

« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14, 27). Aux racines hébraïques de la notion de $\text{Dl}\Psi$ dans le quatrième Évangile

Jean-Glory Mukwama Luwala, A.A.

Chercheur à l'Université Catholique du Congo ✉ <https://ror.org/024yaae06>

jeanglorymaa@gmail.com  <https://orcid.org/0009-0003-8123-4908>

Dans notre monde agité par toutes sortes de conflits et par des guerres fratricides incessantes, où les discours belliqueux échangés entre les nations exacerbent la violence et les conflits armés dans plusieurs régions de la planète, l'on se demande si les hommes comprennent réellement le sens de l'expression « Plus jamais ça ! » que d'aucuns prononcent chaque fois qu'ils déplorent la défaillance de la *ratio humana* incapable de contenir ou d'éviter la cruauté humaine.

Pourtant, les guerres continuent, les conflits sont interminables et les violences persistent dans le monde. Le chrétien qui entend cette parole de Jésus : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14, 27) trouve de bonnes raisons de douter de l'existence d'une telle paix et se demande, au cas où cette dernière serait effective, quelle en serait la signification concrète. En effet, dit-il, les efforts déployés çà et là pour rechercher la paix ont montré leurs limites. Presque toutes les actions et institutions humaines censées promouvoir, garantir et préserver cette paix sont aujourd'hui précaires et impuissantes à accomplir cette noble tâche. Par conséquent, les espoirs de plus d'un millier d'hommes bâtis, fondés sur les promesses de paix que propose le monde, se révèlent illusoire. Cela révèle que l'homme en général désire ardemment la paix, mais qu'il a du mal à croire à son avènement, ou du moins à y travailler réellement. Ce paradoxe rend la question de la paix plus complexe à expliquer et à comprendre, si bien qu'alors qu'elle est souhaitée par tous, force est de constater que la paix reste une denrée rare dans l'histoire

humaine. Les périodes de paix ne prédominent pas toujours dans le cours de la vie humaine. Pouvons-nous encore dire au chrétien troublé par cette problématique que la véritable paix que les hommes peinent à conquérir est réellement celle que leur offre Jésus ?

Aujourd'hui, l'étude de Jn 14, 27 présente un intérêt particulier pour préciser le contexte et le sens originel de la paix accordée par Jésus. Cette étude se propose tout d'abord de réaffirmer les racines hébraïques de l'usage de la notion de שלום (*šālôm*) dans le quatrième Évangile. Cette notion diffère, en outre, de la conception assez courante qui prévaut dans son usage politique. En effet, la paix du Christ ne se confond pas avec la sérénité mentale, la cessation des hostilités, le silence et la quiétude, qui n'en sont que les conséquences.

Ceux qui parlent de la paix – notamment le chrétien qui l'évoque comme don de Jésus – en ont-ils véritablement saisi le sens ? Si la paix que donne le monde n'est comprise qu'à travers la maxime inspirée de Végèce : *Si vis pacem, para bellum*, en quoi celle de Jésus s'en distingue-t-elle ? Bien plus, comment l'évangéliste Jean assume-t-il cette notion hébraïque de *šālôm* dans son Évangile et à quoi cette notion renvoie-t-elle pour ses lecteurs immédiats et pour le chrétien de notre temps ? Telles sont les interrogations que cet article examinera et sur lesquelles il entend apporter un éclairage.

Ce faisant, nous partirons de l'étude sémantique du terme *šālôm* dans l'univers lexicographique sémitique. Ce développement constituera la majeure partie de notre argumentation. Puis nous évoquerons l'emploi du terme *šālôm* dans le quatrième Évangile et le sens nouveau que Jn lui attribue. Enfin, la conclusion présentera quelques implications de cette paix dans la vie du lecteur de Jn, car il ne suffit pas de rechercher la paix comme un objectif à atteindre alors que la manière de vivre et d'agir des hommes dément catégoriquement son vrai sens, sa valeur et sa nécessité.

1. La racine du mot **שָׁלוֹם**. Esquisse lexicographique d'un terme aux contours polysémiques

Pour bien comprendre le sens du mot *šālôm* et en examiner les différents usages dans le *corpus* des Écritures saintes, il nous faut d'abord en proposer une analyse philologique. Celle-ci prend en compte son étymologie ainsi que ses propriétés sémantiques.

1.1. De l'étymologie

Le mot hébreu *šālôm* est assez difficile à définir *prima facie* au moyen du seul équivalent français de « paix ». Il est nécessaire de recourir à la morphologie, à la grammaire et à la sémantique comparée pour saisir toute la richesse de son champ sémantique.

L'analyse morphologique montre que cette forme du mot suit le schème *qtl* – le schème *qtl* est très fréquent en hébreu. On utilise aussi ce schème pour construire des infinitifs verbaux et des substantifs. La règle fonctionne comme suit : pour construire le moule (*) des verbes et des mots, on place entre la première et la deuxième consonne un « a » court et, entre la deuxième et la troisième consonne, un « ā » long. Cela produit le moule des verbes au *qatāl*. Cette racine trilitère ou triconsonnantique indique déjà l'usage que l'on doit en faire. Dans le cas du mot étudié, selon le principe du schème *qtl*, la $\sqrt{šlm}$ forme le moule **šalām*. C'est ainsi que fonctionnent les langues sémitiques. L'arabe, qui est l'une d'elles, produit pour le même mot un résultat identique, sauf que le « š » primitif devient « s », d'où le mot **salām*. En araméen, la voyelle prétonique s'abrège ou tend à tomber, tandis que la dernière voyelle devient accentuée. Ce phénomène survient quand, dans une langue, les locuteurs ont tendance à parler plus vite. Ainsi, l'araméen, pour la même $\sqrt{šlm}$, produit le moule **šalām*. L'hébreu, par contre, tout en conservant les mêmes consonnes, présente un glissement de la dernière voyelle : le « ā » long devient un « o », et le « a » prétonique passe à un *qameṣ*, c'est-à-dire à un « ā » long en syllabe ouverte. Cette opération donne **šālôm* (שָׁלוֹם). Le même phénomène est observable dans d'autres langues proches de l'hébreu situées sur la côte méditerranéenne, notamment le

phénicien, mais aussi dans d'autres langues qui composent le groupe des langues cananéennes : le moabite, l'ammonite, l'édomite (des langues transjordanienues).

Cet excursus morphologique permet de resituer l'hébreu dans un contexte linguistique plus large. Il rappelle que l'hébreu n'évolue pas isolément dans l'Antiquité. Il appartient à une famille de langues dont les mots circulent aisément de l'une à l'autre, parfois en conservant leur sens premier. Cela étant, il convient de se demander si le mot hébreu *šālôm* possède le même sens que ses équivalents sémitiques des langues qui lui sont proches.

En sémitique comparée, la $\sqrt{slm}$ qui produit **šalām* se retrouve dans diverses langues sémitiques qui offrent un éventail considérable de significations. Nous n'exposerons ici que trois de ces langues.

Dans les langues sémitiques orientales, l'akkadien, par exemple, a le verbe *šalāmu* dont les sens sont multiples : 1. Être en bon état ; 2. Être en bonne condition ; 3. Avoir du succès ; 4. Prospérer ; 5. Achever ou compléter. Sa forme intensive *šullumu* signifie : 1. Maintenir en bonne condition ; 2. Garder en bonne santé ; 3. Garder ; 4. Protéger ; 5. Ramener sain et sauf (cf. Gn 26, 29–31) ; 6. Réparer ; 7. Restaurer ; 8. Être favorable ; 9. Mener à l'achèvement un travail ; 10. Rembourser complètement ; 11. Faire une réparation financière ; 12. Compenser une perte. Bref, le verbe *šalāmu* et sa forme gémellée *šullumu* traduisent l'idée de base de quelqu'un ou de quelque chose en bon état – il ne s'agit pas simplement d'un état sentimental et affectif, mais physique et social –, ainsi que l'idée d'intégrité et de complétude (Gelb, Landsberger, Oppenheim & Reiner, 1964, pp. 208b–209a ; Koehler & Baumgartner, 2000, vol. 4, p. 1533). Par ailleurs, en akkadien toujours, le verbe *salāmu* – où le glissement de la sibilation de « š » produit une autre consonne fricative « s » – recouvre les sens suivants : 1. Devenir réconcilié ; 2. Faire la paix ; 3. Avoir des dispositions amicales. À l'intensif, *sullumu* désigne la réconciliation ou la contribution à la paix (Gelb, Landsberger, Oppenheim & Reiner, 1964, p. 89b). Il ne s'agit pas d'une paix irénique – le fait de chercher à tout prix l'entente et la concorde entre des personnes d'opinions divergentes.

Pour les langues sémitiques nord-occidentales, en ougaritique, on trouve également un verbe de la $\sqrt{šlm}$ qui recouvre les sens suivants : 1. Être bien ; 2. Faire bien ; 3. Être en paix. L'idée de remettre en état demeure. Sa forme intensive $\sqrt{šllm}$ renvoie, quant à elle, aux sens suivants : 1. Être rétabli ; 2. Payer ; 3. Restaurer ; 4. Préserver la santé. L'idée de base est celle d'être bien (être en bon état), de restaurer ou de réparer (del Olmo Lete & Sanmartín, 2004, pp. 806–807).

L'araméen, pour sa part, emploie la $\sqrt{šlm}$ dans le verbe *šālām* au *peal* pour exprimer les sens suivants : 1. Être entier ; 2. Être fini ou terminé, ou encore achever (cf. Esd 5, 16). Au *piel*, il traduit les sens suivants : 1. Finir ; 2. Conclure. Au *hafel* : 1. Finir (dans la durée), mettre fin à, payer (Dn 5, 26) ; 2. Compléter ; 3. Délivrer complètement, livrer ou déposer quelque chose dans sa totalité (cf. Esd 7, 19) ; 4. Transmettre ; 5. Guérir. L'idée de base est celle de quelque chose de complet, de l'achèvement. On trouve aussi l'idée de remettre en état ou de restituer (Koehler & Baumgartner, 2000, vol. 5, p. 1996 ; Reymond, 1991, p. 446 ; Clines, 1998, p. 466). En araméen biblique, le *peal* de la $\sqrt{šlm}$ renvoie aussi à l'idée de compléter (cf. Esd 5, 16). Le même sens se prolonge, pour l'usage du même mot, dans le phénicien ainsi que dans les langues sud-arabiques et éthiopiennes (Leslau, 1987, p. 524).

En somme, l'idée universelle et relativement commune à toutes ces langues, portée par la $\sqrt{šlm}$, est celle de la complétude, de l'achèvement, d'être en bon état, que ce soit pour un objet ou pour un être humain, ainsi que de la réparation ou de la restitution. Quelquefois – en akkadien seulement – on a pu déceler le sens métaphorique du relationnel, de la réconciliation qui, en fait, est un sens second produit par la forme dérivée du radical quand le « š » a glissé vers le « s ». D'où est donc venue l'idée d'appliquer la $\sqrt{šlm}$ exclusivement aux relations humaines entre deux personnes qui désirent le bien-être et la vie en paix ? Cette acception est-elle universelle ou bien vient-elle d'un développement théologique tardif ? Que disent les auteurs des textes bibliques à ce sujet ? Les lignes qui suivent examineront les variations de l'emploi de ce mot et les sens qui en découlent.

1.2. Les usages du mot שָׁלֵם dans la Bible hébraïque

Le domaine d'usage et le champ sémantique de ce terme sont variés dans la Bible hébraïque. Dans l'hébreu biblique, comme dans la plupart des langues sémitiques, le radical d'un mot se présente d'abord comme une racine verbale à partir de laquelle l'on peut construire des substantifs et des adverbes, sauf dans quelques cas où des verbes sont directement formés à partir de substantifs : il s'agit des verbes dénominatifs. Par exemple, à partir de la racine primitive אָבַק, l'hébreu a formé le verbe אָבַק ('ābaq) « lutter » ou « agir en tant que père » (cf. Gn 32, 25). De la même manière, la racine דָּבַר du mot « parole » a donné le verbe דָּבַר (dābar) « parler ». Ces verbes sont pour la plupart au *piel* et n'existent pas au *qal* – et des adverbes. La racine verbale שָׁלַם → שָׁלֵם (šālēm) dans la Bible hébraïque ne compte que 8 occurrences au *qal* exprimant l'idée générale de la complétude et de l'achèvement. On ne trouve aucun passage sous cette forme dans le Pentateuque. Le verbe apparaît surtout dans les livres historiques et prophétiques, et rarement dans les livres sapientiaux. Ainsi, les textes de 2 S 20, 19 ; 1 R 7, 51 ; Ps 7, 5 ; Jb 9, 4 ; Is 60, 20 ; Ne 6, 15 ; 2 Chr 5, 1 évoquent les sens suivants : « indemne », « sain et sauf », « être en bonne santé » ou « en bon état », c'est-à-dire l'état de ce qui est complet. Toutefois, une occurrence d'un livre sapientiel et poétique (Jb 22, 21) évoque plutôt les sens suivants : « en bon terme dans une relation », « être réconcilié », « de conserver une bonne attente », « d'être en paix ».

Seul le *piel* de la √šlm utilise fréquemment ce verbe – on recense 89 occurrences. Le verbe apparaît surtout pour signifier « la réparation d'un préjudice », c'est-à-dire l'idée d'une compensation (cf. Ex 21, 34). On notera aussi que l'hébreu moderne utilise le verbe šālēm pour dire « payer/acheter », compenser ou compléter le vide créé par la marchandise prise. En 1 R 9, 25, le verbe est pris dans le sens de compléter, d'achever (quelque chose en cours de construction). Tout en maintenant le même sens, Jb 8, 6 l'enrichit par l'idée de « remettre en état quelque chose », c'est-à-dire rétablir ou restaurer. 2 S 3, 39 et Jr 50, 29 vont plus loin quand ils lui attribuent le sens de « payer en retour », « de rendre le mal pour le mal », « de se venger ou de payer en retour pour

sa conduite ou selon son œuvre », autrement dit, faire payer le mal à quelqu'un. Dans cette même perspective de rétribution des actions commises, Rt 2, 12 donne au verbe une valeur positive : « faire en retour des bonnes œuvres », « rendre le bien ou récompenser pleinement ce qu'on fait » (verser un salaire dans son intégralité). Gn 44, 4 – première occurrence littéraire du verbe – et Ps 35, 12 nuancent les deux sens antagonistes précédents en traduisant l'idée de « faire payer à quelqu'un le mal pour le bien ». Cela étant, la *√šlm* est loin d'exprimer une quelconque idée de paix. Enfin, du point de vue religieux ou moral, la *√šlm* renvoie à un vœu émis. 2 S 15, 7 la traduit dans le sens de « s'acquitter d'un vœu », « d'accomplir un vœu ». En résumé, les sens généraux de la *√šlm* sont les suivants : 1. Rendre complet, achever, restaurer ; 2. Restituer, indemniser, compenser, payer ; 3. Restituer les actions (en bien ou en mal) ; 4. S'acquitter d'un vœu (accomplir – rendre complet, rétribuer).

Le *hifil*, avec ses 13 occurrences, va dans le sens du *piel* en intégrant dans la signification des éléments de la diplomatie, à la fois positive et négative. En Is 44, 26, par exemple, on trouve pour la *√šlm* l'idée de « faire accomplir », « faire achever » (voir aussi Dt 20, 12), de « mener à terme quelque chose » (par un agent). Is 38, 12–13, par contre, évoque le sens d'une diplomatie négative : « achever, quelqu'un » ou « en finir avec quelqu'un ». Js 10, 1 souligne plutôt l'idée de « venir à bout de quelque chose », c'est-à-dire « parachever ou signer un accord ». Dans le contexte militaire, 2 S 10, 19 et Pr 16, 7 notent l'idée de « rendre complet », « d'achever un processus », « cesser le combat », « mettre un terme à un conflit », « se réconcilier ». Bref, le sens de base restant toujours celui d'accomplir (rendre complet) et d'achever quelqu'un (dans un sens négatif), le causatif développe aussi l'idée de mener à terme un processus, de faire aboutir des négociations, de faire réconcilier, de faire la paix (pas forcément de façon équitable).

L'adjectif qui dérive du verbe *šālēm* compte 28 occurrences dont le sens primitif renvoie à « quelque chose de complet », « de sain », « d'entier », « d'intègre » (voir 1 R 8, 61). Il s'agit de l'intégrité physique, matérielle et morale. Dt 25, 15 ; 27, 6 et Js 8, 31 parlent de pierres complètes, c'est-à-dire non taillées, brutes ou entières. Rt 2, 12 parle, quant à lui,

d'un salaire *šālēm* au sens de complet, entier, plein. L'application physique de l'adjectif en Gn 33, 18 : « Jacob arrive *šālēm* » décrit un état complet, le fait d'être en bon état, en bonne santé, sain et sauf. Gn 34, 21 parle des hommes complets pour indiquer qu'ils sont intègres, tout à tous ; ils ne sont pas partagés. Le contexte écarte l'idée d'hommes pacifiques. 1 R 11, 4 parle d'un cœur qui n'est pas complet, entier, intègre (au sens moral, pas au sens sentimental de paisible). Gn 15, 16 mentionne l'iniquité qui sera complète ou entière pour dire qu'elle aura atteint son comble.

Comme substantif dérivé de la $\sqrt{slm}$, *šelem* est repris 84 fois dans le *TNK*, notamment en Ex 20, 24 et en Lv 3, 1. Dans la plupart des cas, il apparaît au pluriel : שְׁלָמִים (*šālāmîm*), voir Js 8, 31 ; Pr 7, 14. Une seule occurrence, en Am 5, 22, le met au singulier : שְׁלֵם (*šelem*) qui, en tant que terme technique, désigne un type de sacrifice communément décrit comme un « sacrifice de paix » suivant la liste des catégories de sacrifices présentée en Lv 1–7. Faute de détails précis sur le mode d'emploi de ce sacrifice, notamment par rapport à l'holocauste, il est difficile de traduire nettement le substantif *šelem* par « un sacrifice de paix ». Puisqu'il vient à la fin de l'ordre des sacrifices (cf. Lv 7, 21–24), il peut aussi signifier un sacrifice final, celui que l'on offre après avoir tout accompli. Pour tout dire, faute de textes très explicites qui nous aideraient à comprendre exactement le rôle de ce sacrifice, nous préférons recourir au sens originel de la $\sqrt{slm}$ pour en préciser la signification. Dans ce cas, le sacrifice שְׁלֵם pourrait recouvrir différents sens possibles : il serait « un sacrifice d'achèvement » (conclusif : venant au bout de la liste, il achève tous les sacrifices), « un sacrifice de remboursement », « de compensation », « d'indemnisation pour le mal commis ». Il pourrait également être « Un sacrifice qui permet d'être en bons termes avec la divinité », « un sacrifice de réconciliation ». Par ailleurs, dans les textes sacerdotaux, זֶבַח שְׁלָמִים (*zebah šālāmîm*) peut signifier un sacrifice complet, entier, ce qui exprimerait une forme de redondance avec le sacrifice עֹלָה (*'olāh*), c'est-à-dire l'holocauste (voir Lv 1, 6. 8–13 ; 8, 16–21 ; 16, 24) où tout est entièrement consumé et où rien n'est mis de côté.

1.3. Autres usages spécifiques du mot *šālôm*

Nous avons démontré que l'idée de base du radical verbal *šlm* signifie que quelque chose est en « bon état ». Le schème est identique à un infinitif absolu. Dans le cas de *šālôm*, qui est un infinitif absolu du verbe *šālam*, cet infinitif peut être employé comme substantif, comme en français. En Gn 37, 14, « le *šālôm* de tes frères et le *šālôm* du troupeau » dont Jacob s'enquiert auprès de Joseph, loin de renvoyer à une idée de paix, désigne simplement le bon état physique, le bien-être des frères, mais aussi le bien-être, l'intégrité et la complétude du troupeau, bref : si tout va bien dans l'ensemble. C'est dans le même sens qu'il faudra aussi lire 2 S 11, 7 où traduire « le *šālôm* » par « la paix » serait un contresens. David ne demande pas la paix dans la guerre, mais le bien-être, l'intégrité, l'état de Joab et du peuple, le bon déroulement de la guerre, la complétude des troupes. Il en est de même pour Jg 8, 9 : « À mon retour en *šālôm*, je briserai cette tour », c'est-à-dire à mon retour sain et sauf, en forme, en bonne santé, en force, en vie, mais non pas en paix ! La destruction de la tour ne se fera ni dans la quiétude, ni paisiblement, ni calmement. Traduire « *šālôm* » par « paix » dans ce verset est aussi un contresens. Cela montre que le concept *šālôm* ne peut se limiter à un sens univoque de paix. Le contexte est toujours un levier important qui aide à en clarifier le sens. À titre d'exemple, Jb 5, 24 écrit : « Tu sauras que ta tente est *šālôm* ». D'après le contexte, il est question du bon état de la tente, c'est-à-dire qu'elle n'est pas endommagée, qu'elle est solide ou que ceux qui l'habitent sont en sûreté. Cela nous amène à dire que le terme *šālôm* peut désigner autre chose que ce qui renvoie aux êtres humains. Ces emplois sont toutefois rares et relèvent de la métonymie. Dans le sens figuré, la tente représente ceux qui l'habitent. Ainsi, *šālôm* peut avoir le sens de sûreté ou de « rien ne manque », le sens de sécurité ou de solidité.

Dans l'usage métonymique et synonymique du terme *šālôm*, nous observons en outre que c'est peu à peu que son emploi a pu prendre le sens des termes qui lui sont comparés. Ainsi, certains livres du Premier Testament compilés tardivement, lorsqu'ils établissent un parallélisme comparatif, synonymique et synthétique entre *šālôm* et d'autres termes,

font glisser en même temps le sens de *šālôm*. La construction du texte de Ps 38, 4 révèle ce fait. Il y a dans ce texte un phénomène de dédoublement qui crée des synonymes pour dire la même chose à propos de deux éléments distincts d'un même ensemble : שָׁלוֹם (*šālôm*) et מַתּוֹם (*mətom*), mais aussi à propos de בָּשָׂר (*bāsar*) et עֵשֶׂם (*'ešem*). Ici, *šālôm* (bon état) est le parallèle synonymique de *mətom* (intégrité, sécurité) comme *bāsar* l'est de *'ešem*. Dans ce cas de figure, *šālôm* et *mətom* renvoient à la sécurité tandis que *bāsar* et *'ešem* renvoient au corps humain dans son ensemble. Dans le même registre, il existe néanmoins des passages entiers où le terme *šālôm* signifie explicitement « paix ». Bien que rare, une telle signification n'est possible que grâce au contexte du passage. Ps 122, 6 dit : « Demandez le *šālôm* de Jérusalem ». En contexte de guerre, un tel énoncé ne peut signifier autre chose qu'une demande de paix, d'absence de conflit interne. Cette paix ne se réduit cependant pas seulement à un bon état physique. Cette prière demande la paix pour le peuple qui habite Jérusalem : pas seulement la sécurité et la sûreté, car il peut être en sécurité avec des remparts bien fortifiés et mourir de peste, de faim et de soif parce qu'il est assiégé. Terminons par le texte de Ps 4, 9 : « Je me couche et je m'endors en *šālôm*, car toi seul, ô Seigneur, tu me donnes la *sécurité* dans ma demeure ». Dormir en *šālôm*, ce n'est pas seulement dormir en bon état, mais aussi en sécurité, dans la sérénité et la sécurité intérieure. Il s'agit de s'endormir paisiblement, tranquillement, avec quiétude. L'auteur sacré fait jouer deux termes : שָׁלוֹם (*šālôm*) et בִּטָּח (*beṭaḥ*) qui ne sont pas des termes synonymes, mais des termes dont l'un découle de l'autre ; il y a la sécurité quand il y a la sûreté. Ici, *šālôm* ne désigne pas seulement le bon état physique, la bonne santé morale ; il recouvre une dimension immatérielle de paix.

Les usages syntaxiques de בְּשָׁלוֹם (*bəšālôm*), c'est-à-dire « dans l'état de *šālôm* », « en bonne santé », « en bon état physique », « sain et sauf », « en bons termes » se rencontrent 36 fois dans la Bible hébraïque. Gn 15, 15 parle de « mourir *en šālôm* » et Jg 11, 13 demande de « rendre les terres aux Ammonites *en šālôm* ». *Bəšālôm*, comme complément circonstanciel de manière, précise la manière dont l'action du verbe doit se dérouler. Pour ces deux passages, il ressort que l'action se passe paisiblement, à l'amiable, sans faire d'histoires, mais aussi que les terres sont

rendues en état d'intégrité, en bon état. En 1 R 2, 5–6, le syntagme « il a placé/versé le sang de la guerre *en šālôm* » (v. 5) serait un contresens si l'on traduisait *bəšālôm* par « dans la paix ». Étant donné que le א est locatif, *bəšālôm* ne pourra être pris pour complément circonstanciel de manière. Il s'agit plutôt d'un circonstanciel de temps ; les traductions « en temps de paix », « alors que tout va bien », « au milieu de la paix », « dans un climat de paix » conviendraient donc mieux. Le v. 6, par contre, parle de la paix. Il précise les circonstances de la mort : « tu ne feras pas descendre ses cheveux blancs *en šālôm* » ; en d'autres termes, ne le laisse pas mourir en paix, ne le laisse pas mourir d'une mort naturelle, que sa mort soit tragique, qu'il meure dans la douleur. En résumé, les autres usages du syntagme *bəšālôm* nous font comprendre que traduire *šālôm* par bon état ne convient pas dans tous les cas. Au niveau individuel et personnel, il peut s'agir de « bon état physique » (être en bonne santé, normalement) ; de « bon état moral » (le bien-être intérieur, la quiétude, l'exultation, la bonne humeur). Au niveau collectif et relationnel, il renvoie au « bon état social » (un calme, une quiétude), au « bon état juridique » (à l'amiable, en bons termes), mais aussi au « bon état politique ou diplomatique » (paisiblement, en bon état).

Le passage du *šālôm* hébraïque à εἰρήνη (*eirēnē*) dans les écrits du Nouveau Testament transite avant tout par la littérature sapientiale tardive dans la version des LXX. Dans cette littérature, le concept *eirēnē* est principalement utilisé pour traduire le *šālôm* hébraïque. Toutefois, son sens dans les LXX s'élargit considérablement. Il transcende la simple notion du grec classique de « tranquillité nationale » pour recouvrir la richesse d'un sens relationnel et holistique, équivalent à celui du *šālôm* hébraïque et englobant la totalité du bien-être accordé par Dieu. Les traducteurs grecs ont rendu les nuances de *šālôm* dans la littérature sapientiale tardive de la version des LXX en « paix » et « bien-être » en général. C'est le choix le plus fréquent, couvrant la notion non seulement de l'absence de conflit, mais aussi d'un état de tranquillité intérieure (cf. Si 22, 13), de prospérité globale, de santé et d'intégrité physique, rendant compte de l'idée de *šālôm* comme bien-être corporel. Les LXX emploient aussi le concept *eirēnē* pour désigner le fruit de la sagesse et de la crainte de Dieu (cf. Si 1, 18. 20 ; Pr 3, 17–18). Dans le livre de la

Sagesse de Salomon, la sagesse elle-même est présentée comme procurant la sécurité et l'immortalité, ce qui reflète la plénitude de vie morale et spirituelle donnée par Dieu (cf. Sg 3, 1–3 ; 8, 13. 17). Enfin, *eirēnē*, dans la littérature sapientiale tardive, est étroitement lié à l'ordre cosmique et moral. Cela veut dire que les traducteurs ont rendu ce *šālôm* par des termes grecs soulignant la justice et l'harmonie dans les relations (cf. Si 6, 6 ; 25, 1 ; 28, 13), dans l'ordre moral et cosmique.

Qu'en est-il du terme *שָׁלוֹם* (*šālôm*) repris dans la salutation ? L'usage du terme *šālôm* dans les salutations remonte à belle lurette. La Bible hébraïque en conserve quelques traces, notamment en 2 S 20, 9 : « וַיֹּאמֶר יוֹאָב לַעֲמָשָׁא הַשָּׁלוֹם אֶתָּה אָחִי » (*wayo'mer yô'āb la'amasā' h^āšālôm 'atāh 'āhî*). Gn 29, 6 en parle également, mais de manière indirecte. *Šālôm* est utilisé dans ces versets de façon autonome et indépendante. De ce fait, il recouvre toute sa signification : être en bon état. Toutefois, ces passages ne décrivent pas *šālôm* comme une salutation *stricto sensu*, puisqu'il fait partie d'une formule de protocole (cf. Gn 43, 27 ; Ex 18, 7 ; Jr 15, 5). Bref, la notion de *šālôm* reprise dans la salutation est aussi générale qu'englobante ; elle est plus qu'un simple « Comment ça va ? » français. Il existe en français un équivalent plus proche de *šālôm* comme salutation. Le *šālôm* comme salutation équivaldrait davantage au mot « salut » qu'au mot « paix ». Le salut est ici envisagé dans le sens du verbe « sauver », c'est-à-dire d'appliquer un baume pour la guérison, la santé, afin que la personne soit saine et sauve et conserve son intégrité, bref, son bon état.

En définitive, une question demeure au terme de ce qui précède : comment la notion de paix a-t-elle pu se maintenir comme le signifiant presque exclusif du *šālôm* hébraïque, dont elle porte la signification ? Dans tous les cas étagés ci-dessus, il reste que le *šālôm* dans les langues sémitiques en général et dans l'hébreu en particulier renvoie essentiellement à l'idée de base de bon état, de bonne condition, d'achèvement, de complétude, de compensation ou de paiement, de restauration, d'intégrité. À notre avis, il semble que le développement et la cristallisation de cette idée fondamentale de *šālôm* en notion de paix constituent un long processus qui a pu se faire en trois étapes. Tout d'abord, le glissement de sa racine originelle à des constructions dérivées a donné lieu

à une diversification sémantique dans laquelle l'on retrouve les notions de sûreté et de sécurité et, dans le cadre affectif et diplomatique, celles de réconciliation, de disposition amicale et de paix. Deuxièmement, à une certaine période de l'histoire, le principe de la traduction dynamique ou fonctionnelle étant de mise, le passage des textes hébraïques aux textes grecs des LXX a pu figer la signification hébraïque de *šālôm* en notion de paix, car pour le grec classique, *eirēnē* exprime strictement la vie en bonne entente avec autrui, l'ordre public, la concorde, l'harmonie (Pierri, 2020, p. 125 ; Montanari, 2013, p. 733) et l'état de non-agressivité et de bien-être corporel. En dernier lieu, nous pensons aussi qu'à cette époque de l'histoire, le terme *šālôm* avait déjà connu ce déplacement sémantique. Il traduisait et expliquait dorénavant le concept « paix » à l'heure de la rédaction et de la traduction de certains livres tardifs du Premier Testament. Cela a facilité la tâche des auteurs de ces livres qui ont trouvé cet équivalent cible plus proche du terme source. Par voie de conséquence, la notion de *šālôm* en tant que « bon état » se rattache à l'idée de paix en ce sens que la paix est une manière de respecter l'intégrité de l'autre. Faire la paix avec l'autre, c'est vouloir non seulement se réconcilier avec lui, se rassembler avec lui, mais surtout chercher métaphoriquement la réparation de son intégrité, de la relation interpersonnelle, restaurer ce qui est cassé, donc remettre en bon état, en harmonie, une relation. À partir de cette transition conceptuelle, passons maintenant à la théologie johannique du terme.

2. L'usage du mot *וְשָׁלוֹם* dans le quatrième Évangile

Les écrits du Nouveau Testament demeurent attachés à la conception vétérotestamentaire de la paix. En Jn, le concept hébraïque de *šālôm* trouve sa pleine application. Alors que le Premier Testament offre une gamme variée de significations qui va du bon état physique à l'idée immatérielle de paix, le vocabulaire johannique, qui épouse ce *background* juif, propose, par sa profonde approche théologique, une compréhension unique et plus large de la notion hébraïque de *šālôm* qui s'étend bien au-delà des simples relations interpersonnelles pour

englober également des dimensions spirituelles et eschatologiques. La dimension eschatologique tient au fait que le *šālôm* juif est complétude, plénitude ou accomplissement des choses. Pour Jn, en offrant sa paix, Jésus introduit une paix qui transcende les circonstances extérieures, une paix que les normes humaines ne sauraient comprendre ni accorder. Examinons quelques dimensions différentes du *šālôm* hébraïque au sens johannique du terme.

2.1. L'acception sapientiale de *šālôm*

Dans son ouvrage *L'Évangile de Jean et la sagesse*, Frédéric Manns faisait remarquer que les exégètes accentuent rarement la valence sapientiale de la paix. Selon Manns, la pensée juive considère la paix comme un chemin (Ps 22 ; Pr 1, 20 ; 3, 17. 23 ; Is 59, 8) qui s'obtient en recherchant Dieu et en se détournant du mal. Celui qui recherche cette paix (Ps 33, 15 ; Ez 7, 27) la trouve (Pr 16, 5 ; Ct 8, 10) comme le bien par excellence (Si 26, 2 ; Ps 131, 2 ; Is 9, 5–6 ; Mi 5, 4), de même que celui qui recherche la sagesse la découvre (Manns, 2003, p. 207). Dans le quatrième Évangile, Jésus s'identifiera lui-même au chemin, à la vérité et à la vie (Jn 14, 6). Jn suggère cet autre aspect du *šālôm* juif dans la thématique heuristique relative à la personne de Jésus : chemin, vérité, vie, paix, lumière et sagesse de l'envoyé du Père. Dans une série de scènes, Jn révèle que le message de Jésus et/ou sa personne sont en rapport avec l'aspiration la plus profonde de l'humain en présentant des personnages de son Évangile toujours en quête de ce chemin, de la vérité, de la vie, de la lumière, de cette paix ; bref, de cette sagesse plus élevée qu'une simple connaissance existentielle. Tous ont soif d'être comblés, de vivre une plénitude de vie.

Cette attente de l'homme johannique corrobore l'objet même de la mission de Jésus, décliné en Jn 10, 10 : « Moi, je suis venu pour que les brebis aient la vie, la vie en abondance ». Cette vie en abondance désigne une plénitude spirituelle – sagesse, joie, amour et paix en Dieu – plutôt qu'une simple prospérité matérielle. Pour l'évangéliste, cette vie « *en šālôm* » est celle que tous cherchent, comme l'indique cette inclusion allant de Nicodème (Jn 3, 1–21) à Marie de Magdala (Jn 20, 11–18) en

passant par la Samaritaine (Jn 4, 1–42), les foules que Jésus a nourries et qui le cherchent encore (Jn 6, 1–15), les frères de Jésus qui désirent qu'il se révèle finalement à Jérusalem comme Messie et mette fin à l'attente du peuple (Jn 7, 1–30), les sœurs de Lazare en Jn 11, 1–44 qui croient que la présence de Jésus exclut la mort (Manns, 2003, p. 208).

2.2. La personnification du *šālôm*

En outre, le recours au déterminant possessif dans l'expression « *ma* paix » en Jn 14, 27 équivaut à l'emploi du verbe être. C'est comme si Jésus disait à ses disciples : « Je vous donne ce que je suis ». Ailleurs, il dira : « Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez la paix en *moi* » (Jn 16, 33). En d'autres termes, la paix n'est pas seulement la paix *de* Jésus, ou la paix qui *est* Jésus ; elle est la paix *en* Jésus. Cela signifie que, sans l'inhabitation dans le Christ, il est impossible d'avoir la paix espérée (Manns, 2003, p. 208).

De ce qui précède, il ressort que la paix est une personne. Cette personne a un nom. Le texte de Jg 6, 24 l'appelle יהוה שָׁלוֹם (*Yhwh šālôm*) ou bien εἰρήνη κυρίου (*eirēnē Kyrioy*) : « le Seigneur de paix ». Les prophètes qui ont placé la paix au cœur de leur message (voir Jr 14, 13 ; Ez 13, 16) et qui en ont même fait le thème central de l'espérance messianique (voir Is 57, 19 ; Jr 33, 6 ; Ez 37, 26) attribuent au Messie le nom symbolique de « Prince de la paix » (Is 9, 5). C'est lui qui annoncera en Za 9, 10 la paix aux nations (Manns, 2003, p. 207 ; Bruce, 1961, pp. 336–353) et restaurera la création dans son *šālôm* (cf. Os 2, 20 ; Is 11, 6–9 ; 65, 25), c'est-à-dire dans son intégrité. En effet, il est évident que Jn reprend l'emploi personnificatif du *šālôm* hébraïque quand il présente le Ressuscité donnant la paix lorsqu'il salue ses disciples apeurés au Cénacle (cf. Jn 20, 19. 21. 26). À la rencontre des disciples, il était nécessaire que Jésus se montre à eux, les rassure quant à sa présence à travers cette paix qui est le don de sa personne. Ainsi se souviendront-ils de ses paroles prononcées en Jn 14, 27, eux qui se laissaient déjà troubler (cf. Jn 14, 1. 27). Le verbe ταρασσω (*tarassō*), utilisé dans ce contexte trouble, indique une agitation qui perturbe, déstabilise, remue et provoque une confusion intérieure qui peut déranger l'âme (Bauer, 2000, p. 990). Ce choix

lexicographique souligne le contraste entre la paix divine, obtenue par la foi, et les angoisses générées par les incertitudes de la vie. Ainsi, la paix de Jésus ne se limite pas à un état passif d'absence de conflits, mais se manifeste activement par la présence de Jésus lui-même, ce qui engendre dans les cœurs des disciples la sérénité et la confiance en Dieu. De plus, l'injonction de Jésus à ne pas laisser le cœur se troubler ou s'effrayer résonne comme un encouragement à l'espérance. Le reste du Nouveau Testament véhicule la même idée. C'est dans la même optique de personnification du *šālôm* que Paul reconnaîtra en Jésus celui qui « est notre paix » (Eph 2, 14).

Il est clair que lorsque Jn parle explicitement de la paix, il la met en relation avec la personne de Jésus. Selon la structure septénaire du quatrième Évangile (Mpevo, 2018, pp. 273–308), le texte étudié se situe dans la section allant de Jn 12, 9 à 19, 42. Cette section, qui comprend trois occurrences du vocable « paix » (Jn 14, 27 ⁽²⁾ ; 16, 33 ⁽¹⁾) sur les six que compte l'ensemble du quatrième Évangile – les trois autres occurrences (Jn 20, 19. 21. 26) sont regroupées dans la septième et dernière section sur la mission, la hiérarchie, la primauté et l'Écriture qui s'étend de Jn 20, 1 à 21, 25 –, consacre de longs chapitres au discours d'adieu que Jésus adresse à ses disciples dans le contexte de sa Passion et de son retour au Père. C'est ainsi que « laisser la paix » et « donner ma paix » peuvent se comprendre comme un héritage, un don de la personne même de Jésus à travers sa Parole et sa vie. L'ironie johannique veut que l'on lise à travers ces expressions que Jésus ne s'en va pas en réalité. Sa présence auprès de ses disciples reste source d'assurance et de réconfort dans les troubles intérieurs et extérieurs qu'ils devront affronter, car, dans les moments difficiles, la paix – l'invocation de la présence de Jésus – est pour les disciples une source de sérénité. Le contexte immédiat le clarifie également :

« Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω. ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ ἡγαπᾶτέ με ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατὴρ μεῖζων μου ἐστίν. » (Jn 14, 27–28).

Exprimé en ces termes : « ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς » (v. 28) et déjà suggéré aux vv. 18–21. 23, ce « va-et-vient » de Jésus vers ses disciples traduit la réalité d’une présence permanente de sa personne. Si « la paix laissée » renvoie à la présence de Jésus à travers l’Évangile annoncé durant sa vie dans la chair, à la « Bonne nouvelle de la paix » (Eph 6, 15), « ma paix donnée » équivaut, elle, à la vie donnée, à la personne même de Jésus. Autant dire que ce qui a été annoncé de manière discursive, Jn le conceptualise, voire le personnifie (Dettwiler, 1995, p. 209).

2.3. Jn 14, 27 et l’eschatologie imminente de *šālôm*

Étant donné que le chapitre 14 introduit le lecteur dans le contexte de la fin de la mission terrestre de Jésus en ouvrant en même temps le champ conceptuel au discours sur le παράκλητος (Paraclet) – repris seulement 4 fois en Jn 14, 16. 26 ; 15, 26 ; 16, 7 –, il convient de rappeler le *Sitz im Leben* de ce concept. Selon Raymond Brown, les séquences relatives au retour imminent de Jésus (Jn 14, 15–17. 18–21. 23. 28) évoquent trois types de présence *post mortem* de Jésus parmi les disciples : le Paraclet restera avec les disciples (vv. 15–17), Jésus viendra à eux (vv. 18–21), le Père et Jésus établiront leur demeure chez les disciples (vv. 23–24) (Brown, 2008, pp. 602 s., 642, 645). Pour Raymond Brown, ces modes de manifestation étaient, à l’origine, indépendants et reflétaient diverses étapes de la tradition dans la communauté johannique, mais ils répondaient également à deux problèmes de la communauté : le désarroi causé par la mort du Disciple bien-aimé (celui-ci était vu comme la force promise par Jésus, qui actualise le message du témoin oculaire) et l’angoisse causée par le délai de la parousie. La communauté semble avoir espéré que le Disciple bien-aimé vivrait jusqu’au retour de Jésus. Or, ce disciple est mort. La communauté n’abandonne pas sa foi dans le second avènement, mais elle proclame à travers ce discours d’adieu que, par le don du Paraclet, Jésus est, d’une certaine manière, déjà revenu (voir Brown, 2008, pp. 1141, 1143). Dans cette même perspective, la communauté johannique a compris dans le discours d’adieu que la paix de Jn 14, 27 est l’autre nom du Paraclet promis.

Ce genre de discours d'adieu et de fin de vie qui fait l'objet de Jn 14-18, 27 a souvent porté deux motifs distincts dans le judaïsme ancien : la louange à Dieu pour la vie accomplie et l'œuvre réalisée, et la demande de bénédiction sur les descendants. Des chercheurs ont rapproché la prière de Jésus – qui bénit son Père en lui confiant l'œuvre réalisée et en demandant la protection de ses disciples après son départ (Porsch, 1998, p. 169) – de prières tirées du *Test. de Job* 43, 1-17; *Test. d'Isaac* 8, 6-7; *Test. de Jacob* 8, 6-9 (Moloney, 1998, p. 7), si bien que Branislav Kluska estime que l'emplacement de la prière de Jésus à la fin du discours d'adieu peut être influencé par ces parallèles littéraires (Kluska, 2009, p. 141). Il cite également la bénédiction de Jacob à sa descendance en Gn 49, le discours d'adieu de Moïse en Dt 33, la bénédiction de Mattathias à ses enfants en 1 M 2, 69, la prière de David avant sa mort en 1 Chr 29, 10-19, la prière et les adieux de Paul devant les anciens en Ac 20, 36. C'est dans ce sillage que la manifestation du Paraclet, substitut de la présence de Jésus au milieu des disciples, doit être considérée comme le don eschatologique par excellence. Pour cette raison, on peut oser parler de la procession de l'Esprit – cette question dépasse toutefois le cadre de cet article.

S'agissant de la sous-section Jn 13, 36-19, 42 dans laquelle se situe le texte étudié, elle est définie thématiquement comme un exposé développant l'union de Jésus avec le Père et/ou l'Esprit, avec ses disciples (Mpevo, 2018, p. 298). Dans ce bloc de textes, le passage de Jn 14, 22-29 introduit de nouveaux termes dont le plus important est la paix. À cause du lien entre la promesse du Paraclet (14, 26) et celle de la paix (14, 27), Cyrille d'Alexandrie a identifié la paix avec l'Esprit (Cyrille d'Alexandrie, 1885, pp. 340-342). Prenant le contre-pied de Raymond Brown au sujet des types de présence de Jésus auprès de ses disciples, Jean-Philippe Kaefer soutient que la communauté johannique réinterprète le problème de la présence de Jésus au moyen de la figure de « l'autre Paraclet » ou bien de l'Esprit Saint ou de l'Esprit de vérité. Selon Kaefer, en vue de présenter l'Esprit comme mode de présence de Jésus glorifié, l'Évangéliste reprend certaines idées qu'il avait émises à propos de Jésus et les applique au Paraclet (cf. v. 17a et v. 19 : v. 17b et vv. 5-7). L'insertion des vv. 16-17 est bien à sa place entre les vv. 13-14 et 18-20 :

d'une part, le début du v. 16 « moi je prierai le Père » s'inscrit dans la ligne de la demande et de son exaucement (vv. 13–14) ; d'autre part, « je viens à vous » (v. 18) est en continuité avec les mots « il est en vous » (v. 17). Le second ajout ne présente plus le Paraclet en tant que consolateur, mais comme témoin, enseignant et mémoire vivante des enseignements de Jésus (Kaefer, 1984, p. 262 ; voir aussi Ntumba, 2021, pp. 36–37). Dans la perspective de la bénédiction que Jésus accorde à ses disciples, la paix apparaît comme le don eschatologique que l'Esprit Saint dans le disciple anticipe déjà (Dettwiler, 1995, p. 209).

Or cette paix, Jésus ne la donne pas comme le monde. Jn insiste sur la manière de transmettre la paix. La conjonction de subordination comparative *καθώς* (*kathōs*) qu'il utilise souligne que la manière dont Jésus donne cette paix diffère de celle du monde. Cette opposition que Jésus établit entre sa paix et celle que « le monde » donne est particulièrement significative. Le monde, *κόσμος* (*kosmos*), ne désigne pas seulement l'ordre matériel, l'univers ou l'ensemble du créé. Il représente surtout, étymologiquement, tout ce qui est décoratif et ornemental (Bauer, 2000, p. 561 ; Pierri, 2020, p. 167), c'est-à-dire ce qui apparaît et qui reste superficiel, mais aussi une réalité sociale marquée par le péché et la séparation d'avec Dieu. La paix que le monde confère est souvent éphémère, dépendante des circonstances et des relations humaines. En revanche, la paix selon Jn est ancrée dans une relation personnelle et transformative avec le Christ dans l'Esprit. Cette relation implique une sécurité et une intégrité spirituelle inébranlables, indépendamment des tumultes extérieurs. Le monde n'est pas en mesure d'accorder cette paix parce qu'il la refuse. Il refuse l'expérience du salut transcendant à laquelle le Christ donne accès. Pareille paix, aucune âme, aucune personne, aucune structure ni organisation sociétale ne saurait la donner qu'à la manière de Jésus. Œuvrer à son avènement implique donc d'agir à la manière de Jésus. Cependant, tant que l'humain et l'univers qu'il habite resteront sous la domination du Prince de ce monde, du nouvel ordre mondial qui fait sa loi et détermine ses conditions de paix, la paix ne pourra pleinement s'accomplir (cf. Lémonon, 2020, p. 432).

Conclusion

Tout bien considéré, dans un monde souvent marqué par des tumultes et des conflits, l'Évangile de Jn offre une compréhension unique du *šālôm* hébraïque qui transcende les circonstances humaines. Jn présente un paradigme de la paix qui va bien au-delà des simples notions de tranquillité ou d'absence de conflit. Pour l'évangéliste, la paix, c'est Jésus lui-même. Vivre en paix, c'est être ancré dans une relation personnelle avec le Christ. Cette relation devient mission (cf. Jn 20, 21). Pour explorer cette notion johannique de *šālôm*, nous nous sommes appuyés sur son origine hébraïque pour en dégager les incidences théologiques dans le quatrième Évangile.

L'analyse de Jn 14, 27 à travers le prisme de la langue grecque révèle une compréhension complexe et enrichie de la notion de paix. En offrant une paix qui transcende les tumultes de ce monde, Jésus invite ses disciples à s'approprier cette paix divine, en leur permettant d'affronter les difficultés de la vie avec un cœur tranquille et plein d'espérance. Tandis que, dans le langage courant, *šālôm* est souvent traduit par une absence de conflit, pour Jn, il revêt une signification plus riche et plus spirituelle. Cette paix instillée par le Christ ne s'apparente pas à une simple tranquillité d'esprit comme celle que pourrait offrir le monde. Elle n'est pas le contraire de la guerre et n'implique pas une condition sans adversité. Elle est complétude et bien-être complet en Jésus et par l'Esprit. Cette donnée eschatologique est anticipée par l'Esprit qui, malgré les vicissitudes du monde, prend en charge les disciples, remet leurs dettes, les rend complets, les restaure. En bref, l'Esprit assure au disciple une bénédiction qui touche tous les aspects de sa vie et lui accorde le repos de tous côtés (cf. 2 Chr 15, 15) comme le rappelle la bénédiction sacerdotale en Nb 6, 24–26 (voir Ps 29, 11 ; 85, 9 ; Pr 10, 22).

Au demeurant, il convient de considérer les implications sociales de la richesse sémantique du *šālôm* développée ci-dessus. À dire vrai, l'absence de paix dans le monde n'est que le reflet du manque de *šālôm* dans l'homme. Cet humain qui est sous l'emprise du Prince de ce monde et qui tourne le dos à la paix comme Sagesse personnifiée en Jésus dans l'Esprit – comme le suggère le contexte littéraire du discours d'adieu

de Jésus en Jn 14, redéfinissant la paix bien au-delà de son héritage hébraïque – ne saurait bénéficier d’« une paix désarmée et désarmante » – autrement dit, une paix qui s’oppose à la logique d’imposer la paix par la guerre ou la violence. Elle désarme la guerre en promouvant la paix authentique donnée par le Christ, fondée sur l’amour, le dialogue et la justice. Ainsi, l’idéal du *šālôm* laissé et donné par Jésus demeure un horizon fuyant parce que, dans la plupart des conflits mondiaux, la « Voie/Voix de la Sagesse » n’est pas toujours suivie par tous. C’est au sujet de cette Sagesse personnifiée que Paul écrira aux Corinthiens : « Ce dont nous parlons, c’est de la sagesse du mystère de Dieu, sagesse tenue cachée, établie par lui dès avant les siècles, pour nous donner la gloire. Aucun de ceux qui dirigent ce monde ne l’a connue, car, s’ils l’avaient connue, ils n’auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire » (1 Co 2, 7–8). L’ordre social, le bien-être intégral et la sécurité des humains ne sauraient être garantis que lorsque chaque âme s’engage dans cette quête sapientiale d’union avec « le Seigneur de Paix ». Cette tâche n’est jamais finie. Cette quête doit toujours être poursuivie, comme nous le rappelle le psalmiste (cf. Ps 33, 15).

Résumé

« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14, 27). Aux racines hébraïques de la notion de *šālôm* dans le quatrième Évangile

Cet article analyse Jn 14, 27 à partir des racines hébraïques du concept de *šālôm* dans le quatrième Évangile. À travers une étude philologique et sémantique de la racine *šlm* dans les langues sémitiques et dans la Bible hébraïque, l’auteur montre que la paix johannique dépasse l’idée d’absence de conflit pour exprimer la complétude, l’intégrité et la plénitude de vie en Jésus. Dans la théologie johannique, la paix devient une réalité sapientielle, christologique et eschatologique, liée à la présence du Christ et du Paraclet dans la vie des croyants.

Mots-clés : Jean 14, 27 ; *šālôm* ; paix ; Évangile de Jean ; théologie johannique ; Paraclet ; sagesse ; eschatologie

Abstract

“Peace I leave with you; my peace I give to you” (John 14:27). The Hebrew Roots of the Concept of $\text{šl\text{m}}$ in the Fourth Gospel

This article examines Jn 14:27 in light of the Hebrew roots of the concept of *šālôm* in the Fourth Gospel. Through a philological and semantic study of the root *šlm* in Semitic languages and in the Hebrew Bible, the author demonstrates that Johannine peace goes beyond the absence of conflict and expresses wholeness, integrity, and fullness of life in Jesus. In Johannine theology, peace becomes a sapiential, Christological, and eschatological reality connected with the presence of Christ and the Paraclete in the life of believers.

Keywords: John 14:27; *šālôm*; peace; Gospel of John; Johannine theology; Paraclete; wisdom; eschatology

References

- Bauer, W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (F. W. Danker, Ed.; 3rd ed.). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226028958.001.0001>
- Brown, R. E. (2008). *The Gospel according to John (XIII–XXI): Introduction, translation, and notes*. Yale University Press. <https://doi.org/10.5040/9780300262025>
- Bruce, F. F. (1961). The book of Zechariah and the Passion narrative. *Bulletin of the John Rylands Library*, 43(2), 336–353. <https://doi.org/10.7227/BJRL.43.2.4>
- Clines, D. J. A. (Ed.). (1998). *The dictionary of classical Hebrew: Vol. 8. Sin–Taw*. Sheffield Phoenix Press.
- Cyril of Alexandria. (1885). *Commentary on the Gospel according to S. John* (T. Randell, Trans.; Vol. 2). Walter Smith.
- del Olmo Lete, G., & Sanmartín, J. (2004). *A dictionary of the Ugaritic language in the alphabetic tradition: Vol. 1. ʾ(a/i/u)–k* (W. G. E. Watson, Ed. & Trans.; 2nd rev. ed.). Brill.
- Dettwiler, A. (1995). *Die Gegenwart des Erhöhten: Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*. Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666538520>
- Gelb, I. J., Landsberger, B., Oppenheim, A. L., & Reiner, E. (Eds.). (1964). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Vol. 1, Pt. 1). Oriental Institute of the University of Chicago; J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung.
- Josephus. (1927). *The Jewish war* (H. St. J. Thackeray, Trans.). Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/DLCL.josephus-jewish_war.1927

- Kaefer, J. P. (1984). Les discours d'adieu en Jn 13:31–17:26: Rédaction et théologie. *Novum Testamentum*, 26(3), 253–282. <https://doi.org/10.1163/156853684X00383>
- Kluska, B. (2009). Teologické posolstvo rozlúčkovej reči Ježiša v Jn 13–17 vo svetle analýzy jej literárneho žánru. *Studia Biblica Slovaca*, 1(2), 116–145. <https://doi.org/10.64438/sbsISXA6292>
- Koehler, L., Baumgartner, W., & Stamm, J. J. (2000). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (M. E. J. Richardson, Ed. & Trans.). Brill.
- Lémonon, J.-P. (2020). *Pour lire l'évangile selon saint Jean*. Éditions du Cerf.
- Leslau, W. (1987). *Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez–English / English–Ge'ez, with an index of the Semitic roots*. Otto Harrassowitz.
- Manns, F. (2003). *L'Évangile de Jean et la sagesse*. Franciscan Printing Press.
- Moloney, F. J. (1998). *Glory not dishonor: Reading John 13–21*. Fortress Press.
- Montanari, F. (2013). *Vocabolario della lingua greca* (3rd ed.). Loescher Editore.
- Mpevo Mpolo, A. (2018). Découpage du quatrième évangile selon la critique structurelle: La succession des étapes prescrites peut-elle faire quelque différence ? *Theoforum*, 48(1–2), 273–308. <https://doi.org/10.2143/TF.48.1.3286639>
- Ntumba Kapambu, V. (2021). Un emploi pneumatologique du terme « Paraclet » en Jn 14–16. *RAT*, 5(1–2), 29–49.
- Pierrì, R. (2020). *Lessico del Nuovo Testamento per radici* (2nd ed.). Edizioni Terra Santa.
- Porsch, F. (1998). *Evangelium sv. Jana* (J. Veselá, Trans.). Karmelitánské nakladatelství.
- Reymond, P. (1991). *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*. Éditions du Cerf; Société biblique française.