

## Peut-on naître de nouveau ? Comprendre le baptême



Christophe  
Bourgeois

Le chrétien peut-il réellement naître une seconde fois ? On aura reconnu, à peine transposée, la question de Nicodème : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître<sup>1</sup> ? ». Malgré une tradition interprétative qui stigmatise presque constamment le manque d'intelligence spirituelle du personnage – il est même, pour Cyrille d'Alexandrie, l'homme qui « boîte des deux jarrets<sup>2</sup> » – nous aurions tout intérêt à faire nôtre son étonnement. Car le réalisme de Nicodème offre un excellent antidote au recyclage paresseux des idées chrétiennes : à la faveur d'un spiritualisme diffus – qui n'est autre, comme souvent, qu'un métaphorisme diffus – l'espoir d'une renaissance individuelle ou collective a ainsi aujourd'hui la part belle, au risque d'oublier qu'on ne naît qu'une fois et que, par là même, ce qui nous constitue si profondément échappe à notre emprise.

Même selon Augustin, pour qui le discours de Nicodème est l'expression d'une interprétation purement charnelle, le disciple a « parfaitement compris » que la naissance « n'a lieu qu'une fois (*singula*) ». Il est vrai que cette remarque s'inscrit dans une catéchèse résolument antidonatiste : au moment où Augustin écrit ces lignes, la controverse est vive<sup>3</sup> ; s'il concède à Nicodème cette marque d'intelligence, c'est qu'il faut affirmer de la naissance spirituelle ce que le disciple dit à juste titre de la naissance charnelle : « pas plus qu'on ne peut rentrer dans le sein de sa mère, on ne peut rentrer dans les eaux du baptême<sup>4</sup> » ; les donatistes qui réitèrent le baptême trompent les

1 Jean 3, 4, cité dans la traduction de la Bible de Jérusalem dont on s'écartera dans les lignes qui suivent.

2 Marie-Odile BOULNOIS, « L'homme qui "boîte des deux jarrets" : Nicodème selon Cyrille d'Alexandrie », in *Disciple de nuit – la figure biblique de Nicodème*, colloque réuni au Collège de France et à l'École normale supérieure par Anne-Catherine Baudoin et Carlo Ossola (24-25 novembre 2017), *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Olschki, Firenze, LIV, 2018, n° 3, p. 505-531.

3 Comme le rappelle Pierre DESCOTES, le *tractatus* 11 sur l'Évangile de Jean dont sont tirées ces citations est en effet prononcé en mars-avril 407, à un moment où la crise donatiste est particulièrement vive, « Nicodème ou la lutte de l'orgueil et de l'humilité », in *Disciple de nuit – la figure biblique de Nicodème*, op. cit., p. 533-549.

4 AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, 11, 6, *Bibliothèque Augustinienne*, n° 71, trad. M. F. Berrouard, 1969, p. 598-601.

fidèles. Abstraction faite de ce contexte polémique, le bon sens de Nicodème vaut avertissement : considérer le baptême comme une naissance au sens propre n'est possible que si *naître* demeure comme événement et garde son unicité.

Il est vrai que, dans cet entretien nocturne, l'évangéliste dramatise fortement la mécompréhension du disciple. C'est fort d'un *savoir* – « nous savons (*oidamen*) » (Jean 3, 2) – que Nicodème veut devenir disciple de ce « rabbi » dont les signes témoignent qu'il vient de Dieu ; mais, de répliques en répliques, l'entretien lui révèle une lacune de son intelligence : « cela, tu ne le saisis (*gignôskeis*) pas ? » (Jean 3, 10) lui renvoie le Christ. La reprise par Nicodème de la même formule interrogative, « comment est-il possible (*pôs dunatai*) ? », marque son désarroi : la pédagogie du Christ est abrupte, qui dévoile les failles du « maître en Israël ». Ne nous leurrions pas : la plupart d'entre nous, si nous voulons prendre au sérieux les paroles du Christ, sommes à la même place que Nicodème ; il nous est difficile de comprendre le baptême « d'en haut », ce qui n'est possible que si nous envisageons aussi la naissance à neuf, d'un autre point de vue, « d'en haut ».

## Thème Ce qui est incompréhensible

Encore faut-il comprendre ce que Nicodème ne comprend pas et aurait dû comprendre. Pour Augustin comme pour de nombreux Pères, il est clair que Jésus parle de la naissance spirituelle que constitue le baptême chrétien : Nicodème, prisonnier de ses représentations charnelles, ne parvient pas à envisager ce mystère. Or cette lecture n'a rien d'une évidence. Certes, dans la traduction de la Vulgate, il s'agit bien de *renaître* : « à moins d'être né de nouveau (*nisi quis natus fuerit denuo*), nul ne peut voir le Royaume de Dieu ». Mais, si l'on s'en tient à la lettre du texte grec, Jésus n'invite pas Nicodème à être un *born again*<sup>5</sup> : il l'invite surtout à considérer la manière inattendue dont l'Esprit souffle *d'en haut* pour nous introduire dans le Royaume. Il faut d'abord entrer dans cet apparent détour pour comprendre en retour le baptême.

5 Certaines traductions latines antérieures à la Vulgate utilisent un pléonasme *renatus denuo* ; la *King James Version* retient *born again* ; Érasme s'écarte de la Vulgate en proposant *natus [...]* e *supernis*. La Nouvelle Vulgate

corrige en traduisant *natus desuper*. Voir notamment Pierre-Marie BOUCHER, « La valeur de l'adverbe *anōthen* en Jn 3, 3 et 7, 1<sup>ère</sup> partie », *Revue biblique*, vol. 115, n°2, avril 2008, p. 191-198.

La formule-clef du texte johannique est celle-ci : « si quelqu'un n'est pas engendré (*gennêthê*) d'en haut (*anôthen*) [...] » (Jean 3,3)<sup>6</sup>. Les deux termes grecs posent problème au traducteur. Le verbe *gennaô* est au cœur du passage : toujours employé à la forme passive, on le retrouve dans les versets suivants avec un complément introduit par la préposition *ek* (versets 5 et 6) puis à nouveau avec l'adverbe *anôthen* au verset 7. Il renvoie d'abord à l'action d'*engendrer* que l'on peut distinguer de celle d'*enfanter* ou de *mettre au monde* désignée par le verbe *tiktein* – dont la racine est absente de ce passage. Certes, la distinction entre les deux idées n'est pas toujours nette : même si, dans le grec hellénistique, lorsqu'il s'agit de procréation, l'expression *gennasthai ek* se construit fréquemment avec un complément de sexe masculin, le complément peut aussi renvoyer à un être de sexe féminin<sup>7</sup>. Mais, dans le contexte johannique, le choix du lexique de l'*engendrement* pour traduire le verset, qui insiste davantage sur ce qui est à l'origine, s'avère décisif<sup>8</sup>. Quant à l'adverbe *anôthen*, il peut effectivement avoir en grec classique une double valeur ; conformément à l'une des valeurs possibles du préfixe *ana*, on l'emploie parfois au sens d'un recommencement (*de nouveau*) mais la valeur première semble bien être celle d'un mouvement : non pas *qui est en haut* (ce serait *anô*) mais bien *qui vient d'en haut*. Si l'on admet la traduction par être engendré, le traducteur français peut donc encore hésiter entre deux options : *engendré de nouveau* ou *engendré d'en-haut*. L'ambiguïté de l'adverbe est bien attestée : ainsi, pour Cyrille d'Alexandrie, Nicodème comprend mal le sens de l'adverbe *anôthen* et en fait un équivalent de *eisauthis* (*de nouveau*)<sup>9</sup>. L'exégèse moderne fait souvent sienne l'idée d'une ambiguïté constitutive de l'adverbe, soit pour relever, comme Cyrille, un malentendu, soit même pour envisager une utilisation délibérée par le Christ du mécanisme de la double entente à des fins pédagogiques, pour amener l'interlocuteur à envisager plusieurs niveaux de signification<sup>10</sup>.

Christophe  
Bourgeois

6 Cette traduction est celle que retient Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. I, Seuil, 1988.

7 Voir sur ce point Maarten J. J. MENKEN, « "Born of God" or "Begotten by God" ? A Translation Problem in the Johannine Writings », *Novum Testamentum*, vol. 51, no. 4, 2009, en particulier p. 361-364.

8 Pour la clarté du propos, on utilisera uniquement dans les lignes qui suivent le lexique de l'*engendrement* pour les mots qui se rattachent au verbe *gennaô*.

9 Marie-Odile BOULNOIS, art. cité, p. 522. Origène mentionne également l'ambiguïté dans le « Fragment 35 », voir Pierre-Marin BOUCHER, « La valeur de l'adverbe *anôthen* », art. cité., p. 199-200.

10 C'est par exemple le cas d'Yves SIMOENS, *Selon Jean, une interprétation*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1997, p. 186. L'article déjà cité de Pierre-Marin BOUCHER offre une vue d'ensemble de ces lectures modernes.

Même si ces lectures appartiennent de droit à la tradition interprétative du texte, il est peu probable, si l'on situe le quatrième Évangile dans son aire dialectale, qu'elles correspondent à la lettre du texte. Comme le montre précisément Pierre-Marin Boucher, si une telle ambiguïté est attestée dans le grec hellénistique, elle semble étrangère au grec sémitique du I<sup>er</sup> siècle. Dans la Septante, le sens spatial domine massivement ; chez Justin de Naplouse (vers 100-165), il y a bien un sens temporel de l'adverbe mais il ne comporte pas l'idée de renouvellement et signifie plutôt *depuis le commencement, jadis* ; l'idée de renouvellement est toujours signifiée soit par l'adverbe *palin* soit par le préverbe *ana-*. Chez Jean lui-même, le renouvellement s'exprime presque systématiquement par *palin* et les autres emplois de l'adverbe *anôthen* (Jean 19, 23 ; Jn 19,11) ont bien un sens spatial<sup>11</sup>. Plus encore, notre passage lie les deux expressions « être engendré d'en haut (*anôthen*) » et « être engendré de (*ek*) ». La préposition *ek* est un trait de langage caractéristique de Jean qui l'utilise pour marquer la provenance ou l'origine d'une action ; l'enchaînement n'est pas fortuit : « engendré d'eau et d'Esprit » explicite bien le sens de la formule initiale, comme le confirme plus loin le parallélisme du verset 31 entre « celui qui vient d'en haut (*anôthen*) » et « celui qui vient du ciel (*ek tou ouranou*) ». De même, ce qui caractérise le « souffle » (*pneûma*, Esprit et vent) est qu'on ne sait « d'où » (*pothen*) il vient : le même suffixe *-then* indique qu'il s'agit toujours de comprendre ce qui est à la source de l'action décrite. Dès lors, l'enchaînement entre l'affirmation initiale de Jésus et la question de Nicodème est plus abrupte qu'il n'y paraît : si l'on s'en tient à la lettre du texte, Nicodème ne réagit peut-être pas du tout à l'adverbe *anôthen* mais uniquement au verbe. Il se demande légitimement ce que peut signifier pour un homme qui *a vécu*, qui est entré dans le devenir et porte la marque du temps, l'inéluctable vieillissement, « être engendré » – condition pourtant posée par son interlocuteur comme indispensable à ce qu'en bon « maître d'Israël » il désire plus que tout, voir le Royaume. Mais il n'entend pas – à tous les sens du terme – ce que peut être cette vertu *d'en haut* qui y fait entrer : il la manque d'abord, puis s'y heurte.

On le voit, même si certains versets donnent une coloration baptismale au propos de Jésus, l'horizon de ce passage johannique est peut-être moins le sacrement du baptême que la christologie : celui qui est « engendré d'en haut », c'est d'abord et avant tout, selon les

11 Jean 9 forme un cas particulier : le préverbe *ana-* est utilisé pour signifier que l'aveugle-né recouvre la vue. Je résume cavalièrement l'étude fouillée de Pierre-Marin

BOUCHER, « Gennêthênai anôthen IV, l'adverbe *anôthen* dans l'aire dialectale du quatrième évangile », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 88, n°1, 2012, p. 71-93.

mots du prologue de l'Évangile, « l'Unique Engendré » – le Monogène (*Jean* 1, 18), qui a donné à ceux qui croient le pouvoir de « devenir enfants de Dieu », eux qui sont « engendrés de (*ek*) Dieu » (*Jean* 1, 12-13). Un « maître d'Israël » pouvait peut-être avoir une pré-compréhension de ce mystère mais il lui fallait être placé devant ce qui dépasse éminemment sa compréhension : seul le Christ en sa personne permet que cela – être engendré d'en haut – se fasse. Avant qu'il ne devienne celui qui prendra le corps du Christ dans ses bras (*Jean* 19, 40), Nicodème est ainsi plongé dans un « désarroi » dont Jean-Luc Marion a montré l'importance : il doit rompre avec « ce que le monde peut comprendre » pour concevoir toutes choses « d'en haut, autrement dit d'ailleurs » – puisque nous ne savons ni d'où vient ni où retourne l'Esprit (*Jean* 3, 8), qui sans cela serait simple « phénomène mondain ». Dès lors, « il n'y a pas d'accès à l'ailleurs que l'ailleurs lui-même : il faut y entrer d'un coup, par anamorphose, comme on entre dans un cercle herméneutique ». Car il s'agit bien que Nicodème reconnaisse en son interlocuteur celui qui vient effectivement « d'ailleurs », qu'il le reçoive comme Celui que le Père « dé-couvre » et qui « dé-couvre le Père » dans la mesure même où il est reçu comme venant du Père<sup>12</sup>. Alors il pourra par la foi être de ceux qui sont « engendrés de Dieu ».

Christophe  
Bourgeois

Si tel est bien l'entretien entre Jésus et Nicodème, d'où vient qu'il fonde traditionnellement les développements sur le baptême comme nouvelle naissance ? Il est probable que la *Première Épître de Pierre* ait très tôt influencé la réception de *Jean* 3 : « D'un cœur pur, aimez-vous les uns les autres sans défaillance, engendrés de nouveau (*anagegennēmenoi*) d'une (*ek*) semence non point corruptible, mais incorruptible [...] » (1 *Pierre* 1, 22-23). On y trouve deux termes centraux de *Jean* 3, le verbe *gennaō* au passif et la préposition *ek* ; à la différence de ce qui se passe pour l'adverbe *anōthen*, le préverbe *ana-* signifie bien ici le renouvellement. De là à fondre le lexique des deux passages, il n'y a qu'un pas : Justin, dans son *Apologie*, cite ainsi *Jean* 3 avec le verbe de l'épître pétrinienne : « Car le Christ a dit, si vous n'êtes pas engendrés de nouveau (*anagennēthēte*), vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux<sup>13</sup> ». Par ailleurs, l'Épître à *Tite*, qui désigne le baptême comme le « bain de la palingénésie (*paliggenesia*) et de la rénovation (*anakainōsis*) » (*Tite* 3,5) enrichit une série dans laquelle domine l'idée de renouvellement (*palin, ana*) et qui vient orienter l'inter-

12 Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation, contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Paris, Grasset, 2020, dans le développe-

ment qu'il consacre à ce chapitre johannique, p. 374-379.

13 *Apologie*. I, 61, 4, cité par Pierre-Marie BOUCHER, « *Gennēthēnai anōthen* IV, l'adverbe *anōthen* », art. cité, p. 84.

prétation de l'engendrement dans les versets johanniques. À la lumière de ces échos, on comprend donc comment, à partir d'un texte grec qui met surtout en relief le principe radicalement nouveau qui commande la vie chrétienne, la tradition latine a pu déplacer l'accent du côté du renouvellement qu'elle entraîne.

Ce jeu de réceptions croisées invite à aller au bout du paradoxe : c'est peut-être parce que le texte johannique ne parle pas d'abord du baptême et évite de parler d'une seconde naissance qu'il permet de comprendre comment le chrétien naît effectivement de nouveau, c'est-à-dire à neuf, de manière unique et singulière, dans le baptême. Il indique en effet d'emblée l'horizon christologique d'une telle compréhension.

## Résurrection et nouvel engendrement

La théologie baptismale développée par Grégoire de Nysse, en reprenant très largement les deux termes bibliques déjà mentionnés, celui du nouvel engendrement (*anagennêsis*) et celui de la palingénésie (*paliggenesia*)<sup>14</sup>, décrit ce processus dynamique par lequel, à partir du baptême, l'homme, pour atteindre sa vraie perfection, est engendré de nouveau (*palin-*) – c'est-à-dire à neuf, en repartant du début (*ana-*), non pas selon un nouveau modèle mais selon la logique originelle qui préside à sa création. C'est d'ailleurs au terme d'un développement sur le baptême que son *Discours catéchétique* intègre une référence à cette intelligence « d'en haut » à laquelle se mesure Nicodème : parce qu'il s'en tient à ses propres « raisonnements (*logismoi*) » et ne se porte pas vers « la nature incréée », le disciple « appartient à l'engendrement qui vient d'en bas et non à celui qui vient d'en haut<sup>15</sup> ». Dans le créé où par définition, selon Grégoire, tout n'est que devenir, changement vers quelque chose, seule la relation au Dieu incréé et immuable oriente ce devenir vers un état supérieur et lui permet d'atteindre sa véritable fin<sup>16</sup>.

À l'intérieur de ce cadre, le *Discours catéchétique* offre une première manière d'envisager le baptême comme naissance : il compare en effet

14 Pour l'usage privilégié par Grégoire de ces deux termes, qui peuvent parfois paraître interchangeables, voir notamment E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (MI), Cambridge 2009, p. 608-609.

15 *Discours catéchétique* (Or. cat.), trad. Raymond Winling, Sources Chrétiennes n° 453, Éd. du Cerf, 2000, XXXIX,

p. 330. La traduction est parfois modifiée. Je remercie Matthieu Cassin d'avoir bien voulu relire les lignes qui suivent : mon propos doit beaucoup à ses remarques et à ses corrections.

16 R. J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae 30), Leiden, New York 1995, p. 129-132.

l'engendrement charnel à celui du baptême, selon une logique protreptique conforme au genre littéraire d'un manuel adressé non à des catéchètes proprement dits mais à ceux qui doivent conduire à la foi des incroyants ou, peut-être, des hérétiques<sup>17</sup>. À celui qui se demanderait comment ce nouvel engendrement peut s'accomplir par le simple moyen des prières et supplications, de l'eau et de la foi, il faut répondre, explique Grégoire, par une autre question : « alors que le mode de l'engendrement selon la chair est très clair pour tout le monde, comment cela qui est jeté comme point de départ de la constitution d'un être vivant devient un homme ? » (XXXIII, p. 296). Il n'y a en effet aucune mesure entre cette « semence » et ce que nous savons de l'homme. Le contradicteur devra donc, s'il est de bonne foi, rapporter cette transformation à la « puissance divine » et convenir qu'à plus forte raison cette même « puissance divine » peut réaliser dans le baptême ce qu'elle a promis. Envisagé vraiment comme ce qu'on ne peut objectiver, l'engendrement constitue ainsi une propédeutique au mystère chrétien : qu'il y ait, dans toute naissance, quelque chose qui dépasse nos modes ordinaires de compréhension pointe déjà vers cet engendrement qui vient « d'ailleurs ».

Mais cette comparaison ne suffit pas car ce n'est pas selon un mode simplement analogique que le baptême est nouvel engendrement et nouvelle naissance, mais selon une logique christologique. Dans le Christ s'opère réellement, de manière unique, à neuf, et l'engendrement et la naissance *d'en haut* de tous les hommes. C'est Lui qui, à travers la geste salvifique considérée dans son ensemble, vit et opère *d'en haut*. Il est, selon une formule décisive du *Discours* qui fait directement écho, au cœur d'un développement dialectique, à la formule johannique, « l'homme d'en haut (*ho anôthen anthrôpos*) » (XXXV, p. 306). Grégoire l'utilise au moment d'évoquer la triple immersion baptismale : selon la mesure permise par le rite, le baptême « imite » la descente du Christ dans la terre pendant trois jours lorsque nous sommes à trois reprises immergés dans l'eau – ensevelis comme lui et avec lui. Or dans la perspective de Grégoire, la mort humaine est un bien paradoxal offert par la providence divine, puisqu'en séparant l'âme et le corps elle permet de dissoudre tout ce qui, dans notre être corporel, est inextricablement mêlé au péché et

Christophe  
Bourgeois

17 Matthieu CASSIN l'a montré en rappelant qu'on ne trouve aucun des éléments attendus dans une initiation baptismale et que la méthode suivie est essentiellement dialectique : « il s'agit donc plutôt d'un manuel pour faire des convertis, que d'un manuel pour faire des chrétiens ; moins d'une préparation au

baptême que d'une préparation à croire ». « Pourquoi la Bible est-elle si peu présente dans le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse ? », in *La Bible dans les catéchèses des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, études réunies par Rémi Gounelle, Turnhout, Brepols, 2020 (Cahiers de Biblia Patristica, 21), p. 123-159.

nous y attire, en particulier les *pathê*, et d'en libérer l'âme – mais pour que l'âme soit ensuite réunie à un corps intègre dans lequel toute trace du péché aura disparu<sup>18</sup>. Ainsi la Résurrection reconstitue à neuf l'unité du composé humain. Grégoire utilise pour décrire cette re-composition, ce ré-agencement le vocabulaire de l'*anastoicheiôsis* – qui désigne justement l'acte de composer (*stoicheiô*) à neuf, en repartant du début (*ana*) ce qui est séparé<sup>19</sup> pour parvenir à une unité nouvelle, avant d'affirmer plus loin que « l'engendrement d'en haut » peut être dit proprement « une sorte de re-composition » (*anastoicheiôsis tis*)<sup>20</sup>. Tel est le processus qu'initie – sans toutefois le mener à son terme – le baptême en rompant notre attachement au mal : c'est la résurrection finale, qui est inséparablement re-composition de ce qui a été séparé et purification définitive, qui l'achève. Mais s'il ne s'agit encore dans le rite baptismal que d'une mort symbolique, cette mort par laquelle est dissoute toute attache au péché devient, comme Hans Urs von Balthasar le note en se référant aux *Homélies sur le Cantique*, « l'œuvre de notre vie entière<sup>21</sup> ». On voit donc bien en quel sens, dans la Résurrection du Christ, l'homme nouveau, re-formé et uni à neuf, naît réellement à lui-même en quelque sorte pour la première fois.

## Thème

### Le « Premier-né »

La naissance du Christ ne se limite pas au mystère de Noël : Grégoire affirme ainsi à propos de Pâques : « ce jour [...] a mis au monde (*emaieusato*) le premier-né d'entre les morts » : dans cette citation de l'*Épître aux Colossiens* (1, 18), le verbe renvoie cette fois-ci bel et bien à un accouchement et l'expression paulinienne « Premier-né » (*prôtotokos*) intègre la racine de la naissance-enfantement<sup>22</sup>. Dans

18 Cette analyse est développée dans le chapitre VIII du *Discours*. Sur cette doctrine, voir R. J. KEES, *op. cit.*, p. 141 sq., et Hans URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Beauchesne, [1942], 1988, p. 106.

19 R. J. KEES, *op. cit.*, p. 178. Dans le passage cité *supra*, on trouve le verbe correspondant (*anastoicheiôthênai*) ; le substantif se trouve dans le même chapitre XXXV p. 310, associé au mot *anaplasis* (action de façonner à neuf).

20 *Or. cat.*, XL, p. 333. On trouve dans l'homélie pascal *De tridui spatio* citée ci-dessous un mot de la même racine dans l'expression *metastoicheiôsis tês physeôs hêmôn* qui désigne un changement

(*meta*) de composition ; « transmutation de notre nature » traduit Monique Alexandre, en rappelant que Grégoire applique ce terme non seulement à la Résurrection du Christ mais aussi au baptême, au changement de vie du chrétien, à la résurrection de nos corps, « Pâques, la vie nouvelle (*De tridui spatio* p. 277, 10-280, 13) », in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, éd. C. Klock, A. Spira (Patristic Monograph Series 9), Cambridge (MA), 1981, p. 161.

21 *Présence et pensée, op. cit.*, p. 116.

22 Homélie *De tridui spatio*, trad. C. Bouchet et M. Canévet, in *Le Christ pascal*, Les Pères dans la foi n° 55, Paris, Migne, 1994, p. 51.



l'œuvre de Grégoire, l'exégèse de ce titre christique permet d'ailleurs de comprendre que c'est toute la vie du Christ – lui qui assume une nature individuelle et concrète pour s'unir à lui, dans sa chair, tous les hommes – qui réalise cette naissance nouvelle. Grégoire retient en effet dans le *Contre Eunome*, antérieur au *Discours catéchétique*<sup>23</sup>, trois occurrences pauliniennes de ce titre, « Premier-né d'entre les morts » (*Colossiens* 1, 18), « Premier-né de nombreux frères » (*Romains* 8, 29) et « Premier-né de toute création » (*Colossiens* 1, 15), en appliquant chacune à l'un des aspects de la vie du Christ. Conformément à la tradition dans laquelle il s'inscrit, la première occurrence s'applique à la Résurrection ; les deux suivantes, en revanche ne sont pas rapportées, comme c'était souvent le cas, à l'Incarnation<sup>24</sup>, mais à deux autres naissances du Christ, son Baptême (*Romains* 8, 29) et sa naissance virgine (*Colossiens* 1, 15).

Il est devenu « Premier-né de nombreux frères », celui qui, le premier, est né du nouvel enfantement (*kainos tokos*) de la régénération (*palingenesia*) dans l'eau, des douleurs duquel l'a délivré (*emaieusato*) le vol de la colombe, par lequel il a fait frères ceux qui participent avec lui à la même génération (*gennésis*), et il est devenu Premier-né de ceux qui ont été engendrés après lui de l'eau et de l'Esprit (*Contre Eunome*, III.2.51).

Christophe  
Bourgeois

Nouvelle naissance à proprement parler, puisque la colombe de l'Esprit mène à terme l'accouchement (on retrouve le verbe *maieuomai*), le Baptême de Jésus ressaisit tous les hommes qui sont baptisés en lui : ce développement christologique rattache l'engendrement « d'eau et d'Esprit » évoqué dans l'entretien avec Nicodème (*Jean* 3, 5) à la théologie du Christ « Premier-né ». L'originalité de Grégoire se manifeste plus encore dans l'exégèse de la troisième expression « Premier-né de toute création » (*Colossiens* 1, 15). Grégoire de Nazianze, dans un texte de peu antérieur, envisage également une triple naissance du Christ, dans la chair, dans le Baptême et dans la Résurrection mais, pour lui, c'est en insufflant le souffle de vie (*Genèse* 2, 7) que le Christ honore la première

23 Sur cette question disputée, voir les arguments de R. Winling dans son édition du *Discours catéchétique*, op. cit., p. 125-130 et ceux de Matthieu CASSIN, *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, sous la direction de S. Morlet, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, p. 497-498 et p. 518-519.

24 Je suis l'analyse de cette exégèse développée par Matthieu CASSIN, *L'écriture de*

la controverse chez Grégoire de Nysse, polémique littéraire et exégèse dans le *Contre Eunome*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 286sq. Il mentionne notamment un passage du *Contre les ariens* d'Athanase d'Alexandrie, qui rapporte *Romains* 8, 29 et *Colossiens* 1, 15 à l'Incarnation.

naissance qui reste « nocturne, esclave et affectée par les passions » comme toute naissance selon la chair<sup>25</sup>. Dans le *Contre Eunome*, au contraire, la naissance virginale du Christ transforme de l'intérieur la naissance selon la « chair » ; le Christ se saisit à neuf du charnel pour le rendre à son intégrité.

En la chair, il est devenu Premier-né, introduisant comme nouveauté, à part soi, le premier et le seul, du fait de la virginité, l'enfantement (*tokos*) inconnu de la nature, que personne, dans les si nombreuses générations des hommes, n'avait introduit (*Contre Eunome*, III.2.51).

Création nouvelle : le même Verbe qui « produisit » la chair en modelant l'homme « s'est fait chair, afin de transformer en Esprit notre chair du fait de sa participation avec nous à la chair et au sang » (*Contre Eunome*, III.2.54). Dans cette triple naissance du Christ, notre devenir est réorienté selon le dynamisme salvifique voulu par Dieu, et ce d'autant plus qu'il s'unit à nous corps et âme. Le *Discours catéchétique* le dit déjà, en affirmant que dans le Christ l'engendrement et la mort sont « exempts » de *pathos*<sup>26</sup>. C'est bien, de manière absolument unique, une humanité nouvelle qui se forme dans « l'Unique engendré » et le « Premier-né ». Comme l'écrit Balthasar en commentant lui-même ce passage du *Contre Eunome*, le Christ est ainsi, « par le mode de son avènement, réellement le premier homme », « le premier et le seul de tous les hommes qui a réalisé en lui le mode de naissance ontologiquement antérieur au péché<sup>27</sup> ». Si le baptême est une nouvelle naissance, c'est qu'il nous rend participants de cette antériorité et de cette innocence originaire, de cette grâce rigoureusement première qui fonde la croissance humaine dans le Christ.

## Naître à la liberté

Dans une homélie prononcée pour l'Épiphanie, Grégoire déplace d'ailleurs le propos de Nicodème : il ne faut pas imaginer « que nous changerons le vieillard en enfant ou que nous ferons retourner l'homme au ventre de sa mère ». L'enfance et le vieillissement dont il s'agit sont en effet d'un autre ordre : « nous reconduisons celui qui

25 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 2. Matthieu Cassin montre que Grégoire de Nyse, tout en lui empruntant l'idée de triple naissance, la modifie considérablement, *L'écriture de la controverse*, op. cit., p. 288-291. Un tel développement trouve son aboutissement chez ce

dernier lors de la reprise du même thème dans les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, qui insistent sur l'absence d'accouchement commune à ces trois naissances, *Ibid.*, p. 291.

26 Or. cat., XIII, p. 215.

27 *Présence et pensée*, op. cit., p. 111.

est taché par ses fautes et vieilli par ses mauvaises habitudes à l'innocence du nouveau-né par une grâce royale<sup>28</sup> ». Il n'y a dans cette naissance nul retour en arrière mais plutôt la grâce d'un commencement, qui implique nécessairement un dynamisme nouveau dans l'ordre de la liberté. Ainsi le *Discours catéchétique* insiste vigoureusement sur le lien entre ce nouvel engendrement et la liberté conçue comme *proairêsis*, choix volontaire du bien : le baptême rend non seulement possible mais nécessaire un mode de vie nouveau, la vertu conçue comme « réorientation volontaire vers le bien<sup>29</sup> », au point d'affirmer que si l'âme ne s'attache pas, dans cet effort volontaire, à suivre un nouveau mode de vie, « l'eau, ce n'est que de l'eau » (*Or. cat.*, XL, p. 334). C'est la nouvelle orientation de la *proairêsis* qui est la marque de cette nouvelle parenté conférée par la naissance baptismale car c'est elle qui engage le *devenir*, seule manière d'envisager dans sa réalité, conformément à sa structure, l'existence humaine : la logique du *naître* et celle du *devenir* sont coextensives. C'est même en toute rigueur la seule manière de devenir vraiment ce que l'on est : « car *seul ce mode d'engendrement* rend capable de devenir ce qu'on a choisi d'être » (XXXVIII, p. 324). Tel est en fait le choix décisif auquel est confronté Nicodème : raisonner et vivre « d'en haut », c'est (plutôt que de s'exposer à ce qui, dans le changement, nous éloigne du bien) faire enfin de ce qui est « stable et immuable » le « principe » nouveau de sa propre vie (XXXIX, p. 326). À ce titre, la naissance baptismale se distingue radicalement de notre expérience commune de la naissance :

Les autres êtres qui naissent (*tiktomenôn*) doivent leur existence à l'impulsion de leurs parents, alors que la naissance (*tokos*) spirituelle dépend de la *capacité* (*exousia*) de celui qui naît.

Pour chacun d'entre nous, *naître* est une détermination qui n'engage nullement la logique du choix volontaire, alors que dans la naissance spirituelle « le choix (*airêsis*) est placé au libre pouvoir de tous » (XXXIX, p. 326). Puisque la foi est le moyen du baptême, la capacité de choisir est à la fois la racine de la vie baptismale et son déploiement propre dans le devenir humain, à mesure que nous nous conformons à cette grâce rigoureusement première du *Premier-né*.

Cette transformation du devenir humain dans sa totalité s'exprime, dans l'homélie pascale *De tridui spatio*, dans une triple formule : « un autre engendrement, une vie (*bios*) différente, un autre genre de vie

28 Homélie *In Diem Luminum*, GNO IX, p. 224, 7-13, traduction inédite de Matthieu Cassin.

29 « Wiederausrichtung auf das Gute », R. J. KEES, *op. cit.*, p. 166.

(zoè) » ; la distinction entre *bios* et *zoè* oblige probablement à comprendre que la « vie différente » initiée par le baptême préfigure la « vie éternelle » proprement dite<sup>30</sup>, dans laquelle c'est l'homme radicalement purifié de tout qui est associé à la vie bienheureuse du Ressuscité.

Ainsi comprend-on mieux en quel sens on peut parler de la vie chrétienne comme d'une nouvelle naissance. À vrai dire, du Christ seul on peut dire proprement qu'il est *nouveau-né*. Nous l'envisageons peut-être spontanément ainsi lorsque nous nous représentons l'enfant couché dans la crèche ; or dans le raisonnement d'un Grégoire de Nysse, le Christ l'est tout autant et peut-être plus encore dans sa mort et sa résurrection dans lesquelles l'homme naît pour ainsi dire à neuf. Et c'est parce qu'il est l'Unique engendré que le Fils peut ressaisir et transformer « d'en haut » toutes les dimensions de l'existence humaine, d'une manière à la fois radicale et intégrale.

Le baptême nous rend donc participants de cet engendrement de l'Unique et, en nous plongeant dans cette grâce d'unicité, nous donne la possibilité d'être à notre tour « engendrés d'en haut ». Il ne faut pas y voir un recommencement qui annulerait tout ce qui précède, puisque la nature humaine y est non seulement respectée dans sa structure propre mais portée à son accomplissement. Contrairement à ce que signifie habituellement *naître* dans nos représentations ordinaires, la plénitude de cette nouvelle naissance est en quelque sorte toujours devant nous – ce qu'on devrait dire aussi de toute naissance envisagée en vérité. Le baptême nous entraîne dans cette recomposition totale de notre devenir qu'est la mort et la résurrection du Christ ; à ce titre, le « type nouveau de vie » qu'il initie va plus loin encore que la réorientation de notre liberté de choix, puisqu'il embrasse l'homme dans sa totalité, jusque dans sa chair et son corps, jusques et y compris dans notre mort, indissociable pour le baptisé de la purification opérée par le mystère pascal. Ainsi nous faudra-t-il, comme Nicodème, toute notre vie pour saisir le sens et la profondeur de cette nouveauté.

*Christophe Bourgeois, né en 1975, marié, père de famille, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il enseigne les Lettres en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly et a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.*

<sup>30</sup> Je suis sur ce point Monique ALEXANDRE, « Pâques, la vie nouvelle (De tridui spatio p. 277, 10-280, 13) », art. cité, p. 160-161.