

Faculté de philosophie, arts et lettres

La diffusion des manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème en Europe (VIIIe – XVe siècles)

Auteur : Scansani Julie

Promoteur(s) : Bertrand Paul ; Gounelle Rémi

Lecteurs : Gounelle Rémi ; Van den Abeele Baudouin

Année académique 2025-2026

Intitulé du master et de la finalité : Master [120] en Histoire, à finalité approfondie

**Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres,
UCLouvain**

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : *Julie Scansani*

Date : *12/08/2026*

Signature de l'étudiant·e :

M. Scansani

ANNÉE ACADÉMIQUE : 2025 - 2026

SESSION : Septembre 2026

NOM : Scansani

PRÉNOM : Julie

TITRE DU MÉMOIRE : La diffusion des manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème en Europe (VIIIe – XVe siècles)

PROMOTEURS : Bertrand Paul ; Gounelle Rémi

Résumé :

Ce mémoire étudie comment l'Évangile de Nicodème s'est diffusé en Europe médiévale, du VIIIe au XVe siècle, et quelle influence il a eue. Il cherche à comprendre pourquoi ce texte apocryphe est passé d'une circulation restreinte à une large popularité, et pourquoi cette diffusion varie selon les régions et les époques. Le travail se base sur un inventaire inédit de 157 manuscrits connus de la recension latine, ainsi que sur des éditions du texte de Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk. L'analyse, organisée par zones géographiques et par périodes, montre que quatre types de facteurs expliquent ce succès : le rôle des réseaux religieux et politiques (monastères carolingiens, volonté des rois de christianiser les populations) ; les besoins théologiques (lutte contre certaines hérésies, réponse aux peurs liées au salut de l'âme) ; les adaptations culturelles et linguistiques (traductions en langues locales, réécritures guerrières) ; et les progrès matériels (écriture caroline, ateliers de copie, imprimerie). Ces facteurs se combinent différemment selon les régions et expliquent la diffusion progressive du texte en Europe.

Abstract:

This thesis examines how the Gospel of Nicodemus spread across medieval Europe from the 8th to the 15th century and explores its overall influence. It aims to understand why this apocryphal text transitioned from limited circulation to widespread popularity, and why its diffusion varied by region and time period. The research is based on a novel inventory of 157 known Latin recension manuscripts, alongside text editions by Rémi Gounelle and Zbigniew Izydorczyk. Organized by geographical area and historical period, the analysis shows that four types of factors explain this success: the role of religious and political networks (Carolingian monasteries, royal efforts to Christianize), theological needs (countering certain heresies, addressing anxieties around salvation), cultural and linguistic adaptations (translations into vernacular languages, warrior-oriented rewritings), and material advancements (Caroline minuscule, copying workshops, the printing press). These factors combined differently depending on the region, accounting for the text's gradual spread across Europe.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde gratitude à mon promoteur, Monsieur Paul Bertrand, pour son accompagnement tout au long de cette année. Ses conseils avisés, sa disponibilité constante et la bienveillance avec laquelle il a guidé mes réflexions ont été essentiels à l'aboutissement de ce travail.

Ma reconnaissance va également à Monsieur Rémi Gounelle qui m'a guidée et conseillée dans le choix de la thématique de ce mémoire.

Un grand merci à ma famille pour son aide précieuse. À ma mère, pour avoir été présente et disponible sans relâche tout au long de mon parcours universitaire et plus particulièrement lors des étapes clés de la rédaction de ce mémoire. À mon père et ma belle-mère, pour leur soutien constant et leurs encouragements.

Merci également à mes amis pour leur patience et leur soutien pendant ces mois de travail.

INTRODUCTION

L'Évangile de Nicodème, aussi connu sous le nom d'Actes de Pilate, est un manuscrit apocryphe chrétien qui date probablement du II^e siècle, et se divise en deux parties. La première, qui s'étend jusqu'au chapitre 16, raconte le déroulement du procès de Jésus, son interrogatoire puis sa crucifixion. La seconde, qui s'ajoute au VI^e siècle et va du chapitre 17 au 27, se concentre sur la descente du Christ aux Enfers, un épisode à peine évoqué dans le Nouveau Testament. Le texte y narre, du point de vue des âmes prisonnières, l'arrivée de Jésus qui soumet l'Hadès et Satan afin de les libérer et de les emmener au Paradis.

Les récits apocryphes sont des écrits dont l'authenticité n'est pas prouvée et qui ne figurent donc pas dans les canons approuvés par l'Église. Cette séparation entre récits « apocryphes » et « canons » s'opère progressivement au cours des siècles. Elle débute au III^e siècle par des listes de récits que des penseurs comme Marcion ou Muratori considèrent comme « canons », puis se renforce durant les IV^e et V^e siècles avec le Concile de Carthage III qui fixe la liste canonique des Saintes Écritures. Elle aboutit, au XVI^e siècle, avec le Concile de Trente qui fixe officiellement le canon de l'Église catholique.

Très populaire durant le Moyen Âge, l'Évangile de Nicodème compte aujourd'hui plus de cinq cents copies dans diverses langues. Les chercheurs regroupent ces nombreuses copies en recensements selon leur langue d'écriture ainsi que leurs spécificités. Des textes, que la recherche rassemble sous le nom de « cycle de Pilate » en raison de leur lien direct ou indirect avec ce personnage, accompagnent souvent ces manuscrits. On y trouve notamment :

- Les Lettres de Pilate à l'Empereur Claude
- Les Lettres de Pilate à Hérode
- La *Vindicta Salvatoris* (la Vengeance du Sauveur)
- *De Morte Pilati* (Mort de Pilate)
- La *Cura Sanitati Tiberii* (La Guérison de Tibère)

La recension la plus ancienne de l'Évangile de Nicodème porte le nom de « Grecque A ». Écrite en grec, elle constitue la version originelle de l'Évangile de Nicodème dont descendent les traductions coptes, latines ou encore syriaques. On suppose qu'elle existe déjà au II^e siècle puisque plusieurs auteurs évoquent l'existence des « Actes de Pilate » à ce moment-là. On peut citer notamment Justin Martyr dans sa Première Apologie. Cependant, d'autres chercheurs font remonter son existence au IV^e siècle puisque le terme « *acta* » de Justin Martyr ne se réfère pas forcément à l'Évangile de Nicodème tel que nous le connaissons. Celui-ci ne contient d'ailleurs pas encore l'épisode de la Descente aux Enfers du Christ, qui s'ajoute probablement à partir du VI^e siècle¹.

Les recensions latines sont de loin les plus répandues. Elles se divisent en trois catégories : « Latin A », « Latin B », et « Latin C ». Elles constituent la majorité des manuscrits avec plus de 436 copies que Zbigniew Izydorczyk recense dans *Manuscripts of Nicodemus : A census*. Elles s'étalent sur une période allant du Ve siècle au XVI^e siècle².

On retrouve des traces d'une recension byzantine ou « Grecque M », sous-classe de la recension grecque, à partir du VI^e siècle. Celle-ci se compose d'une trentaine de manuscrits et constitue une révision du texte grec originel, que des sources latines influencent probablement. Elle se distingue sur plusieurs aspects : présentation de Pilate comme un bon chrétien, développement plus en détail des épisodes du jugement de Jésus ainsi que de sa Crucifixion, et attribution à la Vierge Marie d'un rôle symbolique plus important³. De nombreux manuscrits de cette recension s'accompagnent d'annexes liées au cycle de Pilate, telles que Les correspondances de Pilate à Claude, Hérodate et Tibère, l'*Anaphora Pilati* ou encore la *Paradosis Pilati*.

Une autre recension célèbre de l'Évangile de Nicodème est la recension copte, dont certains manuscrits datent probablement du Xe siècle. La conservation de certains éléments du cycle de Pilate, tels que l'*Homilia de lamentis Mariae* ou encore l'*Enconium in Mariam*, la caractérise. D'après Johannes de Hildesheim, l'Église copte médiévale connaît l'Évangile de Nicodème et l'utilise durant les liturgies. On trouve aussi des recensions dans d'autres langues,

¹ GOUNELLE Rémi, IZYDORCZYK Zbigniew, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 25 – 30.

² IZYDORCZYK Zbigniew, *Manuscripts of the « Evangelium Nicodemi »: A Census*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.

³ GOUNELLE Rémi, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 33 – 38.

notamment en syriaque, araméen, arménien et géorgien, qui descendent également de la recension grecque A⁴.

Ce travail se base sur la lecture de plusieurs versions différentes de l'Évangile de Nicodème, notamment celle que publient Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk, l'Évangile de Nicodème, qui reprend l'édition d'H.C. Kim (lequel traduit et publie un manuscrit du Xe siècle de la recension latine A)⁵. Les auteurs y ajoutent parfois quelques corrections en se basant sur une trentaine de manuscrits. Une autre version consultée est celle qui paraît dans le deuxième tome des *Écrits apocryphes chrétiens*, une traduction fondée sur la recension byzantine. Rémi Gounelle traduit également cette dernière dans Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème⁶.

En outre, il s'appuie également sur un travail personnel de recherche et de recensement des différents manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème, concrétisé par un fichier Excel de données inédit présenté dans les annexes de ce travail.

Si l'Évangile de Nicodème connaît un grand succès durant le Moyen Âge, il semble sombrer dans l'oubli à partir du XVIe siècle. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'il réapparaît, notamment grâce à l'œuvre de Constantin von Tischendorf qui établit une édition critique du texte dans son *Evangelia Apocrypha*⁷. Dans cet ouvrage publié en 1853, l'auteur compare les recensions latines et grecques afin de déterminer laquelle est l'originale. Son travail devient un pilier pour les chercheurs suivants, qui l'utilisent encore régulièrement pour l'étude des textes de l'Évangile de Nicodème.

Les recherches d'Alfred Maury suivent ces travaux. Il publie en 1863 son ouvrage *Croyances et légendes de l'Antiquité*, dans lequel il livre une étude philologique de la partie de la « Descente aux Enfers », qu'il compare à d'autres textes orientaux du début du christianisme (comme ceux de Cyrille de Jérusalem ou d'Eusèbe)⁸.

⁴ IZYDORCZYK Zbigniew (éd.), *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe (Ariz.), Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997, p. 30 – 35.

⁵ GOUNELLE Rémi, IZYDORCZYK Zbigniew, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Turnhout, Brepols, 1997.

⁶ GOUNELLE Rémi, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 2008.

⁷ VON TISCHENDORF C., *Evangelia apocrypha: adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, Avenarius et Mendelssohn, 1853.

⁸ MAURY Louis-Ferdinand-Alfred, *Croyances et légendes de l'antiquité : essais de critique appliquée à quelques points d'histoire et de mythologie*, Paris, Didier et Cie, 1863.

Richard Adalbert Lipsius, chercheur allemand, publie *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht* en 1871⁹. Tout comme Tischendorf, il analyse les différentes recensions de l'Évangile de Nicodème mais se montre beaucoup plus critique quant à son origine. En effet, selon lui, l'apocryphe forme un composite de textes de plusieurs époques. Il suppose que le manuscrit constitue une réponse chrétienne face à de faux Actes de Pilate (qui présentent Jésus comme un criminel) que l'empereur Maximin Daïa diffuse au IV^e siècle.

Le début du XX^e siècle se marque par les découvertes et l'analyse des manuscrits en langues vernaculaires des Actes de Pilate. Eugène Revillout joue un rôle important dans la découverte des manuscrits coptes de l'Évangile de Nicodème, puisqu'il les fait connaître en les présentant dans la revue *Patrologia Orientalis* en 1957¹⁰, où il les traduit et les critique. André Vaillant, quant à lui, écrit en 1968 le livre *L'Évangile de Nicodème (Texte slave et texte latin)*, où il recense les manuscrits en prose dans les langues slaves, puis édite les deux versions courtes (Tradition A et Tradition B)¹¹.

Cet intérêt pour les traductions vernaculaires de l'Évangile de Nicodème se poursuit jusqu'à la fin du XX^e siècle. Citons tout d'abord Zbigniew Izydorczyk qui publie *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe* en 1997, une œuvre colossale qui se penche sur les versions vernaculaires existantes de l'Évangile de Nicodème¹². Il y analyse les différences avec les versions latines, l'influence des cultures de diffusion ainsi que les thématiques abordées. Un autre chercheur qu'il convient de citer ici est Rémi Gounelle et son ouvrage *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, publié en 2008, dans lequel il compare les trois versions connues de cette recension et en décrit le parcours historique.

Cette période voit également émerger une approche art-historique du sujet. Anna D. Kartsonis publie en 1986 *Anastasis: The Making of an Image*, une étude de la formation de l'image de la Résurrection et de la Descente aux Enfers dans les fresques et manuscrits enluminés d'Orient et d'Occident. En retraçant l'élaboration progressive de l'iconographie de l'anastasis depuis ses

⁹ LIPSIUS Richard Adalbert, *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht*, Kiel, Schwerts'sche Buchhandlung, 1871.

¹⁰ REVILLOUT Eugène, « Les apocryphes coptes II Acta Pilati et supplément à l'Évangile des douze apôtres » dans : *Patrologia Orientalis*, t. IX, n°2, Paris, Firmin-Didot, 1957.

¹¹ VAILLANT André, *L'Évangile de Nicodème. Texte slave et texte latin*, Genève, Droz, 1968.

¹² IZYDORCZYK Zbigniew (éd.), *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe (Ariz.), Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997.

origines byzantines jusqu'à sa diffusion occidentale, elle offre un pendant visuel aux travaux philologiques menés sur l'Évangile de Nicodème¹³.

A partir du XXI^e siècle, les scientifiques se désintéressent de l'aspect philologique des recensions de l'Évangile de Nicodème pour se concentrer sur ses thématiques.

On peut citer les travaux sur l'Enfer de Rémi Gounelle avec son article L'Enfer selon l'Évangile de Nicodème publié en 2006 dans la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, où il décrit l'Enfer et ses inspirations gréco-romaines¹⁴. On peut également se pencher sur son ouvrage La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance¹⁵. L'Évangile de Nicodème et les récits de la Descente aux Enfers y figurent parmi les sources textuelles qui expliquent comment cet épisode imprègne les pratiques liturgiques chrétiennes. La thèse de Lydie Lansard, De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale : XII^e – XVI^e s. : études et éditions, s'intéresse à l'évolution des réécritures des Actes de Pilate durant cette période où le texte perd son aspect sacré pour devenir un texte littéraire¹⁶.

Le monde anglo-saxon s'intéresse beaucoup plus à la thématique de l'Enfer présente dans les Actes de Pilate. On peut prendre l'exemple de la représentation de l'Enfer qu'étudie Zissis D. Ainali dans *From Hadès to Hell*¹⁷. Il s'intéresse à l'évolution de la vision de l'Enfer au fil du temps, depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du Moyen Âge, en se servant de sources littéraires et archéologiques.

Zissis D. Ainali n'est pas le seul à s'intéresser à la représentation de l'Enfer. Donnelly Colleen étudie également le sujet¹⁸ et analyse l'évolution de l'image de Satan et de l'Hadès dans l'Angleterre médiévale dans son article *Apocryphal Literature, the Characterization of Satan, and the Descensus ad Inferos Tradition in England in the Middle Ages* (paru dans la revue

¹³ KARTSONIS Anna D., *Anastasis: The Making of an Image*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

¹⁴ GOUNELLE Rémi, « L'Enfer selon l'Évangile de Nicodème », dans : *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 86, n° 3, 2006, p. 313-333.

¹⁵ GOUNELLE Rémi, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Institut des études augustinienes, 2000.

¹⁶ LANSARD Lydie, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale : XII^e – XVI^e s. : étude et éditions*, Thèse de doctorat sous la direction de Laurence Harf-Lancner, Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2011.

¹⁷ ZISSIS D. Ainali, « From Hadès to Hell : Christian Visions of the Underworld (2nd– 5th centuries CE) », dans : *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition : Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*, p. 273 – 286.

¹⁸ DONNELLY Colleen, « Apocryphal Literature, the Characterization of Satan, and the Descensus ad Inferos Tradition in England in the Middle Ages », dans : *Religion & Theology*, vol. 24, n°3/4, 2017, p. 321 – 349.

Religion & Theology). Elle conclut que, si les auteurs représentent d'abord Satan comme une figure maléfique et intimidante, l'Évangile de Nicodème change cette perception. En effet, le texte le dépeint comme arrogant et aveugle face au pouvoir de Jésus, ce qui provoque sa chute. L'auteure constate que cette arrogance et cette ignorance se retrouvent par la suite dans la plupart des textes anglais et que ces deux défauts font de Satan un personnage comique plutôt que menaçant. À l'inverse, l'Hadès, qui reconnaît le pouvoir de Jésus, continue d'apparaître sous les traits d'une figure sage, bien qu'il disparaisse petit à petit des textes.

Après une présentation générale qui analyse la diffusion de l'évangile au cours du temps au sein de l'Europe, l'étude s'intéresse, dans un premier chapitre, aux fondements de l'implantation du récit sur le continent européen, centrée sur le territoire franc et le contexte décisif de la Renaissance carolingienne.

En effet, après un premier ancrage timide sous les Mérovingiens et une christianisation lente des campagnes, l'avènement des Carolingiens crée une dynamique nouvelle d'unification politique et religieuse. Sous l'impulsion de Charlemagne et des directives de l'*Admonitio generalis*, l'enseignement religieux se réorganise et s'appuie sur la généralisation de la minuscule caroline et la multiplication des *scriptoria* monastiques. Dans ce cadre pourtant marqué par des condamnations théoriques des textes apocryphes — comme en témoigne le Décret de Gélase —, une réelle tolérance prévaut dans la pratique cléricale, le texte apocryphe venant combler les silences des Écritures canoniques. De plus, l'idéologie carolingienne trouve un écho direct dans la thématique de la Descente aux Enfers : l'empereur, présenté par le Poeta Saxo comme un guide conduisant les peuples convertis vers le salut, s'identifie au Christ triomphant libérant les âmes captives. Le réseau monastique assure ainsi la première diffusion pérenne du texte au sein du royaume franc.

Le deuxième chapitre élargit le champ géographique au IX^e siècle pour analyser la diffusion simultanée de l'Évangile de Nicodème dans l'espace germanique, la Péninsule ibérique et les îles Britanniques, révélant la diversité des usages locaux.

Dans l'espace germanique, l'expansion carolingienne et l'évangélisation souvent forcée des Saxons s'appuient sur une adaptation culturelle du message chrétien : l'image du Christ

martyrisé fait place à celle d'un « Roi de gloire » et d'un chef de guerre victorieux de Satan, un modèle qui imprègne directement des œuvres vernaculaires comme l'*Heliand*.

Dans la péninsule ibérique, à l'inverse, la vigilance doctrinale héritée d'Isidore de Séville et le repli conservateur des Mozarabes retardent l'intégration du récit jusqu'à l'établissement de la Marche d'Espagne carolingienne. L'apocryphe y devient alors une arme théologique majeure contre l'hérésie adoptianiste d'Élipand de Tolède, en démontrant la divinité souveraine du Christ agissant pendant sa mort corporelle.

Dans les îles britanniques, enfin, la florissante Renaissance northumbrienne du VIIe siècle n'avait pas suffi à implanter le texte en raison d'un manque d'uniformité et d'une stricte adhésion aux canons. C'est la politique de traduction en vieil anglais menée par Alfred le Grand au IXe siècle, conjuguée à la tradition poétique anglo-saxonne sensible au thème de la catabase (comme dans le Livre d'Exeter ou Le Christ et Satan), qui permet l'acclimatation du récit. Les traducteurs anglo-saxons réécrivent même le terme *descensus ad inferos* par *hergung*, assimilant celle-ci à un raid militaire héroïque en parfait accord avec l'imaginaire guerrier de l'époque.

Le troisième chapitre est consacré au tournant du XIIe siècle, marqué par une explosion de la popularité du texte en Europe et une multiplication par cinq du nombre de manuscrits conservés. Ce succès s'explique par une convergence de mutations religieuses, intellectuelles et littéraires. D'une part, les inquiétudes eschatologiques liées aux Croisades, l'angoisse du salut, la définition des péchés capitaux et l'émergence de la géographie du Purgatoire trouvent un apaisement dans la promesse de délivrance absolue offerte par le récit de la Descente aux Enfers, dont la portée théologique est consacrée par le concile de Latran IV en 1215. D'autre part, l'essor des universités et des ateliers de copie laïcs favorise la naissance de versions vernaculaires en vieux français, en irlandais ou en slave ecclésiastique.

Ce rayonnement s'amplifie encore par les liens étroits que l'apocryphe tisse avec la matière arthurienne et le cycle du Graal impulsé par Robert de Boron, où la figure de Joseph d'Arimathie occupe un rôle central. L'intégration de ces récits dans de vastes compilations comme la Légende dorée de Jacques de Voragine achève de consacrer l'Évangile de Nicodème comme un pilier de la culture spirituelle et littéraire du Moyen Âge central.

Le quatrième et dernier chapitre étudie l'expansion tardive du texte aux XIVe et XVe siècles vers l'Europe centrale, les espaces slaves et la Scandinavie. Bien que le nombre de manuscrits latins demeure plus modeste dans ces régions périphériques, la création des universités de Prague (1347) et de Cracovie (1364) joue un rôle de relais intellectuel déterminant.

En Scandinavie, si la tradition manuscrite latine n'apparaît qu'au XVe siècle dans le cadre de l'Union de Kalmar, le texte avait en réalité pénétré l'espace nordique dès le XIIe siècle sous forme d'adaptations en langue vernaculaire, à l'image de la *Niðrstigningar saga* islandaise. L'analyse de cette dernière phase permet ainsi de comprendre comment l'apocryphe s'est définitivement intégré à l'ensemble de la Chrétienté continentale avant que l'avènement de l'imprimerie et les réformes du XVIe siècle ne viennent interrompre sa diffusion manuscrite.

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE LA DIFFUSION DES MANUSCRITS DE L'ÉVANGILE DE NICODÈME

Si l'on en croit le prologue de l'Évangile, Nicodème lui-même l'écrit à l'origine en hébreu. Anasias, un protecteur du prétoire sous le règne de Théodose II, le découvre et le traduit ensuite en grec. Si cette introduction vise avant tout à crédibiliser le texte, la recherche actuelle suppose une rédaction initiale en grec, probablement dans la partie orientale de l'Empire romain. La version latine, traduction de la recension grecque, n'apparaît qu'au Ve siècle et connaît un succès retentissant dans l'Europe médiévale. Elle se diffuse progressivement sur tout le continent, comme l'atteste la Figure 1 présentée à la page suivante.

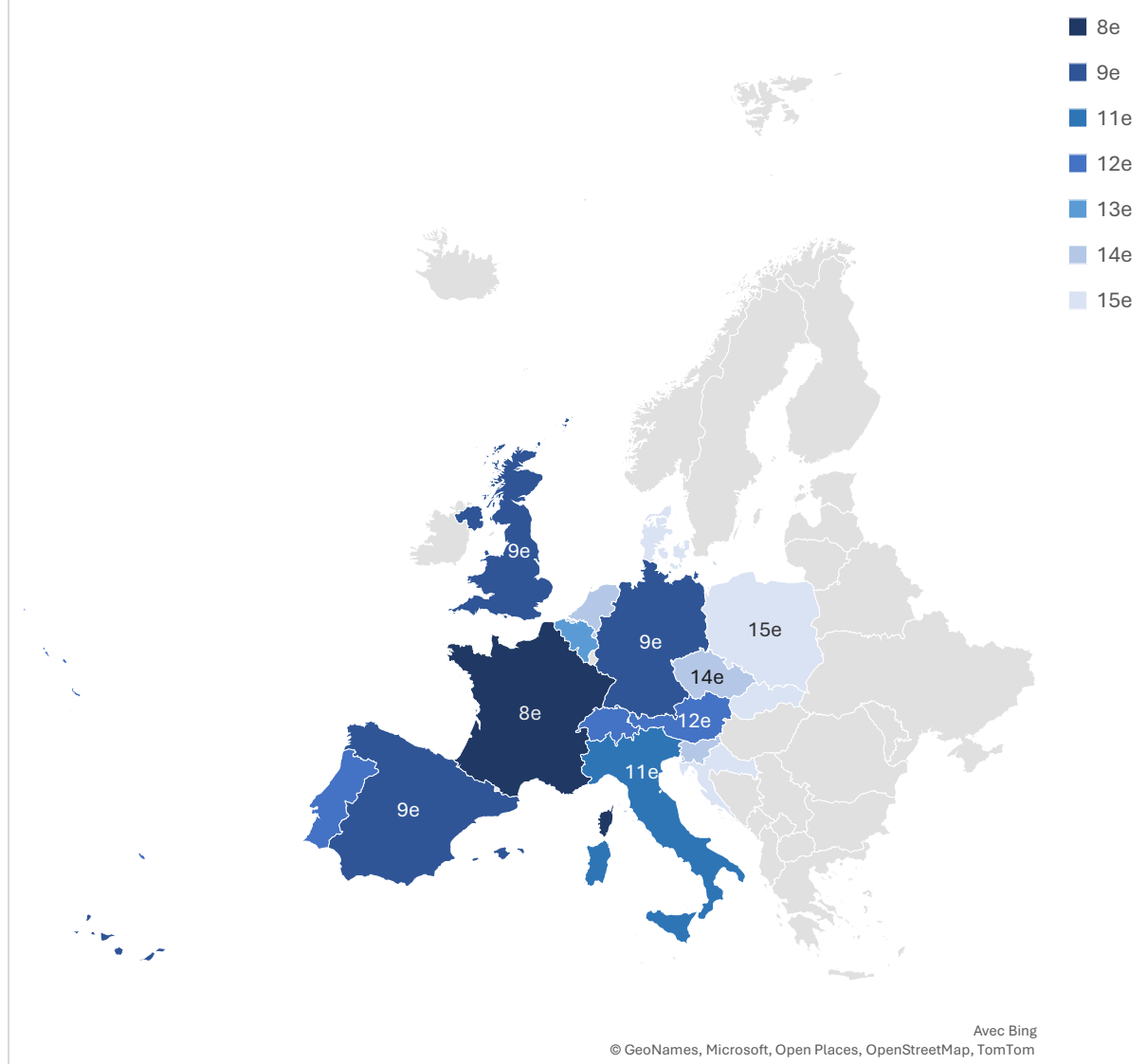
Afin d'analyser cette diffusion, l'inventaire Excel préparé pour ce travail prend en compte l'ensemble des 157 manuscrits connus de la recension latine. La Figure 1, présentée page suivante, retient uniquement les témoins dont l'origine est établie et exclut ceux dont on ne connaît que les possesseurs. Ainsi, ce recensement écarte, par exemple, le Palimpseste de Vienne, daté du Ve siècle, qui constitue pourtant le plus ancien témoin connu des Actes de Pilate. En effet, bien que des études comme celles de Myriam Despineux supposent une origine italienne d'après l'écriture, cette attribution reste une hypothèse par défaut, formulée par manque de preuves contraires ; d'autant plus que la théorie manque d'arguments pour l'étayer¹⁹.

On constate ainsi que l'Évangile de Nicodème parvient à conquérir une grande partie de l'Europe, bien que sa diffusion révèle des disparités chronologiques et géographiques. Le texte pénètre d'abord le territoire de la France actuelle au VIII^e siècle, avant de s'étendre au IX^e siècle à l'Espagne et au Royaume-Uni (Angleterre/Royaume-Uni), ainsi qu'à l'Allemagne.

Il gagne ensuite l'Italie au XI^e siècle, puis l'Autriche au XII^e siècle, tandis que la Belgique actuelle est atteinte au XIII^e siècle. Au XIV^e siècle, l'Évangile de Nicodème s'introduit en République Tchèque. Enfin, au XV^e siècle, la Pologne et le Danemark font partie des derniers territoires où apparaissent de nouveaux manuscrits latins.

¹⁹ DESPINEUX Myriam, « Une version latine palimpseste du Ve siècle de l'Évangile de Nicodème (*Vienne*, ÖNB MS 563) », dans : *Scriptorium*, Tome 42 n°2, 1988. p. 176 – 183.

Figure 1. Dispersion des manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème en Europe entre le VIII^e siècle et le XV^e siècle



Dans le cadre de cette analyse, il convient de préciser que les frontières géopolitiques actuelles représentées sur la carte ne correspondent pas à celles des époques susmentionnées. Les territoires de l'Allemagne et de la Belgique appartiennent par exemple à l'Empire carolingien lors des VIII^e et IX^e siècles. Il en va de même pour la péninsule Ibérique, territoire que les Suèves et les Wisigoths occupent d'abord, avant les conquêtes arabo-musulmanes du VIII^e siècle.

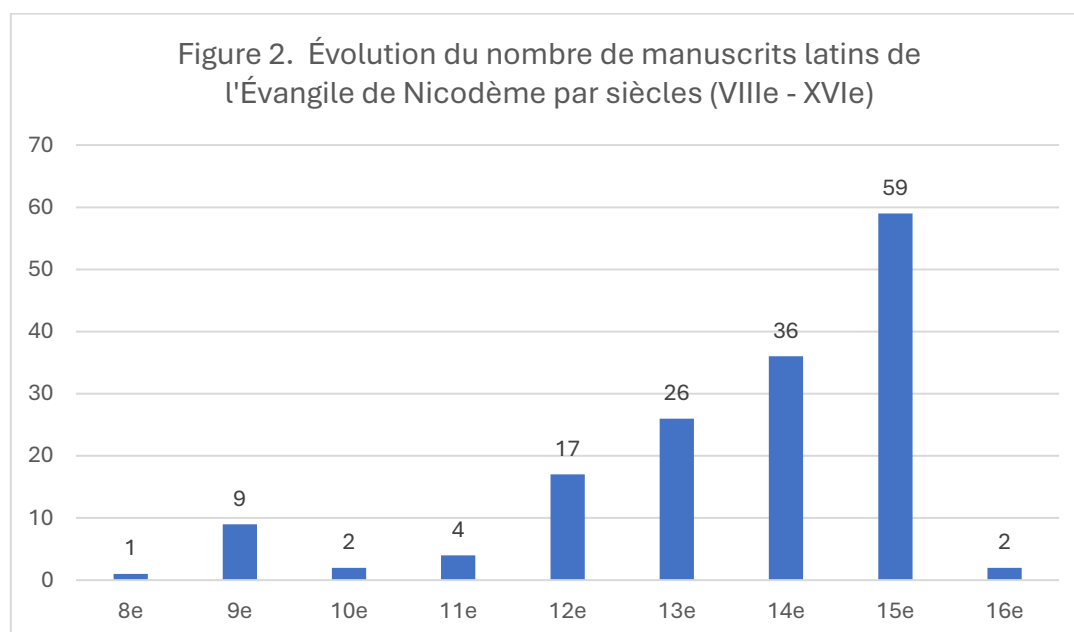
On peut s'interroger sur la raison pour laquelle l'Évangile de Nicodème arrive si tardivement en Europe (à partir du VIII^e siècle), alors que ses recensions grecques et latines circulent déjà depuis près de trois siècles au sein de l'Empire romain d'Orient. En effet, les territoires francs sont les premiers à accueillir l'Évangile de Nicodème au VIII^e siècle, alors que l'Italie (qui n'apparaît qu'au XI^e siècle) semble un territoire où l'on aurait pu attendre une présence plus précoce.

Pour expliquer cette diffusion tardive et géographiquement inégale, plusieurs hypothèses peuvent être avancées :

D'une part, selon les travaux de Rémi Gounelle, la recension grecque A n'aurait pas bénéficié d'un engouement majeur dans le monde hellénophone. Le plus ancien témoin conservé du grec A ne date que du XII^e siècle et les mentions de ce texte dans la littérature byzantine contemporaine restent très rares, ce qui suggère une diffusion restreinte²⁰.

De l'autre, la chute de l'Empire romain d'Occident et les transformations sociopolitiques qui en ont suivi ont fortement altéré les voies de communication de la Méditerranée. Ce cloisonnement a entraîné une nette dégradation de la connaissance du grec en Occident, retardant ainsi la réception et la traduction des textes originaux d'Orient.

L'évolution globale du nombre de manuscrits suit une courbe ascendante très nette au fil des siècles (Figure 2).

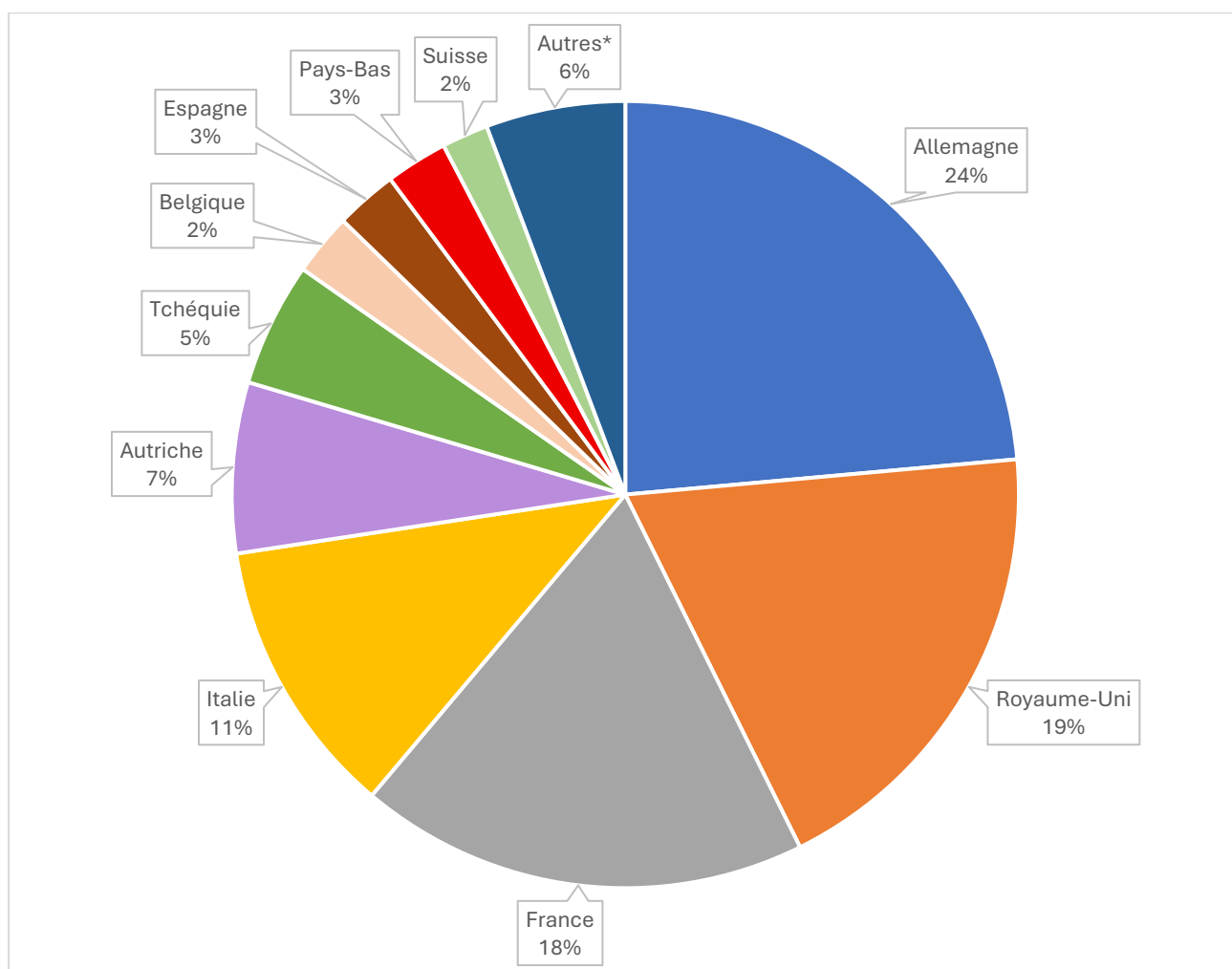


²⁰ GOUNELLE Rémi, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 31 – 73.

Le texte connaît d'abord une phase de relative rareté entre le VIII^e et le XI^e siècle — malgré un premier sursaut au IX^e siècle (9 manuscrits) porté simultanément par l'Espagne, la France et le Royaume-Uni — pour un total de 16 manuscrits sur cette période (1 au VIII^e, 9 au IX^e, 2 au X^e et 4 au XI^e siècle). Le véritable décollage survient au XII^e siècle, qui totalise 17 manuscrits. Cette ascension s'accélère aux siècles suivants : la popularité du texte s'intensifie au XIII^e siècle (26 manuscrits) et au XIV^e siècle (36 manuscrits), pour atteindre son apogée historique au XV^e siècle avec un pic de 59 manuscrits.

Cette trajectoire s'interrompt brutalement au XVI^e siècle, où l'on n'en compte plus que deux, ce qui s'explique par l'invention de l'imprimerie qui va induire le remplacement progressif des manuscrits par les imprimés.

Figure 3. Manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème par pays (%)



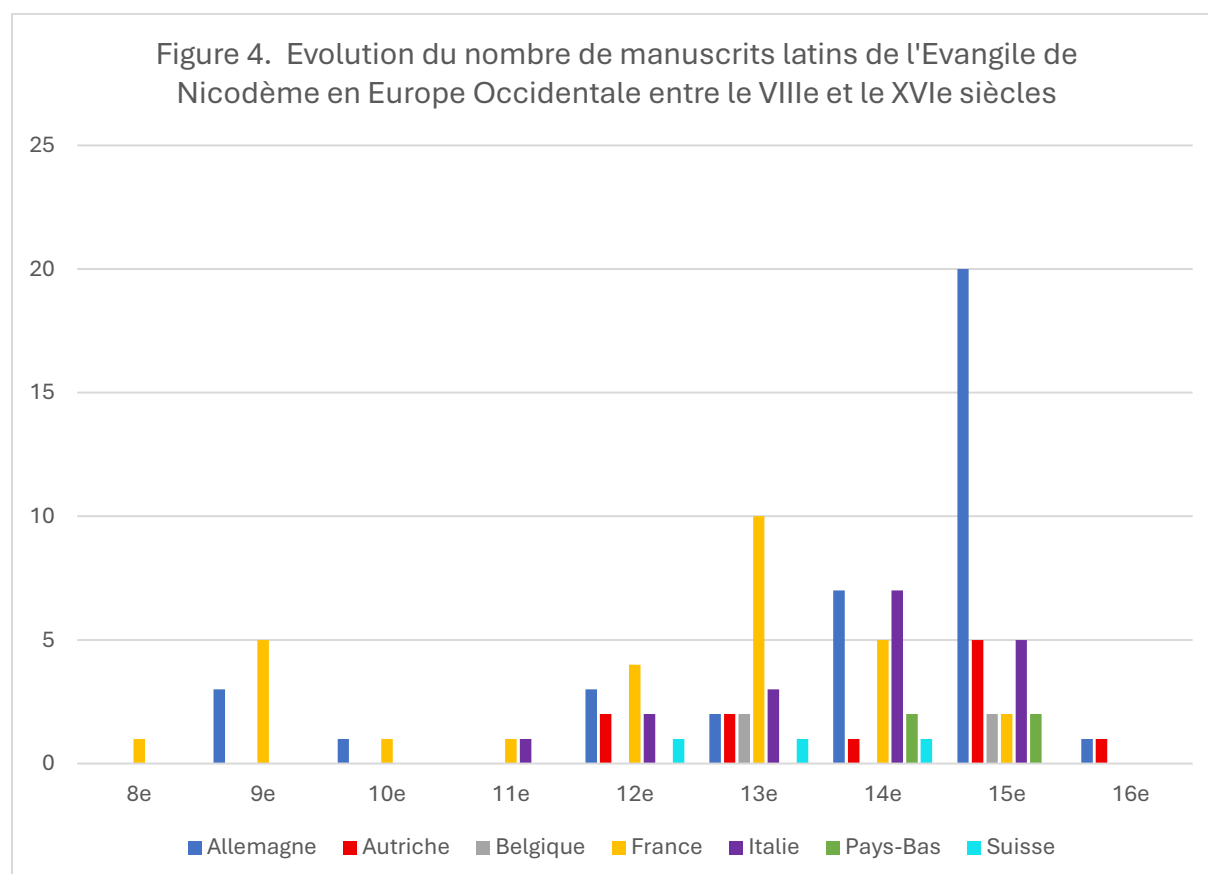
D'un point de vue géographique, la tradition manuscrite est largement dominée par trois pays majeurs qui concentrent ensemble plus de 60 % du corpus mondial (Figure 3) :

- L'Allemagne se place en tête avec 23,57 % des manuscrits,
- Le Royaume-Uni suit avec 19,11 %,
- La France complète ce trio avec 18,47 %.

L'Italie représente également une part importante avec 11,46 %, suivie de l'Autriche (7,01 %) et de la République Tchèque (5,10 %). La Belgique, l'Espagne et les Pays-Bas enregistrent chacun 2,55 %, tandis que la Suisse compte pour 1,91 %.

À l'inverse, la catégorie « Autres » regroupe 5,73 % du total. Elle rassemble les entités n'ayant que deux manuscrits ou moins (notamment la Pologne, l'Irlande, le Portugal, le Danemark, la Scandinavie, la Croatie, la Slovaquie et la Slovénie), témoignant de la faible densité de conservation ou de diffusion dans ces régions.

Le croisement des données temporelles et géographiques, désormais segmenté par grande région européenne, permet de préciser les foyers majeurs de copie ainsi que le rythme de leur expansion.



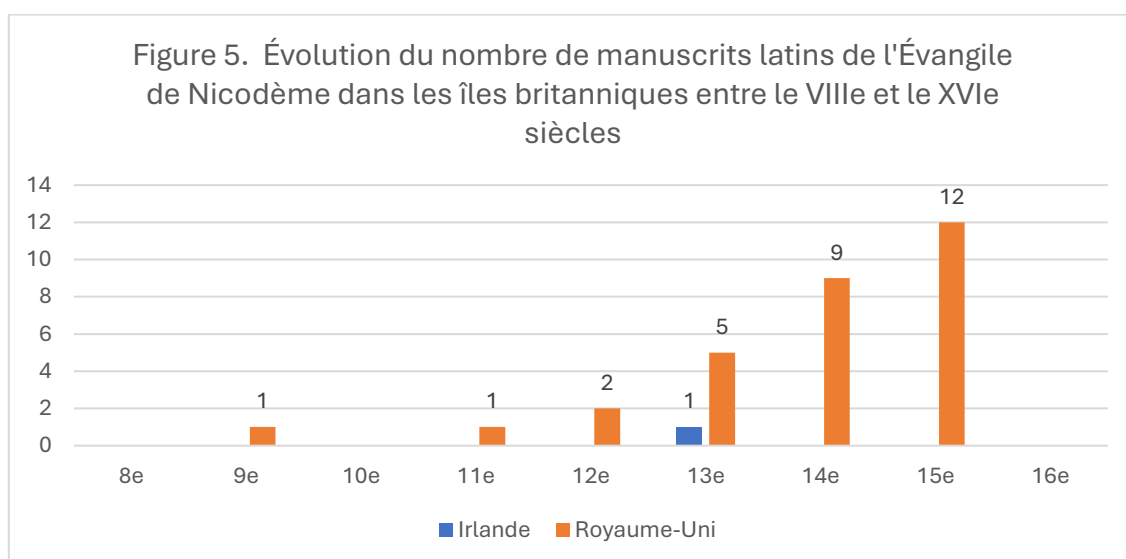
L'Europe occidentale constitue le pôle majeur de production du corpus (Figure 4). La France s'affirme comme le territoire pionnier, étant la seule à conserver un témoin dès le VIIIe siècle (1 manuscrit). Après une présence constante aux IXe (5 manuscrits) et Xe siècles (1 manuscrit), sa production s'intensifie du XIIe au XIVe siècle, atteignant son apogée historique au XIIIe siècle avec 10 manuscrits.

L'Allemagne connaît une progression exponentielle. Discrète du IXe au XIIIe siècle (3 manuscrits au IXe, 1 au Xe, 3 au XIIe, 2 au XIIIe), sa production monte en puissance au XIVe siècle (7 manuscrits) pour atteindre un pic massif au XVe siècle avec 20 manuscrits.

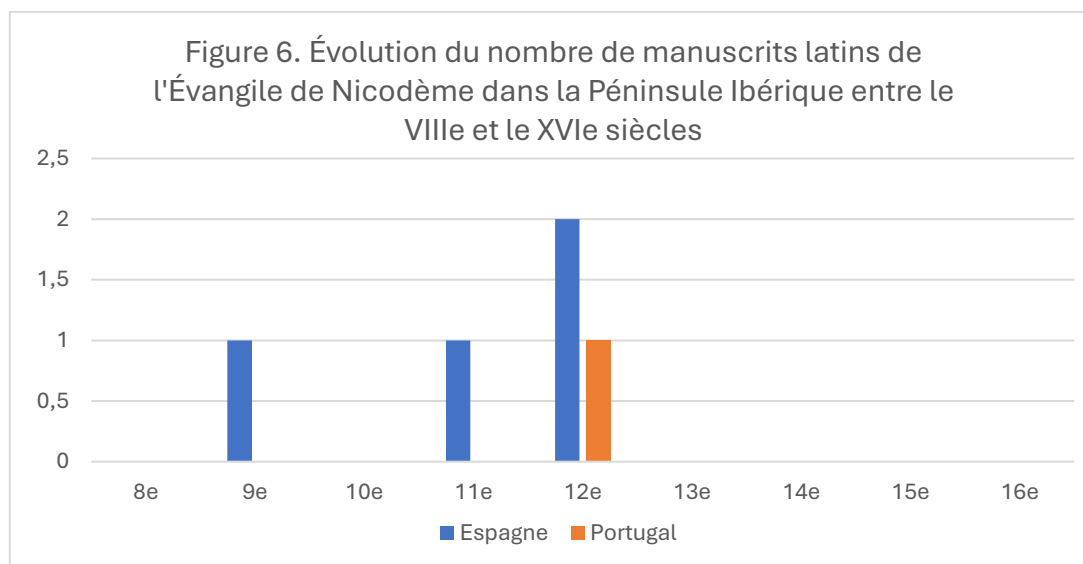
L'Italie enregistre une présence régulière à partir du XIe siècle (1 manuscrit), s'imposant comme un centre de copiste clé aux XIVe (7 manuscrits) et XVe siècles (5 manuscrits). L'Autriche apporte également une contribution notable à cet espace dès le XIIe siècle (2 manuscrits) et le XIIIe siècle (2 manuscrits), avant de s'intensifier au XVe siècle (5 manuscrits).

La Belgique, la Suisse et les Pays-Bas accompagnent ce mouvement avec des productions plus modestes (2 manuscrits aux XIIIe, XIVe ou XVe siècles).

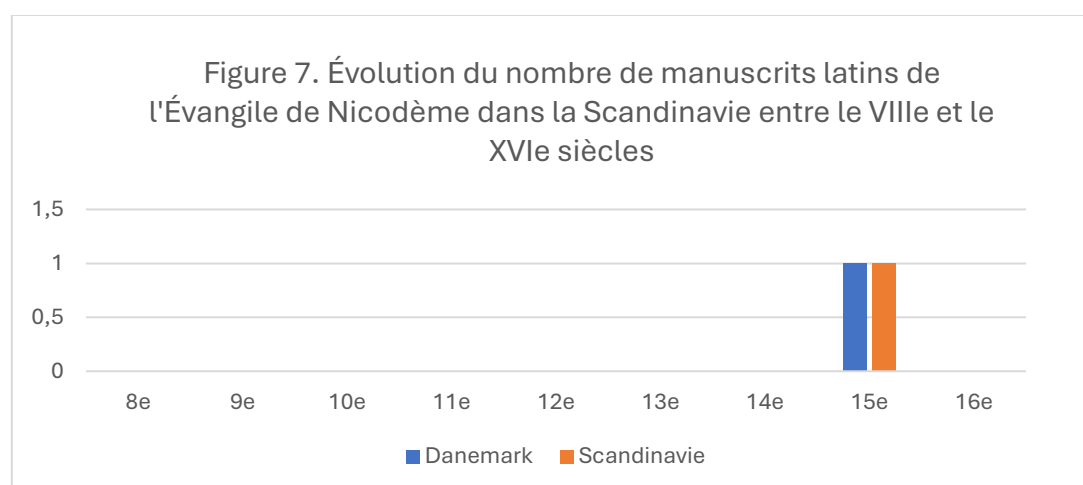
Au Royaume-Uni, après un témoin isolé au IXe siècle et un autre au XIe siècle, la diffusion démarre véritablement au XIIe siècle (2 manuscrits) et s'accélère au XIIIe siècle (5 manuscrits). La tradition manuscrite y atteint des sommets à la fin du Moyen Âge, avec 9 manuscrits au XIVe siècle et un pic de 12 manuscrits au XVe siècle. L'Irlande enregistre, quant à elle, un unique témoin au XIIIe siècle (Figure 5).



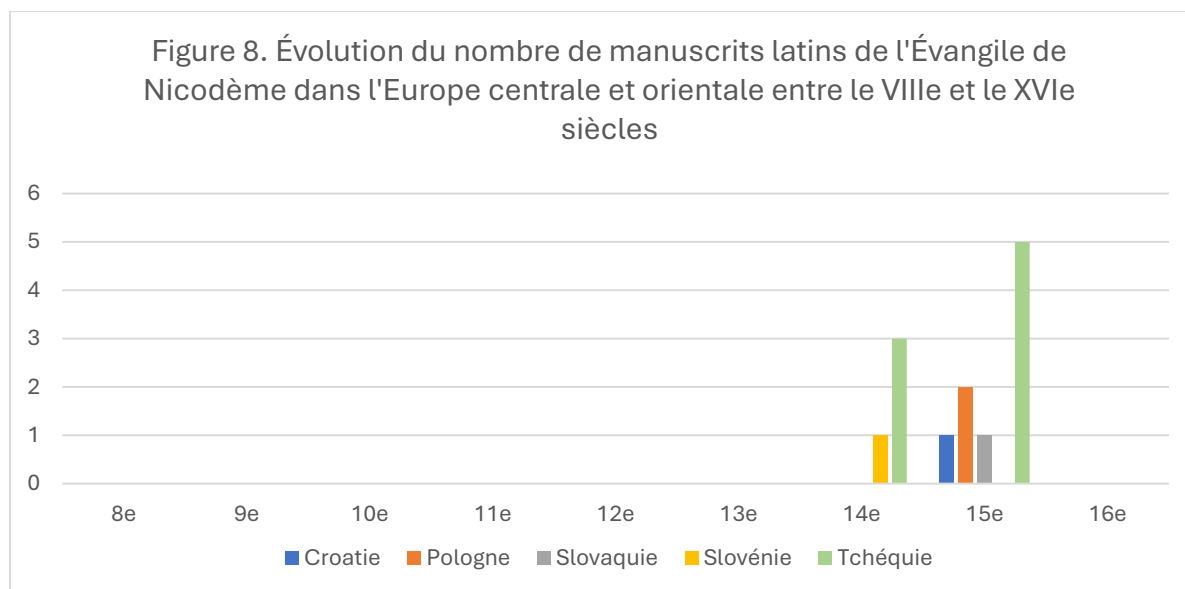
L'Espagne se distingue par un profil singulier : le texte y apparaît dès le IX^e siècle (1 manuscrit), réapparaît au XI^e siècle (1 manuscrit) et atteint son maximum au XII^e siècle (2 manuscrits). L'attrait pour le texte s'observe également au Portugal au XII^e siècle (1 manuscrit). Cependant, la production s'interrompt totalement dans la péninsule après le XII^e siècle (Figure 6).



En Scandinavie (Figure 7), l'apparition des manuscrits latins est exclusivement tardive : le Danemark et la Scandinavie enregistrent leurs uniques témoins au XV^e siècle (1 manuscrit chacun).



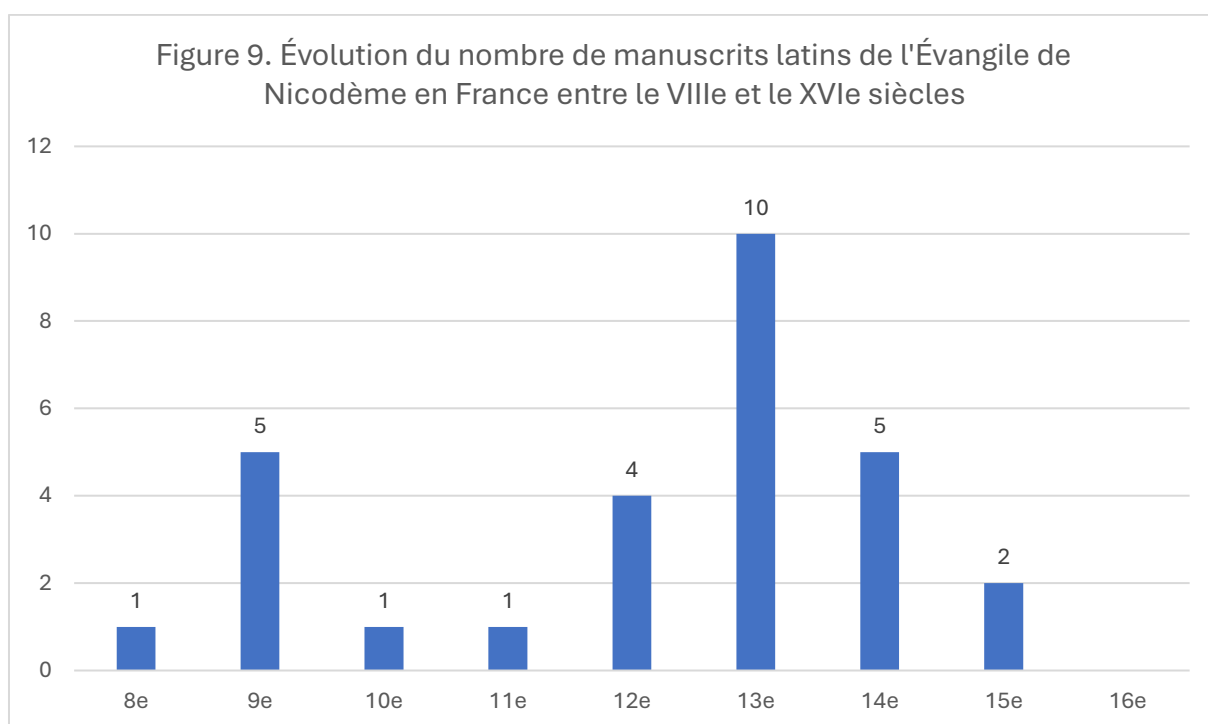
Finalement, en Europe centrale et orientale, la diffusion s'amorce plus tardivement (Figure 8). La Tchéquie s'affirme à partir du XIV^e siècle (3 manuscrits) et culmine au XV^e siècle avec 5 manuscrits. Les autres territoires de la région — la Pologne (2 manuscrits), la Slovénie, la Croatie et la Slovaquie (1 manuscrit chacun) — n'intègrent le corpus qu'aux XIV^e et XV^e siècles.



LE ROYAUME FRANC ET LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE

Introduction

Comme nous le montre la figure 9, l'Évangile de Nicodème connaît un succès discontinu. Très prisé au sein du territoire franc au IX^e siècle à l'époque carolingienne, il suscite un regain d'intérêt marqué à partir du XII^e siècle et tout au long des XIII^e et XIV^e siècles au sein du royaume de France. Si l'intérêt qui lui est porté, lors des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles sera expliqué dans un chapitre ultérieur, nous pouvons déjà nous pencher sur son apparition au VIII^e siècle et le succès qu'il a connu lors du siècle suivant.



Après la chute de l'Empire romain d'Occident en 476, Clovis I^{er} unifie les tribus franques sur un territoire encore païen et se convertit au catholicisme²¹. Ce choix politique vise à légitimer son autorité auprès des Gallo-Romains tout en gagnant le soutien des évêques et de l'aristocratie. Cependant, si les élites le suivent, la christianisation des campagnes reste très lente : les

²¹ BONNET Christian, *Les Carolingiens*, Paris, Armand Colin, 2001, p 16 – 17.

successeurs de Clovis ne combattent pas le paganisme germanique et préservent son statut légal^{22 23}, malgré les évangélisations du VII^e siècle et la création des premières paroisses.

L'avènement des Carolingiens accélère cette intégration chrétienne en liant le royaume franc à Rome. Sacré roi des Francs en 751, Pépin le Bref reçoit en 754 à Saint-Denis une seconde onction papale aux côtés de ses fils Charles et Carloman²⁴. Réalisé dans la nécropole royale, ce sacre inspiré de l'Ancien Testament fonde la royauté de droit divin et sécurise la succession dynastique²⁵. En contrepartie de cette alliance, Pépin devient le protecteur du Saint-Siège et cède au pape les terres prises aux Lombards (755-756), donnant naissance aux États pontificaux²⁶.

Le contexte de la Renaissance Carolingienne

L'arrivée de l'Évangile de Nicodème dans les royaumes francs au VIII^e siècle peut s'expliquer par la Renaissance Carolingienne menée par Charlemagne. Cette « renaissance » culturelle s'appuie sur une volonté politique forte : unifier le nouvel Empire autour d'une culture commune, mieux former les ecclésiastiques et fédérer le peuple autour de la foi chrétienne²⁷.

L'un des textes fondateurs de ce projet est l'*Admonitio generalis*, un capitulaire promulgué par Charlemagne le 23 mars 789. Parmi ses 82 articles, le texte ordonne la destruction ou la christianisation des lieux de culte païens, et impose aux évêques d'installer des écoles dans les monastères et les cathédrales pour y enseigner les arts libéraux et le chant religieux. Plus particulièrement, dans l'article 72, Charlemagne enjoint aux prêtres de suivre scrupuleusement les règles de l'Évangile et de convertir activement leur entourage.

Pour soutenir cette ambition, l'édit généralise également l'emploi d'une nouvelle écriture : la minuscule caroline. Conçue à l'abbaye Saint-Martin de Tours, cette écriture se veut beaucoup plus lisible, uniforme et rapide à tracer que les écritures mérovingiennes ou cursives de l'époque,

²² IBID, p. 16 – 17.

²³ DUMÉZIL Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et libertés dans les royaumes barbares. Ve – VIII^e siècles*, Paris, Fayard, p. 220 – 223.

²⁴ BONNET Christian, *Les Carolingiens*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 25-29.

²⁵ IBID., p. 25 – 26.

²⁶ IBID.

²⁷ RICHÉ Pierre, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge, fin du Ve siècle – milieu du XI^e siècle*, Paris, Picard, 1989, p. 47 – 118.

qui étaient particulièrement difficiles à déchiffrer. Le succès est immédiat. Elle devient rapidement l'écriture ordinaire de l'Empire et sert à standardiser les textes sacrés. Bien qu'elle soit progressivement remplacée par l'écriture gothique à la fin du Moyen Âge, la minuscule caroline connaîtra une postérité remarquable : les imprimeurs de l'époque moderne la redécouvriront pour en faire la base de nos polices de caractères actuelles^{28 29}.

Outre ces mesures, on peut supposer que plusieurs autres phénomènes apparus lors de la Renaissance carolingienne ont pu permettre à l'Évangile de Nicodème de connaître une diffusion dans l'Empire.

L'intérêt de Charlemagne pour la Bible et la restructuration de la foi a aussi un impact dans les thématiques qui composent les manuscrits de l'époque. En effet, la majorité des textes de l'époque concernent des textes religieux, qu'il s'agisse d'apocryphes comme l'Évangile de Nicodème, de vies de Saints, de réflexions théologiques ou d'autres textes religieux. Les codes judiciaires, textes d'auteurs de l'Antiquité ainsi que les textes concernant les arts libéraux ne sont qu'une minorité au sein des manuscrits carolingiens³⁰.

La perception des apocryphes à la cour

Le premier, et le plus important d'entre eux, est la perception qu'a la cour carolingienne des manuscrits apocryphes. En effet, ceux-ci sont critiqués par l'Eglise qui conseille de ne pas les lire, comme on peut le constater avec le Décret de Gélase. Ce texte très populaire durant tout le Moyen Âge a pour particularité de lister les livres canoniques mais aussi un ensemble de manuscrits apocryphes qu'il prohibe. On peut donc s'attendre à ce que l'Empire carolingien, au vu de ses réformes, soit hostile à ces lectures hétérodoxes.

Or, ce n'est pas toujours le cas. Dans son traité *De Rebus*, Jonas d'Orléans, poète à la cour de Charlemagne puis évêque d'Orléans, évoque avec une grande liberté la *Gesta Apostolorum*. Ce texte, pourtant apocryphe, détaille les pérégrinations et les missions des apôtres à travers le

²⁸ BISCHOFF Bernhard, « La minuscule caroline et le renouveau culturel sous Charlemagne », dans : *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, bulletin n°15 (1967-1968), 1969, p. 333 – 336.

²⁹

³⁰ Ganz David. « Book Production in the Carolingian Empire and the Spread of Caroline Minuscule. » dans : *The New Cambridge Medieval History*, éd. Rosamond MCKITTERICK, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 786 – 808.

monde, comblant les silences des Actes des Apôtres canoniques. En effet, alors que la version de la Bible détaille principalement les activités de Pierre et Paul, ce texte apocryphe raconte les voyages et les missions des autres apôtres à travers le monde, comme le voyage de Jean en Asie.

La manière dont l'évêque évoque cette œuvre dans son *De Rebus* indique que ces récits sont diffusés et acceptés au sein du milieu clérical auquel ils s'adressent. Cette diffusion est confirmée par la conservation de six manuscrits de la *Gesta Apostolorum* datant du VIII^e au Xe siècle, un nombre identique à celui des témoins préservés de l'Évangile de Nicodème pour la même période, ce qui atteste l'intérêt des contemporains pour ce type de littérature³¹.

Charlemagne, défenseur de la foi

Par ailleurs, l'intérêt pour l'Évangile de Nicodème s'inscrit dans l'idéologie politique de Charlemagne, qui cherche à légitimer son action en se présentant comme un successeur des apôtres et un défenseur de la foi.

Cette mise en scène transparaît dans le poème du *Poeta Saxo*, qui relate le règne de l'empereur et la christianisation des Saxons. L'auteur n'y présente pas seulement Charlemagne comme un conquérant, mais également comme le guide spirituel des peuples convertis. Dans le passage central du poème, les apôtres mènent au Paradis les peuples qu'ils ont évangélisés (saint Pierre guide les Juifs, saint André les Grecs, saint Jean les populations d'Asie), puis Charlemagne apparaît à son tour pour conduire la foule des Saxons devant le Christ.

De mille manières, Ô Dieu, ta grande miséricorde sauve

Les païens à travers ces hommes saints et illustres.

Et de ce même don, tu combles également les rois,

Tandis qu'à travers eux, tu corriges (corrigis) et enseignes (doces) les âmes.

Car, dans les temps modernes, le roi Charles, par ta grâce,

Fut pour tant de personnes la cause du salut le plus élevé,

Capable de modifier magnifiquement les mœurs des fidèles,

³¹ ELS Rose, « *Apostolicis propinquior caetibus*. The Apocryphal Acts and the Meaning of Apostolicity in the Carolingian Age », dans : *Sacris Erudiri*, vol. 64, n°1, Janvier 2025, p. 76 – 96.

Et puissant pour changer pieusement les cœurs infidèles.

Qui pourrait compter combien d'âmes il a ramenées au Seigneur

Lorsqu'il a amené le peuple saxon à la foi ?

[...]

Quand sera venu le Jour du grand Jugement,

Où tu récompenseras chaque personne selon son mérite,

Oh, quelle joie sera la sienne en présentant les talents qui lui furent confiés

Et qu'il a multipliés avec un grand profit !

À juste titre, nul ne pourra être plus proche de la compagnie des apôtres

Que lui à ce moment-là, comme la situation elle-même nous l'enseigne.

Car tandis que Pierre s'avancera le premier, entouré de la multitude de Juifs

Qui étaient venus à la foi grâce à son enseignement,

Tandis que Paul guidera les païens du monde entier

Qui sont venus au salut par sa parole (si l'on me permet de s'exprimer ainsi),

Tandis qu'André mènera les Grecs avec lui,

Et que Jean fera s'avancer les églises d'Asie,

Tandis que Matthieu guidera les Éthiopiens, purifiés par le Baptême,

Et Thomas, les troupeaux d'Indiens vers le ciel :

Alors la foule des Saxons, pleine de joie, suivra Charles ;

À lui soit la gloire du bonheur éternel.³²

Un parallèle peut ainsi être établi avec le récit de la Descente aux Enfers présent dans l'Évangile de Nicodème, où le Christ triomphe du mal pour libérer les âmes et les introduire au Paradis.

³² ELS Rose, « *Apostolicis propinquior caetibus*. The Apocryphal Acts and the Meaning of Apostolicity in the Carolingian Age », dans : *Sacris Erudiri*, vol. 64, n°1, Janvier 2025, p. 80 – 81.

Une diffusion par les scriptoria

Le dernier facteur qui permet à l'Évangile de se diffuser dans tout l'Empire est la création des *scriptoria*, des ateliers de copie essentiels pour diffuser la minuscule caroline, nouvelle écriture, et unifier les textes (lois, œuvres classiques et écrits sacrés). Les centres les plus célèbres se développent à l'École du Palais à Aix-la-Chapelle, ainsi que dans les abbayes de Tours, de Corbie ou de Lorsch. Grâce à cette intense activité, plus de 8 000 manuscrits de cette période nous sont parvenus — un chiffre colossal quand on le compare aux quelque 500 manuscrits rescapés de l'époque mérovingienne³³.

Ces *scriptoria*, solidement ancrés au cœur des réseaux monastiques médiévaux, ont ainsi offert à l'Évangile de Nicodème un formidable canal de transmission. Au-delà de leur rôle de production, ces monastères sont de véritables centres d'échange et de confraternité où les moines font circuler les idées autant que les manuscrits³⁴.

Conclusion

Il apparaît clairement que la diffusion de l'Évangile de Nicodème sur le territoire français est intimement liée aux grandes mutations politiques, religieuses et culturelles qui ont structuré le haut Moyen Âge, et plus particulièrement la période carolingienne.

L'analyse quantitative des manuscrits conservés met en évidence un premier pic d'intérêt très net au IX^e siècle, qui s'explique par le dynamisme intellectuel de cette époque, avant que le texte ne connaisse une relative discrétion, puis un immense succès à partir du XII^e siècle.

Cette première phase de diffusion ne peut se comprendre sans analyser le long processus d'unification et de christianisation du royaume franc. Si la conversion de Clovis et la dynastie mérovingienne posent les bases d'une alliance avec l'Église, la pénétration de la foi chrétienne dans les campagnes reste longtemps superficielle et est freinée par la persistance de traditions païennes. C'est véritablement avec l'avènement de la dynastie carolingienne, marquée par le

³³ BARTLETT Robert, *History in flames. The destruction and survival of Medieval Manuscripts*, Cambridge University Press, 2024, 38 – 49.

³⁴ DE CEVINS Marie-Madelaine, « Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : une histoire à écrire », dans : *Le Moyen Age*, 2015/3-4, p. 677 – 701.

sacre historique de Pépin le Bref et son alliance étroite avec la papauté, que la christianisation prend un tournant politique majeur. Ce contexte de centralisation et de réforme religieuse a créé un terrain particulièrement favorable à la circulation de nouveaux textes sacrés et édifiants.

La Renaissance carolingienne, impulsée par Charlemagne à travers des textes législatifs fondateurs comme l'*Admonitio generalis*, a fourni les outils matériels et intellectuels indispensables à cette diffusion. La standardisation de l'écriture, grâce à l'invention de la minuscule caroline, a rendu les textes plus lisibles et plus faciles à copier d'une part. Et, d'autre part, la volonté d'élever le niveau culturel du clergé et d'unifier l'Empire autour d'une foi commune a encouragé une production écrite sans précédent. Dans ce cadre réformateur, la place des textes apocryphes comme l'Évangile de Nicodème s'avère complexe mais révélatrice des mentalités de l'époque.

Bien que des décisions officielles de l'Église, telles que le Décret de Gélase, ont formellement déconseillé la lecture de ces écrits non canoniques, la réalité des pratiques à la cour impériale et au sein du haut clergé montre une grande tolérance, voire un intérêt marqué. Des exemples contemporains, comme l'utilisation libre de la *Gesta Apostolorum* par l'évêque Jonas d'Orléans, prouvent que ces récits sont appréciés pour leur capacité à combler les silences des textes officiels et à nourrir l'imaginaire chrétien. De plus, l'Évangile de Nicodème trouve un écho direct dans l'idéologie politique carolingienne. En se présentant comme un nouveau guide spirituel comparable aux apôtres, Charlemagne cherche à légitimer ses conquêtes et ses campagnes de conversion forcée, notamment auprès des Saxons.

Le parallèle poétique dressé par le *Poeta Saxo*, montrant l'empereur menant son peuple vers le salut au Jour du Jugement, résonne fortement avec le récit de la Descente aux Enfers présent dans l'Évangile de Nicodème. Dans les deux cas, la figure du guide triomphant qui délivre les âmes et les conduit vers la lumière divine sert à soutenir un projet de salut universel et à renforcer l'autorité souveraine.

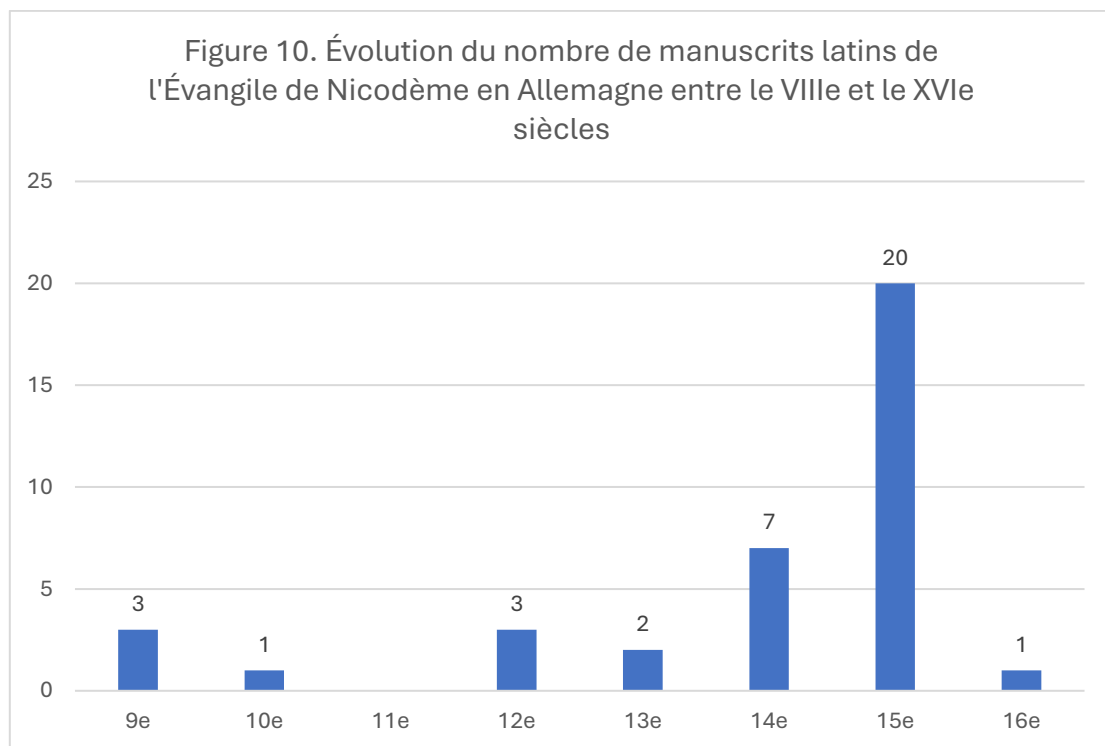
Enfin, la mise en place d'un réseau dense de monastères dotés de *scriptoria* actifs offre les infrastructures nécessaires à la copie et à la conservation de cette œuvre. L'abondance des écrits théologiques et des récits religieux dans la production carolingienne confirme que la priorité absolue de cette époque était l'édification de la foi. C'est grâce à cette intense activité de copie et de circulation des manuscrits entre les différentes abbayes de l'Empire que l'Évangile de Nicodème s'est implanté durablement dans l'espace franc.

Ce premier jalon carolingien prépare ainsi le terrain pour les siècles suivants, ouvrant la voie à la redécouverte et à l'explosion de la popularité de ce texte lors du renouveau culturel des XIIe et XIIIe siècles.

LA DIFFUSION VERS L'ESPACE GERMANIQUE, LA PÉNINSULE IBÉRIQUE ET LES ÎLES BRITANNIQUES

À partir du IX^e siècle, la diffusion de l'Évangile de Nicodème franchit les frontières de l'espace franc pour toucher trois régions clés : l'Allemagne, l'Espagne et l'Angleterre. L'analyse de cette expansion montre que l'apparition du texte dans ces pays n'est pas un hasard, mais le résultat direct de contextes politiques et religieux spécifiques.

I. L'espace germanique



Dans la Figure 10 on constate que l'Évangile de Nicodème connaît un succès d'abord très modéré au sein de l'espace germanique. Sa présence y reste discrète et relativement stable du IX^e au XIII^e siècle, au sein de la Francie orientale puis du Saint-Empire. On dénombre 3

manuscrits au IX^e siècle, 1 au X^e siècle, 3 au XII^e siècle et 2 au XIII^e siècle, pour une absence totale au XI^e siècle.

L'intérêt pour le manuscrit s'intensifie ensuite nettement au XIV^e siècle (7 manuscrits) avant de connaître un essor spectaculaire au XV^e siècle, où il atteint son apogée historique avec un pic exceptionnel de 20 manuscrits. Si la raison de cet engouement tardif au XV^e siècle sera expliquée dans un chapitre ultérieur, nous pouvons néanmoins souligner l'amorce de sa diffusion dès l'époque carolingienne et ottonienne (IX^e-X^e siècles).

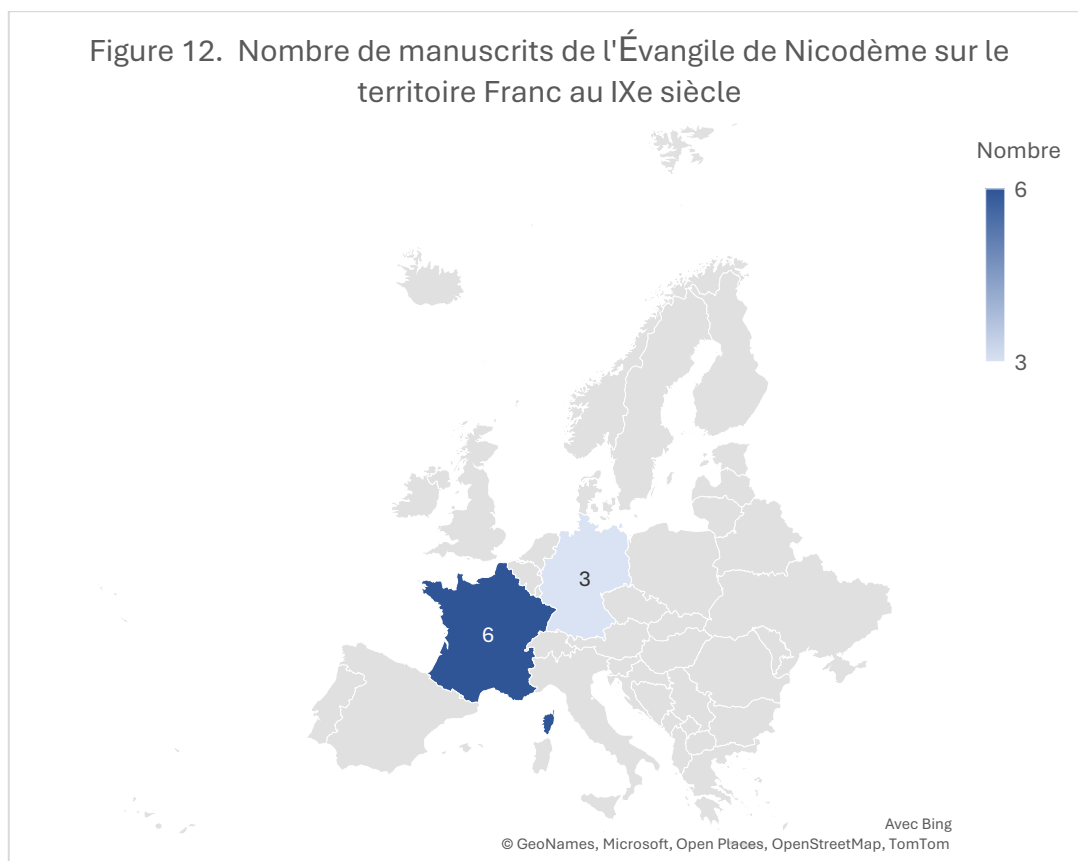
Figure 11. Expansion de l'empire Franc du Ve siècle au IX^e siècle
Vert foncé : Empire ; vert clair : états vassaux
(source : Wikipedia)



Durant le VIII^e siècle, les frontières géopolitiques correspondant à l'actuelle Allemagne n'existent pas encore. Une multitude de tribus germaniques différentes peuplent alors le territoire : les Frisons, les Saxons, les Alamans, les Bavarois et les Francs. Ces derniers occupent déjà une grande partie de l'espace, puisque les conquêtes successives de Charles

Martel, Clovis Ier et Pépin le Bref permettent d'étendre le Royaume franc jusqu'à la mer Méditerranée, la péninsule Ibérique ainsi que la façade atlantique (Figure 11).

L'apparition des premiers manuscrits de l'Évangile de Nicodème sur le territoire de l'Allemagne actuelle coïncide avec la violente entreprise d'expansion et d'évangélisation menée par les Carolingiens aux VIIIe et IXe siècles (Figure 12). Loin d'être une simple lecture pieuse, le texte semble avoir été mobilisé comme un véritable outil d'assimilation culturelle.



Le réseau monastique et la pénétration du texte

L'intégration forcée des peuples germaniques (Frisons, Saxons, Alamans, Bavares) à l'Empire de Charlemagne s'accompagne d'une restructuration religieuse profonde. La soumission militaire de ces territoires se traduit par la promulgation de textes législatifs stricts (comme le

capitulaire de Paderborn en 785) interdisant les pratiques païennes sous peine de mort, ainsi que par l'envoi massif de missionnaires³⁵.

C'est dans ce contexte de conversion en profondeur que l'Évangile de Nicodème trouve sa porte d'entrée. Sa diffusion s'appuie sur le réseau d'abbayes et d'avant-postes religieux fondés ou renforcés par le pouvoir carolingien. Déjà bien implanté dans le cœur de l'Empire — qui nous a légué cinq versions latines manuscrites de cette période —, le texte circule dans les bibliothèques monastiques naissantes de ces régions périphériques pour former les clercs chargés de prêcher auprès des populations locales.

Les conquêtes menées dans les territoires saxons facilitent grandement l'implantation de ces nouveaux diocèses et monastères chargés de la conversion.

Par exemple, l'abbaye de Corvey, fondée en 822, devient rapidement une base arrière essentielle pour christianiser l'Europe du Nord³⁶. Quelques années plus tard, aux alentours de 831 ou 833, la création de l'archevêché de Hambourg vient renforcer cette présence dans les régions septentrionales, tandis que le diocèse de Passau s'étend vers l'Est³⁷. Ce réseau grandissant de nouvelles institutions offre autant de foyers supplémentaires pour la diffusion et l'apprentissage de textes chrétiens comme l'Évangile de Nicodème.

Le Christ guerrier face à l'imaginaire germanique

Si l'Évangile de Nicodème est choisi et diffusé dans ces zones de mission, c'est avant tout pour son contenu théologique, qui offre une excellente base pédagogique pour évangéliser les populations païennes. Pour illustrer ce propos, on peut prendre l'exemple d'un texte qui a circulé lors du IX^e siècle parmi les Saxons : l'*Heliand*. Il s'agit d'un poème biblique épique du IX^e siècle. Commandé par l'Empereur Louis le Pieux, le poème est rédigé en vieux saxon afin qu'il puisse se diffuser parmi la population locale. Le but de l'Empereur est de mettre en avant un Jésus guerrier afin de toucher les Saxons qui ont du mal à accepter l'idée d'un dieu

³⁵ BOGDAN Henry, *Histoire de l'Allemagne, de la Germanie à nos jours*, Paris, Perrin, 1999, p. 292 – 294.

³⁶ REMBOLD Ingrid, « Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772–888 », dans : *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought : Fourth Series*, Cambridge University Press; 2017, p. 141 – 242.

³⁷ HIGOUNET Charles, *Les Allemands en Europe centrale et orientale au Moyen Age*, Paris, Aubiers, 1989, p. 39 – 42.

vaincu et crucifié sur une croix. Ainsi, l'*Heliand* raconte la vie de Jésus jusqu'à sa mort en reprenant les évangiles canoniques mais aussi le contenu de certains apocryphes³⁸.

Son lien avec l'Évangile de Nicodème se fait au travers de la descente aux Enfers. En effet, si l'*Heliand* n'en fait pas un récit à part entière, au contraire de l'apocryphe, le poème l'évoque au travers des actes de Satan. Ce dernier apparaît à la femme de Pilate pour qu'elle persuade son mari d'épargner la vie de Jésus :

« L'ennemi, le pire des malfaisants, Satan en personne, était bien conscient de cela lorsque l'âme de Judas vint au fond du cruel enfer : alors il savait qu'il était exact que c'était le Christ maître, le fils du seigneur, qui se tenait là entravé ; il tenait pour vrai qu'il (le Christ) voulait par sa pendaison délivrer tout le monde des tourments de l'enfer, (mener) les gens à la lumière de Dieu.

De cela Satan était très affect, fortement peiné en son esprit : il voulut alors aider à ce que les fils des hommes ne lui (du Christ) prennent pas sa vie, ne le tuent pas sur la croix, et, au contraire, il voulait qu'il garde la vie, de façon à ce que les fils des hommes ne soient pas préservés des péchés et de l'enfer.

Satan alors investit le lieu fortifié où était la famille du gouverneur. L'affreux ennemi commença à montrer ouvertement à la femme (du gouverneur) des signes extraordinaires, pour qu'elle aide verbalement le Christ, pour que lui le seigneur des hommes puisse garder la vie, alors qu'il était destiné à mourir. Il savait cela en vérité, qu'il (le Christ) lui prendrait son pouvoir et qu'il n'aurait plus sa grande influence sur le monde intermédiaire, sur le vaste monde. »³⁹

Dans ces extraits, on constate que l'auteur de l'*Heliand* s'approprie les motifs de la descente du Christ aux enfers issus du texte apocryphe. Il y reprend la double thématique de la victoire de Jésus sur le monde souterrain et de la libération des âmes tourmentées.

Au-delà de l'absence d'un récit détaillé de la catabase du Christ dans l'*Heliand*, une autre différence entre les deux textes est la motivation de Satan. En effet, dans l'Évangile de Nicodème Satan chuchote aux oreilles des Juifs afin que Jésus meure. Dans l'*Heliand*, en

³⁸ CIARAN Arthur, « The Heliand in tenth-century England : translation, transmission and turbulence », dans : *Journal of Medieval History*, 47:4-5, 2021, p. 509 – 525.

³⁹ VENNEUVILLE Eric, *Heliand : l'évangile de la Mer du Nord*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 407.

revanche Satan, conscient de la ruine qu'il va connaître si Jésus descend en son royaume, cherche à le garder en vie :

« Pourquoi hésites-tu à prendre ce Jésus, ton adversaire et le mien ? car je l'ai tenté et j'ai excité contre lui mon ancien peuple juif, l'animant de haine et de colère ; j'ai aiguisé la lance de persécution, j'ai mêlé du fiel et du vinaigre, et je lui ai fait donner à boire, et j'ai fait préparer le bois pour le crucifier et des clous pour percer ses mains et ses pieds, et sa mort est proche, et je te l'amènerai assujetti à toi et à moi. »

L'Évangile de Nicodème et l'*Heliand* partagent un même modèle christologique : celui d'un Christ guerrier, triomphant de la mort. Cette imagerie d'un Jésus conquérant, destructeur des puissances infernales, entre en résonance directe avec l'imaginaire héroïque et les structures mythologiques des Saxons ou des Frisons⁴⁰. En mettant en scène un chef victorieux ayant terrassé le Prince des Ténèbres, les missionnaires carolingiens disposent d'un puissant argument de conversion^{41 42}.

Dans l'*Heliand*, si le Christ refuse la violence physique directe, l'esthétique guerrière imprègne subtilement le récit à travers le vocabulaire féodal et martial appliqué à Jésus et à ses disciples. L'épisode de l'arrestation en est une illustration frappante :

*« Alors Simon Pierre, **ce thane à l'épée**, devint subitement enragé : son esprit était en tel émoi qu'il ne pouvait plus dire un mot : son cœur était très en colère de ce que l'on voulait ici arracher à son seigneur. Alors il alla en rage, **ce thane très courageux**, se placer devant son **souverain** [...] Alors le fils de Dieu parla en personne à Simon Pierre, lui dit de mettre au fourreau son épée tranchante : “Si je voulais”, dit-il, “**mener combat contre l'assaut de cette troupe de guerriers**, j'interpellerai l'illustre et puissant Dieu, le père saint au royaume du ciel, de façon à ce qu'il m'envoie de si nombreux anges versés dans l'art de la guerre, que personne ne saurait résister à la force de leurs armes : aucune troupe si importante soit-elle ne saurait leur résister ni ensuite demeurer en vie. ” »⁴³*

⁴⁰ PELLE Stephen, « The Heliand and Christological Orthodoxy », dans : *Classical and Medieval Literature Criticism*, vol. 164 (Farmington Hills: Cengage Gale), 2014, p. 313 – 325.

⁴¹ MURPHY G. Ronald, « The Old Saxon Heliand » dans : *Early Germanic Literature and Culture*, vol. 1, Boydell & Brewer, 2004, p. 263 – 284.

⁴² BOSS Sarah Jane, « Recension de Rachel Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* », dans : *The American Historical Review*, vol. 111, n° 5, décembre 2006, p. 1576 – 1577.

⁴³ *Opcit.*, p. 367 – 369.

Cet extrait révèle une transposition de l'imaginaire germanique sur le récit biblique. Simon Pierre est campé en compagnon d'armes idéal ; il manie l'épée pour défendre son chef (en coupant l'oreille d'un des assaillants) et se voit qualifié de thane (ou *suerdthegan* dans le texte original), terme qui désigne un vassal ou un guerrier fidèle à son seigneur. Le Christ est assimilé à un puissant suzerain : s'il choisit de ne pas combattre, il affirme son autorité absolue, non seulement sur ses compagnons terrestres qui lui obéissent, mais aussi sur les armées d'anges de son Père, présentées ici comme de véritables troupes d'élite « versées dans l'art de la guerre »⁴⁴⁴⁵. Par ailleurs, on peut y ajouter une analogie de Jésus à Wotan, seigneur des dieux germaniques : lors de son baptême, un oiseau vient se poser sur l'épaule de Jésus et, lorsque Jésus se retrouve assis à la droite de Dieu, il est présenté comme observateur de tout ce qui se passe dans le monde. Il est même supérieur à Wotan puisqu'il vainc sa mort et dépasse le destin germanique⁴⁶.

Cette influence découle également de l'Évangile de Nicodème, qui confère à Jésus la stature d'un seigneur de guerre triomphant :

*« Le prince de l'enfer et la mort et leurs officiers impies, voyant cela, furent saisis d'épouvante avec leurs cruels ministres dans leurs propres royaumes, lorsqu'ils virent l'éblouissante clarté d'une si vive lumière, et le Christ établi tout d'un coup dans leurs demeures, et ils s'écrièrent en disant : « Tu nous as vaincus. Qui es-tu, toi que le Seigneur envoie pour notre confusion ? Qui es-tu, toi, qui sans atteinte de corruption, par l'effet irrésistible de ta majesté, **as pu renverser notre puissance** ? Qui es-tu, toi, si grand et si petit, si humble et si élevé, **soldat et général, combattant admirable sous la forme d'un esclave** ? **Roi de gloire** mort et vivant que la croix a porté et mis à mort. [...] Qui es-tu, **toi, qui délies les captifs** et qui inondes d'une lumière éclatante ceux qui sont aveuglés par les ténèbres des péchés ? » Pareillement, toutes les légions des démons frappées d'une semblable frayeur, **crièrent avec une soumission craintive** et d'une voix unanime, disant : [...] Qui es-tu donc, **toi qui as franchi sans crainte les frontières de nos domaines**, et non seulement tu ne redoutes point nos supplices, mais de plus tu tentes de délivrer tous ceux que nous retenons dans nos fers. » [...] Alors, le Roi de gloire,*

⁴⁴ PAKIS Valentine, *Perspectives on the Old Saxon Heliand : Introductory and Critical Essays, with an edition of Leipzig fragment*, West Virginia University Press, 2011, p. 254 – 278.

⁴⁵ MURPHY G. Ronald, *The Saxon Savior; The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-century Heliand*, New-York, Oxford University Press, 1989.

⁴⁶ *IBID.*, p. 24-25.

écrasant dans sa majesté la mort sous ses pieds, et saisissant Satan, priva l'enfer de toute sa puissance (39) et amena Adam à la clarté de sa lumière. »

On y présente Jésus comme un « Roi de Gloire », à la fois soldat, général et formidable combattant. Le terme « Roi de Gloire » désigne plus spécifiquement Dieu mais est également lié à la force guerrière et à la souveraineté puisque, dans le Psaume 24 où l'expression apparaît pour la première fois, on y décrit un Dieu chef d'armée et puissant au combat :

« Portes, élevez vos linteaux; Élevez-vous, portes éternelles! Que le roi de gloire fasse son entrée!

-⁸ Qui est ce roi de gloire? -L'Éternel fort et puissant, L'Éternel puissant dans les combats.

⁹ Portes, élevez vos linteaux; Élevez-les, portes éternelles! Que le roi de gloire fasse son entrée!

-¹⁰ Qui donc est ce roi de gloire?

-L'Éternel des armées: Voilà le roi de gloire! »

Dans l'Évangile de Nicodème, Jésus est dépeint comme un conquérant des Enfers. Le texte rapporte qu'il pénètre dans le royaume des morts et s'impose face aux démons, qui se soumettent, tout en triomphant de la mort et de Satan.

Toutefois, cette victoire ne relève pas d'une démarche destructrice, mais salvatrice : son but est de libérer les âmes retenues par Satan afin de leur permettre d'accéder au Paradis. Ainsi, l'intégration de motifs issus de l'Évangile de Nicodème dans des œuvres contemporaines comme l'*Heliand* montre de manière évidente l'influence profonde et la popularité de ce texte apocryphe à l'époque carolingienne auprès des populations germaniques.

Ces deux œuvres fonctionnent comme de véritables vecteurs de conversion auprès des populations saxonnes, en adaptant le message chrétien aux structures mentales et culturelles de ces peuples récemment soumis. Pour convaincre des guerriers habitués à honorer la force et la loyauté envers un chef, l'image traditionnelle d'un Jésus souffrant et passif sur la croix s'avère peu efficace, voire dévalorisante⁴⁷. En proposant à l'inverse la figure d'un Christ guerrier et triomphant, l'Évangile de Nicodème et l'*Heliand* opèrent un glissement théologique crucial ; le

⁴⁷ YOUNGS Samuel J., « A transcript of submission : Jesus as fated victim of divine violence in the Old Saxon Heliand », dans : *Religions*, 12 : 306, 2021, p. 1 – 23.

Christ n'est plus une victime sacrificielle, mais un souverain tout-puissant capable de briser les portes de l'Enfer, de terrasser Satan et de surpasser le destin lui-même.

Dans l'*Heliand*, cette assimilation va jusqu'à prêter à Jésus des attributs traditionnellement réservés à Wotan, tout en montrant sa supériorité absolue sur l'ancienne divinité païenne puisqu'il est capable de vaincre la mort.

En définitive, cette capacité de l'Évangile de Nicodème à se greffer sur l'imaginaire héroïque germanique explique pourquoi les autorités et les copistes carolingiens encouragent sa diffusion, faisant de ce récit apocryphe un outil pédagogique et politique indispensable pour asseoir la foi chrétienne aux frontières de l'Empire.

Conclusion

En somme, l'étude de la diffusion de l'Évangile de Nicodème dans les territoires germaniques à partir du IX^e siècle montre que ce texte ne circule pas comme une simple lecture de piété ordinaire. Son introduction et son succès sont intimement liés au contexte politique et religieux de l'époque carolingienne, alors marquée par une politique d'expansion militaire et d'évangélisation souvent forcée.

Pour implanter la foi chrétienne chez des peuples comme les Saxons ou les Frisons, le pouvoir impérial et les autorités religieuses se sont appuyées sur un réseau solide d'abbayes et de nouveaux diocèses (comme Corvey, Passau ou Hambourg). Ces monastères ont servi de foyers de copie et de transmission, permettant à l'apocryphe de circuler parmi les clercs chargés de la prédication.

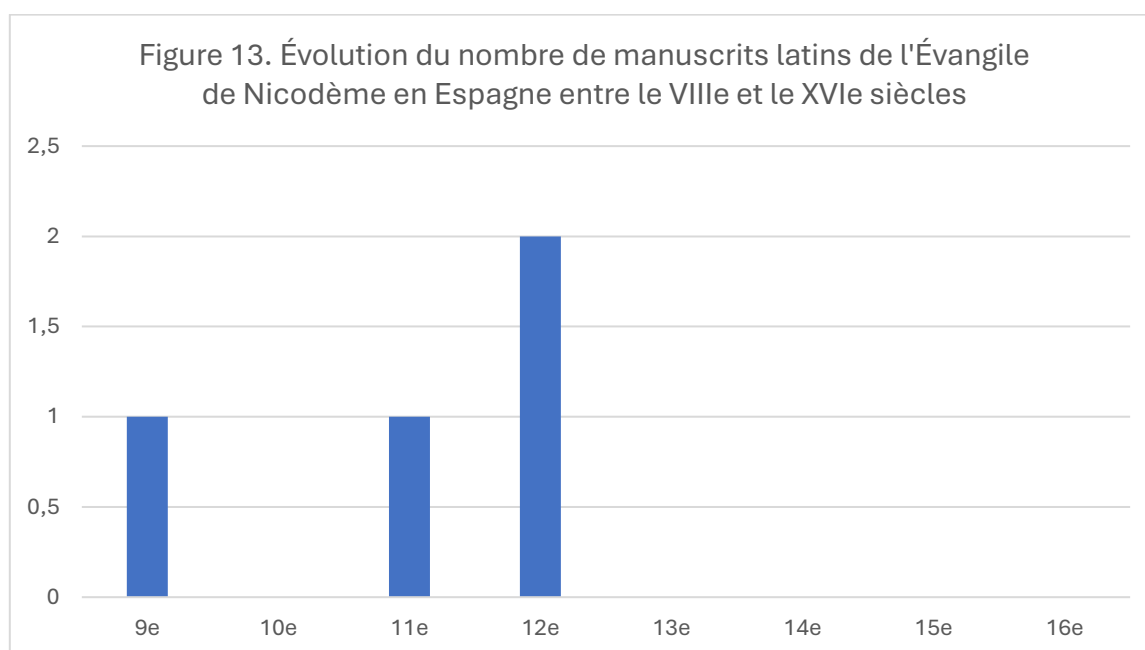
Cependant, le succès de l'Évangile de Nicodème s'explique surtout par sa capacité à s'adapter aux mentalités des populations locales. Face à des guerriers germaniques pour qui la défaite et la mort sur la croix sont difficiles à accepter, l'image traditionnelle d'un Christ souffrant est peu efficace. Les missionnaires ont besoin de présenter un Dieu fort. C'est précisément ce que propose l'Évangile de Nicodème à travers le récit de la descente aux Enfers, en mettant en scène un « Roi de gloire » triomphant, agissant comme un chef de guerre qui brise les portes du royaume des morts et terrasse Satan.

Cette stratégie d'adaptation culturelle est particulièrement visible dans l'*Heliand*, ce poème épique en vieux saxon rédigé à la même époque. Même si l'*Heliand* modifie certains détails (comme les motivations de Satan face à la mort de Jésus), il s'inspire directement des thèmes de l'apocryphe pour transformer le Christ et ses disciples en figures familières de l'univers germanique. Simon Pierre y devient un vassal fidèle armé d'une épée, les anges se transforment en troupes d'élite, et Jésus lui-même acquiert des caractéristiques qui rappellent la figure de Wotan, tout en affirmant sa supériorité sur l'ancien dieu païen puisqu'il vainc la mort.

Ainsi, l'Évangile de Nicodème a constitué un formidable outil pédagogique et de propagande pour l'Empire carolingien auprès des populations germaniques. En offrant une théologie de la victoire et un modèle de Christ conquérant, il a permis de faire le pont entre le dogme chrétien et l'imaginaire héroïque des peuples germaniques, facilitant leur assimilation culturelle et spirituelle au sein de l'Empire. Cette flexibilité du texte explique la multiplication de ses copies tout au long du Moyen Âge, jetant les bases d'une popularité durable dans les territoires germaniques pour les siècles à venir.

II. La Péninsule ibérique

L'introduction de l'Évangile de Nicodème dans la péninsule Ibérique pose un véritable paradoxe historique. En effet, contrairement aux régions franques et germaniques, l'Espagne bénéficie d'une christianisation précoce et d'une floraison intellectuelle remarquable dès le VII^e siècle, portée par le royaume wisigoth et les œuvres d'Isidore de Séville⁴⁸. Pourtant, malgré cette production littéraire abondante, l'apocryphe suit une trajectoire ibérique très particulière, caractérisée par une présence à la fois tardive et particulièrement modeste. Le texte n'y pénètre qu'au IX^e siècle (1 manuscrit), reparaît au XI^e siècle (1 manuscrit), avant d'atteindre son niveau maximal au XII^e siècle avec seulement deux manuscrits, pour un total de quatre exemplaires recensés (Figure 13). À partir du XIII^e siècle et jusqu'au XVI^e siècle, on observe ensuite une absence totale de nouveaux témoins manuscrits latins dans la péninsule.



⁴⁸ BRUNHÖLTZ Franz, BOUHOT Jean-Paul, *Histoire de la littérature latine au Moyen Age*, t. I, Turnhout, Brepols, p. 71 – 112.

Une arrivée plus tardive : les invasions Arabes, le conservatisme des mozarabes et Isidore de Séville

L'histoire textuelle de la péninsule Ibérique se caractérise par la rigueur particulière de l'Église espagnole à l'égard des productions littéraires religieuses. Très tôt les autorités ecclésiastiques locales ont manifesté une volonté de contrôle strict sur les écrits en circulation, cherchant à préserver l'orthodoxie face aux influences extérieures et aux risques de déviances doctrinales. Cette posture défensive et traditionaliste face aux textes non canoniques explique en grande partie l'imperméabilité de la région face aux courants littéraires extérieurs.

L'exemple de l'Évangile du Pseudo-Thomas illustre cette dynamique dès l'Antiquité tardive. Introduit lors de la première évangélisation de la péninsule par des moines venus d'Égypte, cet apocryphe a initialement favorisé la diffusion de textes gnostiques. Au IV^e siècle, l'évêque Priscillien s'en inspire pour formuler certains de ses dogmes, notamment l'idée que l'apôtre Thomas serait un jumeau spirituel du Christ. Cependant, la condamnation de Priscillien pour hérésie entraîne une réaction radicale des autorités ecclésiastiques qui ordonnent une destruction systématique des livres gnostiques. Dès le IV^e siècle, cet écrit par son statut légitime et s'effaça de la tradition officielle, témoignant de la sévérité précoce de l'Église face aux écrits marginaux⁴⁹.

Cette méfiance institutionnelle se consolide au VII^e siècle, trouvant une formulation théorique majeure chez Isidore de Séville. Dans ses *Etymologiae*, l'évêque décrit les apocryphes comme des écrits « cachés » d'origine inconnue. S'il leur reconnaît une valeur informative potentielle, il exhorte à la suspicion en raison de leur absence d'autorité divine ou ecclésiastique. En mettant explicitement en garde contre les textes circulant sous de fausses attributions prophétiques ou apostoliques, Isidore pérennise une tradition de censure et de rejet des écrits exogènes⁵⁰.

La posture de l'Église de Tolède s'accroît encore après l'invasion omeyyade de 711⁵¹. Face à la domination musulmane, les communautés chrétiennes autochtones (les Mozarabes) se replient sur leurs propres traditions textuelles pour sauvegarder leur identité, dans un contexte

⁴⁹ DUVAL Paulette, « Christianisme ésotérique et Islam dans l'Espagne du Moyen Âge » dans : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°29, 1980, p. 137 – 152.

⁵⁰ DE SEVILLE Isidore, *The Etymologies*, vol. VI, p. 138.

⁵¹ BRUNHÖLTZ Franz, BOUHOT Jean-Paul, *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge*, t. I, Turnhout, Brepols, p. 114.

global d'effondrement de la littérature latine^{52 53}. La liturgie mozarabe (le rite de Tolède), caractérisée par des spécificités strictes et une grande autonomie vis-à-vis de Rome, devient alors un véritable rempart culturel ⁵⁴. Dans ce contexte de résistance, l'Église mozarabe se montre extrêmement conservatrice, se figeant dans ses textes traditionnels et refusant d'intégrer de nouveaux écrits ou apocryphes^{55 56 57}.

C'est précisément ce cadre de rigueur doctrinale et d'isolement qui explique pourquoi l'Évangile de Nicodème demeure absent de la péninsule ibérique avant le IXe siècle. Ce texte reste à la porte de la péninsule tant que celle-ci demeure coupée des dynamiques intellectuelles européennes.

Sa pénétration au IXe siècle répond finalement à deux facteurs conjoncturels précis : l'intégration géopolitique du Nord de l'Espagne à la sphère carolingienne et, sur le plan théologique, la nécessité de mobiliser de nouveaux arguments pour lutter contre l'hérésie adoptianiste.

L'arrivée au IXe siècle grâce à l'influence carolingienne

Le basculement se produit au IXe siècle à la faveur d'une réorganisation géopolitique majeure, marquée par l'émancipation du royaume des Asturies au nord et l'intégration de la Marche d'Espagne à l'Empire carolingien par Louis le Pieux en 812⁵⁸.

C'est précisément dans le sillage de ce désenclavement militaire et politique que s'ouvre la voie à l'introduction de l'Évangile de Nicodème dans la péninsule Ibérique. Importé par les clercs et les élites politiques qui naviguent entre la cour impériale et les marges pyrénéennes, le texte

⁵² *Ibid.*

⁵³ AILLER Cyrille, *Les mozarabes : christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Casa de Velasquez, 2010, p. 133 – 262.

⁵⁴ AILLER Cyrille, « Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIe – XIIe siècle) », dans : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (viie-xiie siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 151 – 192.

⁵⁵ *IBID.*, p. 46 – 58.

⁵⁶ CIROT Georges. MAGNIN E., « L'Église wisigothique au VIIe siècle ». dans : *Bulletin Hispanique*, tome 16, n°1, 1914. p. 93 – 95.

⁵⁷ HITCHCOCK Richard, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain : Identities and Influences*, New-York, Routledge, 2016, p. 7 – 24.

⁵⁸ GLICK Thomas F., *Islamic And Christian Spain in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2005, p. 144 – 219.

⁵⁸ PÉREZ Joseph, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996, p. 51 – 52.

apocryphe franchit la frontière en devenant l'un des symboles de la pénétration culturelle franque dans le nord de la péninsule. Ce transfert de manuscrits est rendu possible par l'établissement de canaux de communication stables et par l'assimilation progressive des réformes de la Renaissance carolingienne dans la région^{59 60}.

Cette influence se manifeste d'abord sur le plan paléographique, puisque les manuscrits catalans du IX^e siècle témoignent de la disparition progressive de l'écriture wisigothique au profit de la minuscule caroline, cette écriture standardisée qui a déjà servi de support à la diffusion de l'Évangile de Nicodème dans le cœur de l'Empire.

L'accueil de ces nouveaux textes stimule un enrichissement remarquable des bibliothèques locales, notamment à Urgell, Elna, Gérone, ou au sein du prestigieux monastère de Santa Maria de Ripoll. Fondé au IX^e siècle, ce dernier s'impose rapidement comme un centre d'étude majeur, voyant son fonds passer de soixante-cinq volumes à la fin de la période carolingienne à près de deux cent quarante-cinq au début du XI^e siècle^{61 62}.

Au sein de ces collections, l'Évangile de Nicodème côtoie un large corpus d'œuvres importées du Nord de la France ou rédigées par des figures majeures de l'Empire, à l'image des écrits théologiques d'Alcuin ou de Bède le Vénérable. La présence du recueil canonique *Dionysio-Hadriana*, dont le manuscrit espagnol conservé sous la cote BC 945 fut entamé en Gaule du Nord avant d'être achevé à Ripoll, confirme la réalité de ces transferts physiques de livres⁶³. De même, la diffusion locale de textes pédagogiques francs, comme la grammaire d'Usuard composée à Paris et dont Ripoll conserve trois copies, souligne l'importance des modèles carolingiens dans l'enseignement du latin et l'apprentissage des clercs catalans.

Enfin, ces circulations textuelles sont soutenues par des contacts humains directs et réguliers à travers les Pyrénées. Le voyage entrepris en 857 par le moine Usuard de Saint-Germain-des-Prés, parti chercher des reliques jusqu'à Cordoue en traversant ces marches espagnoles, illustre parfaitement la vitalité et la réciprocité de ces réseaux d'échange⁶⁴.

⁵⁹ CHANDLER Cullen, « Carolingian Catalonia: The Spanish March and the Franks, c.750–c.1050 » dans : *History Compass*, 11(9), 2013, p. 739-750.

⁶⁰ COLLINS Roger, *Caliphs and Kings: Spain, 796-1031*, New-York, Wiley-Blackwell, 2012, p. 14 – 103.

⁶¹ CHANDLER Cullen J., « Learned culture in Carolingian Catalonia » dans : *Carolingian Catalonia. Politics, Culture and Identity in an Imperial Province*, Cambridge University Press, 2018, p. 189 – 197.

⁶² ZIMMERMANN, Michel, *Écrire et lire en Catalogne (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003.

⁶³ *Op cit.*, p. 205 – 209.

⁶⁴ *Op cit.*, p. 197 – 200.

C'est au cœur de cette intense dynamique de circulation des hommes, des écritures et des savoirs que l'Évangile de Nicodème s'implante dans la péninsule, porté par un clergé local soucieux d'aligner ses bibliothèques et ses références théologiques sur le dynamisme intellectuel de l'Europe franque.

La crise de l'adoptianisme

La diffusion rapide de l'Évangile de Nicodème au IX^e siècle, tant au sein de l'Émirat de Cordoue que dans les royaumes chrétiens du nord de la péninsule Ibérique, dépasse la simple curiosité intellectuelle. Le texte s'impose en réalité comme une arme théologique majeure au cœur d'une crise doctrinale majeure : le conflit de l'adoptianisme. Cette doctrine, activement défendue par l'archevêque Élipand de Tolède et l'évêque Félix d'Urgell, affirme que Jésus n'est le Fils de Dieu que par adoption dans sa nature humaine^{65 66 67}.

En réduisant le Christ à un homme ordinaire doté de vertus exceptionnelles, cette thèse ébranle directement les fondements de l'orthodoxie romaine et carolingienne. La riposte orthodoxe ne se fait pas attendre. Charlemagne condamne fermement l'hérésie lors des conciles de Ratisbonne en 792 et de Francfort en 794, avant d'envoyer des théologiens de renom, à l'instar d'Alcuin ou de Leidrad de Lyon, prêcher la foi catholique dans la péninsule afin de ramener le clergé local dans le giron de l'orthodoxie^{68 69 70}.

⁶⁵ DESWARTE Thomas, « Une minorité chrétienne en Occident : la chrétienté hispanique et l'adoptianisme », dans : *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 251 – 268.

⁶⁶ RUBELLIN Michel. « Hérésie et parenté en Occident (fin VIII^e - début IX^e siècle) », dans : *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Presses universitaires de Lyon, 2003, p. 69 – 102.

⁶⁷ CAVADINI John C. , *The Last Christology of the West : Adoptianism in Spain and Gaul, 785 – 820*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 24 – 44.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ AMANN E. « L'adoptianisme espagnol du VIII^e siècle », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, tome 16, fascicule 3, 1936. p. 281 – 317.

⁷⁰ DESWARTE Thomas, « Une chrétienté hérétique ? La réécriture de l'histoire espagnole par Grégoire VII » dans : *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance* [Colloque de l'Université de Versailles/Saint-Quentin, 27-29 janvier 2005], dir. P. Chastang, Paris, PUPS, 2008, p. 169-190.

C'est dans le cadre de ce conflit doctrinal que l'Évangile de Nicodème est utilisé comme un outil d'argumentation théologique. Pour contrer les arguments des adoptianistes qui mettent l'accent sur la faiblesse de la nature humaine du Christ, les partisans de l'orthodoxie s'appuient sur le récit de la Descente aux Enfers contenu dans l'apocryphe.

Ce texte permet en effet d'affirmer la divinité inhérente de Jésus. Lors de son passage dans le monde souterrain, le Christ n'apparaît pas comme un homme soumis ou adopté, mais comme une figure d'autorité qui détruit les portes d'airain, enchaîne Satan et libère les justes par l'exercice direct de sa puissance. Le récit de la catabase apporte ainsi une démonstration par les faits, en montrant que la divinité du Christ s'exprime au moment même où son corps physique repose dans le tombeau. Il sert à illustrer pour les fidèles que, malgré la mort corporelle, le Christ conserve sa nature de Dieu et sa capacité à vaincre les forces infernales.

Il est donc probable que l'Évangile de Nicodème ait été employé par des théologiens orthodoxes, à l'image de Beatus de Liébana dans sa controverse contre Élipand, ainsi que par les missionnaires carolingiens.

Conclusion

L'introduction de l'Évangile de Nicodème dans la péninsule Ibérique au IX^e siècle met en évidence la transition de l'Église espagnole d'un modèle d'isolement protecteur vers une phase d'intégration aux dynamiques culturelles européennes.

Durant plusieurs siècles, l'accès à ce type de texte reste limité par une tradition de contrôle doctrinal strict. Cette rigueur, visible dès l'Antiquité tardive avec la condamnation des écrits liés au priscillianisme et théorisée au VII^e siècle par Isidore de Séville, se trouve renforcée après l'invasion de 711. Le repli défensif des communautés mozarabes sur la liturgie traditionnelle de Tolède maintient la péninsule à l'écart des circulations textuelles extérieures, ce qui explique l'absence prolongée de l'apocryphe dans les collections locales.

Le déblocage de cette situation au IX^e siècle découle directement de facteurs politiques et matériels. L'établissement de la Marche d'Espagne sous influence carolingienne favorise des réseaux d'échanges stables à travers les Pyrénées. Ce désenclavement se traduit par des transferts de manuscrits, l'adoption progressive de l'écriture minuscule caroline et le

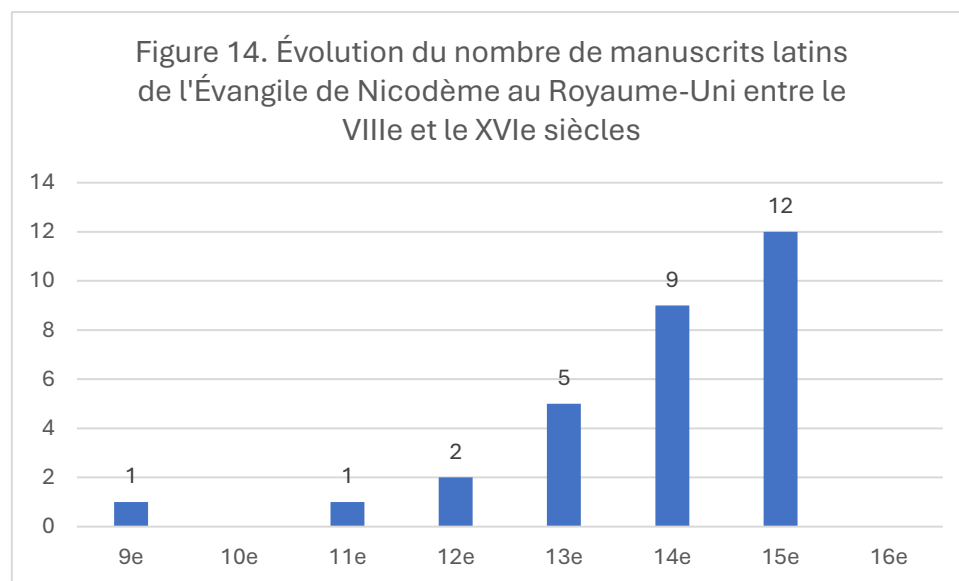
développement rapide de bibliothèques monastiques telles que celle de Santa Maria de Ripoll. Porté par la réorganisation des centres d'enseignement et la circulation de clercs et d'érudits, l'Évangile de Nicodème peut s'intégrer dans les collections espagnoles aux côtés d'autres ouvrages de référence de l'époque carolingienne.

Enfin, la pénétration de cet écrit est favorisée par son utilité pratique dans les débats théologiques contemporains. Face à la crise de l'adoptianisme propagée par Élipand de Tolède et Félix d'Urgell, le récit de la Descente aux Enfers offre des arguments précis pour soutenir l'orthodoxie. En illustrant l'action souveraine et la divinité de Jésus au moment de sa mort corporelle, le texte permet de contrecarrer la thèse d'un Christ simplement adopté.

C'est donc sa fonction d'outil d'enseignement et de lutte doctrinale, exploitée par les missionnaires francs et les théologiens locaux, qui assure à l'Évangile de Nicodème son implantation dans la péninsule Ibérique.

III. Les îles britanniques

La Grande-Bretagne, tout comme la péninsule ibérique, connaît une christianisation précoce. Celle-ci s'opère dès le II^e siècle, sans doute par l'intermédiaire des marchands et des militaires qui apportent leurs croyances dans les centres urbains et les forts romains⁷¹.



Cette présence s'intensifie au IV^e siècle puisque l'on découvre à cette époque des traces archéologiques d'objets appartenant à l'imaginaire chrétien : des bassins qui ont pu servir à des fins liturgiques, des structures ecclésiastiques ainsi que des traditions funéraires que l'on assimile à des pratiques chrétiennes⁷².

Ce phénomène s'explique notamment par l'Édit de Milan, que promulgue l'empereur Constantin en 313. Ce texte légalise le christianisme dans l'Empire romain et met fin aux persécutions que subissent les chrétiens. Cette tolérance permet à l'Église de s'organiser et de s'étendre dans l'ensemble des provinces impériales⁷³.

⁷¹ PETTS David, *The Oxford Handbook of Roman Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 660 – 680.

⁷² *IBID.*, p. 428 – 430.

⁷³ FELLER Laurent, *Église et société en Occident : du début du VII^e au milieu du XI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 50.

Cependant, les invasions des Angles et des Saxons, qui se déroulent du milieu du Ve siècle au début du VIIe siècle, effacent cette première romanisation. Cette période se marque par une fracture politique conséquente puisque de nombreux royaumes anglo-saxons se forment à la suite de ces vagues migratoires.

Le christianisme, quant à lui, disparaît presque totalement de ces espaces : les populations celtes et romaines s'intègrent aux Anglo-Saxons et adoptent dès lors leur culture germanique. Certains groupes émigrent vers l'Armorique ou le pays de Galles. L'Église chrétienne survit d'ailleurs dans cette dernière région, mais elle évolue coupée de Rome et isolée⁷⁴.

La Renaissance Northumbrienne : une opportunité ratée

Le VIIe siècle se caractérise par un autre phénomène culturel majeur, qui inspire d'ailleurs la future Renaissance carolingienne de Charlemagne : la Renaissance northumbrienne. Le royaume de Northumbrie naît au VIIe siècle de l'union d'Æthelfrith de Bernicie et d'Acha, fille du roi de Deira, le royaume voisin (Figure 15 page suivante).

D'après les *Chroniques* de Bède le Vénérable, Edwin, le frère d'Acha, est le deuxième monarque à régner sur cet ensemble et le premier à se convertir au christianisme, sous l'influence de son épouse, la princesse Æthelburh de Kent⁷⁵. Oswald, le fils d'Æthelfrith et d'Acha, passe sa jeunesse en exil dans le royaume gaël de Dál Riata, où il se convertit également au christianisme. Lorsqu'il monte sur le trône de Northumbrie à la suite d'Edwin en 634, il réintroduit la foi chrétienne dans son pays avec l'aide d'un évêque venu de Dál Riata, nommé Aidan. Toujours selon le récit de Bède le Vénérable, Oswald offre à cet évêque l'île de Lindisfarne et lui sert personnellement d'interprète durant ses prêches⁷⁶.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 51 – 54.

⁷⁵ THACKER Alan, « England in the seventh century », dans : *The New Cambridge medieval history, c. 500 – c. 700*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 464 – 465.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 465 – 466.

Figure 15. Carte des îles britanniques au IXe siècle (source : Wikipedia)



Sous ces deux règnes, les communautés fondent un nombre grandissant de monastères. Parmi eux, citons l'abbaye de Barking, le prieuré de Lindisfarne, l'abbaye de Whitby ou encore les monastères jumeaux de Wearmouth-Jarrow. Ces derniers possèdent des dimensions impressionnantes puisqu'ils accueillent plus de six cents moines et abritent ce que la recherche considère alors comme la meilleure bibliothèque au nord des Alpes. C'est dans ces ateliers que les moines produisent de nombreux écrits, dont les plus célèbres demeurent sans doute les Évangiles de Lindisfarne et le *Codex Amiatinus*⁷⁷.

Cette effervescence monastique s'accompagne d'importantes réformes éducatives et littéraires qui font rapidement de la Northumbrie l'un des premiers centres intellectuels d'Europe de l'Ouest. Dans les *scriptoria*, l'activité de copie se professionnalise grâce à une standardisation progressive des écritures.

⁷⁷ LEBECQ Stéphanie, PERRIN Michel, SZERWINIAK Olivier, *Bède le Vénérable. Entre tradition et postérité*, Institut de recherches historiques du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005, p. 199 – 208.

C'est à cette époque que la minuscule insulaire, importée d'Irlande, s'impose comme l'écriture standard de la région. Parallèlement, les moines établissent des corrections textuelles rigoureuses lors de la reproduction des livres sacrés afin d'en garantir l'exactitude historique et théologique.

Cette dynamique de réformes se déploie également sur le plan scolaire. L'archevêque Ecgberht, frère du roi Eadberht de Northumbrie, fonde à York un système éducatif novateur. Il y met particulièrement en avant la rigueur dans l'apprentissage des sept arts libéraux. C'est au sein de cette prestigieuse institution qu'est formé le célèbre Alcuin d'York, qui rendra d'ailleurs hommage à cette école et à son maître dans son poème pastoral intitulé *De Sanctis et Pontificibus Ecclesiae Eboracensis*⁷⁸.

Par ailleurs, ces centres envoient des missionnaires convertir l'Europe continentale, à l'instar de saint Boniface, tant vers les populations germaniques du Nord que vers les Francs qui, à l'époque de Clovis 1er, ne confessent qu'un christianisme superficiel⁷⁹.

Ces monastères voient aussi naître de grands auteurs comme Bède le Vénérable, célèbre pour son Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Il rédige également de nombreux ouvrages théologiques et historiques : des commentaires sur les livres de la Bible, plusieurs vies de saints, mais aussi des traités comme le *De temporibus* ou l'*Historia abbatum*. Il signe enfin un traité scientifique, le *De natura rerum*, qui vulgarise et reprend l'œuvre éponyme d'Isidore de Séville.

Comment expliquer, dès lors, une apparition plus tardive de l'Évangile de Nicodème alors que les royaumes anglo-saxons réunissent toutes les conditions nécessaires à l'importation du manuscrit dès cette période ? Bien que le récit de Bède le Vénérable exalte le triomphe du christianisme sur les pratiques païennes, la réalité s'avère plus complexe et présente une situation semblable à celle du royaume franc. En effet, si les rois et les élites embrassent effectivement la nouvelle foi, le peuple la rejette ou l'ignore, conservant ses traditions locales et ses superstitions. D'autre part, l'Église d'Angleterre souffre d'un manque cruel d'uniformité.

⁷⁸ GODMAN Peter, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 35 – 59.

⁷⁹ CARRUTHERS Leo Martin, « Reconstruire l'Europe, les missions monastiques dans les Îles Britanniques et le retour vers le Continent (Ve – Xe siècles) », dans : Etudes Médiévales Anglaises, N°91, 2017. Actes de l'atelier Moyen-Âge du congrès de la SAES - Reims 2017 : (Re-)Constructions, p. 39 – 41.

Le morcellement du territoire en plusieurs petits royaumes induit de nombreuses disparités politiques et culturelles, ce qui freine une christianisation homogène des populations⁸⁰.

Alfred le Grand : ses réformes et les apocryphes

Le tournant décisif dans l'histoire anglaise de l'Évangile de Nicodème se produit sous le règne d'Alfred le Grand (871-899). Confronté aux raids dévastateurs des Vikings qui ciblent prioritairement les monastères, le royaume du Wessex fait face à une crise qui est autant militaire que culturelle. Ces attaques provoquent l'effondrement des grands centres de copie et une baisse dramatique de la maîtrise du latin parmi le clergé.

Loin de ne voir dans ces invasions qu'un défi géopolitique, le roi Alfred les interprète, dans la droite ligne de la théologie carolingienne, comme une punition divine : son royaume a subi ces pertes parce qu'il a négligé la sagesse et le savoir chrétiens^{81 82}. Pour regagner la faveur de Dieu et reconstruire l'identité spirituelle de son peuple, Alfred le Grand initie à partir des années 880 un programme de réformes éducatives sans précédent, qui va profondément modifier les dynamiques de diffusion textuelle^{83 84}.

Pour mener à bien son projet, Alfred s'entoure d'un cercle de savants venus de toute l'Europe chrétienne, parmi lesquels l'évêque gallois Asser, Grimbald de Saint-Bertin (issu de l'espace franc) ou encore l'évêque Wærferth de Worcester⁸⁵. Cette « école de cour » ne se contente pas d'enseigner le latin aux enfants de la noblesse ; elle fonctionne comme un véritable atelier de traduction.

⁸⁰ THACKER Alan, « England in the seventh century », dans : *The New Cambridge medieval history, c. 500 – c. 700*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 483 – 487.

⁸¹ GODDEN Malcolm, *The Alfredian Project and its Aftermath : Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries*, British Academy, 2009, p. 93 – 94 .

⁸² ABELS Richard, « Alfred the Great, the micel hoeden here and the viking threat », dans : *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, Londres, Routledge, 2003, p. 265 – 280.

⁸³ GODDEN Malcolm, *The Alfredian Project and its Aftermath : Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries*, British Academy, 2009, p. 93 – 94 .

⁸⁴ PRATT David, *The political thought of King Alfred the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 93 – 178.

⁸⁵ KEYNES Simon, LAPIDGE Michael, *Alfred the Great, Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983, p. 90 – 95.

Cependant, face à l'urgence de la situation et au déclin du latin, Alfred opère un choix stratégique qui va sceller le destin de l'apocryphe : il décide de privilégier la traduction des textes essentiels directement en langue vernaculaire (le vieil anglais). Dans sa célèbre préface à la traduction de la *Regula Pastoralis* de Grégoire le Grand, le souverain théorise la nécessité de traduire « les livres les plus nécessaires à connaître pour tous les hommes », afin que la connaissance ne soit plus le privilège d'un clergé analphabète, mais devienne un outil de cohésion pour l'ensemble des élites séculières et militaires du royaume^{86 87}.

L'introduction et le succès de l'Évangile de Nicodème dans ce programme de traduction s'expliquent d'abord par l'attitude souple des Anglo-Saxons vis-à-vis des textes apocryphes.

Contrairement à la cour carolingienne, où les révisions bibliques se concentrent essentiellement sur l'orthographe et la grammaire, les érudits d'outre-Manche manifestent une grande liberté face aux Écritures. Ils n'hésitent pas à enrichir le contenu biblique en y intégrant des épisodes non canoniques. Cette souplesse s'observe notamment dans la poésie chrétienne de l'époque, à l'image des poèmes *Genesis A* et *Genesis B* conservés dans le manuscrit Junius 11, ou encore dans la version en prose de l'Hexateuque du manuscrit Cotton Claudius B. iv⁸⁸.

Cette porosité entre textes canoniques et traditions parallèles est particulièrement visible dans le traitement de la chute des anges déchus, un événement que la Genèse canonique ne décrit pas explicitement. Pour combler ce vide, les auteurs anglo-saxons puisent largement dans des sources alternatives comme le Livre d'Hénoch ou la *Vita Adae et Evae*. Cette dernière connaît alors une très grande popularité⁸⁹.

Le manuscrit Junius 11 illustre parfaitement cette assimilation en représentant la chute de Lucifer comme un événement antérieur à la création du monde, tout en y intégrant la doctrine augustinienne du remplacement, selon laquelle l'humanité fut créée pour occuper les sièges laissés vacants par les démons. L'Évangile de Nicodème s'insère ainsi naturellement dans un paysage littéraire et spirituel déjà habitué à accueillir et à légitimer les récits extrabibliques.

⁸⁶ GAMESON Richard, « Alfred the Great and the destruction and production of Christian books », dans : *Scriptorium*, t. 49 n°2, 1995, p. 180 – 210.

⁸⁷ KEYNES Simon, « The power of the written word : Alfredian England 871 – 899 », dans : *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, Londres, Routledge, 2003, p. 175 – 198.

⁸⁸ JANDO-SAUL Ella, *Apocryphal Additions to Old English Translations of Genesis*, Concordia University, 2024, [Thesis in Master of Arts (English Literature)], p. 7 – 9.

⁸⁹ *IBID.*, p. 23 – 26.

Le succès du thème de la catabase et un récit guerrier

Au-delà de cette tolérance culturelle, c'est la thématique spécifique de la catabase — la Descente aux Enfers — qui assure à l'apocryphe un accueil favorable.

Le motif du voyage dans l'au-delà et du triomphe sur les forces souterraines résonne profondément avec l'imaginaire anglo-saxon. Ce succès se mesure par la floraison d'œuvres poétiques qui, tout au long des Xe et XIe siècles, reprennent et diffusent cette thématique à travers le pays. C'est le cas dans plusieurs pièces du Livre d'Exeter, copié à la fin du Xe siècle, mais aussi dans *Le Christ et Satan*, un long poème en vieil anglais conservé dans le manuscrit Junius 11. En narrant successivement la chute de Lucifer, la Descente aux Enfers et la tentation au désert, ces œuvres témoignent d'une assimilation totale de la matière de Nicodème, qui s'intègre durablement au patrimoine poétique et spirituel de l'Angleterre médiévale⁹⁰.

Si le thème de la catabase séduit tant, c'est aussi parce que le récit de l'Évangile de Nicodème a fait l'objet d'une réécriture ciblée afin de correspondre aux codes d'une société fortement marquée par les valeurs guerrières.

La noblesse anglo-saxonne cultive la vertu militaire et honore des figures héroïques définies par leur force physique, leur bravoure face au danger, leur loyauté indéfectible envers leur seigneur et leur recherche d'une gloire éternelle⁹¹. Ces traits caractérisent aussi bien les héros légendaires de la tradition vernaculaire, à l'instar de Beowulf combattant le monstre Grendel puis un dragon pour sauver son peuple, que les figures historiques mythifiées comme Hengist et Horsa, les chefs mercenaires jutes fondateurs du royaume de Kent⁹².

Comme cela a été mis en évidence précédemment, l'Évangile de Nicodème dans sa version d'origine présente le Christ comme une figure guerrière et triomphante, s'éloignant sensiblement de la figure du martyr passif dépeinte dans les Évangiles canoniques.

⁹⁰ Le manuscrit Caedmon (Oxford, Bodleian Library, MS Junius 11) contient ce poème ainsi que d'autres paraphrases bibliques en vieil anglais. Voir à ce sujet l'édition critique de KRAPP George Philip, *The Junius Manuscript*, New York, Columbia University Press, 1931.

⁹¹ La *bellica virtus* (vertu guerrière) désigne le code d'honneur et l'idéal héroïque des sociétés germaniques et anglo-saxonnes, où la valeur d'un homme se mesure à ses exploits sur le champ de bataille, à son courage face à la mort et à sa fidélité envers son clan.

⁹² HILL John M., *The Anglo-Saxon warrior ethic : reconstructing Lordship in Early English Literature*, Gainesville, University Press of Florida, 2000.

Cependant, les traducteurs de la version vernaculaire anglo-saxonne poussent cette logique encore plus loin en ancrant ce changement directement dans la linguistique du texte. Ce glissement sémantique s'observe de manière privilégiée dans le traitement des termes clés. Ainsi, l'expression latine classique *descensus ad inferos* est traduite en vieil anglais par le terme *hergung*. Ce mot, dérivé du verbe *hergian*, fait explicitement référence au raid militaire, au ravage ou au pillage de territoires ennemis.

Cette assimilation du salut chrétien à une campagne militaire victorieuse se retrouve également dans la poésie de l'époque. Dans le Livre d'Exeter, par exemple, le Christ apparaît sous les traits d'un guerrier vainqueur qui pénètre en Enfer pour en arracher les âmes captives, à la manière d'un chef s'emparant d'un butin de guerre après un affrontement héroïque⁹³.

Dans cette perspective, la descente aux Enfers est assimilée à une expédition militaire victorieuse. Le sauveur y prend les traits d'un chef de guerre qui s'engouffre dans le royaume de Satan pour en arracher les âmes captives, à la manière d'un seigneur s'emparant d'un butin de guerre au terme d'un affrontement héroïque. Cette adaptation culturelle et linguistique a permis de naturaliser l'apocryphe latin en Angleterre, en transformant un récit de foi en une épopée digne des plus grands récits héroïques de la tradition anglo-saxonne.

Conclusion

L'analyse de l'histoire textuelle de l'Évangile de Nicodème en Angleterre montre que la pénétration et l'assimilation d'un texte étranger ne dépendent pas uniquement de l'existence de structures intellectuelles ou de centres de copie actifs.

La comparaison entre la période de la Renaissance northumbrienne au VIIe siècle et celle des réformes d'Alfred le Grand au IXe siècle met en évidence les facteurs précis qui permettent le transfert, la traduction et la conservation d'un écrit apocryphe au sein d'une aire culturelle spécifique.

La Renaissance northumbrienne, malgré son dynamisme intellectuel, la fondation de bibliothèques importantes comme celles de Wearmouth-Jarrow ou de York, ainsi que la production de manuscrits de haute qualité, n'a pas réuni les conditions favorables à l'intégration

⁹³ GAUTIER Alban, *Beowulf au Paradis. Figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2019, p. 221 – 298.

de l'Évangile de Nicodème. Ceci peut s'expliquer par le fait que, durant cette période, l'activité des scriptoria s'est concentrée sur la correction textuelle, la standardisation des écritures et la production d'ouvrages liturgiques ou théologiques conformes aux critères de rigueur importés du continent et d'Irlande.

De plus, la christianisation du territoire demeure inégale et fragmentée en raison du morcellement politique en différents royaumes. L'absence d'une politique globale de traduction en langue vernaculaire et le maintien du latin comme vecteur exclusif du savoir ecclésiastique ont limité la diffusion de textes non canoniques auprès d'un public élargi.

Le tournant du IX^e siècle, sous le règne d'Alfred le Grand, modifie ces dynamiques à la suite de la destruction des grands monastères par les raids vikings et du déclin de l'apprentissage du latin. Pour faire face à cette crise, le programme d'Alfred le Grand instaure une politique de traduction systématique en vieil anglais des textes jugés nécessaires à l'instruction des élites. C'est ce choix du vernaculaire qui ouvre la voie à l'introduction et à la diffusion de l'Évangile de Nicodème. La réception de ce texte est facilitée par la tolérance de l'Église anglo-saxonne à l'égard des récits apocryphes. Contrairement aux pratiques de correction carolingiennes, les scribes et poètes d'outre-Manche utilisent librement des sources non canoniques pour compléter les récits bibliques, comme le montre l'intégration de la tradition de la chute des anges dans les poèmes du manuscrit Junius 11.

À cette tolérance s'ajoute un intérêt pour le motif de la catabase, thème central de la Descente aux Enfers de l'Évangile de Nicodème. La présence de cette thématique dans la poésie des X^e et XI^e siècles, notamment dans le Livre d'Exeter et le poème Le Christ et Satan, confirme que le motif du voyage dans l'au-delà et de la libération des âmes répond aux attentes de l'auditoire anglo-saxon.

Enfin, l'implantation durable de cet apocryphe s'explique par son adaptation aux structures sociales et aux valeurs de la noblesse militaire du Wessex. En transposant l'expression latine *descensus ad inferos* par le terme *hergung*, qui désigne un raid ou un pillage militaire, et en dépeignant le Christ sous les traits d'un chef de guerre s'emparant d'un butin, les traducteurs ont naturalisé le texte.

Cette réécriture linguistique et conceptuelle transforme un récit théologique latin en une épopée conforme aux représentations germaniques de la souveraineté et de la force, assurant ainsi l'intégration de l'Évangile de Nicodème dans le patrimoine littéraire de l'Angleterre médiévale.

IV. Conclusion

L'étude de la diffusion de l'Évangile de Nicodème dans l'espace germanique, en Péninsule ibérique et dans les îles Britanniques montre que son implantation ne répond pas à une logique uniforme. Si le texte apparaît dans ces trois espaces à partir du IX^e siècle, les circonstances de son introduction varient selon les contextes politiques, religieux et culturels propres à chaque région. L'expansion de l'apocryphe ne dépend donc pas uniquement de la circulation matérielle des manuscrits, mais aussi des besoins auxquels il répond au sein des sociétés qui l'accueillent.

Dans l'espace germanique tout d'abord, la diffusion du texte s'inscrit dans la politique d'expansion de l'Empire carolingien. Les conquêtes de Charlemagne, la création de nouveaux diocèses et de nouveaux monastères ainsi que l'activité missionnaire fournissent les structures nécessaires à la copie et à la transmission des manuscrits. Toutefois, ces infrastructures n'expliquent pas à elles seules le succès de l'Évangile de Nicodème. Son récit de la Descente aux Enfers et la représentation d'un Christ qui vainc Satan correspondent aux attentes de populations récemment converties, dont la culture valorise les figures de chefs et de guerriers. L'utilisation de thèmes comparables dans l'*Heliand* illustre cette adaptation du message chrétien à un imaginaire germanique déjà établi.

La situation dans la Péninsule ibérique, ensuite, présente un développement différent. Pendant plusieurs siècles, la péninsule reste relativement fermée aux apocryphes en raison de la vigilance des autorités ecclésiastiques, du poids de la tradition héritée d'Isidore de Séville et du repli des communautés mozarabes après la conquête musulmane. L'arrivée de l'Évangile de Nicodème au IX^e siècle correspond à une modification de ce contexte. Les échanges avec l'Empire carolingien favorisent la circulation des manuscrits, tandis que les débats autour de l'adoptianisme donnent au texte une fonction doctrinale. L'apocryphe devient alors un support permettant d'affirmer la divinité du Christ dans le cadre des controverses théologiques.

Dans les îles britanniques, finalement, la chronologie met également en évidence l'importance du contexte. Malgré le développement intellectuel de la Renaissance northumbrienne, l'Évangile de Nicodème n'y connaît pas de diffusion précoce. Son implantation se produit sous Alfred le Grand, lorsque les réformes éducatives et la traduction d'œuvres religieuses en vieil anglais modifient les conditions de transmission des textes. La place accordée aux récits apocryphes dans la littérature anglo-saxonne ainsi que l'intérêt porté au thème de la Descente

aux Enfers facilitent son intégration. La traduction du texte et son adaptation au vocabulaire héroïque local permettent également son insertion dans la production littéraire vernaculaire.

La comparaison de ces trois régions fait apparaître plusieurs constantes. Dans chaque cas, l'Évangile de Nicodème est introduit grâce à des réseaux ecclésiastiques, à des centres monastiques ou à des politiques de réforme qui assurent la circulation des manuscrits. Les transformations de l'organisation religieuse, le développement des bibliothèques et les échanges entre les différents espaces de l'Europe médiévale constituent des conditions essentielles de cette diffusion. Le texte suit ainsi les grands axes de circulation des hommes, des livres et des savoirs qui se développent à partir de l'époque carolingienne.

Cependant, la présence de ces réseaux ne suffit pas à expliquer son succès. Dans chacune des régions étudiées, l'apocryphe répond également à des besoins particuliers. Dans les territoires germaniques et dans les îles germaniques, il offre une représentation du Christ qui s'accorde avec des sociétés où les valeurs guerrières occupent une place importante. Dans la péninsule ibérique, il fournit des arguments mobilisables dans une controverse doctrinale. Le même récit reçoit donc des usages différents selon les réalités locales, ce qui montre que sa diffusion repose autant sur sa capacité d'adaptation que sur sa transmission matérielle.

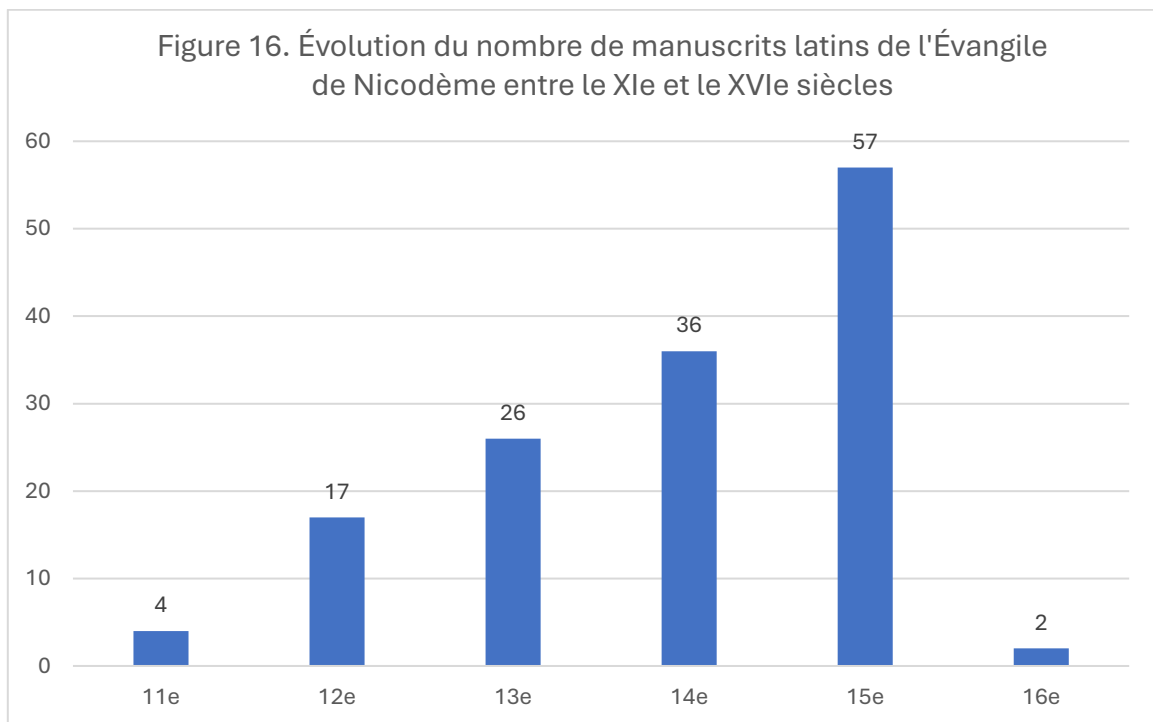
L'étude de ces trois espaces met ainsi en évidence la souplesse de l'Évangile de Nicodème. Sans modifier profondément son contenu, le texte peut être interprété comme un outil de conversion, un support d'enseignement ou un argument théologique. Cette diversité des usages explique sa conservation et sa multiplication dans plusieurs régions d'Europe occidentale au cours du Moyen Âge. Elle montre également que la diffusion d'un apocryphe ne dépend pas seulement de son statut religieux, mais aussi de sa capacité à répondre aux attentes politiques, culturelles et intellectuelles des milieux qui le transmettent.

Ainsi, les territoires germaniques, la Péninsule ibérique et l'espace anglo-saxon constituent trois exemples complémentaires d'un même phénomène. L'Évangile de Nicodème ne se diffuse pas de manière spontanée ni uniforme ; il accompagne les transformations des sociétés médiévales, suit les réseaux de circulation des manuscrits et trouve sa place lorsqu'il répond aux préoccupations des autorités religieuses, des élites politiques ou des communautés monastiques. L'analyse de ces trois cas confirme donc que l'expansion de l'apocryphe résulte de l'association entre des conditions matérielles favorables et une capacité d'adaptation qui explique la permanence de sa transmission dans l'Occident médiéval.

LE XII^e SIÈCLE OU LE DÉBUT DU SUCCÈS EUROPÉEN

Introduction

Si l'Évangile de Nicodème ne reçoit qu'un succès limité en Europe au début du Moyen Âge, sa popularité connaît une croissance à partir du XII^e siècle.

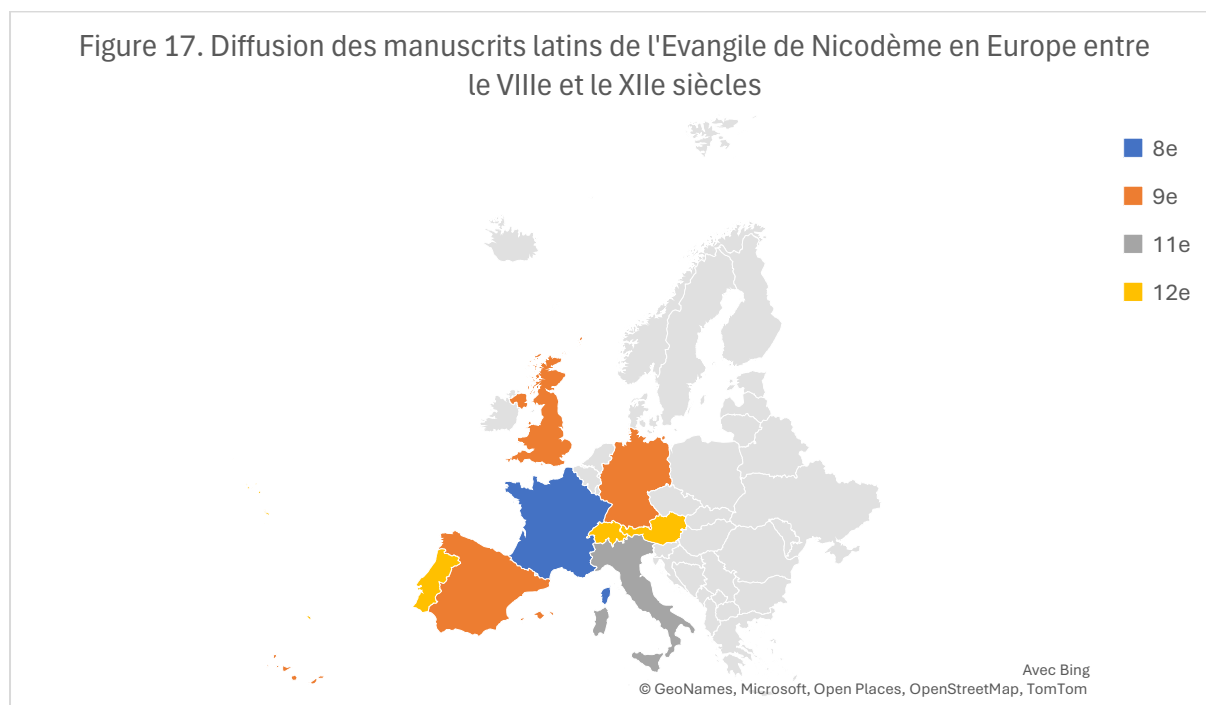


Comme l'illustre la figure 16, l'Évangile de Nicodème connaît un succès significatif à partir du XII^e siècle. L'historiographie recense actuellement plus de 17 manuscrits pour cette période, ce qui représente une multiplication par près de quatre par rapport au siècle précédent.

Loin d'être un pic isolé, ce XII^e siècle ne constitue que l'amorce d'un intérêt constamment croissant pour le texte, dont la production s'intensifie au XIII^e siècle (26 manuscrits) et au XIV^e siècle (36 manuscrits) jusqu'à culminer au XV^e siècle avec 57 manuscrits.

Cette période se caractérise non seulement par un intérêt renouvelé de l'Occident chrétien pour l'Évangile de Nicodème, mais aussi par une extension de son aire de diffusion géographique.

La tradition manuscrite apparaît alors dans des espaces correspondant aux territoires actuels du Portugal, de la Suisse et de l’Autriche (Figure 17).



Chacun de ces territoires s'inscrit dans un contexte politique et monastique propre au XIIe siècle.

Le Portugal intègre pleinement la chrétienté occidentale au XIIe siècle grâce aux progrès de la *Reconquista*. La dynamique de conquête bénéficie du soutien de croisés et soldats anglo-normands, francs et germaniques en route vers la Terre sainte. Cette intégration s'accompagne d'un essor culturel favorisé par la fondation de nouveaux monastères et la création de *scriptoria*, notamment sous l'impulsion des ordres monastiques bénédictins et cisterciens, qui favorisent la copie et la circulation de nouveaux textes religieux.

L'Autriche, quant à elle, forme une marche du Saint-Empire germanique, bien qu'elle accède au statut de duché souverain en 1156 afin d'apaiser une crise entre les Guelfes et les Babenberg⁹⁴.

⁹⁴ BOGDAN Henry, *Histoire de l'Allemagne, de la Germanie à nos jours*, Paris, Perrin, 1999, p. 108 – 112.

La Suisse fait déjà, pour une grande partie de son territoire actuel, partie du Saint-Empire lors de sa fondation, puisqu'elle correspond aux terres des Alamans. Conrad II annexe le reste du territoire en 1032 et reçoit le sacre de roi de Bourgogne l'année suivante.

La large diffusion de l'Évangile de Nicodème au sein de ces espaces s'explique par une convergence de facteurs structurels. D'une part, cette dynamique s'inscrit dans le contexte de l'essor global de l'Occident médiéval. L'institution ecclésiale affirme alors son autorité spirituelle et temporelle à la suite de la réforme grégorienne, tandis que les réseaux monastiques connaissent une expansion majeure. D'autre part, l'optimum climatique médiéval et l'adoption de nouvelles techniques agraires, à l'instar de l'assolement triennal, favorisent une croissance démographique. Ce dynamisme stimule le fait urbain et les échanges commerciaux, qui s'émancipent des circuits locaux au profit de réseaux plus vastes, portés par les cités maritimes italiennes et l'ouverture de nouvelles routes orientales lors des Croisades.

La perception des apocryphes au XII^{ème} siècle

Au XII^e siècle, les textes apocryphes semblent être bien connus. Ils servent alors à remplir les blancs laissés par le Nouveau Testament. À cette époque, les récits sur l'enfance de la Vierge Marie et de Jésus sont parmi les plus influents et les moins rejetés par l'Église⁹⁵.

Le texte sur l'enfance de Marie (appelé le Protoévangile de Jacques et réécrit plus tard pour former l'Évangile du Pseudo-Matthieu puis le Livre de la Nativité de Marie) raconte sa conception miraculeuse, sa jeunesse passée au Temple et ses fiançailles avec Joseph⁹⁶. Le récit sur l'enfance de Jésus (l'Évangile du pseudo-Thomas) quant à lui montre un enfant au caractère difficile, qui utilise ses pouvoirs selon ses caprices pour punir, guérir ou ressusciter d'autres enfants. On y trouve également des miracles surprenants, comme le moment où Jésus change de l'eau boueuse en eau claire, transforme des enfants en cochons ou encore donne vie à des oiseaux en argile^{97 98}.

⁹⁵ LOBRICHON Guy, *La Bible au Moyen Age*, Paris, Editions Picard, 2003, p. 28 – 30.

⁹⁶ HAWK Brandon W., « The Gospel of Pseudo-Matthew and the Nativity of Mary », dans : *Early Christian Apocrypha*, 8, 2019, p. 46 – 82, 111 – 148.

⁹⁷⁹⁸ VUKOVIC Marijana, « Reception of the Infancy Gospel of Thomas in the Middle Ages », dans : *Studies of the Bible and its reception*, vol. 21., 2022, p. 225 – 229.

⁹⁸ BEYERS Rita, « Enfance de Marie et de Jésus », dans : *Cahiers évangile*, suppl. 148, 2009, p. 15 – 34.

Enfin, bien que l'institution ecclésiale rejette officiellement l'Évangile de Nicodème en tant qu'apocryphe, la portée théologique de son récit demeure majeure. Ainsi, en 1215, lors du quatrième concile du Latran, le pape Innocent III officialise le dogme de la descente du Christ aux Enfers en l'insérant directement dans la profession de foi des fidèles^{99 100 101}.

Les Croisades, la crainte de l'Enfer et la recherche du salut de l'âme

Le XIIe siècle est traversé par le souffle des Croisades, mais aussi par une profonde angoisse collective face à la mort et au salut de l'âme. C'est précisément dans ce contexte psychologique et religieux que l'Évangile de Nicodème trouve un écho sans précédent auprès des fidèles, notamment à travers son récit central : la Descente du Christ aux Enfers. En mettant en scène un Christ triomphant qui brise les portes de l'abîme pour en libérer les âmes des justes, ce texte offre une promesse concrète de salut et de victoire sur la damnation.

Cette promesse de délivrance résonne puissamment avec l'idéal des Croisades. Lors des deuxième (1145) et troisième (1189) expéditions, menées par des figures du Saint-Empire comme Conrad III ou Frédéric Barberousse, l'engagement militaire est intrinsèquement lié à l'obtention du salut. Bernard de Clairvaux, dans son *De Laude novae militiae*, affirme que le chevalier du Christ qui meurt au combat « s'est sauvé » :

« Ainsi, le chevalier du Christ donne la mort en pleine sécurité et la reçoit dans une sécurité plus grande encore. Ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée ; il est le ministre de Dieu, et il l'a reçue pour exécuter ses vengeances, en punissant ceux qui font de mauvaises actions et en récompensant ceux qui en font de bonnes. Lors donc qu'il tue un malfaiteur, il n'est point un homicide mais malicide, si je puis m'exprimer ainsi ; il exécute à la lettre les vengeances du Christ sur ceux qui font le mal, et s'acquiert le titre de défenseur des chrétiens. Vient-il à succomber lui-même, on ne peut dire qu'il a péri, au contraire, il s'est sauvé.¹⁰² »

⁹⁹ RICHÉ Pierre, LOBRICHON Guy, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesnes, 1984, p. 430 – 433.

¹⁰⁰ HERVÉ Martin, « Un propagateur du christianisme romain, dans la continuité du concile de Latran IV (1215) », dans : *Pèlerin d'Opole*, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 99 – 127.

¹⁰¹ LONGÈRE Jean, « L'enseignement du Credo : conciles, synodes et canonistes médiévaux jusqu'au XIIIe siècle », dans : *Sacris Erudiri*, vol. 32, 2, 1991, p. 309 – 341.

¹⁰² CLAIRVAUX de, Bernard, « Éloge de la nouvelle chevalerie », trad. Abbé Charpentier, dans : *Œuvres complètes de Saint Bernard*, t. 2, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1866, chap. III, § 4.

Dans cet extrait, Bernard de Clairvaux justifie la croisade et l'existence d'une *militia Christi* par une autorité divine : Dieu envoie lui-même ces combattants, en tant que « ministres de Dieu », afin de délivrer les chrétiens d'Orient du joug musulman et de libérer les villes conquises. Ce sont ces actions, accomplies pour défendre Dieu, qui permettent aux guerriers d'assurer le salut de leur âme.

La Chanson d'Antioche, composée à la fin du XIIe siècle, met également en avant cette mort de martyr qui ouvre les portes du paradis. On peut retenir l'extrait où Jésus, sur le mont Golgotha, annonce la future croisade et évoque les soldats qui partent combattre :

*« Ils seront à mon service, comme si je les avais engendrés ; ils seront tous mes fils et moi je serai leur défenseur. Ils obtiendront le Paradis céleste en héritage. »*¹⁰³.

Le narrateur, qui explique que la croisade est une guerre sainte pour venger les chrétiens, insiste sur le fait que les combattants verront leurs âmes sauvées malgré leurs péchés :

*« Que celui qui viendra, le cœur plein d'énergie, ne se laisse pas gagner par le repentir ; son âme vaudra bien celle du meilleur saint d'Otrante »*¹⁰⁴.

Pour ces combattants confrontés à l'imminence de la mort, le Christ de l'Évangile de Nicodème — assimilé à l'archétype du chevalier venu libérer les siens des geôles infernales — s'impose comme une figure spéculaire et rassurante. Leur sacrifice au nom de la défense de la chrétienté leur confère un statut de martyrs ; à l'instar des justes délivrés par Jésus, leur trépas leur garantit ainsi d'échapper à la damnation pour accéder au Paradis.

¹⁰³ GUIDOT Bernard, *La Chanson d'Antioche. Chanson de geste du dernier quart du XIIe siècle*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2011, IX, vers 179 – 181, p. 199.

¹⁰⁴ GUIDOT Bernard, *La Chanson d'Antioche. Chanson de geste du dernier quart du XIIe siècle*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2011, XV, vers 264 – 265, p. 207.

Un intérêt croissant pour l'au-delà

Cette obsession du salut dépasse le seul cadre militaire et s'étend à toute la société chrétienne à travers la multiplication des récits de visions monastiques et des catabases.

Tout d'abord, l'Enfer prend une place de plus en plus importante et se retrouve au cœur des visions monastiques qui se multiplient au XII^e siècle. La Vision d'Albéric, rédigée vers 1130, en est un parfait exemple. Le texte raconte l'histoire du moine Albéric de Settefratri qui, tombé malade, traverse une vision de l'Enfer et des différents tourments qui attendent les pécheurs : un lac noir d'eau sulfureuse rempli de serpents et de scorpions, un ver qui aspire les âmes, des ténèbres pleines de flammes ou encore un champ d'épines. Une fois leur pénitence achevée, les âmes peuvent enfin se régénérer dans un champ où se trouve le paradis¹⁰⁵.

Un autre exemple célèbre, la Vision de Tondale rédigée vers 1150, expose l'expérience du chevalier Tondale après trois jours d'inconscience : guidée par un ange, son âme visite l'Enfer et découvre les châtiments réservés aux défunts. Tout comme Albéric, Tondale, profondément marqué par ce qu'il voit, décide de dédier sa vie à la piété et d'expier ses fautes¹⁰⁶.

Outre les visions monastiques, la géographie de l'au-delà se complexifie : c'est l'époque où le Purgatoire apparaît en tant que lieu physique. Plusieurs œuvres le consacrent, dont la plus célèbre reste celle d'Henry de Saltrey qui écrit, entre 1170 et 1180, le « *Purgatorium Sancti Patricii* ». Le livre retrace l'histoire du chevalier Owen qui, pour racheter ses fautes, descend dans une fosse et traverse des lieux de souffrance pour atteindre le Paradis. Marie de Autriche reprend cet ouvrage et le traduit en français, permettant au concept de se diffuser ensuite dans de nombreuses homélies¹⁰⁷.

Dans ce contexte où les récits de descente aux Enfers se font de plus en plus nombreux et populaires, il n'est pas étonnant que l'Évangile de Nicodème — qui offre précisément le récit d'une catabase triomphante — rencontre un écho inédit.

¹⁰⁵ MICHA Alexandre, *Voyages dans l'au-delà. D'après des textes médiévaux IV^e – XII^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 95-109

¹⁰⁶ CAROZZI Claude, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIII^e siècle)*, Rome, École Française de Rome, 1994, p. 495 – 500.

¹⁰⁷ WHITE-LE GOFF Myriam, « Le Purgatoire de saint Patrick – Un voyage intérieur », dans : *Poétique du Spirituel*, dir. François Raviez, Arras, Artois Presses Université, 2016. [hal-02960272](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02960272)

Cette angoisse pour le devenir de l'âme et la crainte de passer l'éternité en souffrance s'inscrivent directement dans la théologie et la vie quotidienne de la population au XIIe siècle. C'est à cette période que Pierre Lombard fixe pour la première fois la liste des péchés capitaux, qui coexistent avec un intérêt grandissant pour les commandements du Décalogue. Une nouvelle classification théologique s'impose, distinguant désormais les péchés véniels, dignes de pardon, et les péchés mortels, qui brisent la loi divine et condamnent à l'Enfer.

Pour échapper à la damnation, le fidèle est invité à accomplir des actes de purification (prières, aumônes, jeûnes, œuvres de miséricorde) et voit se développer le système des indulgences. Liées aux pèlerinages et aux Croisades, ces indulgences permettent d'obtenir la rémission des peines temporelles dues aux péchés¹⁰⁸. La religion du XIIe siècle devient ainsi une religion de la comptabilité des fautes, où chaque chrétien cherche désespérément des garanties pour son salut.

C'est précisément dans cette atmosphère de rachat et de crainte que l'Évangile de Nicodème s'impose comme une lecture essentielle et rassurante. Alors que l'Église insiste sur la rigueur du jugement et la pesée des péchés, l'apocryphe propose une théologie de la délivrance absolue. En racontant comment le Christ, par sa seule présence, a anéanti le pouvoir du Diable, brisé les verrous infernaux et racheté les âmes des défunts, le texte offre un contrepoids psychologique puissant aux angoisses de l'époque. Il rappelle aux fidèles que la grâce divine est capable de briser les prisons les plus sombres, faisant de cet Évangile le complément narratif indispensable d'une société obsédée par la peur de l'Enfer et la recherche des indulgences¹⁰⁹.

L'essor des traductions vernaculaires

Le succès de l'apocryphe repose également sur les transformations matérielles de la culture écrite au XIIe siècle. On assiste à cette époque à une relative libération du savoir, traditionnellement monopolisé par les monastères : les écoles urbaines se structurent pour donner naissance aux premières universités (Bologne en 1088, Paris vers 1150, Oxford en 1167).

¹⁰⁸ DUCOLOMB Lydie, « La doctrine du salut » dans : *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179 – 1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019 p. 301 – 310.

¹⁰⁹ *IBID.*

L'alphabétisation s'étend progressivement aux administrations et aux élites marchandes. Pour répondre à la demande croissante en livres, les universités mettent en place des ateliers de copie laïcs qui dynamisent les circuits commerciaux du manuscrit¹¹⁰.

Cette démocratisation de l'accès à l'écrit favorise directement l'émergence des littératures en langues vernaculaires, dont l'Évangile de Nicodème devient l'un des premiers bénéficiaires¹¹¹.

Si les plus anciennes traductions datent du XI^e siècle (avec les versions en prose en vieil-anglais, comme dans le manuscrit Cambridge University Library MS Ii.2.11), la plupart apparaissent entre le XII^e et le XIV^e siècle. Le Roman de la résurrection, qu'écrit André de Coutances au XII^e siècle, ou encore la Traduction de l'Évangile de Nicodème que réalise un certain Chrétien, en témoignent.

Cette ouverture linguistique se manifeste à l'échelle européenne, avec des versions repérées en irlandais (XII^e-XIII^e siècles) ou en slave ecclésiastique dès le début du XII^e siècle¹¹². Le texte quitte le seul domaine théologique latin pour devenir un récit accessible, copié massivement dans les siècles suivants (le XIV^e siècle comptant par exemple au moins 7 manuscrits en langue française et en occitan).

Joseph d'Arimathe et la légende du Graal

Au-delà de l'essor du savoir et des angoisses liées au devenir de l'âme, la littérature de l'époque et son contenu propre propulsent la popularité de l'Évangile de Nicodème. En effet, le XII^e siècle marque un renouveau de l'intérêt pour un personnage biblique particulier : Joseph d'Arimathe.

Dans la Bible et dans l'Évangile de Nicodème, Joseph d'Arimathe est un disciple secret de Jésus qui, avec l'aide de Nicodème, réclame le corps du Christ à Pilate afin de l'ensevelir dans son propre tombeau. Dans le texte apocryphe, son rôle va plus loin : les Juifs l'emprisonnent

¹¹⁰ BARBIER Frédéric, *Histoire du livre en Occident*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 54 – 55.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 54 – 55.

¹¹² ZBIGNIEW Izydorczyk, « The Gospel of Nicodemus in Medieval European Vernaculars: Textual Sources and Translational Strategies », dans : *Źródlastaro-polskich apokryfów : Pytania, problemy, perspektywy*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2021, p. 31 – 32.

pour cet acte, mais il disparaît miraculeusement de sa cellule et témoigne ensuite de la résurrection du Christ.

Robert de Boron, poète de la fin du XII^e siècle, met en scène ce personnage dans ses romans du Graal et lui donne un rôle majeur. En effet, il fait de Joseph d'Arimathie un chevalier qui recueille le sang du Christ dans le vase de la Cène, conférant ainsi au Graal sa nature de relique sacrée. Après la Crucifixion, Joseph d'Arimathie et sa famille deviennent les gardiens de cette relique¹¹³. Le récit de Robert de Boron influence profondément la représentation de Joseph d'Arimathie en tant que chevalier et protecteur du Graal, car les textes arthuriens du XIII^e siècle s'en inspirent directement. Dans le *Lancelot-Graal* ou le *Perlesvaus*, les auteurs décrivent Joseph comme le « bon chevalier » par excellence. De plus, les généalogies des héros, élus du Graal, descendent de Joseph et de Nicodème dans le *Perlesvaus*, ou de Joseph et du roi David dans le *Lancelot-Graal*¹¹⁴.

Ce lien entre Joseph d'Arimathie et la matière arthurienne se maintient dans le *Sone de Nansay* et le *Lancelot en prose*, puisque les deux textes assimilent Joseph au Roi Pêcheur de Chrétien de Troyes. Si dans le premier, la stérilité de Joseph provoque celle de son royaume de Logres, dans le second, il reçoit la même blessure à la cuisse¹¹⁵.

La popularité des romans arthuriens à la fin du XII^e siècle et l'intérêt pour la figure de Joseph d'Arimathie expliquent sans doute en partie l'essor que connaît l'Évangile de Nicodème, où Joseph occupe une place centrale.

La Légende Dorée

L'Évangile de Nicodème était déjà un texte courant et bien connu à l'époque. Il n'est donc pas étonnant de le retrouver dans la Légende dorée. Bien que plus tardif ce texte rédigé par Jacques de Voragine vers 1260 a exercé une influence déterminante sur la réception et la diffusion de l'Évangile de Nicodème au cours des siècles suivants. Cet ouvrage hagiographique, qui rassemble la vie de nombreux saints ainsi que l'explication des grandes fêtes liturgiques, a

¹¹³ SALY Antoinette, « Joseph d'Arimathie roi pêcheur, », dans : *Image, structure et sens. Études Arthuriennes*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 140 – 141.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 141 – 143.

¹¹⁵ *Op. cit.* p. 185 – 205.

connu un succès immense au Moyen Âge. Dans le chapitre consacré à la Résurrection du Seigneur, l'auteur aborde la question de la descente du Christ aux Enfers en s'appuyant simultanément sur un sermon attribué à saint Augustin et sur l'Évangile de Nicodème.

Jacques de Voragine détaille d'abord le sermon augustinien — lui-même fortement inspiré de l'apocryphe —, qui met en scène l'interrogation des puissances infernales face à l'arrivée du Christ, la rupture des verrous de l'Enfer et la délivrance des âmes. Dans un second temps, il reprend de l'Évangile de Nicodème toute la section narrative dédiée à cette descente aux Enfers¹¹⁶.

La méthode rigoureuse de Jacques de Voragine, qui veille à justifier chaque proposition par des sources précises, a paradoxalement contribué à crédibiliser l'Évangile de Nicodème, pourtant classé parmi les textes apocryphes et officiellement rejeté par l'Église. Cette rigueur argumentative se manifeste, par exemple, lorsque l'auteur liste les apparitions du Christ ressuscité : il ne se contente pas de citer les extraits textuels, il en théologise les motifs.

Ainsi, il formule cinq raisons spécifiques pour justifier l'apparition à Marie-Madeleine : le fait que le Christ soit mort pour les pécheurs, l'ardeur de l'amour de cette dernière, le principe selon lequel « les courtisanes précèdent les sages au Royaume des Cieux », son rôle de messagère de la vie après avoir été celle de la mort, et enfin l'idée que « là où le délit avait abondé, la grâce abonde encore plus »¹¹⁷.

En intégrant l'Évangile de Nicodème au sein d'une telle structure argumentative et encyclopédique, la Légende dorée en a favorisé l'acceptation et la pérennité dans la culture médiévale tardive.

Conclusion

Ainsi, le XIIe siècle marque un tournant décisif et sans précédent dans l'histoire de la diffusion de l'Évangile de Nicodème, scellant le passage d'une circulation discrète et localisée à un véritable succès à l'échelle européenne.

¹¹⁶ DE VORAGINE Jacques, *La Légende dorée*, Paris, Editions Gallimard, 2004, p. 291 – 295.

¹¹⁷ *IBID.*, p. 288 – 288.

La multiplication par cinq du nombre de manuscrits conservés par rapport au siècle précédent témoigne d'un engouement massif qui dépasse largement les frontières de l'ancien Empire carolingien pour s'enraciner dans les territoires du Saint-Empire romain germanique, de l'Autriche du Nord à l'Autriche. Ce dynamisme exceptionnel s'inscrit dans un contexte global de renouveau économique, urbain et démographique, soutenu par la puissance grandissante de l'Église et la réforme grégorienne.

Ce triomphe éditorial s'explique avant tout par la résonance profonde entre le contenu théologique de l'apocryphe et les sensibilités religieuses de la société du XII^e siècle.

Traversée par les incertitudes des Croisades et par une angoisse collective face à la mort et à la damnation, l'Europe médiévale trouve dans le récit de la Descente aux Enfers une immense source de réconfort. Alors que la théologie de l'époque se rigidifie autour de la comptabilisation des fautes, de la distinction des péchés et de la naissance du concept de Purgatoire, l'Évangile de Nicodème propose une promesse de délivrance absolue.

Il offre un modèle de Christ chevaleresque et triomphant, capable de briser les portes de l'abîme, qui légitime le sacrifice des croisés tout en rassurant les fidèles sur la possibilité de leur propre salut. Cette importance théologique trouve d'ailleurs sa consécration institutionnelle lors du concile de Latran IV en 1215, qui officialise le dogme de la descente du Christ aux Enfers.

Par ailleurs, cette popularité est largement portée par d'importantes mutations culturelles et matérielles. L'essor des universités et la laïcisation progressive des ateliers de copie brisent le monopole monastique sur l'écrit, favorisant ainsi l'émergence des littératures en langues vernaculaires.

En étant traduit en vieux-français, en irlandais ou en slave, l'Évangile de Nicodème s'est affranchi du latin pour devenir un récit de dévotion accessible aux élites laïques. Cette pénétration dans la culture profane est d'autant plus fulgurante que le texte est étroitement lié aux cycles littéraires les plus en vogue de l'époque.

En mettant en scène Joseph d'Arimathie, l'apocryphe devient la source d'inspiration directe des romans du Graal et de la matière arthurienne, transformant un texte religieux en un pilier de l'imaginaire courtois et chevaleresque.

Enfin, la légitimation et la pérennité de l'œuvre sont définitivement assurées par son intégration dans de grandes compilations encyclopédiques, au premier rang desquelles figure la Légende dorée de Jacques de Voragine au XIII^e siècle.

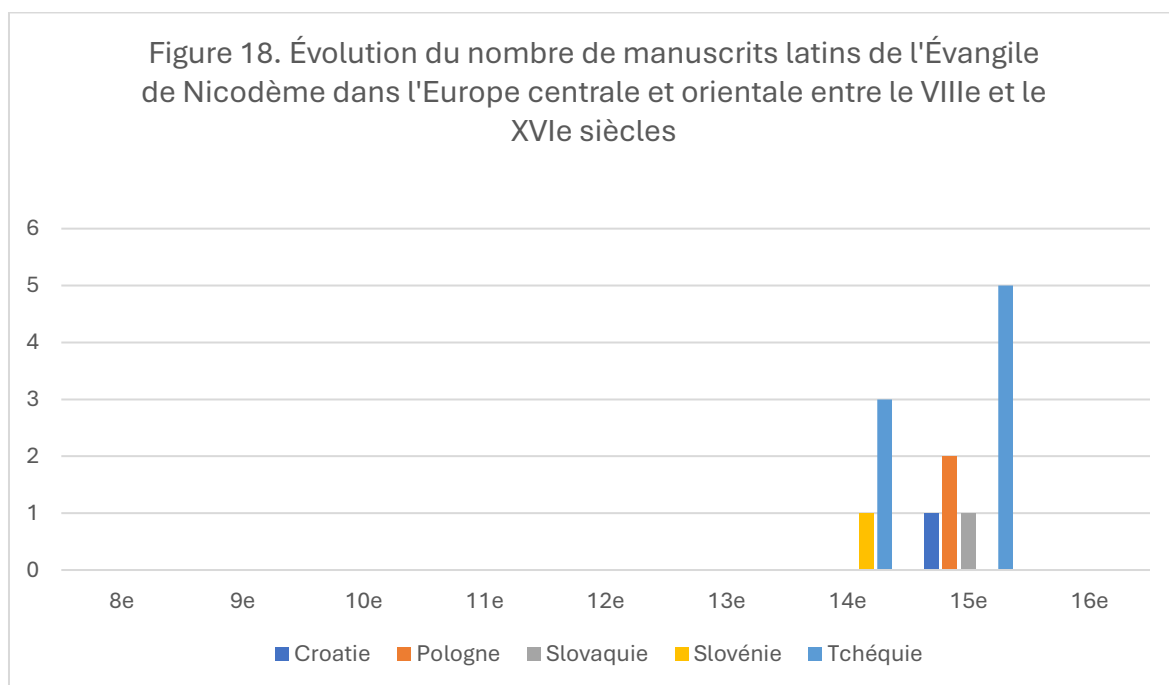
Ainsi, en répondant à la fois aux exigences intellectuelles des clercs, aux angoisses spirituelles des fidèles, aux mutations de l'écrit et aux goûts du public pour les romans de chevalerie, l'Évangile de Nicodème pose au XII^e siècle les bases de son hégémonie culturelle, ouvrant la voie à une diffusion massive qui ne cessera de croître jusqu'à la fin du Moyen Âge.

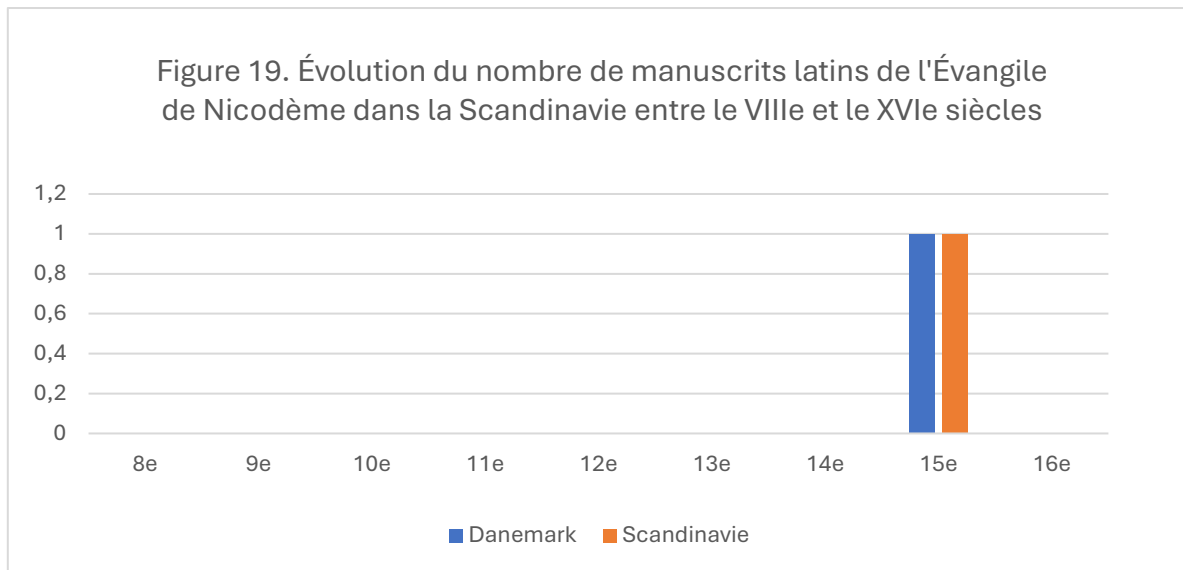
UNE ARRIVÉE TARDIVE DANS LES PAYS SCANDINAVES ET D'EUROPE CENTRALE

Introduction

Les XIV^e et XV^e siècles correspondent à une phase d'élargissement géographique de la tradition manuscrite latine de l'Évangile de Nicodème.

Les manuscrits conservés témoignent d'une diffusion vers l'Europe centrale, les espaces slaves et certaines régions septentrionales (Figures 18 et 19). Au XIV^e siècle, la Bohême atteste principalement cette présence, avec 3 manuscrits conservés dans l'actuelle République tchèque, ainsi qu'un témoin en Slovaquie (1 manuscrit). Au XV^e siècle, la transmission du texte gagne également la Croatie (1 manuscrit), la Pologne (2 manuscrits), la Slovaquie (1 manuscrit) et s'intensifie fortement en Tchéquie (5 manuscrits), tout en s'étendant à l'espace scandinave (1 manuscrit au Danemark et 1 en Scandinavie).





On constate ici que, contrairement à l'Europe de l'Ouest où l'Évangile de Nicodème compte des dizaines d'exemplaires, son succès est plus modeste dans ces régions où il ne se maintient que durant deux siècles.

La République tchèque fait toutefois figure d'exception avec un total de 8 manuscrits latins (3 au XIVe siècle et 5 au XVe siècle), suivie par la Pologne (2 manuscrits). L'existence des universités de Prague (fondée en 1348) et de Cracovie (fondée en 1364) explique probablement ce phénomène, car elles exercent un grand impact sur la transmission des manuscrits, que ce soit en Europe centrale ou vers la Scandinavie.

I. La Scandinavie

Introduction

Après une phase de consolidation et d'unification politique au XIII^e siècle — marquée par l'apogée du royaume de Norvège sous Håkon IV et l'affirmation de la Suède sous la dynastie des Folkungar —, la Scandinavie traverse un XIV^e siècle difficile. Temporairement unies sous le roi Magnus Eriksson, la Suède et la Norvège sont ravagées par l'épidémie de peste noire en 1349, qui décime une grande partie de la population et déstabilise l'économie. À la fin du siècle, l'Union de Kalmar consacre la domination politique du Danemark sur l'ensemble de la région.

Sur le plan religieux, ces trois espaces sont alors des royaumes catholiques solidement établis, bien que leur christianisation ait suivi des rythmes différents. Le Danemark, plus proche de l'Europe continentale, entame sa conversion dès le VIII^e siècle et l'officialise en 960 avec le baptême du roi Harald à la Dent Bleue^{118 119}. En Norvège, la nouvelle foi est adoptée au Xe siècle sous l'impulsion de ses souverains, une transition qui devient définitive sous le règne de Saint Olaf^{120 121}. Enfin, en Suède, le processus est plus lent et s'étend du XI^e au XII^e siècle, pour s'achever avec la fondation de l'archevêché d'Uppsala en 1164^{122 123}.

C'est dans ce contexte de royaumes tardivement mais durablement christianisés que pénètrent les premiers manuscrits de l'apocryphe.

¹¹⁸ DERRY T. K., *A history of Scandinavia : Norway, Sweden, Denmark, Finland & Iceland*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, p. 64.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 36 – 37.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 36 – 39.

¹²¹ *Ibid.*, p. 38 – 39.

¹²² *Ibid.*, p. 37 – 59.

¹²³ *Ibid.*, p. 36 – 37.

L'apparition des langues vernaculaires à une époque bien plus récente

Si les manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème actuellement conservés dans l'espace scandinave ne remontent pas au-delà du XVe siècle, la circulation de l'œuvre dans cette région est en réalité bien plus ancienne. L'analyse des textes montre que l'apocryphe a d'abord pénétré le Nord de l'Europe non pas sous sa forme latine d'origine, mais par le biais de traductions et d'adaptations en langues vernaculaires.

Le témoin le plus célèbre de cette acclimatation précoce est la *Niðrstigningar saga* (littéralement la « saga de la descente aux Enfers »), rédigée dès le XIIe siècle. Publiée en 1877 par Carl Richard Unger dans son recueil *Heilagra manna sögur*, cette œuvre est une adaptation libre et abrégée d'un modèle latin de l'Évangile de Nicodème. Les historiens supposent que le noyau le plus ancien de cette saga est composé par un clerc islandais ayant voyagé ou étudié en France, où le texte apocryphe connaît alors un immense succès. Ce clerc aurait rapporté le récit dans son pays natal pour le traduire dans la langue locale.^{124 125}

L'existence de cette version islando-norvégienne, complétée plus tard par un texte en vieux danois daté du XIVe siècle, prouve que les populations scandinaves sont familières des aventures d'outre-tombe du Christ et du rôle de Nicodème bien avant le XVe siècle¹²⁶. Dès lors, un paradoxe historiographique se pose : comment expliquer qu'un texte si populaire sous forme de sagas ou de récits vernaculaires n'ait laissé aucune trace manuscrite en langue latine dans ces pays avant le XVe siècle ?

¹²⁴ UNGER Carl Richard, *Heilagra manna sögur : fortaellinger og legender om hellige maend og kvinder*, Christiania : Trykt hos B.M. Bentzen, 1877.

¹²⁵ Bullitta Dario, *Niðrstigningar saga. Sources, transmission, and theology of the old Norse « Descent into Hell »*, Toronto, University of Toronto Press, 2017, p. 17 – 18.

¹²⁶ ZBIGNIEW Izydoreczyk, « The Gospel of Nicodemus in Medieval European Vernaculars: Textual Sources and Translational Strategies », dans : *Źródlastaro-polskich apokryfów : Pytania, problemy, perspektywy*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2021, p. 25.

Les obstacles à la diffusion et à la conservation des manuscrits latins

Pour comprendre pourquoi l'Évangile de Nicodème latin semble « invisible » dans les sources scandinaves avant le XVe siècle, il faut d'abord analyser l'implantation tardive de la culture écrite latine.

Contrairement à l'Allemagne ou à la France, la Suède et la Norvège n'ont jamais fait partie de l'Empire romain. Le latin n'y pénètre qu'au XIe siècle avec les débuts de la christianisation, et son apprentissage se heurte à des sociétés nordiques où l'usage des langues vernaculaires et de la tradition orale est profondément ancré.

Pour les premiers missionnaires, il est donc bien plus stratégique de traduire l'Évangile de Nicodème en langue locale (comme dans la *Niðrstigningar saga*) plutôt que de faire circuler un texte latin que seuls quelques rares clercs peuvent déchiffrer¹²⁷.

La seconde explication réside dans les conditions dramatiques de conservation des archives en Scandinavie, et tout particulièrement en Norvège. Les manuscrits médiévaux latins y ont subi des destructions massives au moment de la Réforme protestante et avec l'essor de l'imprimerie aux XVIe et XVIIe siècles.

Devenus théologiquement suspects ou simplement obsolètes en raison de leur graphie médiévale difficile à lire, de nombreux manuscrits liturgiques et théologiques latins — qui contenaient probablement des copies de l'Évangile de Nicodème — sont démantelés.

Les préfaces du *Missale Nidrosiense* et du *Breviarium Nidrosiense* montrent bien cette volonté politique de remplacer le vieux matériel manuscrit par des livres neufs imprimés. Les relieurs de l'époque moderne ont alors découpé les parchemins médiévaux pour renforcer les couvertures de registres administratifs ou de comptes fiscaux, faisant disparaître à jamais les témoins latins de l'apocryphe qui ont pu circuler au Moyen Âge central¹²⁸.

¹²⁷ BAUR Stéphanie Elisabeth, *Runic and Latin Written Culture: Co-Existence and Interaction of Two Script Cultures in the Norwegian Middle Ages*, Eberhard Karls Universität Tübingen, 2010-2011, [Magisterarbeit im Fachbereich Nordische Philologie].

¹²⁸ KARLSEN Espen, *Latin Manuscripts of Medieval Norway: Survival and Losses*, Oslo, Novus Press, 2013, p. 27 – 30.

Le renouveau du XVe siècle : l'importation de l'apocryphe latin

Le XVe siècle marque un tournant majeur avec l'apparition de plusieurs manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème dans l'espace scandinave. Ce phénomène s'explique par une profonde transformation culturelle et l'émergence de nouveaux réseaux d'échange.

D'une part, l'usage du latin se démocratise au-delà de l'Église pour toucher l'administration et les milieux marchands, favorisant un bilinguisme qui facilite l'importation de textes savants depuis le reste de l'Europe¹²⁹.

D'autre part, l'ordre de Sainte-Brigitte de Suède joue un rôle de premier plan dans la diffusion écrite de l'apocryphe. L'abbaye de Vadstena, maison-mère de l'ordre fondée au XIVe siècle, devient un centre intellectuel et un scriptorium d'une activité débordante.

Les brigittins, très attachés aux révélations mystiques et à la Passion du Christ, s'intéressent de près à l'Évangile de Nicodème. Ils encouragent activement la copie du texte, à la fois pour enrichir leur bibliothèque latine et pour servir de base à de nouvelles traductions spirituelles en langue vernaculaire à destination des fidèles¹³⁰.

Ce dynamisme monastique est renforcé par les liens étroits que les intellectuels suédois entretiennent avec l'Université de Prague, fondée en 1348. Cette institution joue un rôle déterminant dans la reconnaissance internationale de Sainte-Brigitte, notamment grâce au théologien Matthieu de Cracovie qui défend ses *Revelationes* auprès du pape afin d'obtenir sa canonisation en 1391.

Cette reconnaissance provoque un véritable afflux d'étudiants et de novices scandinaves à la faculté de théologie de Prague. Entre 1360 et 1409, les registres de l'université comptent plus de 144 étudiants suédois. Ce canal universitaire fonctionne comme un véritable pont culturel. En revenant d'Europe centrale, ces étudiants emportent dans leurs bagages de nombreux manuscrits latins, parmi lesquels figure l'Évangile de Nicodème.

Comme le souligne le chercheur Dario Bullitta, les traductions suédoises de l'apocryphe réalisées à cette époque descendent très probablement d'un manuscrit latin de la « recension T », importé directement de Prague à la fin du XIVe siècle par des étudiants. C'est ce réseau

¹²⁹ Op cit. p. 1 – 16.

HÖDER Steffen, « Multilingual practices in late medieval Swedish writing », dans : *Taal en Tongval*, vol. 71, n°2, 2019, p. 231 – 252.

¹³⁰ *IBID.*

d'importation académique et de copie monastique qui explique pourquoi l'Évangile de Nicodème sous sa forme latine s'implante enfin visiblement dans les bibliothèques scandinaves au XVe siècle¹³¹.

¹³¹ BULLITTA Dario, « Vadstena Novices, Prague University, and the Old Swedish Evangelium Nicodemi, » dans : *Beyond the Piraeus Lion. East Norse Studies from Venice*, Copenhague, Universitets-Jubilæets danske Samfund, 2017, p. 61 – 78.

II. L'Europe centrale

Introduction

Sous la dynastie des Piast puis des Jagellon, la Pologne connaît un essor remarquable, caractérisé par la modernisation du royaume, la fondation de l'université de Cracovie en 1364, son alliance avec la Lituanie en 1385 et son expansion territoriale face aux chevaliers Teutoniques. Parallèlement, le royaume de Hongrie s'affirme comme une puissance majeure d'Europe centrale, intégrant notamment la Slovaquie et s'unissant temporairement à la Pologne sous le règne de Louis le Grand^{132 133 134}.

Malgré une perte d'influence sur les principautés de Moldavie et de Valachie, la Hongrie vit un important renouveau culturel au XVe siècle sous Matthias Corvin, tout en faisant face à la menace ottomane.

Entre ces deux grands ensembles, le royaume de Croatie et les territoires roumains suscitent des convoitises tout en subissant une forte instabilité. La Croatie traverse une crise profonde, marquée par la perte de la Dalmatie au profit de Venise et par une lutte constante contre l'avancée ottomane, malgré une brève unification avec la Hongrie et la Pologne au milieu du XVe siècle¹³⁵.

L'analyse de la diffusion textuelle au sein de cet espace géographique complexe révèle une dynamique très contrastée. Comme le met en évidence le tableau 9 présenté en page 62 de ce travail, la tradition manuscrite de la version latine de l'Évangile de Nicodème y a connu une fortune singulièrement modeste en comparaison avec les réseaux occidentaux.

¹³² ALEKSUIN Natalia, BEAUVOIS Daniel, DUCREUX Marie-Élisabeth, *ea.*, *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 p. 109 – 111, (Collection : Nouvelle Clio)

¹³³ *Ibid.*, p. 117 – 118.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 114 – 116.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 119 – 121.

Le cas de la République Tchèque et de la Slovénie

Au XIV^e siècle, bien que toutes deux intégrées au Saint-Empire, la République tchèque (Royaume de Bohême) et la Slovénie ont des statuts différents. Sous le règne de Charles IV, couronné empereur en 1355, Prague devient la capitale impériale et transforme la Bohême en un centre culturel européen majeur¹³⁶. La Slovénie, quant à elle, est sous la domination des Habsbourg d'Autriche depuis la fin du XIII^e siècle¹³⁷.

La circulation de l'Évangile de Nicodème au sein de ces territoires s'avère logique : elle s'inscrit dans le prolongement d'une diffusion déjà solidement établie à l'échelle du Saint-Empire.

Le statut de l'Évangile de Nicodème dans ces régions

La réception de l'Évangile de Nicodème dans ces territoires s'observe à travers des indices de diffusion et d'intégration textuelle. Deux éléments principaux témoignent de cette présence : la circulation de l'Homélie du Pseudo-Épiphane de Chypre et les traductions de l'Évangile de Nicodème en vieux-slave occidental.

Issue de la tradition apocryphe et lue au sein de l'Église orthodoxe, l'Homélie du Pseudo-Épiphane de Chypre se structure en deux parties distinctes. La première s'articule autour du discours prononcé par Joseph d'Arimathée devant Pilate. La seconde, qui s'approprie le matériau textuel de l'Évangile de Nicodème, relate la descente du Christ aux Enfers. Ce second volet dépeint précisément la destruction des portes infernales, la sidération des démons, ainsi que la libération d'Adam et des justes, dès lors guidés vers le Paradis.

Bien que l'Homélie s'inspire de l'Évangile de Nicodème, elle y apporte des modifications importantes. Tout d'abord, là où l'apocryphe met en scène un dialogue entre deux figures infernales distinctes, Hadès et Satan, l'Homélie choisit de réunir ces deux entités en un seul personnage : le « tyran de la mort ». Ensuite, alors que le Christ descend seul aux Enfers dans

¹³⁶ BOGDAN Henry, *Histoire de l'Allemagne, de la Germanie à nos jours*, Paris, Perrin, 1999, p. 140 – 145.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 132 – 136.

l'Évangile, le texte du Pseudo-Épiphane le montre accompagné par une armée céleste et par les archanges Michel et Gabriel¹³⁸.

En dehors de cette homélie, l'Évangile de Nicodème aurait fait l'objet d'une traduction en vieux-slave occidental dès le Xe siècle. L'origine de cette traduction se situerait dans un monastère bénédictin de Dalmatie. Ce texte initial aurait servi de modèle pour des manuscrits plus tardifs. Parmi ces copies figurent le manuscrit numéro 1264 de la bibliothèque de Sainte-Sophie de Novgorod, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque publique d'État de Saint-Petersbourg, et le manuscrit en rédaction serbe daté des XVe et XVIe siècles, conservé à la Bibliothèque d'État de Vienne sous la cote Slav. 24¹³⁹.

La dépendance de ces deux manuscrits tardifs envers la version du vieux-slave occidental du Xe siècle se manifeste par plusieurs indices linguistiques et philologiques. Les copistes ont commis des erreurs de transcription dans les valeurs numériques lors du passage de l'alphabet glagolitique à l'alphabet cyrillique. Les textes conservent également des caractéristiques grammaticales propres au vieux-slave occidental, à l'image de l'aoriste au duel. Enfin, des choix lexicaux particuliers subsistent dans ces copies, comme l'emploi du terme *Nerusalim* pour désigner la ville de Jérusalem¹⁴⁰.

Pourquoi une arrivée aussi tardive des manuscrits latins ?

L'apparition tardive et timide des manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème dans ces territoires au cours du Moyen Âge tardif s'explique par deux facteurs structurels majeurs : le paysage linguistique et confessionnel d'une part, et la structure des réseaux intellectuels d'autre part.

¹³⁸ VAILLANT André, « L'homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ, Texte vieux-slave, Texte grec et traduction française », dans : *Studies of the Old Church Slavonic Institute*, Vol. 3 No. 3, 1958, p. 8 – 16.

¹³⁹ VAILLANT André, *L'Évangile de Nicodème. Texte slave et texte latin*, Genève, Droz, 1968, p. 9 – 14.

¹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 14 – 28.

Le choix des langues liturgiques et scripturaires est un facteur qui explique la faible diffusion des manuscrits latins de l'Évangile de Nicodème dans ces espaces. Dans plusieurs régions, la production de textes religieux se structure autour du vieux-slave et de ses variantes locales, ce qui réduit le besoin de copier ou d'importer des manuscrits en langue latine.

En Croatie, malgré le rattachement du territoire à l'Église catholique romaine, les autorités ecclésiastiques obtiennent le privilège d'utiliser le vieux-slave et l'alphabet glagolitique pour la célébration de la liturgie¹⁴¹.

L'existence de ces traditions écrites en vieux-slave et en slavon, dotées de leurs propres alphabets et de leurs propres réseaux de copie, a ainsi directement concurrencé l'usage du latin, limitant l'implantation des versions latines de l'apocryphe dans les bibliothèques locales.

Cette particularité linguistique est visible dans des productions textuelles majeures des Xe et XIe siècles, à l'image du *Codex Zographensis*¹⁴² et du *Codex Marianus*¹⁴³, tous deux rédigés en caractères glagolitiques. L'usage de cette écriture locale pour des documents de haute importance se prolonge durant les siècles suivants, comme en témoigne le *Missel d' Hrvoje*, un manuscrit enluminé réalisé au début du XVe siècle en glagolitique croate pour le duc de Bosnie, Hrvoje Vukčić Hrvatinić¹⁴⁴.

Pour les espaces pleinement intégrés à l'influence latine comme la Pologne ou la Hongrie, le déblocage et l'arrivée effective des manuscrits latins coïncident avec le développement des universités d'Europe centrale au XVe siècle. Ces institutions créent un pont intellectuel direct avec l'Italie, l'Allemagne ou la France, où la tradition manuscrite latine de l'apocryphe est déjà solidement établie.

Si l'université de Prague marque profondément la Scandinavie, elle revêt également une importance capitale pour les pays slaves. Elle ne reste d'ailleurs pas isolée, puisque la Pologne fonde l'université Jagellonne de Cracovie en 1364, qui influence la diffusion des savoirs à

¹⁴¹ KRAFT SOIĆ Valerija, « Rescript of Pope Innocent IV to the Bishop of Senj (1248). Under the patronage of St Jerome. II Historical fate of Glagolitic script and beginnings of St Jerome tradition », dans : *Croatica Christiana periodica*, vol. 40, n° 78, p. 17 – 37.

¹⁴² Anonyme, « Codex Zographensis (Evangile selon Marc) », Xe-Xe siècle, Saint-Petersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, Fonds Glagolitique, Ms. глаг. 1, f. 77r

¹⁴³ Anonyme, « Codex Marianus », Début du XIe siècle, Saint-Petersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, [Nom du fonds à préciser], Cote Q.p.I.15.

¹⁴⁴ BUTKO Vadić (scribe), « Missel de Hrvoje », 1403-1404, Istanbul, Bibliothèque du Palais de Topkapı, Collection des manuscrits non islamiques, Cote Y. 71

<https://muzejbosanskogkraljevstva.ba/en/hrvojev-misal-2/> (consulté le 14/07/26)

travers l'Europe centrale. La proximité géographique entre la Pologne, la Slovaquie actuelle et les pôles de Prague et Cracovie favorise la mobilité des étudiants et des savants. Ce dynamisme tisse un solide réseau universitaire régional, évitant aux lettrés de longs voyages vers l'Italie ou la France pour accomplir leurs études.

Les étudiants polonais forment l'une des « nations » universitaires les plus importantes et les plus influentes à Prague avant que la dynastie des Jagellons ne réforme l'université de Cracovie en 1400¹⁴⁵. Par après, et particulièrement à la suite de la crise hussite et du décret de Kutná Hora qui marginalise les étrangers à Prague (1409)¹⁴⁶, Cracovie s'impose comme le nouveau phare intellectuel d'Europe centrale et attire une bureaucratie d'État en pleine expansion ¹⁴⁷.

À Cracovie, les étudiants originaires des territoires slovaques et du royaume de Hongrie bénéficient de structures d'accueil spécifiques, comme la *Bursa Hungarorum* (fondée en 1454), qui héberge de nombreux étudiants du royaume¹⁴⁸. La proximité linguistique et les liens ecclésiastiques régionaux facilitent également leur accès aux productions textuelles tchèques et polonaises, notamment au sein de la faculté des arts libéraux de l'université de Cracovie, célèbre à l'époque pour son enseignement des sciences exactes ¹⁴⁹.

L'influence de ces universités s'étend à la Croatie. Bien que cette région se situe à l'écart des grands centres universitaires, elle profite indirectement des dynamiques intellectuelles de l'époque. Faute d'universités sur leur propre sol, les étudiants croates et roumains partent fréquemment étudier à l'étranger, en particulier à Prague et à Cracovie, deux pôles que les liens politiques avec la Pologne et le royaume de Bohême rendent accessibles¹⁵⁰.

¹⁴⁵ KNOLL W., Paul, « The University of Cracow in the Fifteenth Century », dans : *Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, vol. 52, Boston, Brill, 2016, p. 10 – 15.

¹⁴⁶ Le décret de Kutná Hora a été émis le 18 janvier 1409 par le roi Venceslas IV de Bohême et a modifié le système de vote de l'Université Charles de Prague en attribuant à la nation bohémienne trois voix contre une seule aux trois autres nations (saxonne, bavaroise, polonaise), ce qui va provoquer notamment le départ de milliers d'universitaires germanophones vers Leipzig.

NEJEDLÝ Martin. « Le concept de nation en Bohême au XIVe et au début du XVe siècle », dans : *Nation et nations au Moyen Âge*, édité par Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 231 – 243.

¹⁴⁷ MARIN Olivier, *La Réforme commence à Prague. Histoire des hussites, XVe – XXe siècle*, Paris, Passés Composés, 2021, p. 89 – 110.

¹⁴⁸ BORBÁLA Kelényi, *The University of Kraków and its Hungarian Students*, p. 137 – 142.

¹⁴⁹ KNOLL W., Paul, « Cracow and Its University », dans : *Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, vol. 52, Boston, Brill, 2016, p. 42 – 43.

¹⁵⁰ GIEYSZOR Aleksander, « Origine sociale et nationale du corps universitaire de Cracovie aux XIVe et XVe siècles », dans : *Medievalia Lovaniensia*, Louvain, Leuven University Press, 1978, p. 475 – 483.

À Prague, la proximité linguistique entre parlers slaves facilite leur intégration. À Cracovie, ils profitent également de la *Bursa Hungarorum*. C'est dans ce cadre qu'ils accèdent aux textes latins qu'ils diffusent ensuite dans leurs pays d'origine en les confrontant aux traditions manuscrites locales et en les intégrant progressivement à la production écrite, notamment glagolitique.

Les universités de Prague et de Cracovie jouent ainsi un rôle déterminant dans la diffusion de cette tradition textuelle. Elles contribuent à stabiliser et à unifier progressivement l'Évangile de Nicodème sous une forme que les chercheurs nomment la « recension bohémienne », avant d'en favoriser la transmission auprès d'étudiants de toute l'Europe. Les réseaux universitaires font ensuite circuler ce texte vers des horizons variés, notamment la Scandinavie.

Pourquoi si peu de témoins latins ?

Même si l'accès aux textes latins est garanti par les réseaux universitaires au XVe siècle, la version latine de l'Évangile de Nicodème ne s'impose pas massivement sous forme de manuscrits traditionnels dans ces régions. Deux raisons principales expliquent ce manque de succès apparent.

La première raison de la rareté des copies latines « classiques » réside dans la concurrence d'une variante régionale : la Recension Bohémienne. Celle-ci est une variante latine spécifique du texte apocryphe qui se stabilise, se corrige et se recopie activement au sein des *scriptoria* de Bohême au cours du XIVe siècle. Elle ne reste pas confinée à la Bohême et s'impose comme la matrice textuelle principale pour toute l'Europe centrale et orientale.

À partir de ce modèle, le texte se diffuse, servant de source directe aux copies manuscrites latines circulant vers le nord, et de base aux premières traductions en langues vernaculaires slaves (notamment en vieux polonais et en vieux tchèque). Cette standardisation textuelle explique pourquoi, malgré la diversité des langues d'accueil, les manuscrits de ces différents pays partagent une étroite parenté philologique.

Cette version hybride de l'Évangile de Nicodème combine la tradition A et des éléments de la tradition B ; de plus, plusieurs manuscrits d'Europe centrale y adjoignent des légendes sur la Croix ou le texte de la *Cura sanitatis Tiberii* ¹⁵¹.

D'autre part, la recension bohémienne donne naissance à plusieurs versions vernaculaires :

- La version biélorusse médiévale, issue de la traduction du manuscrit de Gdańsk, présente dans deux manuscrits du XVe siècle ¹⁵² ;
- Une tradition polonaise qui, bien que disparue, laisse des traces dans des manuscrits russes du XVIIe siècle ¹⁵³ ;
- La traduction tchèque qui survit dans au moins trois manuscrits du XVe siècle et juxtapose les versions des traditions latines A et B. De cette version découle une traduction allemande en 1676. Celle-ci donne naissance à une retraduction polonaise au XIXe siècle, qui connaît un certain succès avec 11 réimpressions ¹⁵⁴.

On peut ainsi constater que, si la version latine classique et brute du manuscrit n'a pas beaucoup de succès en tant que telle, la recension bohémienne connaît quant à elle un triomphe remarquable à travers l'Europe orientale. Elle agit à la fois comme un filtre de sélection et comme un catalyseur de vernacularisation, rendant la simple copie de manuscrits latins traditionnels superflue.

L'importance des versions vernaculaires par rapport aux textes latins se confirme également par l'existence de plusieurs manuscrits polonais rédigés aux XVe et XVIe siècles. Parmi ces témoins figure le *Rozmyślanie przemyskie*, daté de la seconde moitié du XVe siècle. On trouve également la *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*, un manuscrit daté de 1544, ainsi que le *Codex de Laurentius* de Łask, copié la même année ¹⁵⁵. Ces documents en langue vernaculaire illustrent la diffusion de l'Évangile de Nicodème en dehors du réseau des manuscrits latins.

¹⁵¹ ZBIGNIEW Izydorczyk, « The Bohemian Redaction of the Evangelium Nicodemi in Medieval Slavic Vernaculars », dans : *Studia Ceranea*, vol. 4, 2014, p. 50.

¹⁵² *IBID.*, p. 51 – 57.

¹⁵³ *IBID.*, p. 58 – 59.

¹⁵⁴ *IBID.*, p. 59 – 63.

¹⁵⁵ *IBID.*, p. 30 – 34.

Le second obstacle au développement d'une tradition manuscrite latine de l'Évangile de Nicodème dans ces régions est purement chronologique. L'arrivée du texte par les canaux universitaires et sa stabilisation coïncident presque immédiatement avec l'apparition et la diffusion rapide de l'imprimerie en Europe centrale dans la seconde moitié du XVe siècle. La typographie s'implante en Bohême en 1468, puis en Hongrie en 1473, avant de se déployer vers l'est au tournant du XVIe siècle¹⁵⁶.

Cette révolution technologique fige très vite les textes sous forme imprimée et met un point d'arrêt général à la copie et à la circulation de nouveaux manuscrits latins. L'Évangile de Nicodème passe ainsi presque directement du réseau restreint des universités aux presses des imprimeurs, court-circuitant la phase de prolifération manuscrite que l'Europe occidentale avait connue au cours des siècles précédents.

¹⁵⁶ BARBIER Frédéric, *L'imprimé dans la construction de la vie politique. Brésil, Europe, Amériques XVIIIe – XXe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 143 – 168.

III. Conclusion

La diffusion de la tradition manuscrite de l'Évangile de Nicodème connaît un élargissement géographique vers le nord et l'est de l'Europe durant les XIV^e et XV^e siècles.

Cette transmission tardive se caractérise par un nombre limité de témoins conservés en comparaison avec l'Europe occidentale, à l'exception notable de la République tchèque et de la Pologne. L'apparition du texte dans ces espaces coïncide avec des contextes politiques et religieux particuliers, marqués par la consolidation de la christianisation en Scandinavie et la réorganisation des territoires d'Europe centrale sous l'influence de nouvelles dynasties.

Dans l'espace scandinave, la circulation de l'œuvre montre un décalage chronologique entre les versions en langues vernaculaires et les manuscrits en langue latine. Bien que le récit de l'apocryphe soit connu dès le XII^e siècle à travers des adaptations locales comme la *Niðrstigningar saga* en Islande et en Norvège, aucun témoin manuscrit latin n'est conservé avant le XV^e siècle.

Cette situation s'explique d'abord par l'implantation tardive de la culture écrite latine dans des régions où l'usage de la langue locale et de la tradition orale restait dominant pour la diffusion de la foi. Elle s'explique également par la disparition massive des parchemins latins médiévaux, qui ont été démantelés et réutilisés pour la reliure de registres administratifs au moment de la Réforme protestante et de l'introduction de l'imprimerie.

L'apparition de manuscrits latins au XV^e siècle est finalement rendue possible par l'action de l'ordre de Sainte-Brigitte à l'abbaye de Vadstena et par la circulation des étudiants scandinaves formés à l'université de Prague, qui ont rapporté des copies de l'œuvre dans leurs pays d'origine.

En Europe centrale, l'implantation de l'Évangile de Nicodème se heurte également à des barrières linguistiques et confessionnelles.

Avant l'arrivée des textes latins, la matière de l'apocryphe circule déjà sous d'autres formes, notamment par le biais de l'Homélie du Pseudo-Épiphane de Chypre dans le milieu orthodoxe, ou à travers des traductions en vieux-slave remontant au Xe siècle depuis la Dalmatie. L'usage du vieux-slave glagolitique en Croatie et du slavon d'église dans les principautés de Moldavie et de Valachie limite la nécessité de copier ou d'importer des manuscrits en langue latine. Dans

ces régions, la transmission écrite se structure principalement autour de traditions liturgiques et de réseaux de copie locaux, indépendants de la tradition latine.

L'intégration de ces territoires dans les réseaux de transmission latins se produit au XVe siècle grâce au développement des universités de Prague et de Cracovie, qui facilitent la mobilité des étudiants et la circulation des textes. Pour autant, ce désenclavement universitaire ne produit pas une augmentation importante des manuscrits latins classiques.

Ceci s'explique par le succès de la recension bohémienne, une variante textuelle latine élaborée en Bohême qui a servi de modèle direct à des traductions vernaculaires en vieux tchèque, vieux polonais ou vieux biélorusse, réduisant le besoin de copies purement latines. Enfin, l'introduction rapide de la technologie de l'imprimerie en Europe centrale durant la seconde moitié du XVe siècle fixe les textes sous forme imprimée, arrêtant le processus de copie manuscrite avant qu'il n'atteigne le volume observé dans les régions occidentales.

CONCLUSION

L'étude de la diffusion de l'Évangile de Nicodème en Europe médiévale révèle un phénomène complexe, où se croisent des dynamiques politiques, religieuses, culturelles et matérielles. Ce texte apocryphe, rédigé probablement au II^e siècle et enrichi au VI^e siècle par le récit de la Descente aux Enfers, a connu une fortune exceptionnelle entre le VIII^e et le XV^e siècle, passant d'une circulation confidentielle à une popularité européenne.

Son succès ne s'explique pas par un seul facteur, mais par une convergence de conditions favorables qui ont permis son implantation, son adaptation et sa pérennité dans des contextes variés. En analysant les trajectoires de sa diffusion en Francie, dans l'espace germanique, en péninsule Ibérique, dans les îles Britanniques, puis en Europe centrale et scandinave, il est possible d'identifier quatre ensembles de facteurs déterminants : les réseaux ecclésiastiques et politiques, les besoins théologiques et pastoraux, les mutations culturelles et linguistiques, et enfin les supports matériels et technologiques.

La diffusion de l'Évangile de Nicodème repose d'abord sur l'infrastructure institutionnelle mise en place par l'Église et les pouvoirs politiques médiévaux. Les monastères, les scriptoria, les diocèses et les universités ont joué un rôle central dans la copie, la conservation et la circulation des manuscrits. Cependant, cette infrastructure n'aurait pas suffi sans une volonté politique de promouvoir certains textes pour servir des projets de christianisation, d'unification ou de légitimation du pouvoir.

Dès la période carolingienne, les monastères se révèlent être les principaux foyers de diffusion de l'apocryphe. La Renaissance carolingienne, impulsée par Charlemagne et ses successeurs, crée un environnement propice à la copie des textes religieux, y compris ceux qui, comme l'Évangile de Nicodème, ne figurent pas dans le canon biblique. Les scriptoria, tels que ceux de Tours, Corbie ou Lorsch, standardisent l'écriture (avec la minuscule caroline) et multiplient les copies de manuscrits, permettant à l'apocryphe de circuler au sein des réseaux monastiques. Ces centres ne sont pas seulement des lieux de production, mais aussi des espaces d'échange. Les moines voyagent entre abbayes, emportant avec eux des textes qui se diffusent ainsi à

travers l'Europe. Par exemple, l'abbaye de Corvey, fondée en 822 dans l'espace germanique, devient un relais essentiel pour la christianisation des Saxons et la diffusion de l'Évangile de Nicodème dans cette région.

La diffusion de l'apocryphe est également indissociable des projets politiques des souverains médiévaux. Dans les territoires francs, les Carolingiens utilisent les textes religieux pour unifier leur empire et légitimer leur autorité. Charlemagne, présenté par le *Poeta Saxo* comme un nouveau guide spirituel menant les Saxons vers le salut, trouve dans l'Évangile de Nicodème un récit qui échoit à son idéologie. Le Christ y est dépeint comme un triomphateur, brisant les portes de l'Enfer et libérant les âmes captives, une métaphore puissante pour un empereur cherchant à convertir les peuples païens par la force ou la persuasion. De même, en Angleterre, Alfred le Grand (871–899) intègre l'apocryphe dans son programme de réforme éducative, le faisant traduire en vieil anglais pour le rendre accessible aux élites laïques et cléricales. Dans ces deux cas, le texte sert à renforcer l'autorité spirituelle et temporelle des souverains, tout en offrant un outil pédagogique pour la christianisation.

En péninsule Ibérique, l'arrivée de l'Évangile de Nicodème au IX^e siècle coïncide avec l'intégration de la Marche d'Espagne dans l'Empire carolingien. Le texte y est importé par des clercs francs et utilisé comme arme théologique contre l'hérésie adoptianiste, qui nie la divinité du Christ. En Scandinavie, ce sont les universités de Prague et de Cracovie, ainsi que l'ordre de Sainte-Brigitte, qui permettent au X^e siècle l'importation de manuscrits latins, montrant comment les réseaux intellectuels transnationaux favorisent la circulation des textes.

Si les réseaux institutionnels ont permis la diffusion matérielle de l'Évangile de Nicodème, son succès durable s'explique avant tout par sa capacité à répondre aux préoccupations spirituelles des sociétés médiévales. Le texte comble des lacunes du Nouveau Testament, offre des réponses aux angoisses eschatologiques et s'adapte aux contextes locaux de conversion ou de controverses doctrinales.

L'Évangile de Nicodème se distingue par son récit détaillé du procès de Jésus, de sa Descente aux Enfers et de sa Résurrection, des épisodes à peine évoqués dans les Évangiles canoniques. Pour les clercs et les fidèles médiévaux, avides de récits concrets sur la Passion et la victoire du Christ sur la mort, ce texte offre une narrativité riche et dramatique, propre à nourrir la dévotion.

Par exemple, la scène où Jésus brise les portes de l'Enfer et libère Adam, Ève et les justes de l'Ancien Testament donne une dimension visuelle et spectaculaire à la Rédemption, facile à intégrer dans les prédications ou les représentations artistiques (comme les fresques ou les drames liturgiques).

Cette fonction de complément théologique est particulièrement visible dans les régions où le texte est utilisé pour résoudre des controverses. En Espagne, il sert à affirmer la divinité du Christ face à l'adoptianisme ; en Angleterre, il renforce la doctrine de la Descente aux Enfers, officialisée plus tard par le concile de Latran IV (1215). Même dans les milieux orthodoxes, comme en Europe centrale, l'Homélie du Pseudo-Épiphane s'inspire de l'apocryphe pour développer une théologie de la victoire du Christ sur la mort.

Le XIIe siècle marque un tournant dans la diffusion de l'Évangile de Nicodème, en raison d'un changement des mentalités religieuses. Les Croisades, la peur de l'Enfer, l'émergence du Purgatoire et la définition des péchés capitaux créent un climat d'angoisse face au salut. Dans ce contexte, le récit de la Descente aux Enfers offre une promesse de délivrance absolue. Le Christ y apparaît comme un libérateur, capable de sauver même les âmes des justes de l'Ancien Testament, condamnées à l'attente dans les limbes. Cette thématique résonne particulièrement auprès des croisés, pour qui la mort au combat est présentée comme un martyre garantissant le salut (comme le souligne Bernard de Clairvaux dans son *De Laude novae militiae*).

De plus, la multiplication des visions monastiques (comme celles d'Albéric ou de Tondale) et des récits de catabases au XIIe siècle montre un intérêt croissant pour les représentations de l'au-delà. L'Évangile de Nicodème s'inscrit dans cette tendance en proposant une géographie concrète de l'Enfer et une image du Christ triomphant, rassurante pour des fidèles obsédés par la question du jugement dernier.

Enfin, l'intégration du dogme de la Descente aux Enfers dans la profession de foi lors du concile de Latran IV (1215) consacre officiellement la portée théologique du texte, légitimant son usage dans les prédications et les ouvrages de dévotion.

Un troisième ensemble de facteurs explique la diffusion de l'Évangile de Nicodème : sa capacité à s'adapter aux cultures locales et à profiter des mutations linguistiques du Moyen Âge. Le texte ne se diffuse pas de manière passive ; il est réinterprété, traduit et réécrit pour correspondre aux attentes des sociétés qui l'accueillent.

Dans les régions récemment christianisées, comme l'espace germanique ou les îles Britanniques, l'Évangile de Nicodème est réapproprié pour correspondre aux valeurs guerrières des populations locales. Par exemple, dans l'*Heliand*, un poème épique en vieux saxon du IX^e siècle, le Christ est dépeint comme un chef de guerre triomphant de Satan, une image qui résonne avec l'idéal héroïque des Saxons. De même, en Angleterre, les traducteurs anglo-saxons remplacent l'expression latine *descensus ad inferos* par *hergung* (« raid militaire »), transformant la Descente aux Enfers en une expédition guerrière conforme à l'imaginaire des élites locales.

Cette adaptation culturelle est également visible dans les sagas scandinaves, comme la *Niðrstigningar saga* (XII^e siècle), où le récit de la Descente aux Enfers est intégré à la tradition narrative nordique. Dans ces versions, le Christ n'est pas seulement un libérateur spirituel, mais aussi une figure familière aux codes des sociétés germaniques, ce qui facilite son acceptation par des populations encore attachées à leurs traditions païennes.

La diffusion de l'Évangile de Nicodème est également liée à l'essor des langues vernaculaires à partir du XII^e siècle. Alors que le latin reste la langue dominante pour les textes religieux, l'apocryphe est traduit en vieil anglais, en vieux français, en irlandais, en slave ou en islandais, ce qui élargit considérablement son audience. Par exemple, en Angleterre, les réformes d'Alfred le Grand (IX^e siècle) encouragent la traduction des textes religieux en vieil anglais, permettant à l'Évangile de Nicodème de toucher un public laïque. De même, en Europe centrale, la Recension bohémienne du texte sert de base à des traductions en vieux tchèque ou en vieux polonais, facilitant sa diffusion hors des cercles cléricaux.

Cette vernacularisation est un facteur clé de son succès. Elle permet au texte de sortir des monastères pour atteindre les cours seigneuriales, les élites urbaines et même les milieux populaires. Au XIV^e et XV^e siècles, les versions en langue vulgaire se multiplient, comme en témoignent les manuscrits français ou occitans, ou encore les adaptations en vieux danois. Cette diversification linguistique explique pourquoi l'apocryphe reste populaire même après le déclin du latin comme langue de culture.

Enfin, la diffusion de l'Évangile de Nicodème est indissociable des évolutions technologiques qui ont marqué la production et la circulation des textes au Moyen Âge. Du parchemin à l'imprimerie, en passant par l'essor des ateliers laïcs, ces mutations ont accéléré ou freiné sa propagation selon les périodes.

La période carolingienne marque un premier tournant avec la standardisation de l'écriture (minuscule caroline) et la multiplication des scriptoria monastiques. Ces ateliers permettent une production massive de manuscrits, dont ceux de l'Évangile de Nicodème. Plus tard, à partir du XIIe siècle, l'essor des écoles urbaines et des premières universités (Bologne, Paris, Oxford) favorise l'émergence d'ateliers de copie laïcs, qui commercialisent des manuscrits pour un public plus large. L'apocryphe bénéficie de cette dynamique, comme en témoigne l'augmentation du nombre de copies aux XIIIe et XIVe siècles.

Le XVe siècle voit l'arrivée de l'imprimerie, une révolution qui transforme radicalement la diffusion des textes. Si l'Évangile de Nicodème continue d'être copié sous forme manuscrite (notamment en Europe centrale et scandinave), l'imprimerie permet une diffusion plus large et plus rapide à partir du XVIe siècle. Cependant, cette innovation arrive trop tard pour les régions périphériques comme la Scandinavie ou l'Europe centrale, où la tradition manuscrite latine n'a pas eu le temps de s'imposer avant d'être supplantée par les versions imprimées. En Europe occidentale, en revanche, l'imprimerie prolonge la popularité du texte, notamment grâce à son intégration dans des compilations comme la Légende dorée de Jacques de Voragine, qui en assure la postérité jusqu'à l'époque moderne.

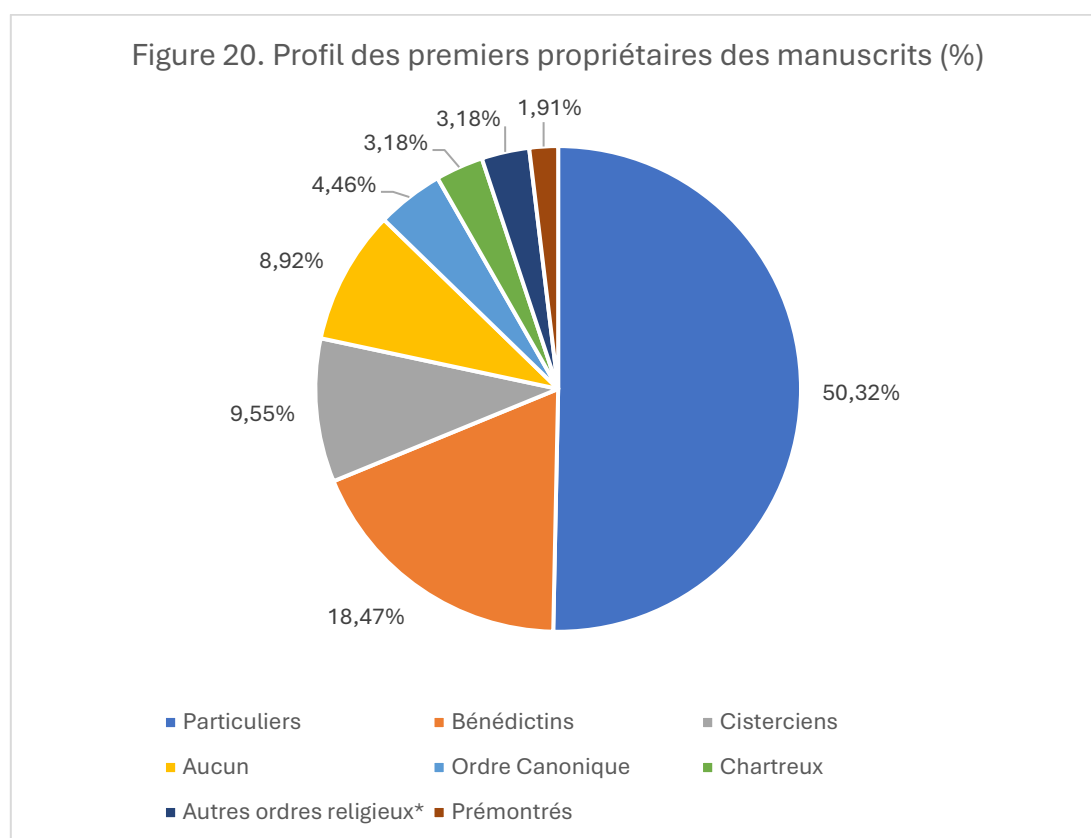
En définitive, la diffusion de l'Évangile de Nicodème en Europe médiévale est le résultat d'une alchimie complexe entre facteurs institutionnels, spirituels, culturels et technologiques. Ce texte n'a pas conquis l'Europe par hasard. Il a su s'adapter aux besoins des sociétés qui l'ont accueilli, qu'il s'agisse de légitimer un pouvoir politique (comme sous l'empire carolingien), de répondre à des controverses doctrinales (comme en Espagne), de s'intégrer à un imaginaire guerrier (comme en Germanie ou en Angleterre) ou de rassurer des fidèles angoissés par le salut de leur âme (comme au XIIe siècle).

Son histoire révèle également les dynamiques de circulation des savoirs au Moyen Âge. Les réseaux monastiques, les universités, les traductions vernaculaires et les innovations technologiques ont permis à un récit apocryphe de devenir un pilier de la culture religieuse européenne. Enfin, son déclin relatif à partir du XVIe siècle, avec la Réforme et la remise en

question des textes non canoniques, montre que sa survie est liée à un contexte spécifique, celui d'une chrétienté médiévale en quête de récits édifiants et de réponses aux grandes questions eschatologiques.

L'Évangile de Nicodème est ainsi bien plus qu'un simple apocryphe. C'est un miroir des sociétés médiévales, reflétant leurs aspirations, leurs peurs et leurs mutations. Son étude permet de comprendre comment un texte, même marginal au regard du canon, peut devenir un vecteur de pouvoir, de dévotion et de culture lorsqu'il rencontre les attentes des hommes et des femmes qui le transmettent

Afin d'identifier les milieux récepteurs de l'Évangile de Nicodème, la Figure 20 catégorise les premiers propriétaires identifiés des manuscrits selon leur statut (particuliers, ordres monastiques tels que les bénédictins ou cisterciens, ou possesseurs anonymes). Cette classification offre ainsi un aperçu sociologique de son lectorat initial.



Le résultat le plus marquant des données récoltées réside dans la part prépondérante des particuliers, qui représentent plus de la moitié des possesseurs répertoriés (50,32 %). Ce chiffre dépasse celui de l'ensemble des institutions religieuses réunies. Cette forte proportion, couplée aux manuscrits pour lesquels aucun possesseur institutionnel n'est identifié (8,92 %), soulève plusieurs hypothèses sur le profil des lecteurs.

La question se pose de savoir si ce texte est détenu à des fins de dévotion privée ou d'érudition individuelle. La présence massive d'individus laïcs ou de clercs possédant l'œuvre à titre personnel témoigne d'une appropriation intime du récit de la Descente aux Enfers, détachée des usages strictement liturgiques ou institutionnels. En second lieu, ce phénomène reflète potentiellement la démocratisation du livre au Bas Moyen Âge. Il convient alors de se demander si cette surreprésentation des particuliers correspond à l'émergence des bibliothèques privées à partir du XIV^e siècle, un mouvement favorisé par l'essor des ateliers laïcs et la vulgarisation des textes en langue vernaculaire.

L'examen des ordres religieux identifiés fait émerger d'autres questions. Les Bénédictins occupent une place majeure (18,47 %), suivis par les Cisterciens (9,55 %), les ordres canoniques (4,46 %), les Chartreux (3,18 %) et les Prémontrés (1,91 %). La catégorie regroupant les « Autres ordres religieux » (3,18 %) — qui réunit notamment les Célestins, les Frères de la vie commune et les Dominicains — complète ce panorama. Cette répartition suggère plusieurs axes de réflexion.

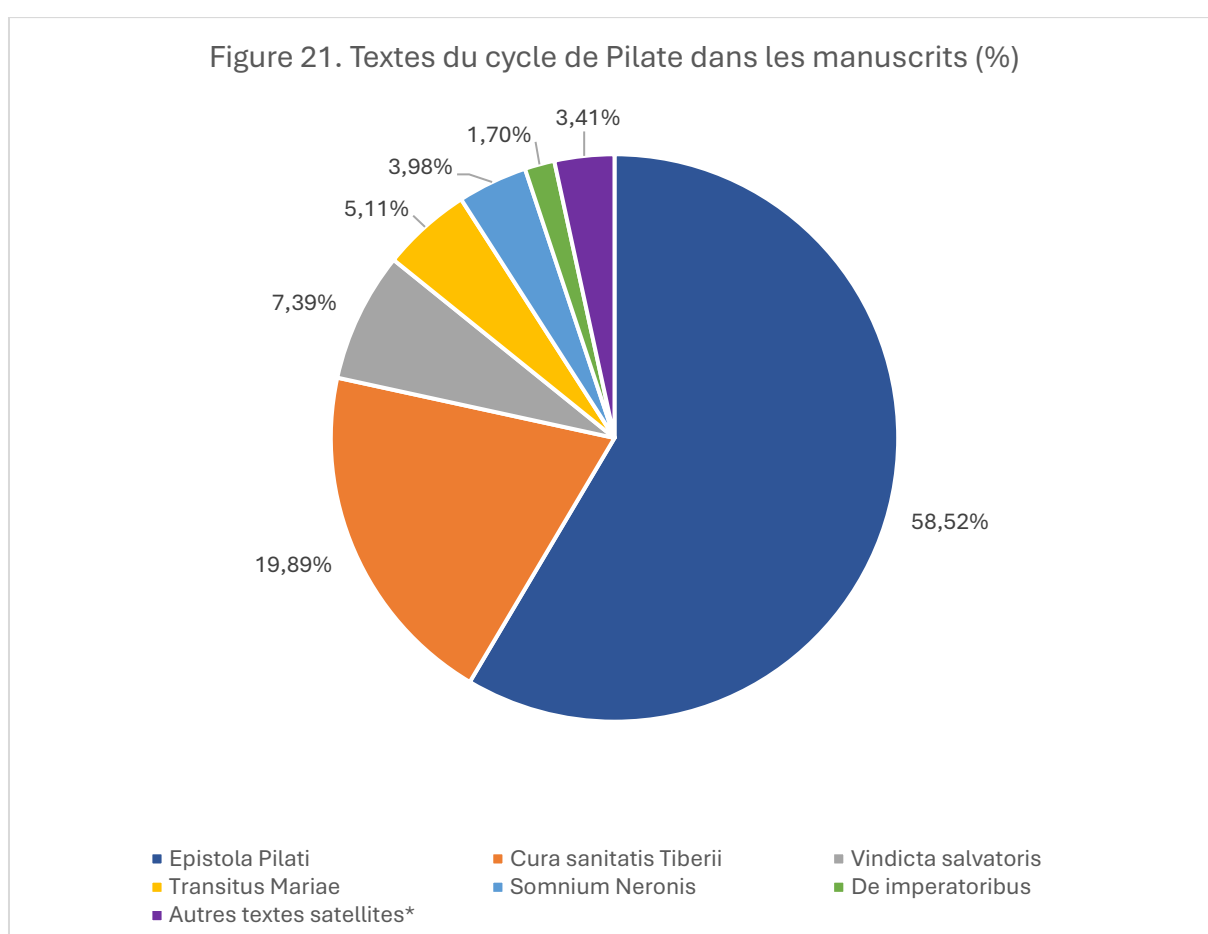
La corrélation entre la nature de la règle monastique et l'intérêt pour les apocryphes reste à explorer. La prépondérance des réseaux bénédictins et cisterciens n'est pas nécessairement le seul fait de l'ancienneté ou de la puissance de leurs scriptoria ; elle postule également l'existence d'une sensibilité théologique propre, inclinée vers les récits comblant les silences scripturaires.

Le modeste ancrage des Chartreux (3,18 %) suggère une causalité structurelle. Ce chiffre invite à envisager l'impact de communautés plus restreintes et isolées, vouées à la contemplation solitaire, où l'acte de copie relève de l'initiative individuelle des moines plutôt que d'une planification collective au sein d'un atelier.

Enfin, la marginalité des Prémontrés (1,91 %) et des « Autres ordres » (3,18 %) invite à formuler l'hypothèse d'un déterminisme chronologique. On peut supposer que leur faible représentativité découle directement de leur émergence tardive, s'étalant du XII^e au XIV^e siècle. Ces institutions se développent en effet à une époque charnière où les dynamiques de production

manuscrite basculent. Les réseaux monastiques traditionnels s'effacent alors potentiellement au profit de l'essor des nouveaux centres urbains et laïcs.

L'étude des textes copiés aux côtés de l'Évangile de Nicodème apporte des indices précieux sur la façon dont le manuscrit se perçoit et s'utilise à l'époque. L'analyse du « cycle de Pilate » révèle que cet apocryphe s'articule très fréquemment avec d'autres récits bien spécifiques, un phénomène qui interroge les motivations profondes de ces associations textuelles (Figure 21).

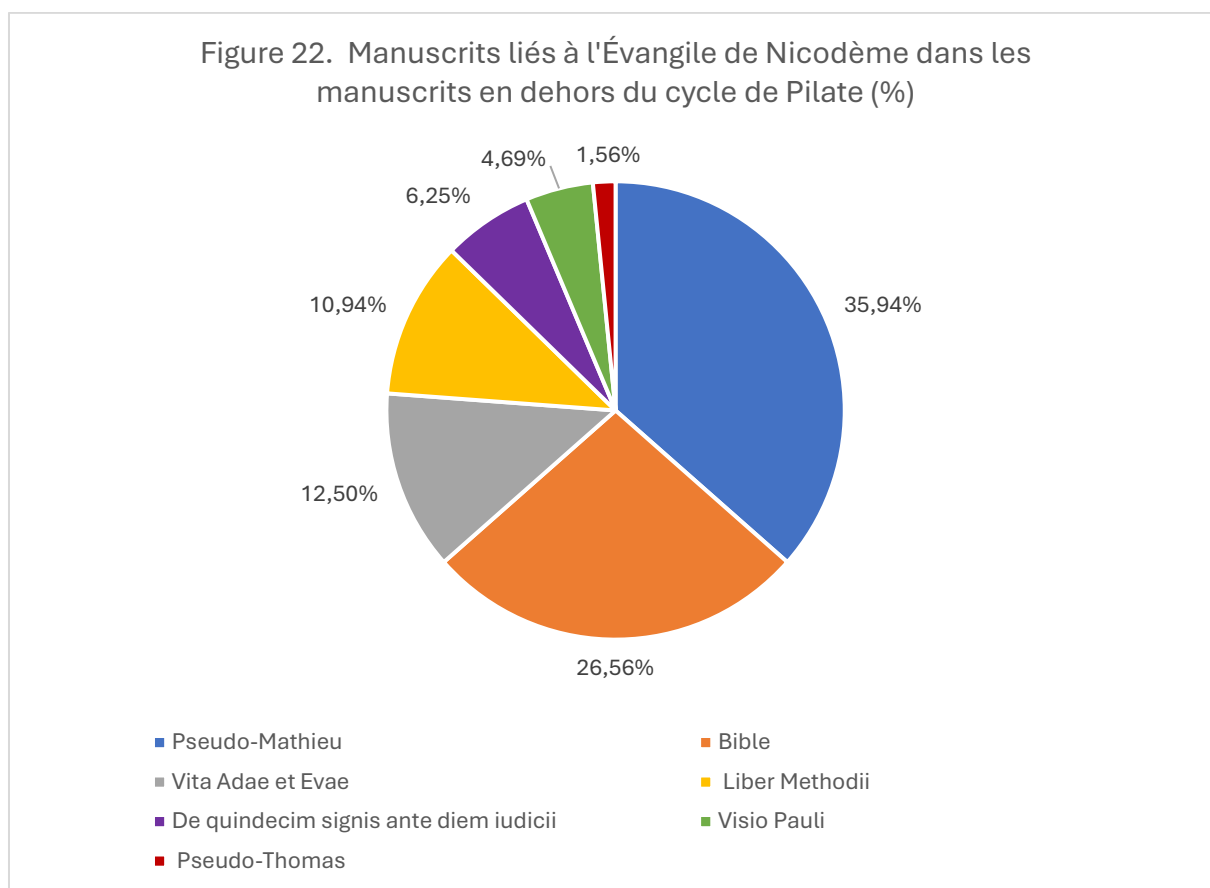


Dans le corpus étudié, *l'Epistola Pilati* s'impose très largement en tête. Elle apparaît à 103 reprises, ce qui représente 58,52 % des textes associés. La *Cura sanitatis Tiberii* lui succède avec 35 occurrences (soit 19,89 %), suivie de près par la *Vindicta salvatoris*, relevée 13 fois (soit 7,39 %). Cette récurrence massive au sein des codices permet de formuler plusieurs hypothèses de recherche.

La première hypothèse réside dans la volonté de constituer un véritable dossier de preuves historiques. La présence massive de la lettre de Pilate à l'empereur Tibère suggère que les lecteurs médiévaux recherchent des documents officiels afin de valider l'historicité du procès et de la résurrection du Christ.

La seconde hypothèse repose sur l'attrait du public pour les récits de guérison et de châtiment. L'association systématique avec la *Cura sanitatis Tiberii* — centrée sur la guérison de l'empereur — et la *Vindicta salvatoris* — qui narre la vengeance contre les responsables de la mort de Jésus — montre une propension à lier la Passion du Christ à des récits où l'autorité romaine reconnaît la vérité divine, puis punit les coupables.

L'étude des autres pièces associées extérieures au cycle de Pilate, confirme cette tendance à l'insertion dans des ensembles thématiques cohérents (Figure 22). L'Évangile de Nicodème s'associe en effet le plus souvent à l'Évangile du Pseudo-Matthieu (23 manuscrits, soit 35,94 %) ainsi qu'à des livres de la Bible (17 manuscrits, soit 26,56 %). Il figure également aux côtés de la *Vita Adae et Evae* (12,50 %), du *Liber Methodii* (10,94 %), du *De quindecim signis ante diem iudicii* (6,25 %), de la *Visio Pauli* (4,69 %) et, plus rarement, du Pseudo-Thomas (1,56%).



Ce regroupement met en lumière deux grands pôles d'intérêt. Le premier relève d'une logique narrative et biographique qui articule la jeunesse du Christ (Pseudo-Matthieu) à sa Passion et sa Résurrection. Le second s'inscrit dans une logique théologique et eschatologique reliant le salut du genre humain depuis l'Origine (*Vita Adae et Evae*) jusqu'à la fin des temps et au Jugement dernier (*Visio Pauli, De quindecim signis*).

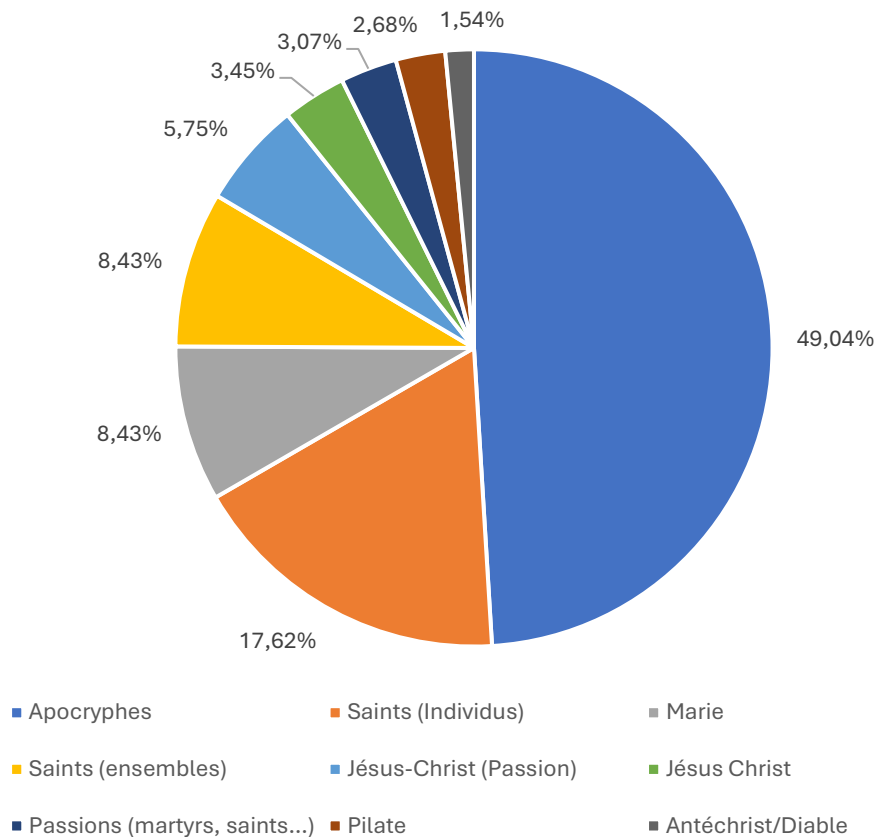
La présence de textes de la Bible canonique aux côtés de l'apocryphe invite quant à elle à s'interroger sur les critères de sélection des copistes. On peut supposer que les scribes et les lecteurs du Moyen Âge n'établissent pas de frontière hermétique entre canon et apocryphes au sein d'un même recueil, et que l'Évangile de Nicodème est alors perçu comme un simple prolongement documentaire des Évangiles officiels. De plus, la récurrence de textes sur l'origine du monde ou sur l'Apocalypse permet d'envisager cet apocryphe comme le maillon essentiel d'une vaste histoire universelle du Salut, courant de la Création au Jugement dernier.

Au-delà de l'analyse isolée des titres d'œuvres, l'étude des grandes thématiques offre une vision d'ensemble des centres d'intérêt des copistes et des lecteurs. Comme un même codex réunit souvent des textes aux thèmes variés, cette répartition permet de restituer l'environnement littéraire et spirituel dans lequel cet apocryphe prend place (Figure 23 page suivante).

La catégorie des apocryphes au sens large domine très largement le corpus et représente près de la moitié des occurrences (49,04 %, soit 128 occurrences). On peut émettre l'hypothèse que cette forte concentration traduit un goût marqué pour les récits complémentaires destinés à enrichir la culture chrétienne et à combler les silences des textes canoniques. À cet égard, l'Évangile de Nicodème fait office de modèle en explicitant le sort de Jésus durant les trois jours qui précèdent sa résurrection.

En dehors de ce socle apocryphe, l'analyse fait apparaître une présence importante des figures saintes et de la littérature hagiographique. Les mentions de saints individuels représentent 17,62 % du corpus (46 occurrences), tandis que les ensembles de saints comptent pour 8,43 % (22 occurrences) et les passions de martyrs ou de saints pour 3,07 % (8 occurrences). Au total, ces thématiques hagiographiques constituent plus d'un quart des données récoltées.

Figure 23. Pourcentage des thématiques dans les manuscrits contenant l'Évangile de Nicodème



Le fait que l'Évangile de Nicodème soit si fréquemment copié aux côtés de vies de saints reconnus invite à s'interroger sur les mécanismes de sa légitimation dans l'esprit des clercs et des fidèles. Loin d'être perçu comme une fiction douteuse, l'apocryphe bénéficie d'une proximité matérielle avec l'hagiographie qui lui confère une valeur d'édification et une respectabilité similaires à celles accordées aux grands saints de l'Église.

Enfin, ces thématiques hagiographiques côtoient d'autres figures centrales de la foi chrétienne. La Vierge Marie occupe une place notable avec 8,43 % des mentions (22 occurrences), suivie par les récits centrés sur la Passion de Jésus-Christ (5,75 %, soit 15 occurrences), la figure de Jésus-Christ lui-même (3,45 %, soit 9 occurrences) et enfin le personnage de Pilate (2,68 %, soit 7 occurrences).

Contre toute attente, la thématique dévolue à Pilate n'occupe qu'une place marginale (2,68 %) au sein du corpus. Cette faible représentativité permet de soulever plusieurs hypothèses quant à la perception du personnage. Si l'Évangile de Nicodème met en scène ses efforts pour fléchir

la foule, il est possible que la tradition médiévale l'assimile avant tout comme une figure négative, indissociable de la mise à mort du Christ. Ce constat expliquerait le peu d'engouement pour ce personnage en tant que sujet littéraire autonome. Sa présence restreinte pourrait alors répondre à un besoin ponctuel, celui de fournir des pièces d'allure « officielle » propres à contextualiser ou à authentifier le récit de la Passion.

La thématique mariale (8,43 %), quant à elle, regroupe des récits relatant la vie de la Vierge ou son *Transitus*, indépendamment du récit strict de la Passion. On peut formuler l'hypothèse que la place prépondérante accordée à Marie dans l'Évangile de Nicodème stimule l'intérêt des lecteurs et incite les copistes à adjoindre d'autres textes mariaux au sein d'un même manuscrit.

Enfin, la thématique de l'Antéchrist et du Diable reste très marginale (1,54 %, soit 4 occurrences). Ce chiffre suggère un intérêt plutôt faible pour les textes exclusivement consacrés à l'Enfer ou aux figures démonologiques, en dépit de l'importance cruciale de la Descente aux Enfers dans l'Évangile de Nicodème.

Néanmoins, la présence ponctuelle de textes à portée eschatologique permet d'avancer une première hypothèse fondée sur une analogie autour du salut de l'âme. L'intérêt porté à la fin des temps et au jugement dernier fait en effet directement écho à la libération des justes enfermés en Enfer, épisode central de la *Descensus Christi ad Inferos*. On peut supposer que copistes et lecteurs établissent un rapprochement intuitif entre ces deux jalons de l'histoire sainte. De même que le Christ vient briser les portes de l'Enfer pour délivrer les âmes des patriarches et des prophètes, de même il interviendra à la fin des temps pour sauver les fidèles. Dans cette perspective, la lecture de l'Évangile de Nicodème et celle de récits eschatologiques se complètent pour offrir une vision cohérente de la miséricorde divine à travers les âges.

Une seconde hypothèse repose sur l'idée d'une continuité théologique entre la première et la seconde venue du Christ. La promesse christique de revenir à la fin des temps pour vaincre définitivement Satan lors de l'Apocalypse s'inscrit dans le prolongement direct de sa première victoire sur le Diable en Enfer, telle que la met en scène l'apocryphe. On peut ainsi supposer que le combat du Christ contre les forces infernales représente le premier acte d'un affrontement cosmique dont l'Apocalypse constitue le dénouement. L'association de ces textes au sein des mêmes manuscrits traduirait alors le souhait de structurer un parcours intellectuel et spirituel montrant la défaite progressive du mal face à la puissance divine.

Enfin, il convient de dépasser les seules explications textuelles ou théologiques pour envisager une hypothèse d'ordre plus largement culturel et historique. Cet intérêt pour les thématiques eschatologiques s'inscrit dans un climat spirituel propre à l'époque, marqué par une préoccupation constante pour le salut individuel et collectif. La présence conjointe de ces récits au sein des codex traduit ainsi les inquiétudes et les attentes des fidèles du Moyen Âge, pour qui la perspective de la fin des temps et la quête de figures protectrices ou de récits salvateurs constituent des éléments structurants de la pensée religieuse.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- ANONYME, *Codex Marianus*, début du XIe siècle, Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, Cote Q.p.I.15.
- ANONYME, *Codex Zographensis (Evangile selon Marc)*, Xe-Xe siècle, Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, Fonds Glagolitique, Ms. глаг. 1, f. 77r.
- ANONYME, *Missel de Hrvoje*, 1403-1404, Istanbul, Bibliothèque du Palais de Topkapı, Collection des manuscrits non islamiques, Cote Y. 71.
- ANONYME, *Rozmyślanie przemyskie*, seconde moitié du XVe siècle.
- ANONYME, *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej*, 1544.
- ANONYME, *Codex de Laurentius de Lask*, 1544.
- DE SEVILLE Isidore, *The Etymologies*, vol. VI, p. 138.
- UNGER Carl Richard, *Heilagra manna sögur: fortaellinger og legender om hellige maend og kvinder*, Christiania, Trykt hos B.M. Bentzen, 1877.

Encyclopédies et ouvrages généraux

- ALEKSUIN Natalia, BEAUVOIS Daniel, DUCREUX Marie-Élisabeth (dir.), *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (Collection : Nouvelle Clio).
- BARBIER Frédéric, *Histoire du livre en Occident*, Paris, Armand Colin, 2012.
- BOGDAN Henry, *Histoire de l'Allemagne, de la Germanie à nos jours*, Paris, Perrin, 1999.
- BONNET Christian, *Les Carolingiens*, Paris, Armand Colin, 2001.
- PÉREZ Joseph, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996.
- PETTS David, *The Oxford Handbook of Roman Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- THACKER Alan, « England in the seventh century », dans : *The New Cambridge medieval history, c. 500 – c. 700*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 464 – 465.

Monographies

- AILLER Cyrille, *Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, 2010.
- BARBIER Frédéric, *L'imprimé dans la construction de la vie politique. Brésil, Europe, Amériques XVIIIe – XXe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- BARTLETT Robert, *History in Flames. The Destruction and Survival of Medieval Manuscripts*, Cambridge University Press, 2024.

- BRUNHÖLTZ Franz, BOUHOT Jean-Paul, *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge*, t. I, Turnhout, Brepols, 1991.
- BORBÁLA Kelényi, *The University of Kraków and its Hungarian Students*.
- BULLITTA Dario, *Niðrstigningar saga. Sources, transmission, and theology of the old norse « Descent into Hell »*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.
- CAROZZI Claude, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Rome, École Française de Rome, 1994.
- CAVADINI John C. , *The Last Christology of the West : Adoptianism in Spain and Gaul, 785 – 820*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993.
- CLAIRVAUX de, Bernard, « Éloge de la nouvelle chevalerie », trad. Abbé Charpentier, dans : *Œuvres complètes de Saint Bernard*, t. 2, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1866, chap. III, § 4.
- COLLINS Roger, *Caliphs and Kings: Spain, 796 – 1031*, New York, Wiley-Blackwell, 2012.
- DERRY T. K., *A History of Scandinavia: Norway, Sweden, Denmark, Finland & Iceland*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979.
- DUMÉZIL Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. Ve – VIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2005.
- FELLER Laurent, *Église et société en Occident : du début du VIIe au milieu du XIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2004.
- GAUTIER Alban, *Beowulf au Paradis. Figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019.

- GLICK Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2005.
- GODDEN Malcolm, *The Alfredian Project and its Aftermath: Rethinking the Literary History of the Ninth and Tenth Centuries*, British Academy, 2009.
- GODMAN Peter, *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- GOUNELLE Rémi, *La descente du Christ aux enfers : institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Études Augustiniennes, 2010.
- GOUNELLE Rémi, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 2008.
- GUIDOT Bernard, *La Chanson d'Antioche. Chanson de geste du dernier quart du XIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2011, IX, vers 179 – 181, p. 199.
- HILL John M., *The Anglo-Saxon warrior ethic: reconstructing Lordship in Early English Literature*, Gainesville, University Press of Florida, 2000.
- HITCHCOCK Richard, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*, New York, Routledge, 2016.
- HIGOUNET Charles, *Les Allemands en Europe centrale et orientale au Moyen Âge*, Paris, Aubiers, 1989.
- IZYDORCZYK Zbigniew, *Manuscripts of the « Evangelium Nicodemi: A Census*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.
- IZYDORCZYK Zbigniew (éd.), *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe (Ariz.), Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997.

- KARTSONIS Anna D., *Anastasis: The Making of an Image*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- KARLSEN Espen, *Latin Manuscripts of Medieval Norway: Survival and Losses*, Oslo, Novus Press, 2013.
- KEYNES Simon, *Alfred the Great, Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983.
- LIPSIVS Richard Adalbert, *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht*, Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1871.
- LEBECQ Stéphanie, PERRIN Michel, SZERWINIAK Olivier, *Bède le Vénérable. Entre tradition et postérité*, Institut de recherches historiques du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005, p. 199-208.
- LOBRICHON Guy, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Éditions Picard, 2003.
- MARIN Olivier, *La Réforme commence à Prague. Histoire des hussites, XVe – XXe siècle*, Paris, Passés Composés, 2021.
- MAURY Louis-Ferdinand-Alfred, *Croyances et légendes de l'antiquité : essais de critique appliquée à quelques points d'histoire et de mythologie*, Paris, Didier et Cie, 1863.
- MICHA Alexandre, *Voyages dans l'au-delà. D'après des textes médiévaux IVe – XIIIe siècles*, Paris, Klincksieck, 1992.
- MURPHY G. Ronald, *The Saxon Savior; The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-century Heliand*, New York, Oxford University Press, 1989.

- PAKIS Valentine, *Perspectives on the Old Saxon Heliand: Introductory and Critical Essays, with an edition of Leipzig fragment*, West Virginia University Press, 2011.
- PRATT David, *The political thought of King Alfred the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 93-178.
- RICHÉ Pierre, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge, fin du Ve siècle – milieu du XIe siècle*, Paris, Picard, 1989.
- RICHÉ Pierre, LOBRICHON Guy, *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.
- VAILLANT André, *L'Évangile de Nicodème. Texte slave et texte latin*, Genève, Droz, 1968.
- VENNEUFVILLE Eric, *Heliand : l'évangile de la Mer du Nord*, Turnhout, Brepols, 2008.
- VORAGINE DE, Jacques, *La Légende dorée*, Paris, Editions Gallimard, 2004.
- ZIMMERMANN Michel, *Écrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003.

Articles

- ABELS Richard, « Alfred the Great, the micel hoeden here and the viking threat », dans : *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, Londres, Routledge, 2003, p. 265-280.
- AILLER Cyrille, « Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIIe – XIIe siècle) » dans : *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (viiie-xiie siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 151-192.

- AINALI Zissis D., « From Hadès to Hell: Christian Visions of the Underworld (2nd–5th centuries CE) », dans : *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*, 2017, p. 273–286.
- AMANN E. « L'adoptianisme espagnol du VIII^e siècle », dans : *Revue des Sciences Religieuses*, tome 16, fascicule 3, 1936. p. 281 – 317.
- BEYERS Rita, « Enfance de Marie et de Jésus », dans : *Cahiers Évangile*, suppl. 148, 2009, p. 15–34.
- BISCHOFF Bernhard, « La minuscule caroline et le renouveau culturel sous Charlemagne », dans : *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, bulletin n°15 (1967-1968), 1969.
- BOSS Sarah Jane, « Recension de Rachel Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200* », dans : *The American Historical Review*, vol. 111, n° 5, décembre 2006, p. 1576-1577.
- BULLITTA Dario, « Vadstena Novices, Prague University, and the Old Swedish Evangelium Nicodemi », dans : *Beyond the Piraeus Lion. East Norse Studies from Venice*, Copenhagen, Universitets-Jubilæets danske Samfund, 2017, p. 61–78.
- CARRUTHERS Leo Martin, « Reconstruire l'Europe, les missions monastiques dans les Iles Britanniques et le retour vers le Continent (Ve – Xe siècles) », dans : *Études Médiévales Anglaises*, N°91, 2017, p. 39–41.
- CHANDLER Cullen, « Carolingian Catalonia: The Spanish March and the Franks, c.750–c.1050 », dans : *History Compass*, 11(9), 2013, p. 739–750.
- CHANDLER Cullen J., « Learned culture in Carolingian Catalonia », dans : *Carolingian Catalonia. Politics, Culture and Identity in an Imperial Province*, Cambridge University Press, 2018, p. 189–209.

- CIARAN Arthur, « The Heliand in tenth-century England: translation, transmission and turbulence », dans : *Journal of Medieval History*, 47:4-5, 2021, p. 509–525.
- CIROT Georges, MAGNIN E., « L'Église wisigothique au VIIe siècle », dans : *Bulletin Hispanique*, tome 16, n°1, 1914, p. 93–95.
- COLLEEN Donnelly, « Apocryphal Literature, the Characterization of Satan, and the Descensus ad Inferos Tradition in England in the Middle Ages », dans : *Religion & Theology*, vol. 24, n°3/4, 2017, p. 321–349.
- DE CEVINS Marie-Madeleine, « Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : une histoire à écrire », dans : *Le Moyen Âge*, 2015/3-4, p. 677–701.
- DESPINEUX Myriam, « Une version latine palimpseste du Ve siècle de l'Évangile de Nicodème (Vienne, ÖNB MS 563) », dans : *Scriptorium*, Tome 42 n°2, 1988.
- DESWARTE Thomas, « Une chrétienté hérétique ? La réécriture de l'histoire espagnole par Grégoire VII », dans : *Le passé à l'épreuve du présent*, Paris, PUPS, 2008, p.169-190.
- DESWARTE Thomas, « Une minorité chrétienne en Occident: la chrétienté hispanique et l'adoptianisme », dans : *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 251–268.
- DUCOLOMB Lydie, « La doctrine du salut », dans : *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179–1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 301–310.
- DUVAL Paulette, « Christianisme ésotérique et Islam dans l'Espagne du Moyen Âge », dans : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°29, 1980, p. 137–152.
- ELS Rose, « Apostolicis propinquior caetibus. The Apocryphal Acts and the Meaning of Apostolicity in the Carolingian Age », dans : *Sacris Erudiri*, vol. 64, n°1, 2025, p. 76–96.

- GANZ DAVID. « Book Production in the Carolingian Empire and the Spread of Caroline Minuscule. » dans : *The New Cambridge Medieval History*, éd. Rosamond McKITTERICK, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 786- 808.
- GAMESON Richard, « Alfred the Great and the destruction and production of Christian books », dans : *Scriptorium*, t. 49 n°2, 1995, p. 180–210.
- GIEYSZOR Aleksander, « Origine sociale et nationale du corps universitaire de Cracovie aux XIVe et XVe siècles », dans : *Medievalia Lovaniensia*, Louvain, Leuven University Press, 1978, p. 475 – 483.
- GOUNELLE Rémi, « L'Enfer selon l'Évangile de Nicodème », dans : *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2006.
- HAWK Brandon W., « The Gospel of Pseudo-Matthew and the Nativity of Mary », dans : *Early Christian Apocrypha*, 8, 2019, p. 46–82, 111–148.
- HÖDER Steffen, « Multilingual practices in late medieval Swedish writing », dans : *Taal en Tongval*, vol. 71, n°2, 2019, p. 231-252.
- IZYDORCZYK Zbigniew, « The Gospel of Nicodeme in Medieval European Vernaculars: Textual Sources and Translational Strategies », dans : *Źródłostaro-polskich apokryfów: Pytania, problemy, perspektywy*, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2021, p. 25–63.
- IZYDORCZYK Zbigniew, « The Bohemian Redaction of the Evangelium Nicodemi in Medieval Slavic Vernaculars », dans : *Studia Ceranea*, vol. 4, 2014, p. 49–78.
- HERVÉ Martin, « Un propagateur du christianisme romain, dans la continuité du concile de Latran IV (1215) », dans : *Pérégrin d'Opole*, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 99-127.

- KEYNES Simon, « The power of the written word : Alfredian England 871 – 899 », dans : *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, Londres, Routledge, 2003, p. 175-198.

- KNOLL Paul W., « The University of Cracow in the Fifteenth Century », dans : *Education and Society in the Middles Ages and Renaissance*, vol. 52, Boston, Brill, 2016, p. 10-15.

- KNOLL Paul W., « Cracow and Its University », dans : *Education and Society in the Middles Ages and Renaissance*, vol. 52, Boston, Brill, 2016, p. 42-43.

- KRAFT SOIĆ Valerija, « Rescript of Pope Innocent IV to the Bishop of Senj (1248). Under the patronage of St Jerome. II Historical fate of Glagolitic script and beginnings of St Jerome tradition », dans : *Croatica Christiana periodica*, vol. 40, n° 78, p. 17- 37.

- LONGÈRE Jean, « L'enseignement du Credo : conciles, synodes et canonistes médiévaux jusqu'au XIIIe siècle », dans : *Sacris Erudiri*, vol. 32, 1991, p. 309–341.

- NEJEDLÝ Martin. « Le concept de nation en Bohême au XIVe et au début du XVe siècle », dans : *Nation et nations au Moyen Âge*, édité par Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 231-243.

- MURPHY G. Ronald, « The Old Saxon Heliand », dans : *Early Germanic Literature and Culture*, vol. 1, Boydell & Brewer, 2004, p. 263–284.

- PELLE Stephen, « The Heliand and Christological Orthodoxy », dans : *Classical and Medieval Literature Criticism*, vol. 164, 2014, p. 313–325.

- REMBOLD Ingrid, « Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772–888 », dans : *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series*, Cambridge University Press, 2017.

- REVILLOUT Eugène, « Les apocryphes coptes II Acta Pilati et supplément à l'Évangile des douze apôtres » dans : *Patrologia Orientalis*, t. IX, n°2, Paris, Firmin-Didiot, 1957.
- RUBELLIN Michel, « Hérésie et parenté en Occident (fin VIIIe - début IXe siècle) », dans : *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Presses universitaires de Lyon, 2003, p. 69–102.
- SALY Antoinette, « Joseph d'Arimathie roi pêcheur, », dans : *Image, structure et sens. Études Arthuriennes*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 140-141.
- STEFAN Andreescu, « The making of the Romanian principalities », dans : *Romania : A historic Perspective*, New-York, East European Monographs, 1998, p. 77-104.
- YOUNGS Samuel J., « A transcript of submission: Jesus as fated victim of divine violence in the Old Saxon Heliand », dans : *Religions*, 12:306, 2021, p. 1–23.
- VAILLANT André, « L'homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ, Texte vieux-slave, Texte grec et traduction française », dans : *Studies of the Old Church Slavonic Institute*, Vol. 3 No. 3, 1958, p. 8-16.
- VUKOVIC Marijana, « Reception of the Infancy Gospel of Thomas in the Middle Ages », dans : *Studies of the Bible and its Reception*, vol. 21, 2022, p. 225–229.
- WHITE-LE GOFF Myriam, « Le Purgatoire de saint Patrick – Un voyage intérieur », dans : *Poétique du Spirituel*, dir. François Raviez, Arras, Artois Presses Université, 2016. {hal-02960272}

Mémoires et thèses

- BAUR Stéphanie Elisabeth, *Runic and Latin Written Culture: Co-Existence and Interaction of Two Script Cultures in the Norwegian Middle Ages*, Eberhard Karls Universität Tübingen, 2010-2011, [Magisterarbeit im Fachbereich Nordische Philologie].
- JANDO-SAUL Ella, *Apocryphal Additions to Old English Translations of Genesis*, Concordia University, 2024, [Thesis in Master of Arts (English Literature)].
- LANSARD Lydie, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale : XIIe – XVIe s. : étude et éditions*, Thèse de doctorat sous la direction de Laurence Harf-Lancner, Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2011.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Présentation générale de la diffusion des manuscrits de l'Évangile de Nicodème	9
Le royaume franc et la Renaissance carolingienne	17
Introduction	17
Le contexte de la Renaissance Carolingienne	18
La perception des apocryphes à la cour	19
Charlemagne, défenseur de la foi	20
Une diffusion par les scriptoria	22
Conclusion.....	22
La diffusion vers l'espace germanique, la péninsule ibérique et les îles britanniques.....	25
I. L'espace germanique	25
Le réseau monastique et la pénétration du texte	27
Le Christ guerrier face à l'imaginaire germanique	28
Conclusion.....	33
II. La Péninsule ibérique	35
Une arrivée plus tardive : les invasions Arabes, le conservatisme des mozarabes et Isidore de Séville	36
L'arrivée au IXe siècle grâce à l'influence carolingienne	37
La crise de l'adoptianisme.....	39
Conclusion.....	40
III. Les îles britanniques	42
La Renaissance Northumbrienne : une opportunité ratée	43
Alfred le Grand : ses réformes et les apocryphes	46
Le succès du thème de la catabase et un récit guerrier.....	48

Conclusion.....	49
IV. Conclusion.....	51
Le XIIe siècle ou le début du succès européen.....	53
Introduction	53
La perception des apocryphes au XIIème siècle	55
Les Croisades, la crainte de l'Enfer et la recherche du salut de l'âme.....	56
Un intérêt croissant pour l'au-delà	58
L'essor des traductions vernaculaires	59
Joseph d'Arimatie et la légende du Graal	60
La Légende Dorée	61
Conclusion.....	62
Une arrivée tardive dans les pays scandinaves et d'Europe centrale.....	65
Introduction	65
I. La Scandinavie	67
Introduction	67
L'apparition des langues vernaculaires à une époque bien plus récente	68
Les obstacles à la diffusion et à la conservation des manuscrits latins	69
Le renouveau du XVe siècle : l'importation de l'apocryphe latin.....	70
II. L'Europe centrale	72
Introduction	72
Le cas de la République Tchèque et de la Slovénie.....	73
Le statut de l'Evangile de Nicodème dans ces régions	73
Pourquoi une arrivée aussi tardive des manuscrits latins ?	74
Pourquoi si peu de témoins latins ?	77
III. Conclusion.....	80
Conclusion.....	82
Bibliographie.....	95

Sources	95
Encyclopédies et ouvrages généraux.....	96
Monographies.....	96
Articles	100
Mémoires et thèses	106
Table des Matières.....	107