



HAL
open science

Problèmes d'interprétation et de traduction des textes grecs anciens : l'exemple de l'Évangile de Jean

Jean-Philippe Watbled

► **To cite this version:**

Jean-Philippe Watbled. Problèmes d'interprétation et de traduction des textes grecs anciens : l'exemple de l'Évangile de Jean. Travaux & documents, 2015, 48, pp.9–22. hal-01501116

HAL Id: hal-01501116

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01501116v1>

Submitted on 29 Sep 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Problèmes d'interprétation et de traduction des textes grecs anciens : l'exemple de l'Évangile de Jean

JEAN-PHILIPPE WATBLED

PROFESSEUR

MEMBRE DU LCF, UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

Mon objectif est ici de montrer qu'il est impossible, lorsqu'il s'agit de textes anciens, et plus spécifiquement « sacrés », de séparer traduction et interprétation. Le processus interprétatif s'applique en premier lieu aux unités lexicales et aux structures morphosyntaxiques ; il s'applique en second lieu au plan textuel, d'une part intratextuel, avec les relations entre éléments d'un même texte, et d'autre part intertextuel¹, avec les relations entre éléments de textes différents se faisant écho ; il s'applique enfin au plan contextuel, incluant les facteurs culturels, idéologiques, philosophiques et théologiques.

« Traduire, c'est déjà interpréter »², et la traduction des textes en question suppose une approche exégétique et herméneutique, la compréhension simplement linguistique ne suffisant pas. Je prendrai comme illustration l'Évangile de Jean, probablement écrit vers la fin du I^{er} siècle et qui fait partie du Nouveau Testament, tout en étant classé à part des trois autres évangiles canoniques (Matthieu, Marc, Luc)³.

¹ « [...] Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte » (Julia Kristeva, *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*. Paris : Seuil, 1969, p. 145).

² Paul Ricœur, « De l'interprétation à la traduction », in André La Cocque et Paul Ricœur, *Penser la Bible*. Paris : Seuil, 1998, p. 347. Ce texte est l'une des plus remarquables contributions au problème qui nous concerne ici.

³ Les Évangiles de Matthieu, Marc et Luc sont « dits synoptiques, parce qu'ils présentent, sur une trame commune, de nombreuses divergences et ressemblances » (Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris : Seuil, 1996, p. 516).

MOI JE SUIS

Je centrerai l'étude⁴ sur un énoncé récurrent dans l'Évangile de Jean : ἐγώ εἰμι (littéralement : « Moi je suis »). Nous verrons que cet énoncé ne peut se comprendre que par l'élucidation des relations intertextuelles qu'il entretient avec un passage de l'Ancien Testament, plus précisément de l'Exode, le second livre du Pentateuque⁵.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il est important de distinguer l'emploi de εἰμί, le verbe *être* grec, comme prédicat d'existence, des autres emplois de ce verbe. Seule nous intéressera la prédication d'existence, qui correspond à ce qu'on appelle aussi l'emploi absolu du verbe *être* et en constitue la valeur la plus abstraite. En voici un exemple : τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι (Jean, 8.28 : « Alors vous saurez que Moi, Je suis »)⁶. Cet emploi de prédicat d'existence de εἰμί se distingue de l'expression de la localisation : καὶ οὐκέτι εἰμι ἐν τῷ κόσμῳ (Jean, 17.11 : « Je ne suis plus dans le monde »), ou de l'emploi comme verbe copule⁷ : βασιλεὺς εἰμι (Jean, 18.37 : « Je suis roi ») ; μόνος οὐκ εἰμί (Jean, 8.16 : « Je ne suis pas seul »). L'emploi copulatif inclut comme cas particulier l'expression de l'identification : Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς (Jean, 11.27 : « Tu es le Christ »).

JE SUIS « JE SUIS »

Il est préférable de commencer l'étude par le passage de l'Exode auquel j'ai fait allusion, puis de passer dans un second temps seulement au texte évangélique, puisque celui-ci lui est nettement postérieur et se comprendra mieux à la lumière du texte plus ancien.

On sait que l'Exode, faisant suite à la Genèse, raconte la sortie d'Égypte. Le passage qui nous concerne (3.14) est celui du buisson ardent qui ne se consume pas, et depuis le milieu duquel Dieu s'adresse à Moïse, lui confiant la mission de

⁴ Il va de soi que cette étude est purement linguistique et textuelle, sans rapport avec une quelconque prise de position d'ordre théologique ; néanmoins, il faudra bien entrer dans la « logique » des textes.

⁵ Ce terme désigne les cinq premiers livres de la Bible.

⁶ Pour les textes grecs du Nouveau Testament, j'ai utilisé l'édition Nestle-Aland du *Novum Testamentum Graece*, Ed. XXVII. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1898/1993. Les traductions françaises citées sont, sauf exceptions signalées, celles de la *Bible de Jérusalem*, sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lectures. Paris : Fleurus/Cerf, 2001.

⁷ Le verbe copule est suivi de ce qu'on appelle un « attribut » dans la terminologie grammaticale française traditionnelle.

faire sortir d'Égypte les fils d'Israël et de les délivrer ainsi de l'oppression. Dans ce passage, Dieu révèle son Nom à Moïse :

Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui est. » Et il dit : « Voici ce que tu diras aux Israélites : “Je suis” m'a envoyé vers vous »⁸.

Cet extrait comprend deux énoncés prononcés par Dieu, le second indiquant clairement que « Je suis » est son Nom. Voyons ce que dit le texte grec de la *Septante*⁹ :

καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· καὶ εἶπεν Οὕτως
ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς.

Dans son premier énoncé (Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν), Dieu dit cette fois, littéralement : « Moi je suis l'étant » ; le verbe εἰμί est employé deux fois : une fois comme copule identifiante à l'indicatif présent (εἰμί, « je suis ») et une fois comme prédicat d'existence au participe présent précédé de l'article défini (ὁ ὢν, « l'étant »).

Dieu enjoint ensuite à Moïse, en un second énoncé, de dire aux fils d'Israël, littéralement : « l'étant (Ὁ ὢν) m'a envoyé vers vous (ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς) ». Sur ce second énoncé divin, la *Septante* et la *Bible de Jérusalem* divergent : la *Septante* choisit comme sujet le second élément de la relation d'identité du premier énoncé divin, ὁ ὢν, alors que la *Bible de Jérusalem* choisit de reprendre en position de sujet « Je suis », c'est-à-dire la séquence {sujet + copule} du premier énoncé divin, et non le prédicat d'existence (« est ») de ce premier énoncé. Par ailleurs, le texte français laisse entendre que « Je suis » est le Nom de la divinité et qu'il faut que ce Nom soit en même temps un prédicat d'existence à la première personne. Néanmoins le bât blesse un peu dans la version de la *Bible de Jérusalem*, dans la mesure où le Nom de la divinité, qui est une forme du verbe être en emploi absolu, est une reprise, non du prédicat d'existence du premier énoncé divin, mais de son verbe copulatif identifiant.

Dans la *Septante*, Ὁ ὢν est le sujet du second énoncé divin, et le participe ὢν y garde sa valeur de prédicat d'existence appliqué (comme l'indique l'article Ὁ) à un individu unique, le Dieu énonciateur. Toutefois, l'emploi du participe déterminé par l'article a pour conséquence malheureuse l'absence d'indice

⁸ *Bible de Jérusalem*, p. 127.

⁹ Ce terme fait référence à la première traduction grecque, aux III-IV siècles avant l'ère courante, de ce qui sera plus tard appelé l'Ancien Testament. Il désigne les soixante-douze traducteurs juifs qui auraient travaillé indépendamment les uns des autres pendant soixante-douze jours et auraient réalisé soixante-douze traductions semblables. Le texte cité est celui de l'édition Rahlfs-Hanhart, *Septuaginta*, Editio altera. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, p. 90.

syntactique faisant interpréter le sujet comme étant également le Nom de la divinité, défaut auquel échappe la *Bible de Jérusalem*.

Examinons à présent ce que nous propose le texte latin de la *Vulgate*¹⁰ :

*dixit Deus ad Mosen ego sum qui sum
ait sic dices filiis Israel qui est misit me ad vos*

Dans « *ego sum qui sum* » (littéralement : « Je suis [celui] qui suis »), on a d'abord le sujet « *ego* », suivi du verbe copulatif « *sum* » identifiant « *ego* » à « *qui sum* », syntagme constitué du relatif sujet « *qui* », lui-même de première personne du singulier (puisque'il est coréférent de « *ego* »), et du prédicat d'existence « *sum* » en emploi absolu. Les règles d'accord permettent d'avoir deux occurrences identiques de « *sum* » (la copule et le prédicat d'existence) entourant le relatif en une parfaite symétrie qui, nous allons le voir, est un écho à l'hébreu.

La première personne est constante dans ce premier énoncé divin ; en revanche, elle n'apparaît pas dans le second (« [...] *qui est misit me ad vos* »), le sujet étant cette fois « *qui est* » (littéralement : « [celui] qui est »). La *Vulgate* rejoint ici la *Septante* ; en effet, « *qui est* » est le plus proche équivalent latin du grec ὁ ὢν. Par conséquent, dans la *Vulgate* comme dans la *Septante*, nous ne disposons d'aucun indice syntaxique laissant entendre que le sujet du second énoncé divin serait le Nom de la divinité.

À ce stade de notre étude, il est essentiel de rappeler que la *Septante* et la *Vulgate* sont des traductions et que le texte original de l'Exode est hébraïque. Voici en hébreu le premier énoncé divin (Exode, 3.14)¹¹ :

'èhyèh 'ashèr 'èhyèh

On a dans l'ordre : 'èhyèh, première personne du singulier du verbe *hayah* (« être ») employé comme copule identifiante, le relatif invariable 'ashèr, puis une reprise du verbe comme prédicat d'existence, en écho à son emploi avant le relatif, donnant l'admirable symétrie que respectera la *Vulgate* (voir ci-dessus). La proposition exprime l'identité du sujet (qui est aussi l'énonciateur) avec l'Être même. Le second 'èhyèh joue deux rôles : il est le prédicat d'existence appliqué au sujet énonciateur, mais il est aussi le Nom de celui-ci, c'est-à-dire le Nom de Dieu.

Dieu enjoint ensuite à Moïse de dire aux fils d'Israël : « 'èhyèh ("Je suis") m'a envoyé vers vous ». Dans ce second énoncé divin, la forme 'èhyèh est en

¹⁰ Traduction latine de saint Jérôme (v. 347-419) effectuée au IV^e siècle. Je cite l'édition Weber-Gryson, *Biblia sacra vulgata*, Editio quinta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/2007, p. 79.

¹¹ Pour des raisons pratiques, j'ai opté pour des translittérations de l'hébreu. Le signe ' note le alef, correspondant historiquement à une occlusive glottale.

position de sujet, ce qui signifie qu'elle est le Nom divin ; cette troisième occurrence de *'èbyèb* fonctionne en effet syntaxiquement comme un nom.

Quant au relatif *'ashèr*, André Chouraqui a idéalement expliqué sa signification dans ce contexte, en indiquant qu'il pourrait se traduire tout simplement par deux points, ce qui donnerait : « Je suis : je suis »¹².

« JE SUIS » OU « JE SERAI » ?

La forme *'èbyèb* a été traduite en français tantôt par le présent « Je suis », tantôt par le futur « Je serai »¹³. L'explication est à chercher du côté du système verbal de l'hébreu biblique, qui connaît une opposition principale entre deux séries dites *qatal* et *yiqtol*. Ces appellations sont les formes de la troisième personne du singulier masculin de chacune des deux séries en question du verbe *qatal*, « tuer », choisi comme modèle de référence¹⁴. Les marqueurs de personne sont suffixés dans la série *qatal* (avec comme exception l'absence de suffixe à la troisième personne du singulier masculin correspondant justement à la forme *qatal* même¹⁵) et préfixés dans la série *yiqtol* (*yi-*, par exemple, est un préfixe). Dans le verset qui nous occupe (Exode 3.14), la forme préfixée *'èbyèb* (à segmenter ainsi : *'è-byèb*) est la première personne du singulier de la série *yiqtol* du verbe *hayab* (« être »).

Les séries *qatal* ~ *yiqtol* sont aptes à véhiculer aussi bien des valeurs temporelles que des valeurs aspectuelles¹⁶. On peut, dans une présentation considérablement simplifiée¹⁷, dire ceci : - pour les verbes de sens dynamique

¹² André Chouraqui, *Moïse*. Paris : Flammarion, 1997, p. 148. Cette traduction (« Je suis : je suis ») est proposée en note (comme alternative à « Je suis celui qui est ») par *La Bible du semeur*. Charols : Excelsis, 2000, p. 89.

¹³ Le présent semble nettement majoritaire dans l'ensemble des traductions françaises. *La traduction œcuménique de la Bible*. Paris : Cerf, 2012, p. 78, propose le compromis « Je suis qui je serai », en précisant en note que cela est à comprendre comme « Je suis là avec vous, de la manière que vous verrez ».

¹⁴ Les racines sémitiques sont consonantiques : la racine du verbe pris comme modèle est ainsi QTL.

¹⁵ Cette forme personnelle ni préfixée ni suffixée est la forme de citation du verbe.

¹⁶ Le temps comme catégorie sémantique consiste en une localisation de l'événement par rapport à un repère, alors que l'aspect est la manière d'envisager la durée, les phases ou la répétition de l'événement. L'opposition aspectuelle la plus courante est entre perfectif et imperfectif : le perfectif se caractérise par une vision externe et globale de la durée de l'événement envisagée comme un point, ou des différentes occurrences d'un événement répété, alors qu'avec l'imperfectif, la vision de la durée est interne et non globale, et en cas d'itération il en est de même de la vision de l'ensemble des occurrences de l'événement.

¹⁷ Cette présentation s'appuie sur la description du P. Paul Joüon S.J. dans sa *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007, p. 289-307.

(actions, processus), le *qatal* exprime l'aspect perfectif avec référence au passé ou au présent, et le *yiqtol* exprime l'aspect imperfectif ou la référence au futur ;

- pour les verbes de sens statif (états stables), le *qatal* exprime la référence au passé ou au présent, et le *yiqtol* exprime exclusivement la référence au futur¹⁸.

Par ailleurs, le verbe *bayab* (« être ») est de sens dynamique (cf. français « advenir », « devenir ») ou statif (cf. français « être »)¹⁹. Avec le sens statif, le *yiqtol* de ce verbe est interprété comme renvoyant à l'avenir, ce qui a amené certains à traduire le *'èhyèh* (forme *yiqtol*) du passage de l'Exode (3.14) par le futur français « je serai ». Mais c'est oublier que ce verbe a ici valeur de prédicat d'existence sans limitation à une période donnée, s'agissant de Dieu. En outre, comment l'Être absolu pourrait-il prédire son existence à venir, et par là-même l'exclure de son présent d'énonciation, alors que cette énonciation présuppose son existence actuelle ? Le futur français ne serait acceptable que si la forme *'èhyèh* avait dans Exode 3.14 le sens de « être-là »²⁰. Mais comment exclure la valeur de pur prédicat d'existence de la seconde occurrence de *'èhyèh*, quand les traducteurs juifs de la *Septante* ont manifestement retenu cette seule interprétation²¹ ?

Ceux qui optent pour « Je serai » oublient qu'il existe deux valeurs temporelles autres que la référence au passé, au présent ou au futur : il s'agit de l'atemporel, pour un état de choses en dehors du temps, et de l'omnitemporel, pour un état de choses sempiternellement valide²². Je propose de réunir l'atemporel et l'omnitemporel en une même catégorie de rang supérieur que j'appellerai valeur « non-bornée », autrement dit l'absence de limitation de validité à quelque période que ce soit.

Le problème est que ni le latin, ni le grec, ni l'hébreu, ni le français, ne disposent d'une forme verbale spécialisée pour cette valeur non-bornée, et par conséquent chacune de ces langues est contrainte d'avoir recours à une forme par défaut : en latin, grec et français, ce sera le présent flexionnel, la moins marquée

¹⁸ L'hébreu dispose aussi du participe, forme dite *qotel* qui, étant dépourvue de temps flexionnel et véhiculant une valeur aspectuelle proche de celle du *yiqtol*, est apte à renvoyer à toute période. Mais cette forme est inusitée avec le verbe *bayab* (« être »). En outre, pour le renvoi au moment de l'énonciation ou à la période englobant ce repère, le verbe *bayab* (« être ») n'est normalement pas employé en hébreu.

¹⁹ P. Paul Joüon S.J., *op. cit.*, p. 293-294.

²⁰ Cf. latin *adsum*, grec *πάρειμι*. Cette interprétation est retenue par certains : voir par exemple le *Vocabulaire de théologie*, dir. Xavier Léon-Dufour. Paris : Cerf, 2013, p. 1389. Voir aussi la note 13 *supra*.

²¹ Ils ont été suivis en cela par saint Jérôme dans la *Vulgate*.

²² Voir John Lyons, *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 680 : « *A timeless proposition is one for which the question of time-reference [...] simply does not arise* », et « *An omnitemporal proposition [...] is one that says that something has been, is and always will be so [...]* ».

des formes du paradigme ; en hébreu, langue dans laquelle les valeurs aspectuelles et les valeurs temporelles s'entremêlent au sein d'un système binaire, l'alternative est entre *qatal* et *yiqtol*. Dans ce cadre, le *yiqtol* s'impose pour l'expression d'une valeur imperfective et non-bornée, conformément à ce qu'écrit André Chouraqui, pour qui 'èbyèb doit être compris « à la fois comme un passé, un présent et un futur, dans l'intemporalité de ses significations »²³.

Dans un tel cadre, l'imperfectif, et par conséquent le *yiqtol*, sont incontournables : comment en effet imaginer qu'une créature à l'entendement fini puisse envisager l'existence de l'Être infini de manière globale sous l'aspect perfectif ? Mais le contexte inhabituel et bien spécifique de ce passage de l'Exode (3.14), contrairement aux contextes courants, n'entraîne aucune identité entre *yiqtol* et référence exclusive au futur, et ce serait se piéger soi-même que de se demander si 'èbyèb fait référence au présent ou au futur, puisque la proposition 'èbyèb 'asbèr 'èbyèb ne saurait connaître une telle limitation. Il semble alors évident qu'en français, la forme de présent flexionnel, apte à exprimer par défaut la valeur non-bornée, s'impose.

Cette valeur non-bornée, dans sa variante omnitemporelle, est retenue et explicitée par l'auteur de l'Apocalypse²⁴ :

Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ. (Apocalypse, 1.8 ; « Je suis l'Alpha et l'Oméga, dit le Seigneur Dieu, "Il est, Il était et Il vient", le Maître-de-tout »).

Les périodes couvertes par le 'èbyèb de l'Exode sont ici décomposées en trois formes successives (« Il est, Il était et Il vient ») dans une nouvelle relation intertextuelle avec l'Ancien Testament. Comment ne pas voir dans ce passage une admirable expression analytique du verbe-nom divin hébreu ?

LE TÉTRAGRAMME

Avant d'en venir à l'Évangile johannique, on ne peut pas ne pas soulever la question de la révélation du Nom dans l'épisode du buisson ardent. Contrairement

²³ André Chouraqui, *Moïse, op. cit.*, p. 147. Notons au passage que la première partie de la phrase (« à la fois comme un passé, un présent et un futur ») nous fait pencher vers l'omnitemporalité, alors que la seconde (« dans l'intemporalité de ses significations ») nous oriente vers l'atemporalité.

²⁴ Possiblement Jean l'évangéliste. Paul Ricœur mentionne l'importance de ce passage (« De l'interprétation à la traduction », in André LaCocque et Paul Ricœur, *Penser la Bible, op. cit.*, p. 357).

à ce que l'on peut lire ici ou là, la divinité ne révèle pas à Moïse le Tétragramme ineffable (YHWH)²⁵, puisque celui-ci apparaît déjà un bon nombre de fois avant Exode 3.14 et qu'il était connu des Patriarches : ce qui est révélé à Moïse est un Nom qui est en même temps la première personne de la série *yiqtol* du verbe *bayab* (« être »), forme différente du Tétragramme ineffable²⁶, puisque les consonnes en sont cette fois 'HYH²⁷.

Dans l'analyse d'André Chouraqui²⁸, le Nom divin est dans les deux cas une forme de la série *yiqtol* du verbe *bayab*, mais à la troisième personne dans le Tétragramme ineffable YHWH et à la première personne dans 'èbyèb (Exode 3.14). Dans cette hypothèse, le Y initial du Tétragramme représente le préfixe de troisième personne du *yiqtol* (Y-HWH). En outre, alors qu'au moment du dialogue entre Dieu et Moïse, la racine de notre verbe est HYH, on postule qu'à date plus ancienne cette racine était HWH²⁹, ce qui explique que dans le Tétragramme ineffable (Y-HWH) et dans le 'èbyèb du buisson ardent ('-HYH), la consonne médiane de la racine soit différente (W ~ Y).

J'ajouterai que la troisième personne, celle du Tétragramme ineffable, est l'absente de l'énonciation³⁰, alors que la première et la deuxième personnes sont dialogiques. Or l'épisode du buisson ardent est un authentique dialogue entre la divinité et Moïse, qui nécessite le passage de la troisième personne du Tétragramme ineffable à la première personne ('èbyèb) du Dieu conversant avec Moïse. En même temps, ce passage est une révélation du lien étymologique entre le Nom indicible et le verbe « être » de l'hébreu biblique³¹.

DE L'EXODE À L'ÉVANGILE DE JEAN

Le moment est venu d'examiner les passages de l'Évangile de Jean qui comportent des occurrences intéressantes de ἐγώ εἰμι. Il s'agit d'en proposer une interprétation tenant compte des relations intertextuelles avec l'Ancien Testament.

²⁵ Le Tétragramme est la suite des quatre lettres radicales qui forment le Nom du Dieu d'Israël. Sa prononciation étant interdite, on emploie à la lecture un substitut tel que *Adonai* (« Éternel », « Seigneur », « Maître »).

²⁶ Paul Ricœur fait bien la distinction entre « le triple 'èbyèb et le tétragramme lui-même » (*op. cit.*, p. 354).

²⁷ Le signe ' symbolise une consonne (alef : voir note 11).

²⁸ André Chouraqui, *Moïse, op. cit.*, p. 146-151.

²⁹ André Chouraqui, *op. cit.*, p. 151. Voir aussi Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 321.

³⁰ Émile Benveniste, « Structure des relations de personne dans le verbe », in *Problèmes de linguistique générale 1*. Paris : Gallimard, 1966, p. 225-236.

³¹ « La scène de la révélation du Nom à Moïse [...] établit un rapport entre le nom *Yabweh* et la première personne du verbe *hawab/bayab* : 'èbyèb, "je suis" », (*Vocabulaire de théologie*, dir. Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 1388).

Nous allons examiner ces extraits dans l'ordre du texte johannique. Le premier est celui-ci :

λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (Jean, 4.26 : Jésus lui dit : « C'est Moi, celui qui te parle »).

Il s'agit de l'épisode du dialogue de Jésus avec une Samaritaine. Celle-ci déclare savoir que le Messie doit venir mais, alors même qu'elle se trouve face à Jésus, elle est incapable de reconnaître en lui le Messie. Le ἐγώ εἰμι énoncé par Jésus est problématique pour le traducteur, même si, dans un premier temps, il semble aller de soi que Jésus se contente d'affirmer son identité avec le Messie car, en faisant appel au contexte, on est en droit de postuler un emploi de εἰμί non pas comme prédicat d'existence, mais comme copule identifiante dans une structure elliptique. En effet, juste avant, voici ce que dit la Samaritaine :

οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός (Jean, 4.25 : « Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on appelle Christ »).

On peut donc comprendre que Jésus veut dire ἐγώ εἰμι [ὁ Χριστός] (« Je suis [le Christ] »), « C'est moi » en français. Mais, après la lecture du passage de l'Exode (3.14), il est tout aussi légitime de considérer que s'identifier au Christ, c'est pour Jésus signifier qu'il participe de la nature divine, ce qui revient à une équivalence entre un énoncé elliptique, avec un εἰμί copulatif exprimant une relation d'identité entre ἐγώ et ὁ Χριστός, et un emploi absolu de εἰμί comme prédicat d'existence, faisant écho non au ἐγώ εἰμι de la *Septante* (dont le εἰμί est copulatif), mais directement au Nom divin hébreu (*èhyèh*, « je suis »), celui du second énoncé divin de Exode 3.14, dont ἐγώ εἰμι est la traduction la plus littérale possible. Autrement dit, dans Jean, 4.26, ἐγώ εἰμι serait volontairement ambigu, afin de superposer deux valeurs (théologiquement) équivalentes. Le problème est : comment rendre cette superposition de valeurs en français ? Il semble bien que ce ne soit pas possible, puisque, linguistiquement, la référence à l'Exode donne « Moi je suis », alors que l'identification avec le Christ donne « C'est moi », ou « Je le suis ». La majorité des traducteurs optent pour la traduction de l'identification avec le Christ.

Dans l'extrait suivant, au chapitre 6, les disciples viennent de voir Jésus marcher sur les eaux et ont pris peur. Il les rassure :

ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε (Jean, 6.20 : « Mais il leur dit : "C'est moi. N'ayez pas peur" »).

On peut voir en ce ἐγώ εἰμι un banal énoncé d'identité, d'où la traduction par « C'est moi », à comprendre comme « Je suis [celui qui est devant vous] ».

Mais le contexte miraculeux peut aussi nous inciter à y voir en même temps le ἐγὼ εἰμι divin, ce qui donne à nouveau une superposition de valeurs, « Je suis [celui qui est devant vous] » revenant à dire ἐγὼ εἰμι [ὁ Χριστός], ou tout simplement ἐγὼ εἰμι, avec une valeur de prédicat d'existence. Comme pour le passage précédent, il est impossible de rendre compte de la superposition de valeurs en français : ce sera soit l'identité, avec « C'est moi », soit l'énoncé divin, avec « Moi, je suis ».

Voyons à présent ce passage, dans lequel Jésus déclare ceci aux « Juifs » qui s'interrogent sur sa personne :

ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. (Jean, 8.24 : « Car si vous ne croyez pas que Moi, Je suis, vous mourrez dans vos péchés »).

Il est cette fois incontestable que la seule interprétation possible de εἰμί, employé absolument, est la valeur de prédicat d'existence, car rien dans le contexte n'autorise une autre solution sur le plan syntaxique, et notamment rien ne permet d'envisager une ellipse. Nous retrouvons donc le Nom divin de l'Exode (3.14) complètement épuré : « si vous ne croyez pas que Moi, Je suis » est à entendre comme « si vous ne croyez pas à ma filiation divine ». En l'absence d'ambiguïté syntaxique, la plupart des différentes traductions se rejoignent avec « Moi, Je suis ». La *Vulgate* présente un intérêt particulier :

*si enim non credideritis quia ego sum
moriemini in peccato vestro*³²

Ce qui est ici remarquable est qu'avec l'emploi de la conjonction *quia* (« que »), saint Jérôme évite la proposition infinitive latine avec un *esse* (« être ») qui aurait fait perdre l'écho au « ego sum » de l'Ancien Testament.

Quelques versets plus loin, dans le même épisode, Jésus s'adresse toujours aux « Juifs » :

ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ. (Jean, 8.28 : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Moi, Je suis et que je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que le Père m'a enseigné »).

³² *Biblia sacra vulgata, op. cit.*, p. 1673.

Le passage est ambigu : ἐγὼ εἰμι peut effectivement être traduit soit par « Moi, Je suis », et dans ce cas εἰμί employé absolument est un prédicat d'existence, mais rien n'empêche de considérer que l'on a ici une structure identifiante elliptique avec un εἰμί copulatif : ἐγὼ εἰμι [ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου] (« Je suis [le Fils de l'homme] »), traduisible alors par « Moi je [le] suis ». À nouveau, le texte autorise une interprétation avec superposition de valeurs, et comme précédemment, il est impossible de trouver une formulation en français qui en rende compte.

S'adressant encore aux « Juifs » qui s'étonnent qu'il ait pu voir Abraham, Jésus dit :

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί (Jean, 8,58 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham existât, Moi, Je suis »).

On tient sans doute ici la plus troublante de toutes les occurrences de notre énoncé, la seconde qui soit interprétable sans ambiguïté comme prédicat d'existence. Les différentes traductions s'accordent d'ailleurs sur « Je suis » ou « Moi, je suis » et, effectivement, le problème est purement interprétatif, sans que le choix de l'exégète ait une incidence linguistique importante, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait rien de problématique.

Il convient de voir comment la phrase cruciale est construite. On a tout d'abord une proposition subordonnée de temps introduite par πρὶν (« avant [que] ») qui exprime l'antériorité : πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι. Cette subordonnée est une infinitive, γενέσθαι étant l'infinitif aoriste de γίγνομαι (« naître », « devenir »). Comme l'écrit à juste titre Jean Humbert³³, l'aoriste est « l'aspect le plus dépouillé » du verbe. Et il ajoute : « L'antériorité de la subordonnée à la principale, bien qu'étant le plus souvent *effective et constatée dans la réalité*, n'est pas considérée *par rapport à cette réalité effective* », et encore : « [...] l'*infinitif est indifférent au temps* : il pose le rapport d'antériorité aussi bien dans le *présent* que dans le *passé* ou l'*avenir*, parce qu'il reste *en dehors de la catégorie du temps* »³⁴.

Nous nous retrouvons ainsi avec un verbe au présent, εἰμί, et un infinitif, γενέσθαι, à « l'aspect le plus dépouillé ». Les deux verbes s'opposent également sur le plan lexico-sémantique. L'un, εἰμί, est le prédicat d'existence, qui exprime l'Être absolu, l'autre, γίγνομαι, exprime la venue à l'être ou le devenir, c'est-à-dire le changement de l'être. Par conséquent, par cet énoncé, le personnage de Jésus ne

³³ Jean Humbert, *Syntaxe grecque*. Paris : Klincksieck, [1945, 1960] 1972, p. 215.

³⁴ *Ibid.*

veut pas dire qu'il a préexisté à Abraham ; si telle avait été l'intention sémantique de l'évangéliste, il aurait employé l'imparfait, et non le présent : *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ ἦν* (« avant qu'Abraham existât, moi, j'étais »). Dans cet esprit, les traductions de *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι* par « avant qu'Abraham existât/existait existé » ou « avant qu'Abraham fût » ne me semblent pas rendre justice au texte grec, dont l'auteur a pris soin d'opposer l'Être absolu avec *εἰμί* à la venue à l'être avec *γενέσθαι*. Saint Jérôme ne s'y est pas trompé dans la *Vulgate*, qui distingue pertinemment les deux verbes en latin : dans « *antequam Abraham fieret ego sum* »³⁵, le traducteur oppose en effet le subjonctif imparfait de *fio*, « se produire », « être fait », « être créé » « devenir », avec ancrage dans le temps, au présent à valeur non-bornée de *sum*, qui, comme le *ἐγὼ εἰμι* de l'évangéliste, est l'écho du *'èbyèb* hébraïque de l'Exode (3.14).

On retrouve cet écho intertextuel lors du dernier repas, quand Jésus fait allusion à la trahison de Judas, sans que l'on ait rien à ajouter aux commentaires précédents. Il s'agit là du troisième emploi de *εἰμί* interprétable sans ambiguïté comme prédicat d'existence :

ἀπαρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι (Jean, 13.19 : « Je vous le dis dès à présent, avant que la chose n'arrive, pour qu'une fois celle-ci arrivée, vous croyiez que Moi, Je suis »).

On passe ensuite au début de la *Passion* :

Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτὸν ἐξῆλθεν καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνα ζητεῖτε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ εἰμι. εἰστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν μετ' αὐτῶν. ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ εἰμι, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπρασσαν χαμαί. πάλιν οὖν ἐπηρώτησεν αὐτούς· τίνα ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· εἶπον ὑμῖν ὅτι ἐγὼ εἰμι. εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν· ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν ὅτι οὐκ ἀπόλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.

(Jean, 18.4-9 : « Alors Jésus, sachant tout ce qui allait lui advenir, sortit et leur dit : "Qui cherchez-vous ?". Ils lui répondirent : "Jésus le Nazôréen". Il leur dit : "C'est moi". Or Judas, qui le livrait, se tenait là, lui aussi, parmi eux. Quand Jésus leur eut dit : "C'est moi", ils reculèrent et tombèrent à terre. De nouveau il leur demanda : "Qui cherchez-vous ?". Ils dirent :

³⁵ *Biblia sacra vulgata, op. cit.*, p. 1675.

"Jésus le Nazôréen". Jésus répondit : "Je vous ai dit que c'est moi. Si c'est donc moi que vous cherchez, laissez ceux-là s'en aller", afin que s'accomplît la parole qu'il avait dite : "Ceux que tu m'as donnés, je n'en ai pas perdu un seul" »).

On a ici trois occurrences de ἐγώ εἰμι, toutes interprétables comme une relation d'identité : ἐγώ εἰμι [Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος], et par conséquent traduisibles par « C'est moi », comme en 4.26 (l'épisode de la Samaritaine) et 6.20 (la marche sur l'eau). Mais il y a une dimension supplémentaire, l'indice étant le recul et la chute des soldats et des gardes : c'est manifestement l'énonciation de ἐγώ εἰμι par Jésus qui cause ce mouvement. La question est : pourquoi ces mots, ἐγώ εἰμι, produisent-ils cet effet extraordinaire ? On aura compris que lorsque Jésus répond ἐγώ εἰμι à ses interlocuteurs, non seulement il signifie « Je suis Jésus le Nazôréen », mais aussi que sa réponse fait écho au ἐγώ εἰμι du Dieu de l'Ancien Testament qui a communiqué directement avec Moïse : Jésus exprime ainsi sa filiation divine, ce qui explique la réaction de ses interlocuteurs qui reculent et tombent. À nouveau, on peut considérer qu'il y a superposition de valeurs, avec d'une part une structure identifiante elliptique : ἐγώ εἰμι [Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος], et d'autre part l'énoncé divin en écho à l'Exode, en accord avec cet autre passage : ἐγώ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν. (Jean, 10.30 : « Moi et le Père nous sommes un »).

Mais comment rendre tout cela en français ? En grec, ἐγώ εἰμι est commun à l'Exode (3.14) de la *Septante* et à l'Évangile. Mais en français, il est impossible d'exprimer en une seule formule, d'une part la réponse banale : « C'est moi », au sens de « Je suis celui que vous cherchez », « Je suis Jésus », et d'autre part, la relation intertextuelle avec le passage du buisson ardent. Pour rendre cette relation, il faut en effet « Je suis », ou Moi, je suis », ce qui ne saurait constituer en même temps une réponse aux soldats et aux gardes, alors que l'énoncé grec ἐγώ εἰμι de Jésus dans son dialogue avec ces derniers exprime parfaitement la superposition de valeurs.

CONCLUSION

L'étude du texte johannique a permis de mettre au jour des relations intertextuelles avec l'Ancien Testament telles que le texte ne peut s'interpréter sans leur prise en compte. Il est indispensable de connaître ces relations avant de prétendre traduire, tout en sachant que la garantie de la « bonne » interprétation n'existe pas, d'autant plus que dans de nombreux cas, la voie ouverte par l'exégète équivaut à une impasse pour le traducteur. C'est en effet une gageure que de rendre compte des liens entre l'Ancien Testament et le « quatrième évangile », qui

font penser que la nouvelle religion était à la fois rupture et continuité avec le judaïsme³⁶ : rupture en exprimant la filiation divine de Jésus, continuité en laissant entendre que le Dieu de Jésus est celui-là même qui avait révélé son Nom à Moïse.

Toujours est-il que l'étude qui précède sera, par la nature même de son objet, toujours inachevée, car elle nous place face à cette énigme sémantique et métaphysique : l'être absolu est à la fois le prédicat le plus élémentaire et le moins accessible à notre entendement, ce qui fait que nous ne saurons jamais « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien »³⁷.

³⁶ Marcion (85 env.-env. 160) voulait rejeter l'Ancien Testament hors du christianisme, afin de le libérer du judaïsme. Pour lui, il n'y avait pas identité entre le Père du Nouveau Testament et le Dieu « justicier » de l'Ancien Testament. Sa préférence allait à l'Évangile de Luc, « qui accentue au maximum la rupture avec l'Ancien Testament, tandis qu'il rejette les autres [...] », (*Encyclopædia Universalis, Dictionnaire de l'histoire du christianisme*. Paris : Albin Michel, 2000, p. 640). Sa position, considérée comme hérétique, a été condamnée par l'Église au II^e siècle.

³⁷ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce Monadologie et autres textes 1703-1716*. Paris : GF, 1996, p. 228. La citation est extraite des *Principes de la nature et de la grâce* [7].