

## L'ENFER SELON L'ÉVANGILE DE NICODÈME\*

Rémi Gounelle

Faculté de Théologie protestante  
9 place de l'Université – F-67084 Strasbourg Cedex

**Résumé :** *Bien que souvent invoquées dans des travaux sur l'au-delà chrétien, les représentations du monde infernal véhiculées par l'Évangile de Nicodème n'ont pour ainsi dire jamais encore été analysées. Le présent article vise à combler partiellement cette lacune en étudiant la représentation du monde infernal véhiculée par la recension latine A (VI-VII<sup>e</sup> s.). Le rapport que ce récit entretient avec les représentations païennes et bibliques du monde infernal et la relecture allégorique qu'il propose de la descente du Christ aux enfers en font un document singulier, dont l'originalité doit être soulignée.*

**Abstract :** *Although the descriptions of the underworld in the Gospel of Nicodemus have often been referred to in books on the Christian hereafter, as yet they have, so to say, never been analysed. The present article intends to fill this gap in part, by investigating the description of the underworld in the Latin recension A (6-7<sup>th</sup> century). The originality of this document comes to light in its relationship with the pagan and biblical descriptions of the underworld, and in its allegorical rereading of Christ's descent to hell.*

Le récit du procès, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Christ connu sous le nom d'*Évangile de Nicodème* – ou d'*Actes de Pilate* –, composé en grec dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle, a été rapidement traduit en latin. Il a connu par la suite une postérité impressionnante en Occident, dont témoignent plus de quatre cents manuscrits latins et des traductions dans toutes les langues vernaculaires de l'Europe<sup>1</sup>. Dans ses formes occidentales et byzantines, l'*Évangile de Nicodème* raconte aussi la descente du Christ aux enfers (17-27), à laquelle la forme ancienne ne faisait aucune allusion.

---

\* Cette étude a été présentée, sous une forme allégée, lors de la leçon d'ouverture des cours de la Faculté de théologie protestante de l'Université Marc Bloch de Strasbourg en septembre 2005. Je remercie Zbigniew Izydorczyk (Université de Winnipeg, Canada) pour sa relecture attentive.

<sup>1</sup> Sur les traditions latines de l'Évangile de Nicodème, cf. Izydorczyk, 1989 et 1997b. Sur la diffusion de l'Évangile de Nicodème en Occident, cf. Izydorczyk, 1997a (qui remplace Wülcker, 1872) ; les grandes lignes de cet ouvrage sont reprises dans l'introduction de Gounelle – Izydorczyk, 1997.

Les manuscrits des recensions latines de l'*Évangile de Nicodème* prouvent que la section du récit consacrée à la descente du Christ aux enfers a fait l'objet de diverses interventions éditoriales en Occident : certains témoins contiennent le texte que Constantin von Tischendorf a édité sous le titre *Descensus Christi ad inferos Latine A*<sup>2</sup>, d'autres celui de type « Latin B »<sup>3</sup>, d'autres encore le *Sermon sur la confusion du Diable*<sup>4</sup>. L'origine de ces textes, les raisons pour lesquelles ils ont été annexés au récit original et les rapports qu'ils entretiennent entre eux sont obscurs. Cela n'a rien de surprenant, dans la mesure où ils sont cités dans la majorité des travaux sur l'au-delà chrétien – qui en surestiment souvent l'influence<sup>5</sup> – mais où ils n'ont jamais fait l'objet d'analyses approfondies<sup>6</sup>.

Le présent article vise à partiellement combler cette lacune en se concentrant sur la forme de l'*Évangile de Nicodème* la plus largement répandue au Moyen Âge, la recension latine A, datable

<sup>2</sup> Pour ce texte, l'édition éclectique de Tischendorf, 1876, p. 389-416, est utilisable (à la différence de celui des chapitres 1-16 donné p. 333-388), mais on lui préférera celle de Kim, 1973 (qui repose sur deux manuscrits anciens), traduite dans Gounelle – Izydorczyk, 1997, p. 123-213.

<sup>3</sup> Tischendorf, 1876, p. 417-432, a donné une édition éclectique des chapitres 17-27 de cette recension ; on lui préférera les éditions de Collett, 1981, p. 179-214 et de Gounelle, 1989, basées sur un unique manuscrit du XIII<sup>e</sup> s.

<sup>4</sup> Ce sermon (fictif ?) a été édité par Rand, 1904, dont l'édition a été reproduite par Hey, 1906. La date de composition de ce texte est inconnue ; on pense généralement qu'il dépendrait directement d'homélies grecques du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, elles-mêmes mal datées (au plus tôt au début du V<sup>e</sup> s. [cf. Lafontaine, 1966, p. 259, où il faut corriger « IV<sup>e</sup> s. » en « V<sup>e</sup> s. » en raison de l'argument invoqué], mais avant le VI<sup>e</sup> s. si le fragment papyrologique identifié par Gronewald, 1979, date bien de cette époque), mais la question doit être entièrement reprise en raison de la récente découverte, par Aidan Conti, d'une traduction latine inédite de l'*Homélie 17* du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie (cf. Conti, 2004). Z. Izydorczyk prépare, en collaboration avec A. Conti et nous-même, une nouvelle édition de ce texte, avec une analyse de ses sources et de sa réception, destinée à paraître dans la collection « Instrumenta Patristica et Mediaevalia » (Brepols).

<sup>5</sup> Il a longtemps été de tradition de rattacher toute mention de la descente du Christ aux enfers à l'*Évangile de Nicodème*, et ce indépendamment de tout contact textuel ou thématique significatif (cf. par exemple la note de Monnier, 1904, p. 92, n. 3). Les études recueillies dans Izydorczyk, 1997a, montrent que les documents dépendant effectivement de ce texte sont moins nombreux que la recherche l'a longtemps pensé. L'*Évangile de Nicodème* a été moins influent que le *Sermon pseudo-augustinien 160*, dont il sera question plus loin, en tout cas jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle (cf. les prudentes remarques de Kroll, 1932, p. 95, Campbell, 1982 et surtout Izydorczyk, 1997b, p. 98).

<sup>6</sup> Font exception les analyses de Gounelle, 1995, qui met en valeur les problématiques théologiques qui sous-tendent le récit latin A, et celles de Roddy, 2000, sur les rapports avec les cérémonies païennes de l'*adventus*. Plusieurs savants ont relevé des parallèles plus ou moins précis avec le récit apocryphe, mais sans commenter ce dernier (ainsi Maury, 1847, 1850 et 1863 ; Hoffman, 1981). Les études sur le motif de la descente aux enfers (par exemple Monnier, 1904, p. 91-107 ; McCulloch, 1930, surtout p. 152-173 ; Kroll, 1932, surtout p. 83-97) citent fréquemment l'*Évangile de Nicodème*, mais généralement sans s'y attarder ; il en est de même dans les ouvrages récents sur la formation des représentations de l'enfer (cf. ainsi Minois, 1991, p. 90-92 ou, plus fiable et plus fin, Bernstein, 1993, p. 274-282).

du VI<sup>e</sup> ou du VII<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Afin de mieux cerner le contenu et les enjeux de ce texte, nous nous proposons de comparer la représentation des enfers qu'il véhicule avec d'autres représentations issues de l'Antiquité chrétienne<sup>8</sup>. Deux autres récits nous serviront de points de repère : le *Sermon pseudo-augustinien 160*<sup>9</sup> et l'*Homélie XIII* d'Eusèbe dit de Gaule<sup>10</sup>, qui transmettent des traditions connues du rédacteur de l'*Évangile de Nicodème*<sup>11</sup>. La confrontation de ces récits permettra de dégager les spécificités de la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème*, qui apparaîtra, au terme de cette étude, comme un texte original et peu représentatif des traditions occidentales sur la descente du Christ aux enfers.

## 1. UNE SOMBRE PRISON

Dans l'*Évangile de Nicodème*, le monde infernal est une zone géographique clairement définie, avec des frontières<sup>12</sup> ; son trait

<sup>7</sup> Sur le *terminus a quo*, cf. Gounelle – Izydorczyk, 1997, p. 111-118, Roddy, 2000, p. 178-179. Cf. aussi, dans le même sens, l'étude des sources que nous avons menée dans Gounelle, 2006, p. 38-53, et l'analyse que nous faisons, plus bas, de l'allégorisation de la descente du Christ aux enfers proposée par l'auteur de la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème*. Le *terminus ante quem* est fixé par le poème anonyme *Versum de contentione Zabuli cum Averno* (cf. Izydorczyk, 1997b, p. 96).

<sup>8</sup> Nous nous limitons volontairement aux récits latins de la descente du Christ aux enfers, notre but étant d'analyser la place qu'occupe la recension latine A dans la théologie occidentale ; les parallèles que proposent d'autres textes (notamment les homélies du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie ou du Pseudo-Epiphanes de Salamine) et la genèse des motifs dont il est ici question (les portes de l'enfer étant présentes dans des textes plus anciens comme les *Odes de Salomon*, 17 et 42) mériteraient une étude particulière, la bibliographie antérieure n'ayant pas abouti à des résultats convaincants en la matière (cf. Gounelle, 2006, p. 39-41). De façon générale, pour la datation des écrits patristiques, et sauf indication contraire, nous suivons les dates fournies par Frede, 1981, et ses actualisations successives.

<sup>9</sup> Sur ce sermon, cf. Machielsen, 1990, IA, s. n. 945, qui attribue ce texte à Jérôme, suivant les thèses de Ozimic, 1979. Cette attribution repose sur des bases très peu solides (cf. Gounelle, 2000, p. 402) ; ce sermon date plus vraisemblablement de la fin du V<sup>e</sup> siècle (cf. Gounelle, 2007). D'autres sermons pseudo-augustiniens racontent la descente du Christ aux enfers ; mal édités et non datés, ils sont d'exploitation trop délicates pour être pris en compte dans la présente étude.

<sup>10</sup> Sur cette homélie (éditée par J. Leroy – F. Glorie, CCL 101, p. 145-150), cf. Machielsen, 1990, IB, s. n. 4629). Nous laissons de côté l'homélie XII, qui en est un résumé (cf. Gounelle, 2006, p. 45, n. 1), l'*Homilia extrauagans VIII* (éditée dans J. Leroy – F. Glorie, CCL 101B, p. 881-886), de date incertaine, qui est une compilation de divers autres textes, dont le *Sermon pseudo-augustinien 160* et l'*Homilia XIII* d'Eusèbe dit de Gaule (cf. *Ibid.*, p. 878-879, où la répartition des textes entre *excerptiones*, *compilationes* et *redintegrationes* n'est pas satisfaisante) et l'*Homilia XXVII* (éditée dans J. Leroy – F. Glorie, CCL 101, p. 313-320 ; cf. p. 310-311 pour les emprunts). Ces homélies n'apporteraient que peu de matériaux supplémentaires aux analyses qui suivent.

<sup>11</sup> Sur l'utilisation, par l'auteur de l'*Évangile de Nicodème*, de la source principale du *Sermon pseudo-augustinien 160*, ou du *Sermon* lui-même, et de l'*Homilia XIII* (*Homilia II de Pascha*) d'Eusèbe dit de Gaule, peut-être déjà combinés, voir Gounelle, 2006, p. 41-46, où nous prenons le contre-pied de Ozimic, 1979 et d'autres.

<sup>12</sup> Cf. 23.1 : l'enfer parle de lui-même comme de *nostram regionem* ; en 22.1 sont évoquées des frontières (*nostras fines*). Cf. aussi 21.1 (l'enfer parle) : *exi de meis sedibus foras*. Nous laissons ici de côté la question de l'unité du monde infernal ; sur ce sujet délicat, cf. Gounelle, 2007.

dominant est l'obscurité<sup>13</sup>. Lieu de tristesse avant que le Christ ne s'y manifeste<sup>14</sup>, l'enfer est une prison<sup>15</sup>, protégée de l'extérieur par des portes de bronze, au caractère éternel, et des verrous de fer<sup>16</sup>; il est apparemment situé en dessous du niveau de la terre, puisqu'on y descend<sup>17</sup> et qu'on en remonte<sup>18</sup>. Il contenait, avant la venue du Fils de Dieu, les âmes des défunts que Satan amenait à l'enfer, tandis que les corps restaient prisonniers de la terre<sup>19</sup>; enchaînées dans des liens<sup>20</sup>, elles étaient soumises à des supplices que l'auteur se garde de décrire<sup>21</sup>.

### 1.1 PARALLÈLES BIBLIQUES

Cette représentation du monde infernal trouve, à première vue, sa source dans les Écritures, plus particulièrement dans l'Ancien Testament, dans lequel les théologiens de l'Antiquité ont trouvé de

<sup>13</sup> Cf. 18.1 : *in caligine tenebrarum*; 18.3 : *sedentibus nobis in tenebris et in umbra mortis*; 21.3 : *aeternas tenebras et sedentes in tenebris (...)* et *umbra mortis (...)*; 23.1 : *omnes tenebras mortis*. Cf. aussi 22.1 : les habitants du monde infernal sont *peccatorum tenebris excaecat(i)*, et la citation d'*Es* 8.23-9.1 (9.1-2) en 18.1.

<sup>14</sup> Cf. 23.1 : *Insuper et fortiter nobis comminantur qui numquam nobis superbi fuerunt mortui, nec aliquando potuerunt laeti esse captiui. (...) Quia qui a principio usque nunc fuerunt desperati salutem et uitam, modo nullus eorum hinc iam solito mugitus auditur, nec ullus eorum personat gemitus, nec in alicuius eorum facie lacrimarum uestigium inuenitur.*

<sup>15</sup> L'enfer est qualifié de *firmum carcerem* en 23.1. Cf. 20.3 (l'enfer parle) : *Multi enim sunt qui a me hic detenti sunt (...)* omnes qui sunt in *incredulitate carceris clausi*. En 24.1 apparaît aussi l'image de la fosse (*lacum*), empruntée au *Ps* 30 (29), 2-6. Par contre, l'*Évangile de Nicodème* latin A ne contient pas de trace du motif du « ventre » (qui pouvait se réclamer de *Jon* 2, 3), à la différence du *Sermo de confusione Diaboli* (Rand, 1904, p. 274, fin du fol. 113<sup>v</sup>).

<sup>16</sup> Cf. 21.1 : *portas (...) aereas et uectes ferreos* et 21.3 : *Tollite portas, principes, uestras et eleuamini portae aeternales*.

<sup>17</sup> Cf. 18.3 : *descendi adnuntiare uobis*; 22.1 : *uiuus ad nos descendisti*; 24.1 : *ad nos descendisti*.

<sup>18</sup> Cf. 24.2 : *ascendit ab inferis*. Cf. aussi 20.3, où Lazare s'envole comme un aigle (cf. *Es* 40, 31) du monde infernal et 22.1 : le Christ « tira » (*adtraxit*) Adam à lui.

<sup>19</sup> Cf. 20.2 (Satan parle à l'enfer) : *ut perducam eum ad te*; 23.1 (l'enfer s'adresse à Satan) : *ad nostram regionem innocentem et iustum perduxisti*. Le texte ne précise pas explicitement que ce sont les âmes, mais non les corps, qui sont détenues en enfer, sinon à travers le texte du *Ps* 30 (29), 2-6 cité en 24.1. Mais, en 20.2, dans le récit de la résurrection de Lazare, sont mis en parallèle le départ de Lazare des enfers et la délivrance de son corps mortel du sein de la terre : *Nec ipsum Lazarum tenere potuimus, sed excutiens se ut aquila per omnem agilitatem et caeleritatem salliuit exiens a nobis, et ipsa terra quae tenebat Lazari corpus mortale statim reddidit uiuum*. L'Hadès ne contenait donc pas le corps de Lazare. Cf. aussi 22.1 : *mortuus iacuisti in sepulchro, uiuus ad nos descendisti*. Cette idée d'une répartition du corps et de l'âme entre sépulchre et enfer n'est pas originale; pour ne citer que cet exemple, Hilaire de Poitiers, dans son *Tractatus in Psalmum* 138, 22, affirme : *humanae ista lex est ut consepultis corporibus ad inferos animae descendant* (A. Zingerle, CSEL 22, p. 759).

<sup>20</sup> Cf. 20.3 : *in insoluitis uinculis peccatorum constricti*; 21.3 : *insoluta uincula*; 22.1 : *omnes de nostris uinculis auferre conaris et illos qui originali peccato asstricti absoluit captiuos*; 23.1 : *soluuit uinctos et eiecit captiuos*. Cf. aussi à la fin de 20.2 : *perducam eum ad te, subjectum tibi et mihi*; 20.3 : *Lazarum (...) quem ego tenebam mortuum*.

<sup>21</sup> Cf. 22.1 : *nostra supplicia non ueneris*; 23.1 : *omnes qui sub nostris solebant suspirare tormentis*. Cf. aussi 23.1, où l'enfer s'adresse à Satan en ces termes : *cognosce quanta tormenta aeterna et supplicia infinita passurus eris in mea custodia sempiterna*.

nombreuses annonces de la descente du Christ en enfer : l'idée selon laquelle l'âme descend en enfer peut provenir du *Ps* 30 (29), 2-6 ; les ténèbres et l'ombre de la mort sont attestées dans *Is* 8, 23 – 9, 1 (9, 1-2), dans le *Ps* 107 (106), 10.14 et dans *Lc* 1, 78-79<sup>22</sup> ; les portes de bronze et les verrous de fer sont mentionnés en *Es* 45, 2 et dans le *Ps* 107 (106), 15-17 ; leur caractère éternel est attesté dans le *Ps* 24 (23), 7-10 ; les liens et les gémissements des défunts peuvent avoir été empruntés au *Ps* 102 (101), 21 ainsi qu'au *Ps* 68 (67), 19 (= *Ep* 4, 8), pour ne pas mentionner *Lc* 16, 22-25.

Pour le théologien, le fondement biblique de la représentation de l'enfer véhiculée par l'*Évangile de Nicodème* paraît ne pas devoir mériter discussion, et ce d'autant plus que la plupart des versets que nous venons d'invoquer sont cités au fil même du récit par le narrateur<sup>23</sup>. Le connaisseur de la littérature classique est toutefois en droit de se demander si ce texte ne convoque pas discrètement un autre arrière-fond.

## 1.2 PARALLÈLES PROFANES

La représentation des lieux infernaux véhiculée par la mythologie gréco-romaine n'est en effet pas très éloignée de celle de l'*Évangile de Nicodème*<sup>24</sup>.

Avant de discuter plus en détail un de ces parallèles, quelques rappels s'imposent : pour Homère, la « maison de l'Hadès » est un lieu ténébreux, muni de portes de fer et d'un seuil d'airain, où l'ombre du mort (ἡ ψυχή) descend après la mort et y subit des supplices<sup>25</sup>. La *Théogonie* d'Hésiode propose une vision différente de cet univers souterrain : le Tartare, où sont envoyés les Titans une fois vaincus, est un lieu souterrain, doté de remparts et de splendides portes d'airain, mais aussi un gouffre ténébreux et aride ; les demeures de Styx, situées en son sein, sont dotées de colonnes d'argent. Héritier de ces traditions mythologiques, Virgile décrit aussi les enfers dans le sixième chant de son *Énéide* : dans ces régions obscures, protégées par des montants en acier, Énée croise des âmes sans corps, suppliciées, « emprisonnées dans les ténèbres,

<sup>22</sup> Cf. aussi *Mt* 4, 16, qui cite la prophétie d'*Ésaïe* et *Ps* 23 (22), 4.

<sup>23</sup> Le *Ps* 30 (29), 2-6 est cité en 24.1, le *Ps* 107 (106), 15-17 en 21.1, le *Ps* 24 (23), 7-10 en 21.1 et 21.3 ; le *Ps* 102 (101), 21 en 21.3.

<sup>24</sup> Les rapports entre les descriptions païennes du monde infernal et l'*Évangile de Nicodème* ont été peu valorisés par la recherche. Seul Kroll, 1932 (qui consacre les p. 363-522 de son étude aux sources gréco-romaines), relève des parallèles entre l'*Évangile de Nicodème* et les récits du monde classique (cf. notes des p. 87s.).

<sup>25</sup> *Iliade*, VIII.13 (portes de fer et seuil d'airain) ; *Odyssée*, XI.92-93 (ténèbres), 475 (descendre), 491 (maison d'Hadès), 541 (ombres), 560 (ombre, descendre), 576-600 (supplices) ; nous laissons de côté la question du nombre d'interpolations contenues dans ce chant ; *Hymne à Hermès*, 326 (ténèbres).

et dans une prison aveugle » (*Énéide*, VI, 734)<sup>26</sup>. D'autres poètes latins des alentours de l'ère chrétienne se sont aussi essayé à décrire le monde infernal : Tibulle (*Élégies*, I.4, 58-80), Sénèque (*Hercule Furieux*, 658-777), Stace (*Thébaïde*, 8, 1-60), Silius Italicus (*Puniques*, 13, 417-614) et Valerius Flaccus (*Argonautiques* I, 827-850) ; si leurs descriptions ne correspondent pas nécessairement au modèle virgilien, elles anticipent sur plusieurs points les récits de la descente du Christ en enfer<sup>27</sup>.

Le rapprochement le plus frappant entre ces traditions et celles rapportées par l'*Évangile de Nicodème* est la description de l'entrée du monde infernal : pour, Homère, l'enfer est entouré de portes de fer et d'un seuil d'airain, tandis qu'Hésiode, dans sa *Théogonie*, situe en enfer un rempart avec des portes d'airain<sup>28</sup> ; Virgile se contente d'évoquer une porte et des montants en acier, mais Tibulle mentionne des « portes d'airain »<sup>29</sup>, Stace des « seuils de fer »<sup>30</sup>, tandis que Valerius Flaccus évoque des portes qui sont là pour l'éternité<sup>31</sup>. Les portes de bronze éternelles et les verrous de fer de l'*Évangile de Nicodème* ne sont pas loin.

### 1.3 INTERRELATIONS ENTRE MOTIFS BIBLIQUES ET PROFANES

Ces parallèles imposent de se demander comment les chrétiens de l'Antiquité interprétaient les récits de la descente du Christ aux enfers. Lorsqu'ils entendaient parler des « portes éternelles », des « portes de bronze » et des « verrous de fer », pensaient-ils véritablement au *Ps* 24 (23), 7-10 et au *Ps* 107 (106) ? Cette imagerie pouvait-elle ne pas entrer en résonance avec les poèmes païens qu'ils avaient nécessairement appris lors de leur cursus scolaire<sup>32</sup> ? Pouvait-elle ne pas être associée aux représentations théâtrales qui étaient données de la descente d'Énée dans le monde des morts, selon le témoignage d'Augustin<sup>33</sup>, qui ne décrit malheureusement pas les décors dans lesquels l'action était mise en scène ?

<sup>26</sup> *Énéide*, VI. 268 (*ibant obscuri sola sub nocte*), 292 (*sine corpore uitas*), 552 (*porte et adamante columnae*), 557s (*supplices*), 734 (ténèbres, prison aveugle).

<sup>27</sup> Ainsi l'entrée du devin dans le monde infernal chez Stace (*Thébaïde*, 8) présente-t-elle des points de contacts impressionnants avec les récits chrétiens de descente en enfer, qui mériteraient une étude spécifique.

<sup>28</sup> *Théogonie*, 729-779.

<sup>29</sup> *Élégies*, I.3, 72 : *aeratas fores*.

<sup>30</sup> *Thébaïde*, VIII.56 : *ferrea... limina*.

<sup>31</sup> *Argonautiques*, I.8.2 : *hic geminae aeternum portae*.

<sup>32</sup> Rappelons que les chrétiens de l'Antiquité fréquentaient les mêmes écoles que les païens, et qu'ils apprenaient donc les « classiques » de la littérature profane. Cf. l'étude classique qu'est Marrou, 1948.

<sup>33</sup> *Sermo* 241, 5 (PL 38, 1136). Ce sermon date des années 405-410.

Il est extrêmement difficile d'apporter des éléments de réponse précis à une telle question, faute de documentation<sup>34</sup>. Il est, en revanche, possible de remarquer que les récits de descente du Christ en enfer entretiennent des rapports plus ou moins étroits avec les représentations païennes que nous venons de décrire sommairement.

### 1.3.1 Les portes infernales dans l'Évangile de Nicodème

Dans l'*Évangile de Nicodème*, la description des enfers est explicitement rattachée aux Écritures, de façon exclusive.

Pour comprendre comment le motif des portes infernales est traité, il nous faut résumer et citer le chapitre 21 : avant l'arrivée du Christ est proclamé le *Ps 24* [23], 7-10 :

« *Levez vos portes, princes ! Élevez-vous, portes éternelles ! Et le Roi de Gloire entrera !* ». À ces paroles, l'Enfer dit au prince Satan : « Retire-toi de moi ! Sors hors de mon séjour, si tu es un guerrier puissant, pour combattre le Roi de Gloire ! Qu'as-tu à faire avec lui ? » Et l'Enfer chassa Satan hors de son séjour. Il dit à ses serviteurs impies : « Fermez les portes de bronze, êtres inhumains ! Placez-y les verrous de fer, et résistez avec courage afin que nous ne soyons pas capturés, nous qui retenons la foule des captifs ». À ces paroles toute la multitude des saints dit d'une voix de reproche à l'Enfer : « Ouvre tes portes afin qu'entre le Roi de Gloire ! (*Ps 24* [23], 7) ». David s'écria : « Ne vous ai-je pas prédit, alors que je vivais sur terre : *Qu'ils célèbrent le Seigneur pour sa miséricorde et ses miracles en faveur des fils des hommes, car il a brisé les portes de bronze et a fait sauter les verrous de fer ; il les a retirés de la voie de leur iniquité ? (Ps 107* [106], 15-17) » (21.1-2).

Après une prophétie d'Ésaïe, le dialogue entre l'enfer, la voix céleste et les patriarches se poursuit. David s'exclame alors :

Je connais ces mots qui sont criés, car je les ai prophétisés par son Esprit. Et maintenant, je te dis ce que j'ai déjà dit : *Le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant au combat, c'est lui le Roi de Gloire (Ps 24* [23], 10) (21.3).

Dans ce passage, la proclamation précédant l'arrivée du Christ, dans laquelle apparaissent les « portes éternelles », reprend mot pour mot le *Ps 24* (23), mais n'est identifiée comme biblique que dans un second temps, lorsque David affirme « (connaître) ces mots » pour les avoir prophétisés. Quant à la demande de l'enfer à ses serviteurs, qui mentionne les « portes de bronze » et les « verrous de fer », elle ne constitue pas une citation du *Ps 107* (106), 15-17 ; l'origine de ces motifs est toutefois explicitée par David, qui rappelle textuellement sa prophétie. Ainsi les portes infernales sont-elles décrites dans un premier temps sans aucun marqueur d'origine, en

<sup>34</sup> On aimerait en particulier savoir si les mises en scène connues d'Augustin suivaient ou non à la lettre les descriptions virgiliennes.

des termes pouvant évoquer la mythologie romaine, puis leur origine biblique est-elle établie à travers deux citations des *Psaumes*, énoncées, sans surprise, par David en personne.

### 1.3.2 Les portes infernales dans d'autres récits de descente en enfer

Le climat de l'*Évangile de Nicodème* est très différent de celui attesté par d'autres récits latins de la descente du Christ aux enfers. Ainsi le *Sermon pseudo-augustinien 160* se contente-t-il d'évoquer les « verrous de fer des portes de l'enfer », sans citer le *Ps* 107 (106), ni le *Ps* 24 (23)<sup>35</sup>. De son côté, l'*Homélie XIII*A d'Eusèbe de Gaule parle des « portes » (*portae*) de l'enfer, sans plus de précision, et sans citer les versets psalmiques susmentionnés<sup>36</sup>. Dans le *Sermon sur la confusion du Diable* et la recension latine B de l'*Évangile de Nicodème*, les versets 15 à 17 du *Ps* 107 (106) et le *Ps* 24 (23) sont cités<sup>37</sup>, mais le narrateur ne les rattache pas aussi clairement au terreau biblique que l'auteur de la recension latine A et il s'autorise un certain nombre de libertés avec le texte biblique : la recension latine B de l'*Évangile de Nicodème* (18.2 et 24) évoque les « serrures et les verrous de fer » (*serasque et uectes ferreos*) de la « porte de la mort » (*porta mortis*), une terminologie dont l'inspiration biblique n'est pas évidente. Le *Sermon sur la confusion du Diable*, quant à lui, ne contient aucune trace des « portes de bronze » mentionnées par David, sinon dans la citation biblique qu'il fait du *Ps* 107 (106), mais il évoque par ailleurs des « portes » (*ostia*), sans plus de précisions, aux côtés de « verrous de fer » (*uectes ferreos*)<sup>38</sup>.

### 1.3.3. Un récit polémique ?

Par rapport à ces récits, l'*Évangile de Nicodème* témoigne d'une remarquable adéquation entre le tissu narratif et le substrat biblique<sup>39</sup>. On ne saurait y voir la trace du hasard. En effet, l'auteur de ce texte semble s'être attaché à corriger ses sources pour les rendre conformes aux Écritures. Ainsi des « prisons » (au pluriel) du *Sermon pseudo-augustinien 160*<sup>40</sup>, comme de l'*Homélie XIII*A d'Eusèbe de Gaule<sup>41</sup>, qui évoquaient discrètement la pluralité des

<sup>35</sup> Ozimic, 1979, p. 21, l. 17 : *portarum inferni uectes ferreos* ; cf. aussi p. 30 l. 68 : *ferrei uectes*.

<sup>36</sup> Cf. *Sermo XIII* (*De Pascha*, 2), 2 (J. Leroy – F. Gloire, CCL 101, p. 147, l. 43).

<sup>37</sup> Cf. *Sermo de confusione Diaboli*, fol. 117<sup>v</sup>, 118<sup>v</sup> (Rand, 1904, p. 276, 277) ; *Évangile de Nicodème*, latin B, 22.1, 23. Dans le *Sermo de confusione Diaboli*, l'adjectif « éternel » manque étrangement dans la citation du *Ps* 24 (23).

<sup>38</sup> Cf. fin du fol. 117<sup>r</sup> et début du fol. 117<sup>v</sup> (Rand, 1904, p. 16).

<sup>39</sup> Cette adéquation a été perçue par Campbell, 1982, p. 110-111, qui ne la considère toutefois pas comme exceptionnelle.

<sup>40</sup> Ozimic, 1979, p. 26, l. 47 : *omnes tuos carceres*.

<sup>41</sup> Dans cette homélie, il est question au § 2 de *cruentas domos*, au § 3 d'*antra ferrei* et au § 4 de *custodiae* (J. Leroy – F. Gloire, CCL 101, p. 147, l. 42, p. 148, l. 53, p. 149, l. 61).

lieux infernaux de la tradition classique, il ne reste plus de trace, le récit apocryphe employant toujours le terme « prison » au singulier<sup>42</sup>. Tout aussi significative est l'acclamation que les défunts adressent au Christ en enfer : là où le *Sermon pseudo-augustinien 160* faisait de nombreux emprunts au vocabulaire politico-militaire romain<sup>43</sup>, l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* évoque l'histoire du salut, ne conservant comme seule allusion à la cérémonie impériale de l'*adoratio* que le terme technique *aduenisti* (« tu es venu »), dont il n'a peut-être pas saisi la portée<sup>44</sup>. Suite à de telles corrections, le récit que la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème* donne de la descente du Christ aux enfers est exceptionnellement proche des Écritures et pauvre en références à la société comme à la mythologie gréco-romaine<sup>45</sup>.

Est-ce à dire que l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* aurait cherché à combattre les récits de la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal disponibles de son temps et qu'il aurait trouvés trop païens à ses yeux ? Aurait-il tenté, contre eux, de constituer un enfer chrétien ?

On ne peut l'exclure, mais le rappel constant des prophéties bibliques a aussi, dans ce texte, pour fonction de montrer la continuité de l'histoire du salut et la constance du Dieu des chrétiens, qui accomplit ce qu'il a promis, comme le célèbrent les « saints » : « Tu as accompli dans les faits ce que tu as prédit par la Loi et par tes prophètes » (24.1)<sup>46</sup>. Cette perspective théologique suffit à expliquer les abondantes citations des Écritures dans l'*Évangile de Nicodème*. Le rattachement explicite au terreau biblique d'une représentation potentiellement ambiguë de l'enfer peut résulter de cette valorisation de la continuité de l'histoire du salut, et ne doit pas nécessairement être compris comme une visée polémique à l'égard des représentations païennes du monde infernal. Pour revenir au cas

<sup>42</sup> Cf. 20.3 : *in incredulitate carceris* ; 23.1 : *firmum carcerem*.

<sup>43</sup> Cf. Roddy, 2000, p. 175-176.

<sup>44</sup> Cf. 24.1 : « Tu es venu, toi le rédempteur du monde. Tu as accompli dans les faits ce que tu as prédit par la Loi et par tes prophètes. Tu nous as rachetés vivants par ta croix, et par ta mort sur la croix tu es descendu vers nous afin de nous arracher des Enfers et de la mort par ta majesté. Seigneur, de même que tu as posé le titre de ta gloire dans le ciel, et que tu as élevé sur la terre le titre du salut qu'est ta croix, pose dans l'Enfer, Seigneur, le signe de la victoire de ta croix, afin que la Mort ne domine plus ». Sur la signification de l'injonction *aduenisti*, cf. Dufraigne, 1994 et surtout Roddy, 2000.

<sup>45</sup> Les éléments non rattachables à un texte biblique sont très peu nombreux ; il s'agit surtout des « serviteurs impies » (*impia officia*) qui sont effrayés par l'arrivée du Christ et qui verrouillent l'entrée du monde infernal (20.3 ; 21, 1 ; 22.1).

<sup>46</sup> Cf. Gatch, 1981, p. 79-80 ; Gounelle, 1995, p. 78-80. C'est aussi dans cette perspective que le *Sermo de confusione Diaboli* cite le Ps 106 (107), 16 : *Respondit Daud et dixit : « (...) Oportet enim adimplere prophetiam meam ? Quando enim fui super terram [eram] praeuidi quod futurum erat quia non aperiet ex se. Dixi enim de eo quia "contriuit portas aereas et uectes ferreos confringet" »* (Rand, 1904, p. 277 ; début du fol. 118<sup>v</sup>). Cf. aussi Eusèbe dit de Gaule, *Homilia XXVII*, 5 (J. Leroy – F. Glorie, CCL 101, p. 315).

concret des « portes » infernales, les deux passages dans lesquels David rappelle les propos qu'il avait tenus à leur sujet de son vivant peuvent avoir pour fonction première de montrer que, lors de la venue du Christ en enfer, les prophéties du *Ps* 24 (23), 7-10 et du *Ps* 107 (106), 15-17 se sont réalisées et non de revendiquer les « portes » comme matériau scripturaire.

Il n'y a donc pas de raisons suffisantes pour considérer l'*Évangile de Nicodème* comme un texte directement polémique à l'égard des représentations païennes du monde infernal. Il n'en est pas moins vrai que presque tous les points de contact qu'il pouvait avoir avec la mythologie gréco-romaine sont occultés. La recherche récente sur ce texte en est la plus parfaite illustration, qui n'a pas perçu la continuité de l'enfer de l'*Évangile de Nicodème* avec l'enfer païen tel qu'il se dessine aux alentours de l'ère chrétienne. Sur ce point, la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème* est tout à fait singulière, les autres récits de la descente du Christ aux enfers produits en Occident durant l'Antiquité n'hésitant pas à reprendre à la mythologie divers motifs, sans nécessairement les aligner sur le texte biblique.

## 2. ALLÉGORISATION DU MONDE INFERNAL

Non content de décrire le monde infernal, l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* en a aussi proposé une interprétation allégorique. Tout lecteur attentif de ce texte remarquera en effet que les données géographiques concrètes sont souvent suivies de notions théologiques abstraites sous la forme de compléments du nom ; elles acquièrent ainsi une signification spirituelle : les ténèbres sont qualifiées de « ténèbres des fautes » et de « ténèbres des péchés »<sup>47</sup> ; l'ombre de la mort est explicitée comme l'« ombre de la mort des péchés »<sup>48</sup>, tandis que les liens à l'aide desquels les défunts sont emprisonnés deviennent « les liens indissolubles des péchés »<sup>49</sup>. La prison infernale est, quant à elle, comprise comme le lieu de l'incrédulité<sup>50</sup>. Cette

<sup>47</sup> Cf. 21.3 : *in tenebris delictorum* ; 22.1 : *peccatorum tenebris*.

<sup>48</sup> Cf. 21.3 : *umbra mortis peccatorum*.

<sup>49</sup> Cf. 20.3 : *in insolutis uinculis peccatorum*.

<sup>50</sup> Cf. 20.3 : *in incredulitate carceris*. Sur les variantes des manuscrits sur ce point, cf. Bernstein, 1993, p. 280-281. Thilo, 1832, p. 712-713, rejette la leçon *incredulitate*, qu'il considère comme une corruption de *crudelitate*. Il est certes possible de considérer *incredulitate* comme le résultat d'une erreur de copie de *in crudelitate* (le préfixe de *incredulitate* provenant d'une dittographie de la préposition *in*, *in crudelitate* étant par la suite corrigé en *incredulitate*), mais *crudelitate* peut tout aussi bien résulter d'une réduction de *incredulitate* en *incredulitate*, incompréhensible dans le contexte et donc corrigé en *incredulitate*. Il est difficile de trancher entre ces deux scénarios, tout aussi vraisemblables d'un point de vue philologique, et ce d'autant plus que, à en croire *The Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (Turnhout, Brepols), les expressions *incredulitas carceris* et *crudelitas carceris* ne sont pas attestées par ailleurs. Le parallèle entre l'expression *incredulitate carceris* et *in insolutis uinculis peccatorum* (noté par Thilo) et la présence d'autres lectures allégorisantes dans le récit nous amènent à donner la préférence à la leçon *incredulitate carceris*.

réinterprétation spirituelle ne porte pas que sur le monde infernal. Le lieu auquel les « saints » parviennent à la fin du récit est en effet aussi présenté comme la « grâce glorieuse du paradis »<sup>51</sup> et comme le lieu de la « vie spirituelle la plus sûre »<sup>52</sup>.

## 2.1. SIGNIFICATION ALLÉGORIQUE DU RÉCIT

Ce jeu interprétatif donne au récit de l'*Évangile de Nicodème* une dimension qui dépasse largement son propos explicite : en rapportant la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal, il ne vise à rien moins qu'à rapporter le déploiement de la grâce auprès des pécheurs et à montrer que le Christ est le « sauveur du genre humain » (20.3).

### 2.1.1. Le déploiement de la grâce

En pénétrant dans le monde infernal, le Christ entre en effet dans le lieu de l'incrédulité, dans le monde des fautes et des péchés des hommes ; les morts auprès desquels il se rend sont des personnes qui sont aux prises avec le péché ; en les faisant remonter des enfers, il les retire « de la voie de leur iniquité » (21.2), une expression reprise à la forme grecque du *Ps* 107 (106), 17. Cette action miséricordieuse est proclamée en cœur par les patriarches et les prophètes à la fin du récit :

Béni sois-tu, Seigneur tout-puissant, Père des choses éternelles, Père des miséricordes, qui as donné une telle grâce à tes pécheurs (26).

Elle est aussi célébrée par Michée (conformément à la forme grecque de *Mi* 7, 18-20, rarement utilisée par les Pères de l'Église) :

Quel Dieu est comme toi, Seigneur, qui ôtes les iniquités et qui passes sur les péchés ? Et maintenant, tu contiens ta colère en témoignage car tu désires être miséricordieux. Tu reviendras en personne, tu prendras pitié de nous et tu remettras toutes nos iniquités. Tu as plongé tous nos péchés dans la profondeur de la mort comme tu l'as juré à nos pères aux jours d'autrefois (24.2).

Cet avènement de la miséricorde divine se situe dans le prolongement direct de la crucifixion<sup>53</sup>, comme le suggèrent Leucius et Carinus, narrateurs fictifs de la descente du Christ aux enfers ; avant de raconter ce qu'ils ont vu, ils demandent en effet la permission de « dire les mystères qui ont eu lieu par (sa) mort sur la croix (*mysteria per mortem crucis [suae]*) » (18.1). Ce lien entre la descente infernale du Fils de Dieu et sa crucifixion est aussi affirmé

<sup>51</sup> Cf. 25 : *in paradysi gratiam gloriosam* ; 26 : *in gratiam paradysi*.

<sup>52</sup> Cf. 26 : *in gratiam paradysi reduxisti in tua pingua pasqua, quia haec est spiritualis uita certissima*.

<sup>53</sup> Cf., dans le même sens, Gounelle, 1997, p. 83-85.

par l'enfer dans les vifs reproches qu'il adresse à Satan<sup>54</sup> et par le Christ en personne lorsqu'il lance à l'adresse des patriarches et des prophètes :

Vous qui par le bois, le Diable et la Mort, avez été condamnés, voyez maintenant que par le bois sont condamnés le Diable et la Mort (24.1).

Les « saints » eux-mêmes rappellent encore une fois le rôle joué par la croix, après que le Christ a béni Adam :

Tu es venu, toi le rédempteur du monde. (...) Tu as racheté les vivants<sup>55</sup> par ta croix, et par ta mort sur la croix tu es descendu vers nous afin de nous arracher des enfers et de la mort par ta majesté (24.1).

Le rachat de l'humanité n'est donc pas une conséquence de la descente en enfer, objet apparent du récit, mais de la crucifixion. C'est ce processus global de rédemption que l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* a voulu narrer, utilisant le récit de la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal comme un support et non comme une fin en soi. La présence d'expressions allégoriques a pour but de signaler au lecteur cet enjeu théologique fondamental à l'œuvre dans le récit ; la présence du terme « mystère » en 18.1 vise à l'orienter vers cette portée allégorique, dans laquelle réside la motivation première de l'auteur de l'*Évangile de Nicodème*.

### 2.1.2. La spiritualisation de la descente du Christ en enfer

Cette interprétation allégorique ne contredit ni n'exclut une lecture littérale du récit. Autrement dit, l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* partage les croyances communes de son temps : il croit que le Christ s'est rendu dans le monde infernal après sa mort et qu'il en a libéré les morts qu'il y a trouvés. S'il propose une interprétation allégorique de l'enfer et du paradis, ce n'est pas pour prendre ses distances par rapport à une telle croyance, qui lui semblerait trop matérielle ou absurde<sup>56</sup> ; son interprétation allégorique lui permet

---

<sup>54</sup> Cf. 23.1 : « Toutes les richesses qui étaient devenues tiennes et que tu avais acquises par le bois de la transgression et par la perte du paradis, maintenant, par le bois de la croix, tu les as perdues, et toute ta joie a péri. En suspendant (au bois) ce Christ, ce Roi de Gloire, tu as agi contre tes intérêts et contre les miens ».

<sup>55</sup> Puisque les patriarches et les prophètes sont morts en enfer, *redemisti uiuos* doit être rendu par « tu as racheté les vivants » et non par « tu nous a rachetés vivants », comme nous l'avons fait dans Gounelle – Izydorczyk, 1997, p. 201. Cette traduction s'impose d'autant plus que le parallèle qu'offre l'*Homilia XIII (Homilia II de Pascha)*, 4 d'Eusèbe dit de Gaule oppose « vivants » et « morts » : *Redemisti uiuos cruce tua, eripe mortuos morte tua* (J. Leroy – F. Glorie, CCL 101, p. 149).

<sup>56</sup> Une telle perspective serait anachronique du point de vue de l'histoire de l'interprétation, la relecture allégorique n'excluant pas nécessairement une lecture littérale, et du point de vue de l'histoire des doctrines, la croyance en la descente aux enfers ne posant guère problème avant la Renaissance – qu'il suffise de rappeler qu'en 414, Augustin pouvait s'exclamer : « Qui donc, sinon un incroyant, nierait que le Christ ait été aux enfers ? » (*Epistula 164*, II[3], A. Goldbacher, CSEL 44, p. 523).

simplement de donner à cette croyance et à son expression une signification plus profonde, qui se surajoute à l'interprétation obvie du texte. En d'autres termes, l'affirmation que le Christ a apporté sa grâce aux pécheurs se superpose à la description de sa descente aux enfers ; elle en donne le sens ultime, mais elle ne remet pas en cause sa matérialité.

Par là-même, l'*Évangile de Nicodème* est un témoin majeur du processus de spiritualisation de la descente du Christ en enfer qui se développe à partir de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle et qui deviendra monnaie courante dans la théologie médiévale, notamment d'expression anglaise<sup>57</sup>. Augustin, déjà, associe parfois l'action passée qu'est la descente du Christ en enfer et la libération de défunts avec le salut des chrétiens en général (« nous ») ; il affirme ainsi du Christ, dans son commentaire du *Ps* 86 (85), 1 : « il s'est rendu jusqu'en enfer, afin que *nous* ne restions pas en enfer »<sup>58</sup>. Le contraste avec les formulations plus traditionnelles – comme « il était descendu (en enfer) afin de briser les liens infernaux d'un certain nombre »<sup>59</sup> – est saisissant : le but de la descente du Christ aux enfers n'est plus tant le salut des morts retenus en enfer que « notre » salut, c'est-à-dire celui des êtres humains vivant après la résurrection. Cette valorisation de la portée de la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal pour « nous » se développe considérablement dans les décennies qui suivent la mort d'Augustin. On peut en trouver de nombreuses traces, notamment dans les œuvres de Césaire d'Arles<sup>60</sup>, mais le témoin le plus explicite de cette allégorisation de la descente

<sup>57</sup> Cf. Campbell, 1982, qui décrit ce processus d'allégorisation (mais curieusement sans le percevoir à l'œuvre dans l'*Évangile de Nicodème*).

<sup>58</sup> Augustin, *Enarratio in Psalmum* 86 [85], 17 : *ille peruenit usque ad infernum ne nos remaneremus in infernum* (E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 39, p. 1190). Contrairement à ce qu'affirme Kelly, 1972, p. 381-382, cette relecture allégorique ne nous paraît pas perceptible dans le *Commentarium in Symbolum Apostolorum* de Rufin d'Aquilée.

<sup>59</sup> Augustin d'Hippone, *De ciuitate Dei*, XVII.11 (B. Bompert – A. Kalb – G. Combès, BAUG 36, p. 418-419).

<sup>60</sup> Cf. Campbell, 1982, p. 118-123, qui mentionne Cassiodore et Césaire d'Arles. Ce dernier, dans un sermon sur l'histoire de Samson, affirma que « le Christ, issu de la tribu de Juda, est descendu en vainqueur dans le monde infernal, nous arrachant de la bouche du lion, son adversaire » (*Sermo* 119, 2 [G. Morin, CCL 103, p. 498]). Cf. aussi le *Sermo* 57, 3 (G. Morin, CCL 103, p. 252), dans lequel Césaire d'Arles affirme que, par sa descente en enfer, le Christ « nous » a libérés de la tyrannie du diable ; dans le *Sermo* 7, 2 (M.-J. Delage, SC 175, p. 342-343), il reprend la même idée en la développant en ces termes : le Fils de Dieu « a beau nous trouver non seulement orgueilleux mais même impies, esclaves non seulement du péché originel, mais même de péchés actuels, cependant il a tout pardonné sans que personne le supplie et non seulement ne nous a pas traînés, comme nous le méritions, sous le poids de chaînes et d'entraves nombreuses, pour nous faire subir des travaux forcés, mais bien plutôt, en raison de son ineffable bonté, il nous a invités, dans sa clémence et sa miséricorde, à régner avec lui ». Cf. aussi Fulgence de Ruspe, *Ad Trasamundum regem*, III.31.6 (J. Fraipont, CCL 91, p. 178) : *eandem animam suam a peccato liberam in infernum pro nobis peccatoribus descendisse* ; Eusèbe dit de Gaule, *Homilia XVIII*, 3 (J. Leroy – F. Glorie, CCL 101, p. 215) : *suscepit mala nostra* et les sermons africains cités ci-dessous.

du Christ en enfer est un sermon sur le Credo, probablement d'origine africaine :

Donc le Christ, le Fils de Dieu, crucifié et enseveli, descendit aussi en enfer afin de *nous* élever au ciel ; lui, qui est miséricordieux et béni, a visité avec miséricorde les lieux de *notre* misère, afin de *nous* emmener au lieu de sa béatitude<sup>61</sup>.

Les allégorisations présentes au fil de l'*Évangile de Nicodème* s'expliquent par ce nouveau contexte théologique : comme le prédicateur, inconnu, qui a conçu cette explication du Symbole de foi, mais avec plus de vigueur, l'auteur de ce récit a voulu souligner la portée du salut des « saints » de l'ancienne alliance pour les pécheurs de tous les temps.

## 2.2 ORIGINALITÉ DE CETTE RELECTURE ALLÉGORIQUE

Proposer une relecture allégorique d'un voyage dans les profondeurs de la terre n'est pas en soi une originalité. Le récit de la descente d'Énée en enfer avait en effet aussi fait l'objet de relectures de ce type dans l'Antiquité tardive<sup>62</sup>, tandis que divers courants philosophiques païens proposaient des relectures allégoriques du monde infernal<sup>63</sup>.

### 2.2.1 L'auto-allégorèse

L'*Évangile de Nicodème*, tout en se situant dans ces courants, ne s'en distingue pas moins sur un plan littéraire ; les relectures antiques de Virgile qui se sont développées dans l'Antiquité tardive, ou des

<sup>61</sup> Pseudo-Fulgence de Ruspe, *Sermo de Symbolo*, 14 (Westra, 2002, p. 444, dont le texte correspond à celui de Morin, 1923, p. 238-239, reproduit dans PLS 3, col. 1373). Ce sermon, cité par Kelly, 1972, p. 382, est probablement originaire d'Afrique. Westra, 2002, p. 323-328 suggère que cette homélie daterait peut-être du V<sup>e</sup> siècle plutôt que du VI<sup>e</sup> siècle ; la présence d'une lecture allégorique aussi explicite de la descente du Christ aux enfers plaide, à notre sens, plutôt pour la datation traditionnelle. Comparer le sermon pseudo-augustinien édité dans Dolbeau, 2001, p. 357 (§ 7), reproduit dans Dolbeau, 2005, p. 403.

<sup>62</sup> Les commentaires antiques de Virgile font depuis une décennie l'objet d'un regain d'intérêt, dont témoignent notamment les nouvelles éditions et traductions publiées par Barabino – Nazzaro – Scivoletto, 1991-1995 ; McDonough – Prior – Stansbury, 2004 ; Wolff – Linclau, 2005. Cf. aussi *Lectures*, 1985. La page Internet <http://virgil.org/bibliography/late-antiquity.htm> fournit une utile bibliographie sur le sujet. Les liens que les interprétations allégoriques chrétiennes du monde infernal entretiennent avec les commentaires de l'œuvre de Virgile mériteraient une étude synthétique, celles de Courcelle, 1984 (dont le sixième chapitre, consacré aux interprétations de la visite infernale d'Énée, est une reprise de Courcelle, 1955), se résumant le plus souvent à une simple énumération, précieuse au demeurant, de points de contact, et des travaux comme l'étude de Freund, 2000, n'abordant pas cette question.

<sup>63</sup> Le témoignage le plus clair en est probablement le commentaire que Macrobe a donné de la conclusion de la *République* de Cicéron, qu'il considérait comme une fiction porteuse de « semences enfouies » (*Commentaire sur le songe de Scipion*, I.10.2 [M. Armisen-Marchetti, CUF, p. 57]) : un passage dans lequel Scipion apprend, en rêve, l'annonce de sa mort, donne l'occasion à Macrobe de présenter les diverses interprétations philosophiques des enfers, qui symbolisent la mort de l'âme (*Commentaire sur le songe de Scipion*, I.10.1-18 [*Ibid.*, p. 57-70]).

œuvres comme le *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobe, sont en effet des métatextes ; autrement dit, ces écrits contiennent l'interprétation d'un texte qui leur est extérieur. L'*Évangile de Nicodème*, de son côté, insère les interprétations allégoriques dans le tissu narratif même qu'il propose. D'une certaine manière, l'auteur de ce récit procède donc à une auto-allégorèse.

Sous cet aspect, le récit de l'*Évangile de Nicodème* ne trouve guère de parallèles dans les autres récits de la descente du Christ aux enfers conservés dans la littérature occidentale de l'Antiquité : le sermon XIII A du Pseudo-Eusèbe de Gaule ne procède à aucune interprétation allégorique des ténèbres, de la prison ou du paradis ; les autres récits de descente aux enfers qui ont été attachés en Occident à l'*Évangile de Nicodème* – le *descensus* latin B et le *Sermon sur la confusion du Diable* – ne contiennent pas non plus de relectures allégoriques de ce type. La disparition de ce second niveau de lecture dans le récit de la descente du Christ en enfer attaché aux recensions byzantines de l'évangile apocryphe, qui dérive pourtant de la recension latine A, est également à souligner<sup>64</sup>. Seul le *Sermon pseudo-augustinien 160* contient une trace d'auto-allégorèse, dans la mesure où il mentionne les « ténèbres du péché »<sup>65</sup>, mais c'est bien peu par rapport à ce qu'atteste l'*Évangile de Nicodème*.

### 2.2.2. Des interprétations allégoriques attestées par ailleurs

Si la présence d'interprétations allégoriques dans le tissu narratif de l'*Évangile de Nicodème* rend ce texte singulier, ces interprétations ne sont elles-mêmes guère originales. Les relectures allégoriques de l'au-delà qu'il atteste se retrouvent en effet dans la littérature patristique – à l'exception, toutefois, des deux locutions *in incredulitate carceris* et *in tua pinguis pascua, quia haec est spiritalis uita certissima*, dont nous n'avons pas trouvé de parallèle.

Deux des interprétations avancées par l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* sont anciennes, mais peu courantes : la locution « ténèbres des fautes » (*tenebrae delictorum*) apparaît chez Cyprien de Carthage<sup>66</sup>, avant de ressurgir chez Eusèbe de Gaule et chez Isidore de Séville<sup>67</sup> ; l'expression « grâce du paradis » est employée par

<sup>64</sup> Cf. Gounelle, 2006, où on trouvera une édition critique des diverses recensions byzantines et la démonstration que la plus ancienne d'entre elles dépend de la recension latine A.

<sup>65</sup> Cf. plus bas.

<sup>66</sup> Cf. Cyprien de Carthage, *Epistula 59*, 18.3 (G. F. Diercks, CCL 3C, p. 370) : *ut pectora aperta delictorum tenebris paenitentiae lumen agnoscant*.

<sup>67</sup> Eusèbe dit de Gaule, *Homilia 53*, 9 (J. Leroy – F. Glorie, CCL 101A, p. 620) : *suffundunt enim mentis intuitum, tenebrae delictorum* ; Isidore de Séville, *De natura rerum*, I.3 (J. Fontaine, Bordeaux, 1960, p. 175) : *nunc autem a tenebris ad lucem, ut non dies obscuretur in noctem, sed nox luceat in diem, sicut scriptum est de tenebris lumen clarescere, quia a delictorum tenebris liberatus homo ad lucem fidei scientiae que peruenit*.

Tertullien dans son *Contre Marcion*<sup>68</sup>, mais semble disparaître avant qu'Ambroise de Milan ne la retrouve<sup>69</sup>. Deux autres expressions ont fait leur apparition en Italie dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle : c'est Ambroise de Milan qui emploie, apparemment pour la première fois, l'expression « ténèbres des péchés »<sup>70</sup>, qui sera promise à un grand succès<sup>71</sup>. Il en est de même pour « les liens du péché » : bien que présente en *Pv* 5, 22, elle semble faire son apparition, en Occident, dans l'œuvre de l'évêque de Milan<sup>72</sup> ; elle se diffuse par la suite presque exclusivement chez les théologiens d'Afrique du Nord<sup>73</sup> et d'Italie<sup>74</sup> auxquels il faut ajouter l'œuvre hiéronymienne<sup>75</sup> et celle

<sup>68</sup> Tertullien, *Adversus Marcionem*, II.6 (R. Braun, SC 368, p. 29) : *Quodsi a primordio homo animalis, non recipiens quae sunt spiritus, stultitiam existimavit dei legem, ut quam observare neglexit, ideo que non habendo fidem etiam quod uidebatur habere ademptum est illi, paradisi gratia et familiaritas dei, per quam omnia dei cognouisset si oboedisset (...).*

<sup>69</sup> Ambroise de Milan, *Expositio psalmi CXVIII*, V.22 (M. Petschenig, CSEL 62, p. 93, l. 14) : *Et quaeram, inquit, illam semper ; non est enim mediocre, quod requiritur paradisi gratia, dei regnum, angelorum consortium immortalitatis que domicilium.*

<sup>70</sup> Ambroise de Milan, *De interpellatione Iob et David*, 4(2).9.35 (C. Schenkl, CSEL 32/2, p. 295) ; *De paradiso*, 3.16 (C. Schenkl, CSEL 32/1, p. 276).

<sup>71</sup> Cf. par exemple Chromace d'Aquilée, *Tractatus in Mathaeum*, 31 (*olim* 17), 3 (R. Etaix – J. Lemarié, CCL 9A, p. 346) ; Jérôme, *Tractatus LIX in psalmos*, *In Ps* 95, 2 et *In Ps* 145, 8 (G. Morin, CCL 78, p. 151 et 327) et surtout son disciple Philippe le Prêtre, *Commentarium in Iob*, 38.16 (PL 26, 798B) ; Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum*, 1.26.39 (C. F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, p. 38) ; *Enarrationes in Psalmos*, *In Ps* 6, 13 (E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38, p. 35) et *In Ps* 66, 4 (E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 39, p. 861) ; Jean Cassien, *Conlatio II*, 2 (E. Pichery, SC 42, p. 114). Cette expression apparaît aussi dans le *Sermon pseudo-augustinien 160* (Ozmic, 1979, p. 22, l. 19-20). Maxime de Turin (?), *Sermo 53*, 2 (A. Mutzenbecher, CCL 23, p. 215) emploie l'expression *peccatorum obscura*.

<sup>72</sup> Cf. Ambroise de Milan *De Iacob et uita beata*, I.3.11 (C. Schenkl, CSEL 32/2, p. 11) ; *De incarnationis dominicae sacramento*, VII.64 (O. Faller, CSEL 79, p. 257) ; *De uiduis*, 55 (F. Gori, Milan, 1989, p. 290) ; *Expositio euangelii secundum Lucam*, VII.175 (M. Adriaen, CCL 14, p. 275).

<sup>73</sup> Cette expression est fréquente chez Augustin ; cf. par exemple *De diuersis quaestionibus LXXIII*, 66.7 (A. Mutzenbecher, CCL 44A, p. 163) ; *De Trinitate*, IV.13.17 (M. Mellet – T. Camelot, BAUG 15, p. 383) ; *In Iohannis euangelium tractatus*, III.13 (M.-F. Berrouard, BAUG 71, p. 235). On la retrouve chez Ferrand de Carthage (*Epistulae ad Fulgentium Ruspensem*, II, 3 [J. Fraipont, CCL 91, p. 361]) et, fréquemment, chez Fulgence de Ruspe, qui parle toutefois des « liens du péché originel » (cf. par exemple Fulgence de Ruspe, *De fide ad Petrum*, 33 [J. Fraipont, CCL 91A, p. 733], *De ueritate praedestinationis ad Iohannem presbyterum et Venerium diaconum*, 1.24 et 27 [J. Fraipont, CCL 91A, p. 473 et 476] ; *Epistula 12*, 18 [J. Fraipont, CCL 91, p. 372]). Cf. aussi, de Verecundus de Junca, *Commentarii super cantica ecclesiastica*, *In Canticum Azariae*, 5, l. 13 (R. Demeulenaere, CCL 93, p. 87).

<sup>74</sup> Cf. Pierre Chrysologue, *Sermo 127*, 4 (CCL 24B, p. 783) ; Léon le Grand, *Sermo 66* (53), 1 (R. Dolle, SC 74, p. 95) ; Sedulius, *Opus Paschale*, V.10 (J. Huemer, CSEL 10, p. 281). Grégoire le Grand et Cassiodore affectionnent cette expression. Cf. par exemple, du premier, *Moralia in Iob*, 29.12.24 (M. Adriaen – C. Straw et al., SC 476, p. 216) ; du second, *Expositio psalmodum*, *In Ps* 69, 6 (M. Adriaen, CCL 97, p. 627), *In Ps* 97, 3 et *In Ps* 106, 1 (M. Adriaen, CCL 98, p. 877 et 973).

<sup>75</sup> Cf. par exemple Jérôme, *Commentarii in Ezechielem*, VIII.27 (F. Glorie, CCL 75, p. 378) ; *Commentarii in Isaiam*, XIII.22 (R. Gryson – C. Michel, Vetust Latina, 35, p. 1428) ; *Tractatus LIX in Psalmos*, *In Ps* 115, 16 et *In Ps* 87, 7 (G. Morin, CCL 78, p. 245 et p. 401).

d'Isidore de Séville<sup>76</sup>. Plus tardive, l'association de l'« ombre de la mort » et des « péchés » ne fait son apparition pour la première fois que dans le *Commentaire des Psaumes*, composé par Cassiodore probablement lors de son séjour à Constantinople<sup>77</sup>, et sera par la suite très peu utilisée<sup>78</sup>.

### 2.2.3 Une application originale

Les relectures allégoriques attestées dans l'*Évangile de Nicodème* ne sont donc pas une invention de son auteur. Ce dernier est au contraire manifestement au bénéfice d'une bonne culture théologique, qu'il a su réutiliser à bon escient. Il n'en est pas moins vrai que, dans les textes que nous venons d'énumérer, ces allégories ne sont que très rarement utilisées pour parler de la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal ; seule la relecture des ténèbres comme « ténèbres du péché » est attestée dans ce contexte, et elle ne l'est qu'exceptionnellement<sup>79</sup>. L'utilisation que l'auteur de l'*Évangile de Nicodème* a faite de ces allégories est donc pour le moins originale, quand bien même les interprétations allégoriques qu'il propose ne le sont pas.

## 3. CONCLUSION

À la fin du commentaire qu'il donna de l'*Évangile de Nicodème* dans son étude sur la lutte entre Dieu et les puissances infernales, Josef Kroll s'exclama que, de toutes les représentations de la descente du Christ en enfer, celle véhiculée par ce texte était la plus « claire », la plus « vivante » et la plus « dramatique »<sup>80</sup>. Cette conclusion mérite d'être nuancée. Le caractère « vivant » et « dramatique » de ce récit n'est de fait pas plus accentué que dans les autres récits que nous avons invoqués, mais l'estompage des points de contact avec la mythologie gréco-romaine ainsi que l'adéquation

<sup>76</sup> Cf. par exemple Isidore de Séville, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, 175 (PL 83, col. 121, l. 28).

<sup>77</sup> Cassiodore, *Expositio psalmodum*, In Ps 29, 5 (M. Adriaen, CCL 97, p. 257) : *Memoriae sanctitatis eius dixit, quia nostri memor esse dignatus est, qui in umbra mortis, quasi in densa peccatorum caligine uersabamur* ; In Ps 87, 7 (M. Adriaen, CCL 98, p. 747) : *In umbra mortis, peccatorum indicat locum, quia mors delinquentium umbrosos ac tenebrosos patitur manes, dum eis gaudium non relucet, qui perpetua tristitiae suae obscuritate demersi sunt*.

<sup>78</sup> On la retrouve chez Bède le Vénérable, *Homeliarum euangelii libri II*, II.20, l. 194-197 (D. Hurst, CCL 122, p. 333), et dans un texte anonyme *In Mattheum* transmis dans un unique manuscrit du IX<sup>e</sup> siècle (IV.16 ; B. Löfstedt, CCM 159, p. 34).

<sup>79</sup> Cf. le *Sermon pseudo-augustinien 160* (Ozimic, 1979, p. 22, l. 19-20) ; Philippe le Prêtre, *Commentarium in Job*, 38.16 (PL 26, 798B), ainsi que Maxime de Turin (?), *Sermo 53*, 2 (A. Mutzenbecher, CCL 23, p. 215), qui emploie l'expression *peccatorum obscura*.

<sup>80</sup> Kroll, 1932, p. 95.

entre le tissu narratif et le substrat biblique lui donnent un tour « clair » et séduisant pour les lecteurs que nous sommes, souvent familiers des Écritures.

Si ces traits expliquent les compliments que lui adresse Josef Kroll, et si ils permettent de comprendre l'attrait que l'*Évangile de Nicodème* suscite de nos jours – où la mythologie antique est peu connue et où la réinterprétation spiritualisante des enfers est devenue commune –, il est possible de se demander quelles furent les réactions de ceux qui y eurent accès dans le Haut Moyen-Âge. Ont-ils ressenti la sympathie que nombre de lecteurs modernes éprouvent pour lui ? Il est possible d'en douter. Le succès dont a joui le *Sermon pseudo-augustinien* 160 au moins jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle prouve en effet à lui seul que des représentations moins biblicisantes et moins allégorisantes n'étaient pas pour déplaire.

Œuvre d'un lettré cultivé, compilateur de génie ayant à sa disposition une bonne bibliothèque<sup>81</sup>, le récit de la descente du Christ aux enfers de la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème* est un récit surprenant, hétérogène par rapport aux textes similaires que l'Occident a légués à la postérité. L'adéquation extrême entre le tissu narratif et le substrat biblique, l'occultation des points de contact possibles avec les représentations païennes et la présence d'une relecture allégorique du monde infernal font de ce texte un *unicum*, qui semble avoir eu, dans un premier temps, du mal à percer en dehors de son milieu d'origine. Il est d'autant plus regrettable que ce dernier soit si difficile à déterminer. Les parallèles que nous avons tissés au fil de la présente étude le montrent : si un grand nombre d'entre eux invitent à situer la rédaction de la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème* en Afrique du Nord, d'autres plaident pour l'Italie, tandis que quelques-uns, plus rares, incitent à tourner le regard vers le sud de la Gaule. La question ne pourra être tranchée que lorsque tous les aspects de ce texte, souvent cité mais trop rarement commenté, auront été analysés.

---

<sup>81</sup> Il a eu accès à au moins deux autres récits de la descente du Christ aux enfers et a une bonne connaissance de la littérature théologique (cf. plus haut). Sur les qualités littéraires de la recension latine A, cf. Gounelle – Izydorczyk, 1997, p. 48-86.

## BIBLIOGRAPHIE

- Barabino – Nazzaro – Scivoletto, 1991-1995 : I. Barabino – A. V. Nazzaro – A. Scivoletto, *Interpretationes Vergilianae minores*, t. I et II/1-2 (Publicazioni del Dipartimento di Archeologia, Filologia classica e loro tradizioni, n. s., 137 et 156), Gênes, 1991 et 1995.
- Bernstein, 1993 : A. E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, 1993.
- Campbell, 1982 : J. J. Campbell, « To Hell and Back : Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad Inferos' in Old English », *Viator* 13, 1982, p. 107-158.
- Collett, 1981 : K. A. S. Collett, *The Gospel of Nicodemus in Anglo-Saxon England* [Ph.D.], University of Pennsylvania, 1981, p. 179-214.
- Conti, 2004 : A. Conti, *Preaching Scripture and Apocrypha : A Previously Unidentified Homiliary in an Old English Manuscript, Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 343* [Ph.D.], University of Toronto, 2004.
- Courcelle, 1955 : P. Courcelle, « Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens », *Archives d'histoire doctrinale littéraire du Moyen Âge* 22, 1955, p. 5-74.
- Courcelle, 1984 : P. Courcelle, *Lecteurs païens et chrétiens de l'Énéide, I : Les témoignages littéraires*, Paris, 1984.
- Dolbeau, 2001 : F. Dolbeau, « Sept sermons antiques tirés d'un homélaire latin d'Olmouc », *Revue Bénédictine* 111, 2001, p. 353-398.
- Dolbeau, 2005 : F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 179), Paris, 2005.
- Dufraigne, 1994 : P. Dufraigne, *Adventus Augusti, adventus Christi : Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 141), Paris, 1994.
- Frede, 1981 : H.-J. Frede, *Kirchenschrifteller Verzeichnis und Sigel*, Freiburg i. B. (Vetus Latina, 1/1), 1981.
- Freund, 2000 : S. Freund, *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilitäten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N. F., 1/16), Paderborn et al., 2000.
- Gatch, 1981 : M. McCormick Gatch, « The Harrowing of Hell. A Liberation Motif in Medieval Theology and Devotional Literature », *Union Seminary Quarterly Review*, 36 Suppl., 1981, p. 75-88.
- Gounelle, 1989 : R. Gounelle, *Recherches sur le manuscrit CCCC 288 des Acta Pilati* [Mémoire présenté pour l'obtention de la maîtrise ès Lettres classiques], Université Paris X-Nanterre, 1989.
- Gounelle, 1995 : R. Gounelle, « Pourquoi, selon l'Évangile de Nicodème, le Christ est-il descendu aux Enfers ? », dans J.-D. Kaestli et D. Marguerat (dir.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue* (Essais bibliques, 26), Genève, 1995, p. 67-84.
- Gounelle, 2000 : R. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 162), Paris, 2000.
- Gounelle, 2006 : R. Gounelle, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, Instrumenta, 3) Turnhout, 2006 (sous presse).

- Gounelle, 2007 : « Un enfer vide ou à demi-plein ? Le salut des 'saints' dans la recension latine A de l'Évangile de Nicodème », à paraître.
- Gounelle – Izydorczyk, 1997 : *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude*. Introduction et notes par R. Gounelle et Z. Izydorczyk. Traduction par Rémi Gounelle à partir d'un texte mis au point par Zbigniew Izydorczyk (Apocryphes, 9), Turnhout, 1997.
- Gronewald, 1979 : M. Gronewald, « Kein durchtriebener Räuber (P. Lit. Lond. 245 = Ps.-Eusebius, Sermo 17) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 34, 1979, p. 22-25.
- Hey, 1906 : O. Hey, « Eine Predigt über Christi Höllenfahrt », *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, 14, 1906, p. 253-268.
- Hoffman, 1981 : R. J. Hoffman, « Confluence in Early Christian and Gnostic Literature. The *descensus Christi ad Inferos* (Acta Pilati XVII-XXVII) », *Journal for the Study of the New Testament*, 10, 1981, p. 42-60.
- Izydorczyk, 1989 : Z. Izydorczyk, « The Unfamiliar *Evangelium Nicodemi* », *Manuscripta*, 33, 1989, p. 169-191.
- Izydorczyk, 1997a : Z. Izydorczyk, éd., *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe* (Mediaeval et Renaissance Texts et Studies, 158), Tempe (AZ), 1997.
- Izydorczyk, 1997b : Z. Izydorczyk, « The *Evangelium Nicodemi* in the Latin Middle Ages », dans Izydorczyk, 1997a, p. 43-101.
- Kelly, 1972 : J. N. D., Kelly, *Early Christian Creeds*, 3<sup>e</sup> ed., Londres, 1972.
- Kim, 1973 : H. C. Kim, *The Gospel of Nicodemus : Gesta Salvatoris* (Toronto Medieval Latin Texts, 2), Toronto, 1973.
- Kroll, 1932 : J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Studien der Bibliothek Warburg, 20), Leipzig, 1932.
- Lafontaine, 1966 : G. Lafontaine, *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie* [Mémoire de licence en Philosophie et Lettres], Université catholique de Louvain, 1966.
- Lectures, 1985 : *Lectures médiévales de Virgile. Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome, Rome 25-28 octobre 1982* (Collection de l'École Française de Rome, 80), Paris, 1985.
- Machielsen, 1990 : J. Machielsen, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi, I : Opera homiletica*, Pars a-b (Corpus Christianorum, Series Latina), Turnhout, 1990.
- Marrou, 1948 : H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I-II (Points Histoire H56-57), Paris, 1948 (1<sup>re</sup> édition dans la collection « L'univers historique »).
- Maury, 1847 : L. F. A. Maury, « L'Évangile de Nicodème, de la date de cet ouvrage, et des circonstances auxquelles on peut en attribuer la rédaction », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 2/5, 1847, p. 428-449.
- Maury, 1850 : L. F. A. Maury, « Nouvelles recherches sur l'époque à laquelle a été composé l'ouvrage connu sous le nom d'Évangile de Nicodème », *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 20, 1850, p. 341-390.
- Maury, 1863 : L. F. A. Maury, *Croyances et légendes de l'Antiquité. Essais de critique appliquée à quelques points d'histoire et de mythologie*, Paris, 1863, p. 290-332.
- McCullogh, 1930 : J. A. McCullogh, *The Harrowing of Hell. A comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edimbourg, 1930.

- McDonough – Prior – Stansbury, 2004 : C. Michael McDonough – R. Edmon Prior – M. Stansbury, *Servius' Commentary on Book Four of Virgil's Aeneid : an Annotated Translation*, Wauconda (Ill.), 2004.
- Minois, 1991 : G. Minois, *Histoire des enfers*, Paris, 1991.
- Monnier, 1904 : J. Monnier. *La descente aux enfers, étude de pensée religieuse, d'art et de littérature*, Paris, 1904.
- Morin, 1923 : G. Morin, « Deux sermons africains du V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècle avec un texte inédit du Symbole », *Revue Bénédictine* 35, 1923, p. 233-245.
- Ozmic, 1979 : D. Ozmic, *Der pseudoaugustinische Sermo CLX. Hieronymus als sein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das österliche Canticum triumphale « Cum rex gloriae »* (Dissertationen der Universität Graz, 47), Graz, 1979.
- Rand, 1904 : E. K. Rand, « Sermo de confusione Diaboli », *Modern Philology*, 2, 1904, p. 261-278 (avec une seconde numération des pages : p. 13-18).
- Roddy, 2000 : K. Roddy, « Politics and Religion in Late Antiquity : The Roman Imperial *Adventus* Ceremony and the Christian Myth of the Harrowing of Hell », *Apocrypha* 11, 2000, p. 147-179.
- Thilo, 1832 : J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, I, Leipzig, 1832.
- Tischendorf, 1876 : C. von Tischendorf, *Euangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, 2<sup>e</sup> éd. rév., Leipzig, 1876 (1<sup>re</sup> éd. 1853 ; réimpression : Hildesheim, 1966).
- Westra, 2002 : L. H. Westra, *The Apostles Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries* (Instrumenta Patristica et Medievalia, 43), Turnhout, 2002.
- Wolff – Linclau, 2005 : E. Wolff – A.-V. Linclau, *Fulgence. Virgile dévoilé. Expositio Virgilianae continentiae* (Bibliothèque mythographique Polymnia, 1), Paris, 2005.
- Wülcker, 1872 : R. P. Wülcker, *Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur. Nebst drei Excursen....*, Paderborn, 1872.