the Messianic Jewish Community*, (publié en 2011).

[777] Le « reste selon l'élection de la grâce, » en référence à Rm 11:5 n'est évoqué que par JM 2, 13 et 17.

[778] JM 14 est l'un des rares à développer sa réponse sur ce sujet, en indiquant : « On ne peut renouveler une alliance qui a été rompue, elle doit être remplacée. »

[779] Les diverses positions s'inscrivent globalement entre celle de Kinzer qui valorise la Torah et la tradition juive, et Maoz qui conserve *a minima* les pratiques juives dans son rapport à la Loi de Moïse. Voir De Luca, « Torah, Torah pas ? Convergences et divergences entre la théologie réformée et le mouvement juif messianique contemporain concernant les trois usages de la Loi », *La Revue Réformée* 288 (2018): 19-22.

[780] Néanmoins, on pourrait déduire de la faible observance déjà mentionnée que la question de la permanence de la Torah et des pratiques juives n'est pas un sujet problématique pour les personnes juives messianiques interrogées. Le degré de pratique semble assez libre.

divine (loi morale universelle). Dans notre parcours des données interprétatives de la littérature juive messianique sur ce point, nous n'avons pas noté d'éléments particuliers. Il apparaît donc que les interprétations exprimées dans notre enquête semblent aller plus loin et être d'une certaine manière plus riches, comparées aux données de la littérature juive messianique en anglais.[781]

Notons néanmoins que se dégage parmi les réponses au questionnaire, en règle générale, une certaine opposition entre la loi comprise comme préceptes extérieurs (liste de *mitsvot*) dans l'ancienne alliance,[782] et la loi ou Torah de Jésus le Messie comprise comme loi intériorisée dans l'économie de la nouvelle alliance. La réponse de cœur est mise en avant plutôt que la conformité à une régulation externe.[783] L'intériorisation de la loi, ou de la volonté divine, est le plus souvent mise en rapport avec l'action du Saint-Esprit. En cela, on peut donc voir une différence avec le courant majoritaire de la littérature juive messianique en anglais qui met davantage l'accent sur la pertinence du respect de la Torah pour la vie du croyant juif en Jésus.[784]

5.1.5 Verset 34 : le pardon des fautes et la connaissance de Dieu

Dans les courants de la littérature juive messianique aussi bien que dans les réponses à notre questionnaire exégétique, il apparaît que le ministère de Jésus, en tant que Messie promis, constitue le point de départ de la nouvelle alliance. Jésus est le Messie souffrant annoncé par les prophètes qui est venu apporter le salut pour son peuple. C'est par son sacrifice rédempteur sur la croix que le pardon des fautes est accordé à ceux qui croient, aux Juifs premièrement, puis aux non-Juifs. C'est en ces termes que se résument les positions généralement exprimées.[785] La reconnaissance de Jésus comme Messie rédempteur en référence à la nouvelle alliance prophétisée en Jr 31 est quasiment unanime, dans la littérature messianique comme dans les réponses au questionnaire. Et cela n'est pas étonnant si l'on songe que le mouvement juif messianique est essentiellement basé sur la reconnaissance de Jésus/Yéchoua comme Messie rédempteur des Juifs et des non-Juifs. Il y a donc consensus attendu sur ce point.

Ce qui pose question dans les deux cas, comme nous l'avons noté, c'est la portée de la connaissance ou reconnaissance du salut apporté par le Messie Jésus. S'il semble évident pour la plupart de ceux qui ont répondu au questionnaire que la connaissance de Dieu est généralisée et accessible à tous sans distinction, par l'action de l'Esprit (Saint) dans le cadre de la nouvelle alliance, la question de l'étendue de cette connaissance demeure, en particulier pour ce qui concerne le peuple juif. En cohérence avec l'idée d'une alliance collective

---

781 Voir tout de même la diversité des rapports à la Torah exprimés dans l'étude de Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, chap. 6, 140-83.

782 JM 1 écrit par exemple : « La Loi n'est pas ici la liste des 613 *mitsvot*. »

783 Typiquement, JM 17 écrit : « La Loi imposait à l'homme d'être en règle avec ses dogmes. La Loi ne jugeait pas les sentiments du cœur, elle ne jugeait que les actions extérieures. Or, la grâce n'œuvre pas de la même manière. La grâce exige que les motifs du cœur soient exposés à la vérité. »

784 Voir la position généralement exprimée par Kinzer à ce sujet, mais aussi Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 157, entre autres.

785 Ainsi par exemple JM 19, 29, 31.

nationale destinée au peuple juif, plusieurs soulignent dans leur réponse,[786] que cette connaissance de Dieu généralisée, personnelle, sans intermédiaire ou médiateur doit s'appliquer au peuple juif dans son ensemble, et pas seulement à l'individu croyant. Or, certains remarquent dans leur interprétation de ce verset, que cet aspect de la prophétie de Jérémie n'est pas (ou pas totalement) accompli et placent, de fait, cet accomplissement dans un cadre eschatologique : celui de la reconnaissance de Jésus comme Messie par tout le peuple juif au moment de son second avènement.[787] Cette interprétation est tout à fait en phase avec l'interprétation du courant majoritaire dans la littérature juive messianique en anglais.

5.1.6 Au sujet de l'accomplissement de la nouvelle alliance

L'interprétation du verset 34 nous permet de faire le lien avec la question subsidiaire de notre questionnaire concernant le degré d'accomplissement de la prophétie de Jérémie 31 sur la nouvelle alliance. Si les auteurs juifs messianiques que nous avons traités sont d'accord pour dire que le ministère de Jésus et sa mort à la croix constituent l'inauguration de la nouvelle alliance, ils s'accordent généralement de même pour souligner le « pas encore » de l'accomplissement des promesses de la nouvelle alliance. En effet, ce n'est que lorsque les Juifs en tant que peuple, collectivement, reconnaîtront en Jésus/Yéchoua leur Messie que l'alliance nouvelle sera pleinement accomplie, incluant des bénédictions à la fois spirituelles (pardon des péchés et don de l'Esprit) et matérielles (restauration d'Israël sur sa terre).[788]

Comme nous l'avons vu dans le traitement du questionnaire, les réponses apportées sur ce point correspondent tout à fait à la position majoritairement exprimée dans la littérature messianique en anglais. De même, la plupart de ceux qui ont répondu au questionnaire considèrent que la prophétie de la nouvelle alliance n'est que partiellement accomplie. Elle ne le sera parfaitement que lorsque les Juifs dans leur ensemble auront reconnu en Jésus/ Yéchoua le Messie rédempteur.[789] Notons que, parmi les réponses apportées dans le questionnaire, c'est avant tout l'aspect sotériologique (spirituel, du salut unique et définitif en Jésus Christ) qui est mis en avant par les personnes juives messianiques interrogées plutôt que la restauration matérielle d'Israël sur sa terre.[790]

Notons qu'une interprétation de type purement eschatologique (la nouvelle alliance n'a pas déjà été conclue, elle le sera dans le futur, lors du retour du Christ et des noces de l'Agneau) reste très minoritaire, que ce soit dans la littérature messianique (Goldberg) ou parmi les réponses au questionnaire (JM 20 et JM 35 par exemple).

---

[786] Comme par exemple JM 2, 19, 27.

[787] C'est le cas de la majorité des réponses données. Voir le point suivant sur l'accomplissement de la nouvelle alliance.

[788] À titre d'illustration, on retrouve par exemple cette perspective chez des auteurs comme Goldberg, *Our Jewish Friends*, 116, et la réponse de JM 7.

[789] Pour rappel, la majorité (54,1%) des personnes interrogées par notre questionnaire considère la prophétie de Jr 31:31-34 comme partiellement accomplie et précise comme raison que la totalité des Juifs ne croit pas encore que Jésus soit le Messie promis à Israël, condition implicitement nécessaire au plein accomplissement de la prophétie de Jérémie.

[790] Ce qui est étonnant quand on considère qu'une très large majorité (73,5%) des personnes qui ont répondu au questionnaire ont indiqué en première partie être « sionistes » au sens spirituel, si ce n'est politique.

5.1.7 Résumé des points de convergence et de divergence

En résumé, les données du questionnaire exégétique à la fois corroborent, complètent et contrarient les résultats de notre première enquête menée dans la littérature juive messianique en anglais. Voyons quels sont les principaux points de convergence et de divergence entre les deux.

5.1.7.1 Principaux points de convergence

5.1.7.1.1 Le peuple juif comme destinataire de la nouvelle alliance

Les données interprétatives trouvées à la fois dans la littérature juive messianique en anglais et dans le questionnaire, s'accordent pour considérer que les destinataires de l'alliance nouvelle en Jérémie 31 concernent en priorité les Juifs dans leur ensemble, au travers de l'expression « maison d'Israël et maison de Juda. » L'inclusion des non-Juifs est souvent envisagée de façon périphérique, en référence à d'autres textes.[791] Mais il est généralement admis, pour les auteurs de la littérature juive messianique étudiée comme pour ceux qui ont répondu au questionnaire, que ce texte de Jérémie 31 ne concerne pas explicitement l'inclusion des non-Juifs dans l'alliance. C'est le principal point de convergence dans l'interprétation.

5.1.7.1.2 Accomplissement partiel de la prophétie de la nouvelle alliance

On peut aussi ajouter une certaine proximité en ce qui concerne la façon dont l'accomplissement de la prophétie est envisagé. Pour la littérature juive messianique étudiée de même que dans les réponses au questionnaire, on constate qu'une majorité d'opinion converge vers l'affirmation d'une prophétie qui ne serait que partiellement accomplie. Pour la plupart des Juifs messianiques, en effet, la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31 ne sera pleinement accomplie que quand le peuple juif dans son ensemble reconnaîtra Jésus comme le Messie, et pour plusieurs cela se fera dans le cadre eschatologique de la seconde venue du Messie.[792]

5.1.7.1.3 Rejet de toute théologie du remplacement

Notons encore ce point d'accord sur le rejet de toute théologie du remplacement (ou théologie de la substitution) dans l'interprétation de cette prophétie de Jérémie 31. Il est généralement admis parmi les Juifs messianiques qu'en aucun cas la nouvelle alliance n'annule les promesses de Dieu envers les Juifs et Israël en tant que peuple. Cela est très clairement expliqué et souvent développé dans la littérature juive messianique en anglais, qui ne manque pas de souligner les dérives d'une interprétation qui se rapprocherait d'une théologie du remplacement.[793] Dans le cadre du questionnaire, cela a été exprimé quelques

---

[791] Romains 11 et l'image de la greffe de l'olivier est souvent cité.

[792] Voir par exemple JM 3, 14, 19, 24.

[793] Pour illustrer cette méfiance vis-à-vis de la théologie du remplacement, voir par exemple Fischer, *The Distortion*. Et plus spécifiquement, mais pas d'un auteur juif messianique, voir l'ouvrage de Diprose, *Israel and the Church*.

fois (JM 24, 25, 28), et plus clairement encore lors des interviews.[794]

5.1.7.1.4 Election et restauration d'Israël

Par ailleurs, les données interprétatives se complètent sur certains points. La littérature juive messianique étudiée prend davantage en considération l'élection d'Israël en tant que peuple de Dieu, et la perspective d'une restauration d'Israël en tant que terre promise et de Jérusalem en tant que ville sainte,[795] là où les réponses au questionnaire insistent davantage sur l'aspect sotériologique/spirituel des promesses de la nouvelle alliance, c'est-à-dire le salut (individuel et collectif) des Juifs par la foi en Jésus le Messie.[796]

5.1.7.2 Principaux points de divergence

5.1.7.2.1 La nature de la nouvelle alliance : nouvelle ou renouvelée ?

En revanche, les données interprétatives sont contradictoires en ce qui concerne la description de la nature de cette nouvelle alliance. Nous l'avons vu, dans la littérature juive messianique en anglais, le courant majoritaire est celui qui considère la nouvelle alliance en Jérémie 31 comme un renouvellement d'alliance, plaçant l'accent sur la continuité entre les alliances,[797] alors que les réponses à notre enquête vont plus majoritairement dans le sens d'une interprétation en terme d'alliance neuve, voire radicalement nouvelle, mettant davantage l'accent sur la discontinuité.[798]

5.1.7.2.2 La nature de la loi et sa portée dans la nouvelle alliance

Autre divergence notable, celle du rôle de la « loi » évoquée dans la prophétie de Jérémie. Nous l'avons dit, les définitions sont variées, mais il apparaît néanmoins de façon assez claire que, pour les personnes juives messianiques interrogées dans notre enquête, la loi et les ordonnances de l'ancienne alliance sont dépassées dans l'économie de la nouvelle alliance conclue en Jésus,[799] alors que dans la littérature juive messianique en anglais, la tendance majoritaire insiste au contraire sur la continuité de la validité des ordonnances de l'ancienne alliance mosaïque pour la vie du croyant juif messianique.[800] Rappelons

---

794 Voir notamment Marc Blancou et Emmanuel Rodriguez.

795 Voir à ce propos l'ouvrage de Mark Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen*, 18.

796 JM 24 est le seul à développer cet aspect en remarque dans son questionnaire : « La restauration à la fois physique et spirituelle [d'Israël] a commencée en 1948 puis 1967. Le temple sera rebâti. Les Juifs messianiques ont déjà reçu une partie de cette restauration. On attend que tout Israël reçoive Yéchoua. »

797 Cf. section 3.1.3.

798 Cf. section 4.2.3.

799 Ainsi JM 1 écrit : « Le sacrifice de Yéchoua a été réalisé et l'économie lévitique est terminée depuis la destruction du Temple. »

800 Voir par exemple Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 135, Rudolph and Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, 77-78, David Friedman, *They Loved the Torah: What Yeshua's First Followers Really Thought About the Law*, (Baltimore, MD: Lederer Books, 2001), et les diverses réflexions de Kinzer sur la pertinence de la tradition dans une perspective juive messianique.

néanmoins que même pour ceux qui, dans le questionnaire, considèrent la nouvelle alliance comme accomplie et radicalement nouvelle, un certain degré de pratique juive (circoncision, shabbat, fêtes juives, pratiques alimentaires) n'est pas exclu.[801]

5.1.7.2.3 Non-congruence des données interprétatives

De façon générale, l'hypothèse selon laquelle on aurait pu s'attendre à trouver les mêmes tendances exégétiques dans la littérature messianique en anglais et parmi les Juifs messianiques interrogés dans le contexte français n'est pas confirmée, même si l'on peut pressentir dans certains questionnaires l'influence de l'exégèse majoritaire telle que nous l'avons définie plus haut.[802] Ce qui manque à notre analyse ici est une étude des points de contacts (s'il y en a) entre cette littérature messianique en anglais et les personnes juives messianiques qui ont répondu au questionnaire. Ceci nous mène à formuler quelques pistes de réflexion prospective.

5.1.8 Tentative de contextualisation et réflexions prospectives

5.1.8.1 Une influence diffuse

Comment expliquer ces décalages constatés dans l'interprétation de Jr 31:31-34 ? Dans le cadre d'une étude de la réception de ce texte, nous pouvons tenter d'évoquer certains facteurs externes qui pourraient expliquer ces différences de tendance interprétative.[803] La première chose qui peut surprendre est l'apparent manque de contact explicite entre la littérature juive messianique en anglais et la majorité des réponses à notre questionnaire exégétique.[804] Faut-il en conclure que la littérature juive messianique en anglais n'exerce aucune influence directe sur l'interprétation juive messianique en France ?

Dans une certaine mesure, c'est peut-être le cas, ou plutôt faudrait-il parler d'une influence diffuse, globale, et non précise et directe. Autrement dit, ce qui influence l'interprétation des Juifs messianiques de notre réseau français, ce n'est peut-être pas directement la lecture des ouvrages de référence de la littérature juive messianique anglo-saxonne, mais d'autres éléments contextuels et personnels.

Au niveau contextuel, rappelons simplement cette réalité que le milieu juif messianique est une archi-minorité religieuse, *avec seulement trois assemblées en France et une en Belgique*, prise entre le protestantisme (évangélique) et le judaïsme qui sont aussi, à

---

[801] Comme en témoignent par exemple la pratique et les réponses de JM 1 et JM 17 qui indiquent avoir un certain degré de pratique (shabbat, kasher) tout en considérant dans leur interprétation la nouvelle alliance comme radicalement nouvelle, ce qui indique implicitement que les deux ne sont pas contradictoires.

[802] De fait, les réponses au questionnaire qui se rapprochaient le plus des tendances majoritaires de la littérature en anglais étaient celles de JM 7 (lui-même anglophone), JM 24 et 25 (engagés dans un ministère juif messianique).

[803] Cela étant dit, nous avons mentionné en introduction générale (section 0.2 et 0.6) que notre étude était avant tout exégétique, portant sur la réception dans l'interprétation du texte de Jr 31:31-34. Autrement dit, nos données de recherche ne sont pas de nature à prouver les propositions qui vont être exprimées dans cette section et les suivantes. Nous ne prétendrons donc pas à autre chose qu'à soumettre ici quelques éléments de réflexion et d'explication.

[804] Certes, notre questionnaire, dans sa version finale, ne demandait pas aux personnes interrogées de citer leurs sources ou leurs lectures lors de l'étude du texte.

l'échelle française, des minorités religieuses. Le rayonnement du mouvement juif messianique en France est donc minimal.[805] Le mouvement juif messianique en France se nourrit de rencontres et de conférences ponctuelles, principalement destinées aux initiés.[806] Rappelons en ce sens l'importance des relations de réseau : les assemblées *El Bethel* (Paris) et *Beth Yéchoua* (La Louvière), par exemple, sont partenaires du même réseau de formation théologique juive messianique.[807] Et c'est plus probablement dans ce cadre de relation de réseau que se situe en partie l'influence sur l'interprétation des textes bibliques.

Au niveau personnel, les responsables d'assemblée juive messianique en France et en Belgique ont plutôt un profil d'autodidactes, qui se sont formés en vue du ministère qui est le leur. Ceux-ci auront tendance à avoir une interprétation un peu plus en lien avec l'interprétation majoritaire exprimée dans la littérature juive messianique en anglais.[808] Les parcours individuels sont à prendre en considération, notamment la formation académique et le milieu d'origine, comme nous l'avons souligné dans notre section sur les corrélations possibles dans l'interprétation (section 4.2.3.3).[809]

Ces éléments personnels peuvent expliquer la diversité des interprétations, liées à la diversité des parcours. De même, le contexte restreint du mouvement juif messianique et ses interactions de réseau peuvent expliquer en partie l'influence diffuse d'un mode d'interprétation, sans que cela soit formellement appuyé sur des références explicites à la littérature anglo-saxonne.

5.1.8.2 Facteurs qui peuvent expliquer les points de divergence

5.1.8.2.1 Contexte historique et ecclésial

La principale divergence d'interprétation constatée entre la littérature juive messianique en anglais et les réponses données dans le questionnaire exégétique, concernait la discontinuité (radicale nouveauté) de la nouvelle alliance et l'obsolescence (ou le dépassement) de l'ancienne alliance mosaïque et ses prescriptions. La façon dont cette interprétation est présentée dans les réponses au questionnaire correspond dans les grandes lignes à l'interprétation chrétienne traditionnelle de ce texte,[810] interprétation qui semble tout

---

[805] Seule l'organisation Juifs pour Jésus est « visible » et connue d'un public plus large.

[806] À notre connaissance, les conférences juives messianiques et les rencontres de responsables juifs messianiques n'ont pas lieu très souvent. Ainsi, nous avons pu participer à une convention juive messianique à Marseille en 2017 et une autre en Suisse en 2019 (avec un auditoire plutôt restreint) ainsi qu'une réunion de leaders en 2018 (réunion qui ne se tient que tous les quatre ans).

[807] Voir le site de *yeshivat shuvu* en français, lié à l'assemblée El Bethel : https://fr.shuvu.tv/ (consulté en Février, 2020)

[808] Cette affirmation est à nuancer, car deux responsables d'assemblée messianique ont tout de même eu une interprétation qui allait dans le sens d'une radicale nouveauté de la nouvelle alliance accomplie en Jésus/ Yéchoua.

[809] Par exemple, l'un des responsables d'assemblée messianique, issu des Assemblées de Dieu, garde une théologie et une pratique très marquée par le pentecôtisme, qu'il allie avec une présentation juive messianique qui lui est propre.

[810] Pour une comparaison de la réception chrétienne et de l'interprétation juive messianique de Jr 31:31-34, voir ci-après la section 5.2.2.2.

à fait assumée par une majorité des personnes juives messianiques qui ont répondu à notre questionnaire.[811]

L'un des facteurs qui pourrait expliquer ce point de divergence avec le mouvement juif messianique tel qu'il se présente dans la littérature anglo-saxonne est sans doute en partie un facteur historique. En effet, historiquement, les premiers représentants du mouvement juif messianique en France étaient liés de très près à la dénomination chrétienne baptiste.[812]

L'autre facteur explicatif que nous pouvons mentionner ici est cette réalité que la plupart des personnes juives messianiques (ou si l'on parle plus largement de Juifs croyants en Jésus) font partie d'assemblées chrétiennes de différentes dénominations. Les Juifs messianiques qui fréquentent effectivement une assemblée ou un groupe juif messianique sont une minorité.[813] Dans ce contexte ecclésial, il n'apparaît pas étrange que l'interprétation majoritairement exprimée ne se démarque pas nettement d'une interprétation chrétienne, avec des nuances.

Aux Etats-Unis ou en Israël, les auteurs que nous avons étudié au chapitre 3 sont pour la plupart activement engagés dans le mouvement juif messianique et afficheront en règle générale une position juive plus assumée, remettant plus facilement en question l'interprétation chrétienne habituelle.[814]

5.1.8.2.2 Prééminence des missions

Nous avons évoqué certains facteurs liés au contexte historique et ecclésial, mentionnons encore un facteur externe qui pourraient influencer l'interprétation juive messianique en France, facteur aussi lié à l'histoire et à la notion de réseau, que nous pourrions qualifier de « prééminence des missions ». En effet, dans le panorama juif messianique français, deux des principaux organes visibles du mouvement (Juifs pour Jésus et Le Berger d'Israël) sont liés à des organisations missionnaires, au sens de témoignage de la messianité de Jésus auprès du peuple juif.[815] Josué Turnil, le responsable de l'organisation Juifs pour Jésus, rappelait d'ailleurs l'intérêt « missionnaire » du texte de Jérémie 31 sur la nouvelle alliance.[816]

Si ces organisations juives messianiques, quoi que spécifiques par leur mission, demeurent, de fait, les institutions les plus représentatives du mouvement juif messianique en France. En ce sens, dans le contexte français, à la différence peut-être du contexte américain, le mouvement juif messianique n'est pas ce que Mark Kinzer qualifierait de « Post-

---

[811] À titre de rappel, l'interprétation en termes de discontinuité, radicale ou nuancée, représentait l'opinion majoritaire avec une proportion d'environ 56% des réponses.

[812] Le pasteur baptiste Henri Vincent, de la Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes de France, est l'un des pionniers de la fondation du journal Le Berger d'Israël.

[813] Il est difficile d'établir des statistiques précises à ce sujet.

[814] Voir notamment le projet dont Kinzer et Rudolph sont les initiateurs : https://www.post-supersessionism.com/ (consulté en Février, 2020).

[815] Le Berger d'Israël est partenaire et historiquement lié avec l'organisation *Chosen People Ministries*, et Juifs pour Jésus est la branche française de l'organisation *Jews for Jesus*.

[816] Cf. section 4.2.2.2.1.

missionary Messianic Judaism. »[817]

5.1.8.2.3 Positionnement vis-à-vis du judaïsme et du protestantisme

Pour le mouvement juif messianique français, la question de la pratique juive et de la tradition ne semble pas être un enjeu majeur, comme il semble l'être dans le contexte américain.[818] L'une des raisons possibles est celle du positionnement du mouvement vis-à-vis du judaïsme. Le mouvement juif messianique français ne semble pas préoccupé par un rapprochement et une reconnaissance au sein du judaïsme, comme pourrait l'être le mouvement juif messianique américain.[819] Ce qui préoccupe peut-être davantage le mouvement juif messianique en France, c'est son positionnement vis-à-vis du protestantisme évangélique auquel il est intimement lié. Ici, l'enjeu pour les Juifs messianiques est à la fois de maintenir une identité juive distincte, tout en se gardant d'être taxés de « judaïsants. »[820] Ce dernier facteur peut expliquer en partie pourquoi l'importance de la loi de l'ancienne alliance et ses prescriptions n'est quasiment pas soulignée parmi les réponses apportées à notre questionnaire.

5.1.8.2.4 Différences de maturité au sein du mouvement juif messianique

Enfin, pour terminer sur ces différences de contexte qui pourraient éventuellement expliquer les divergences d'interprétation de la nouvelle alliance en Jérémie 31, nous pourrions simplement résumer en disant que le mouvement juif messianique aux Etats-Unis (qui s'exprime dans la littérature précédemment étudiée) est un mouvement plus développé, plus structuré, plus mature d'une certaine manière, et de ce fait prêt à assumer un positionnement identitaire fort et à se démarquer plus nettement. Le mouvement juif messianique en France, et son réseau, est encore un mouvement embryonnaire, en voie de développement et en quête de reconnaissance. Si les Juifs messianiques français sont intégrés dans des églises chrétiennes évangéliques pour la plupart et ne se démarquent pas particulièrement, les assemblées juives messianiques, quant à elles, chercheront davantage à se démarquer en affichant, au moins au niveau cultuel, certains éléments distinctivement juifs messianiques. C'est d'ailleurs dans ce dernier contexte que l'on trouve des interprétations de Jr 31:31-34 plus en phase avec la littérature juive messianique en anglais.[821]

---

[817] Pour reprendre le titre de l'un des ouvrages marquants de Mark Kinzer, *Post-Missionary Messianic Judaism*.

[818] Voir, à titre de comparaison, l'analyse de Jeffrey Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*.

[819] Voir la contribution de Mark Kinzer, « Messianic Jews and the Jewish World » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, 131. Dans son approche historique, Kinzer constate au sujet de l'évolution du mouvement juif messianique dans son contexte américain : « Never before had a group of Messianic Jewish leaders sought to differentiate their movement so definitely from evangelicalism and identify it so radically as a branch of Judaism. »

[820] D'expérience nous avons constaté, en évoquant avec d'autres chrétiens français la question du mouvement juif messianique (objet de notre étude), que l'un des principaux *a priori* négatifs qui existe à ce sujet est le danger du légalisme défini comme « retomber sous la Loi. »

[821] Cf. section 4.2.3.4.

5.1.8.3 Facteurs qui peuvent expliquer les points de convergence

5.1.8.3.1 Une lecture centrée sur Jésus

Voyons maintenant quels sont les facteurs potentiels qui peuvent expliquer la proximité d'interprétation entre la littérature juive messianique en anglais et les tendances qui se dégagent de notre enquête exégétique sur Jérémie 31. Nous avons constaté, lorsqu'il s'agit d'interpréter la nouvelle alliance, que les personnes interrogées la considèrent comme pleinement ou partiellement accomplie, dans presque tous les cas il est fait référence à Jésus/ Yéchoua comme étant le médiateur de cette alliance.[822] On retrouve le même accent dans la littérature juive messianique en anglais.[823] C'est en Jésus/Yéchoua que la nouvelle alliance a été conclue. Ce ne sont que les implications de cette alliance qui font objet de débat, en lien avec la continuité ou non des ordonnances de l'alliance mosaïque. On peut donc dire que l'interprétation juive messianique de ce passage est globalement une lecture centrée sur Jésus.

5.1.8.3.2 Une lecture à coloration juive

Cette lecture centrée sur Jésus est à distinguer, dans une certaine mesure, d'une interprétation typiquement christocentrique. Il ne s'agit pas, dans la perspective juive messianique, d'un recentrage systématique de l'interprétation sur la personne de Jésus, mais d'une reconnaissance de sa messianité pour le peuple juif. La lecture juive messianique de la nouvelle alliance en Jr 31:31, tout en revendiquant que Jésus en est le médiateur, insiste sur le fait que cette alliance est destinée « aux Juifs premièrement. »[824] Comme nous l'avons vu, cette interprétation est quasiment unanime, même si la préoccupation de l'inclusion des non-Juifs est souvent soulignée.[825] En ce sens, l'une des originalités de la lecture juive messianique est de garder, pour ainsi dire, cet « œil juif » dans l'interprétation du texte.

5.1.8.3.3 Une lecture préoccupée par le salut d'Israël

En lien avec l'élément précédent, nous avons constaté que la principale motivation pour interpréter la nouvelle alliance comme partiellement accomplie est le fait que tous les Juifs n'ont pas encore reconnu Jésus/Yéchoua comme le Messie.[826] De même, dans la littérature juive messianique, cette préoccupation est très présente et parfois affichée comme étant la raison d'un rapprochement du judaïsme.[827] Cette préoccupation est sans doute l'une

---

[822] Par exemple, JM 11 écrit : « Jésus a accompli la promesse d'apporter une nouvelle alliance au peuple d'Israël » et JM 23 : « La nouvelle alliance a été conclue sur la base de l'œuvre de Christ. »

[823] Cf. section 3.1.3.1.4. Et à titre d'exemple représentatif, voir Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 99-100.

[824] Cf. sections 3.1.3.1.3 et 5.1.7.1.1.

[825] Cf. par exemple JM 22 qui fait référence à Romains 11, l'image de la greffe des non-Juifs sur l'olivier, et JM 23 qui écrit : « La promesse est faite à Israël. Elle vaut pour les croyants d'origine païenne parce que ceux-ci sont incorporés à Israël. »

[826] Cette préoccupation est souvent exprimée dans le questionnaire. Par exemple JM 18 indique qu'il faut encore : « Que les Juifs reconnaissent Jésus Christ (Yéchoua) comme le seul et unique Messie annoncé par l'Ancien Testament. ».

[827] Voir la contribution de Stuart Dauermann, « Messianic Jewish Outreach » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, chap. 7, 92-93.

des raisons pour laquelle le passage de Romains 11:26, « tout Israël sera sauvé, » est souvent mis en parallèle avec l'accomplissement de la nouvelle alliance et le retour eschatologique de Jésus.[828]

5.1.8.3.4 Une lecture typiquement juive messianique ?

Pour terminer sur ces quelques éléments qui pourraient expliquer les convergences d'interprétation entre la littérature juive messianique en anglais et les réponses à notre questionnaire, alors même que nous avons émis l'hypothèse d'une influence diffuse et non directe, nous pourrions dire que les interprétations de part et d'autre sont influencées par une même façon de penser, probablement liée aux enjeux identitaires, culturels et religieux, qui sont ceux du mouvement juif messianique dans son ensemble.

On serait donc en train de constater la formation, au travers de ces quelques indices de réception du texte de Jérémie sur la nouvelle alliance, d'une façon de penser et de lire le texte biblique qui serait typiquement juive messianique, fondée sur certains présupposés de base comme le maintien de l'identité juive en plus de la confession de Jésus/Yéchoua comme le Messie, et un regard spontanément juif sur un texte biblique comme celui-ci.

5.2 Interprétations juives messianiques au regard des autres courants d'exégèse

Les Juifs messianiques occupent une position particulière en se revendiquant à la fois Juifs et chrétiens. Sur le plan de la réception de Jr 31:31-34 nous avons vu, dans la section précédente, que les tendances sont diverses au sein du mouvement juif messianique. Cette diversité révèle peut-être en partie les tensions que cette position intermédiaire exerce sur le mouvement juif messianique, tiraillé entre les deux grandes traditions d'interprétation que sont le judaïsme et le christianisme.

Dans cette section, nous verrons quel degré de proximité le mouvement juif messianique entretient avec chacune de ces traditions dans son interprétation de la nouvelle alliance de Jérémie 31. Les divergences notables seront aussi soulignées. Nous mettrons enfin en perspective les courants d'interprétation du mouvement juif messianique avec les tendances de l'exégèse contemporaine.

Nous prendrons comme citation de référence, en introduction de cette section, ce propos de Carl Kinbar qui résume, selon lui, les trois caractéristiques communes aux Juifs messianiques :

> All forms of Messianic Judaism have at least these three characteristics in common: they embrace the unique status of the person, words, and work of Yeshua the Messiah; they view the Scriptures as normatives; and they observe some level of traditional Jewish practice. However, while the status of Yeshua and the Scriptures is normative,

[828] Référence que l'on trouve par exemple dans les remarques de JM 12 et JM 24.

there are differing views on the value of Jewish tradition and its place in Messianic Jewish life.[829]

5.2.1 L'interprétation juive messianique par rapport au judaïsme et au christianisme

5.2.1.1 Proximité et divergences avec l'interprétation juive

5.2.1.1.1 Divergences par rapport à l'interprétation juive

5.2.1.1.1.1 La centralité de Jésus comme médiateur de la nouvelle alliance

La principale et la plus évidente des divergences entre une interprétation juive et une interprétation juive messianique est, comme le mentionne Kinbar dans la citation que nous avons donnée, le fait que les Juifs messianiques reconnaissent en Jésus le Messie d'Israël : « they embrace the unique status of the person, words, and work of Yeshua the Messiah. »

En ce sens, le mouvement juif messianique est bien un « messianisme » juif, considérant Jésus comme le Messie juif annoncé par le *Tanakh*. Mais c'est aussi là que les Juifs messianiques se distinguent fondamentalement du judaïsme, par la reconnaissance de la messianité de Jésus.

Pour le passage qui nous concerne au sujet de la nouvelle alliance en Jr 31:31, nous avons vu (section 5.1.8.3) que Jésus est considéré comme celui qui inaugure la nouvelle alliance, notamment au travers de ses paroles lors de la Cène.[830] De même, dans les bibles et les enseignements juifs messianiques, le Nouveau Testament est souvent appelé la « *b'rit ḥadasha,* »[831] indiquant par là que les textes du Nouveau Testament représentent les dispositions de cette nouvelle alliance prophétisée par Jérémie.

5.2.1.1.1.2 La nouvelle alliance déjà en partie réalisée du temps de Jésus

L'autre point de divergence fondamental entre l'interprétation juive et l'interprétation juive messianique, qui découle du point précédent, est le fait que les Juifs messianiques considèrent la nouvelle alliance de Jr 31:31-34 comme étant déjà (au moins partiellement) réalisée (cf. section 5.1.7.1). Elle n'est pas (ou rarement)[832] considérée comme essentiellement eschatologique, comme c'est le cas dans l'interprétation rabbinique juive (cf. section 2.1.2). Pour les Juifs messianiques, les temps « messianiques » sont déjà là. La connaissance de Dieu par l'action du Saint-Esprit et le pardon des péchés mentionnés dans Jr 31:34 sont généralement considérés comme des bienfaits de l'alliance nouvelle dont le croyant Juif peut dores et déjà bénéficier par la foi en Jésus/*Yéchoua*.[833]

---

[829] Carl Kinbar, « Messianic Jews and Jewish Tradition » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, chap. 5, 72.

[830] Plusieurs dans leur questionnaire mentionnent la référence aux textes de la Cène dans les Evangiles, comme par exemple JM 13, 27, 28, 30 qui mentionnent entre autres les textes de Mt. 26:27, Lc 22:20, 1 Co 11:25.

[831] À titre d'illustration, la *School of Messianic Theology* intitule son cours de Nouveau Testament « *b'rit chadasha* : the New Covenant. » Cf. https://smt.mjbi.org/collections/individual-courses/products/brit-chadasha (consulté en Février, 2020)

[832] Une seule réponse dans ce sens dans notre questionnaire (cf. section 4.2.3.2). Voir aussi la relative rareté de cette position dans la littérature juive messianique en anglais, section 3.1.3.1.5.

[833] Voir à ce propos les interprétations du verset 34 (section 4.2.1.4).

L'interprétation juive messianique se démarque aussi de l'interprétation juive qui considère que la nouvelle alliance a été conclue lors du retour d'exil, au temps d'Esdras et Néhémie (cf. section 2.1.2). Cette interprétation moderne, quoi que prise en compte,[834] n'est pas admise comme étant le moment fondateur de la nouvelle alliance,[835] puisque celle-ci est considérée comme conclue ultérieurement par Jésus en tant que Messie promis à Israël.

5.2.1.1.2 Rapprochements avec l'interprétation juive

5.2.1.1.2.1 Une alliance pour réunir tout le peuple d'Israël

Il y a néanmoins un certain nombre de points de contact entre l'interprétation juive et l'interprétation juive messianique, à commencer par cette évidence (pour la plupart des Juifs messianiques) que la nouvelle alliance concerne le peuple d'Israël dans son ensemble, selon qu'il est dit en Jr 31:31 que cette alliance sera « avec la maison d'Israël et la maison de Juda. »[836] L'interprétation juive messianique soulignera volontiers que la nouvelle alliance est destinée aux Juifs premièrement, voire aux Juifs exclusivement,[837] l'inclusion des païens dans cette alliance juive par « greffe » étant surtout justifiée sur la base de textes du Nouveau Testament (notamment Romains 11).[838] Certes, à la différence de l'interprétation rabbinique, les Juifs messianiques ne mettrons pas en avant l'élection sur la base de la supériorité du peuple d'Israël,[839] mais mettrons davantage en avant la fidélité de Dieu à ses promesses et à son peuple.[840]

5.2.1.1.2.2 Continuité des ordonnances de la loi mosaïque

Là où les Juifs messianiques tendent à se rapprocher d'une interprétation juive, surtout dans la littérature juive messianique en anglais, c'est dans l'accent qui est mis sur la continuité des alliances en Jr 31:31-34 et, de ce fait, la continuité des ordonnances de la loi mosaïque.[841] Cette remarque est surtout valable pour le courant du mouvement juif messianique qui se rapproche du judaïsme traditionnel. Il y a sur ce point divergences d'opinions dans le mouvement juif messianique, comme le rappelle Kinbar dans notre citation de référence : « there are differing views on the value of Jewish tradition and its place

---

834 Voir par exemple les réponses de JM 19, 21, 29 qui mentionnent qu'il faut prendre en compte le contexte historique (JM 29 mentionne le retour d'exil). Cf. section 4.2.1.1.2.

835 Voir le débat exégétique entre Brown et Brueggemann expliqué dans la section suivante (5.2.2.1).

836 Cf. section 3.1.3.1.3 et 4.2.1.1.2.

837 Cf. réponse de JM 10 dans la section 4.2.1.1.2.

838 Cf. les réponses de JM 18 et 22 dans la section 4.2.1.1.2.

839 Dans *Sifra* sur Lv. 26.14, folio 111b, la nouvelle alliance est considérée comme une récompense destinée à Israël, seul ouvrier trouvé fidèle parmi les peuples de la terre pour servir Dieu. Cf. la parabole du roi et des travailleurs, Jospeh Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome: Pontifico Istituto Biblico, 1955, 9.111a (§215).

840 Cf. section 3.1.3.2.3 et 4.2.3.1.

841 Cf. section 3.1.3.2.2.

in Messianic Jewish life. »

Dans le judaïsme traditionnel, l'accent est mis sur la continuité absolue de la Torah dans la nouvelle alliance.[842] Les Juifs messianiques n'iront généralement pas aussi loin dans leur interprétation, même s'ils insistent sur la continuité des alliances. Sans généraliser outre mesure, nous pouvons tout de même admettre qu'il y a, au moins en partie, convergence entre l'interprétation juive messianique majoritaire (en anglais), et l'interprétation juive traditionnelle, sur la continuité des ordonnances de la loi mosaïque. Cette continuité justifie, dans le mouvement juif messianique, la valorisation de la loi de Moïse et un certain degré de pratique juive.

5.2.1.1.2.3 Portée eschatologique

Si les Juifs messianiques, en règle générale, ne considèrent pas l'accomplissement de la prophétie de la nouvelle alliance comme essentiellement eschatologique, à quelques exceptions près,[843] il n'en reste pas moins que l'eschatologie garde une place importante dans l'interprétation juive messianique. Cela s'illustre notamment par le maintien d'une dimension eschatologique dans l'interprétation de la nouvelle alliance : celle-ci attend encore son plein accomplissement dans les temps messianiques à venir.[844] Il y a là aussi, dans une certaine mesure, convergence entre l'attente messianique juive (avènement des temps messianiques futurs) et l'espérance juive messianique du retour de Jésus comme moment clef de l'inauguration de ces temps messianiques, incluant la pleine réalisation des promesses de la nouvelle alliance pour l'ensemble du peuple juif.

5.2.1.2 Proximité et divergences avec l'interprétation chrétienne

5.2.1.2.1 Les positionnements au sein des courants d'interprétation chrétiens

5.2.1.2.1.1 Proximité avec l'interprétation qui accentue la discontinuité

Nous avons identifié globalement deux courants d'interprétation de la nouvelle alliance dans le christianisme, un courant majoritaire qui insiste sur la discontinuité des alliance et un courant minoritaire qui insiste davantage sur la continuité des alliances.[845] Le mouvement juif messianique, dans un premier temps, était plutôt majoritairement en accord avec le courant d'interprétation chrétien en termes de discontinuité des alliances.[846] C'est d'ailleurs toujours la tendance majoritaire parmi les Juifs messianiques qui se sont exprimés dans notre enquête exégétique de Jr 31:31-34.[847]

Dans cette perspective, la nouvelle alliance est considérée comme ouvrant une

---

[842] Voir la citation de Neher dans la section 2.1.2.

[843] Cf. section 3.1.3.1.5.

[844] Cf. section 5.1.7.1.

[845] Cf. section 2.3.

[846] Voir notamment l'ouvrage de Fruchtenbaum qui était une tentative d'allier une approche dispensationaliste avec une théologie juive messianique : Fruchtenbaum, *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*.

[847] Voir les sections 4.2.3. et 5.1.7.2.

nouvelle ère, un nouveau sacerdoce, celui de Yéchoua comme grand prêtre, selon les termes de l'épître aux Hébreux. Les ordonnances de l'ancienne alliance (mosaïque) ne sont plus considérées comme impératives dans la vie du croyant Juif entré dans l'économie de cette nouvelle alliance. Notons que la dichotomie loi/grâce, typique de l'interprétation protestante, est moins présente dans l'interprétation juive messianique en anglais qu'elle ne l'est dans les réponses à notre questionnaire exégétique.[848]

5.2.1.2.1.2 Proximité relative avec l'interprétation réformée

Dans les années récentes, surtout dans le mouvement juif messianique dont nous avons étudié la littérature en anglais, on constate une tendance à accentuer davantage qu'auparavant la continuité des alliances.[849] Dans cette perspective, la nouvelle alliance n'implique pas que les commandements et les prescriptions de la loi mosaïque soient devenus complètement obsolètes. La nouvelle alliance étant considérée essentiellement comme un renouvellement d'alliance, c'est bien la même loi qui se maintient dans l'économie de la nouvelle alliance. Il n'y a pas ici (ou beaucoup moins) de dichotomie marquée entre la loi et la grâce. C'est notamment, comme nous l'avons dit, la position interprétative fondamentale de la théologie réformée de l'alliance.[850]

Il est donc intéressant de remarquer qu'il y a, sur le plan de l'interprétation, une proximité entre l'exégèse réformée, selon la théologie de l'alliance, et l'exégèse juive messianique dans sa tendance majoritaire récente, lorsque celle-ci insiste sur le renouvellement d'alliance en Jr 31:31-34. Les arguments employés sont les mêmes, au point qu'un auteur juif messianique comme John Fischer peut citer en référence des auteurs réformés.[851] Néanmoins, malgré cette proximité exégétique notable, des points de divergence non moins notables sont à signaler du point de vue de l'interprétation juive messianique de ce passage de Jr 31:31-34 vis-à-vis de l'interprétation chrétienne en général.

5.2.1.2.2 Divergences par rapport à l'interprétation chrétienne

5.2.1.2.2.1 Distanciation vis-à-vis de la « théologie du remplacement »

Le principal motif de distanciation entre l'interprétation juive messianique et l'interprétation chrétienne en général est le problème de la « théologie du remplacement » que nous avons déjà évoquée.[852] La théologie du remplacement, en tant qu'exégèse biblique, est accusée d'être responsable de funestes dérives antisémites au sein de l'Eglise. Pour corriger cette dérive, une remise en question systématique de cette théologie et de son

---

[848] Cf. section 5.1.7.2.

[849] Cf. sections 3.1.3.1.2 et 3.1.3.3.

[850] Cf. section 2.3.2.

[851] Comparer section 2.3.2 et l'analyse de Fischer dans la section 3.1.2.2.4.

[852] Voir les approches de Harvey, Kinbar et Kinzer dans la section 3.1.2.2.5-7.

exégèse est nécessaire dans une perspective juive messianique.[853]

Cette défiance vis-à-vis de la théologie du remplacement peut peut-être expliquer que, sur un passage comme Jr 31:31-34, une interprétation qui valorise la continuité plutôt que la discontinuité des alliances soit préférée par les Juifs messianiques dans leur réception de ce passage. Insister sur la discontinuité des alliances dans l'interprétation chrétienne serait vu comme une tendance atavique, plus ou moins consciente, liée à la théologie du remplacement.

C'est ainsi que, même la théologie réformée de l'alliance mentionnée plus haut, qui elle aussi insiste sur la continuité des alliances en Jr 31:31-34, est néanmoins considérée comme suspecte d'un point de vu juif messianique, par le fait qu'elle considère que les sacrements de la nouvelle alliance viennent en lieu et place de ceux de l'ancienne alliance.[854] Ce n'est donc pas parce que certains Juifs messianiques ont les mêmes arguments exégétiques et les mêmes tendances exégétiques que les théologiens réformés, qu'ils parviennent pour autant aux mêmes conclusions. C'est que, probablement, d'autres facteurs viennent influencer l'exégèse des uns et des autres. En tout cas, notons ici que l'interprétation juive messianique tend à prendre ses distances et à se démarquer de l'interprétation chrétienne lorsque celle-ci est considérée comme influencée par la théologie du remplacement.

5.2.1.2.2.2 Positionnement concernant la « théologie des deux alliances »

L'interprétation juive messianique se positionne aussi vis-à-vis de la théologie dite « des deux alliances » qui considère que l'ancienne alliance est valable et suffisante pour le salut des Juifs et que la nouvelle alliance concerne plutôt l'Eglise et le salut des non-Juifs.[855] Cette théologie est remise en question par les Juifs messianiques qui se refusent à considérer un autre moyen de salut pour le peuple juif que Jésus/Yéchoua, le Messie d'Israël. La position juive messianique se démarquera donc de toute interprétation chrétienne (ou même juive) qui dissocierait une alliance pour les Juifs (l'alliance mosaïque) et une alliance pour les chrétiens non-Juifs (la nouvelle alliance de Jérémie 31). Notons que, dans le contexte de ce

---

853 Voir notamment le projet dont Kinzer et Rudolph sont les initiateurs : https://www.post-supersessionism.com/ (consulté en Février, 2020).

854 Voici une anecdote à titre d'illustration : lors d'un temps de questions/réponses durant une convention juive messianique, j'ai demandé aux intervenants, tous Juifs messianiques, ce qu'ils pensaient du fait que, dans la perspective réformée pédobaptiste, le baptême des enfants se pratique en lieu et place de la circoncision qui était un marqueur d'appartenance au peuple dans l'ancienne alliance. La réponse a été unanime : c'est de la théologie du remplacement, il faut en changer. Notes lors de la Convention Messianique, Marseille, Avril 2017. Pour lire un point de vu juif messianique de référence dans la littérature en anglais, voir David Stern, *Restoring the Jewishness of the Gospel*, 16 et suivantes, où l'auteur fait le rapprochement entre la théologie du remplacement et la théologie de l'alliance.

855 Voir sur ce point la présentation de David Rudolph, « Ephesians 2 and the One New Man » (conférence, HET-Pro, St-Légier: Suisse, 21 mars 2019) et l'article de Ronald Diprose, « The Jewish-Christian Dialogue and Soteriology » *Trinity Journal* 20, N°1 (1999) : 23-37.

débat, l'expression « maison d'Israël et maison de Juda » en Jr 31:31 n'est pas sans susciter des variantes d'interprétation.[856]

5.2.1.2.2.3 Un regard juif sur la notion d'alliance et les promesses de Dieu

L'interprétation juive messianique se distingue de l'interprétation chrétienne par son insistance sur le fait que les alliances que Dieu a conclue avec son peuple Israël sont irrévocables. La fidélité de Dieu envers les Juifs en tant que peuple élu, les prophéties concernant la restauration d'Israël sur la terre promise, ces éléments prennent dans le mouvement Juif messianique des accents plus marqués que dans la plupart des interprétations chrétiennes.[857] De même, les Juifs messianiques se font un devoir de rappeler aux chrétiens les racines juives du christianisme à chaque fois que l'occasion se présente.[858] En cela, la position juive messianique se caractérise par un « *a priori* juif » qui donne à l'interprétation une coloration spontanée particulière. C'est le cas, comme nous l'avons vu, de l'interprétation des destinataires de la nouvelle alliance en Jr 31:31.[859]

5.2.1.3 Influences croisées du judaïsme et du christianisme

En résumé, le positionnement interprétatif du mouvement juif messianique par rapport au judaïsme et au christianisme, comme nous venons de le montrer sous l'angle de la réception de Jr 31:31-34, est révélateur de l'influence croisée de ces deux grandes traditions qui s'exerce sur les Juifs messianiques. Du fait de leur position identitaire particulière, les Juifs messianiques cherchent tantôt à se démarquer, tantôt à se rapprocher de l'interprétation admise d'un côté comme de l'autre.

Cette analyse de Richard Harvey concernant l'influence croisée du judaïsme et du christianisme sur les pratiques juives messianiques pourrait tout à fait être reprise et appliquée au domaine de l'interprétation de Jérémie 31 :

> Messianic Jewish practice is influenced by the various approaches to Torah found within Judaism and the variety of attitudes to 'Law' found within Christianity. Two attitudes to 'Law' are in competition here, that of Orthodox Judaism which tends to conservatism in matters of *halacha*, and that of a certain type of evangelical Christianity which reacts against such a view, proclaiming 'grace' rather than 'works'. Most Messianic Jews have *not yet evolved a coherently articulated and well-reflected position*, but find themselves somewhere between the two extremes.[860]

---

856 Parmi les réponses au questionnaire exégétique, JM 18 indique dans son interprétation du verset 31b : « Cela concerne les Juifs (maison d'Israël) et non-Juifs (maison de Juda), » ce qui semble faire référence à l'interprétation de la théologie dite « des deux maisons. » Nous n'avons pas spécifiquement étudié cette théologie liée au mouvement « Hebrew Roots, » mouvement chrétien non affilié au mouvement juif messianique. Pour une réponse juive messianique sur ce thème, voir « One Law, Two Sticks: A Critical Look at the Hebrew Roots Movement, » *A Position Paper of the International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues* (IAMCS), (2014), https://iamcs.org/about-us/position-papers-resources (consulté en Février, 2020).

857 Cf. sections 3.1.3.2.3 et 5.1.7.1.

858 Voir par exemple David Stern, *Restoring the Jewishness of the Gospel*.

859 Cf. section 5.1.7.1.1.

860 Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, 221, italiques ajoutées.

5.2.2 Comparaison avec l'exégèse actuelle de Jérémie 31:31-34

En introduction de cette section, nous citions Carl Kinbar qui écrit au sujet des différents courants du mouvement juif messianique : « they view the Scriptures as normatives. » Selon Kinbar, c'est l'une des trois caractéristiques communes partagées par tous les Juifs messianiques.[861] Considérer les Ecritures (Ancien et Nouveau Testament) comme normatives, c'est aussi admettre leur inspiration et, de fait, leur autorité dans la vie du croyant. En cela, le mouvement juif messianique ne se distingue pas des présupposés chrétiens évangéliques en ce qui concerne l'inerrance biblique.[862] Ce constat posé, voyons comment l'interprétation juive messianique de la nouvelle alliance s'articule avec l'exégèse contemporaine de Jr 31:31-34. Nous prendrons deux exemples d'interprétations débattus de ce passage pour illustrer le positionnement juif messianique : d'une part la position du commentateur Walter Brueggemann sur la réception de Jr 31:31-34 dans l'épître aux Hébreux, et d'autre part la position de Yohanan Goldman sur le rapport entre les deux versions anciennes du texte de Jérémie sur la nouvelle alliance. Nous terminerons cette section en considérant la question de l'antisémitisme supposé des écrits du Nouveau Testament au regard de la perspective juive messianique.

5.2.2.1 Quelle interprétation pour « faire droit aux Juifs » ?

Nous avons vu (section 2.2.1) que Brueggemann considère dans son commentaire de Jérémie 31 que la nouvelle alliance a été conclue lors du retour des exilés à Jérusalem, au temps d'Esdras et Néhémie.[863] Cette nouvelle alliance est fondamentalement une alliance juive, qui concerne la communauté juive du retour d'exil. Et nous avons vu, dès notre introduction générale, cette citation de Brueggemann : « My own inclination is to say that in our time and place the reading of Hebrews is a distorted reading, and we are back to the recognition of the Jewishness of the new covenant. »[864] Selon Brueggemann, l'interprétation chrétienne, fondée en particulier sur l'épître aux Hébreux, serait ne ferait pas droit aux Juifs à qui la nouvelle alliance est destinée. L'exégèse actuelle tendrait à corriger cette erreur d'interprétation en replaçant la nouvelle alliance et son accomplissement dans son contexte juif primitif vétérotestamentaire.

Cette interprétation pourrait sembler très adaptée à un public juif messianique qui, lui aussi, insiste sur la primauté des Juifs comme destinataires de la nouvelle alliance.[865] Cependant, tel n'est pas nécessairement le cas, comme le montre la réponse donnée par Michael Brown, universitaire et juif messianique bien connu dans le contexte américain.

---

[861] Kinbar, « Messianic Jews and Jewish Tradition » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, chap. 5, 72.

[862] Kinbar écrit : « the Bible is divinely inspired, infallible, and authoritative. (…). This represents the consensus of Messianic Jewish leadership and laity. » Kinbar, « Messianic Jews and Scripture » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willitts, chap. 4, 61.

[863] Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah,* 292.

[864] Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah,* 295.

[865] Cf. section 3.1.3.1.3.

Dans son commentaire de Jérémie, Brown reprend les arguments de Brueggemann et en souligne les limites.[866] Certes, Brown n'écrit pas en tant que Juif messianique dans ce commentaire, mais sa critique de la position de Brueggemann, notamment concernant la conclusion de la nouvelle alliance au retour d'exil, et l'importance que Brown place sur une lecture christocentrique, qui voit en Jésus le médiateur de cette nouvelle alliance, s'inscrit en cohérence avec les positions juives messianiques telles que nous les avons présentées.[867]

Si Bruggemann cherche à orienter son interprétation de Jr 31:31-34 dans un sens qui fasse droits aux Juifs, il ne fait pas en cela droit aux Juifs messianiques, qu'il ne semble pas prendre en considération dans sa dichotomie entre judaïsme et christianisme.[868] Il est vrai, cela dit, que l'interprétation juive messianique, sur ce point, s'inscrit dans la droite ligne de l'interprétation chrétienne évangélique, du fait de sa reconnaissance de l'inspiration des Ecritures et de Jésus comme Messie et médiateur de la nouvelle alliance. En cela, l'exégèse de Brueggemann est plus proche de l'interprétation juive et l'exégèse de Brown plus représentative du courant chrétien évangélique, dans lequel s'inscrit le mouvement juif messianique du fait de ses présupposés.

5.2.2.2 Une hypothèse concernant le débat des deux versions de Jérémie

Le mouvement juif messianique n'entre pas directement en dialogue avec le monde universitaire sur des questions aussi pointues que la datation du texte de Jr 31:31-34 et le débat concernant le rapport entre les deux versions du texte Massorétique et de la Septante. Cependant, à la lumière de la présente étude sur la réception de Jr 31:31-34 parmi les Juifs messianiques, nous pouvons formuler une hypothèse qui irait dans le sens de la primauté de le version massorétique du texte de Jérémie sur la nouvelle alliance.

Dans le premier chapitre (section 1.4.2.2.2), nous avons mentionné l'opinion de Yohanan Goldman au sujet de l'origine du texte de Jérémie sur la nouvelle alliance.[869] L'hypothèse de Goldman repose sur une reconstruction du contexte historique, théologique et politique qui aurait pu influencer le remaniement du texte grec primitif de Jr 31 dans le sens d'une plus grande discontinuité. Pour rappel, Goldman imagine que dans le contexte du retour d'exil, deux tendances juives s'opposent : une tendance conservatrice valorisant le culte et la loi dans la ligné de la tradition deutéronomiste,[870] et une autre tendance, plus spiritualisante, détachée des institutions cultuelles. C'est cette dernière tendance qui serait à l'origine de l'accentuation sur la discontinuité des alliances dans la version massorétique du texte de Jr 31:31-34. Nous avons souligné à quel point cette hypothèse était intéressante, du fait de sa tentative de prise en compte d'un certain contexte historique et religieux qui aurait influencé la réception du texte. Son hypothèse semble d'autant plus fondée que l'auteur est un chrétien d'origine juive, tout à fait apte à imaginer la nature de ces polémiques intra-juives.

---

[866] Brown, *Jeremiah*, The Expositor's Bible Commentary 7, 402-03.

[867] Voir sections 5.1.8.3 et 5.2.1.1.1.

[868] Cf. n327.

[869] Goldman, « Le Seigneur est fidèle à son Alliance. » in *L'enfance de la Bible hébraïque*, 199-219.

[870] En ce qui concerne l'influence du Deutéronome sur Jérémie, voir notre section 1.3.1.

Cependant, on pourrait tout aussi bien imaginer le scénario inverse, dans lequel le courant conservateur aurait remanié le texte hébreu de Jr 31:31-34 dans un sens qui aboutirait à une version moins radicale, qui accentue davantage la continuité d'alliance et atténue la discontinuité de la prophétie de la nouvelle alliance. Et, toute proportion gardée au regard d'un contexte bien différent aujourd'hui, c'est plutôt cette dernière tendance qui se confirme dans la réception de Jr 31:31-34 dans le mouvement juif messianique contemporain. En effet, nous avons assez insisté sur le fait que la tendance récente dans la réception de Jr 31:31-34 allait dans le sens d'une emphase sur la continuité des alliances, considérant la nouvelle alliance davantage comme un renouvellement d'alliance.[871] C'est peut-être parce que le contexte politique et religieux de notre époque s'y prête,[872] mais c'est aussi parce que, nous semble-t-il, c'est davantage l'expression de la discontinuité des alliances dans la prophétie de Jr 31:31-34 qui pose problème et qui demande une interprétation. C'est parce que cette prophétie est choquante et problématique dans un contexte juif qu'elle demande explication et recadrage. C'est ce que l'on constate pour la réception de ce texte parmi les courants juifs messianiques contemporains.[873] Par analogie, on pourrait supposer, au sujet du débat entre les deux versions de Jérémie, que s'il faut choisir la version la plus difficile comme étant la version originale du texte, alors c'est plus probablement le texte hébreu de Jr 31:31-34 qui est le texte premier.

5.2.2.3 Polémique anti-juive dans le Nouveau Testament

Si l'on se situe dans un contexte juif, sans entrer dans la polémique de la réception de ce texte entre Juifs et chrétiens, nous avons vu (section 2.1.1) que, dès avant l'ère chrétienne, un groupe de Juifs comme la communauté de Qumrân pouvait s'identifier au peuple renouvelé en référence à Jr 31:31, et ce en opposition au courant majoritaire du judaïsme de l'époque qui était vu comme dévoyé par les membres de cette communauté.

D'une certaine façon, le christianisme à ses débuts, en tant que secte juive, n'est pas original dans sa proclamation d'une communauté de fidèles en référence à la nouvelle alliance prophétisée en Jérémie 31.[874] De même, les textes du Nouveau Testament en référence à Jr 31:31-34 qui semblent aller dans le sens d'une (plus ou moins radicale) discontinuité concernant l'alliance et sa communauté, peuvent apparaître comme une dissension interne au judaïsme au sujet de la réception de cette prophétie de la nouvelle alliance. Il ne faudrait donc pas trop rapidement associer les références néotestamentaires, (et notamment Hébreux 8) à une interprétation polémique anti-juive de la part d'un christianisme déjà largement paganisé. Bien au contraire, il est tout à fait possible de voir dans les positions

---

[871] Voir section 3.1.3.1.

[872] Voir l'article de Diprose, « The Jewish-Christian Dialogue and Soteriology » *Trinity Journal* 20, (1999): 23-37.

[873] Les courants qui se veulent les plus conservateurs et proches du judaïsme au sein du mouvement juif messianique sont justement ceux qui insistent le plus sur la continuité et le renouvellement d'alliance en Jr 31:31-34. Cf. section 3.1.2.2.

[874] « The community of believers in Jesus understood themselves to be the nucleus of the renewed Israel, » citation de Richard Bauckham, « James and Jerusalem Community » in *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. Skarsaune and Hvalvik, chap. 3, 55. Comparer avec la réception de Jr 31:31 dans la communauté essénienne, section 2.1.1.

des auteurs néo-testamentaires l'expression d'une polémique d'abord interne au judaïsme concernant la réception de ce texte.[875]

Ce type de conflit d'interprétation, que nous relevons aussi dans la diversité des tendances qui s'expriment au sein du mouvement juif messianique concernant la réception de Jr 31:31-34,[876] n'est donc pas lié à une tendance qui serait de nature antisémite (au sens ethnique) mais plutôt l'expression de profondes dissensions au sein même du judaïsme.

5.3 Résumé des tendances d'interprétation dans le mouvement juif messianique

Pour terminer ce chapitre comparatif, nous récapitulerons certains éléments concernant la place de la prophétie de la nouvelle alliance dans la perspective juive messianique, les spécificités dans l'interprétation de ce passage et les apports possibles pour l'exégèse de Jr 31:31-34 en général.

5.3.1 La place de la nouvelle alliance dans le mouvement juif messianique

5.3.1.1 Jérémie 31:31-34 : un texte important mais non prioritaire

Comme nous l'avons remarqué au cours de notre étude (section 3.1.1), Jérémie 31:31-34 n'est pas le texte le plus étudié dans la littérature juive messianique. S'il est admis que c'est un texte clef, ce n'est pas un texte « prioritaire » pour l'exégèse juive messianique en général.[877] En effet, les auteurs Juifs messianiques sont davantage préoccupés par l'interprétation du Nouveau Testament, et c'est le plus souvent par le biais de l'épître aux Hébreux qu'interviennent les commentaires sur Jr 31:31-34.[878]

De fait, en ce qui concerne l'interprétation de la nouvelle alliance, le mouvement juif messianique est moins en dialogue avec le judaïsme (par ailleurs assez discret sur ce texte) qu'il ne l'est avec le christianisme. L'enjeu n'est rien moins que la définition d'une théologie biblique juive messianique basée sur les rapports entre les alliances.[879] Et sur ce point, le concept de nouvelle alliance en soi pose problème, en particulier pour ce qu'il implique par rapport à l'ancienne alliance et les prescriptions de la loi de Moïse, d'où les divergences d'interprétation que nous avons constatées (section 5.1.7.2).

On peut donc imaginer que, dans le cadre du développement d'une interprétation

---

875 C'est ce que soulignait Jacques Buchhold dans sa conférence sur « les 'Juifs' dans l'évangile de Jean », contribution au colloque sur l'antisémitisme organisé par le Conseil National des Evangéliques de France (CNEF), Paris, 5 Octobre 2018, (actes du colloque à paraitre). Voir aussi Peter Hirschberg, « Jewish Believers in Asia Minor according to the Book of Revelation and the Gospel of John » in *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. Skarsaune and Hvalvik, chap. 8, 229.

876 Voir sections 5.1.7.2 et 5.2.1.1.

877 Voir la remarque de Richard Harvey à ce sujet dans la section 3.1.2.2.5.

878 Voir par Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen*, 90.

879 Ce que Kinzer appelle « A Messianic Jewish covenantal narrative. » Voir Kinzer, « Beginning with the End: The Place of Eschatology in the Messianic Jewish Canonical Narrative », 2, consulté en Février, 2020, http://hashivenu.org/forum-papers/.

juive messianique, ce texte de Jr 31:31-34 pourrait prendre plus d'importance à l'avenir.

5.3.1.2 Jérémie 31:31-34 et la théologie du remplacement

Dans la suite de ce qui vient d'être dit, notons que l'influence en négatif de la théologie du remplacement vient sans doute aussi influencer la réception de Jr 31:31-34. En effet, la lutte contre la théologie du remplacement et ses méfaits est un enjeu majeur de la théologie juive messianique.[880] Dans cette optique, toute insistance sur la discontinuité des alliances sera vue comme suspecte, d'où une tendance à accentuer la continuité et le renouvellement d'alliance lorsqu'il s'agit d'interpréter Jr 31:31-34.[881]

Cette remarque concerne surtout le mouvement juif messianique américain et moins les Juifs messianiques dans le contexte français, comme l'a montré notre étude (section 5.1.7.2). Les Juifs messianiques français ne semblent pas être directement influencés par le développement de la littérature messianique anglo-saxonne,[882] mais il y a fort à parier que les tendances que l'on retrouve aux Etats-Unis, notamment cette insistance sur la théologie du remplacement, finiront par venir en France dans quelques décennies.[883]

5.3.1.3 Un texte pour annoncer aux Juifs la nouvelle alliance

Jérémie 31:31-34 est un texte qui a joué et qui continue à jouer un rôle important pour de nombreux Juifs qui viennent à la foi en Jésus, comme le rappelle le directeur de l'organisation Juifs pour Jésus (4.2.2.2). Dans le cadre d'une étude de la réception (et donc de l'usage au-delà de la simple exégèse) de Jr 31:31-34, la portée de ce texte pour l'évangélisation est à souligner, car ce sera de fait un texte important pour les Juifs messianiques vis-à-vis des autres Juifs qui ne sont pas encore entrés dans cette nouvelle alliance.[884]

---

[880] Voir les sections 5.1.7.1 et 5.2.1.2.2.

[881] Outre l'interprétation particulière de Brueggemann déjà étudiée ci-dessus (section 5.2.2.1), il est significatif qu'un auteur comme Kaiser, dans le cadre de son interprétation de la nouvelle alliance en Jr 31:31-34, mentionne cette théologie du remplacement (*supersessionist*), d'ailleurs considérée comme étant une tendance « à la mode » : « Moreover, later Christian participation in the new covenant will be grounded in its Jewish roots and divine promises. This covenant does not envisage a change in the partners to the covenant. Nor will *a supersessionist reading now be in vogue*, since it is called 'new, » and the name 'new covenant' is used in the Christian Eucharist, and the apostles are included as apostles of this new covenant. (…). Yahweh does not make any kind of covenant with the church; instead, the church reaps the benefits of the Abrahamic-Davidic-new covenants as she too participates in the roots and the trunk of the one olive tree rooted in the promises of God to the patriarchs of Israel (Rom 9-11). The church has no grounding and no vitality except through the promises made to Israël. » Kaiser and Rata, *Walking the Ancient Paths, A Commentary on Jeremiah*, 370, italique ajoutées. Ce commentaire prouve à quel point la théologie du remplacement est une préoccupation pour les auteurs contemporains, même au-delà du cercle juif messianique, avec des accents semblables dans l'interprétation, que les auteurs soient Juifs ou non.

[882] Cf. section 5.1.8.1.

[883] Pour la justification de cette affirmation, voir la section suivante 5.3.2 qui évoque la possibilité que le mouvement juif messianique adopte des positions normatives, notamment dans son exégèse.

[884] D'où l'insistance sur le fait que la nouvelle alliance n'est pas encore pleinement accomplie. Cf. section 5.1.7.1.

5.3.2 Spécificités de la réception juive messianique de Jérémie 31:31-34

5.3.2.1 Positionnement des juifs messianiques

Nous avons vu que Jr 31:31-34 était généralement interprété de deux façons différentes, soit en accentuant la continuité des alliances (dans le sens d'un renouvellement d'alliance), soit en accentuant la discontinuité et la rupture entre l'ancienne et la nouvelle alliance.[885] Le mouvement juif messianique ne fait pas exception, mais certains de ses accents sont différents de ce qu'on peut trouver dans le judaïsme ou dans le christianisme (section 5.2.1).

Cela provient sans doute du fait que les Juifs messianiques se trouvent dans une position intermédiaire, pris d'une part entre un judaïsme dont ils voudraient parfois se rapprocher et un christianisme dont ils voudraient parfois se démarquer. Du côté du judaïsme, les Juifs messianiques voudraient être reconnus comme Juifs tout en confessant Jésus/ Yéchoua comme le Messie, et du côté du christianisme, les Juifs messianiques voudraient être reconnus comme des croyants en Jésus tout en maintenant un certain degré de pratique juive.

On le voit, le mouvement juif messianique est dans une position ambivalente, ce qui n'est pas sans répercussions sur le plan de l'exégèse de notre passage sur la nouvelle alliance. En effet, l'insistance sur une pratique identitaire juive conduit à valoriser l'actualité de la Torah et de certaines normes du judaïsme pour le Juif messianique, ce qui conduit naturellement à une interprétation allant davantage dans le sens d'une accentuation de la continuité des alliances lorsqu'il s'agit d'interpréter Jr 31:31-34. C'est ce qui ressort le plus clairement comme étant une tendance dominante dans l'interprétation juive messianique exprimée dans la littérature en anglais, laquelle insiste davantage sur la continuité et le renouvellement d'alliance, interprétation plus en phase avec les données de l'interprétations juive.[886]

Il faut néanmoins nuancer en rappelant que si dans la littérature anglo-saxonne, cette tendance interprétative est assez marquée, parmi les Juifs messianiques du réseau français, la discontinuité dans l'interprétation est plus marquée (section 4.2.3). En cela, l'interprétation juive messianique dans le contexte français correspond davantage à celle du courant évangélique (section 5.2.1.2.1). Le mouvement juif messianique francophone ne se distingue pas vraiment par son interprétation de ce passage. Mais l'influence du courant majoritaire pourrait tôt ou tard se faire davantage sentir parmi les Juifs messianiques francophones, comme nous l'avons dit plus haut. Certes, les contextes sont différents et les enjeux identitaires aussi (section 5.1.8). Mais, il nous semble qu'au sein du mouvement juif messianique aux Etats-Unis, la tendance à se rapprocher du judaïsme traditionnel est en voie de devenir normative, même si à l'heure actuelle le mouvement reste très divers et multiforme. C'est, entre autres, en surveillant l'évolution de l'interprétation de ce passage de

---

[885] Cf. section 2.3 notamment.

[886] Cf. sections 3.1.3.2.2 et 5.2.1.1.2.

Jérémie 31 que nous pourrions avoir une idée de l'évolution du mouvement juif messianique à l'avenir.[887]

5.3.2.2 Implications pour l'interprétation de Jérémie 31:31-34

Nous terminerons cette section et ce chapitre en disant que le mouvement juif messianique a le potentiel de présenter, à la fois au judaïsme et au christianisme, une lecture fraîche des Ecritures, différente de nos habitudes de lectures.[888] Par rapport à l'interprétation de Jérémie 31:31-34, les approches juives messianiques sont très diverses, comme nous l'avons vu. Mais certains points originaux, pouvant éclairer ce passage, ressortent au-delà des questions relatives aux enjeux identitaires du mouvement juif messianique.

Par exemple, la reconsidération comme une évidence que la nouvelle alliance est d'abord une alliance juive, conclue avec Israël et Juda. Si l'on considère, dans une perspective juive messianique, que la nouvelle alliance a été conclue par le Messie Yéchoua, dans ce cas elle l'a bien été « avec les Juifs premièrement. » Que cette nouvelle alliance ait contenu, en elle-même, l'ouverture aux païens, cela n'est effectivement pas mentionné dans Jr 31:31-34. Ce sont donc en priorité les Juifs qui doivent se sentir concernés par ce passage, et pas seulement dans une perspective eschatologique. De même, l'interprétation juive messianique oblige le lecteur chrétien à reconsidérer la possibilité d'un accomplissement partiel de la prophétie de Jr 31:31-34 en vue du salut du peuple juif dans son ensemble. La question de l'élection d'Israël et de la permanence de l'alliance de Dieu avec le peuple juif (notamment sur la base de Jr 31:35, verset important dans ce contexte) sont aussi des problématiques que soulève l'interprétation juive messianique. En cela, la réception juive messianique de Jr 31:31-34 est porteuse d'un réel potentiel de réflexion et de remise en question sur le plan de l'exégèse.

---

[887] Il nous faut redire que notre étude ne permet pas de prouver les affirmations suivantes. Nous les livrons comme suggestions et pistes de reflexions sur l'évolution du mouvement juif messianique. Il serait intéressant de refaire le même type d'enquête dans quinze ans pour constater l'évolution des positions sur ce texte de Jérémie.

[888] Concernant l'intérêt d'une lecture juive messianique, Rudolph écrit : « (…) why Messianic Judaism is relevant to Gentile Christians. The first reason is epistemological — Messianic Judaism helps Gentile Christians to understand their own faith better. » *Introduction to Messianic Judaism*, 13.

6. Conclusion générale

6.1 Problématique et méthode

6.1.1 Rappel de la question de recherche

La principale question de recherche posée dans la présente étude était de savoir quelle interprétation les Juifs messianiques donnent de la prophétie de Jérémie 31:31-34 sur la nouvelle alliance. La problématique sous-jacente était la suivante : y a-t-il une spécificité juive messianique dans l'interprétation de Jérémie 31:31-34 ?

Le mouvement juif messianique contemporain étant un mouvement religieux multiforme et pluriel, on pouvait effectivement anticiper une pluralité de réponses. Néanmoins, nous avons pu dégager un certain nombre de tendances, qui nous ont permis de dessiner les contours de l'interprétation juive messianique de ce texte et son positionnement vis-à-vis du judaïsme et du christianisme, les deux grandes traditions dont le mouvement juif messianique se réclame.

6.1.2 Rappel de la méthode de recherche

La méthode employée pour parvenir à dessiner les contours de l'interprétation juive messianique de Jr 31:31-34 relève de l'histoire de la réception. Méthodologiquement, il est bon de rappeler qu'une approche en matière de réception du texte ne cherche pas d'abord à déterminer si telle ou telle interprétation est juste au fausse. De ce fait, notre étude n'a pas cherché à déterminer si l'interprétation juive messianique était légitime ou non. Nous avons d'abord cherché à déterminer, dans le cadre qu'impose l'exégèse, quelles étaient les positions juives messianiques concernant l'interprétation de la prophétie de la nouvelle alliance.

Ces positionnements interprétatifs sont intéressants car ils sont révélateurs d'enjeux qui dépassent le cadre de l'exégèse proprement dite. Mais avant d'en venir à ces considérations, voyons en résumé comment nous avons procédé et ce que chaque étape a permis d'ajouter à ce parcours sur la réception de Jr 31:31-34.

6.2 Apports de la recherche

6.2.1 Etude exégétique de Jérémie 31:31-34

6.2.1.1 Deux versions de Jérémie

Le chapitre 1 nous a permis de situer Jr 31:31-34 dans le cadre des débats exégétiques actuels concernant le contexte historique et littéraire du livre de Jérémie, notamment en ce qui concerne le débat autour des versions du livre (LXX et TM). En effet, les deux versions connues du texte de Jérémie ont des accentuations différentes. Ce chapitre souligne que les débats liés à la forme et à l'origine du texte sont liés à une certaine réception du message prophétique de Jérémie. Cela prouve que, très tôt dans le judaïsme de la période du second temple, ce texte prophétique sur la nouvelle alliance était sujet à diverses interprétations et remaniements textuels, au sein même du judaïsme, pour accentuer ou, au contraire, diminuer la portée de cette nouvelle alliance.

6.2.1.2 Continuité et discontinuité

La prophétie de Jr 31:31-34 contient à la fois des éléments de continuité (formule d'alliance avec Israël et Juda, mention des pères, mention de la loi de Dieu) et de discontinuité (nouvelle alliance, nouveau contexte, nouvelles dispositions de cœur). Nous avons également montré que ces éléments, placés dans le contexte à la fois du livre de Jérémie et des alliances vétérotestamentaires, prenaient une autre dimension. La nouvelle alliance et ses dispositions viennent s'intégrer dans un ensemble qui est celui des promesses faites par Dieu à son peuple. Nous avons vu que les promesses de restauration en Jérémie concernent à la fois le retour du peuple sur la terre promise, la restauration de la ville sainte (Jérusalem) et le maintien de la royauté selon la lignée davidique. Nous retiendrons que la nouvelle alliance se présente, sur le plan littéral, comme une alliance toute nouvelle (discontinuité) mais qu'elle s'inscrit dans un contexte qui implique la continuité des promesses divines.

6.2.1.3 Types de réception possibles

Sur la base de ce constat, nous avons admis que deux schémas d'interprétation de Jr 31:31-34 étaient envisageables. De ce fait, nous avons dressé une typologie des réceptions possibles de ce texte en termes de continuité/discontinuité radicales ou nuancées. La position en termes de continuité (radicale ou nuancée) est celle qui insiste davantage sur le fait que la nouvelle alliance est essentiellement un renouvellement d'alliance. Alors que la position en termes de discontinuité (radicale ou nuancée) est celle qui insiste davantage sur la nouveauté de la nouvelle alliance et ses dispositions. C'est à l'aide de ces repères que nous avons tenté de situer les interprétations de Jr 31:31-34 dans le judaïsme, le christianisme et le mouvement juif messianique.

6.2.2 Réception de Jérémie 31:31-34

6.2.2.1 Réception dans le judaïsme

6.2.2.1.1 A l'époque du second temple

A la lumière de quelques textes de Qumrân et d'autres écrits esséniens, nous avons conclu que le judaïsme de l'époque du second temple était traversé par des clivages internes. Ces clivages s'illustrent dans la compréhension de la prophétie de la nouvelle alliance. La communauté de Qumrân se concevait comme peuple de la nouvelle alliance, en référence à Jr 31:31, par opposition au judaïsme de son époque. Les références à Jr 31:31-34 font état de la nouveauté de la nouvelle alliance en tant que nouvelle révélation divine en vue de former une nouvelle communauté. Néanmoins, la continuité est soulignée dans le fait que cette communauté de la nouvelle alliance est « l'Israël fidèle » et qu'elle se fonde sur le respect de la loi mosaïque. En cela, la nouvelle alliance dans ce contexte juif est davantage un renouvellement d'alliance.

6.2.2.1.2 A l'époque moderne

Par la suite, nous avons distingué trois réceptions dans le judaïsme contemporain. Le courant qui considère que la prophétie de Jr 31:31-34 a été accomplie historiquement lors du retour des exilés, voit dans la nouvelle alliance un renouvellement d'alliance. Le peuple, de

retour sur sa terre après l'exil, restaure le temple et la ville comme cela est décrit à l'époque d'Esdras et Néhémie. L'autre courant, au contraire, considère que cette prophétie ne sera accomplie que dans un futur eschatologique qui correspond aux temps messianiques (dans le sens de l'avènement du messie promis). Dans cette interprétation, l'insistance se fait sur la parfaite connaissance de Dieu et de sa loi intériorisée d'après Jr 31:34. Un troisième courant d'interprétation comprend ce texte essentiellement dans le cadre d'un renouvellement spirituel individuel.

6.2.2.2 Réception dans le christianisme

6.2.2.2.1 Dans le Nouveau Testament

Nous avons étudié en détail la réception de Jr 31:31-34 et du thème de la nouvelle alliance dans les textes du Nouveau Testament. L'interprétation néo-testamentaire envisage en Jésus la conclusion de cette nouvelle alliance, évoquée notamment dans les récits de la Cène. Dans les textes que nous avons traités, en particulier Hébreux 8, un certain degré de rupture est marqué. L'auteur de l'épître aux Hébreux souligne la supériorité du sacerdoce de Jésus en tant que grand prêtre, médiateur de la nouvelle alliance. Ici la perspective semble être davantage le contraste et la discontinuité entre les institutions cultuelles de l'ancienne alliance et les dispositions de la nouvelle alliance en Jésus, mais cela est moins évident dans d'autres passages. Par ailleurs, il semble que la réception de la nouvelle alliance par les auteurs néo-testamentaires soit davantage dans le sens d'une insistance sur la nouveauté de l'alliance. Mais cette affirmation serait à nuancer par une étude plus complète du thème de la nouveauté dans le Nouveau Testament, étude qui dépassait le cadre de notre projet de recherche.

6.2.2.2.2 Dans la tradition chrétienne

Sur la base des textes du Nouveau Testament que nous avons cité, la tradition chrétienne a, le plus souvent, insisté sur la discontinuité des alliances. L'obsolescence de l'ancienne alliance mosaïque et l'opposition entre la grâce et la loi ont conduit progressivement à établir une dichotomie entre ancienne et nouvelle alliance, voir même entre Ancien et Nouveau Testament. Nous avons distingué deux courants principaux d'interprétation au sein du catholicisme et du protestantisme. Le catholicisme insiste traditionnellement davantage sur la rupture et la discontinuité des alliances : le Christ est venu instaurer la nouvelle alliance qui implique tout à la fois changement de sacerdoce, élargissement du peuple de Dieu et universalisation des promesses faites à Israël. D'autre part nous avons vu le cas particulier du protestantisme réformé qui défend davantage la continuité et le renouvellement des alliances : les dispositions de l'ancienne alliance ne sont pas nécessairement obsolètes, la loi divine garde une pertinence et il existe une continuité entre le peuple de Dieu dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance. Néanmoins, dans ces deux cas de réception, la prise en compte du contexte plus large de Jr 31:31-34 a, comme nous l'avons dit, souvent été sous-estimée dans la tradition chrétienne.

6.2.2.3 Réception dans le mouvement juif messianique

6.2.2.3.1 Tendances générales

Après avoir mené une recherche systématique des références à Jr 31:31-34 dans la

littérature juive messianique en anglais, les auteurs de référence et leurs ouvrages ont été analysés pour montrer que divers courants d'interprétation existent au sein du mouvement juif messianique. Ces auteurs ont été classé, comme précédemment, en deux tendances en fonction de leur insistance sur la continuité ou la discontinuité des alliances. Le courant minoritaire défend que la nouvelle alliance est radicalement nouvelle : elle ouvre une ère nouvelle en Jésus/Yéchoua qui a accompli les exigences de la loi. L'autre courant considère plutôt la nouvelle alliance dans la continuité de l'ancienne alliance conclue avec Moïse : c'est la même Loi divine dont il est question dans la nouvelle alliance, le même peuple qui en est le destinataire (le peuple juif) et le projet divin n'a pas changé car Dieu reste fidèle.

Dans les années récentes, c'est principalement la continuité d'alliance qui est défendue face à la position en termes de discontinuité. Dans ce cadre, la tendance majoritaire considère la nouvelle alliance prophétisée en Jr 31:31-34 comme étant un renouvellement de l'alliance et non le remplacement par une autre alliance. De plus, la loi de l'ancienne alliance demeure valable dans ses dispositions et, surtout, les promesses faites au peuple d'Israël se perpétuent dans le cadre de la nouvelle alliance. Dans les deux courants, cependant, il faut noter que les promesses de Dieu envers Israël ne sont pas remises en question : même dans la nouvelle alliance, l'attente d'un accomplissement des promesses relatives à la restauration du peuple d'Israël sur sa terre demeure pertinente. C'est davantage sur le statut de la loi mosaïque qu'il y a débat parmi les Juifs messianiques.

6.2.2.3.2 Tendances du réseau français

Le chapitre 4 apporte une contribution unique et originale à l'étude de la réception de Jr 31:31-34 sur la base d'une enquête exégétique menée dans le milieu juif messianique français et son réseau. Le dépouillement détaillé de cette enquête fournit des éléments propres à donner un panorama représentatif des positions juives messianiques dans le contexte du réseau juif messianique français. Là encore, les tendances qui se dégagent sont très variées. Mais l'étude montre ici qu'outre certains points de contacts, l'interprétation des personnes juives messianiques interrogées va plus majoritairement dans le sens d'une nouveauté/ discontinuité de la nouvelle alliance, en contradiction apparente avec les résultats de l'étude du chapitre 3. Nous avons suggéré que l'interprétation juive messianique française est différente, principalement du fait de son contexte (historique et ecclésial).

En effet, les enjeux interprétatifs ne sont pas les mêmes au sein du mouvement juif messianique en général comparé au contexte français, ce qui peut expliquer certaines divergences apparentes. Par exemple, dans leur insistance sur la discontinuité des alliances, les interprétations juives messianiques dans notre enquête insistent sur les aspects sotériologiques dans la nouvelle alliance (le sacrifice rédempteur de Jésus une fois pour toutes) alors que les interprétations juives messianiques du courant majoritaire insistent surtout sur le fait que la nouvelle alliance ne remplace et n'annule pas l'ancienne alliance.

Notre enquête a aussi révélé des points communs entre les interprétations juives messianiques, notamment la reconnaissance que la nouvelle alliance est une alliance destinée aux Juifs premièrement et que cette alliance attend encore son plein accomplissement dans le futur (eschatologique), lorsque tous les Juifs reconnaîtront Jésus/Yéchoua comme le Messie.

6.2.3 Résumé des principales conclusions

La naissance d'un mouvement juif messianique au XX^{e} siècle, revendiqué comme

étant à la fois juif et chrétien, a-t-il apporté des changements dans les lignes d'interprétation traditionnelles de Jr 31:31-34 ?

Ce travail de recherche et d'enquête de terrain nous a permis de mieux connaître le mouvement juif messianique dans la diversité de ses expressions et de ses courants. Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, le mouvement juif messianique est un mouvement relativement peu connu et peu étudié, surtout dans le contexte français. Une étude sur le positionnement exégétique de ce mouvement, en l'occurrence par rapport à l'interprétation de la prophétie de Jr 31:31-34, n'avait jamais été entrepris jusqu'alors. Notre étude contribuera donc à une meilleure connaissance du mouvement juif messianique et de son panorama interprétatif, avec un éclairage inédit sur le contexte français de ce mouvement. Plus précisément, au terme de cette étude sur la réception de la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31 dans le mouvement juif messianique, et sur la base des résultats précédemment mentionnés, nous pouvons tirer brièvement les conclusions suivantes :

* L'interprétation juive messianique de Jérémie 31:31-34 est une interprétation « chrétienne » dans le sens d'un messianisme qui reconnaît Jésus comme le Messie qui est venu inaugurer cette nouvelle alliance prophétisée par Jérémie. En cela, le mouvement juif messianique se différencie clairement du judaïsme.

* Les Juifs messianiques admettent la pleine inspiration de la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) et son autorité pour la vie du croyant juif en Jésus. En cela, l'interprétation juive messianique est proche des courants chrétiens évangéliques qui admettent l'inerrance des Ecritures.

* L'interprétation juive messianique de Jérémie 31:31-34 se différencie du christianisme par sa « coloration juive » mettant en avant la primauté du peuple juif comme destinataire de la nouvelle alliance, ou en soulignant la portée eschatologique de cette alliance qui ne sera pleinement accomplie que lors de l'avènement de Jésus, le Messie d'Israël. C'est dans cette perspective qu'est aussi envisagé l'accomplissement des promesses de restauration nationale faites à Israël en tant que nation.

* Les Juifs messianiques interprètent Jérémie 31:31-34 de diverses manières, à la fois en termes de continuité et de discontinuité. Ainsi, nous ne pouvons pas dire jusqu'à présent qu'il existe une interprétation juive messianique spécifique de ce texte. C'est pourquoi il serait plus approprié de parler de tendances d'interprétation. Il faut garder à l'esprit que l'interprétation juive messianique est diverse. Les différences d'interprétation constatées entre la littérature juive messianique en anglais et les résultats de notre questionnaire sont significatives à cet égard.

* La tendance majoritaire que nous avons trouvée en étudiant la littérature juive messianique en anglais accentue la continuité : la nouvelle alliance en Jr 31:31-34 est un renouvellement d'alliance. À l'inverse, la tendance majoritaire parmi les réponses à notre enquête exégétique dans le milieu juif messianique français et son réseau révèle une position qui admet davantage la discontinuité : la nouvelle alliance est une alliance (radicalement) nouvelle. Le contexte français (historique, ecclésial, théologique) explique probablement en partie cette différence.

* Les auteurs Juifs messianiques qui, dans leur interprétation de Jr 31:31-34, défendent la continuité et le renouvellement d'alliance se retrouvent, dans la pratique, très proches de l'exégèse protestante réformée et sa théologie de l'alliance (*covenant theology*).

* L'interprétation juive messianique se méfie et rejette tout type de « théologie du remplacement » (*supersessionism*). C'est pourquoi les auteurs Juifs messianiques, surtout

dans la littérature en anglais, tentent de se démarquer des schémas d'interprétation traditionnels dans le christianisme (dispensationalisme, théologie de l'alliance, théologie catholique…) pour chercher un autre mode d'interprétation (*post-supersessionism biblical theology*). En effet, l'interprétation juive messianique est particulièrement soucieuse d'éviter toute théologie de remplacement, théologie à laquelle est associé le problème plus global de l'antisémitisme.[889]

D'autres éléments secondaires dans l'interprétation du texte de Jr 31:31-34 ont été évoqués sans être forcément traités en détail. Nous nous sommes surtout concentrés sur l'interprétation de l'expression « nouvelle alliance » et la façon dont elle est comprise dans la globalité du passage. Les points ci-dessus représentent donc les principaux apports de notre recherche pour la description et le positionnement de la réception de Jr 31:31-34 dans le mouvement juif messianique contemporain.

6.3 Perspectives pour poursuivre la recherche

6.3.1 La question des présupposés en exégèse

Dans le cadre défini de notre étude sur la réception de la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31, nous avons surtout considéré l'interprétation finale du texte, autrement dit la façon dont les Juifs messianiques interprètent ce texte aujourd'hui. Nous avons essayé de décrire et de catégoriser les différentes tendances d'interprétation. Notre travail n'a pas consisté à déterminer les facteurs explicatifs externes de ces tendances d'interprétation, même si cela a été évoqué (par exemple dans la section 5.1.8.2).

Après cette catégorisation des différentes tendances d'interprétation du texte de Jr 31:31-34 dans le courant juif messianique, la question qui se pose et qui mériterait d'être étudiée est celle des présupposés qui orientent la lecture juive messianique, ou plutôt les lectures juives messianiques dont nous avons souligné la diversité. Cette question des présupposés de l'exégèse est une question que soulèvent plusieurs auteurs Juifs messianiques de façon pertinente. Par exemple, Kinzer dans son dernier ouvrage pose dès le début et de façon très lucide ses présupposés : « (…), I am here explaining my theological approach to exegesis as a frank admission of my starting point, not as a reason for accepting that exegesis » et il ajoute en note que la « réception » de son argumentation dépend aussi des présupposés du lecteur : « Of course, the theological presuppositions of the reader will also play a role in assessing the success or failure of my exegesis. »[890]

Joel Willits, co-éditeur avec David Rudolph de l'ouvrage *Introduction to Messianic Judaism* que nous avons souvent mentionné, fait ce constat au sujet de l'interprétation du Nouveau Testament, constat qui peut tout à fait être repris ici dans le cadre de l'interprétation du livre de Jérémie et qui résume bien cette question des présupposés dans l'exégèse :

---

[889] Il convient de rappeler ici la distinction entre antisémitisme et anti-judaïsme, le premier étant d'ordre ethnique et le second d'ordre religieux, les deux étant entremêlés dans des rapports complexes. Voir à ce sujet notre contribution : Michaël de Luca, « Exégèse et traces d'anti-judaïsme : étude de la réception de Jérémie 31:31-34 (la nouvelle alliance) chez les Pères de l'Église, de Justin à Augustin. » (Conférence sur l'antisémitisme organisée par le Conseil National des Evangéliques de France, Paris, 5 Octobre 2018, article à paraître dans les actes de ce colloque).

[890] Kinzer, *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen*, 9 n15.

> The fact that experienced readers of the New Testament come away with diametrically opposed interpretations of the same text is today perhaps one of the few universally recognized results of modern historical critical scholarship. I do believe that the meaning of a text resides in what an author intended to communicate (…). The trouble is: the words, phrases, propositions, and arguments in the New Testament are often *subject to a variety of valid interpretations*. While there may be a number of factors that contribute to this, we are beginning to appreciate more than ever that *the differences are often due in large measure to the presuppositions* with which readers read. These presuppositions are often *the most determinative factor* in interpretation.[891]

Cette citation met bien en lumière le fait que la diversité des présupposés aboutit finalement à une diversité d'interprétations d'un même texte. De même, dans le cas précis de l'interprétation juive messianique, Richard Harvey souligne l'importance de cette problématique liée aux présupposés : « Most Messianic Jews *have not developed their own hermeneutical approach* but borrow from the systems of others, often unreflectively. I try to characterise the hermeneutics of each stream of the movement in my concluding chapter, but only briefly. »[892] Comme le confirme Harvey, il n'y a pas à l'heure actuelle une interprétation juive messianique à proprement parler. Celle-ci est en partie influencée par les présupposés interprétatifs des deux grandes traditions, juive et chrétienne, vis-à-vis desquelles le mouvement juif messianique cherche à se positionner. C'est ici que l'on entrevoit que la question des présupposés en exégèse est aussi liée à la question du positionnement identitaire du mouvement juif messianique.

6.3.2 Questions identitaires et positionnement du mouvement juif messianique

La constatation de la diversité des interprétations de Jr 31:31-34 dans le mouvement juif messianique nous a renvoyé à la question plus large des présupposés qui peuvent orienter l'exégèse. Il se trouve que ceux-ci sont intimement liés à l'identité religieuse juive messianique, vaste question qui relève davantage de la sociologie (voir de l'anthropologie) religieuse et qui dépasse largement le cadre de notre étude, limitée à la réception d'un texte vétérotestamentaire.

Notons cependant, avec certains auteurs de ce mouvement, que l'identité juive messianique est en formation, le mouvement étant encore relativement récent et en phase de définition. Comme le notait déjà David Stern dans son *Messianic Jewish Manifesto* : « As we are saying here and there throughout this book, Jewish believers [in Jesus] have *an identity crisis*, (…). The identity crisis consists in how to put together and express the Jewish and Messianic elements in their own lives. »[893]

Cette « crise » identitaire des Juifs messianiques n'est pas la même selon les contextes, et elle dépend en grande partie de l'influence croisée du judaïsme et du christianisme sur le mouvement juif messianique, comme le rappelle Richard Harvey :

---

[891] Joel Willits, « The Bride of Messiah and the Israel-ness of the New Heavens and New Earth » in *Introduction to Messianic Judaism*, chap. 23, 245, italiques ajoutées.

[892] Richard Harvey, d'après un échange avec l'auteur, e-mail du 21 Juillet 2018, italiques ajoutées.

[893] Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 137.

> Such *pluralism of practice and interpretation* reflects the Jewish and Christian influences in the Messianic Jewish movement. The Diaspora nature of much of the movement emphasises the religious expression of Judaism as a means of *cultural identification*, whereas in the Land of Israel the majority of Israeli Messianic Jews do not need to assert 'Jewishness' in such 'religious' ways, and react against the Orthodox influence.[894]

Cette pression exercée sur le mouvement juif messianique en ce qui concerne son positionnement identitaire, à la fois vis-à-vis du judaïsme et du christianisme, est probablement à l'origine de l'évolution du mouvement dans le sens d'un renforcement de l'identité juive et d'une démarcation plus franche d'avec le christianisme, comme le remarque Kinzer :

> For the first three decades of its existence the Messianic Jewish movement adhered to the presuppositions of traditional evangelical ecclesiology, soteriology, eschatology, and hermeneutics. While it claimed to be a movement internal to the Jewish world, most outsiders - Jewish, Christian, and secular - viewed it as a subset of evangelical Christianity. (…) In the first decade of the twenty-first century these presuppositions have been challenged. A vocal minority has called for radical identification with the Jewish community and an identity distinct from the evangelical world.[895]

Mais là encore, les contextes différents jouent un rôle : comme nous l'avons constaté dans notre étude sur le plan de l'exégèse, le mouvement juif messianique français et son réseau est moins concerné par cette tendance à un rapprochement avec le judaïsme et demeure essentiellement dans le giron du protestantisme évangélique. Bien entendu, une éventuelle évolution du mouvement juif messianique en France, en lien avec le développement du mouvement juif messianique international, serait à surveiller pour prolonger l'étude dans le temps. Une telle étude viendrait ainsi en complément des travaux d'un universitaire français comme Mimouni qui, pour sa part, faisait le constat suivant au sujet du judéo-christianisme ancien, constat toujours valable pour les Juifs messianiques aujourd'hui :

> Or, le judéo-christianisme relève à la fois du judaïsme et du christianisme ; il n'a jamais été au centre des relations entre les Juifs et les chrétiens, les uns et les autres n'ayant que faire de ces communautés interspirituelles. C'est là que réside toute l'originalité des communautés judéo-chrétiennes qui ont tenté d'être, durant un temps,

---

[894] Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, 221. Ce constat est fait aussi par Wasserman : « The differences in American and Israeli Messianic Judaism are largely a matter of context. (…). In Israel, a Jew is just about anyone. (…). The issue of Jewish identity is settled (…). [Whereas] American Messianic Jews are often excluded from both synagogue and community. This constitutes an attack on their Jewish identity that they are challenged to prove over and over again. American Messianic Jews have to reestablish their Jewishness every time they meet another Jew with whom they desire to share the Gospel. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, 154-55. Le contexte français est encore différent (cf. section 5.1.8).

[895] Kinzer, « Messianic Jews and the Jewish World » in *Introduction to Messianic Judaism*, ed. Rudolph and Willits, chap. 11, 134.

> un « pont » entre le judaïsme et le christianisme, le dernier peut-être ; raison pour laquelle sans doute elles ont été rejetées par tous.[896]

On voit, avec cette citation, tout l'enjeu du mouvement juif messianique contemporain qui prétend de nouveau établir ce « pont » au risque, toujours le même, du rejet et de l'incompréhension.

Ainsi, au-delà de l'étude de l'exégèse juive messianique d'un passage important comme celui de la nouvelle alliance en Jérémie 31, ce sont des questions complexes qui se posent, touchant aux présupposés de lecture et à la définition même de l'identité religieuse des Juifs messianiques, questions qui ne manqueront pas de susciter, à l'avenir, l'intérêt des chercheurs.

[896] Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, 473.

7. Bibliographie

7.1 Monographies

Abraham ibn Ezra. *The Commentary of Abraham ibn Ezra on the Pentateuch, volume 3: Leviticus*. Translated by Jay F. Shachter. Hoboken, NJ: Ktav Publishing, 1986.

Adeyemi, Femi. *The New Covenant in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*. New York: Peter Lang, 2006.

Aitken, James K., Jeremy M. S. Clines and Christl M. Maier, eds. *Interested Readers: Essays on the Hebrew Bible in Honor of David J. A. Clines*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.

Albertz, Rainer. *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Studies in Biblical Literature 3. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

Allen, Leslie C. *Jeremiah, A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2008.

————. *Ezekiel 20-48*. Word Biblical Commentary 29. Dallas, TX: Word Books, 1990.

Amsler, Samuel. *L'Ancien Testament dans l'Eglise : essai d'herméneutique chrétienne*. Neuchatel, CH: Delachaux & Niestlé, 1960.

Arnold, Bill T. and Richard S. Hess, eds. *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Athia, Guy. *Le berger qui s'est fait agneau*. Strasbourg: éditions Le Berger d'Israël, 2011.

Baker, David L. *Two Testaments, One Bible. A Study of the Theological Relationship Between the Old and the New Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.

Barnett, Paul. *The Second Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament (NICNT). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

Baudin, Frédéric et Jacques Guggenheim. *Le judaïsme, un regard Chrétien*. Collection Croire et lire. Alès, FR: Croire publications, 2019.

Beale, Greg K. *A New Testament Biblical Theology*. Ada, MI: Baker Academic, 2011.

————, and Donald A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Apollos, Baker Academic, 2007.

Bebbington, David W. *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody*. History of Evangelicalism 3. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005.

Becking, Bob. *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31*. Oudtestamentische Studiën 51. Leiden, NL: Brill, 2004.

Beckwith, Roger. T. *The Old Testament of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985.

Ben-Rafaël, Eliezer. *Qu'est-ce qu'être juif ? 50 sages répondent à Ben Gourion*. Paris: Balland, 2001.

Berkowitz, Ariel and D'vorah Berkowitz. *Take Hold: Embracing Our Divine Inheritance with Israel*. Littletown, CO: First Fruits of Zion, 1999.

Berthoud, Jean-Marc, *L'alliance de Dieu.* Lausanne, CH: L'âge d'homme, 2005.

Biale, David. *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*. Oakland, CA: University of California Press, 2007.

Bingham, D. Jeffrey, and Glenn R. Kreider. *Dispensationalism and the History of Redemption: A Developing and Diverse Tradition*. Chicago, IL: Moody Publishers, 2015.

Blancou, Robert. *Enfin j'y vois clair : Jésus, les Juifs, l'Eglise*. 3e ed. Beaumont-les-Valence, FR: Emeth, 2011.

Blenkinsopp, Joseph. *Ezekiel, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1990.

Block Daniel I. *The book of Ezekiel (chapters 25-48)*. The New International Commentary on the Old Testament (NICOT). Grand Rapids MI: Eerdmans, 1998.

Böhmer, Siegmund. *Heimkehr und neuere Bund: Studien zu Jeremiah 30-31*. Göttinger Theologische Arbeiten 5. Göttingen, DE: Vandenhoeck&Ruprecht, 1976.

Bonsirven, Jospeh. *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*. Rome: Pontifico Istituto Biblico, 1955.

Bourguet, Daniel. *Des métaphores de Jérémie*. Études bibliques 9. Paris: Librairie Lecoffre, 1987.

Bozak, Barbara A. *Life 'Anew': A Literary-Theological Study of Jer. 30-31*. Analecta Biblica 122, Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1991.

Bray, Gerald. *Biblical Interpretation, Past and Present*. Leicester, GB: Apollos, 1996.

Briend, Jacques. *Le livre de Jérémie*. Paris: Les éditions du Cerf, 1987.

Brienen, T. *Christiaan Meyer (1661-1738)*. Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen, Leiden, NL: Groen en Zoon, 1992.

Bright, John. *Covenant and Promise*. London: SCM (Student Christian Movement), 1997.

————. *Jeremiah*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 1965.

Brown, Michael L. *Jeremiah*. Revised. ed. Expositor's Bible Commentary 7. Edited by Tremper Longman and David E. Garland. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010

————. *Answering Jewish Objections to Jesus*. *Volume 1 : General and Historical Objections*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000.

Brueggemann, Walter. *The Theology of the Book of Jeremiah*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

————. *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination.* Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.

————. *A Commentary on Jeremiah : Exile and Homecoming*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

————. *Hopeful Imagination, Prophetic Voices in Exile*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986.

Brumbach, Joshua. *A Messianic Commentary, John's Three Letters On Hope, Love and Covenant Fidelity*. A Messianic Commentary. Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2019.

————. *A Messianic Commentary From Jude on Faith and the Destructive Influence of Heresy*. A Messianic Commentary. Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2014.

Cabanel, Patrick. *Juifs et Protestants en France : Les affinités électives : XVIe-XXIe siècle*. Bibliothèque de culture religieuse. Paris: Fayard, 2004.

Calvin, Jean. *Leçons sur les révélations du prophète Jérémie (1565)*. Tome II. Genève: Droz, 2016.

————. *Institution de la religion chrétienne*. Aix-en-Provence, FR: Kerygma / Charols, FR: Excelsis, 2009.

Calvin, John. *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations*. Translated from the Latin and Edited by John Owen, volume 4. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.

Campbell, Roderick. *Israel and the New Covenant*. Philadelphia, PA: P&R (Presbyterian and Reformed), 1954.

Carleton Paget, James, and Joachim Schaper, eds. *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Carr, David M. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Carroll, Robert P. *Jeremiah*. London: Bloomsbury Publishing, SCM Press, 1986.

Carson, Donald A., Walter W. Wessel and Mark L. Strauss, *Matthew & Mark*. Revised ed. The Expositor's Bible Commentary. Edited by Tremper Longman and David E. Garland. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.

Cartledge, Mark J., and Mills David, *Covenant Theology: Contemporary Approaches*. London: Paternoster, 2001.

Charpin, Dominique. *« Tu es de mon sang » - Les alliances dans le Proche-Orient ancien*. Collection du Collège de France Docet omnia 4. Paris: Les Belles-Lettres / Collège de France, 2019.

Childs, Brevard S. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

Christiansen, Ellen Juhl. *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries As Identity Markers*. Leiden, NL: Brill, 1995.

Clements, Ronald Ernest. *Jeremiah*. Interpretation. Atlanta, GA: John Knox Press, 1988.

Cohn-Sherbok, Dan, ed. *Voices of Messianic Judaism: Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement*. Baltimore, MD: Lederer Books, 2001.

————. *Messianic Judaism: A Critical Anthology*. London: Continuum, 2000.

Cunningham, Philip A., Norbert J. Hofmann, and Joseph Sievers, eds. *The Catholic Church and the Jewish People: Recent Reflections from Rome*. New York: Fordham University, 2007.

Daniélou, Jean. *Théologie du judéo-christianisme*. Paris: Desclée, 1991.

Davidson, Steed Vernyl. *Empire and Exile : Postcolonial Readings of the Book of Jeremiah*. New York: T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2011.

Day, David. *Jérémie, témoin de Dieu en un temps de crise*. Mulhouse, FR: Grâce et Vérité, 1992.

De Troyer, Kristin, and Armin Lange, eds. *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*. Society of Biblical Literature Symposium Series 30. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005.

Diamond, A. R. Pete, *The Confessions of Jeremiah in Context*. Sheffield, GB: Sheffield Academic Press, Bloomsbury Publishing, 1987.

————, Kathleen M. O'Connor, and Louis Stulman. *Troubling Jeremiah*. Sheffield, GB: Sheffield Academic Press, Bloomsbury Publishing, 1999.

————, and Louis Stulman. *Jeremiah (Dis)Placed*. London: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2011.

Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche*. Jena, DE: Mauke, 1869.

Diprose, Ronald E. *Israel and the Church: the Origins and Effects of Replacement Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

————. *Israël dans le développement de la pensée chrétienne*. Saöne, FR: La joie de l'Eternel, 2004. Traduction française augmentée de l'italien : *Israele e la Chiesa*, 1998.

Dockery, David S. *Biblical Interpretation, Then and Now : Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church*. Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1992.

Drake, Susanna. *Slandering the Jew: Sexuality and Difference in Early Christian Texts.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013.

Dumbrell, William J. *Covenant and Creation*. Exeter, GB: Paternoster, 1984.

Dupont-Sommer, André et Marc Philonenko, eds. *Paralipomènes de Jérémie*. La Bible, écrits intertestamentaires. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1987.

Dussaut, Louis. *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux : approche d'analyse structurelle*. Paris: éditions du Cerf, 1981.

Ellul, Jacques. *Ce Dieu injuste. Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*. Paris: Arléa, 1991.

Embry, Brad, Ronald Herms and Archie T. Wright (eds). *Early Jewish Literature, An Anthology, Volume 2*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018.

Evans, Robert. *Reception History, Tradition and Biblical Interpretation: Gadamer and Jauss in Current Practice*. London: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2014.

Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*. Histoire et société 47. Genève: Labor et Fides, 2005.

Federow, Stuart (Rabbi). *Judaism and Christianity: A Contrast*. Bloomington, IN: iUniverse, 2012.

Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Rev. ed. The New International Commentary on the New Testament (NICNT). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

Feher, Shoshanah. *Passing Over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*. Walnut Creek, CA: Altamira, 1998.

Feinberg, John S. ed. *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*. Wheaton, IL: Crossway, 1988.

Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Fischer, Georg. *Jeremia 26-52*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg im Breisgau, DE: Herder, 2005.

————. *Das Trostbüchlein: Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31*. Stuttgarter Biblische Beiträge (SBB) 26. Stuttgart, DE: Katholisches Bibelwerk, 1993.

Fischer, John and Patrice Fischer. *The Distortion: 2000 Years of Misrepresenting the Relationship Between Jesus the Messiah and the Jewish People*. Baltimore, MD: Lederer Books, 2004.

Fischer, John, ed. *The Enduring Paradox: Exploratory Essays in Messianic Judaism*. Baltimore, MD: Lederer Books, 2000.

Fleg, Edmond. *Jésus raconté par le Juif errant (1953)*. Paris: Albin Michel, 1993.

Friebel, Kelvin G. *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts: Rhetorical Nonverbal Communication*. Edinburgh, GB: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 1999.

Friedman, David. *A Messianic Commentary on James the Just.* Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2012.

————. *They Loved the Torah: What Yeshua's First Followers Really Thought About the Law*. Baltimore, MD: Lederer Books, 2001.

Fritz, Antoine X. J. *To the Jews First or to the Jew at Last ? Romans 1:16c and Jewish Missional Priority in Dialogue with Jews for Jesus*. Cambridge, GB: James Clarke, 2013.

Frossard, André. *Écoute Israël*. Paris: Fayard, 1994.

Fruchtenbaum, Arnold G. *The Remnant of Israel: The History, Theology, and Philosophy of the Messianic Jewish Community*. San Antonio, TX: Ariel Ministries, 2011.

————. *Jésus était Juif*. 2e éd. rev. Romanel-sur-Lausanne, CH: La Maison de la Bible, 2002.

————. *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology.* Rev. ed. Tustin, CA: Ariel Ministries, 1996.

————. *Hebrew Christianity: Its Theology, History, and Philosophy.* Washington: Canon Press, 1974.

Garber, Zev, ed. *The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation*. Ashland, OH: Purdue University Press, 2011.

Garrigues, Jean Miguel. *Le Peuple de la première Alliance, approches chrétiennes du mystère d'Israël*. Paris: éditions du Cerf, 2011.

Garrigues, Jean Miguel (dir.). *L'unique Israël de Dieu*. Paris: Critérion, 1987.

Garrison, J. Christopher. *The Judaism of Jesus: The Messiah's Redemption of the Jews*. Bloomington, IN: WestBow Press, 2014.

Gentry, Peter J. and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*. 2nd edition. Wheaton, IL: Crossway, 2018.

Glanz, Oliver. *Understanding Participant-Reference Shifts in the Book of Jeremiah: A Study of Exegetical Method and its Consequences for the Interpretation of Referential Incoherence*. Studia Semitica Neerlandica. Leiden, Brill, 2013.

Glaser, Mitch. *Isaïe 53 expliqué*. Strasbourg, FR: édition Le Berger d'Israël, 2015.

Glaser, Mitch et Zhava Glaser. *Présenter le Messie à votre ami Juif*. Strasbourg, FR: édition Le Berger d'Israël, 2008.

Goble, Phillip E. *Everything You Need to Grow a Messianic Synagogue*. South Pasadena, CA: William Carey Library, 1974.

Goldberg, Louis, ed. *How Jewish is Christianity: 2 Views on the Messianic Movement*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

————. *Our Jewish Friends*. Chicago, IL: Moody Press, 1977.

Goldingay, John, ed. Festschrift. *Uprooting and Planting : Essays on Jeremiah for Leslie Allen*. London: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2007.

Gordon, Robert P. *Hebrews*. Sheffield, GB: Sheffield Phoenix Press, 2008.

Gorman, Michael J. *The Death of the Messiah and the Birth of the New Covenant: A (Not-So) New Model of the Atonement.* Cambridge: James Clarke, 2014.

Gräbe, Petrus J. *New Covenant, New Community: The Significance of Biblical and Patristic Covenant Theology for Contemporary Understanding*. Milton Keynes, GB: Paternoster Press, 2006.

————. *Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur : unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen*. Würzburg, DE: Echter Verlag, 2001.

Greef, W. De. *Carl A.F. Schwartz. Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen*. Leiden, NL: Groen en Zoon, 1990.

Green, Bradley G. ed. *Shapers of Christian Orthodoxy : Engaging with Early and Medieval Theologians*. Nottingham, GB: Apollos, 2010.

Greenberg, Moshe. *Ezekiel 21-37*. The Anchor Bible 22 A. New York: Doubleday, 1997.

Guggenheim, Jacques. *Juif messianique, pourquoi ?* Paris: le Berger d'Israël, 1990.

Guthrie, George H. *2 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament (BECNT). Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.

Gutwirth, Jacques. *Les Judéo-chrétiens d'aujourd'hui*. Sciences Humaines et Religions. Paris: éditions du Cerf, 1987.

Hafemann, Scott J. *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT) 81. Tübingen, DE: Mohr, 1995.

Hahn, Scott W. *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfilment of God's Saving Purposes*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

Haitsma, J. *Christiaan Salomon Duijtsch*. Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen. Leiden, NL: Groen en Zoon, 1993.

————. *Isaäc Da Costa*. Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen. Leiden, NL: Groen en Zoon, 1993.

Hamilton, James H. *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology*. Wheaton, IL: Crossway, 2010.

Harris, Murray J. *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary (NIGTC). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

Harris-Shapiro, Carol. *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey through Religious Change in America*. Boston, MA: Beacon Press, 1999.

Harvey, Richard Simon. *Mapping Messianic Jewish Theology: an Introduction to Messianic Judaism, Focusing on the Developing Theological Streams Within the Movement*. Studies in Messianic Jewish Theology. Carlisle, GB: Paternoster, 2009.

Hauser, Alan J, and Schuyler Kaufman. *Recent Research on the Major Prophets*. Sheffield, GB: Sheffield Phoenix Press, 2008.

Hayward, Philip. *Jeremiah. Targums Volume 12*. Edinburgh, GB: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 1987.

Henz, Matthias, ed. *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.

Hillers, Delbert R. *Covenant : The History of a Biblical Idea*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1969.

Holladay, William L. *Jeremiah : A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. 2 volumes. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.

Holt, Else K. And Carolyn J. Sharp, eds. *Jeremiah Invented: Constructions and Deconstructions of Jeremiah*. London/New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2015.

Hornkohl, Aaron D. *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah: The Case for a Sixth-Century Date of Composition*. Studies in Semitic Languages and Linguistics 74. Leiden: Brill, 2014.

Horvilleur, Delphine. *Réflexions sur la question antisémite*. Paris: Grasset, 2019.

Hughes, Graham. *Hebrews and Hermeneutics : The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*. Society for New Testament Studies, Monograph 36. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.

Isaac, Jules. *Genèse de l'antisémitisme, essai historique*. Liberté de l'esprit. Paris: Calmann-Lévy, 1956.

Isaac, Jules. *Jésus et Israël*. Paris: Albin Michel, 1948.

Isabelle de la Source (sœur). *Jérémie.* Lire la Bible avec les Pères 7. Paris: Médiaspaul, 2007.

Jaïs, Meyer. *Un juif c'est quoi ?* Paris: Association Consistoriale de Paris, 1980.

Jaubert, Annie. *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*. Patristica Sorbonensia 6. Paris: Seuil, 1963.

Jeanrond, Werner G. *Introduction à l'herméneutique théologique : développement et signification*. Cogitatio Fidei 185. Paris: les éditions du Cerf, 1995.

Jerome. *Commentary on Jeremiah*. Ancient Christian Texts. Translated by Michael Graves. Edited by Christopher A. Hall. Series editors Thomas C. Oden and Gerald L. Bray. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011.

Jones, Douglas Rawlinson. *Jeremiah*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

Judant, Denise. *Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël*. Paris: les éditions du cèdre, 1975.

Juster, Daniel. *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology*. Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 1995.

Kaiser, Walter C., and Tiberius Rata. *Walking the Ancient Paths. A Commentary on Jeremiah*. Bellingham, WA: Lexham, 2019.

Kaiser, Walter C. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978.

Kalmanofsky, Amy. *Terror All Around : The Rhetoric of Horror in the Book of Jeremiah*. London / New York: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2008.

Kasdan, Barney. *A Messianic Commentary: Rabbi Paul Enlightens the Ephesians on Walking with Messiah Yeshua*. Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2015.

————. *A Messianic Commentary: Matthew Presents Yeshua, King Messiah*. Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2011.

Keil, Carl Friedrich. *Jeremiah, Lamentations*. Commentary on the Old Testament VIII. Edited by Carl Friedrich Keil and Franz Delitzsch. Grand Rapids; MI: Eerdmans, 1982.

Kelly, William Doane. *A Determination of the Value of the Concepts of the Covenant and the People of God, Derived from Representative Contemporary Jewish, Protestant, and Catholic Theologians as a Basis for Ecumenical Dialogue and Agreement.* Ph.D. Thesis, Ottawa, CA: University of Ottawa, 1964.

Keown, Gerald L., Pamela J. Scalise and Thomas G. Smothers. *Jeremiah 26-52*. Word Biblical Commentary 27. Dallas, TX: Word Books, 1995.

Khoele, Abinki William. *A Study of the New Covenant in Jeremiah 31:31-34*. Pretoria: University of South Africa, 2005.

Kidner, Derek. *Jeremiah*. Kidner Classic Commentaries. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1987.

Kinzer, Mark S. *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen: The Resurrected Messiah, the Jewish People, and the Land of Promise*. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.

————. *Scrutant Son Propre Mystère. Nostra Aetate, Le Peuple Juif et L'identité de l'Eglise*. Les Plans-sur-Bex, CH: Parole et Silence, 2016.

————. *Israel's Messiah and the People of God: A Vision for Messianic Jewish Covenant Fidelity*. Eugene, OR: Cascade Books, 2011.

————. *Post-Missionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People.* Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005.

————. *The Nature of Messianic Judaism: Judaism as Genus, Messianic as Species.* West Hartford: Hashivenu Archives, 2000.

Kitchen, Kenneth A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

Kjaer-Hansen, Kai. *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*. Edinburgh, GB: Handsel / Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

Kline, Meredith G. *The Structure of Biblical Authority*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978.

————. *Treaty of the Great King : the Covenant Structure of Deuteronomy - Studies and Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1963.

Knight, George A. F. *Law and Grace: Must a Christian Keep the Law of Moses ?* London: SCM, 1962.

Knowles, Michael. *Jeremiah in Matthew's Gospel : The Rejected Prophet Motif in Matthean Redaction.* London: Bloomsbury Publishing, 1993.

Koorevaar, Hendrik J. and Mart-Jan Paul, eds. *The Earth and the Land: Studies About the Value of the Land of Israel in the Old Testament and Afterwards*. Israelogie 11. Berlin: Peter Lang, 2018.

————. *Theologie des Alten Testaments, Die bleibende Botschaft der hebräischen Bibel*. Giessen, DE: Brunnen Verlag, 2016.

Köstenberger, Andreas J. and Richard D. Patterson. *Invitation to Biblical Interpretation : Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature, and Theology*. Grand Rapids, MI: Kregel, 2011.

Kraus, Hans-Joachim. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen, DE: Neukirchener Verlag, 1956.

Kutsch, Ernst. *Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*. Neukirchen, DE: Neukirchener Verlag, 1978.

Lalleman-de Winkel, Hetty. *Jeremiah and Lamentations: An Introduction and Commentary.* Tyndale Old Testament Commentaries (TOTC) 21. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013.

————. *Jeremiah in Prophetic Traditions. An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Contributions to Biblical Exegesis & Theology (CBET) 26. Leuven, BE: Peeters Publisher, 2000.

Lancaster, D. Thomas. *What About the New Covenant?* Marshfield, MI: First Fruits of Zion, 2015. PDF eBook.

Larcher, Chrysostome. *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*. Paris: éditions du Cerf, 1962.

Lauterbach, Jacob Z., trans. *Mekilta de Rabbi Ishmael*. 3 volumes. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1976.

Leene, Henk. *Newness in Old Testament Prophecy: An Intertextual Study*. Old Testament Studies 64. Leiden, NL: Brill, 2014.

Leman, Derek. *A Messianic Commentary on Proverbs: Proverbial Wisdom & Common Sense*. Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 1999.

Levering, Matthew, and Michael Dauphinais, eds. *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2012.

Lieb, Michael, Emma Mason, and Jonathan Roberts, eds. *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Leibowitz, Nehama. *Studies in Bereshit (Genesis) in the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*. 2nd rev. ed. Jerusalem: World Zionist Organization, 1974.

————. *Studies in Shemot (Exodus) in the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*. 2 volumes. Jerusalem: World Zionist Organization, 1976.

Levitt, Zola. *Jews and Jesus*. Chicago, IL: Moody Press, 1977.

Lindars, Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Lofthouse, William F. *Jeremiah and the New Covenant*. London: James Clarke, 1925.

Lohfink, Norbert. *The Covenant Never Revoked : Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue.* New York: Paulist Press, 1991.

Lovski, Fadieh. *Antisémitisme et mystère d'Israël*. Paris: Albin Michel, 1955.

Lundbom, Jack R., Craig A. Evans and Bradford A. Anderson, eds. *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*. Vetus Testamentum Supplement 178. Leiden: Brill, 2018.

Lundbom, Jack R. *Writing up Jeremiah: The Prophet and the Book*. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.

————. *Jeremiah 21-36*, *A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Anchor Bible, 2004.

————. *Jeremiah 1-20, A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Anchor Bible, 1999.

Lustiger, Jean-Marie. *La promesse*. Paris: Parole et Silence, 2002.

Lyons, William John, and Emma England, eds. *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*. Edinburgh, GB: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2015.

Maier, Christl M., and Carolyn J. Sharp. *Prophecy and Power: Jeremiah in Feminist and Postcolonial Perspective*. London: Bloomsbury Publishing, A&C Black, 2014.

Maier, Christl M. *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT) 196. Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Malone, Fred Anderson. *A Critical Evaluation of the Use of Jeremiah 31:31-34 in the Letter to the Hebrews.* Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1989.

Maoz, Baruch. *Judaism Is Not Jewish: A Friendly Critique of the Messianic Movement*. Ross-shire, GB: Christian Focus, 2003.

————. *Vervolg en vernieuwing : een joods-christelijke visie op het evangelie in oud en nieuw verbond*. Goes, NL: Oosterbaan & Le Cointre, 1992.

Massonnet, Jean. *L'épître aux Hébreux*. Commentaire biblique : Nouveau Testament 15. Paris: Cerf, 2016.

McCarthy, Dennis. *Treaty and Covenant*. Analecta Biblica 21. Rome: Pontifical Biblical Institue, 1963.

McEwen, Alastair Reid. *The New Covenant of Jer 31:31-34 in Its Biblical Theological Setting*. Ph.D. Grand Rapids, MI: Calvin Theological Seminary, 1987.

McKane, William. *Jeremiah 1-25*. International Critical Commentaries (ICC). Edinburgh, GB: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2014.

————. *Jeremiah 26-52*. International Critical Commentary (ICC). Edinburgh, GB: T&T Clark, 1996.

McKim, Donald K., ed. *L'interprétation de la Bible au fil des siècles*. 4 volumes. Cléon d'Andran, FR: Excelsis, 2005-2011.

Meeuse, C.J., G. Roos and C. Sonnevelt, eds. *Trouw aan Israël*. Houten, NL: Den Hertog, 2004.

Mein, Andrew, Else K. Holt, and Hyun Chul Paul Kim. *Concerning the Nations : Essays on the Oracles Against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*. Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies (LHBOTS) 612. London/New York: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2015.

Mermelstein, Ari J. *The Genesis of Jewish History: Creation, Covenant, and Historical Consciousness in the Wisdom of Ben Sira and the Book of Jubilees*. Ph.D. New York: New York University, 2011.

Mimouni, Simon Claude. *Le judéo-christianisme ancien: essais historiques*. Patrimoines. Paris: éditions du Cerf, 1998.

Moon, Joshua N. *Jeremiah's New Covenant: An Augustinian Reading.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.

Moret, Jean-René. *Christ, la Loi et les Alliances. Les lettres aux Hébreux et de Paul : regards croisés*. Théologie biblique 3. Zürich, CH: LIT Verlag, 2017.

Müller, Mogens, and Henrik Tronier. *The New Testament as Reception.* London: Bloomsbury Publishing, 2002.

Najman, Hindy and Konrad Schmid, eds. *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*. Journal for the Study of Judaism Supplement 173. Leiden: Brill, 2017.

Neher, André. *Jérémie*. Judaïsme/Israël. Paris: éditions Stock, 1980.

Nessim, Daniel F. Jonathan et Mark Surey. *Présenter votre ami juif à Yéchoua'*. Strasbourg, FR: éditions Le Berger d'Israël, 2016.

Nichols, Greg. *Covenant Theology, A Reformed Baptist Perspective*. Pelham, AL: Solid Ground Christian Books, 2011.

Nogalski, James D. *Introduction to the Hebrew Prophets*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2018.

Novak, David. *The Jewish Social Contract: An Essay in Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Origène. *Homélies sur Jérémie.* Introduction et notes pas Pierre Nautin. Sources Chrétiennes 232 (Tome I) et 238 (Tome II). Paris: Les éditions du Cerf, 1976-1977.

Orton, David E., and Walter Baumgartner. *Jeremiah's Poems of Lament*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Paul, Mart-Jan. *Het nieuwe verbond en de uitleg van de profetieën over de toekomst van Israël*. Baarn, NL: Willem de Zwijgerstichting, 2013.

————. *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia (2 Kon. 22-23)*. 's-Gravenhage, NL: Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1988.

Pelikan, Jaroslav. *L'émergence de la tradition catholique 100-600*. La tradition chrétienne I. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Perrot, Antony, ed. *Les manuscrits de la mer Morte au lendemain de leur 70e anniversaire*. Saint-Légier, CH: éditions de la HET-Pro, 2019.

Peterson, Galen. *The Everlasting Tradition*. Grand Rapids, MI: Kregel, 1995.

Petuchowski, Jakob J. ed. *When Jews and Christians Meet*. Albany, NY: Suny Press, 1988.

Plant, Robin J.R. *Good Figs, Bad Figs: Judicial Differentiation in the Book of Jeremiah*. London: Bloomsbury Publishing, 2008.

Polk, Timothy. *The Prophetic Persona*. Sheffield, GB: Bloomsbury Publishing, 1984.

Poll, Evert Van de. *Messianic Jews and their Holiday Practice: History, Analysis and Gentile Christian Interest*. New ed. Israelogie 9. Berne, CH: Peter Lang, 2015.

Rabin, Caïn, Shemaryahu Talmon and Emmanuel Tov, eds. *The Book of Jeremiah*. The Hebrew University Bible Project. Jerusalem: Magnes Press, 1997.

Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation: a Textbook of Hermeneutics*. 3rd ed. Grand Rapids, MI: Baker, 1970.

Rata, Tiberius. *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort: Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30-33*. SBL 105. New York: Peter Lang, 2007.

Rausch, David R. *Messianic Judaism: Its History, Theology, and Polity*. Lewiston, ID: Edwin Mellen, 1982.

Rempp, Jean-Paul. *Israël: peuple, foi, terre*. Charols, FR: Excelsis, 2010.

Renaud, Bernard. *Nouvelle ou éternelle alliance ? Le message des prophètes*. Lectio divina. Paris: éditions du Cerf, 2002.

Reventlow, Henning Graf, and Yair Hoffman. *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.

————. *Religious Responses to Political Crises in Jewish and Christian Tradition*. London: Bloomsbury Publishing, 2008.

————. *The Problem of Evil and Its Symbols in Jewish and Christian Tradition*. London: Bloomsbury Publishing, 2004.

————. *Creation in Jewish and Christian Tradition*. London: Bloomsbury Publishing, 2002.

Reventlow, Henning Graf, Yair Hoffman, and Benjamin Uffenheimer. *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*. London: Bloomsbury Publishing, 1994.

Richelle, Matthieu. *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament*. Charols, FR: Edifac/ Excelsis, 2012.

Riggans, Walter. *Messianic Judaism and Jewish-Christian Relations: A Case Study in the Field of Religious Identity.* PhD diss., Birmingham: University of Birmingham, 1991.

Römer, Thomas. *La Bible, quelles histoires ! Entretien avec Estelle Villeneuve*. Paris: Bayard, 2014.

————. *Jérémie : du prophète au livre*. Poliez-le-Grand, FR: éditions du Moulin, 2003.

Roncace, Mark. *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem*. London: Bloomsbury Publishing, 2005.

Roper, David H., *The New Covenant in the Old Testament*. Waco, TX: Word Books, 1976.

Rose, Martin. *Une herméneutique de l'Ancien Testament.* Genève: Labor et Fides, 2003.

Rosen, Moishe. *Yéchoua, ce juif que l'on appelle Jésus*. Romanel-sur-Lausanne, CH: Ourania, 2007.

Rosenberg, A.J. *Mikraoth Gedoloth, Jeremiah.* Volume 2. New English Translation of Rashi and Other Commentaries by Rabbi A.J. Rosenberg. New York: Judaica Press, 2014.

Rudolph, David and Joel Willitts, eds. *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundation*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013.

Rudolph, Michael and Daniel C. Juster. *The Law of Messiah: Torah from a New Covenant Perspective*. 2 vols. Montgomery Village, MD: Tikkun International, 2020.

Sanders, Matthieu. *Introduction à l'herméneutique biblique*. Vaux-sur-Seine, FR: Edifac, 2015.

Sarisky, Darren. *Theology, History, and Biblical Interpretation: Modern Readings*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Sawyer, John F. A., ed. *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Schäfer, Peter, Michael Meerson and Yaacov Deutsch (eds). *Toledot Yeshu ('The Life Story of Jesus') Revisited*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 143. Tübingen, DE: Mohr Siebeck, 2011.

Schiffman, Michael. *Return of the Remnant: The Rebirth of Messianic Judaism*. New ed. Baltimore, MD: Lederer Messianic Publishers, 1996.

Schonfield, Hugh J. *The History of Jewish Christianity, From the First to the Twentieth Century*. London: Duckworth, 1936. Reprint 1995.

Schmid, Konrad. *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktion und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (WMANT) 72. Neukirchen-Vluyn, DE: Neukirchener Verlag, 1996.

Schmidt, Werner. *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52*. Das Alte Testament Deutsch 21. Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Seifrid, Mark A. *The Second Letter to the Corinthians*. The Pillar New Testament Commentary (PNTC). Grand Rapids, MI: Eerdmans, Nottingham, GB: Apollos, 2014.

Seilhamer, Frank. *The New Covenant in Jeremiah 31:3l-34: and its Place in the Covenant-Treaty Tradition of Israel and the Ancient Near East*. Springfield, OH: New World, 1976.

Seitz, Christopher R. Kent Harold Richards, and Robert C. Kashow, eds. *The Bible as Christian Scripture: The Work of Brevard S. Childs*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.

Sharp, Carolyn J. *Prophecy and Ideology in Jeremiah : Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose*. London: Bloomsbury Publishing, 2003.

Shead, Andrew G. *The Open Book and the Sealed Book : Jeremiah 32 in Its Hebrew and Greek Recensions*. London: Bloomsbury Publishing, 2002.

Siebesma, Pieter A. *Messiasbelijdende Joden door de eeuwen heen: een geschiedenis van een vergeten groep*. Houten, NL: Den Hertog, 2019.

Simon, Marcel. *Verus Israel : étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*. Paris: De Boccard, 1964.

Simonetti, Manlio. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. New York: T&T Clark, 1994.

Skarsaune, Oskar, Reidar Hvalvik, eds. *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.

————. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

Soderlund, Sven. *Greek Text of Jeremiah.* London: Bloomsbury Publishing, 1987.

Soulen, Kendall. *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.

Sprinkle, Preston M., and Stephen Westerholm. *Paul and Judaism Revisited: A Study of Divine and Human Agency in Salvation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013.

Steinmann, Andrew E. *From Abraham to Paul: A Biblical Chronology*. Saint Louis, MO: Concordia, 2011.

Stalder, Will. *Palestinian Christians and the Old Testament: History, Hermeneutics, and Ideology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2015.

Steinberg, Julius. *Die Ketuvim - ihr Aufbau und ihre theologische Botschaft*. Bonner Biblische Beitreige (BBB) 152. Hamburg, DE: Philo, 2006.

Stern, David H. *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past*. Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2007.

————. *Jewish New Testament Commentary*. Baltimor, MD: Lederer Messianic Publications, 1992.

————. *Restoring the Jewishness of the Gospel*. 2nd ed. Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1990.

————. *Messianic Jewish Manifesto*. Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1988.

Strack, H.L. et G. Stemberger. *Introduction au Talmud et au Midrash*. Patrimoine judaïsme. Paris: éditions du Cerf, 1986.

Stulman, Louis. *Order amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry*. Sheffield, GB: Bloomsbury Publishing, 1998.

Sweeney, Marvin A. *Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature*. Tübingen, DE: Mohr Siebeck, 2014.

Terry, Milton S. *Biblical Hermeneutics: a Treatise on the Interpretation of the Old and New Testament*, 1885. Grand Rapids, MI: Zondervan, reprint 1947.

Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary (NIGTC). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Thomas d'Aquin. *Explication du prophète Jérémie suivie de l'explication des Lamentations de Jérémie*. Traduit par Dominique Pillet. Paris: éditions du Sandre, 2012.

Thomas, Robert L. *Evangelical Hermeneutics: The New Versus the Old*. Grand Rapids, MI: Kregel, 2002.

Thompson, John Arthur. *The book of Jeremiah*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

Tidiman, Brian. *Le livre d'Ezéchiel, tome 2*. Vaux-sur-Seine, FR: Edifac, 1987.

Torrance, Thomas F. *Divine Meaning : Studies in Patristic Hermeneutics.* Edinburgh, GB: T&T Clark, 1995.

Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 3rd revised edition. Minneapolis, MN: Fortress press, 2012.

Turnil, Josué, ed. *Ils ont découvert leur Messie: des Juifs témoignent*. Romanel-sur-Lausanne, CH: Ourania, 2014.

Unterman, Jeremiah. *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*. Sheffield, GB: Bloomsbury Publishing, 1987.

Vanhoye, Albert. *La lettre aux Hébreux : Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance.* Série « Jésus et Jésus-Christ » 84. Paris: Desclée, 2002.

Vanter, Bruce and Leslie J. Hoppe. *Ezekiel, A New Heart*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

Vos, Geerhardus. *Redemptive History and Biblical Interpretation*. Edited by Richard B. Gaffin. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1980.

————. *Biblical Theology : Old and New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

Waard, Henk de. *Jeremiah 52 in de Context of the Book of Jeremiah*. Leiden, NL: Brill, 2020.

Wansbrough, Henry. *The Use and Abuse of the Bible: A Brief History of Biblical Interpretation*. London: Bloomsbury Publishing, T&T Clark, 2010.

Wasserman, Jeffrey S. *Messianic Jewish Congregations: Who Sold this Business to the Gentiles?* Lenham, MD: University Press of America, 2000.

Wendel, Susan J. and Miller, David M. (eds). *Torah Ethics and Early Christian Identity.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.

Wenthe, Dean O. ed. *Jeremiah, Lamentations*. Ancient Christian Commentary on Scripture, OT 12. Edited by Dean O. Wenthe. General editor Thomas C. Oden. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.

Westerbeke, Willem. *Messiasbelijdende joden in Europa*. Middelburg, NL: Stichting Gihonbron, 2011.

Wit, Hans de. *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*. Intercultural Biblical Hermeneutics Series 1. Foundation Dom Hélder Câmara. Vrije Universiteit Amsterdam, 2012.

Wright, Christopher J.H. *Le message de Jérémie*. Charols, FR: Grâce & Vérité, 2016.

————. *The message of Ezekiel*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

Zakovitch, Yair. *An Introduction to Inner-biblical Interpretation*. Even Yehudah, IL: Rekhes, 1992.

Zenger, Erich. *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf, DE: Patmos Verlag, 1991.

Zijlstra, Maarten. « The New Covenant in Jeremiah 31:31-34: A Study of Its Meaning and Appropriation in Relation to the Function of a Restored Jewish Nation. » Master thesis, Evangelische Theologische Faculteit Leuven, 2011.

Zimmermann, Jens. *Hermeneutics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

7.2 Articles et chapitres d'ouvrages

Ackroyd, Peter R. « The Book of Jeremiah : Some Recent Studies. » *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT) 9, no. 28 (January 1984): 47-59.

Adeyemi, Olufemi I. « What is the New Covenant 'Law' in Jeremiah 31:33? » *Faculty Publications and Presentations*, no. 274 (2006). Consulté en Mars 9, 2016. http://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/274.

Amir, Yehoshua. « Jeremias Wort vom neuen Bund. Eine jüdische Auslegung. » In *Wer Tora vermehrt, mehrt Leben, Festschrift für H. Kremers*. Edited by E. Brocke & H.-J. Barkenings, 159-71. Neukirchen, DE: Neukirchener Verlag, 1986.

Anava, Sarit, Noam Mizrahi, Mattias Jakobsson, Oded Rechavi et al. « Illuminating Genetic Mysteries of the Dead Sea Scrolls. » Edited by Anava et al. Cell 181, (2020): 1218-31. Fichier pdf. Consulté Juillet 11, 2020. https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.04.046.

Anderson, Bernhard W. « The New Covenant and the Old. » In *The Old Testament and Christian Faith*, edited by B.W. Anderson, 225-42. London: SCM Press, 1964.

Anderson, Hugh. « The Jewish Antecedents of the Christology in Hebrews. » In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Edited by James H. Charlesworth, 512-35. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.

Attridge, Harold W. « The Uses of Antithesis in Hebrews 8-10. » *The Harvard Theological Review* 79, no. 1/3 (1986): 1-9.

Baker, J. Coleman. « New Covenant, New Identity: A Social-Scientific Reading of Jeremiah 31:31-34. » *The Bible & Critical Theory* 4, no. 1 (2008). Fichier pdf. Consulté en

Juillet 4, 2016. https://www.bibleandcriticaltheory.com/issues/vol4-no1/vol-4-no-1-2008-new-covenant-new-identity-a-social-scientific-reading-of-jeremiah-3131-34/.

Barnard, Jody A. « Anti-Jewish Interpretations of Hebrews: Some Neglected Factors. » *Melilah* 11 (2014): 25-52.

Barrick, William D. « New Covenant Theology and the Old Testament Covenants. » *The Master's Seminary Journal* 18, no. 1 (2007): 165-80.

Baudin, Frédéric. « Israël et l'Eglise. » *Théologie évangélique* 6, no. 3 (2007): 181-201.

————. « Israël et l'Eglise. » *La Revue Réformée* 189, tome XLVII (Avril 1996): 23-40.

Becking, Bob. « Text-Internal and Text-External Chronology in Jeremiah 31:31-34. » *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996): 33-51.

————. « Jeremiah's Book of Consolation - A Textual Comparison : Notes on the Massoretic Text and the Old Greek Version of Jeremiah XXX-XXXI. » *Vetus Testamentum* 44, (1994): 145-69.

Bekkum, Koert van. « Schrijven, schrijvers en auteurs in de oudheid. » In *Nieuwe en oude dingen. Schatgraven in de Schrift*. Edited by Koert van Bekkum, Rob van Houwelingen and Eric Peels. Apeldoornse Studies 62; TU-Bezinningsreeks 13. Barneveld, NL: Vuurbaak, 2013.

Bénétreau, Samuel. « Évangile et judaïté : l'apport de l'épître aux Hébreux. » *Fac réflexion* 13, (July 1989): 16-24.

Bergerhof, Kurt. « Bibelarbeit über Jeremia 31,31-34. » In *'Und Mose schrieb dieses Lied auf': Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient: Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern Und Kollegen,* Alter Orient und Altes Testament 250, 101-8. Münster, DE: Ugarit-Verlag, 1998.

Berthelot, Katell. « La bibliothèque de Qumrân et la constitution du corpus biblique. » Etudes Théologiques et Religieuses 85, no. 2 (2010): 221-32.

Betz, Otto. « Der Alte und der Neue Bund: Eine Betrachtung zu 2 Kor 3. » In *Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht.* Edited by H. Kremers and E. Lubahn, 24-36. Neukirchen-Vluyn, DE: Neukirchener Verlag, 1985.

Biddle, Mark E. « The Redaction of Jeremiah 39–41 [46–48 LXX]. A Prophetic Endorsement of Nehemiah? » Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 126, (2014): 228–42.

Blair, H. J. « Jeremiah's Prophecy of the New Covenant in its Historical Context. » *Reformed Theological Church Journal* (RTCJ) 2, (1986): 38-49.

Blanton, Thomas R. « Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians. » *Journal of Biblical Literature* 129, no. 1 (2010): 129-51.

Blocher, Henri. « La déclaration de Willowbank et sa pertinence aujourd'hui. Quelques réflexions après douze ans. » *Théologie évangélique*, volume 2, no. 1 (2003): 3-20.

Blomberg, Craig L. « The Law in Luke-Acts. » *Journal for the Study of the New Testament* 7, no. 22 (January 1984): 53-80.

Bogaert, Pierre-Maurice. « La fin des jours, catastrophe, retour d'exil ou nouveauté dans les éditions conservées du livre de Jérémie. » In *Les prophètes de la Bible et la fin des*

temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009), 73-98. Lectio Divina. Paris: Cerf, 2010.

————. « Loi(s) et Alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31, 31-37 TM ; 38, 31-37 LXX). » in *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, 81-92. Lectio Divina 168. Paris: éditions du Cerf, 1997.

————. « Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins : Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie. » In *La vie de la parole, de l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*. Édité par Henri Cazelles, 139–50. Paris: Desclée, 1987.

————. « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie. » In *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, 168-73. Editée par Pierre-Maurice Bogaert. Louvain: Peeters, 1981.

Borg, Michael. « The New Covenant (Jeremiah 31:31-34). » *Puritan Reformed Journal* 6, no. 2 (July 2014): 16-34.

Briend, Jacques. « L'espérance d'une alliance nouvelle. » *Lumière et vie*, no. 165 (1983): 31-43.

Bright, John. « Exercise in Hermeneutics: Jeremiah 31:31-34. » *Interpretation* 20, no. 2 (April 1966): 188-210.

Browne, Arnold S. « Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke Deutung des Hebraerbriefs im Rahmen der fruhchristlichen Theologiegeschichte. » *The Journal of Theological Studies* 49, no. 2 (1998): 792-95.

Brueggemann, Walter. « The Oracle of Newness Jeremiah 31:31-34. » *On Scripture*, (2011). Consulté en Mai 13, 2016. http://www.onscripture.com/oracle-newness.

————. « Texts That Linger, Words That Explode. » *Theology Today* 54, no. 2 (1997): 180-99.

————. « At the Mercy of Babylon: A Subversive Rereading of the Empire. » *Journal of Biblical Literature* 110, no. 1 (1991): 3-22.

Buchhold, Jacques. « Le livre de Jérémie : son architecture. » *Fac réflexion*, vol. 44, no. 3 (1998): 4-12.

Buis, Pierre. « La nouvelle alliance. » *Vetus Testamentum* 18 (1968): 1-15.

Carroll, Robert P. « Radical Clashes of Will and Style: Recent Commentary Writing on the Book of Jeremiah. » *Journal for the Study of the Old Testament* 45 (October, 1989): 99-114.

Carvalho, Corrine L., Jonathan Stökl, eds. « Sex and the Single Prophet: Marital Status and Gender in Jeremiah and Ezekiel. » In *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East.* 237-68. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.

Cazelles, Henri. « The Canonical Approach To Torah and Prophets. » *Journal for the Study of the Old Testament* 5, no. 16 (January 1980): 28-31.

————. « Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance. » In *Beiträge zur alttestamentliche Theologie. Festschrift für W. Zimmerli*. Edited by H. Donner, 69-79. Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Coppens, Joseph. « La Nouvelle Alliance en Jer 31:31-34. » *The Catholic Biblical Quarterly* 25, no. 1 (January 1963): 12-21.

Coppes, Leonard J. « An Introduction to the Hermeneutic of Hermann Gunkel. » *Westminster Theological Journal* 32, no. 2 (May 1970): 148-78

Cote, Gary H. « An Academic Course for the Students of Zion Bible College Presenting Jeremiah's Message and Ministry as It Relates to Covenant Theology and the Accompanying Ethics. » *Regent University*, (2011). Consulté en Mai 13, 2016. http://docview/868705268/abstract/916EC86396A74488PQ/11.

Couturier, Guy. « Alliance nouvelle et homme nouveau en Jérémie 31,31-34. » In *Loi et autonomie dans la Bible et la Tradition chrétienne*. Edited by O. Mainville, 79-116. Québec: Editions Fides, 1994.

Covington, Eric. « Review of Reception History, Tradition and Biblical Interpretation by Robert Evans. » *The Two Cities*. Consulté en Novembre 13, 2015. http://www.thetwocities.com/book-reviews/review-of-reception-history-tradition-and-biblical-interpretation-by-robert-evans/.

Coxhead, Steven R. « Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ. » *Westminster Theological Journal* 68, no. 2 (September, 2006): 305-20.

Decock, Paul B. « Jerome's Turn to the Hebraica Veritas and his Rejection of the Traditional View of the Septuagint. » *Neotestamentica* 42, no. 2 (2008): 205-22.

Delorme, Jean. « Sacrifice, sacerdoce, consécration: typologie et analyse sémantique du discours. » *Recherches de Sciences Religieuses*, volume 63 (1975): 343-66.

Dequeker, Luc. « Jeremia en het nieuwe verbond. » *Jota* 7, no. 25 (1995): 16-24.

————. « La 'nouvelle alliance' : Restauration ou abolition ? » *Archivo di Filosofia* LIII, (1985): 222-30

————. « Old and New in the Bible. Guidelines for a Better Understanding of the Relationship between the Old and New Testaments. » *Louvain Studies* 3 (1971): 189-205.

Derouchie, Jason S. « Counting Stars with Abraham and the Prophets: New Covenant Ecclesiology in OT Perspective. » *Journal of the Evangelical Theological Society* (JETS) 58, no. 3 (2015): 445-85.

Diprose, Ronald E. « The Jewish-Christian Dialogue and Soteriology. » *Trinity Journal* 20, no. 1 (1999): 23-37.

Drake, Paul. « The Kingdom of God in the Old Testament. » in *The Kingdom of God in the 20th Century Interpretation*. Edited by Wendell Willis. Peabody, MA: Hendrickson, (1987): 67-79.

Dulles, Avery Cardinal. « The Covenant With Israel. » *First Things*, no. 157 (2005): 16-21.

Dunn, James D. G. « 'The Letter Kills, but the Spirit Gives Life' (2 Cor. 3:6). » *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 35, no. 2 (September 2013): 163-79.

Ego, Beate. « 'In meinem Herzen berge ich dein Wort.' Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Torafrömmigkeit der Psalmen. » *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTh), no. 12 (1997): 277-89.

Elliott, Mark W. « Childs and the History of Interpretation. » in *The Bible as Christian Scripture: The Work of Brevard S. Childs.* Edited by Christopher R. Seitz, Kent Harold Richards, and Robert C. Kashow, 119-36. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.

Feinberg, John S. « Systems of Discontinuity. » in *Continuity and Discontinuity: Perspective on the Relationship between the Old and New Testaments*. Edited by John S. Feinberg, 63-86. Wheaton, IL: Crossway, 1988.

Fensham, F. Charles. « Nebukadrezzar in the Book of Jeremiah. » *Journal of Northwest Semitic Languages* (JNSL), vol. 10 (1982): 53-65.

Finsterbusch, Karin. « 'Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben.' Bemerkungen zu Jer 31:33. » *Biblische Zeitschrift* (BZ) 49 (2005): 86-92.

Fischer, Georg. « Die Diskussion um den Jeremiatext. » in *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219. Edited by M. Karrer and W. Kraus, 612-29. Tübingen, DE: Mohr Siebeck, 2008.

Fischer, John. « Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews. » *Evangelical Review of Theology*, volume 13, no. 2 (1989): 175-87.

————. « Paul in His Jewish Context. » *The Evangelical Quarterly*, volume LVII, no. 3 (July 1985): 211-36.

Fronczak, Jacob. « Response to Nanos: Renewed Covenantalism, Not Triumphalism or Supersessionism. » *Kesher* 26, (July 2012). Consulté en Mars, 2020. https://www.kesherjournal.com/article/response-to-nanos-renewed-covenantalism-not-triumphalism-or-supersessionism/

García de la Fuente, Olegario. « El Cumplimiento de La Ley En La Nueva Alianza Según Los Profetas. » in *Etica Biblica: XXIX Semana Biblica Española,* 145-65. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1971.

Gehman, Henri S. « An Insight and a Realization: A Study of the New Covenant. » In Interpretation 9 (1955): 279-93.

Gelin, Albert. « Le sens du mot 'Israel' en Jérémie xxx-xxxi. » In *Mémorial J. Chaine*, 161-68. Lyon, FR: Facultés catholiques, 1950.

Gesundheit, Shimon. « The Question of LXX Jeremiah as a Tool for Literary-Critical Analysis. » *Vetus Testamentum* 62 (2012): 29-57.

Gillingham, Susan. « An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1. » *Revue des Sciences Religieuses* 85, no. 4 (October 2011): 571-99. Consulté en Novembre, 2015. http://rsr.revues.org/1803.

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). » In *L'enfance de la Bible hébraïque : histoire du texte de l'Ancien Testament*. Le monde de la Bible 52. Edited By Adrian Schenker and Philippe Hugo, 199-219. Genève: Labor et Fides, 2005.

Goshen-Gottstein, Alon. « The New Covenant - Jeremiah 31:30-33 (31:31-34) in Jewish Interpretation. » *Studies in Christian-Jewish Relations* 15, no. 1 (2020): 1-31.

Gosse, Bernard. « La nouvelle alliance de Jérémie 31,31-34 : Du livre d'Ezéchiel au livre de Jérémie. » *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 116, no. 4 (2004): 568-80.

Graafland, Cornelis. « Alter und neuer Bund. Calvins Auslegung von Jeremia 31, 31-34 und Hebräer 8, 8-13. » In *Reformiertes Erbe, Festschrift für Gottfried Wilhelm Locher zu seinem 80. Geburtstag.* Edited by Heiko A. Oberman, Bd. 2, 127-45. Zürich, CH: Theologischer Verlag, 1993.

Gray, Richard W. « A Comparison Between the Old Covenant and the New Covenant. » *Westminster Theological Journal*, vol. 4, no. 1 (November 1941): 1-30.

Groppe, Elizabeth T. « Revisiting Vatican II's Theology of the People of God After Forty-Five Years of Catholic-Jewish Dialogue. » *Theological Studies* 72, no. 3 (2011): 586-619.

Gross, Walter. « Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepten un die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. » *Stuttgarter Bibelstudien* 176 (1998).

————. « Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament. » *Theologische Quartalschrift* 176, no. 4 (1996): 259-72.

————. « Erneuerter oder Neuer Bund: Wortlaut und Aussageintention in Jer 31, 31-34. » In *Bund und Tora: Zur Theologischen Begriffsgeschichte in Alttestamentlicher, Frühjüdischer und Urchristlicher Tradition*, 41-66. Tubingen, DE: Mohr, 1996.

Hafemann, Scott J. « Paul's Use of the Old Testament in 2 Corinthians. » *Interpretation* 52, no. 3 (1998): 246-57.

————. « The 'Temple of the Spirit' as the Inaugural Fulfilment of the New Covenant within the Corinthian Correspondence. » *Ex Auditu* 12 (1996): 29-42.

Halpern, Baruch. « The New Names of Isaiah 62:4: Jeremiah's Reception in the Restoration and the Politics of 'Third Isaiah.' » *Journal of Biblical Literature* 117, no. 4 (1998): 623-43.

Hals, Ronald M. « Some Aspects of the Exegesis of Jeremiah 31:31-34. » In *When Jews and Christians Meet*, 87-97. Albany, NY: New York Press, 1988.

Harrington, Daniel J. « The New Covenant. » *America*, vol. 194, no. 11, (2006): 131.

Harvey, Richard Simon. « Passing over the Plot? The Life and Work of Hugh Schonfield. » *Mishkan* 37 (2002): 35-48.

Hauw, Andreas. « The New Covenant at Qumran. » Paper presented at the Society of Asian Biblical Studies (SABS), Widya Sasana Malang (Indonesia), July 16-20, 2018.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm. « The New Covenant. » In *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, 237-52. Edited by Walter C. Kaiser. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.

Hocken, Peter. « The Messianic Jewish Movements: New Current and Old Reality. » In *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements: The Tensions of the Spirit,* 97-115. Burlington, VT: Ashgate, 2009.

Høgenhaven, Jesper. « Den Nye Pagts Dage: Nogle Eksegetiske Betragtninger Til Jeremias 31:31-34. » In *Tro Og Historie: Festskrift Til Niels Hyldahl I Anledning Af 65 Års Fødselsdagen*, 132-41. Copenhagen, DK: Museum Tusculanums Forlag, 1996.

Holladay, William L. « Elusive Deuteronomists, Jeremiah, and Proto-Deuteronomy. » *The Catholic Biblical Quarterly* 66, no. 1 (2004): 55-77.

————. « The Structure and Possible Setting of the New Covenant Passage, Jer 31,31-34. » In *Palabra, Prodigio, Poesia. I.M. L. Alonso Schökel*. Analecta Biblica 151. Edited by V. Collado Bertomeu, 185-89. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2003.

Holmgren, Fredrick Carlson. « A New Covenant - for Whom. » *The Covenant Quarterly* 43, no. 1 (March 1985): 39-44.

Horn, Friedrich Wilhelm. « Die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31, 31-34). » In *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentlichen Texte im Neuen Testament fortwirken*. Edited by B. Kollmann, 187-99. Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Howard, George. « Hebrews and the Old Testament quotations. » *Novum Testamentum* 10 (July 1968): 208-17.

Hyatt, James Philip. « Torah in the Book of Jeremiah. » *Journal of Biblical Literature* 60 (1941): 381-96.

Ito, Akio. « Romans 2: A Deuteronomistic Reading. » *Journal for the Study of the New Testament* (JSNT) 18, no. 59 (January 1996): 21-37.

Joosten, Jan. « L'excédent massorétique du livre de Jérémie et l'hébreu post-classique. » In *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period: Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira*. Edited by Jan Joosten and Jean-Sebastien Rey. Studies of the Texts of the Desert of Juda 73; 93-108. Leiden, NL: Brill, 2007.

————. « Christ a-t-il aboli la Loi pour réconcilier Juifs et Chrétiens ? » Etudes Théologiques et Religieuses 80, no. 1 (2005): 95-102.

Kaiser, Walter C. Jr. « The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31:31-34. » *Journal of the Evangelical Theological Society* 15, no. 1 (1972): 11-23.

Kjaer-Hansen, Kai. « Controversy about Lucky — Reflections in Light of the Stockholm Conference in 1911 », *Mishkan* 60 (2009).

Kaminsky, Joel S. « The Sins of the Fathers: A Theological Investigation of the Biblical Tension Between Corporate and Individualized Retribution. » *Judaism* 46, no. 3 (1997): 319-32.

Katho, Bungihabaku. « The New Covenant and the Challenge of Building a New and Transformed Community in the DR Congo: A Contextual Reading of Jeremiah 31:31-34. » In *A Contextual Reading of Jeremiah 31,31-34*. Old Testament Essays (OTE) 18 (2005): 109-23.

Keller, Ch. « Der Sünde nicht mehr gedenken. Der erneuerte Bund mit allen Sippen Jißraels - eine Auslegung von Jer 31,31-34. » *Texte und kontexte* (TuK) 11, no. 40 (1988): 5-29.

Kent, Homer A Jr. « The New Covenant and the Church. » *Grace Theological Journal* 6, no. 2 (September 1985): 289-98.

Kimble, Jeremy. « Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants. » (Recension), *Journal of the Evangelical Theological Society* 58, no. 4 (2015): 861-66.

Koester, Craig R. « Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity. » *The Catholic Biblical Quarterly* 64, no. 1 (2002): 103-23.

Krašovec, Jože. « Vergebung und Neuer Bund nach Jer 31, 31-34. » *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 105, no. 3 (1993): 428-44.

Kraus, Hans-Joachim. « Der Erste und der Neue Bund. Biblisch-theologische Studie zu Jer 31,31-34. » In *Eine Bibel - Zwei Testamente: Positionen Biblischer Theologie*. Edited by Christoph Dohmen and Thomas Söding, 59-69. Paderborn, DE: Ferdinand Schöningh, 1995.

Krüger, Thomas. « Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament. » In *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für O.H. Steck*. Edited by R.G. Kratz and T. Krüger, 65-92. Fribourg, CH: Academic Press Fribourg, 1997.

Kwakkel, Gert. « The Conditional Dynastic Promise in 1 Kings 2:4. » In *Reading and Listening. Meeting One God in Many Texts. Festschrift for Eric Peels on the Occasion of His 25th Jubilee as Professor of Old Testament Studies*. Edited by Gert Kwakkel and Jaap Dekker. Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities – Supplement Series 16. Bergambacht, NL: 2VM, 2018, 79–87.

————. « The Sinaitic Covenant in the Narrative of the Book of Exodus. » In *Living Waters from Ancient Springs. Essays in Honor of Cornelis Van Dam*. Edited by Jason Van Vliet. Eugene, OR: Pickwick, 2011, 27-39.

La Barbe, Frank. « Les Juifs pour Jésus (Jews for Jesus) » In *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Edité par Anne-Laure Zwilling, 834-46. Montrouge, FR: Bayard, 2020.

Laepple, Ulrich. « Der neue Bund Gottes (Jer 31:31-34). » *Theologische Beiträge* 18 (1987): 169-73.

Landau, Lazare. « Aspects et problèmes spécifiques de l'histoire des Juifs en France. » *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, tome 59, no. 163 (1973): 229-49.

Leene, Henk. « Das 'Neue' in der Prophetie: Antwort an Reinhard Kratz. » In *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums 'Das Alte Testament und die Kultur der Moderne' anlässlich des 100 Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971)*. Edited by Irmtraud Fischer, Konrad Schmid and Hugh G. M. Williamson, 23-28. Münster, DE: LIT Verlag, 2003.

Lehne, Susanne. « The New Covenant in Hebrews. » *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* (JSNTS), no. 44. Sheffield, GB: Sheffield Academic Press, 1990.

Leithart, Peter J. « Womb of the World: Baptism and the Priesthood of the New Covenant in Hebrews 10.19-22. » *Journal for the Study of the New Testament* 22, no. 78 (October 2000): 49-64.

Lemke, Werner E. « Zukunft für Israel: alttestamentliche Bundeskonzepte und die Aktuelle Debatte um den neuen Bund. » *The Catholic Biblical Quarterly* 62, no. 4 (2000): 726-27.

————. « Jeremiah 31:31-34. » *Interpretation* 37, no. 2 (April, 1983): 183-87.

Leuchter, Mark. « The Medium and the Message, or what is 'Deuteronomistic' about the Book of Jeremiah? » Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 126, no. 2 (2014): 208–27.

Levenson, Jon D. « The Widow Re-Wed, Her Children Restored. » in *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*. London: Yale University Press, (2006): 142-55.

Lichtenberger, Hermann and S. Schreiner. « Der neue Bund in jüdischer Überlieferung. » *Theologische Quartalschrift* 176, no. 4 (1996): 272-90.

————. « Alter und neuer Bund. » *New Testament Studies* (NTS) 41 (1995): 400-14.

Lindars, Barnabas. « 'Rachel Weeping for Her Children' - Jeremiah 31:15-22. » *Journal for the Study of the Old Testament* 4, no. 12 (January, 1979): 47-62.

Lin, Shu-Mei. « A Study of Jeremiah 31:31-34. » *Taiwan Journal of Theology* 22 (2000): 125-40.

Lohfink, Norbert. « Der Neue Bund im Buch Deuteronomium? » In *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Bd. V, 9-36. Stuttgart, DE: Katholisches Bibelwerk, 2005.

Lundbom, Jack R. « Haplography in the Hebrew Vorlage of LXX Jeremiah. » Hebrew Studies 46 (2005): 301-20.

Lyons, William John. « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies. » Fichier pdf. Consulté en Novembre 13, 2015. http://www.bibleinterp.com/PDFs/Lyons1.pdf.

Main, Emmanuelle. « Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu. À propos d'un article récent. » *Nouvelle Revue Théologique* (NRT) 118 (1996): 34-58.

Martin-Achard, Robert. « Quelques remarques sur la Nouvelle Alliance chez Jérémie: Jérémie 31:31-34. » *Cahiers de La Revue de Théologie et de Philosophie* 11 (1984): 55-78.

Martin, Oren. « God's Covenant with Abraham Was Not the End of the Story. » *The Gospel Coalition* (TGC). Blog article. Consulté en Novembre 13, 2015. http://www.thegospelcoalition.org/article/you-asked-whats-new-about-the-new-covenant.

McCullough, John C. « The Old Testament quotations in Hebrews. » *New Testament Studies* 26, no. 3, (1980): 363-79.

McDonald, James I. H. « Paul and the Preaching Ministry : A Reconsideration of 2 Cor. 2:14-17 in Its Context. » *Journal for the Study of the New Testament* 5, no. 17 (January 1983): 35-50.

Meiden, Leendert Huibert van der, « 'Berit chadasha.' » *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (GTT) 54, (1954): 33-43.

Mejia, Jorge. « La problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie xxxi 31-34 et quelques autres textes. » *Supplements to Vetus Testamentum* (SVT) 32. Edited by J.A. Emerson, 263-77. Leiden, NL: Brill, 1981.

Mimouni, Simon Claude. « La *Birkat Ha-Minim* : une prière juive contre les judéo-chrétiens. » *Revue des Sciences Religieuses* 71, no. 3 (1997): 275-98.

Min, Kyunggoo. « Die Neue Tora als der Neue Bund in Jer 31,31-34. » *Biblische Notizen* 165 (2015): 63-82.

Murphy-O'Connor, Jerome. « The New Covenant in the Letters of Paul and the Essene Documents. » In *To Touch the Text. Festschrift for J.A. Fitzmyer*. Edited by M.P. Horgan and P.J. Kobelski, 194-204. New York: Crossroad, 1989.

Nanos, Mark D. « New or Renewed Covenantalism?: A Response to Richard Hays. » In *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology.* Edited by Richard Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart and Nathan MacDonald, 183-88. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2009.

Neff, Faye. « Focus: Jeremiah 31:31-34 (Change of Heart). » *Clergy Journal* 84, no. 7 (June 2008): 102-4.

Nicole, Emile. « Jérémie LXX : une pierre dans le jardin évangélique. » *Hokhma* 99, (2011): 3-21.

Niell, Jeffrey D. « The newness of the New Covenant. » In *The Case for Covenantal Infant Baptism*. Edited by Gregg Strawbridge, 127-55. Phillipsburg, PA: P&R, (2003).

Nieto, Gustavo Javier. « El Quiebre de Estructura Propuesto Por Jeremías 31,31-34. » *Estudios Bíblicos* 58, no. 4 (2000): 495-512.

Ortmann, H. « Der alte und neue Bund bei Jeremia. » Berlin: 1940.

Otto, Eckart. « Torah and Prophecy: A Debate of Changing Identities. » *Verbum et Ecclesia* 34, no. 2 (2013): 1-5.

Oxtoby, William Henry. « The New Covenant: Jer 31-34. » San Anselmo, CA: San Francisco Theological Seminary, 1914. Scanned document. Consulté en Mars, 2020. https://archive.org/details/newcovenantjerem00oxto/page/n3/mode/2up.

Patterson, Richard D. « Parental Love as Metaphor for Divine-Human Love. » *Journal of the Evangelical Theological Society* 46, no. 2 (2003): 205.

Paul, Mart-Jan. « The Meaning of the New Covenant (Jeremiah 31) for Israel and the Church. » In *Covenant(s): Biblical, historical and systematical perspectives.* Edited by Hans Burger, Gert Kwakkel and Michael Mulder. (forthcoming).

————. « 'Ik zend u de profeet Elia'. De toekomst van Israël volgens de vroegchristelijke kerk. » *Theologia Reformata* 57, no. 1 (2014): 22-39.

————. « Der archimedische Punkt der Pentateuchkritik – zur josianischen Datierung des Deuteronomiums, » *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 20 (2006): 115-37.

Peterson, David. « The Prophecy of the New Covenant in the Argument of Hebrews. » *The Reformed Theological Review* 38, no. 3 (September 1979): 74-81.

Pettegrew, Larry D. « The New Covenant. » *The Masters Seminary Journal* (TMSJ) 10, (1999): 251-70.

Potter, Harry D. « The New Covenant in Jeremiah 31:31-34. » *Vetus Testamentum* 33, no. 3 (July 1983): 347-57.

Rendall, Robert. « The Method of the Writer to the Hebrews in Using Old Testament Quotations. » *The Evangelical Quarterly*, vol. XXVII, no. 4, (1955): 214-20.

Ratzinger, Joseph. « The New Covenant: A Theology of Covenant in the New Testament. » *Communio* 22, (1995): 635-651.

Redmond, Alan. « The Obsolete Covenant in Hebrews Chapter Eight. » M.A. dissertation. Providence College and Seminary, Canada, (2008). Consulté en Mars, 2015. http://docview/816362254/abstract/916EC86396A74488PQ/26.

Renaud, Bernard. « L'alliance éternelle d'Ez 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jer 31,31-34. » In *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, 335-39. Leuven, BE: Peeters, 1986.

————. « Le concept biblique d'alliance à l'épreuve de l'exil babylonien. » In *Kecharitōmenē: Mélanges pour René Laurentin*, 113-25. Paris: Desclée, 1990.

————. « L'oracle de la Nouvelle Alliance : à propos des divergences entre le texte Hébreu (Jr 31,31-34) et le texte Grec (38,31-34). » In *Lectures et Relectures de la Bible: Festschrift P-M Bogaert*, 85-98. Leuven, BE: Peeters, 1999.

Rendtorff, Rolf. « Was ist neu am neuen Bund (Jer 31) ? » In *Lernen in Jerusalem - Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*. Veröffentlichungen aus

dem Institut Kirche und Judentum (VIKJ) 20. Edited by M. Stöhr, 26-37. Berlin: Institüt Kirche und Judentum, 1993.

Rhymer, David. « Between Text & Sermon: Jeremiah 31:31-34. » *Interpretation* 59, no. 3 (July 2005): 294-96.

Riemersma, Nico. « JHWH sluit een nieuw verbond (Jeremia 31:31-34). » *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 65, no. 2 (2011): 137-48. Fichier pdf. Consulté en Mars, 2020. https://www.nicoriemersma.nl/storage/blog/JHWH_sluit_een_nieuw_verbond_Jeremia_3131-34.pdf

Robert, Philippe. « La nouvelle alliance selon Jérémie. » *Foi et Vie* 93 (1994): 9-13

Robinson, Bernard Peter. « Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34. » *Scottish Journal of Theology* 15, no. 2 (2001): 181-204.

Roehrs, Walter R. « Divine Covenants: Their Structure and Function. » *Concordia Journal* 14, no. 1 (January 1988): 7-27.

Römer, Thomas. « L'identité juive en construction et son rapport à la terre. La naissance du Pentateuque comme document fondateur du Judaïsme. » In *Juifs et Protestants, une fraternité exigeante*, 58-69. Edité par Jean-Charles Tenreiro. Lyon, FR: Olivétan, 2015.

————. « Du livre au prophète : Stratégies rédactionnelles dans le rouleau prémassorétique de Jérémie. » In *Les recueils prophétiques de la Bible : Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, édité par Jean-Daniel Macchi et al. 255–82. Genève: Labor et fides, 2012.

————. « How Did Jeremiah Become a Convert to Deuteronomistic Ideology? », in *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 268. Edited by Linda S. Schearing and Steven L. McKenzie, 189-99. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

————. « Les 'anciens' pères (Jer 11,10) et la 'nouvelle' alliance (Jer 31,31). » *Biblische Notizen* (BN) 59 (1991), 23-29.

Sabin, Marie. « Reading Mark 4 as Midrash. » *Journal for the Study of the New Testament* 14, no. 45 (January 1992): 3-26.

Sabourin, Leopold. « The Jew and Missionary Christianity. » *Religious Studies Bulletin* 2, no. 3 (September 1982): 131-42.

Sarason, Richard S. « The Interpretation of Jeremiah 31:31-34 in Judaism. » In *When Jews and Christians Meet*. Edited by Jakob Josef Petuchowski. Albany, NY: New York Press, (1988): 99-123.

Sawyer, Deborah F. « Gender-Play and Sacred Text: A Scene from Jeremiah. » *Journal for the Study of the Old Testament* 24, no. 83 (June 1999): 99-111.

Schenker, Adrian. « Apologia pro Libro Meo Neuer Bund in Jer 31,31-34. » *Vetus Testamentum* 63, no. 1 (2013): 155-58.

————. « 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 Testament* (FRLANT) 212, 73-78. Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

————. « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ? » *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 70 (1994): 281–93.

————. « Der nie aufgehobene Bund: Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34. » In *Der neue Bund im alten: Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*. Quaestiones disputatae 146. Edited by Erich Zenger, 85-112. Freiburg, DE: Herder, 1993.

————. « Unwiderrufliche Umkehr und Neuer Bund: Vergleich zwischen Dt 4:25-31, 30:1-14; Jer 31:31-34. » *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27, no. 1-2 (1980): 93-106.

Schmid, Konrad. « How to Date the Book of Jeremiah: Combining and Modifying Linguistic and Profile-based Approaches. » *Vetus Testamentum* 68, (2018): 1-19.

Schmidt, Johann Michael. « Biblische Vorstellungen von 'Bund' Als Grundlage Und Orientierung Für Das Jüdisch-Christliche Gespräch. » In *'Wenn Nicht Jetzt, Wann Dann': Aufsätze Für Hans-Joachim Kraus Zum 65 Geburtstag*, 153-68. Neukirchen-Vluyn, DE: Neukirchener Verlag, 1983.

Schmidt, Werner H. « Der 'neue Bund' als Antwort auf Jeremias kritische Einsichten. » In *Für immer verbündet: Studien zur Bundestheologie der Bibel*. Stuttgarter Bibelstudien (SBS) 211. Edited by C. Dohmen and C. Frevel, 187-193. Stuttgart, DE: Katholisches Bibelwerk, 2007.

Schreiner, Josef. « Ein neuer Bund unverbrüchlichen Heils. » *Bibel und Leben* 7 (1966), 242-55.

Schreiner, Thomas R. « Corporate and Individual Election in Romans 9: A Response to Brian Abasciano. » *Journal of the Evangelical Theological Society* 49, no. 2 (2006): 373-86.

Sebban, Joël. « Être juif et chrétien. La question juive et les intellectuels catholiques français issus du judaïsme (1898-1940). » *Archives Juives* vol. 44, no. 1 (2011): 106-22. Consulté en Juillet, 2018. *https://www.cairn.info/revue-archives-juives-2011-1-page-106.htm.*

Sekine, Masao. « Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia. » *Vetus Testamentum* 9 (1959): 47-57.

Sérandour, Arnaud. « Dieux et négation de Dieu. Le cadre institutionnel du livre de Jérémie. Notes de lecture sur le prologue (Jr 1-2). » in *Nier les dieux, nier Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (1er et 2 avril 1999)*. Edité par Gilles Dorival et Didier Pralon. Aix-en-Provence, FR: Publications de l'Université de Provence, 2002, 129-41.

Shead, Andrew G. « The New Covenant and Pauline Hermeneutics. » In *Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, 33-49. Downers Grove, IL: IVP, Apollos, 2000.

Shulam, Joseph. « Messianic Jewish Exposition of the Scriptures. » *Mishkan* 75 (2016): 15-20.

Skarsaune, Oskar. « We Have Found the Messiah! Jewish Believers in Jesus in Antiquity. » *Mishkan* 45 (2005).

Stanley, Steven K. « A New Covenant Hermeneutic : The Use of Scripture in Hebrews 8-10. » *Tyndale Bulletin* 46, no. 1 (May, 1995): 204-06.

Staples, Jason A. « What Do the Gentiles Have to Do with 'All Israel'? A Fresh Look at Romans 11:25-27. » *Journal of Biblical Literature* 130, no. 2 (2011): 371-90.

Stipp, Hermann-Josef. « Broadening the Criteria for Clarifying the Textual History of Jeremiah 10: The Pre-Masoretic Idiolect. » In *Texts and Contexts of Jeremiah. The*

Exegesis of Jeremiah 1 and 10 in Light of Text and Reception History. Edited by Karin Finsterbusch and Armin Lange. Leuven: Peeters, (2016): 107-16.

————. « 'But into the Water You Must Not Dip It' (Jeremiah 13:1) – Methodological Reflections on How to Identify the Work of the Deuteronomistic Redaction in the Book of Jeremiah. » Presentation given at the Department of Ancient Studies at the Theological Faculty of the University of Stellenbosch (South Africa), March/April, 2012.

Svartvik, Jesper. « Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism. » In *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of the Theological Interrelationship*. Edited by Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary Boys, Hans Hermann Hendrix and Jesper Svartvik, 77-91. Grands Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

Swanson, Dwight D. « A Covenant Just Like Jacob's: the Covenant of 11QT29 and Jeremiah's New Covenant. » In *Qumran Texts and Studies*. Edited by George J. Brooke and Florentino Garcia Martinez, 273-86. Leiden, NL: Brill, 1994.

Sweeney, Marvin A. « Nouvelle ou Eternelle Alliance? Le Message des Prophètes. » (Recension) *The Catholic Biblical Quarterly* 66, no. 2 (2004): 303-5.

Swetnam, James. « Why was Jeremiah's New Covenant New ? » In *Studies on Prophecy*, Supplements to Vetus Testamentum (SVT) 26. Edited by J.A. Emerton, 111-15. Leiden, NL: 1974.

Svigel, Michael S. « Extreme Makeover: Heaven and Earth Edition — Will God Annihilate the World and Re-create It Ex Nihilo? » *Bibliotheca Sacra* 171 (2014): 401-17.

Talbert, Charles H. « Paul, Judaism, and the Revisionists. » *The Catholic Biblical Quarterly* 63, no. 1 (2001): 1-22.

Tarazi, Paul Nadim. « The Book of Jeremiah and the Pentateuchal Torah. » *Greek Orthodox Theological Review* 47, no. 1 (2002): 7-36.

Thorsell, Paul R. « The Spirit in the Present Age: Preliminary Fulfillment of the Predicted New Covenant according to Paul. » *Journal of the Evangelical Theological Society* 41, no. 3 (1998): 397-413.

Tita, Hubert. « 'Ich hatte meine Tora in ihrer Mitte gegeben': Das Gewicht einer nicht berücksichtigte Perfektform in Jer xxxi 33. » *Vetus Testamentum* 52 (2002), 551-56.

Ulmer, Rivka. « Psalm 22 in Pesiqta Rabbati: The Suffering of the Jewish Messiah and Jesus. » In *The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation.* Edited by Zev Garber, 106-28. Ashland, OH: Purdue University Press, 2011.

Ungern-Sternberg, Rolf von. « Die Bezeichnungen 'Neu' und 'Erneuern' im Alten Testament. » In *Redeweisen der Bibel. Untersuchungen zu einzelnen Redewendungen des Alten Testaments*. Biblische Studien 54, 36-61. Neukirchen-Vluyn, DE: Neukirchener Verlag, 1968.

Verhoef, Pieter A. « 'חדש' » in NIDOTTE, vol. 2, Edited by Willem A. VanGemeren, 30-37. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997.

Vermeylen, Jacques. « L'histoire deutéronomiste et les catégories de Momigliano. » In *Regards croisés sur la Bible. Etudes sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique, Paris 8-10 juin 2006*, 381-94. Lectio Divina. Paris: Cerf, 2007.

————. « L'Alliance Renouvelée (Jr 31,31-34): l'histoire littéraire d'un texte célèbre. » In *Lectures et Relectures de La Bible: Festschrift P-M Bogaert*, 57-83. Louvain, BE: Peeters, 1999.

Vieweger, Dieter. « Die Arbeit des Jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophet Ezechiels. » *Biblische Zeitschrift* 32, no. 1 (1988): 15-34.

Wacker, Marie-Theres. « Was ist neu am 'neuen Bund'? » *Junge Kirche* 55 (1994): 224-26.

Wal, A. van der. « Jeremia. Nieuw Verbond. » In *De Bijbel Spiritueel*. Edited by F. Maas, 389-94. Zoetermeer/Kapellen: Vbk Media, 2004.

Wallis, Wilber B. « Irony in Jeremiah's Prophecy of the New Covenant. » Journal of the Evangelical Theological Society 12 (1969): 107-10.

Walser, Georg. « Jeremiah 38:31-34 (MT 31:31-34): The History of the Two Versions and Their Reception. » In *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, *Helsinki, 2010*. Edited by Melvin K. H. Peters, 369-80. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.

Walvoord, John F. « The New Covenant. » In *Integrity of Heart, Skilfullness of Hands: Biblical and Leadership Studies*. *Festschrift D.K. Campbell*. Edited by C.H. Dyer and R.B. Zuck, 186-200. Grand Rapids, MI: Baker, 1994.

Weinfeld, Moshe. « Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel. » *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW) 88 (1976): 17-56.

Weippert, Helga. « Schöpfer des Himmels und der Erde: Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches » *Stuttgarter Bibelstudien* (SBS) 102 (1981): 56-102.

————. « Das Wort vom neuen Bund in Jeremia xxxi 31-34. » *Vetus Testamentum* 29, no. 3 (1979): 336-51.

Wells, Paul. « La promesse : lecture de Jérémie 31 : 31 à 34. » *Etudes évangéliques* 36, no. 1, (1976): 20-24.

Wellum, Stephen L. « Baptism and the Relationship between the Covenants. » In *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. Edited by Thomas R. Schreiner and Shawn D. Wright. Nashville, TN: B&H Academic, 2006. Fichier pdf. Consulté en Mars, 2020. https://kingdomresources.files.wordpress.com/2007/08/wellum_baptindd.pdf.

Williamson, Clark M. « Anti-Judaism in Hebrews? » *Interpretation* 57, no. 3 (2003): 266-79.

Wolff, Hans Walter. « The Hermeneutics of the Old Testament. » in *Essays on Old Testament Interpretation*. The Preacher's Library. Edited by Claus Westermann. London: SCM, 1963. Fichier pdf. Consulté en Mars, 2020. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/002096436101500405.

Zenger, Erich. « The Covenant That Was Never Revoked: The Foundations of a Christian Theology of Judaism. » In *The Catholic Church and the Jewish People: Recent Reflections from Rome*. Edited by Philip A. Cunningham, Norbert J. Hofmann, and Joseph Sievers, 92-112. New York: Fordham University, 2007.

————. « Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? » *Kirche und Israel* (KuI) 9 (1994): 39-52.

————. « Die Bundestheologie - ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel - Kirche. » In *Der Neue Bund im*

Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente. Quaestiones disputatae (QD) 146. Edited by C. Dohmen and E. Zenger, 13-49. Freiburg, DE: Herder, 1993.

7.3 Sites et ressources sur Internet

Une sélection de quelques sites internet de référence pour le mouvement juif messianique.

7.3.1 Principales organisations juives messianiques

Hashivenu. *Hashivenu*. Consulté September 22, 2020. http://hashivenu.org/.

The International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues. *The International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues*. Consulté September 22, 2020. https://iamcs.org/.

The International Messianic Jewish Alliance. *Messianic Jewish Alliance of France*. Consulté Septembre 22, 2020. https://theimja.org/france/.

The Messianic Jewish Alliance of America. *The Messianic Jewish Alliance of America*. Consulté Septembre 22, 2020. https://mjaa.org/.

The Messianic Jewish Rabbinical Council. *The Messianic Jewish Rabbinical Council*. Consulté Septembre 22, 2020. http://ourrabbis.org/main/.

The Union of Messianic Jewish Congregations. *The Union of Messianic Jewish Congregations*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.umjc.org/.

7.3.2 Formations juives messianiques

Ahavat Ammi. *Yeshivat Shuvu*. Consulté Septembre 22, 2020. https://ahavatammi.org/.

The King's University. *The King's University*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.tku.edu/.

The Messianic Jewish Theological Institute. *The Messianic Jewish Theological Institute*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.mjti.org/.

The Messianic Jewish Bible Institute. *The Messianic Jewish Bible Institute*. Consulté Septembre 22, 2020. https://mjbi.org/.

The School of Messianic Theology. *The School of Messianic Theology*. Consulté Septembre 22, 2020. https://smt.mjbi.org/.

7.3.3 Autres ressources en anglais

7.3.3.1 Revues juives messianiques

Messianic Jewish Theological Institute. *Kesher.* Consulté Septembre 22, 2020. https://www.kesherjournal.com.

Caspari Center. *Mishkan.* Consulté September 22, 2020. https://www.caspari.com/mishkan/.

7.3.3.2 Portails d'information juifs messianiques

Rudolph, David. *Messianic Studies*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.messianicstudies.com/.

Rudolph, David. *A Platform for Mainstream Messianic Judaism*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.messianicjudaism.net/.

7.3.3.3 Autres ressources (éditeurs, conférences, sociétés…)

Borough Park Symposium V. *Borough Park Symposiums*. Consulté en Février, 2020: https://boroughparksymposium.com/.

First Fruits of Zion. *First Fruits of Zion*. Consulté Septembre 22, 2020. https://ffoz.org/.

Society for Post-Supersessionist Theology. *Society for Post-Supersessionist Theology*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.spostst.org/.

Tikkun International. *Tikkun - Global Messianic Family*. Consulté Septembre 22, 2020. https://tikkun.tv/.

7.3.4 Organisations juives messianiques en France

Chosen People Ministries. *Le Berger d'Israël*. Consulté Septembre 22, 2020. https://lebergerdisrael.org/.

International Messianic Jewish Alliance. *Alliance française des Juifs messianiques*. Consulté Septembre 22, 2020. http://religions.free.fr/1030_juifs/1033_messianiques.html.

Jews for Jesus. *Juifs pour Jésus*. Consulté Septembre 22, 2020. http://juifspourjesus.org/.

Life in Messiah. *Life in Messiah*. Consulté Septembre 22, 2020. https://lifeinmessiah.org/.

7.3.5 Congrégations juives messianiques en France et en Belgique

Assemblée Beit Sar Shalom. *Beit Sar Shalom*. Consulté Septembre 22, 2020. https://lebergerdisrael.org/evenement/beit-sar-shalom-paris/.

Assemblée Beth Yeshoua. *Beth Yeshoua*. Consulté Septembre 22, 2020. https://www.bethyeshoua.org/.

Assemblée El-Bethel. *El-Bethel*. Consulté Septembre 22, 2020. https://el-bethel.fr/.

Centre Messianique Gan-Eden. *Blog de l'assemblée Gan Eden*. 1er Septembre 2020. Consulté Septembre 22, 2020. http://gan-eden.over-blog.com/.

Messianiques Francophones Unis (réseau informel de groupes de maison). *Blog des Messianiques Francophones Unis*. Consulté Septembre 22, 2020. https://messianiquesfrancophonesunis.blogspot.com/p/mfu-liste-des-membres.html.

Annexes

A. Questionnaire exégétique

Questionnaire exégétique à destination des Juifs messianiques

Ce questionnaire est réalisé dans le cadre de mes recherches de doctorat à l'Evangelische Theologische Faculteit (ETF) de Louvain. Toutes les informations seront anonymes et serviront uniquement dans le cadre du travail de la thèse.

A Propos de vous

Cette partie collecte des informations générales sur l'interviewé.
Ces informations sont personnelles et ne seront pas publiées sans votre autorisation.

1. **Quel est votre nom ?**

2. **Quel est votre âge ?**

3. **Quel est votre sexe ?**
   Mark only one oval.
   - ◯ Femme
   - ◯ Homme

4. **Quelle est votre nationalité ?**

5. **Êtes-vous juif/juive de naissance ?**
   Mark only one oval.
   - ◯ Oui
   - ◯ Non

6. **Quel est votre arrière plan culturel juif ?**
   Tick all that apply.

	Vous	Votre mère	Votre père
Ashkénaze	☐	☐	☐
Sépharade	☐	☐	☐
Israélien	☐	☐	☐
Autre	☐	☐	☐
Aucun	☐	☐	☐

7. **Quel est votre arrière plan religieux ?**
Tick all that apply.

- [ ] Judaïsme Orthodoxe
- [ ] Judaïsme Conservateur
- [ ] Judaïsme Libéral
- [ ] Judaïsme Réformé
- [ ] Judaïsme sécularisé (non pratiquant)
- [ ] Autre
- [ ] Christianisme Orthodoxe
- [ ] Christianisme Catholique
- [ ] Christianisme Protestant
- [ ] Christianisme Evangélique
- [ ] Christianisme sécularisé (non pratiquant)
- [ ] Autre

8. **Si vous avez des enfants, comment leur transmettez-vous votre héritage juif et/ou chrétien ?**
Tick all that apply.

- [ ] Vos enfants ont été circoncis (b'rit milah)
- [ ] Vos enfants ont été baptisés
- [ ] Vos enfants ont fait leur bar-mitzva ou bat-mitzva
- [ ] Vos enfants se sont fait baptiser adultes
- [ ] Autre situation

9. **Quel est votre niveau d'étude ? Avez-vous une formation professionnelle ? Une formation universitaire ? Précisez succinctement.**

_____

_____

_____

_____

_____

10. **Avez-vous étudié dans un institut de théologie ou une école biblique ?**
Mark only one oval.

- ◯ Oui
- ◯ Non

11. **Si oui, laquelle (ou lesquelles) ? Durant combien de temps ?**

_____

12. **Vous considérez-vous comme Juif/Juive messianique ?**
Mark only one oval.

- ◯ Oui
- ◯ Non

13. **Si oui, pourquoi ? Si non, pourquoi ?**

14. **Fréquentez-vous régulièrement...**
Tick all that apply.

- ☐ Une synagogue
- ☐ Une église
- ☐ Une assemblée messianique
- ☐ Un groupe de maison
- ☐ Vous ne fréquentez aucun des groupes ci-dessus

15. **Si vous fréquentez une assemblée chrétienne, à quelle dénomination appartient-elle ?**

16. **Si vous fréquentez une assemblée messianique, quelle est votre motivation ?**

17. **Observez-vous le shabbat ?**
Mark only one oval.

- ◯ Oui
- ◯ Non

18. **Observez-vous les prescriptions alimentaires (casher) ?**
Mark only one oval.

- ◯ Oui, toujours
- ◯ Oui, autant que possible
- ◯ Non

19. **Si oui, quelle importance cela a-t-il pour vous ?**

_____

_____

_____

_____

_____

20. **Diriez-vous que vous êtes...**
Mark only one oval per row.

	Oui	Non	Sans opinion
Sioniste	◯	◯	◯
Charismatique	◯	◯	◯
Pentecôtiste	◯	◯	◯
Baptiste	◯	◯	◯
Pédobaptiste	◯	◯	◯
Prémillénariste	◯	◯	◯
Amillénariste	◯	◯	◯

21. **Lisez-vous la Bible en hébreu ?**
Mark only one oval.

- ◯ Oui
- ◯ Non

22. **Acceptez-vous que ces données soient publiées en annexe de la thèse ? Pour rappel : dans tous les cas les questionnaires seront anonymes**
Mark only one oval.

- ◯ Oui
- ◯ Non

Comment comprenez-vous Jérémie 31:31-34 ?

Veuillez prendre le temps de relire attentivement ce passage avant de répondre aux questions de la section suivante.

Voici une copie du texte dans la version de la Bible Segond 1910 mais vous pouvez lire une autre version à votre disposition :
31 Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle,
32 Non comme l'alliance que je traitai avec leurs pères, le jour où je les saisis par la main

pour les faire sortir du pays d'Égypte, alliance qu'ils ont rompue, quoique je fusse leur maître, dit l'Éternel.
33 Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, dit l'Éternel : je mettrai ma loi au-dedans d'eux, je l'écrirai dans leur coeur ; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple.
34 Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant : connaissez l'Éternel ! Car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit l'Éternel ; Car je pardonnerai leur iniquité, et je ne me souviendrai plus de leur péché.

23. **Verset 31 : Comment comprenez-vous l'expression "une alliance nouvelle" ?**

24. **Verset 31 : Quelle option choisiriez-vous dans ce contexte ?**
Mark only one oval.

- ◯ La nouvelle alliance est une alliance renouvellée
- ◯ La nouvelle alliance est une alliance neuve
- ◯ La nouvelle alliance est une alliance nouvelle au sens radical
- ◯ La nouvelle alliance est une alliance plus récente (comme une mise à jour)
- ◯ Vous avez une autre compréhension de l'alliance que les options ci-dessus

25. **Pouvez-vous justifier votre choix en quelques lignes ?**

26. **Verset 31 : Comment comprenez-vous l'expression "avec la maison d'Israël et la maison de Juda" ?**

27. **Verset 32 : De quelle alliance est-il question dans ce verset ?**

28. **Verset 32 : Qui sont "les pères" avec qui l'alliance avait été conclue ?**

29. **Verset 32 : Qu'est-ce que Dieu reproche aux pères dans ce verset ?**

30. **Verset 33 : De quelle "loi" s'agit-il dans ce verset, d'après vous ?**

31. **Verset 34 : Comment comprenez-vous "celui-ci n'enseignera plus son prochain... car tous me connaîtront..." ?**

32. **Verset 34 : Comment comprenez-vous l'expression "du plus petit d'entre eux jusqu'au plus grand" ?**

33. **Verset 34 : Que pensez-vous de la dernière partie de ce verset "car je pardonnerai leur faute, je ne me souviendrai plus de leur péché" ?**

34. **Sur l'ensemble du passage : ce texte vous fait-il penser à d'autres passages des Écritures ? Si oui, lesquels ? (Indiquez seulement les références bibliques)**

35. **Sur l'ensemble du passage : cette prophétie de Jérémie décrite ici vous semble-t-elle :**

Mark only one oval.

- Accomplie
- Partiellement accomplie
- Encore à accomplir dans le futur
- Vous avez une autre opinion sur le sujet

36. **Pouvez-vous justifier votre réponse ?**

37. **Avez-vous d'autres commentaires ou remarques à faire au sujet du texte de Jérémie 31:31-34 ?**

38. **Ce questionnaire sur Jérémie 31:31-34 vous a-t-il permis de découvrir ou redécouvrir certains aspects de ce texte ?**
Mark only one oval.

- ◯ Oui
- ◯ Non

39. **Si oui, lesquels ?**

40. **Suite à ce questionnaire, seriez-vous disposé à poursuivre l'échange par un entretien personnel ?**
Mark only one oval.

- ◯ Je suis d'accord pour un entretien, dans la mesure du possible
- ◯ Je suis d'accord pour un rendez-vous via Skype (ou autre média)
- ◯ Je ne suis pas disponible pour poursuivre l'échange

41. **Si vous êtes d'accord pour un entretien, merci d'indiquer vos disponibilités et le meilleur moyen de vous contacter.**

Powered by
Google Forms

B.Liste des personnes interviewées

Liste des personnes qui ont accepté d'avoir un entretien complémentaire à la suite du questionnaire exégétique. Liste dans l'ordre chronologique des enregistrements :

* Entretien avec Marc Blancou (enregistrement du 18 Juillet 2018)
* Entretien avec Guy Athia (enregistrement du 24 Juillet 2018)
* Entretien avec Lucas Micciche (enregistrement du 25 Juillet 2018)
* Entretien avec Stephen Pacht (enregistrement du 31 Juillet 2018)
* Entretien avec Nicolas Blum (enregistrement du 20 Août 2018)
* Entretien avec Josué Turnil (enregistrement à ne pas diffuser, 27 Août 2018)
* Entretien avec Lorenzo Greco (entretien non enregistré, 8 septembre 2018)
* Entretien avec Sylvain Romerowski (enregistrement du 25 septembre 2018)
* Entretien avec Emmanuel Rodriguez (enregistrement du 4 Avril 2019)
* Entretien avec Menahem Macina (entretien non enregistré, 20 Mai 2019)

C. Résumés de la thèse

Summary (English)

Study setting

How do Messianic Jews interpret the Bible? Are there any Messianic Jewish specificities in the interpretation of biblical texts? Among all the possible biblical texts to carry out this investigation and try to answer these questions, Jeremiah 31:31-34 was the most indicated text, because it is a pivotal text. This passage from the book of the prophet Jeremiah is the only one in the Old Testament to explicitly mention the concept of "new covenant." This text has been variously interpreted in Jewish and Christian exegesis. Thus, it is interesting to investigate the Messianic Jewish interpretation of such a text.

The Messianic Jewish movement is a religious group of Jews who recognizes Jesus (*Yeshua*) as the Messiah of Israel. It is a diverse and multifaceted religious movement.

Methodologically, this work fits both in the field of exegesis and religious sciences. The method envisaged is *history of reception*. The history of reception is a descriptive approach which seeks to highlight the way in which a given text is interpreted within a given community, in a given context. Using empirical tools, our study will seek to establish what is the Messianic Jewish positioning within the precise framework of the reception of Jeremiah 31:31-34. The interpretative data collected during the study (in Messianic Jewish literature and through a field survey) are put into perspective with other interpretative tendencies previously typologized, within Christianity and Judaism.

Methodological limitations

The main difficulty encountered was the lack of resources available for the study. The contemporary Messianic Jewish movement is a fairly young movement and the data available are limited. In terms of exegesis, there is currently no Messianic Jewish commentary specifically on Jeremiah, nor a monograph devoted to the theme of the new covenant. Considering this lack resources, we conducted an exegetical survey aimed at Messianic Jews in France and their network. The personal context of the researcher and the originality of this field of research were determining factors in defining this project. An exegetical questionnaire on Jeremiah 31:31-34 was used as the basis for this field survey of the Messianic Jewish movement in France. But this tool also has its limits. The questionnaire was established after a first exegetical study of Jeremiah 31:31-34, which determined the structuring of the questions. The questions also had to be adapted to the public (non-specialists) targeted by the survey. Finally, let us note as a methodological limitation the fact that our research was restricted within the framework of Old Testament studies (reception of Jeremiah 31) and was not designed to be a broad sociological study of the Messianic Jewish movement. Thus, although the questionnaire included a first part collecting sociological data on the people interviewed, we limited ourselves to studying the content of the exegetical responses of the second part of the questionnaire.

Summary of the study

The first chapter of our study situates Jer 31:31-34 in current exegetical debates concerning the historical and literary context of the book of Jeremiah, in particular with regard to the debate around the two versions of the book (Septuagint and Masoretic Text). The two known

versions of the text of Jeremiah have different accentuations. This chapter shows that the debates over the form and origin of the text can be linked to a certain reception of Jeremiah's prophetic message. This proves that, very early in Judaism during the period of the second temple, this prophetic text on the new covenant was subject to various interpretations and textual modifications to accentuate or, on the contrary, diminish the scope of the prophecy on the new covenant.

The prophecy of Jer 31:31-34 contains both elements of continuity (covenant formula with Israel and Judah, mention of the fathers, the law of God) and discontinuity (a new covenant, in a new context, new heart). We have also shown that these elements, are to be considered in the light of both the book of Jeremiah and the Old Testament covenants. The new covenant and its provisions are part of a whole which is that of the promises made by God to his people. We have seen that the promises of restoration in Jeremiah concern at the same time the return of the people to the promised land, the restoration of the holy city (Jerusalem) and the promise of a Davidic royal lineage. On the other hand, it is true that the new covenant presents itself, literally, as a brand new alliance (discontinuity), but in a context which implies the continuity of divine promises.

On the basis of this observation, we have admitted that two interpretative schemes of Jer 31:31-34 were possible. Therefore, we have drawn up a typology of possible receptions in terms of radical or nuanced continuity / discontinuity. The position in terms of continuity is that which insists more on the fact that the new covenant is essentially a renewal of the covenant. While the position in terms of discontinuity is that which insists more on the novelty of the new covenant. Based on these benchmarks we have attempted to situate the interpretations of Jer 31:31-34 within Judaism, Christianity and the Messianic Jewish movement in the following chapters.

In the light of Qumran texts and other writings, we have shown that Judaism of the second temple period was crossed by internal cleavages. These cleavages are illustrated in the understanding of the prophecy of the new covenant. The Qumran community saw themselves as people of the new covenant, in reference to Jer 31:31, as opposed to the Judaism of their time. The references to Jer 31:31-34 state the novelty of the new covenant as new divine revelation to form a new community. Nonetheless, continuity is emphasized in the fact that this community of the new covenant is considered the loyal Israel, based on the observance of the Mosaic law. In this, the new covenant in this Jewish context is more a renewal of the covenant.

Subsequently, we have distinguished two streams of interpretation in Judaism today. The one which considers that the prophecy of Jer 31:31-34 was fulfilled historically during the time of the return of the exiles. This stream of interpretation sees in the new covenant a renewal of alliance. The people, returning to their land after exile, restored the temple and the city as described in the days of Ezra and Nehemiah. The other main Jewish interpretation, on the contrary, considers that this prophecy will be fulfilled only in an eschatological future which corresponds to the messianic age (in the sense of the advent of the promised messiah). In this interpretation, the emphasis is on perfect knowledge of God and of his internalized law according to Jer 31:34.

We have also studied in detail the reception of Jer 31:31-34 and the theme of the new covenant in the New Testament texts. The New Testament interpretation envisages in Jesus the conclusion of this new covenant, mentioned in particular in the accounts of the Last Supper. In the texts that we have surveyed, particularly Hebrews chapter 8, a certain degree

of rupture is marked. The author of the epistle to the Hebrews underlines the superiority of the priesthood of Jesus as high priest, mediator of the new covenant. Here the perspective seems to be more the contrast and discontinuity between the cultual institutions of the old covenant and the new covenant in Jesus, but this is less evident in other passages. Nevertheless, it seems that the reception of the new covenant motive by New Testament writers put the emphasis on the novelty of the alliance.

On the basis of the New Testament texts that we have quoted, the Christian tradition has often insisted on the discontinuity between the covenants. The obsolescence of the old Mosaic covenant and the opposition between grace and law have gradually led to the establishment of a dichotomy between the old and the new covenants, or even between the Old and New Testaments. We have distinguished two main currents of interpretation within Catholicism and Protestantism. Catholicism traditionally insists more on the discontinuity of covenants: Christ came to establish the new covenant which implies at the same time change of priesthood, enlargement of the people of God and universalization of the promises made to Israel. On the other hand we have seen the particular case of Reformed Protestantism which defends the continuity and the renewal of the covenants: the provisions of the old covenant are not necessarily obsolete, the divine law keeps a relevance and there is a continuity between the people of God in the old and in the new covenant. However, the taking into account of the broader covenantal context of Jer 31:31-34 has often been underestimated in Christian tradition.

In the third chapter, after carrying out a systematic search for references to Jer 31:31-34 in the Messianic Jewish literature in English, the data were analyzed to show that various currents of interpretation exist within the Messianic Jewish movement. Authors have been classified, as before, into two trends according to their insistence on the continuity or discontinuity between the covenants. The minority view defends that the new covenant is radically new: it opens a new era in Jesus / Yeshua who has fulfilled all the requirements of the law. The other, main stream current considers rather the new covenant in continuity with old covenant concluded with Moses: it is the same divine law which is spoken of in the new covenant, the same people who are its recipients (the Jewish people) and the divine plan has not changed because God remains faithful.

In recent years, it is mainly continuity of covenant that has been stressed against the position in terms of discontinuity. In this context, the majority tendency considers the new covenant prophesied in Jer 31:31-34 as a covenant renewal and not in any case a replacement of the previous covenants. In addition, the law of the old covenant remains valid, and most importantly, the promises made to the people of Israel continue to be valid in the framework of the new covenant. In both streams identified within the Messianic Jewish literature, however, it should be noted that God's promises to Israel are never revoked. Even in the new covenant’s dispensation, the expectation of fulfilling the promises related to the restoration of the people of Israel and the promised land remain relevant. It is rather the status of the Mosaic law that is debated among Messianic Jews.

The fourth chapter makes a unique and original contribution to the study of the reception of Jer 31:31-34 on the basis of an exegetical survey carried out in the French Messianic Jewish milieu and its network. The detailed analysis of this survey provides elements that give a panorama of the French Messianic Jewish understanding of Jer 31:31-34. Again, the trends that emerge are very varied. But the study shows here that most French Messianic Jews and their network tend to interpret Jeremiah’s prophecy in terms of novelty / discontinuity of the

new covenant, in apparent contradiction with the results of the previous chapter. We have suggested that the French Messianic Jewish interpretation is different mainly because of its historical and ecclesial context.
Indeed, interpretation issues are not the same within the Messianic Jewish movement in general compared to the French context, which may explain certain apparent divergences. For instance, in their focus on discontinuity, Messianic Jews in our survey emphasize the soteriological aspects in the new covenant (the redemptive sacrifice of Jesus once and for all) while main stream Messianic Jewish interpretation insist generally on the fact that the new covenant does not replace or cancel the old covenant. Our survey also revealed commonalities among Messianic Jewish interpretations, including the recognition that the new covenant is a covenant intended for the Jews first, and that this covenant is still awaiting its complete fulfillment in the (eschatological) future, when all Jews will recognize Jesus / Yeshua as the Messiah.

Main conclusions
Has the birth of a Messianic Jewish movement in the 20th century, a movement that claims to be both Jewish and Christian, brought about changes in the traditional lines of interpretation of Jer 31:31-34? This research and fieldwork has allowed us to better understand the Messianic Jewish movement in the diversity of its expressions and diverse streams. As we have mentioned several times, the Messianic Jewish movement is not well known and it has not been deeply studied so far, especially in the French academic context. A study on the exegetical positioning of this movement, particularly in relation to the interpretation of the prophecy of Jer 31:31-34, had never been undertaken, as far as we know. Our study will therefore contribute to a better understanding of the Messianic Jewish movement and its interpretative panorama, with new insights into the French context of this movement. More precisely, at the end of this study on the reception of the prophecy of the new covenant in Jeremiah 31 in the Messianic Jewish movement, we can briefly draw the following conclusions:
* The Jewish Messianic interpretation of Jeremiah 31:31-34 is a "Christian" interpretation in the sense of a Messianism which recognizes Jesus as the Messiah who came to inaugurate this new covenant prophesied by Jeremiah. In this, the Messianic Jewish movement clearly differs from Judaism.
* Messianic Jews admit the full inspiration of the Bible (Old and New Testaments) and its authority for the life of the Jewish believer in Jesus. In this, the Messianic Jewish interpretation is close to the evangelical Christian currents which admit the inerrancy of the Scriptures.
* The Messianic Jewish interpretation of Jeremiah 31:31-34 differs from Christianity by its "Jewish focus" highlighting the primacy of the Jewish people as recipient of the new covenant, or by emphasizing the eschatological significance of this covenant which will not be fully accomplished until Jesus' final advent as the Messiah of Israel in the end times. It is from this perspective that the promises of national restoration made to Israel as a nation are also envisioned.
* Messianic Jews interpret Jeremiah 31:31-34 in various ways, both in terms of continuity and discontinuity. Thus, we cannot say so far that there is one specific Messianic Jewish interpretation of this text. This is why it would be more appropriate to speak of interpretative tendencies. It should be borne in mind that Messianic Jewish interpretation is diverse. The

differences in interpretation found between the Messianic Jewish literature in English and the results of our survey are significant in this regard.

* The majority trend we have found when studying Messianic Jewish literature in English emphasizes continuity: the new covenant in Jr 31:31-34 is a renewal of the alliance. Conversely, the majority trend among the responses to our exegetical questionnaire within the French Messianic Jewish milieu reveals positions which admit discontinuity: the new covenant is a (radically) new covenant. The French context (historical, ecclesial, theological) probably explains part of this difference.

* The Messianic Jewish authors who, in their interpretation of Jr 31:31-34, favor the continuity and the renewal of the covenant are very close to the Reformed Protestant exegesis and *covenant theology*.

* Messianic Jewish interpretation rejects any type of "replacement theology" (supersessionism). This is why Messianic Jewish authors, especially in main stream Messianic Jewish literature, try to distanciate themselves from traditional Christian interpretations (dispensationalism, covenant theology, Catholic theology, etc.) to seek another mode of interpretation (sometimes called post-supersessionism biblical theology). Indeed, the Messianic Jewish interpretation is particularly careful to avoid replacement theology, a theology generally associated with the broader issue of anti-Semitism.

The above points therefore represent the main contributions of our research to the study of contemporary Messianic Jewish reception of Jeremiah 31:31-34.

Résumé (Français)

Cadre de l'étude

Comment les Juifs messianiques interprètent-ils la Bible ? Y a-t-il des spécificités juives messianiques dans l'interprétation des textes bibliques ? Et si oui, de quel ordre ? Parmi tous les textes bibliques possibles pour mener cette enquête et tenter de donner des éléments de réponse à ces questions, Jérémie 31:31-34 était le texte le plus indiqué, car c'est un texte charnière. Ce passage du livre du prophète Jérémie est le seul dans l'Ancien Testament à mentionner explicitement le concept de « nouvelle alliance. » Ce texte a été diversement interprété dans l'exégèse juive et chrétienne.

Sachant cela, il sera intéressant de se demander quelle est l'interprétation juive messianique d'un tel texte. Précisons que le mouvement juif messianique regroupe un ensemble de personnes juives qui reconnaissent en Jésus (*Yéchoua*) le Messie d'Israël, annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament. C'est un mouvement religieux divers et multiforme.

Sur le plan méthodologique, ce travail de thèse se situe à la fois dans le champ de l'exégèse et des sciences religieuses. La méthode envisagée est celle de l'histoire de la réception. L'histoire de la réception est avant tout une approche descriptive qui cherche à mettre en lumière la façon dont un texte donné est interprété au sein d'une communauté donnée, dans un contexte donné. Notre étude cherchera à établir quel est le positionnement juif messianique, dans le cadre précis de la réception de Jérémie 31:31-34, avec l'aide d'outils empiriques. Les données interprétatives collectées au cours de l'étude (dans la littérature juive messianique et au travers d'une enquête de terrain) sont mises en perspective avec les autres tendances interprétatives, dans le christianisme et dans le judaïsme, préalablement typologisées.

Limites méthodologiques

La principale difficulté rencontrée était celle des ressources disponibles pour l'étude. Le mouvement juif messianique contemporain est un mouvement assez jeune, en cours de structuration, et les données disponibles sont limitées. Si la littérature juive messianique est en plein développement, y compris sur le plan de l'exégèse, on ne trouve pas à l'heure actuelle de commentaire juif messianique spécifiquement sur Jérémie, ni de monographie consacrée au thème de la nouvelle alliance. Face au relatif déficit de ces sources nous avons mené une enquête de terrain à caractère exégétique, auprès des juifs messianiques en France et leur réseau. Le contexte personnel du chercheur et l'originalité de ce champ de recherche français ont été des facteurs déterminants dans la délimitation du projet.

Un questionnaire exégétique sur Jérémie 31:31-34 a été utilisé comme base pour mener cette enquête de terrain auprès du public juif messianique en France. Cet outil a aussi ses limites. Le questionnaire a été établi après une première étude exégétique du passage de Jérémie 31:31-34, ce qui détermine évidemment l'orientation et la structuration des questions. Questions qu'il a aussi fallu adapter aux personnes (non spécialistes) visées par l'étude.

Enfin, notons comme autre limite méthodologique le fait que notre champ d'étude devait se restreindre au cadre de la recherche en Ancien Testament (réception de Jérémie 31) sans déborder sur une étude sociologique plus large du mouvement juif messianique. Le questionnaire comprenait une première partie recueillant des données à caractère sociologique sur les personnes interviewées, mais nous nous sommes limité à l'étude du

contenu des réponses exégétiques de la deuxième partie du questionnaire.

Résumé de l'étude

Le premier chapitre de notre étude nous a permis de situer Jr 31:31-34 dans le cadre des débats exégétiques actuels concernant le contexte historique et littéraire du livre de Jérémie, notamment en ce qui concerne le débat autour des versions du livre (Septante et Texte Massorétique). En effet, les deux versions connues du texte de Jérémie ont des accentuations différentes. Ce chapitre montre que les débats liés à la forme et à l'origine du texte peuvent être mis en rapport avec une certaine réception du message prophétique de Jérémie. Cela prouve que, très tôt dans le judaïsme de la période du second temple, ce texte prophétique sur la nouvelle alliance était sujet à diverses interprétations et remaniements textuels pour accentuer ou, au contraire, diminuer la portée de la prophétie sur la nouvelle alliance.

La prophétie de Jr 31:31-34 contient à la fois des éléments de continuité (formule d'alliance avec Israël et Juda, mention des pères, mention de la loi de Dieu) et de discontinuité (nouvelle alliance, nouveau contexte, nouvelles dispositions de cœur). Nous avons également montré que ces éléments, placés dans le contexte à la fois du livre de Jérémie et des alliances vétérotestamentaires, prenaient une autre dimension. La nouvelle alliance et ses dispositions viennent s'intégrer dans un ensemble qui est celui des promesses faites par Dieu à son peuple. Nous avons vu que les promesses de restauration en Jérémie concernent à la fois le retour du peuple sur la terre promise, la restauration de la ville sainte (Jérusalem) et le maintien de la royauté selon la lignée davidique. Nous retiendrons que la nouvelle alliance se présente, sur le plan littéral, comme une alliance toute nouvelle (discontinuité) mais qu'elle s'inscrit dans un contexte qui implique la continuité des promesses divines.

Sur la base de ce constat, nous avons admis que deux schémas d'interprétation de Jr 31:31-34 étaient possibles. De ce fait, nous avons dressé une typologie des réceptions possibles en termes de continuité/discontinuité radicales ou nuancées. La position en termes de continuité est celle qui insiste davantage sur le fait que la nouvelle alliance est essentiellement un renouvellement d'alliance. Alors que la position en termes de discontinuité est celle qui insiste davantage sur la nouveauté de la nouvelle alliance et ses dispositions. C'est à l'aide de ces repères que nous avons tenté de situer les interprétations de Jr 31:31-34 dans le judaïsme, le christianisme et le mouvement juif messianique dans les chapitre suivants.

A la lumière des textes de Qumrân et d'autres écrits, nous avons montré que le judaïsme de l'époque du second temple était traversé par des clivages internes. Ces clivages s'illustrent dans la compréhension de la prophétie de la nouvelle alliance. La communauté de Qumrân se concevait comme peuple de la nouvelle alliance, en référence à Jr 31:31, par opposition au judaïsme de son époque. Les références à Jr 31:31-34 font état de la nouveauté de la nouvelle alliance en tant que nouvelle révélation divine en vue de former une nouvelle communauté. Néanmoins, la continuité est soulignée dans le fait que cette communauté de la nouvelle alliance est « l'Israël fidèle » et qu'elle se fonde sur le respect de la loi mosaïque. En cela, la nouvelle alliance dans ce contexte juif est davantage un renouvellement d'alliance.

Par la suite, nous avons distingué deux courants d'interprétation dans le judaïsme aujourd'hui. Le courant qui considère que la prophétie de Jr 31:31-34 a été accomplie historiquement lors du retour des exilés, voit dans la nouvelle alliance un renouvellement

d'alliance. Le peuple, de retour sur sa terre après l'exil, restaure le temple et la ville comme cela est décrit à l'époque d'Esdras et Néhémie. L'autre courant, au contraire, considère que cette prophétie ne sera accomplie que dans un futur eschatologique qui correspond aux temps messianiques (dans le sens de l'avènement du messie promis). Dans cette interprétation, l'insistance se fait sur la parfaite connaissance de Dieu et de sa loi intériorisée d'après Jr 31:34.

Nous avons étudié en détail la réception de Jr 31:31-34 et du thème de la nouvelle alliance dans les textes du Nouveau Testament. L'interprétation néo-testamentaire envisage en Jésus la conclusion de cette nouvelle alliance, évoquée notamment dans les récits de la Cène. Dans les textes que nous avons traités, en particulier Hébreux chapitre 8, un certain degré de rupture est marqué. L'auteur de l'épître aux Hébreux souligne la supériorité du sacerdoce de Jésus en tant que grand prêtre, médiateur de la nouvelle alliance. Ici la perspective semble être davantage le contraste et la discontinuité entre les institutions cultuelles de l'ancienne alliance et les dispositions de la nouvelle alliance en Jésus, mais cela est moins évident dans d'autres passages. Par ailleurs, il semble que la réception de la nouvelle alliance par les auteurs néo-testamentaires soit davantage dans le sens d'une insistance sur la nouveauté de l'alliance.

Sur la base des textes du Nouveau Testament que nous avons cité, la tradition chrétienne a, le plus souvent, insisté sur la discontinuité des alliances. L'obsolescence de l'ancienne alliance mosaïque et l'opposition entre la grâce et la loi ont conduit progressivement à établir une dichotomie entre ancienne et nouvelle alliance, voir même entre Ancien et Nouveau Testament. Nous avons distingué deux courants principaux d'interprétation au sein du catholicisme et du protestantisme. Le catholicisme insiste traditionnellement davantage sur la rupture et la discontinuité des alliances : le Christ est venu instaurer la nouvelle alliance qui implique tout à la fois changement de sacerdoce, élargissement du peuple de Dieu et universalisation des promesses faites à Israël. D'autre part nous avons vu le cas particulier du protestantisme réformé qui défend davantage la continuité et le renouvellement des alliances : les dispositions de l'ancienne alliance ne sont pas nécessairement obsolètes, la loi divine garde une pertinence et il existe une continuité entre le peuple de Dieu dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance. Néanmoins, dans ces deux cas de réception, la prise en compte du contexte plus large de Jr 31:31-34 a, comme nous l'avons dit, souvent été sous-estimée dans la tradition chrétienne.

Dans le troisième chapitre, après avoir mené une recherche systématique des références à Jr 31:31-34 dans la littérature juive messianique en anglais, les auteurs de référence et leurs ouvrages ont été analysés pour montrer que divers courants d'interprétation existent au sein du mouvement juif messianique. Ces auteurs ont été classé, comme précédemment, en deux tendances en fonction de leur insistance sur la continuité ou la discontinuité des alliances. Le courant minoritaire défend que la nouvelle alliance est radicalement nouvelle : elle ouvre une ère nouvelle en Jésus/Yéchoua qui a accompli les exigences de la loi. L'autre courant considère plutôt la nouvelle alliance dans la continuité de l'ancienne alliance conclue avec Moïse : c'est la même loi divine dont il est question dans la nouvelle alliance, le même peuple qui en est le destinataire (le peuple juif) et le projet divin n'a pas changé car Dieu reste fidèle.

Dans les années récentes, c'est principalement la continuité d'alliance qui est défendue face à la position en termes de discontinuité. Dans ce cadre, la tendance majoritaire considère la nouvelle alliance prophétisée en Jr 31:31-34 comme étant un renouvellement de

l'alliance et non le remplacement par une autre alliance. De plus, la loi de l'ancienne alliance demeure valable dans ses dispositions et, surtout, les promesses faites au peuple d'Israël se perpétuent dans le cadre de la nouvelle alliance. Dans les deux courants, cependant, il faut noter que les promesses de Dieu envers Israël ne sont pas remises en question : même dans la nouvelle alliance, l'attente d'un accomplissement des promesses relatives à la restauration du peuple d'Israël sur sa terre demeure pertinente. C'est davantage sur le statut de la loi mosaïque qu'il y a débat parmi les Juifs messianiques.

Le quatrième chapitre apporte une contribution unique et originale à l'étude de la réception de Jr 31:31-34 sur la base d'une enquête exégétique menée dans le milieu juif messianique français et son réseau. Le dépouillement détaillé de cette enquête fournit des éléments propres à donner un panorama représentatif des positions juives messianiques dans le contexte du réseau juif messianique français. Là encore, les tendances qui se dégagent sont très variées. Mais l'étude montre ici qu'outre certains points de contacts, l'interprétation des personnes juives messianiques interrogées va plus majoritairement dans le sens d'une nouveauté/discontinuité de la nouvelle alliance, en contradiction apparente avec les résultats de l'étude du chapitre précédent. Nous avons suggéré que l'interprétation juive messianique française est différente, principalement du fait de son contexte historique et ecclésial.

En effet, les enjeux interprétatifs ne sont pas les mêmes au sein du mouvement juif messianique en général comparé au contexte français, ce qui peut expliquer certaines divergences apparentes. Par exemple, dans leur insistance sur la discontinuité des alliances, les interprétations juives messianiques dans notre enquête insistent sur les aspects sotériologiques dans la nouvelle alliance (le sacrifice rédempteur de Jésus une fois pour toutes) alors que les interprétations juives messianiques du courant majoritaire insistent surtout sur le fait que la nouvelle alliance ne remplace et n'annule pas l'ancienne alliance. Notre enquête a aussi révélé des points communs entre les interprétations juives messianiques, notamment la reconnaissance que la nouvelle alliance est une alliance destinée aux Juifs premièrement et que cette alliance attend encore son plein accomplissement dans le futur (eschatologique), lorsque tous les Juifs reconnaîtront Jésus/Yéchoua comme le Messie.

Conclusions générales

La naissance d'un mouvement juif messianique au XX^{e} siècle, revendiqué comme étant à la fois juif et chrétien, a-t-il apporté des changements dans les lignes d'interprétation traditionnelles de Jr 31:31-34 ? Ce travail de recherche et d'enquête de terrain nous a permis de mieux connaître le mouvement juif messianique dans la diversité de ses expressions et de ses courants. Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, le mouvement juif messianique est un mouvement relativement peu connu et peu étudié, surtout dans le contexte français. Une étude sur le positionnement exégétique de ce mouvement, en l'occurrence par rapport à l'interprétation de la prophétie de Jr 31:31-34, n'avait jamais été entrepris jusqu'alors. Notre étude contribuera donc à une meilleure connaissance du mouvement juif messianique et de son panorama interprétatif, avec un éclairage inédit sur le contexte français de ce mouvement. Plus précisément, au terme de cette étude sur la réception de la prophétie de la nouvelle alliance en Jérémie 31 dans le mouvement juif messianique, et sur la base des résultats précédemment mentionnés, nous pouvons tirer brièvement les conclusions suivantes :

* L'interprétation juive messianique de Jérémie 31:31-34 est une interprétation « chrétienne » dans le sens d'un messianisme qui reconnaît Jésus comme le Messie qui est

venu inaugurer cette nouvelle alliance prophétisée par Jérémie. En cela, le mouvement juif messianique se différencie clairement du judaïsme.

* Les Juifs messianiques admettent la pleine inspiration de la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) et son autorité pour la vie du croyant juif en Jésus. En cela, l'interprétation juive messianique est proche des courants chrétiens évangéliques qui admettent l'inerrance des Ecritures.

* L'interprétation juive messianique de Jérémie 31:31-34 se différencie du christianisme par sa « coloration juive » mettant en avant la primauté du peuple juif comme destinataire de la nouvelle alliance, ou en soulignant la portée eschatologique de cette alliance qui ne sera pleinement accomplie que lors de l'avènement de Jésus, le Messie d'Israël. C'est dans cette perspective qu'est aussi envisagé l'accomplissement des promesses de restauration nationale faites à Israël en tant que nation.

* Les Juifs messianiques interprètent Jérémie 31:31-34 de diverses manières, à la fois en termes de continuité et de discontinuité. Ainsi, nous ne pouvons pas dire jusqu'à présent qu'il existe une interprétation juive messianique spécifique de ce texte. C'est pourquoi il serait plus approprié de parler de tendances d'interprétation. Il faut garder à l'esprit que l'interprétation juive messianique est diverse. Les différences d'interprétation constatées entre la littérature juive messianique en anglais et les résultats de notre questionnaire sont significatives à cet égard.

* La tendance majoritaire que nous avons trouvée en étudiant la littérature juive messianique en anglais accentue la continuité : la nouvelle alliance en Jr 31:31-34 est un renouvellement d'alliance. À l'inverse, la tendance majoritaire parmi les réponses à notre enquête exégétique dans le milieu juif messianique français et son réseau révèle une position qui admet davantage la discontinuité : la nouvelle alliance est une alliance (radicalement) nouvelle. Le contexte français (historique, ecclésial, théologique) explique probablement en partie cette différence.

* Les auteurs Juifs messianiques qui, dans leur interprétation de Jr 31:31-34, défendent la continuité et le renouvellement d'alliance se retrouvent, dans la pratique, très proches de l'exégèse protestante réformée et sa théologie de l'alliance (*covenant theology*).

* L'interprétation juive messianique rejette tout type de « théologie du remplacement » (*supersessionism*). C'est pourquoi les auteurs Juifs messianiques, surtout dans la littérature en anglais, tentent de se démarquer des schémas d'interprétation traditionnels dans le christianisme (dispensationalisme, théologie de l'alliance, théologie catholique…) pour chercher un autre mode d'interprétation (*post-supersessionism biblical theology*). En effet, l'interprétation juive messianique est particulièrement soucieuse d'éviter toute théologie de remplacement, théologie à laquelle est associé le problème plus global de l'antisémitisme.

Les points ci-dessus représentent donc les principaux apports de notre recherche pour la description et le positionnement de la réception de Jr 31:31-34 dans le mouvement juif messianique contemporain.

Samenvatting (Nederlands)

Onderzoekskader

Hoe interpreteren Messiaanse Joden de Bijbel? Zijn er Joods-Messiaanse bijzonderheden in de interpretatie van Bijbelteksten? En zo ja, waarin bestaan er verschillen? Van alle mogelijke Bijbelteksten die onderzocht konden worden en waarmee deze vragen beantwoord zouden kunnen worden, was Jeremia 31:31-34 de meest aangewezen tekst, omdat het een cruciale tekst is. Deze passage uit het boek van de profeet Jeremia is namelijk de enige in het Oude Testament waarin het concept van "nieuw verbond" expliciet wordt genoemd. Deze tekst is op verschillende manieren geïnterpreteerd in de joodse en christelijke exegese.

Dit wetende, is het interessant om te vragen wat de Joods-Messiaanse interpretatie van deze tekst is. Merk op dat de Joods-Messiaanse beweging een groep Joodse mensen samenbrengt die in Jezus (Yeshua) de Messias van Israël herkent, aangekondigd door de profeten van het Oude Testament. Het is een diverse en veelzijdige religieuze beweging.

Methodologisch gezien heeft dit proefschrift zowel betrekking op het gebied van exegese als de godsdienstwetenschappen. De beoogde methode is die van de receptiegeschiedenis. De receptiegeschiedenis is vooral een beschrijvende benadering die de manier wil benadrukken waarop een bepaalde tekst wordt geïnterpreteerd binnen een bepaalde gemeenschap, in een bepaalde context. Onze studie zal trachten vast te stellen wat de Joods-Messiaanse positie is, binnen het precieze kader van de receptie van Jeremia 31:31-34, met behulp van empirische instrumenten. De data die tijdens het onderzoek zijn verzameld (in de Joods-Messiaanse literatuur en door middel van een veldonderzoek) worden in perspectief gezet met de andere manieren van interpretatie in het christendom en het jodendom, die eerder zijn beschreven.

Methodologische beperkingen

De grootste moeilijkheid was het gebrek aan beschikbare middelen voor de studie. De hedendaagse Joods-Messiaanse beweging is een vrij jonge beweging, die nog niet helemaal gevormd is, en de beschikbare gegevens zijn beperkt. Hoewel de Joods-Messiaanse literatuur toeneemt, ook wat exegese betreft, is er momenteel geen Joods-Messiaans commentaar specifiek op Jeremia, noch een monografie gewijd aan het thema van het nieuwe verbond. Geconfronteerd met het relatieve tekort van deze bronnen, hebben we een exegetisch veldonderzoek uitgevoerd onder Messiaanse Joden in Frankrijk en hun netwerk. De persoonlijke context van de onderzoeker en de originaliteit van dit Franse onderzoeksgebied waren bepalende factoren bij het definiëren van het project.

Een exegetische vragenlijst over Jeremia 31:31-34 werd gebruikt als basis voor dit veldonderzoek onder het Joods-Messiaanse publiek in Frankrijk. Dit middel heeft ook zijn grenzen. De vragenlijst werd opgesteld na een eerste exegetische studie van de passage uit Jeremia 31:31-34, die duidelijk bepalend is voor de oriëntatie en structurering van de vragen. Daarnaast moesten de vragen worden aangepast aan de mensen (niet-specialisten) waarop de studie was gericht.

Laten we tenslotte als een andere methodologische beperking opmerken dat ons studiegebied moet worden beperkt tot het onderzoeksraamwerk van het Oude Testament (receptie van Jeremia 31) zonder over te gaan op een bredere sociologische studie van de Joods-Messiaanse beweging. De vragenlijst bevatte een eerste deel waarin sociologische gegevens werden verzameld over de geïnterviewden, maar we beperkten ons tot het bestuderen van de inhoud van de exegetische antwoorden van het tweede deel van de vragenlijst.

Samenvatting van de studie

In het eerste hoofdstuk van onze studie konden we Jer. 31:31-34 plaatsen in de context van de huidige exegetische debatten over de historische en literaire context van het boek Jeremia, in het bijzonder met betrekking tot het debat rond de twee versies van het boek (Septuaginta en Masoretische tekst). De twee bekende versies van de tekst van Jeremia hebben namelijk verschillende accenten. Dit hoofdstuk laat zien dat de discussies over de vorm en oorsprong van de tekst kunnen worden gekoppeld aan een bepaalde ontvangst van Jeremia's profetische boodschap. Dit bewijst dat deze profetische tekst over het nieuwe verbond al heel vroeg, in het jodendom van de periode van de tweede tempel, onderhevig was aan verschillende interpretaties en tekstuele wijzigingen om de reikwijdte van de profetie over het nieuwe verbond te accentueren of juist te verkleinen.

De profetie van Jer. 31:31-34 bevat zowel elementen van continuïteit (verbond met Israël en Juda, vermelding van de vaderen, vermelding van de wet van God) als van discontinuïteit (nieuwe verbond, nieuwe context, nieuwe overtuigingen van hart). We hebben ook aangetoond dat deze elementen, geplaatst in de context van zowel het boek Jeremia als de oudtestamentische verbonden, een andere dimensie kregen. Het nieuwe verbond en de bepalingen ervan maken deel uit van een geheel dat de beloften van God aan zijn volk inhoudt. We hebben gezien dat de beloften van herstel in Jeremia tegelijkertijd betrekking hebben op de terugkeer van het volk naar het beloofde land, het herstel van de heilige stad (Jeruzalem) en het voortbestaan van het koningshuis volgens de Davidische lijn. We hebben opgemerkt dat het nieuwe verbond zich letterlijk presenteert als een gloednieuw verbond (discontinuïteit), maar dat het deel uitmaakt van een context die de continuïteit van goddelijke beloften impliceert.

Op basis van deze waarneming hebben we aangenomen dat twee interpretatieve schema's van Jer. 31:31-34 mogelijk waren. Daarom hebben we een typologie opgesteld van mogelijke recepties in termen van radicale of genuanceerde continuïteit / discontinuïteit. De positie in termen van continuïteit is degene die benadrukt dat het nieuwe verbond in wezen een vernieuwing van het verbond is. Terwijl de positie in termen van discontinuïteit het is die meer nadruk legt op de nieuwheid van het nieuwe verbond en haar bepalingen. Met behulp van deze referentiepunten hebben we geprobeerd de interpretaties van Jer. 31:31-34 in het jodendom, het christendom en de Joods-Messiaanse beweging in de volgende hoofdstukken te duiden.

In het licht van Qumran-teksten en andere geschriften hebben we aangetoond dat het jodendom van de tijd van de tweede tempel interne splitsingen moest doorstaan. Deze splitsingen zijn een illustratie van de verschillende interpretaties van de profetie van het nieuwe verbond. De Qumran-gemeenschap zag zichzelf als mensen van het nieuwe verbond, in verwijzing naar Jer. 31:31, in tegenstelling tot het jodendom van hun tijd. De verwijzingen naar Jer. 31: 31-34 vermelden de nieuwheid van het nieuwe verbond als nieuwe goddelijke openbaring om een nieuwe gemeenschap te vormen. Desalniettemin wordt continuïteit benadrukt in het feit dat deze gemeenschap van het nieuwe verbond "loyaal Israël" is en dat zij haar basis vindt in het respect voor de Mozaïsche wet. Hierbij is het nieuwe verbond in deze joodse context meer een vernieuwing van het verbond.

Vervolgens hebben we in het huidige jodendom twee interpretatiestromen onderscheiden. De stroming die van mening is dat de profetie van Jer. 31:31-34 historisch werd vervuld ten tijde van de terugkeer van de ballingen, ziet in het nieuwe verbond een vernieuwing van het verbond. De mensen, die na ballingschap naar hun land terugkeren, herstellen de tempel en

de stad, zoals beschreven in de dagen van Ezra en Nehemia. De andere stroming daarentegen is van mening dat deze profetie alleen zal worden vervuld in een eschatologische toekomst die overeenkomt met de messiaanse tijd (in de zin van de komst van de beloofde Messias). In deze interpretatie ligt de nadruk op perfecte kennis van God en van zijn geïnternaliseerde wet na Jer. 31:34.

We hebben de receptie van Jer. 31:31-34 en het thema van het nieuwe verbond in de nieuwtestamentische teksten in detail bestudeerd. De interpretatie van het Nieuwe Testament voorziet in Jezus de sluitsom van dit nieuwe verbond, met name genoemd in de beschrijvingen van het Laatste Avondmaal. In de teksten die we hebben behandeld, met name Hebreeën hoofdstuk 8, is een zekere breuk gemarkeerd. De auteur van de brief aan de Hebreeën onderstreept de superioriteit van het priesterschap van Jezus als hogepriester, middelaar van het nieuwe verbond. Hier lijkt het perspectief meer het contrast en de discontinuïteit te zijn tussen de religieuze instellingen van het oude verbond en de bepalingen van het nieuwe verbond in Jezus, maar dit is minder duidelijk in andere passages. Bovendien lijkt het erop dat de receptie van het nieuwe verbond door nieuwtestamentische schrijvers meereen nadruk op de nieuwheid van het verbond inhoudt.

Op basis van de geciteerde nieuwtestamentische teksten heeft de christelijke traditie meestal aangedrongen op de discontinuïteit van de verbonden. De veroudering van het oude verbond met Mozes en de tegenstelling tussen genade en wet deed geleidelijk een tweedeling tussen het oude en het nieuwe verbond ontstaan, of zelfs tussen het oude en het nieuwe testament. We hebben binnen het katholicisme en het protestantisme twee belangrijke interpretatiestromen onderscheiden. Het katholicisme dringt traditioneel meer aan op de breuk tussen en de discontinuïteit van de verbonden: Christus kwam om het nieuwe verbond tot stand te brengen, dat tegelijkertijd een verandering van het priesterschap, een uitbreiding van het volk van God en een universalisering van de aan Israël gedane beloften inhoudt.

Aan de andere kant hebben we het specifieke geval van hervormd protestantisme gezien, dat meer de continuïteit en de vernieuwing van de verbonden verdedigt: de bepalingen van het oude verbond zijn niet noodzakelijk achterhaald, de goddelijke wet blijft relevant en er is een continuïteit tussen het volk van God in het oude en in het nieuwe verbond. Zoals we echter hebben gezegd, wordt in deze twee gevallen van receptie de bredere context van Jer. 31:31-34 in de christelijke traditie vaak onderschat.

In het derde hoofdstuk, na een systematische zoektocht naar verwijzingen naar Jer. 31:31-34 in de Joods-Messiaanse literatuur in het Engels, werden de gerefereerde auteurs en hun werken geanalyseerd om te laten zien dat er binnen de Joods-Messiaanse beweging verschillende interpretatiestromen bestaan. Deze auteurs zijn, zoals eerder, ingedeeld in twee stromingen naargelang hun nadruk op de continuïteit of discontinuïteit van verbond. De minderheidsstroom verdedigt dat het nieuwe verbond radicaal nieuw is: het opent een nieuw tijdperk in Jezus (Yeshua), die aan de eisen van de wet heeft voldaan. De andere stroming beschouwt het nieuwe verbond eerder in de continuïteit van het oude verbond dat met Mozes is gesloten: het is dezelfde goddelijke wet waarover in het nieuwe verbond wordt gesproken, de ontvangers zijn hetzelfde volk (het Joodse volk) en het goddelijke plan is niet veranderd omdat God trouw blijft.

In de afgelopen jaren is het vooral de continuïteit van het verbond die wordt verdedigd tegen de positie in termen van discontinuïteit. In deze context beschouwt de meerderheidsstroming het nieuwe verbond dat in Jer. 31:31-34 is geprofeteerd als een vernieuwing van het verbond en niet als vervanging door een ander verbond. Bovendien blijft de wet van het oude verbond

geldig in haar bepalingen, en het belangrijkste is dat de beloften die aan het volk van Israël zijn gedaan, worden voortgezet in het kader van het nieuwe verbond. Echter moet worden opgemerkt dat Gods beloften aan Israël in beide stromingen niet in twijfel worden getrokken: zelfs in het nieuwe verbond blijft de verwachting van het nakomen van de beloften met betrekking tot het herstel van het volk van Israël op aarde relevant. De status van de Mozaïsche wet is meer onderwerp van discussie onder de Messiaanse Joden.
Het vierde hoofdstuk levert een unieke en originele bijdrage aan de studie van de receptie van Jer. 31:31-34 aan de hand van een exegetisch onderzoek uitgevoerd in het Franse Joods-Messiaanse milieu. De gedetailleerde analyse van dit onderzoek levert elementen op die een representatief overzicht kunnen geven van Joods-Messiaanse posities in de context van het Franse Joods-Messiaanse netwerk. Ook hier zijn de overtuigingen die naar voren komen zeer gevarieerd. Maar de studie laat hier zien dat, naast bepaalde raakvlakken, de interpretatie van de ondervraagde Joods-Messiaanse personen vooral in de richting gaat van de nieuwheid / discontinuïteit van het nieuwe verbond, in schijnbare tegenspraak met de resultaten van de studie van het vorige hoofdstuk. We hebben gesuggereerd dat de Franse Joods-Messiaanse interpretatie anders is, voornamelijk vanwege de historische en kerkelijke context.
De interpretatieve belangen zijn inderdaad niet hetzelfde binnen de Joods-Messiaanse beweging in het algemeen vergeleken met de Franse context, wat bepaalde schijnbare verschillen kan verklaren. In hun aandringen op de discontinuïteit van verbonden bijvoorbeeld, benadrukken de Joods-Messiaanse interpretaties in ons onderzoek de soteriologische aspecten in het nieuwe verbond (het verlossende offer van Jezus voor eens en voor altijd), terwijl de Joods-Messiaanse interpretaties van de meerderheid momenteel benadrukken dat het nieuwe verbond het oude niet vervangt of opheft. Ons onderzoek bracht ook overeenkomsten aan het licht tussen Joods-Messiaanse interpretaties, waaronder de erkenning dat het nieuwe verbond eerst een verbond is dat bedoeld is voor de Joden, en dat dit verbond nog steeds wacht op zijn volledige vervulling in de (eschatologische) toekomst, wanneer alle Joden Jezus (Yeshua) erkennen als de Messias.

Conclusies betreffende de Joods-Messiaanse interpretatie van Jeremia 31:31-34
Heeft het ontstaan van de Joods-Messiaanse beweging in de 20e eeuw, waarvan beweerd wordt dat ze zowel joods als christelijk is, veranderingen teweeggebracht in de traditionele interpretatielijnen van Jer. 31:31-34? Dit onderzoek en veldwerk hebben ons in staat gesteld de Joods-Messiaanse beweging beter te begrijpen in de diversiteit van haar uitdrukkingen en haar stromingen. Zoals we al meerdere keren hebben vermeld, is de Joods-Messiaanse beweging een relatief weinig bekende en weinig bestudeerde beweging, vooral in de Franse context. Een studie over de exegetische positionering van deze beweging, in dit geval gerelateerd aan de interpretatie van de profetie van Jer. 31:31-34, was tot dan toe nooit ondernomen. Onze studie zal daarom bijdragen aan een beter begrip van de Joods-Messiaanse beweging en haar interpretatieve panorama, met nieuwe inzichten in de Franse context van deze beweging. Meer precies, aan het einde van deze studie over de receptie van de profetie van het nieuwe verbond in Jeremia 31 in de joodse messiaanse beweging, en op basis van de eerder genoemde resultaten, kunnen we kort de volgende conclusies trekken:
* De Joods-Messiaanse interpretatie van Jeremia 31:31-34 is een "christelijke" interpretatie in de zin van een messianisme dat Jezus erkent als de Messias die kwam om dit nieuwe, door Jeremia geprofeteerde, verbond in te wijden. Hierin verschilt de Joods-Messiaanse beweging duidelijk van het jodendom.

* Messiaanse Joden erkennen de volledige inspiratie van de Bijbel (Oude en Nieuwe Testament) en zijn autoriteit voor het leven van de Joodse gelovige in Jezus. Hierin ligt de Joods-Messiaanse interpretatie dicht bij de evangelische christelijke stromingen die geloven in de onfeilbaarheid van de Schrift.
* De Joods-Messiaanse interpretatie van Jeremia 31:31-34 verschilt van het christendom door zijn "Joodse kleur", die het primaat van het Joodse volk als ontvanger van het nieuwe verbond benadrukt, of door de eschatologische betekenis van dit verbond, dat niet volledig zal worden verwezenlijkt tot de komst van Jezus, de Messias van Israël. Het is vanuit dit perspectief dat ook de beloften van nationaal herstel aan Israël als natie worden overwogen.
* Messiaanse Joden interpreteren Jeremia 31:31-34 op verschillende manieren, zowel in termen van continuïteit als discontinuïteit. We kunnen dus tot dusver niet zeggen dat er een specifieke Joods-Messiaanse interpretatie van deze tekst is. Daarom zou het beter zijn om te spreken van interpretatieve neigingen. Houd er rekening mee dat de Joods-Messiaanse interpretatie divers is. De verschillen in interpretatie die gevonden worden tussen de Joods-Messiaanse literatuur in het Engels en de resultaten van onze vragenlijst zijn in dit opzicht significant.
* De meerderheidsstroming die we vonden bij het bestuderen van Joods-Messiaanse literatuur in het Engels benadrukt continuïteit: het nieuwe verbond in Jer. 31:31-34 is een vernieuwing van het verbond. Omgekeerd onthult de meerderheidsstroming in de reacties op ons exegetisch onderzoek in de Franse Joods-Messiaanse context een standpunt dat meer discontinuïteit toelaat: het nieuwe verbond is een (radicaal) nieuw verbond. De Franse context (historisch, kerkelijk, theologisch) verklaart waarschijnlijk gedeeltelijk dit verschil.
* De Joods-Messiaanse schrijvers die in hun interpretatie van Jer. 31:31-34 de continuïteit en de vernieuwing van het verbond verdedigen, blijken in de praktijk zeer dicht bij de gereformeerde protestantse exegese en de theologie van het verbond te staan (verbondstheologie).
* Joods-Messiaanse interpretatie verwerpt elke vorm van "vervangingstheologie" (supersessionisme). Daarom proberen Joods-Messiaanse auteurs, vooral in de Engelse literatuur, afstand te nemen van de traditionele interpretatiepatronen in het christendom (dispensationalisme, verbondstheologie, katholieke theologie, enz.) om een andere interpretatiemethode te zoeken (post-supersessionisme, bijbelse theologie). De Joods-Messiaanse interpretatie is met name bijzonder gericht op het vermijden van elke vervangingstheologie, omdat daarmee het meer algemene probleem van antisemitisme wordt geassocieerd.
De bovenstaande punten vertegenwoordigen kortom de belangrijkste bijdragen van ons onderzoek naar de beschrijving en positionering van de receptie van Jer. 31:31-34 in de hedendaagse Joods-Messiaanse beweging.