

ESAÏE 6, 1-13

1. Premières réactions

- * La vision d'Esaïe me semble d'abord si connue que même ses composantes un peu étranges (séraphins...) ont un air familier. Habitée à trouver dans la Bible des « récits de vision », je ne sais plus ce qui, dans ce langage, veut surprendre l'auditeur.
- * Le fin du texte est très dure. Qu'en faire ? Pourrait-on éviter le problème en s'arrêtant au « me voici, envoie-moi » du v. 8 ? Les versets finaux, si déplaisants, sont-ils indispensables au sens du texte ?
- * Les versets 9-10 sont cités dans Marc 4,12 et ses parallèles. Pourtant, Jésus est le témoin d'un Dieu aimant, accueillant tous ses enfants, et non d'un Dieu endurcissant les récalcitrants pour mieux les anéantir. Pourquoi les évangiles citent-ils un texte aussi contraire au message de Jésus ?

2. Lecture du texte

2.1. Indications pour la lecture

Ce texte d'Esaïe fait une large place au **vocabulaire royal** :

v. 1	אֲדֹנָי (ʾādôn)	<i>seigneur</i> . Terme distinct de יְהוָה (YHWH), le nom propre de Dieu, traduit lui aussi dans certaines de nos Bibles par « <i>Seigneur</i> ».
		À l'origine, 'ādôn est un des titres d'El, le roi des dieux de la mythologie cananéenne.
	כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא (kkissé' rām wenissâ')	<i>trône très élevé</i> .
	שִׁילָיו (shoulâyw)	<i>traîne, pan, ourlet</i> d'un manteau. Le long manteau est un vêtement royal.
	הֵיכָל (héykâl)	<i>palais</i> (royal); temple; salle intérieure du temple. Ce terme n'est pas spécifique du temple de Jérusalem; il peut le désigner, comme il peut évoquer aussi un palais céleste.

v. 2 שֶׁרָפִים (*serâfim*)

terme rare, parfois associé à «serpent» (Dt 8,15; Nb 21,6.8). Racine שָׂרַף (*srf*), brûler. Etre flamboyant et volant (cf. fin du v. 2), «séraphin». Les séraphins forment ici une sorte de «garde royale» pour YHWH.

v. 3 מְלֹא כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ
(*melô' kol-hâ'âreç kkebôdô*)

proclamation de règne : *tout le pays, toute la terre est remplie de sa gloire.*

v. 5 מֶלֶךְ (*mèlèk*)

roi.

v. 8 מִי וְלֹךְ לָנוּ
(*mîy wélèk lânou*)

qui ira pour nous ? : la question sous-entend la présence d'un conseil ou d'une cour : le Roi ne délibère pas seul.

L'emploi de ce vocabulaire situe la vision d'Esaïe comme vision de **Dieu le Roi**. Qu'est-ce à dire ?

YHWH, le dieu des tribus nomades d'Israël (le Dieu «sous tente» de 2 Sm 7,6-7 !) n'était à l'origine jamais évoqué comme le «roi» d'un peuple sédentaire, avec trône, cour et palais.

Or les attributs des rois, qui dans la religion cananéenne étaient aussi ceux du dieu El, roi du ciel et souverain des autres dieux, ont été peu à peu intégrés, «confisqués» dans la tradition israélite pour signifier **la royauté, à l'exclusion de toute autre, de YHWH**, le Dieu libérateur des douze tribus israélites.

C'est à Jérusalem, dernière ville cananéenne conquise, que la tradition de la royauté de YHWH est la plus développée : le livre d'Esaïe et de nombreux Psaumes (2, 24, 47, 93, 96, 97...) en sont les témoins privilégiés.

Dans le langage religieux de l'époque, les représentations de Dieu comme roi servent d'appui à l'autorité du roi terrestre, d'ailleurs souvent «apparenté» à la divinité (cf. les pharaons entre autres).

Mais dans de nombreux textes prophétiques, confesser YHWH comme roi, c'est dire que sa royauté jette une ombre sur toutes les royautés humaines apparemment si puissantes, y compris celle du roi (davidique) d'Israël !

Si l'utilisation pour Dieu du langage royal est ambivalente (servant tantôt à renforcer, tantôt à combattre le pouvoir des rois), il est cependant remarquable que, pour Israël, c'est un dieu marginal, libérateur d'esclaves, qui est confessé comme le Roi de l'univers. Bien plus tard, dans la même tradition, un crucifié sera reconnu comme le Messie, le roi de droit divin...

Vocabulaire d'autres provenances, **théophanique, liturgique, sapientiale** :

v. 4 עָשָׁן ("âshân)

la fumée est un élément typique des récits **théophaniques**, d'«apparition» de Dieu. Elle pourrait, dans notre récit, provenir de l'**autel** des parfums allumé en permanence dans la salle principale du temple de Jérusalem. Cet autel (מִזְבֵּחַ, *mizebbéah*) est mentionné au v. 6.

v. 5 אוֹיְלִי כִי־נִדְמַעְתִּי
(*ôy-liy kiy-nidemétyi*)

racine verbale דָּמָה (*dmh*), peu fréquente. Les traductions donnent soit «je suis muet», soit «je suis perdu». Chacune des deux traductions trouve des appuis dans les versions anciennes, dans le contexte immédiat et chez les commentateurs ! L'exclamation d'effroi est caractéristique des récits **théophaniques**.

v. 7 סָר עֲוֹנְךָ וְחַטָּאתְךָ תִּכְפֹּר
(*sâr 'awônèkâ we hattâ'tekâ ttekouppâr*)

ta faute est écartée, ton péché est effacé : terminologie **culturelle**, en particulier le verbe כָּפַר (*kfr*); le שָׂרַף (*srf*) fait fonction de prêtre en accomplissant un acte et disant une parole d'expiation.

v. 9 וְאַל־תִּבְיֵנוּ וְאַל־תִּדְעוּ
(*we'el-ttâbiynou... we'al-ttédâ"ou*)

comprendre, reconnaître : verbes chers à l'enseignement **sapiential** dont Esaïe use volontiers. C'est un langage différent de la veine deutéronomique et prophétique qui parle de «garder» la loi, «marcher» dans les voies, etc.

v. 10 הַשְׁמֵן לֵב (*hashemén léb*) littéralement «engraisser le cœur», d'où «endurcir»; cœur : siège de l'intelligence.

וְכִּי (*ppèn-*) le sens de cette conjonction est bien «de peur que», «pour éviter que»; elle exprime un but, jamais une conséquence. Aucune possibilité ici d'atténuer le sens de ce verset !

v. 13 מַצְבֵּתָהּ (*maççavettâhh*) ce mot, traduit dans ce texte par «souche» à cause du contexte immédiat, signifie d'habitude «stèle» (le mot «souche» en Es 11,1 est גִּזָּא, *géza*). Quelques mots de ce verset manquent dans les anciennes versions grecques. La traduction est difficile.

2.2. Le texte dans son contexte

a) Le contexte immédiat

Ce qui précède et suit immédiatement le chapitre 6 ne sera pas déterminant pour sa compréhension. En effet, l'indication d'une date au v. 1 (mort du roi Ozias) signale le début d'une nouvelle séquence, distincte des oracles précédents. De même, la nouvelle date donnée en 7,1 (temps du roi Achaz) confirme que notre passage s'est achevé en 6,13.

b) Le genre littéraire

On serait tenté de traiter séparément, dans cette péricope, **la vision** (peut-être familière) et **le mandat** (sans doute choquant). Or cela n'est pas possible ! Car **le récit les fait fonctionner ensemble, authentifiant l'un par l'autre**; c'est le propre du genre narratif du récit de vision. Si le «récepteur» de la vision la raconte, c'est pour plaider l'authenticité du mandat dont il affirme être porteur.

Comprenons bien : la vision racontée ne cherche pas à «agrémenter», alléger le mandat pour mieux le faire passer, comme le sucre autour du médicament. Au contraire, elle l'«aggrave», en souligne l'incontournable sérieux.

Les **récits de vocation**, qui ont aussi pour rôle d'authentifier le mandat d'un envoyé de Dieu, consistent essentiellement en un dialogue de Dieu avec la personne choisie (juge, roi, prophète) au cours duquel les objections de celle-ci sont levées par le don d'un signe ou d'une promesse. Mais le **récit de vision** a un caractère plus grave, plus polémique (cf., outre Es 6, Amos 9 et 1 Rois 22). En fait, «voir Dieu» est une infraction pour la foi israélite ! D'où le cri d'effroi des «bénéficiaires» (ou faut-il dire «victimes» ?) de cette situation-limite. La peur qu'ils expriment n'a rien de rhétorique ! C'est également vrai pour les **récits de théophanie**, où la visite totalement bouleversante et pourtant bienveillante de Dieu ne peut être reçue qu'«avec crainte et tremblement» (cf. entre autres Jg 13,22-23; Gn 32,31).

Mais au contraire des récits théophaniques où Dieu vient à la rencontre d'un être humain, le récit de vision montre un prophète assistant comme illégalement au conseil secret et souverain de Dieu «chez Lui». Pour qu'un prophète «subisse» puis raconte une telle vision, il faut que la situation soit grave. La vision étale au grand jour l'ampleur **du différend entre Dieu et le peuple** (ou Dieu et le roi, 1 R 22). **Elle authentifie un mandat prophétique «de rupture»** : le prophète devient porteur d'une condamnation, dont la vision lui a révélé le caractère irrévocable.

c) Le contexte élargi

La place de ce récit dans le livre d'Esaië a préoccupé les commentateurs. Pourquoi cette vision n'est-elle racontée qu'au ch. 6, et non au début du livre comme les récits de vocation d'autres prophètes ? On peut y voir un indice que ce récit ne raconte effectivement pas les débuts d'Esaië comme prophète, mais un mandat de jugement dont Dieu l'a chargé au cours de son ministère.

Placé au ch. 6, ce récit sert d'introduction au livret d'oracles en rapport avec la guerre syro-éphraïmite (Es 6-9), oracles qui se sont heurtés à l'indifférence du roi Achaz. Le récit de la vision a peut-être été écrit à cette époque-là, donc bien après la mort d'Ozias. Cependant, il ne faut pas voir le mandat de 6,9-10 comme un résumé «*a posteriori*» de la prédication d'Esaië et de ses appels restés sans effet, mais bien comme un ordre reçu antérieurement ! Le ch. 6 rappelle ainsi aux lecteurs des chapitres suivants qu'Esaië, même éconduit par le roi Achaz, était dûment mandaté par Dieu.

2.3. Commentaire

v. 1 L'année de la mort du roi Ozias. Ce pourrait être une simple indication chronologique. Une lecture de type structuraliste invite à y voir davantage (D. Ellul) : le récit s'ouvre sur un manque, un vide; le roi, figure-clé des relations entre Dieu et son peuple, n'est plus. Le texte y répond d'une part en nommant Roi (le seul, le vrai) le Seigneur qu'Esaïe voit, d'autre part par la question «*qui enverrons-nous ?*» : dans le «vide» qui prévaut à la tête du peuple, viennent le prophète et son message.

Je vis le Seigneur. Vision «intérieure» ? Vision «réelle» ? Le texte ne connaît pas de telles distinctions ! Esaïe voit vraiment le Seigneur, d'où le cri d'effroi du v. 5 : «*Je suis perdu, mes yeux ont vu le Roi...*»; mais en même temps, une telle vision est indescriptible, et... décrite comme telle ! Ainsi, la traîne du manteau de Dieu remplit à elle seule le Temple (v. 1), et cependant Esaïe voit des séraphins au-dessus de Dieu (v. 2) ! La vision défie la description; c'est sur cela que peut jouer la narration. Et c'est finalement la sainteté du Seigneur qui défie toute description.

v. 2 Des séraphins... Les séraphins ne sont pas décrits : seuls quelques éléments permettent au lecteur, non de se les représenter, mais de percevoir un reflet de la majesté de Dieu : les séraphins ont quatre ailes pour se voiler devant Dieu (ils ne peuvent pas le **voir** !), et deux seulement pour voler. Ils sont là au service de Dieu : de même que les dieux païens sont devenus, dans le langage liturgique de Jérusalem, l'armée des cieux entourant le Roi YHWH, de même les séraphins, quels qu'ils soient, êtres fabuleux et dangereux (volants et flamboyants), plus proches de dragons que d'angelots baroques, ne servent qu'à glorifier Dieu. **Ce sont eux (et non son peuple !) qui proclament que la terre est remplie de sa gloire !** Mais le reflet qu'ils donnent de sa gloire est aussi menace : c'est d'une garde de dragons ailés qu'est entouré le Roi Saint d'Israël.

v. 3 Le Dieu saint. C'est, dans l'ancienne tradition israélite, le Dieu de l'Exode agissant et intouchable, rencontré – à distance – au Sinaï (Ex 19). Mais c'est aussi, dans la tradition jérusalémite plus récente, le Roi souverain des cieux et de la terre. «*Saint le Seigneur*» : sainteté hors d'atteinte mais aussi sainteté sans réplique – insultée pourtant par le mal régnant chez le peuple choisi.

Le triple קָדוֹשׁ, *qâdôsh* (certains manuscrits n'en ont d'ailleurs qu'un ou deux) exprime un superlatif, une intensité inégalable : Saint, unique et sans concurrent possible.

Bien plus tard, la tradition chrétienne a vu dans ce triple «*saint*» («*trishagion*») la Trinité. C'est ainsi que certains lectionnaires proposent Esaïe 6 pour le dimanche de la Trinité. Mais cette «coïncidence» doctrinale rencontre mal le propos du texte, qui proclame l'inégalable sainteté du Seigneur Roi pour mieux dire la totale autorité de son jugement.

v. 4 Le Temple fait-il partie de la vision reçue par Esaïe (qui se trouvait alors tout ailleurs) ? Plusieurs éléments du récit suggèrent plutôt qu'Esaïe se trouvait dans le Temple de Jérusalem au moment de la vision. On a même proposé de voir dans les pans du manteau le rideau du Temple, dans la fumée celle de l'autel, dans la voix des séraphins celle des chœurs de lévites ! C'est possible, sans qu'on doive pour autant réduire la vision à un phénomène suggéré par le mobilier ou la liturgie du Temple. Ce qui importe, c'est que l'évocation du Temple de Jérusalem contribue à asseoir l'autorité de la vision racontée par Esaïe : **ce n'est pas en marge, mais en plein centre de sa tradition liturgique que le Saint d'Israël révèle à Esaïe l'inéluctable destruction.**

v. 5 La vision n'a rien d'une heureuse expérience mystique de rencontre. L'effroi devant l'interdit fait partie des récits théophaniques de l'Ancien Testament – mais ce récit le dit de façon explicite : Esaïe n'aurait PAS dû voir ! Et l'intervention du séraphin (v. 6-7) donne raison à l'exclamation d'Esaïe. Celle-ci exprime l'abîme, non pas simplement entre Dieu et les hommes, mais bien entre le קָדוֹשׁ (*qâdôsh*) et l'homme ou le peuple caractérisé par טְמֵאֵי-שִׁפְתַּיִם (*temé'-sefâtayim*). Impureté, marque de péché, d'atteinte grave à l'alliance entre Dieu et son peuple. L'impureté des lèvres évoque-t-elle le fait d'avoir ingéré un aliment interdit ou d'avoir proféré le mal ? Dans l'un ou l'autre cas, c'est la relation à Dieu qui a été brisée : le peuple s'est donné à d'autres maîtres.

On peut remarquer qu'Esaïe ne se désolidarise nullement des fautes du peuple dont il fait partie. **Même en tant que prophète dénonçant ces fautes, il appartient à ce peuple.** Même le prophète en fonction est impur; il n'a pas plus qu'un autre le droit de «*voir le Roi*».

v. 5-7 L'impureté «des lèvres» n'est pas un défaut de surface : elle caractérise en fait tout l'être, ce que montrent aussi le geste et la parole du séraphin : *«Dès lors que ceci a touché tes lèvres, ta faute est ôtée»*.

Mais plus précisément, l'impureté des lèvres peut signifier l'incapacité soit à participer à la louange du Seigneur, soit à prendre la parole en sa présence, soit à parler en son nom. Ces trois interprétations ne s'excluent pas; elles aident à comprendre l'exclamation d'Esaïe, comme aussi l'intervention du séraphin qui permet à Esaïe d'assister et de participer à la suite des événements.

v. 8 Un geste liturgique (traduisant une volonté divine) a réhabilité Esaïe. Mais l'abîme qui sépare Dieu et le peuple aux lèvres impures, même les actes liturgiques se déroulant au Temple ne le combleront plus.

Et c'est pour parler à *«ce peuple»*, qui préoccupe Dieu délibérant avec son conseil, que le prophète tout-à-l'heure en infraction, puis «blanchi», se retrouve maintenant embauché.

Le point culminant du texte n'est PAS *«Me voici, envoie-moi»*, mais bien **l'ordre qui suit** ! Ce texte ne peut pas servir à glorifier les privilèges et/ou devoirs des prophètes, des visionnaires ou des ministres, ni servir d'*«exemple à suivre»* pour susciter des vocations. Une lecture «cléricale» mettant l'accent sur ce qui arrive à Esaïe dans ce récit (vision, confession, purification, mission) passerait à côté de l'essentiel, autour duquel tous ces éléments s'ordonnent : le mandat que Dieu donne à Esaïe, le message à transmettre.

v. 9 *«Va et dis à ce peuple»*. C'est la formule par laquelle un maître donne à un serviteur une tâche précise à faire. Esaïe doit très précisément **transmettre ce message-là** : *«Ecoutez, mais ne comprenez pas, regardez, mais ne reconnaissez pas...»* ! Le différend oppose le peuple et le message du prophète, mais plus largement le peuple et la sagesse même. Ce n'est pas que Dieu ait choisi en la parole prophétique un moyen de communication particulièrement irrecevable. C'est l'ensemble des moyens d'apprentissage de la compréhension qui sont atteints.

v. 10 Suite des «tâches précises» d'Esaïe : épaissir l'intelligence de ce peuple, lui boucher les oreilles, lui coller les yeux... A noter : *«ce peuple»*, et non *«Dis à Israël, mon peuple»*.

Pour éviter qu'il voie, qu'il entende, qu'il comprenne, qu'il revienne à Dieu, et qu'il soit guéri. La formulation est bien celle d'un **but recherché**, et non d'une conséquence plus ou moins évitable de la parole d'Esaïe. Un but explicite, qu'aucun élément du texte n'atténue. But en totale contradiction avec tout ce que Dieu a dit chercher en faisant alliance avec Israël; but qui sonne la fin de l'alliance, le glas d'Israël ?

v. 11 *«Jusqu'à quand, Seigneur ?»*. C'est la question des plaintes psalmiques sur les malheurs d'Israël. En posant cette question, Esaïe montre qu'**il ne reconnaît pas** dans le but exprimé au v. 10 le but définitif recherché par Dieu.

Mais la réponse de la fin du v. 11 confirme la dureté du v. 10 : le peuple doit être décimé, le pays dévasté. Perspective épouvantable en soi, c'est en outre la «clause de rupture» de l'alliance de Dieu avec le peuple qu'il avait choisi et installé : accomplissement d'une menace, mais aussi échec d'un projet.

Pourquoi ? **Pourquoi permettre cet échec**, pourquoi éviter que le peuple ne revienne à Dieu – alors que toute la tradition prophétique retentit d'appels à la repentance : *«Revenez, revenez à moi»* ? Est-il possible que, littéralement (v. 10), **Dieu cherche à éviter la repentance** ? Qu'il refuse dorénavant de faire peur et de n'obtenir en retour qu'une repentance motivée par la peur ? Qu'il veuille éviter que le peuple se repente, pour que celui-ci aille jusqu'au bout de sa vérité, la vérité de l'errance ?

Oui, le peuple s'est déjà repenti. Une nouvelle repentance ne serait qu'un leurre de plus. Cette fois, le mensonge sera évité, le peuple pourra rester fidèle à ses choix.

Le prophète a bien **pour mandat d'éviter que le peuple ne se repente, jusqu'à ce que s'accomplisse la destruction**, conséquence des jeux de ce peuple avec les puissances et les divinités ennemies. Destruction effectivement accomplie, d'abord d'Israël, puis de Juda.

v. 12-13 Il est possible que le récit original se soit arrêté au v. 11. Le rajout des versets 12-13 serait alors une première retombée de la vague de fond soulevée par le récit. Le v. 12 explicite et donc confirme la menace du v. 11. Le début du v. 13 (pour autant que son état textuel permette d'en comprendre le sens) s'inscrit, peut-être à l'époque de la destruction du Royaume d'Israël du Nord, contre une lecture «rassurante» du v. 11, à savoir : *«C'est Israël et non Juda qui était visé !»*. Au contraire,

le texte affirme que, même s'il reste un dixième, il passera par le feu.

Seuls les derniers mots du verset suggèrent que cette fin n'est pas définitive, rejoignant par là certains oracles d'Esaïe parlant d'un nouveau commencement après la destruction. Mais ce nouveau commencement, **en cohérence avec l'ensemble du texte**, ne permet pas aux auditeurs de dire : «Ouf, ce n'est donc pas si grave !»; en effet, la promesse se situe explicitement **au-delà** de la catastrophe !

3. Enjeux théologiques

S'il est question d'**endurcissement** dans l'Ancien Testament avant Esaïe 6, ce passage est en revanche le seul qui affirme que Dieu suscite l'endurcissement de son peuple pour empêcher qu'il ne se convertisse et pour qu'il soit condamné.

Même s'il est clair chez Esaïe que **Dieu agit ainsi par haine du mal** et non par caprice, ce Dieu intransigeant effraie et scandalise. Où, pourquoi, quand, à partir de quel degré d'iniquité Dieu renonce-t-il à sa miséricorde ?

Esaïe 6 (très proche en cela des prophètes Osée et Amos) s'inscrit **contre «l'habitude de la miséricorde»** prise en Israël : «Dieu est là pour pardonner» ! Esaïe répond que le moment est venu où la repentance n'est plus possible.

Dieu endure. Est-ce à dire qu'il peut «prédestiner» des êtres humains à la perdition, selon la doctrine calviniste ? Attention à **ne pas confondre** les deux notions, ni surtout **les deux contextes** ! Il est vrai que Calvin reprend à l'appui de sa doctrine le passage de Mc 4 citant Es 6,9-10; mais sa perspective est tout à fait différente : en «rendant à Dieu» le premier et le dernier mot sur le sort de chacun, pour le salut mais aussi pour la perdition, il veut réduire à néant toute prétention humaine à coopérer au salut, et, plus fondamentalement, toute angoisse au sujet du salut.

Mais là n'est pas le combat d'Esaïe, bien au contraire : Esaïe doit s'attaquer à l'assurance que Dieu n'en viendra jamais à punir, qu'il attend toujours la repentance, et que le mal peut donc abonder, puisque sa miséricorde surabonde toujours. Le récit d'Esaïe 6 répond : lorsque le mal a abondé, il peut tout à coup être trop tard.

Si c'est trop tard, pourquoi encore le dire ? Quel est l'enjeu du texte, par-delà l'authentification du message de malheur d'Esaïe ? Peut-être est-ce de rappeler que **Dieu reste Dieu même lorsque l'échec de son projet est total** : c'est encore lui qui préside au démantèlement de l'alliance qu'il avait échafaudée.

Dieu reste Dieu. Non, ce n'est pas une affirmation facile ! Ce n'est ni une consolation, ni une conclusion «pour que la morale soit sauve», ni une affirmation dogmatique planant au-delà des contingences. C'est un éclat de vérité, qui blesse et aveugle comme une lueur soudaine en pleine nuit. Quand tout est perdu, que le salut lui-même a peut-être échoué et que Dieu semble le vouloir ainsi, il ne reste que Lui : Dieu. En être témoin, c'est tout ce qui est encore possible en attendant la fin. Plus tard, après, d'autres en vivront peut-être.

4. Prêcher ce texte aujourd'hui

a) Dans notre mentalité formée par des siècles où la mystique a fait partie intégrante de la tradition chrétienne, la notion de «*vision divine*» est connotée positivement, comme une expérience à laquelle on peut aspirer.

Si nous appréhendons la vision d'Esaïe 6 avec cet arrière-fonds, et avec notre habitude aussi de ce texte bien connu, il nous sera difficile d'en percevoir le caractère décapant, non souhaité, menaçant, bouleversant, pourtant décisif pour en comprendre le sens.

C'est en effet au travers de cette «dissonance»-là que cette vision révèle l'étendue du pouvoir de Dieu (même sur et avec les terribles séraphins) et la gravité des décisions qu'il a prises au sujet de son peuple.

b) Ce texte conforte les préjugés courants sur le «Dieu vengeur de l'Ancien Testament» : ce Dieu qui endure, qui tient avant tout à l'accomplissement de son jugement, ce doit être le «Dieu de l'Ancien Testament», pas celui de Jésus Christ.

Dans le contexte qui est le nôtre, il est difficile de comprendre que le texte d'Esaïe (comme bien des écrits prophétiques) lutte contre les abus de la conception, bien attestée en Israël, d'un Dieu «*lent à la colère et riche en bonté*» !

Mais l'important, en prêchant ce texte aujourd'hui, ne sera pas de vouloir réhabiliter le Dieu miséricordieux de l'Ancien Testament (d'autres passages, en effet, s'y prêtent mieux !!!). En revanche, ce qu'Esaië 6 dit de Dieu peut encore avoir sens : les gens d'aujourd'hui comme les Israélites d'alors sont tentés de prendre le salut reçu et la bonté de Dieu pour un certificat renouvelable d'impunité.

c) «Trop tard, le jugement arrive». Comment prêcher un texte pareil sans tomber dans le moralisme et la culpabilisation la plus démobilisante ? Est-il possible de faire ressortir ce contre quoi Esaië luttait, de **retrouver ce qui le mobilisait** ?

Si une destruction est inévitable, à quoi se raccrocher encore ? Qu'en pensent les victimes des conflits armés qui se déchaînent aujourd'hui même ? Parmi elles il y a des gens qui ont vu venir la guerre, ont tout fait pour l'enrayer, mais sont fauchés par elle avec ceux qu'ils ont voulu avertir et protéger.

Il faut revenir ici, à nouveau sans «consolation» aucune, au rôle du **témoin de Dieu**, avant et dans la débâcle. Dieu ne délivre pas de sauf-conduit à ses porte-parole (le temps de la Passion est le temps de s'en souvenir !) : leur mandat ne leur évite pas de partager le sort du peuple dont la ruine est annoncée. **Dire la vérité n'assure aucun avantage à Esaië, et aggrave la situation de ses auditeurs. Et pourtant c'est la seule chose qu'il puisse faire.**

5. Propositions pour la prédication

a) Présenter la vision

* La vision qui détone

Placer dans la liturgie, avant la lecture d'Es 6, le Psaume 47, ou mieux, le faire chanter («Psaumes et Cantiques» n°25; «Nos cœurs te chantent»; «Arc-enCiel»); ce Psaume exprime bien l'ambiance dans laquelle Es 6 va s'inscrire – mais dans une tout autre tonalité. On pourrait ensuite, avec la complicité de l'organiste, lire le texte sur un fond sonore de sourdes dissonances ou entrecoupé d'éléments musicaux soulignant le ton grave de la vision.

* Réécriture de la vision

Tout l'univers est rempli de sa gloire ! Récrire la vision avec quelques féroces ptérodactyles, extra-terrestres, tortues mutantes et/ou signes zodiacaux au garde-à-vous devant le Seigneur Jésus Christ. Viser à remettre à neuf **l'étonnement devant l'étendue de la seigneurie de l'homme de Nazareth**. Comme YHWH, le dieu d'un peuple marginal peu à peu reconnu comme le Seigneur de l'univers, Jésus de Nazareth, venu de l'obscur Galilée, a été reconnu comme celui qu'attendait Jérusalem, le Messie de la fin des temps, le Fils de l'Homme.

Lecture d'appui : la soumission de tous les êtres au ciel ou ailleurs à Jésus (Ph 2,6-11).

La proclamation de règne d'Es 6,3 est reprise dans le *Sanctus* de la sainte cène. La *Préface* peut être l'occasion de redire, en louange, l'étendue du règne du Christ. Même les êtres les plus terrifiants, aux frontières du réel, chantent sa gloire ! C'est ainsi que des chrétiens africains osent confesser que Son règne s'étend même sur les «ancêtres» au pouvoir redouté.

Mais il importe d'arriver jusqu'où Es 6 et ses séraphins nous conduisent, c'est-à-dire jusqu'au jugement. Le Seigneur Jésus, entouré d'une cour étrange et effrayante, prend les extra-terrestres à témoin : «Voyez, ces Terriens ! Deux mille ans presque ont passé, et ils continuent à dire que l'amour du prochain, c'est trop compliqué. Est-ce que l'un de vous ne pourrait pas leur parler ? *«Qui ira pour nous ?»*».

Pourtant en Es 6 **ce n'est pas un séraphin que Dieu envoie finalement, mais un homme : Esaië**. Plus tard, il n'a pas envoyé les nuées d'anges exterminateurs plus ou moins attendues, mais **un homme : Jésus**.

Et aujourd'hui ? Les êtres effrayants dotés d'étranges pouvoirs, Dieu ne leur laisse qu'une tâche : la louange ! Comme messenger, il n'envoie ni Robocop ni Terminator; ce n'est décidément pas Son style ! Il envoie des hommes, des femmes, jeunes et vieux. Leur humanité dit mieux l'urgence de l'amour !

Lecture d'appui : une des «paraboles du jugement» de l'évangile de Matthieu (par exemple : «c'est à moi que vous l'avez fait», Mt 25,31-46). Cependant, en mettant en relation l'étendue de la royauté du Christ et l'impérative autorité de ses paroles qui condamnent les faiseurs d'iniquité, les paraboles du jugement ouvrent aux auditeurs un temps de fidélité possible, où l'obéissance est libération. Ce n'est plus l'horizon barré d'Es 6.

b) La piste du refus

Partir de la réaction de refus que nous éprouvons et que l'auditoire aura éprouvé très probablement à la lecture du texte : le mandat confié à Esaïe est criminel, puisqu'il doit, littéralement, éviter que les destinataires ne comprennent le message, ne retournent à Dieu et n'aient la vie sauve ! Ensuite le but de ce mandat : horreur prévue, gâchis programmé, voulu. Invasion, villes dévastées, morts et déportés. Comme si Dieu préférerait un pays vide à un pays peuplé, fût-ce de pécheurs. Tout le contraire de l'attitude de Dieu envers Ninive, avec Jonas ! Pourquoi cette intransigeance ? Est-ce là le Dieu «*lent à la colère, riche en bonté*» pourtant célébré par l'Ancien Testament ? N'est-ce pas aussi la négation même de l'Evangile ! Ne pas y passer comme chat sur braise, mais faire l'inventaire des très légitimes raisons de s'indigner devant les propos attribués à Dieu en Es. 6,9ss... pour s'étonner ensuite de ce qu'ils soient cités par Jésus !

Pourquoi cette reprise, dans l'Evangile, d'un texte scandaleux ?

Le salut ne s'impose jamais – mais **qu'il puisse être refusé «pour de vrai», sans sursis, c'est une énigme et un scandale**. Et lorsqu'il n'est pas reçu, vient un moment où, dans le vide qu'il laisse, s'engouffre la mort. Témoin : la destruction des royaumes d'Israël et de Juda, logique et pourtant scandaleuse, énigme dont les textes prophétiques ont osé garder la mémoire et tenter l'explication.

L'histoire de Jésus de Nazareth, porteur de la Bonne Nouvelle du Dieu proche, mais crucifié comme impie et malfaiteur, c'est aussi le scandale du salut refusable et refusé. Scandale éprouvé par Jésus (cf. sa lamentation sur Jérusalem, Lc 13,34-35), et surtout par ses disciples, qui à sa suite ont repris les paroles des prophètes confrontés à une énigme semblable.

L'Evangile ne pouvait pas passer ce scandale-là sous silence : car **l'énigme du salut refusé, c'est l'histoire même de la Passion**. Et l'intervention de Dieu pour ressusciter son messager, c'est sa persévérance au-delà de la catastrophe, au-delà du salut pourtant refusé.

c) Vous avez dit : «Trop tard» ?

«Repentez-vous, ou il sera trop tard !». Que voilà un refrain connu. Mais avec la vision d'Esaïe, c'est fini ! Ça ne marche plus : il est déjà trop tard.

La repentance ? Trop facile, Dieu n'en veut pas... Dieu n'a pas rangé sa baguette magique, il l'a cassée. C'est fini, il ne sera jamais le magicien qui arrête les conséquences de nos folies...

Si Dieu n'est pas là pour nous éviter les catastrophes qu'engendrent haines, ambitions, préjugés et autres, qu'est-il donc ?

Et si nous n'avons plus de porte de sortie, de repentance possible pour éviter le jugement, que nous reste-il ? Pas le désespoir ce serait trop... facile ! Alors ?

Quand il est trop tard, on peut encore le dire. Ça n'est pas utile, ça ne pourra pas susciter de changement puisque la fin est là. Ça n'apporte ni baume ni consolation, ça n'assure aucune protection.

On peut dire la vérité sur ce qui arrive, parce que c'est la seule chose qui reste à faire – et aussi parce que c'est, justement, la vérité.

Terrains où dire la réalité de cette expérience : les guerres d'aujourd'hui (cf. 4c); la catastrophe écologique. Mais aujourd'hui, peut-être que les mots «trop tard» eux-mêmes n'ont plus de sens. Et peut-être faut-il, comme Esaïe, dire la vérité autrement. «Il sera trop tard» et «Il est déjà trop tard» sont renvoyés dos à dos. Dans le climat d'angoisse qui est le nôtre, l'espérance et la fidélité étouffent, écrasées sous l'impuissance. Trop tard ou presque trop tard, qu'importe ? L'envie d'agir a disparu.

Et si on s'en fichait, une fois, des délais et des ultimatums ? Si j'agis aujourd'hui, ce n'est pas parce que c'est «juste pas trop tard», c'est parce que la vérité a besoin de moi. Vérité de l'amour de Dieu. En être témoin et acteur, actrice, en-dehors de toute menace, de tout compte à rebours.

6. Références bibliographiques

Hans WILDBERGER, **Jesaja**, *Biblischer Kommentar*, Neukircher Verlag, 1972.

Danielle ELLUL, *Les structures symboliques d'Esaïe 6*, in **Cahiers bibliques de Foi et Vie** n° 23, 1984.

David C. STEINMETZ, *John Calvin on Isaiah 6*, in **Interpretation**, avril 1982.

Craig A. EVANS, **To see and not perceive**, *Isaiah 6,9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield, 1989.

Christophe SENFT, **L'Evangile selon Marc**, Labor et Fides, 1991.

Hélène KÜNG