



**L'affaire des Templiers est une chose horrible à  
penser :  
Le processus de diabolisation des frères du Temple dans la  
construction du royaume capétien (1307-1314)**

**Mémoire**

**Christian Jaouich**

**Maîtrise en histoire**  
Maître ès arts (M. A.)

Québec, Canada

© Christian Jaouich, 2018

**L'affaire des Templiers est une chose horrible à  
penser :  
Le processus de diabolisation des frères du Temple dans la  
construction du royaume capétien (1307-1314)**

**Mémoire**

**Christian Jaouich**

Sous la direction de :

Didier Méhu, directeur de recherche

# RÉSUMÉ

L'arrestation de l'ensemble des frères du Temple au matin du vendredi 13 octobre 1307 a été l'un des événements marquants du XIV<sup>e</sup> siècle européen. Véritable prouesse organisationnelle de la part du roi de France et de ses conseillers, l'arrestation des Templiers était également un empiétement du pouvoir temporel dans l'une des juridictions de l'Église. Bénéficiant de l'immunité ecclésiastique, l'ordre du Temple était en effet soustrait au pouvoir du roi.

Cette arrestation s'inscrit plus largement dans un contexte de vives tensions entre l'Église et le royaume : avec l'aide de ses conseillers, dont Guillaume de Nogaret au premier plan, Philippe le Bel avait développé une rhétorique selon laquelle, à l'intérieur des limites du royaume, les pouvoirs temporel et spirituel devaient être entre ses mains. Conséquemment, et ce dès le début de son règne, le roi s'était adonné à une série de mesures visant à imposer son pouvoir sur celui de l'Église, notamment par le prélèvement d'impôts sur les terres ecclésiales et par l'interdiction aux églises du royaume de France d'envoyer des redevances à Rome. S'il s'agit ici essentiellement d'actions coercitives visant à détourner l'afflux de deniers dédié à l'Église au profit du Trésor royal, l'arrestation des Templiers s'inscrit quant à elle dans une escalade des pressions à l'endroit de la papauté. Accusant la milice armée de l'Église de pratiquer divers rites hérétiques tels que le reniement du Christ, le crachat sur la croix, le baiser obscène, la vénération d'une idole et la pratique de relations sexuelles contre nature, cette attaque à l'encontre du Temple, et par association à l'encontre de l'Église, visait à démontrer que l'institution ecclésiastique hébergeait l'hérésie en son corps depuis des temps immémoriaux, qui nécessitait donc l'intervention du roi pour la chasser de l'Église au nom de la défense de la foi et de la chrétienté.

À la lumière des remarques présentées plus haut, le présent mémoire a pour objectif d'expliquer le sens de cet événement et d'analyser sa logique. La problématique de ce mémoire ne s'inscrit pas dans le traditionnel débat historiographique qui tente, depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, de déterminer si les Templiers étaient coupables ou innocents des accusations portées à leur encontre. Au contraire, nous désirons plutôt mettre en évidence un élément central de la logique de l'affaire des Templiers, c'est-à-dire le processus de diabolisation des Templiers ou, autrement dit, les mécanismes mis en place par la royauté capétienne pour transformer les Templiers de pieux chevaliers défendant la chrétienté en hérétiques.

## ABSTRACT

The Templars' arrest at dawn of Friday the 13<sup>th</sup> 1307 was one of the important event of the 14<sup>th</sup> century. This arrest was, on the one hand, an organisational achievement and on the other an encroachment to the spirituel power. The Temple was indeed protected from the temporel power.

This arrest must be understood in a much larger context. The beginning of the 14<sup>th</sup> century witnessed important tensions between Philip the Fair and the papacy. More specifically, Philip the Fair developed rhetoric, with the help of his advocates, and especially William of Nogaret, where inside the limits of his kingdom, both spirituel and temporal powers would be in his hands. Consequently, and since the beginning of his reign, Philip the Fair put forward actions in order to impose his power on the Church : those actions can be declined in imposing taxations on ecclesiastical lands and by the interdiction of churches inside the kingdom to pay their due to Rome. If those actions are essentially coercive means in order to divert money which was suppose to go to Rome to bring it to the Royal Treasure, the Templars' arrest can be put in relation with a series of measures in order to put pressure on the papacy. The Templars were charged of disowning Christ, of spitting on the cross, of practicing deviant kisses, of venerating an idol, and committing homosexual relations. The purpose of this arrest was to demonstrate that the Church was hosting heretics since immemorial times, and thus needed the intervention of the king to remove this heresy from the Church in order to defend faith and Christianity.

This thesis has the objective to explain the meaning of this event and its logic. The argument of this thesis has no purpose to debate the traditional issue of whether the Templars were guilty or innocent of the charges brought against them: on the contrary, this thesis emphasises on understanding one important aspect of the trial's logic which is the process of demonization of the Templars. This process of demonization was put in place by Philip the Fair and his advocates in order to transform the Templars from a pious order dedicated to the defence of Christianity to perfidious heretics.

# TABLE DES MATIERES

<b>Résumé .....</b>	<b>iii</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>iv</b>
<b>Liste des figures .....</b>	<b>vii</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>viii</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>1. L'essor de « l'État » et l'affaire des Templiers.....</b>	<b>3</b>
<b>2. Quelques repères historiographiques.....</b>	<b>7</b>
2.1. <i>Le champ historiographique de l'affaire des Templiers .....</i>	8
2.2. <i>Le champ historiographique de l'hérésie.....</i>	11
2.3. <i>Le champ historiographique de l'histoire du droit médiéval.....</i>	14
<b>3. Problématique .....</b>	<b>17</b>
<b>4. Corpus de sources .....</b>	<b>18</b>
<b>5. Méthodologie .....</b>	<b>21</b>
<b>6. Plan du mémoire .....</b>	<b>22</b>
<b>Chapitre I: Entre <i>oratores</i> et <i>bellatores</i> : une histoire de l'ordre du Temple (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) .....</b>	<b>23</b>
<b>1. Mise en contexte : Chevalerie, paix de Dieu et croisade.....</b>	<b>25</b>
1.1. <i>La chevalerie et la paix de Dieu.....</i>	25
1.2. <i>La croisade, un terme anachronique ?.....</i>	29
1.3. <i>La croisade : esquisse d'analyse d'un phénomène social.....</i>	30
<b>2. La fondation de l'ordre du Temple et son expansion en Occident (1129-1291) .....</b>	<b>33</b>
2.1. <i>La bulle Omne datum optimum .....</i>	37
2.2. <i>L'expansion de l'ordre du Temple (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) .....</i>	41
2.3. <i>L'ordre du Temple et les finances du royaume de France .....</i>	44
<b>3. L'évolution des structures juridiques médiévales (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle). .....</b>	<b>50</b>
3.1. <i>Le royaume et sa conceptualisation (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle).....</i>	50
3.2. <i>Le roi et la royauté (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle).....</i>	53

<b>Chapitre II: Un document « digne de foi » : proposition d'analyse de l'acte d'arrestation des Templiers (14 septembre 1307) .....</b>	<b>58</b>
<b>1. Le préambule de l'acte d'arrestation .....</b>	<b>65</b>
1.1. <i>L'abstraction conceptuelle comme justification juridique</i> .....	65
1.2. <i>Le basculement de l'esprit rationnel dans la bestialité</i> .....	75
<b>2. Des bêtes déraisonnables et des forfaits exécrables .....</b>	<b>80</b>
2.1. <i>Construction d'une nouvelle catégorie juridique : l'adoubement bestial</i> .....	81
2.3. <i>Les Templiers, la fontaine de l'eau vive et le Veau d'Or</i> .....	93
2.4. <i>Les fondements juridiques et institutionnels de la procédure inquisitoire royale</i> .....	96
<b>3. Sur la manière de mener l'arrestation et les interrogatoires .....</b>	<b>102</b>
<b>Chapitre III : « Je l'ai fait de bouche et non de cœur » : la construction d'un Autre diabolique par la procédure inquisitoire (1307-1312) .....</b>	<b>115</b>
<b>1. Le reniement du Christ et le crachat sur la croix : le rejet des fondements institutionnels et théologiques de l'<i>ecclesia</i>.....</b>	<b>119</b>
1.1. <i>Spuo et son système de représentations</i> .....	120
1.2. <i>Le sens du reniement du Christ et du crachat dans les dépositions en vernaculaire</i> .....	122
1.3. <i>Le sens du reniement du Christ et du crachat dans les dépositions des officiers</i> .....	126
1.4. <i>Le reniement du Christ et le crachat dans le questionnaire de Clermont (1309)</i> .....	131
<b>2. Le baiser obscène comme rite de reproduction sociale.....</b>	<b>144</b>
2.1. <i>Osculum et son système de représentations</i> .....	144
2.2. <i>Le sens du baiser dans les dépositions en vernaculaire</i> .....	146
2.3. <i>Le sens du baiser obscène dans les dépositions des officiers</i> .....	148
2.4. <i>Le sens du baiser dans le questionnaire de Clermont (1309)</i> .....	151
<b>3. La vénération d'une idole diabolique : la trahison des vœux canoniques.....</b>	<b>159</b>
3.1. <i>L'idolum et son système de représentations</i> .....	160
3.2. <i>L'idole dans les dépositions en vernaculaire</i> .....	163
3.3. <i>L'idole dans les dépositions des officiers</i> .....	165
3.4. <i>L'idole dans le questionnaire de Clermont (1309)</i> .....	168
<b>Conclusion générale .....</b>	<b>178</b>
<b>Corpus de sources .....</b>	<b>187</b>
<b>Figures .....</b>	<b>201</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>207</b>

## LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Détails du tympan de l'abbatiale de Sainte-Foy de Conques, XII <sup>e</sup> siècle.....	31
Figure 2 : Mappemonde du psautier de Londres, v. 1265.....	32
Figure 3 : Le baiser de paix entre clercs, XIV <sup>e</sup> siècle.....	146
Figure 4 : Édouard I <sup>er</sup> d'Angleterre rend hommage à Philippe le Bel en 1286.....	147
Figure 5 : Adoration d'un bouc par un groupe, XV <sup>e</sup> siècle.....	187
Figure 6 : Adoration d'un bouc par une fidèle, XV <sup>e</sup> siècle.....	187
Figure 7 : Miracle de Notre Dame, XV <sup>e</sup> siècle.....	187

## REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont bien entendu à Didier Méhu, mon directeur de recherche, pour son érudition, sa passion et son encadrement exemplaire. Pendant tout mon parcours universitaire, tu as su m'orienter et m'encourager, sans pour autant baisser tes exigences et tes attentes à mon endroit me forçant ainsi à constamment me dépasser. Enfin, ton approche théorique de l'Occident médiéval m'a donné les outils intellectuels nécessaires afin de comprendre la complexité du social, et ce, dans le temps. Pour cela, je t'en remercie.

Je voudrais également remercier les autres professeur-es qui m'ont appuyé tout au long de mon parcours à la maîtrise. En premier lieu, je tiens à remercier Martine Ostorero, professeure à l'Université de Lausanne, de m'avoir accueilli et orienté dans mes réflexions. Nos discussions ont été des plus constructives afin de faire le pont entre l'affaire des Templiers et les procès de sorcellerie. Je voudrais également remercier Julien Théry, professeur à l'Université de Lyon, de m'avoir rencontré à la Bibliothèque nationale de France : nos discussions ont été utiles à la précision de certains concepts clés du dossier. Enfin, je voudrais remercier Sébastien Nadiras de m'avoir gracieusement fait parvenir les copies des actes de deux colloques portant sur Guillaume de Nogaret.

Un merci tout particulier à mes parents, Denise et Élie, qui m'ont appuyé dès le début de mes études et encouragé à poursuivre mes rêves et mes passions. Je voudrais particulièrement remercier ma mère qui a su patiemment corriger les manuscrits de chacun des chapitres de ce mémoire : ce travail aurait été beaucoup plus laborieux sans ton aide précieuse.

Ces deux années de travaux auraient certainement été plus difficiles sans l'appui constant de la communauté des étudiantes et étudiants en études médiévales : Patrice, Jimmy, Christian, Martine, David, Maxime, Ariane, Kim, Raphaëlle, Arnaud, Maude, Benoît et René (malgré le fait que tu sois en histoire moderne et j'espère que nos discussions sur le Long Moyen Âge t'aurons convaincu). Ce fut un réel plaisir de partager ces moments de travail et de détente avec vous. Un remerciement tout particulier à sainte Aethelthruth, notre fidèle machine à café du GREPSOMM, qui a su m'accompagner tout au long de la rédaction. Je tiens également à remercier mes collègues du service de la recherche de l'Assemblée nationale : Frédéric Lemieux et Christian Blais, nos bien-aimés mentor, avec qui j'ai eu le plus grand plaisir de discuter d'histoire du Québec et à gravir les escaliers du Cap-Blanc. Ensuite, mes collègues, qui sont devenus aujourd'hui des amis chers : Hadjer, Myriam, Maude et Xavier. Sans que vous le sachiez, nos discussions ont influencé certaines réflexions de ce mémoire. Notre travail à l'Assemblée nationale aurait certainement été plus terne sans notre étroite complicité.

Enfin, je voudrais remercier mes anciens colocataires de la commune du 788 : Alex, Simon, Jérôme, Camille, Samuel et Sébastien. C'est dans cette commune qu'à germé les prémisses de ce mémoire. Les moments de complicité partagés dans cet appartement furent essentiels au maintien d'un bon moral tout au long de la gestation de ce mémoire.

Je voudrais également remercier la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université Laval et la Capitale groupe financier pour leur soutien financier.

*Aux frères du Temple*

# INTRODUCTION

*Le fou, on le reconnaît tout de suite. C'est un stupide qui ne connaît pas les trucs. Le stupide, sa thèse, il cherche à la démontrer, il a une logique biscornue, mais il en a une. Le fou par contre ne se soucie pas d'avoir une logique, il procède par court-circuits. Tout, pour lui, démontre tout. Le fou a une idée fixe, et tout ce qu'il trouve lui va pour la confirmer. Le fou, on le reconnaît à la liberté qu'il prend par rapport au devoir de preuve, à sa disponibilité à trouver des illuminations. Et ça vous paraîtra bizarre, mais le fou, tôt ou tard, met les Templiers sur le tapis.*

**-Umberto ECO, *Le pendule de Foucault*.**

L'affaire des Templiers n'est pas un procès. Si la nomenclature « procès » fut utilisée *a posteriori* de l'événement afin de le qualifier et de lui donner un certain « sens », les procédures judiciaires entamées contre les frères du Temple ne peuvent pas s'inscrire dans notre définition contemporaine du « procès ». Espace social et juridique conçu et codifié par l'État afin de régulariser les rapports sociaux entre les citoyens par une exclusion plus ou moins longue d'individus posant problème, la cour de justice où se déroule le procès et son administration sont des monopoles d'État. De plus, les juges siégeant dans ces cours sont les détenteurs de la parole officielle, c'est-à-dire qu'ils ont le pouvoir de prononcer la sentence et d'exclure un individu de la communauté pour un temps plus ou moins long : le juge joue dans ce processus un rôle de régulation sociale. La décision d'un juge ne peut être contestée ou renversée que par un autre juge d'une cour de justice supérieure, ce qui renforce la concentration du pouvoir et de la parole officielle entre les mains de certains agents sociaux spécialement choisis à cet effet par l'État. Enfin, il est strictement interdit à un État, et ce depuis la convention des Nations-Unies de 1984, de pratiquer toute forme de torture sur son territoire dans l'objectif d'obtenir des renseignements ou des aveux particuliers qui pourraient être par la suite utilisés contre l'accusé<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Haut Commissariat des droits de l'Homme (Nation Unies), *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*, 10 décembre 1984.  
<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>, consulté le 15 septembre 2017.

Si la justice est un monopole d'État au XXI<sup>e</sup> siècle, ce constat ne peut être transposé au XIV<sup>e</sup> siècle. Mise en place par l'Église dans les années 1230, l'Inquisition avait pour rôle de pourchasser les hérétiques, de les juger et enfin de les condamner. Cependant, l'Inquisition ne peut et ne doit pas être considérée comme une institution centralisée. Il faut en effet plutôt parler « des tribunaux de l'Inquisition ». Soumis à l'autorité de l'inquisiteur, les tribunaux de l'Inquisition étaient répartis dans plusieurs royaumes de l'Europe médiévale. Si l'inquisiteur était nommé par Rome, le tribunal de l'Inquisition qui relevait de sa responsabilité était quant à lui relativement indépendant du pouvoir papal : le jugement des hérétiques se faisait en effet selon les directives données par l'inquisiteur<sup>2</sup>. Finalement, et contrairement à nos tribunaux contemporains, les tribunaux de l'Inquisition avaient le mandat de juger uniquement les individus ou les groupes soupçonnés d'hérésie.

L'hérésie, véritable menace à l'ordre social en raison du rejet des fondements théologiques de l'Église, devait adopter des mesures pour combattre et exclure temporairement les hérétiques du corps social. Nous voulons insister ici sur le mot « temporairement » : les inquisitions, et ce, contrairement à notre conception imaginée de ces institutions, n'avaient aucun intérêt à exécuter massivement les hérétiques sur le bûcher. Bien au contraire, les bûchers n'étaient allumés qu'en de très rares occasions : les tribunaux de l'Inquisition préféraient plutôt imposer des pénitences afin que les hérétiques se repentissent et réintègrent par la suite le corps ecclésial. Ainsi, l'Église contrôlait davantage les mécanismes d'entrée et de sortie de la communauté des fidèles, car elle avait le pouvoir, par les tribunaux de l'Inquisition, de retirer les éléments hérétiques nuisibles, tout en ayant également le contrôle sur les mécanismes permettant à ces éléments nuisibles de réintégrer le corps social (pèlerinages, donations, entrée dans un ordre monastique, etc.).

---

<sup>2</sup> En raison de la relative indépendance des inquisitions et des inquisiteurs, il pouvait y avoir des tensions entre les inquisiteurs et le pape. Ce fut effectivement le cas lorsque l'inquisiteur Conrad de Marbourg s'adonna à de véritables purges dans plusieurs villages du Saint-Empire germanique. Il fut rappelé à l'ordre à plusieurs reprises par le pape Grégoire IX en raison de la cruauté des traitements réservés aux accusés. Pour plus de détails, voir Uwe BRUNN, *Des contestataires aux "cathares" : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris, Institut d'Études augustinienne, 2006.

Ces quelques remarques sur les différences entre nos procès contemporains et les tribunaux de l'Inquisition étaient selon nous nécessaires afin de bien comprendre que l'expression « procès des Templiers », qui se trouve dans la production scientifique pour désigner cet événement, pose certains problèmes, dont celui de transposer notre vision moderne du procès au cas des Templiers. Tout au long de ce mémoire, nous avons préféré l'expression « l'affaire des Templiers » qui semble, selon nous, un peu plus conforme à la réalité et à la logique de l'événement. Le mot « affaire » permet de nommer l'événement avec l'une des catégories juridiques présentées dans l'acte d'arrestation : la *res* (chose). C'est cette *res* qui est venue aux oreilles du roi et l'informer de l'infâme erreur des Templiers. Si le mot « affaire » peut paraître vague à un esprit du XXI<sup>e</sup> siècle, cette catégorie juridique était au contraire extrêmement précise pour les inquisiteurs médiévaux : si la « chose » ne pouvait être nommée c'est parce qu'elle était dans le champ de l'extraordinaire et qu'elle venait s'attaquer à l'unité du royaume. C'est pour l'ensemble de ces raisons que nous avons décidé de choisir cette expression au lieu du mot « procès ». L'expression « affaire des Templiers » est plus juste, car elle illustre, selon nous, la complexité du droit médiéval. Dans la prochaine partie, nous verrons les relations entre l'essor de l'État et l'affaire des Templiers.

### **1. L'ESSOR DE « L'ÉTAT » ET L'AFFAIRE DES TEMPLIERS**

À l'aube du vendredi 13 octobre 1307, tous les Templiers du royaume capétien furent arrêtés. La procédure entamée contre les frères du Temple a duré sept ans (1307-1314). Tout au long de l'affaire, plusieurs Templiers furent violemment torturés et près de soixante frères ont été livrés aux flammes entre 1310 et 1314. Cette affaire a fait couler beaucoup d'encre en raison de la popularité de l'ordre du Temple dans l'imaginaire occidental : ironiquement, l'affaire des Templiers est historiquement très mal connue en raison d'une historiographie qui est demeurée, pendant une bonne partie du XX<sup>e</sup> siècle, en vase clos et qui n'a entamé aucun dialogue avec les autres champs historiographiques. C'est à la suite de ce dialogue que s'inscrivent les remarques de cette présente section et, plus largement, l'ensemble de la recherche effectuée dans le cadre de ce mémoire.

Le XIV<sup>e</sup> siècle peut se définir comme une période charnière de l'histoire de l'État en Europe : c'est en effet le moment où le royaume entra dans une période où le pouvoir tend à se centraliser autour de la personne du roi et de son conseil. Cette centralisation de l'administration entraîna avec elle une redéfinition des rouages du royaume, dont une certaine uniformisation de l'espace institutionnel du royaume capétien. Dans un cours prononcé au Collège de France, Michel Foucault a utilisé le concept de « royaume état » pour décrire cette réalité : selon Foucault, le royaume devient à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle « un lieu de circulation contrôlée des forces armées, un réseau de communications pour les marchandises et les richesses [et] un espace de validité pour des ordres, des interdictions, des décisions »<sup>3</sup>. Il faut cependant aller plus loin. Si le royaume demeure toujours une articulation de rapports de vassalité et de domination, il devient cependant, entre 1280 et 1360 « un distributeur de légitimité »<sup>4</sup>. Autrement dit, le pouvoir royal s'est mis à déléguer des tâches et des responsabilités à ses fidèles : dès lors, les agents nommés par le pouvoir royal agissaient au nom du roi ce qui est en soi une évolution dans l'histoire de la genèse de l'État. Si cette redistribution de la légitimité était, comme le souligne Jean-Philippe Genet, très embryonnaire au début du XIV<sup>e</sup> siècle, elle a cependant fortement participé à constituer un « réseau de relations qui agit comme structure de redistribution dominante (ou plutôt englobante) »<sup>5</sup>. C'est précisément ce réseau de relations qui fut mis à l'œuvre pour arrêter les Templiers : ce sont les agents nommés par le pouvoir royal qui ont arrêté les frères du Temple, et ce, au nom du roi.

À la suite de ce constat vient cependant le problème de nommer cette nouvelle entité : est-ce qu'il s'agit d'un royaume ou d'un État ? Jean-Philippe Genet affirme que l'État est né entre 1280 et 1360 principalement en raison de l'omniprésence de la guerre et conséquemment du prélèvement d'impôts pour financer ces conflits<sup>6</sup>. Le royaume capétien était effectivement en guerre contre la Flandre et l'Angleterre et prélevait à cet égard des

---

<sup>3</sup>Michel FOUCAULT, *Théories et institutions pénales : Cours au Collège de France. 1971-1972*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015, p. 185. Voir aussi Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>4</sup>Jean-Philippe GENET, « L'État moderne : un modèle opératoire ? », dans *L'État moderne : genèse. Bilans et perspectives. Actes du Colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989*, Jean-Philippe GENET (dir.), Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 267.

<sup>5</sup>*Ibid.*

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 261.

impôts sur l'ensemble des terres de son royaume – même les terres de l'Église – pour financer ses armées. Le royaume capétien agissait dès le XIV<sup>e</sup> siècle comme un État que l'on pourrait qualifier de « moderne » : or, la place importante de l'Église dans la société pose nécessairement le problème, encore tout à fait actuel aujourd'hui, des relations entre l'Église et l'État. L'État possède ses propres rouages et ses propres processus internes : or, le royaume de Philippe le Bel n'était pas rendu à ce niveau puisqu'il se définissait encore dans l'Église et par les concepts de l'Église. Dès lors, le terme État ne peut pas s'appliquer au royaume capétien. Il est avant tout un royaume – dont les caractéristiques sont cependant différentes des royaumes du XI<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle – qui peut se définir essentiellement comme une organisation distributrice de légitimité non pas circonscrite dans un territoire, mais plutôt dans une articulation de rapports de vassalité, caractéristique première des royaumes médiévaux. Le royaume capétien est une sorte de transition entre le royaume médiéval et l'État tel que l'on pourrait le concevoir au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire une organisation où le pouvoir et les ressources sont concentrés autour du roi et de son conseil.

Cette distribution de la légitimité occasionna de nombreux conflits avec l'Église : en effet, Philippe le Bel désirait dominer, à l'intérieur des limites de son royaume, l'ensemble des terres et des hommes, et ce, malgré l'immunité dont jouissaient ces terres et les ecclésiastiques qui les exploitaient. Cette rhétorique fut essentiellement développée par les juristes du roi qui ont martelé que les ordres royaux étaient universels : les ecclésiastiques devaient par conséquent être taxés comme l'ensemble des fidèles du roi. La justice royale était également définie comme étant universelle et englobante. À titre d'exemple, Philippe le Bel a ruiné le principe de l'immunité clunisienne en donnant la possibilité aux justiciables de Cluny de faire appel au parlement de Paris et ainsi donner la possibilité aux justiciables de renverser la décision de l'abbé<sup>7</sup>.

Pour mener à bien sa volonté de dominer l'ensemble des terres et des hommes, et plus particulièrement, les terres et les hommes de l'Église, le roi brandit le spectre de l'hérésie en

---

<sup>7</sup> Didier MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2001, p. 415-420, plus particulièrement p. 419-420.

mettant de l'avant l'idée selon laquelle cette hérésie avait réussi à contaminer l'Église à sa tête. Guillaume de Nogaret, Gardien des sceaux de Philippe le Bel depuis 1303, forgea de toute pièce de fausses accusations d'hérésie contre le pape Boniface VIII (r. 1294-1303) de manière à discréditer l'autorité du pape au profit de l'autorité du roi qui agissait, en combattant fermement cette hérésie, à titre de réel défenseur de la foi chrétienne et garant de l'unité de l'Église.

L'hérétique était la cible parfaite dont l'administration capétienne avait besoin pour débiter l'incorporation des juridictions ecclésiastiques dans le royaume de France, car l'hérétique était un ennemi commun, à la fois de la papauté et de la royauté. Or, la royauté capétienne n'a pas pourchassé des groupes hérétiques bien définis tels que les Vaudois ou bien les Fraticelli. Elle a plutôt décidé d'en créer une de toutes pièces en transformant des agents sociaux relevant de l'autorité pontificale – tels que les Templiers – en hérétiques grâce à un processus de diabolisation. Le mot clé ici est « processus » : il faut en effet analyser l'affaire des Templiers comme un processus, c'est-à-dire un cheminement des accusés à travers la procédure inquisitoire dont l'unique objectif était de transformer des innocents en coupables. Cette remarque nous ramène au propos énoncé plus haut : le « procès » mené contre les Templiers n'avait pas pour objectif de déterminer si les Templiers étaient coupables ou non des accusations portées à leur encontre. Bien au contraire, les Templiers ne pouvaient qu'être coupables, car cette affaire s'inscrivait plus largement dans un contexte de tensions structurelles entre le royaume et l'Église. Philippe le Bel avait absolument besoin d'aveux de culpabilité pour démontrer que l'hérésie se cachait effectivement au sein du Temple, et donc à l'intérieur de l'Église, depuis des temps immémoriaux. Il ne faut pas oublier que le Temple était un ordre exempt, c'est-à-dire que l'arrestation de ses membres à l'aube du 13 octobre 1307 par les agents du roi était en soi un acte contrevenant au droit canon : la seule manière dont Philippe le Bel pouvait justifier cet empiètement majeur dans les affaires de l'Église était de démontrer que les Templiers hébergeaient bel et bien l'hérésie. Conséquemment, les frères devaient prononcer des aveux de culpabilité et c'est précisément pour atteindre cet objectif que les Templiers furent transformés, à l'aide d'un processus de diabolisation soigneusement élaboré par les conseillers du roi, de pieux chevaliers en hérétiques.

## 2. QUELQUES REPÈRES HISTORIOGRAPHIQUES

L'historiographie portant sur l'affaire des Templiers, et plus largement sur l'ordre du Temple, est colossale en raison de la popularité dont jouit encore aujourd'hui l'ordre. Cette popularité des Templiers pose donc un double problème historiographique : d'abord, les historiens considèrent l'ordre du Temple comme une organisation bien connue du fait qu'un grand nombre de livres sur les Templiers existent dans les rayons des bibliothèques. Or, lorsque l'on dépouille ces ouvrages, les constats sont somme toute accablants : dans un premier temps, l'ordre du Temple est en définitive peu et mal connu par les historiens puisque nous avons peu de sources nous permettant de bien comprendre son rôle dans l'Occident médiéval. Le second constat que l'on peut tirer est le suivant : le nombre élevé de livres sur le sujet ne garantit pas une richesse d'analyse ; bien au contraire, les ouvrages ont tendance à se répéter en se citant mutuellement plutôt que d'apporter de nouvelles pistes de réflexions, de nouvelles méthodes ou de nouvelles perspectives d'analyses permettant d'éclairer notre compréhension de l'ordre du Temple.

Le deuxième problème vient précisément de la popularité de la légende des Templiers et de la production écrite que nous pourrions qualifier « d'ésotérique » qui est très abondante<sup>8</sup>. Il est en effet primordial pour l'historien qui s'intéresse aux Templiers de faire un tri entre ce qui est crédible et ce qu'il ne l'est pas. Or, ce tri n'est pas suffisant : l'historien doit, dans un deuxième temps, au sein des livres qu'il considère comme crédibles, vérifier s'ils le sont réellement, car il peut aisément tomber dans plusieurs pièges. Prenons à titre d'exemple le livre *Jacques de Molay* d'Alain Demurger<sup>9</sup>. Célèbre historien de l'ordre du Temple, il écrivait en 2002 dans ce livre que les Templiers avaient, au cours de leurs deux siècles d'existence, rédigé un code initiatique (*codice ombra*<sup>10</sup>), dont l'objectif était de codifier le rite d'initiation des Templiers. Ce *codex ombra* serait une continuation

---

<sup>8</sup> Michael BAIGENT, Henry LINCOLN, Richard LEIGH, *L'Énigme sacrée*, Royaume-Uni, Jonathan Cape, 1982. Gérard de Sède, *Les Templiers sont parmi nous : L'énigme de Gisors et le secret des Templiers*, Paris, J'ai lu Aventure secrète, 1926. Jacques ROLLAND, *Des Templiers à la Franc-maçonnerie : Les secrets d'une filiation*, Paris, J'ai lu Aventure secrète, 2015.

<sup>9</sup> Alain DEMURGER, *Jacques de Molay : Le crépuscule des Templiers*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

<sup>10</sup> Cette expression fut d'abord utilisée par Barbara Frale. Elle fut ensuite reprise par Alain Demurger dans son *Jacques de Molay*.

occulte du rite d'adoubement traditionnel, ce qui pourrait expliquer pourquoi les Templiers auraient craché sur la croix et renié le Christ : hypothèse séduisante, mais fausse<sup>11</sup>.

Dans un premier temps, nous présenterons les travaux des historiens qui abordent la question de l'affaire des Templiers pour ensuite enchaîner avec une présentation du champ historiographique de l'hérésie et conclure par les travaux des historiens du droit qui ont su orienter notre problématique.

### 2.1. *Le champ historiographique de l'affaire des Templiers*

La caractéristique principale du champ historiographique de l'affaire des Templiers est que les réflexions et les problématiques développées par les historiens du Temple ont gravité autour du problème historique suivant : est-ce que les Templiers étaient coupables des accusations portées à leur encontre ? Il s'agit là selon nous d'un faux problème. Formulées de cette manière, les analyses et les conclusions des historiens ne peuvent qu'être partielles. Cependant, cette partialité des analyses ne nous permet pas de rejeter du revers de la main cette historiographie. Au contraire, il faut lire et comprendre ce débat pour ensuite être en mesure de s'en émanciper et ainsi proposer des approches originales.

Depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, un certain nombre d'historiens qui se sont intéressés à l'affaire des Templiers ont suggéré, à la suite du livre de Pierre Dupuy<sup>12</sup> rédigé au XVII<sup>e</sup> siècle, que la similarité des dépositions des Templiers démontrait la culpabilité des frères. Parmi ces historiens, on peut citer les travaux de Joseph Strayer<sup>13</sup> et de Jean Favier<sup>14</sup>, deux historiens du règne de Philippe le Bel qui croyaient à la culpabilité des Templiers. Les conclusions de Strayer et de Favier ont été reprises dans deux articles

---

<sup>11</sup> S'il s'agit de la position qu'il adopte dans son *Jacques de Molay*, il se rétracte cependant dans son plus récent livre sur le procès des Templiers rédigé en 2015. Pour plus de détails, voir Alain DEMURGER, *Jacques de Molay : Le crépuscule des Templiers*, Paris, Payot & Rivages, 2002. ; ID, *La persécution des Templiers : Journal (1307-1314)*, Paris, Payot, 2015.

<sup>12</sup> Pierre DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel, roy de France où l'on voit ce qui se passa touchant cette affaire, depuis l'an 1296, jusques en l'an 1311, tous les pontificats de Boniface VIII, Benoît XI, & Clement V. Ensemble le procès criminel fait à Bernard évesque de Pamiez l'an MCCXCV. Le tout iustificié par les actes & memoires pris sur les originaux qui sont au tresor des chartes du roy*, Paris, Hachette Livre, 2016.

<sup>13</sup> Joseph STRAYER, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 290-291.

<sup>14</sup> Jean FAVIER, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978, p. 512-520.

publiés en 2004 par l'historien britannique Jonathan Riley-Smith. Dans ces deux textes, il affirme que les Templiers étaient coupables de certaines accusations et non de la totalité :

At any rate, I am enclined to believe that in some commanderies blasphemous demands were being made of postulants at the time of, or shortly after, their reception into the order. The practice was probably to be found in a minority of commanderies and among a few receptors in France, but it was not confined to them. It looks as though brothers who believed these demands were customary had carried them to Italy and the Levant; in both regions a large numbers of French were to be found in Templar convents<sup>15</sup>.

Il conclut son article en affirmant que les pratiques hérétiques se sont immiscées dans l'ordre du Temple en raison des faiblesses de son organisation. Cette thèse est développée dans son deuxième article où il affirme que le Temple avait un besoin urgent de réformes afin d'éliminer les pratiques hérétiques de son organisation<sup>16</sup>. Pour appuyer son propos, il compare l'organisation du Temple à celle de l'ordre de l'Hôpital qui, contrairement au Temple, n'aurait pas hébergé l'hérésie, car son ordre était mieux organisé.

Les thèses soutenues par ces historiens sont problématiques, et ce, pour plusieurs raisons. Dans un premier temps, ils ont commis l'erreur de considérer les dépositions des Templiers comme des « procès-verbaux », comme si elles étaient des verbatim de la parole des accusés et reflétaient donc leur pensée. Or, les documents inquisitoires, nous le verrons un peu plus tard, ne sont en aucun cas des verbatim : au contraire, ces dépositions, dont les aveux étaient compilés sous la torture, étaient en réalité des réponses à des questions préalablement rédigées par les inquisiteurs. De plus, ces historiens ont omis d'incorporer dans leurs réflexions le contexte très tendu entre la papauté et la royauté. Philippe le Bel avait en effet besoin d'aveux le plus rapidement possible afin de légitimer son intervention dans une juridiction de l'Église. Conséquemment, il ne pouvait accepter que les Templiers refusent d'avouer leurs crimes. Il mit alors en place les mécanismes nécessaires pour éviter que les frères ne soient finalement libérés. Cette orientation de la procédure vers une

---

<sup>15</sup>John RILEY-SMITH, « Were the Templars Guilty? », dans *The Medieval Crusade*, Susan J. RIYARD (dir.), The Boydell Press, Woodbridge, 2004, p. 124.

<sup>16</sup>John RILEY-SMITH, « The Structures of the Orders of the Temple and the Hospital in c. 1291 », dans *The Medieval Crusade*, Susan J. RIYARD (dir.), The Boydell Press, Woodbridge, 2004, p. 125-143.

démonstration unilatérale de la culpabilité des Templiers nous empêche de poser des constats aussi tranchés que ceux présentés par ces trois historiens.

Dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, un autre courant s'est développé en opposition à la thèse culpabiliste. À l'inverse de leurs collègues défendant la thèse de la culpabilité, le groupe des « innocentistes » a plutôt tenté de démontrer que les Templiers étaient en fait innocents des accusations portées à leur encontre par le roi de France. Pour ce faire, ils ont utilisé une méthode d'analyse qui peut se décliner en deux aspects : d'une part, ils ont étudié les articles d'accusation un à un pour démontrer qu'ils étaient faux<sup>17</sup> ; d'autre part, ils ont mis en relation l'affaire des Templiers avec les autres procès du début XIV<sup>e</sup> siècle – tels ceux contre Boniface VIII et Bernard de Saisset – afin de démontrer les ressemblances entre les procédures des différents procès<sup>18</sup>. Il existe également une zone grise historiographique. Certains historiens se trouvent en effet à mi-chemin entre la thèse de la culpabilité et de l'innocence. C'est dans cette catégorie mitoyenne que nous classons l'ensemble des travaux d'Alain Demurger. Pendant une bonne partie de sa carrière, l'historien a en effet soutenu que les Templiers auraient très bien pu, au contact de « traditions orientales » lors de leur séjour en Terre Sainte, en incorporer un certain nombre à leurs pratiques culturelles quotidiennes<sup>19</sup>. Il s'est cependant rétracté dans son plus récent ouvrage *La persécution des Templiers : Journal (1307-1314)*. Dans ce livre, il affirme s'être trompé dans ses ouvrages antérieurs et énonce que les Templiers étaient innocents et que les accusations étaient inventées par les légistes du roi.

---

<sup>17</sup>Il serait impensable dans le cadre de ce travail de citer l'entièreté des travaux sur cette question et c'est pourquoi nous indiquons ici uniquement les travaux majeurs qui ont nourri notre réflexion : Alan FOREY, « Templars after the Trial. Further Evidence », *Revue Mabillon*, n°23, 2012, p. 89-110 ; Barbara FRALE, « The Chinon Chart », *Journal of Medieval History*, vol. 30-2, 2004, p. 109-134 ; Anne GILMOUR-BRYSON, « Sodomy and the Knights Templar », *Journal of the History of Sexuality*, 7, n°2, 1996, p. 151-183 ; Helen NICHOLSON, *How Secret was the Templar Admission Ceremony ? Evidence from the Proceedings in the British Isles*. Conférence prononcée dans le cadre du 47<sup>e</sup> Congrès international d'études médiévales à Kalamazoo, 2012, p. 1-11 ; ID, *The Knights Templar on Trial: The Trial of the Templars in the British Isles (1308-1311)*, Stroud, The History Press, 2009 ; Maeve Brigid CALLAN, *The Templars, the Witch, and the Wild Irish: Vengeance and Heresy in Medieval Ireland*, New York, Cornell University Press, 2015.

<sup>18</sup>Parmi ces travaux, le livre de Malcom Barber est incontournable pour les médiévistes s'intéressant au dossier de l'affaire des Templiers, Malcom BARBER, *The Trial of the Templars*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Voir aussi Julien THÉRY, « Une hérésie d'État : Philippe Le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française », *Les Templiers dans l'Aube*, François GILET (dir.), Troyes, Éditions Guéniot, 2013, p. 175-214.

<sup>19</sup>Alain DEMURGER, *Vie et mort de l'ordre du Temple, 1118-1314*, Paris, Éditions du Seuil, 1989 ; ID, *Les Templiers : Une chevalerie chrétienne au Moyen-âge*, Paris, Édition du Seuil, 2005 ; ID, *Jacques de Molay : le crépuscule des templiers*, Paris, Biographie Payot, 2007.

Si les travaux des historiens défendant la thèse de l'innocence sont indispensables pour la compréhension historiographique de l'affaire des Templiers, ils doivent cependant être un point de départ et non un point d'arrivée. Publier de nouveaux travaux dont la problématique s'articulerait autour d'une démonstration de la culpabilité ou l'innocence des frères ne sert à rien. Effectuer des recherches sur la base de cette opposition épistémologique empêche de saisir la complexité de l'affaire des Templiers, complexité qui ne peut se résumer à deux champs historiographiques.

Si les travaux menés par les historiens sur le problème de la culpabilité ou de l'innocence des frères ont l'avantage de clore le débat sur la question culpabilité/innocence une fois pour toutes, il faut cependant tenter de s'en émanciper afin de proposer de nouvelles avenues pour comprendre le sens de l'affaire des Templiers. De plus, le champ historiographique de l'affaire des Templiers a évolué en vase clos jusque dans les années 1990 : conséquemment, l'historien du Temple doit incorporer dans ses réflexions d'autres champs historiographiques, dont celui portant sur l'hérésie.

## 2.2. *Le champ historiographique de l'hérésie*

L'hérésie a suscité beaucoup d'intérêt chez les médiévistes puisque les mouvements hérétiques témoignent, d'une part, d'une insatisfaction et d'une critique de certains pans de la société médiévale à l'égard de l'ordre établi par l'Église et, d'autre part, ils permettent d'analyser les mécanismes mis en place par l'institution ecclésiastique pour réprimer l'hérésie et défendre l'ordre qu'elle a elle-même institué. Dès lors, il n'est pas étonnant de voir certains médiévistes analyser l'hérésie par des binômes d'opposition tels dominants/dominés, inclus/exclus, riches/pauvres ou normaux/marginaux. En 1955, lors du Congrès international des sciences historiques de Rome, l'étude de l'hérésie a suscité un vif débat entre les historiens marxistes et non marxistes. Les premiers voyaient l'hérésie comme une lutte des classes où l'hérétique, qui appartenait selon eux à la classe défavorisée, tentait de s'émanciper de la domination de l'Église, alors que leurs opposants voyaient l'hérésie plutôt comme des mouvements fondamentalement spirituels<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> André VAUCHEZ, « Historiographie des hérésies médiévales », dans *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Textes rassemblés par Jacques REVEL et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Gallimard, 1998, p. 244-245.

Les échos de ce débat ont résonné jusqu'au colloque organisé par Jacques Le Goff à Royaumont en 1962<sup>21</sup>. Ce colloque a cependant proposé une troisième voie pour analyser l'hérésie : plutôt que de s'ancrer dans une opposition entre l'analyse marxiste d'émancipation des classes et une interprétation de l'hérésie davantage axée sur les questions spirituelles, le colloque de Royaumont a tenté de démontrer que l'hérésie est avant tout un mouvement de nature religieuse où l'hérésiarque, c'est-à-dire celui qui a fondé la doctrine hérétique, est, du moins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, un clerc préoccupé par les problèmes théologiques dont les idées trouvent écho auprès des marginaux<sup>22</sup>. La perspective « marginaliste » du colloque de Royaumont, de même que celle des historiens marxistes, a été rejetée par Georges Duby en 1978 dans son livre *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme* où il expliqua que l'hérésie n'était pas uniquement le fait des marginaux, mais rejoignait plutôt l'ensemble des ordres de la société<sup>23</sup>. Cette vision a renouvelé notre compréhension de l'hérésie, car ce phénomène ne peut plus être pensé uniquement par les termes de « marginaux » ou « exclus », car englobe également les strates supérieures de la société.

Entre les années 1978 et 1995, les travaux sur les hérésies médiévales ont pris un nouveau tournant à la suite des études réalisées par Robert Moore. En 1987, Moore publiait un livre dont l'objectif était de remettre en question l'une des explications « classiques » de l'historiographie à l'égard des persécutions contre les hérétiques selon laquelle la violence de l'Église contre les groupes dissidents s'expliquait par le nombre important de groupes hérétiques<sup>24</sup>. À l'inverse de cette explication, Moore a plutôt affirmé que la persécution de ces groupes était la résultante logique de la réforme grégorienne : la mise en place de cette réforme – et donc la structuration d'un nouvel ordre – a occasionné des contestations de la part de certains milieux qui critiquaient les nouveaux pouvoirs de l'Église. L'Église a donc cherché à faire taire ces groupes dissidents en leur appliquant le qualificatif d'hérétique. Cette thèse développée par Moore est renouvelée dans un livre récent où il mentionne que l'ensemble des groupes hérétiques qu'il a analysés tout au long de sa carrière partagent des

---

<sup>21</sup> Jacques LE GOFF (dir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles*, Paris, Mouton, 1968.

<sup>22</sup> André VAUCHEZ, « Historiographie des hérésies médiévales », *op cit.*, p. 244.

<sup>23</sup> Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Quarto Gallimard, 1996, 1<sup>ère</sup> édition en 1978, p. 593.

<sup>24</sup> Robert MOORE, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, New York, B. Blackwell, 1987.

caractéristiques communes, voire identiques, ce qui vient renforcer l'idée que les hérétiques étaient avant tout définis par l'Église<sup>25</sup>.

Les travaux de Moore ont servi d'assise au nouveau groupe de recherche piloté par Monique Zerner dans la deuxième moitié des années 1990. En 1998, Zerner a publié un collectif regroupant plusieurs médiévistes de « l'École de Nice »<sup>26</sup>. Alors que l'existence de l'hérésie n'était pas mise en doute pendant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'analyse pointue de certains médiévistes de cette équipe démontre l'importance de nuancer le concept en insistant sur le fait que l'hérésie était avant tout, et ce, à la suite des travaux de Moore, une construction de l'Église. Zerner a repris les conclusions de son collectif dans un article publié en 1999 : au lieu de focaliser l'analyse sur la distinction entre les mouvements dualistes (catharisme), les hérésies du retour à la pureté originelle du christianisme et celles dérivées de l'espérance eschatologique, elle tente d'analyser le discours produit par l'Église pour dénoncer l'hérésie<sup>27</sup>. Cette méthode d'analyse permet de mettre en lumière un fait à la fois troublant, mais fort révélateur : « Il y a hérésie là où l'Église veut la faire exister »<sup>28</sup>. Ce fait permet donc de comprendre toute l'importance de l'aveu, car « chaque aveu d'hérétique [...] renforçait l'autorité de l'Église et l'erreur reconnue accroissait le prestige de la vérité qu'elle défendait »<sup>29</sup>. En somme, comme l'explique Jacques Chiffolleau, l'hérésie devient une nécessité pour l'Église afin de renforcer son pouvoir :

L'hérésie devient au fond ce qui atteint, ce qui lèse le pouvoir, l'*imperium* ou plutôt, pour parler comme Innocent III, le *dominium* universel de l'Église. Elle donne une cohérence, une consistance étonnante à l'*Ecclesia* comme Corps mystique. Dans l'affirmation de cette unité, de cette corporité de la Chrétienté, l'hérésie-crime de majesté devient même quasi nécessaire. Jamais les paroles de saint Paul n'ont semblé aussi appropriées : *oportet et haereses esse*<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Robert MOORE, *Hérétiques : résistances et répression dans l'Occident médiéval*, Paris, Belin, 2017, p. 15.

<sup>26</sup> Monique ZERNER (dir.), *Inventer l'hérésie ? : discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Collection du Centre d'études médiévales de Nice, 1998.

<sup>27</sup> Monique ZERNER, « Hérésie », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 465.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>29</sup> André VAUCHEZ, « Hérésie et orthodoxie. Les orientations récentes de l'historiographie », dans *La storiografia di Eugenio Duprè Theseider*, Augusto VASINA (dir.), Rome, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2002, p. 272.

<sup>30</sup> Il doit y avoir des hérétiques. [Traduction libre]. Jacques CHIFFOLEAU, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée: Approches historiques et anthropologiques des pratiques et des représentations*, Paris, École française de Rome, 1993, p. 197.

En parallèle des travaux de Monique Zerner, ceux de Jean-Louis Biget sont également des incontournables dans l'historiographie de l'hérésie. Si les travaux de l'équipe réunie par Zerner ont essentiellement traité des relations entre l'Église et les hérésies, ceux de Biget, qui furent essentiellement publiés entre 1985 et 2005, se sont concentrés sur le mythe de l'Église cathare structurée. Biget souligne à cet égard que plusieurs historiens ont considéré comme véridiques les textes produits par l'Église aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et qui décrivaient les cathares comme une Église organisée, voire une contre Église. Or, les travaux de Biget ont montré que le discours construit par l'Église était faux et que le rôle de ce discours était essentiellement de diaboliser les groupes contestant la légitimité de la réforme grégorienne<sup>31</sup>.

Ne plus considérer l'hérésie comme un phénomène essentiellement lié aux groupes les plus marginaux de la société, mais plutôt la comprendre comme un mécanisme de régulation sociale et de renforcement de l'ordre établi à la suite de la réforme grégorienne est en soi un changement considérable. Il faut impérativement inclure cette nuance dans notre compréhension de l'affaire des Templiers : l'hérésie fut utilisée par la royauté, à l'instar de l'Église du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, afin de renforcer le nouvel ordre qui était en train de se mettre en place, c'est-à-dire une centralisation des pouvoirs laïcs et ecclésiastiques entre les mains du roi. Enfin, pour bien comprendre l'affaire des Templiers, il faut comprendre le rôle des constructions juridiques dans l'affaire des Templiers et, plus largement, comprendre le champ historiographique de l'histoire du droit médiéval.

### *2.3. Le champ historiographique de l'histoire du droit médiéval*

Dans l'introduction de son ouvrage sur la royauté médiévale publié en 1957, Ernst Kantorowicz pose le problème des « Deux Corps du Roi » dans la tradition juridique anglaise en expliquant que la notion de la dualité des deux corps du roi est une longue tradition qui prend ses racines dans l'Occident médiéval<sup>32</sup>. Tout au long du livre, il explique l'idée selon laquelle le roi possède deux corps, c'est-à-dire un corps physique incarné par le roi en tant qu'être humain, mais également un corps spirituel, le corps du Roi, qui, lui, ne

---

<sup>31</sup> Jean-Louis BIGET, *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Paris, Picard, 2007, p. 7-11.

<sup>32</sup> Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

meurt jamais. C'est dans cette sphère « suprapersonnelle » que se logeaient les *arcana imperii* (les secrets du pouvoir impérial) qui donnaient *de facto* un caractère mystique à la royauté. Dans le chapitre cinq de son livre, Kantorowicz identifie la naissance du concept de *corpus reipublicae mysticum* (le corps mystique de la République)<sup>33</sup> au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>. À la tête de ce corps viennent se greffer les « Deux Corps du Roi », à savoir le roi en tant qu'humain et en tant que corps supra personnel constitué des *arcana imperii*. Il s'agit ici d'un changement de paradigme important dans l'histoire du droit médiéval. Alors que la justice demeurait entre les mains du seigneur ou de l'aristocrate pendant une bonne partie du Moyen Âge, l'administration de cette justice s'est progressivement déplacée entre les mains du roi. Ce déplacement de la justice du seigneur vers le roi est le résultat d'un phénomène beaucoup plus large, soit l'appropriation par le pouvoir royal, et ce à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, de concepts développés par et pour l'Église. Le pouvoir royal se définissait donc, à l'instar de l'Église, comme un corps abstrait d'ordre mystique, rhétorique basée sur une théologie politique théorisée par Jean de Salisbury et Gilles de Rome. Conséquemment, les affaires relevant de l'Église, telle que la lutte à l'hérésie, étaient également, selon les défenseurs de cette théologie politique, de la responsabilité du royaume.

Les travaux de Kantorowicz ont été repris et approfondis par l'historien Jacques Chiffolleau qui a su montrer comment les nouvelles conceptions juridiques de l'État, qui ont modifié en profondeur la pratique de la justice au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle, ont conduit à l'incorporation de catégories juridiques dans la pratique du droit. Dans un article sur le crime de lèse-majesté, il explique que cette catégorie juridique était conçue au XIII<sup>e</sup> siècle comme un crime qui venait s'attaquer à l'unité du Corps du Christ, en l'occurrence l'Église<sup>35</sup>. Dès lors, toutes les déviations dans la foi, toutes les pratiques hérétiques furent

---

<sup>33</sup>Le mot république ne fait pas référence ici à la notion moderne du terme, mais plutôt à sa référence antique (*res publica*). L'expression *res publica* désignait au Moyen Âge « l'idée d'unité chrétienne et l'impératif majeur qui reste, comme aux temps carolingiens, de subordonner toute structure politique à cet idéal universaliste ». Citation prise dans Yves SASSIER, « L'utilisation du concept de *res publica* en France du Nord aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Jacques KRYNEN et Albert RIGAUDIÈRE (dir.), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992, p. 90.

<sup>34</sup>C'est uniquement à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que l'expression *corpus mysticum* ne désigne plus l'hostie consacrée, mais plutôt la communauté des fidèles. Sur cette notion, voir Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Éditions Mouton, Paris, 1949.

<sup>35</sup>Jacques CHIFFOLEAU, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée: Approches historiques et anthropologiques des pratiques et des représentations*, Paris, École française de Rome, 1993, p. 183-213.

considérées comme des crimes de lèse-majesté, car elles remettaient en cause l'unité de l'Église, mais également l'ordre voulu par Dieu. Ainsi, la catégorie juridique du crime de lèse-majesté fut de plus en plus utilisée dans les procès pour hérésie au XIII<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement au début du XIV<sup>e</sup> siècle au moment où elle fut reprise par la royauté. Dans un autre article publié en 1990, Chiffolleau explique précisément comment le crime de lèse-majesté fut repris par la royauté française pour enclencher une série de grands procès à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle contre des hérétiques<sup>36</sup>. Enfin, ses travaux ont également permis d'éclairer la notion de l'aveu dans la procédure inquisitoire. Il explique comment l'aveu s'est d'abord développé au sein de l'Église à la suite du concile de Latran IV, notamment après l'adoption de l'aveu auriculaire obligatoire, pour ensuite être repris par les tribunaux de l'Inquisition. De plus, il décrit comment l'aveu, à travers le prisme de la catégorie juridique du *nefandum* (contraire à l'ordre divin)<sup>37</sup>, revêt un sens particulier dans les procès, car avouer ce qui est invouable, en l'occurrence le fait d'avouer de pratiquer des rites hérétiques, permet d'associer l'hérétique à la contre-nature, mais également au domaine du monstrueux et du diabolique en raison de l'horreur des crimes avoués<sup>38</sup>. Ainsi, forcer les hérétiques à prononcer l'imprononçable met en lumière les relations entre le *nefandum* et le crime de lèse-majesté, puisque c'est précisément ce qui est imprononçable et qui relève de l'extraordinaire qui met en danger l'unité du royaume.

Ancien étudiant de Jacques Chiffolleau, Julien Théry a repris les travaux de son professeur et pousse plus loin l'analyse des catégories juridiques. Grâce à l'étude approfondie d'une série de grands « procès », il a pu mettre en lumière le rôle de certaines catégories juridiques, dont celle de la *fama* (opinion publique)<sup>39</sup>. Il a su démontrer que depuis le concile de Latran IV (1215), le seul fait qu'une rumeur d'hérésie circule sur un

---

<sup>36</sup> Jacques CHIFFOLEAU, « Le procès comme mode de gouvernement ». *L'età dei processi. Inchieste e condannetra politica e ideologianel '300, attidel Convegno di Ascoli Piceno*, Rome, 2009, p. 317-348.

<sup>37</sup> Pour plus de détails sur la notion de *nefandum*, voir Jacques CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, 1990, p. 289-324.

<sup>38</sup> Jacques CHIFFOLEAU, « Avouer l'invouable : l'aveu et la procédure inquisitoire à la fin du Moyen Âge », dans *L'aveu : Histoire, sociologie, philosophie*, Renaud DULONG (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 67.

<sup>39</sup> Julien THÉRY, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », dans *La Preuve en justice : de l'Antiquité à nos jours*, Bruno LEMESLE (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 119-147.

individu était suffisant pour entamer une procédure inquisitoire contre cette personne. Dans une série d'articles rédigés de 2001 à aujourd'hui, Théry a tenté de mettre en relation l'analyse des catégories juridiques et l'affaire des Templiers afin de déceler l'appropriation de ces catégories juridiques ecclésiastiques par la royauté française et leur utilisation contre les Templiers<sup>40</sup>. Les travaux de Théry serviront d'assise à notre réflexion sur l'affaire des Templiers afin de comprendre quels sont les mécanismes légaux utilisés par les légistes de Philippe le Bel pour juger les Templiers.

Articulés ensemble, ces trois champs historiographiques ont considérablement nourri notre réflexion à l'égard de notre sujet d'étude. Pris individuellement, ces champs historiographiques ne sont pas suffisants pour comprendre la complexité de l'affaire des Templiers : il faut en effet s'intéresser à ces trois champs avant de proposer toute forme de problématique et ainsi éviter de formuler le problème de l'affaire des Templiers en des termes relativement stériles, à l'instar du débat culpabilité/innocence.

### 3. PROBLÉMATIQUE

Si l'ensemble de l'historiographie de l'affaire des Templiers s'est principalement intéressé à déterminer si les Templiers étaient coupables ou non aucune étude, hormis quelques articles de Julien Théry, n'ont réellement posé le problème autrement. À la suite des travaux de Théry, nous posons donc l'affaire des Templiers en ces termes : pourquoi a-t-on décidé d'arrêter les frères du Temple et, conséquemment, quel est le sens et la logique de cet événement central du début du XIV<sup>e</sup> siècle ? Quelles sont les relations entretenues entre les crimes reprochés aux Templiers, la transformation de la royauté et du royaume à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle et l'évolution même de la catégorie de l'hérésie ? À cette question, il est très difficile de répondre en raison de la complexité du dossier : il est en effet impossible de proposer une solution à ce problème sans s'attarder, d'une part, au contexte

---

<sup>40</sup>Julien THÉRY, « 'Les Écritures ne peuvent mentir'. Note liminaire pour l'étude des références aux autorités religieuses dans les textes de Guillaume de Nogaret », dans B. MOREAU, J. THÉRY-ASTRUC (dir.), *La royauté française et le Midi au temps de Guillaume de Nogaret*, Nîmes, La Fenestrelle, 2015, p. 243-248 ; ID, « *ATROCITAS/ENORMITAS*: Esquisse pour une histoire de la catégorie d'« énormité » ou « crime énorme » du Moyen Âge à l'époque moderne », *Clio@Themis*, n° 4, mars 2011, p. 1-48 ; ID, « Le pionnier de la théocratie royale. Guillaume de Nogaret et les conflits de Philippe le Bel avec la papauté », dans *Guillaume de Nogaret. Un Languedocien au service de la monarchie capétienne*, Bernard MOREAU (dir.), Nîmes, Lucie Éditions, 2012, p. 101-128 ; ID, « Philippe le Bel, Pape en son royaume », *L'histoire*, Puiseux, n°289, 2004, p. 14-17.

changeant du rôle de la royauté et du royaume dans la société médiévale à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, sans porter une attention minutieuse aux documents de l'affaire des Templiers pour déceler comment la royauté s'est réapproprié le discours de l'Église pour diaboliser les frères. Enfin, il faut prêter attention à l'ensemble des autres « procès » qui se sont déroulés dans la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle, soit ceux contre Bernard de Saisset et Boniface VIII. Même si ce dernier aspect n'est pas central à notre démonstration, il faut toujours garder en tête que l'affaire des Templiers s'inscrit en étroite relation avec ces autres événements, car ils furent tous organisés par les légistes de Philippe le Bel.

#### 4. CORPUS DE SOURCES

La construction du corpus de sources a été une étape extrêmement difficile, et ce, pour plusieurs raisons : d'abord, les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont étudié les Templiers ont produit de nombreuses transcriptions des procès-verbaux des interrogatoires des frères, mais également des correspondances entre le roi de France et le pape. Parmi ces historiens, Jules Michelet a effectué un travail de collection et de compilation des documents de l'affaire des Templiers. Il a transcrit les manuscrits dans deux volumes totalisant près de 900 pages de documentation<sup>41</sup>. Du côté de l'Allemagne, il faut consulter les travaux de Heinrich Finke qui a effectué, comme Michelet, un travail de compilation et de transcription des manuscrits pour un total de près de 800 pages également<sup>42</sup>. L'édition de Michelet est encore plus problématique que celle de Finke puisque la compilation effectuée par l'historien français ne comporte aucune démarcation entre les différents textes ni aucune table des matières : il est dès lors très difficile de s'orienter dans les livres et de replacer les documents que nous lisons dans leur contexte. Il est cependant possible de proposer une date pour la plupart des documents puisque les inquisiteurs prenaient grand soin de bien dater les aveux prononcés par les Templiers. L'édition de Finke est quant à elle beaucoup plus simple à utiliser puisqu'elle comporte une table des matières et des titres permettant de classer un tant soit peu les documents transcrits. À la suite de l'analyse de ces deux ouvrages, nous étions devant un problème de taille : quels documents choisir parmi ces 1 700 pages dans la cadre d'une recherche de maîtrise, nécessairement limitée ?

---

<sup>41</sup> Jules MICHELET, *Le Procès des Templiers*, Paris, Imprimerie Royale, 1841-1851, 2 vol.

<sup>42</sup> Heinrich FINKE, *Papstum und Untergang des Templerordens*, 2 vol, Münster, Aschendorffsche Buchhandlung, 1907.

Deux possibilités s'offraient à nous. La première était de construire un corpus de sources avec de nombreuses dépositions afin de déceler les similarités et les différences entre les différentes dépositions des frères. Cette avenue nécessitait donc de prendre des dépositions à différents moments de l'affaire afin d'analyser l'évolution de la procédure contre les Templiers. La deuxième possibilité était au contraire de construire un corpus avec un nombre très réduit d'actes afin d'effectuer des analyses plus pointues du vocabulaire. Devant les résultats que pouvait produire chacun des deux corpus, nous avons décidé de trancher avec une approche articulant les deux possibilités. Grâce à ces deux approches, il était possible de comparer les dépositions entre elles afin de déterminer quelles étaient les différences et les ressemblances : par exemple, on peut noter des différences entre les accusations mises de l'avant et le statut du Templier dans l'ordre. La deuxième approche quant à elle donne les moyens de comprendre la logique de l'affaire à l'aide d'une étude détaillée des accusations et de leur historique, mais également de toute l'appropriation qui fut effectuée par le pouvoir royal des concepts juridiques et théologiques développés par l'Église entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle.

Les réflexions proposées dans notre deuxième chapitre sont le fruit de l'analyse d'un seul document : l'acte d'arrestation des Templiers émis par le roi de France et rédigé le 14 septembre 1307<sup>43</sup>. Jamais étudié par les historiens, ce document est d'une importance capitale pour notre compréhension de l'affaire des Templiers : en plus d'ordonner l'arrestation des frères, il fut le document de référence pour l'ensemble des inquisiteurs impliqués dans le dossier<sup>44</sup>. C'est en effet à partir de l'acte d'arrestation que les questionnaires furent rédigés. De plus, l'acte d'arrestation assurait une harmonisation de la procédure : d'une part, il expliquait comment et à quel moment l'arrestation devait se produire ; d'autre part, il mettait de l'avant les concepts juridiques justifiant l'action du roi

---

<sup>43</sup> Archives nationales de France, J 413, n°23. L'acte d'arrestation a été également édité dans Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 17-29.

<sup>44</sup> L'acte d'arrestation des Templiers n'a en effet jamais été étudié par les historiens. Il a essentiellement servi de balise temporelle afin de dater l'arrestation. La seule occurrence que nous avons trouvée de l'acte d'arrestation se trouve dans une note de bas de page d'un article de Jacques Chiffolleau : il s'agissait par contre du préambule seulement. Jacques CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, 1990, p. 289.

contre le Temple et les crimes dont les Templiers devaient répondre, ce qui garantissait l'uniformisation de la procédure et des dépositions.

Dans le troisième chapitre où sont analysées les dépositions de certains Templiers, un nombre plus important de sources a été sélectionné, sans pour autant construire un corpus trop important : un corpus avec trop de dépositions n'engendrerait que des réflexions générales et empêcherait d'aller plus en profondeur dans l'analyse. Le corpus à l'étude est composé des dépositions de sept templiers dans les commanderies de Renneville et de Sainte-Vaubourg. Compilés le 18 octobre 1307, ces interrogatoires ont l'avantage d'avoir été organisés quelques jours après l'arrestation du 13 octobre 1307. De plus, les responsables des interrogatoires étaient les mêmes seigneurs à qui était adressé l'acte d'arrestation du 14 septembre 1307, ce qui assure une certaine cohésion dans le propos. De plus, nous avons retenu les dépositions des officiers de l'ordre, c'est-à-dire Geoffroy de Charney, Jacques de Molay et Hugues de Pairaud. Selon Philippe le Bel, les officiers de l'ordre possédaient des informations que les simples frères ne possédaient pas. Dès lors, l'analyse de ces dépositions fut l'occasion de vérifier cette information fournie par le roi dans l'acte d'arrestation et de voir si les officiers de l'ordre avaient effectivement été questionnés sur des points particuliers. Enfin, la dernière source de notre corpus est un questionnaire rédigé par les commissaires de l'Église lorsque le pape reprit l'initiative dans le dossier. À la suite de la bulle *Faciens misericordiam* fulminée en 1308, le pape ordonna à ses commissaires de mener des enquêtes. Le questionnaire de Clermont rédigé en 1309 est le résultat de cette initiative pontificale. Alors que l'acte d'arrestation ne comportait que quatre accusations, le questionnaire de Clermont en comportait près de quatre-vingt-dix. Il est très rare que les historiens aient accès aux questionnaires des inquisitions. Cela fait du questionnaire de Clermont une source indispensable à notre corpus. Ces trois groupes de sources nous ont donné l'opportunité d'effectuer des analyses détaillées en raison du petit nombre de documents, mais sans pour autant tomber dans l'arbitraire, car l'analyse des dépositions ne peut se faire à partir d'une seule déposition.

## 5. MÉTHODOLOGIE

Puisque notre mémoire s'appuie sur deux corpus distincts, soit l'étude d'un seul texte dans notre deuxième chapitre et de plusieurs dépositions dans notre troisième, nous avons élaboré deux méthodes d'analyses distinctes.

La méthode utilisée pour analyser l'acte d'arrestation peut se résumer essentiellement à une analyse de discours classique. Dans un premier temps, nous avons tenté de déconstruire le texte en plusieurs sections afin de bien identifier les différentes parties de l'acte, car le manuscrit original ne fait aucune séparation en paragraphes entre les différentes idées. Une fois le texte soigneusement divisé, il est plus facile de proposer une analyse cohérente. À la suite de cette déconstruction en plusieurs parties, nous avons tenté de déterminer la logique de la rhétorique développée par les auteurs. L'acte d'arrestation regorge en effet de références bibliques soigneusement choisies et de concepts juridiques qui furent développés par l'Église entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle dans sa lutte contre les mouvements hérétiques. Identifier ces références et ces concepts nous a donc permis ensuite d'identifier dans quelle mesure la rhétorique royale contre les Templiers s'est basée sur un discours essentiellement déjà construit par l'Église. Une fois la logique du texte et les références bibliques identifiées, les concepts juridiques analysés, nous avons pu donner une interprétation du sens de ce texte.

La méthode utilisée pour l'analyse des dépositions des frères du Temple est fort différente de celle utilisée pour analyser l'acte d'arrestation. Dans un premier temps, nous avons concentré notre analyse sur trois accusations précises, soit le reniement du Christ et le crachat sur la croix, le baiser obscène et enfin la vénération d'une idole. L'analyse de chacune de ces accusations débute par une description générique afin de donner quelques éléments de contexte au lecteur. À la suite de cette analyse, nous avons effectué une étude de chacune des trois accusations dans l'ensemble des dépositions, de manière à observer l'évolution de ces accusations au fur et à mesure de l'évolution de la procédure. Or, la multiplication des accusations dans le questionnaire de Clermont et la présence de certaines accusations qui étaient absentes de l'acte d'arrestation nous ont obligé à ajouter une étape à notre méthode. Partant du fait que les auteurs du questionnaire du Clermont étaient des

clercs et non des agents du roi de France, nous avons mené une analyse historique des trois accusations : cette analyse a mis en lumière le fait que les accusations portées contre les Templiers étaient en fait les mêmes accusations, à quelques différences près, que celles portées contre les groupes hérétiques pendant tout le Moyen Âge central.

## **6. PLAN DU MÉMOIRE**

Notre mémoire est divisée en trois chapitres. Le premier présente une histoire générale de l'ordre du Temple afin de donner au lecteur quelques éléments de contexte sur l'ordre. Cet exposé général couvre deux siècles, soit du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle. Le deuxième chapitre propose une analyse approfondie de l'acte d'arrestation des Templiers daté du 14 septembre 1307. Le troisième chapitre est le fruit d'une analyse détaillée de quelques dépositions des Templiers, de manière à comprendre le sens du processus de diabolisation mené contre les frères. Enfin, la conclusion générale propose quelques éléments de réflexion afin de répondre à notre problématique.

## CHAPITRE I: Entre *oratores* et *bellatores* : une histoire de l'ordre du Temple (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)

*Langdon avait donné assez de conférences sur les Templiers pour savoir que tout le monde en avait au moins entendu parler. Le sujet restait cependant teinté de mystère, les faits avérés s'y mêlant au folklore et au fabuleux, et la désinformation avait joué un tel rôle qu'il était pratiquement impossible de dégager une vérité historique irréfutable. Lui-même hésitait souvent à évoquer les chevaliers, par crainte de devoir s'engager dans le fatras des multiples théories de conspiration auxquelles leur histoire avait donné lieu...*

**Dan Brown, *Da Vinci Code*.**

Des personnes militaires et religieuses (*Militaris et religiosa persona*)<sup>45</sup>. Ces mots rédigés dans la bulle pontificale *Omnes datum optimum* par le pape Innocent II peuvent paraître contradictoires dans un contexte où l'Église a fait une séparation nette, et ce, depuis la réforme grégorienne à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, entre le clerc et le laïc, entre le charnel et le spirituel. Cette conception duelle<sup>46</sup> que représente le Templier, c'est-à-dire un frère à la fois moine et chevalier a causé beaucoup d'émois au sein de la société médiévale. À mi-chemin entre l'épée et la bure, le Templier articulait dans son quotidien la rude vie monastique et la brutalité des entraînements militaires. Le travail spirituel et la vie communautaire devaient aiguïser son esprit et rendre sa piété inébranlable tandis que l'entraînement à l'épée devait forger ses bras et ses muscles pour les combats à venir en Terre Sainte. Le binôme *orator/bellator* que représente l'« identité » templière a permis à l'ordre de croître rapidement et d'acquérir richesse et prestige. D'une part, l'aspect spirituel de l'ordre et sa

---

<sup>45</sup> *Ad hec adicientes precipimus, ut obeunte te, dilecte in domino fili Roberte, uel tuorum quolibet successorum nullus eiusdem domus fratribus preponatur nisi militaris et religiosa persona.* Rudolf HIESTAND (éd). *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte*, Göttingen, 1972 (Vorarbeiten zum Oriens pontificus, I), p. 204-210.

<sup>46</sup> La conception duelle du christianisme ne doit pas être confondue avec le concept de dualisme. Comme l'explique Jérôme Baschet, il faut distinguer la conception duelle du christianisme médiéval, c'est-à-dire l'entrelacement du corps et de l'âme ou de la chair et l'esprit avec le dualisme manichéen où le charnel et le spirituel sont incompatibles. Les concepts d'*orator* et de *bellator* se trouvaient entrelacés chez le Templier et non pas en opposition l'un par rapport à l'autre. Pour plus de détails, voir Jérôme BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales et religions*, n°112, 2000, p. 6.

mission de protection des lieux saints d'Orient ont encouragé plusieurs laïcs à faire des dons en hommes et en terres aux moines-chevaliers afin de les épauler dans leur combat contre les Sarrasins. D'autre part, l'aspect militaire du Temple permettait à ce dernier de protéger ses biens et les dépendants qui exploitaient ses terres en Occident, mais également d'affermir son pouvoir et son indispensabilité en Orient. Le côté militaire de l'ordre était si développé que l'historien Damien Carraz en vient à qualifier le Temple comme « la première armée permanente du Moyen Âge »<sup>47</sup>. Après deux siècles de rayonnement, l'ordre s'est effondré à la suite de la chute d'Acre en 1291 : la responsabilité de la perte de la Terre Sainte reposait désormais sur les épaules des Templiers puisqu'ils avaient échoué, selon les rumeurs qui circulaient à cette époque, à leur mission de protection en raison de leurs innombrables péchés. Seize ans après la perte de la Terre Sainte, tous les Templiers du royaume de France furent arrêtés par les officiers du roi de France au matin du 13 octobre 1307.

Avant de débiter toute forme d'analyse de l'affaire des Templiers, nous avons cru nécessaire de rédiger un premier chapitre dont l'objectif était d'offrir une synthèse de l'histoire du Temple. Cette synthèse servira d'assise intellectuelle pour le lecteur afin qu'il puisse bien comprendre dans quel contexte vint s'inscrire l'arrestation des frères. Dans un premier temps, ce chapitre traitera de la question de l'essor de la chevalerie aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, car ce n'est qu'à travers l'étude de la nouvelle éthique chevaleresque, qui s'était développée à la suite de la réforme grégorienne, que nous pouvons réellement comprendre dans quel contexte la création de l'ordre du Temple vient s'inscrire. Dans un deuxième temps, ce chapitre abordera la fondation de l'ordre et son expansion couvrant ainsi les cent cinquante premières années du Temple : plus spécifiquement, cette section sera l'occasion d'analyser la bulle *Omne datum optimum* rédigée en 1139 qui présente en détail les avantages concédés à l'ordre du Temple à la suite de sa fondation. Enfin, la dernière section de ce chapitre précisera deux thèmes fondamentaux pour bien comprendre l'affaire des Templiers, soit le royaume et la royauté puisque la fin du XIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup> siècle étaient une période de transformations de ces deux structures sociales.

---

<sup>47</sup> Damien CARRAZ, *Les Templiers et la guerre*, Clermond-Ferrand, Illustoria, 2012, p. 21.

## 1. MISE EN CONTEXTE : CHEVALERIE, PAIX DE DIEU ET CROISADE

### 1.1. La chevalerie et la paix de Dieu

Durant le haut Moyen Âge, le tissu social était construit sur les différents liens de pouvoir et de domination qui unissaient un chef de guerre à ses guerriers. Basés sur les principes de l'*auctoritas* et de la *potestas*, les chefs de guerre devaient, pour conserver leur autorité et leur pouvoir, être des combattants victorieux de manière à distribuer le butin de guerre à leurs hommes. Dès lors, l'*auctoritas* d'un chef de guerre venait de sa capacité à gagner des batailles : de l'autre côté, les hommes du chef de guerre lui octroyaient la reconnaissance de son autorité à commander. Enfin, il était indispensable pour un seigneur d'offrir à ses hommes des festins de manière à consolider les liens sociaux de la communauté, mais également pour conserver l'influence du seigneur sur ses hommes<sup>48</sup>. L'organisation de ces communautés en petits groupes favorisait ainsi une sociabilité renforcée entre les membres d'une même communauté tout en permettant la consolidation des liens d'*auctoritas* et de *potestas* entre les membres du groupe social et leur chef.

Or, cette notion de distribution des richesses tend à s'effriter dans le courant du XI<sup>e</sup> siècle pour être remplacée par le don en terre, prélude de la vassalité. Comme l'explique Georges Duby, le pouvoir « n'était plus l'armée, mais le grand domaine, le très vaste ensemble de champs et de prairies, objet d'exploitation très extensive »<sup>49</sup>. Le centre du grand domaine était la forteresse qui représentait le pouvoir du seigneur sur un territoire donné tout en marquant, dans l'espace, son influence sur un ensemble de terres. Autour de cette forteresse venaient s'attacher les champs, exploités par les *laboratores* (ceux qui travaillent), dont la protection était assurée par le seigneur en échange de redevances. Dans ce système de subordination où le seigneur dominait à la fois les hommes et la terre, les *milites* (chevaliers), qui étaient le bras armé du seigneur, ne recevaient plus une part des profits réalisés par ce dernier. Dès lors, les *milites*, en quête de fortunes personnelles, pillaient par moment les biens des paysans et les possessions des communautés religieuses où les objets liturgiques, richement ornés, faisaient l'envie des *milites*<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Sur la question du festin, voir Alban GAUTIER, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

<sup>49</sup> Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Quarto Gallimard, 1978, p. 613.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 613-614.

Au XI<sup>e</sup> siècle, le rôle premier du *miles* était avant tout d'assurer la protection de son seigneur auquel il avait juré fidélité par un serment : ce rite, à la fois complexe et hautement symbolique, était le lien qui permettait d'unir le seigneur à son *miles*. Les rites vassaliques mettaient « en jeu les trois catégories d'éléments symboliques par excellence : la parole, le geste, les objets »<sup>51</sup>. Le rite s'ouvrait par la parole puisque le seigneur demandait à l'homme s'il désirait devenir son vassal : ensuite, le vassal déposait ses mains jointes à l'intérieur des mains ouvertes du seigneur. Le seigneur refermait par la suite ses deux mains sur celles jointes du vassal symbolisant ainsi la protection dont le vassal allait bénéficier de la part de son seigneur. Enfin, le seigneur donnait à son vassal un brin de blé ou une poignée de terre symbolisant l'octroi d'une terre au vassal.

En plus d'un fief, le seigneur donnait à son vassal l'équipement militaire nécessaire à l'accomplissement de son mandat de protection : cet équipement dispendieux peut se résumer à un bouclier, une lance, un heaume, une épée<sup>52</sup>, une armure et un cheval<sup>53</sup>. Cet équipement fourni par le seigneur conférait au *miles* une place privilégiée au sein de la société puisque l'équipement militaire était fort dispendieux. Il lui procurait également un prestige social et un moyen de différenciation par rapport aux individus les plus pauvres et les plus démunis. À la suite de l'acquisition de ses armes, le nouveau *miles* devait être initié au *comitatus* – groupe armé constitué de l'ensemble des *milites* qui combattaient pour un seigneur – par le rituel d'adoubement. Ce rituel était un processus obligatoire pour tous les nouveaux membres du groupe. Ce rite symbolisait l'abandon de la vie antérieure du chevalier pour entrer dans une nouvelle vie à l'intérieur du *comitatus* : ce transfert entre l'ancienne et la nouvelle vie du chevalier était reproduit par la colée, décapitation symbolique qui consistait à donner un coup sur la nuque du nouveau chevalier avec le plat de l'épée, afin de marquer son entrée dans la nouvelle vie qui l'attendait à l'intérieur du *comitatus*. De plus, l'adoubement était un moyen pour les *milites* de conserver un contrôle sur les mécanismes d'entrée dans la confrérie et d'assurer ainsi la reproduction du corps

---

<sup>51</sup> Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », dans *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo. Atti della Settimana di studio del Centro italiano di studi sull' alto Medioevo, XXIII, Spoleto, 3-9 aprile 1975*, Spoleto, 1976, p. 679-788, repris dans Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 352.

<sup>52</sup> L'épée était remise pendant l'adoubement du chevalier, rite symbolique différent de la vassalité.

<sup>53</sup> Franco CARDINI, « Guerre et croisade », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 440.

social des chevaliers. Au XII<sup>e</sup> siècle, le rite d'adoubement était dorénavant restreint aux seuls fils dont le père était chevalier et la mère issue de la noblesse : dès lors, les concepts de chevalerie et de noblesse en « viennent à se fondre, sinon à se confondre »<sup>54</sup>. Ce rite aristocratique, mécanisme d'entrée obligatoire pour faire partie du groupe des chevaliers, trouvait écho dans le sacrement du baptême : mécanisme d'entrée de la communauté des fidèles, le baptême était un rite essentiel pour tous les chrétiens dont la symbolique de l'immersion du fidèle dans l'eau signifiait l'abandon de son ancienne vie pour renaître en tant que chrétien. Une nuance s'impose cependant : le rite de l'adoubement était un rituel laïc; ses codes de valeurs, ses représentations et son symbolisme sont « infusés par l'Église » et non pas issus de l'Église<sup>55</sup>.

L'essor de la chevalerie causa de nombreux problèmes en Occident. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les *milites* s'adonnaient au pillage des terres appartenant aux rivaux de leur seigneur. Devant l'absence de pouvoirs centraux capables de réguler la question de la violence dans les campagnes d'Occident, l'Église a pris des mesures en organisant des ligues et des conciles de paix, connus également sous le nom d'institutions de paix, dont l'objectif était d'encadrer les pratiques guerrières des *milites* en développant, d'une part, une nouvelle éthique chevaleresque et, d'autre part, des mouvements de paix connus sous le nom de la paix de Dieu (*pax Dei*) et la trêve de Dieu (*treuga Dei*) afin de garantir la protection des plus démunis de la société contre les attaques des *milites*<sup>56</sup>. Pour l'Église, la guerre à l'intérieur de la Chrétienté constituait un scandale puisque comme l'affirme le concile de Narbonne en 1054 : « Celui qui tue un chrétien répand le sang du Christ »<sup>57</sup>. Devant cette violence continue, l'Église développa l'idée de la paix de Dieu (*Pax Dei*) dont l'objectif était de protéger certaines catégories de personnes (marchands, pèlerins et les plus démunis) et certaines catégories de lieux comme les sanctuaires et les marchés<sup>58</sup>. De plus, l'Église instaura le concept de trêve de Dieu (*treuga Dei*) dont l'objectif était d'interdire la guerre pendant certaines périodes de temps, notamment lors de la

---

<sup>54</sup> Jean FLORI, « Chevalerie », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 204.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>56</sup> Franco CARDINI, « Guerre et croisade », *op cit.*, p. 440.

<sup>57</sup> Jean FLORI, « Chevalerie », *op cit.*, p. 206.

<sup>58</sup> Franco CARDINI, « Guerre et croisade », *op cit.*, p. 441.

célébration des fêtes chrétiennes et pendant certains jours de la semaine, soit du jeudi soir au lundi<sup>59</sup>.

Les institutions de paix et la mise en place de la *pax* et de la *treuga Dei* favorisaient, dans une certaine mesure, la formation embryonnaire de pouvoirs centraux. La carence des pouvoirs centraux « incita les rois et les princes à reprendre à leur compte le mot d'ordre : en 1155, un acte de Louis VII vise, contre les « infracteurs de paix » à « réprimer la ferveur des malignités et à restreindre la violence des brigands »<sup>60</sup>. Cet élément est important à prendre en considération puisque nous pouvons voir, au XII<sup>e</sup> siècle, les débuts d'une reprise en main par les pouvoirs centraux de certaines juridictions qui leur étaient traditionnellement octroyées, notamment l'administration de la justice et la préservation de la paix. Même si la *pax* et la *treuga Dei* n'étaient pas des concepts qui ont directement participé à la construction de pouvoirs centraux, ils ont néanmoins joué un rôle dans la lente construction du royaume et de ses sphères juridictionnelles. Si les souverains ont activement participé à la mise en place d'institution de paix, cela signifiait qu'il y avait effectivement un grave problème de violence qui empêchait, à des degrés divers en fonction des régions, la reprise d'un développement social et économique.

Afin de régulariser la violence le plus possible, l'Église insista notamment sur la nécessité pour la chevalerie d'adopter une nouvelle éthique, c'est-à-dire une éthique basée sur l'obligation de défendre la Chrétienté, de combattre pour Dieu et ainsi participer à l'avènement du royaume de Dieu sur terre. Cette nouvelle éthique avait pour objectif d'intégrer les chevaliers « dans la lutte contre la violence » : ainsi, l'Église s'assurait, d'une part, de régulariser la pratique de la guerre des *milites* à l'intérieur d'un code de valeurs qui était en concordance avec les valeurs de l'Église et, d'autre part, d'orienter la violence des membres de la chevalerie vers l'extérieur de la Chrétienté, en Terre Sainte, afin d'aller combattre les Sarrasins<sup>61</sup>. L'association effectuée entre la pratique de la guerre et la défense des lieux saints donna ainsi une valeur salvatrice et spirituelle à la guerre : il y avait dorénavant des *milites* légitimes, puisque la pratique de cette catégorie de violence

---

<sup>59</sup> Franco CARDINI, « Guerre et croisade », *op cit.*, p. 441.

<sup>60</sup> Philippe CONTAMINE, *La guerre au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980, p. 436.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 439.

respectait dorénavant un code d'éthique conçu et élaboré par l'Église ; dès lors, ce nouveau *miles* était devenu en quelque sorte un *miles Christi* (chevalier de Dieu) dont l'objectif était non seulement de se battre en Orient, mais également de pourchasser les hérétiques et les schismatiques, de défendre les pauvres, de s'abstenir de piller et enfin, de ne pas violer la foi<sup>62</sup>.

Le concept de la paix de Dieu ainsi que la compréhension de la nouvelle éthique chevaleresque sont fondamentaux pour comprendre le mouvement de croisade. Cette nouvelle définition des *milites*, en concordance avec l'idéal chevaleresque de défense des plus démunis et de la foi, de même que la nécessité d'amener la paix en Occident ont profondément influencé Urbain II dans sa décision de lancer un appel à la croisade à la fin de l'année 1095. La croisade était dorénavant l'occasion pour les *milites* de combattre pour un idéal élevé : celui de défendre les lieux saints d'Orient. Cette quête était également l'occasion pour les chevaliers d'acquérir un prestige social important et d'importantes richesses. Enfin, le succès de la première croisade et la nouvelle conception de la chevalerie au début du XII<sup>e</sup> siècle permettront la création du concept des ordres militaires et religieux, dont l'ordre du Temple sera la première incarnation.

### 1.2. La croisade, un terme anachronique ?

Le vocable « croisade » n'a jamais été utilisé par les chroniqueurs contemporains à la création des États latins d'Orient. Il s'agit d'un concept créé au XIX<sup>e</sup> siècle dont l'objectif était de fabriquer une catégorie afin d'y insérer les expéditions armées qui se sont déroulées entre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et la fin du XIII<sup>e</sup> siècle en Orient. Au Moyen Âge, on parlait plutôt de grands passages (*magnum passagium*), de passages généraux (*generale passagium*) ou de passages particuliers (*particulare passagium*). Les grands passages étaient de vastes expéditions armées visant à effectuer une démonstration de force dans l'objectif d'assiéger une cité. Quant aux passages particuliers, ce sont plutôt une série de petites expéditions militaires sur des endroits ciblés. Dans un mémoire adressé au pape Clément V, Jacques de Molay, dernier grand maître de l'ordre du Temple, utilisait l'expression « grand passage »

---

<sup>62</sup> Philippe CONTAMINE, *La guerre au Moyen Âge*, *op cit.*, p. 439-440.

lorsqu'il parlait de la croisade<sup>63</sup>. Dès lors, l'utilisation du mot croisade par les historiens pose un certain nombre de problèmes méthodologiques : d'abord, le mot croisade tend à mettre sous la même catégorie plusieurs styles d'expéditions militaires ; ainsi, la distinction entre passages généraux et particuliers est perdue, alors qu'il s'agissait d'un élément fondamental dans la stratégie militaire des croisés<sup>64</sup>. L'opposition entre les passages généraux et particuliers était une source de conflits après la chute de Saint-Jean d'Acre en 1291 au moment où le Temple et l'Hôpital tentaient d'élaborer une nouvelle stratégie pour reprendre la Terre Sainte. D'autre part, le terme croisade crée des problèmes de représentations puisqu'il met l'ensemble des expéditions guerrières sous le même dénominateur. Par exemple, le mot croisade ne permet aucune distinction claire entre la croisade des Albigeois et la première croisade. Alors que la croisade contre les Albigeois était dirigée à l'intérieur de la Chrétienté afin de combattre une hérésie, la première croisade était plutôt dirigée vers les marges de la Chrétienté dans l'objectif de combattre un ennemi extérieur au corps social. Dès lors, il convient aux médiévistes, dans des recherches ultérieures, de faire un effort de réflexion afin de construire des concepts qui pourront éviter les problèmes méthodologiques énumérés plus haut.

### *1.3. La croisade : esquisse d'analyse d'un phénomène social*

L'objectif de cette section n'est pas de dresser un autre historique de la première croisade : le lecteur désirant se renseigner sur les faits de la première croisade pourra très aisément trouver des ouvrages de référence lui permettant d'étancher sa curiosité. À l'inverse, nous désirons proposer une réflexion conceptuelle du phénomène social de la croisade. Dans un premier temps, nous l'avons vu, le terme de croisade est anachronique puisqu'il fut créé au XIX<sup>e</sup> siècle par les historiens dans un effort de catégoriser les expéditions militaires du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, les croisades ne sont pas uniquement des expéditions militaires comme nous avons souvent tendance à les présenter : les croisades étaient avant tout des mouvements de pèlerinage. Les croisés qui effectuaient ces expéditions avaient à l'esprit l'idée selon laquelle la participation à ce mouvement leur

---

<sup>63</sup> *Item, si Templarii faciebant magnum passagium fratrum, equorum et aliarum bestiarum, Hospitalarii non cessabant donec similem fecissent vel plus.* Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 2-15.

<sup>64</sup> Jacques HEERS, *Histoire des croisades*, Paris, Perrin, 2014, p. 18.

permettrait d'absoudre leurs péchés et ainsi atteindre le paradis. Or, l'étroite relation qui existait entre les déplacements de population et ce qu'on pourrait appeler « l'imaginaire médiéval » a totalement été écartée par les historiens des croisades<sup>65</sup>.

Commençons d'abord notre analyse de la croisade par quelques remarques sur l'espace au Moyen Âge. Dans un article sur le rapport centre/périphérie, Jacques Le Goff expliquait que le principal système d'orientation spatial au Moyen Âge était celui du rapport entre l'ici-bas et l'au-delà où l'ici-bas était marqué par le péché, tandis que l'au-delà était la demeure de Dieu et donc symbole de perfection<sup>66</sup>. L'au-delà, espace entièrement conçu et défini par le système de représentations de l'Église, était un lieu à la fois d'espoir et de crainte : d'espoir d'abord puisque l'au-delà était l'endroit où les justes pourraient contempler Dieu pour l'éternité (*visio Dei*), mais également un lieu de crainte, car les damnés seraient condamnés aux flammes éternelles de l'enfer. Pour renforcer cette dualité entre le paradis et l'enfer, l'Église marqua cette opposition dans la pierre, par des tympans d'églises sculptés avec soin, afin de montrer à la population les bienfaits du paradis et les tourments de l'enfer (fig. 1). Dès lors, cette représentation iconographique avait pour objectif d'imprimer un système de représentations dans l'esprit des populations afin de leur montrer les conséquences de l'obéissance ou de la désobéissance aux commandements de l'Église. Si l'on garde à l'esprit l'idée selon laquelle les populations de l'Occident médiéval étaient en contact avec ces représentations iconographiques de l'au-delà, et qu'on leur promettait, lorsqu'elles partaient en croisade, la rémission de leurs péchés, on peut aisément comprendre pourquoi la croisade fut si populaire au XI<sup>e</sup> siècle. Si l'Église promettait une porte de sortie à la damnation éternelle de l'enfer, elle s'assurait de conserver une domination sur les populations puisqu'elle offrait, en échange d'un service à l'Église, une porte de sortie vers le salut.

---

<sup>65</sup> L'un des exemples de cette lacune méthodologique se trouve dans le livre de Jonathan PHILIPS, *Une histoire moderne des croisades*, Paris, Flammarion, 2009. Dans ce livre, l'auteur met au deuxième plan l'Église et sa domination sur l'Occident médiéval. Dans une analyse réservée exclusivement à l'étude des faits et par une démarcation des chapitres en fonction des grands personnages tels Richard Cœur de Lion et Saladin, l'auteur ne présente à aucun moment une véritable analyse sur le sens social des croisades. L'exemple du livre de Philips n'est pas unique.

<sup>66</sup> Jacques LE GOFF, « Centre/Périphérie », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 151.

En plus du rapport ici-bas/au-delà, le rapport centre/périphérie est également important à conserver à l'esprit lorsque les historiens étudient la croisade. Bien que considérée comme le centre du monde par l'Église, Jérusalem est avant tout une ville excentrée qui se situait dans les marges de la Chrétienté (fig. 2.). La position géographique posait donc un problème important : comment articuler dans la même vision l'idée selon laquelle Jérusalem était le centre du monde tout en prenant en considération qu'elle était avant tout excentrée à l'intérieur de la Chrétienté ? Les théologiens médiévaux ont su apporter une explication à ce problème : puisque Jérusalem était la patrie commune (*patria communis*) à la fois terrestre et céleste, elle adoptait, grâce à ce statut terrestre et céleste, cette double position spatiale. Plus précisément, la Jérusalem terrestre recevait la Jérusalem céleste lorsque celle-ci descendrait des cieux lors du Jugement dernier<sup>67</sup>. Dès lors, les croisés qui partaient combattre pour défendre Jérusalem n'allaient pas dans les marges de la Chrétienté, mais plutôt au centre du monde afin de conquérir la Jérusalem terrestre et céleste.

Cependant, la Jérusalem terrestre était vue par l'Église comme étant dans ses marges et nécessitait donc d'être adéquatement défendue contre les Sarrasins. Dès lors, comme l'explique Dominique Iogna-Prat, la défense des lieux saints devait être mise en étroite relation avec la nouvelle éthique chevaleresque en vigueur à partir du XI<sup>e</sup> siècle :

*La defensio patriae* est définie comme une obligation morale, un devoir de solidarité. Celui qui mène la lutte est considéré comme *proditor patriae*, *expositor christianitatis*. La *patria* est la *patria christianorum* par opposition aux païens et aux infidèles. C'est sur ce terreau que s'élabore ensuite, aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, la notion de croisade, effort collectif de construction d'une *patria communis* universelle dotée d'un centre, la *Terra sancta*, point d'articulation entre les deux dimensions de la *patria communis*, terrestre et céleste<sup>68</sup>.

Les *milites* – groupe social dorénavant christianisé par le rite d'adoubement et par l'adoption de codes de valeurs chrétiennes à suivre – étaient le groupe le plus enclin à participer à la croisade. Ces chevaliers, qui combattaient entre eux dans les campagnes d'Occident en quête de fortunes et de prestige personnel, participèrent massivement à la

---

<sup>67</sup> Apocalypse, 21, 2.

<sup>68</sup> Dominique IOGNA-PRAT, « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge*, tome CVII, n°1, 2001, p. 54.

croisade où les promesses de rémission des péchés et de gains substantiels leur faisaient miroiter un avenir meilleur qu'auprès de leurs seigneurs respectifs. Dès lors, l'idéologie chevaleresque, basée sur des valeurs de courage au combat et de noblesse se trouvait étroitement entremêlée avec l'idéologie chrétienne, construite sur les concepts de défense des plus démunis et de défense de la foi. Cette articulation entre les deux idéologies donna naissance, à la suite de la prise de Jérusalem en 1099, à l'ordre du Temple.

## **2. LA FONDATION DE L'ORDRE DU TEMPLE ET SON EXPANSION EN OCCIDENT (1129-1291)**

Traditionnellement, l'historiographie de l'ordre du Temple explique la fondation de ce nouvel ordre en mettant de l'avant l'idée selon laquelle les nouveaux royaumes latins devaient défendre les lieux saints et les routes d'Orient contre les Sarrasins. Dans la plupart des monographies, nous pouvons trouver un chapitre sur la fondation de l'ordre où l'on explique que l'établissement des royaumes francs nécessitait une protection supplémentaire, d'où la fondation de l'ordre<sup>69</sup>. Or, nous croyons qu'il faut chercher un peu plus loin pour expliquer la création de cette nouvelle chevalerie : les routes de Terre Sainte avaient effectivement besoin, nous le reconnaissons, d'une protection adéquate contre les mercenaires qui pillaient les pèlerins vers Jérusalem ; il s'agit cependant d'une analyse relativement en surface puisqu'elle prend en compte uniquement ce fait. Sans pour autant nier cette explication qui est somme toute véridique, nous croyons qu'il faut creuser la question : la nécessité de protéger les lieux saints est un fait, mais elle ne justifie pas la création d'un ordre militaire qui articulait à la fois les fonctions spirituelles et temporelles. Si la protection des routes avait été la véritable cause de la création du Temple, une milice armée aurait très bien pu effectuer le travail. Pourquoi aller plus loin ? Pourquoi créer un ordre se disant à la fois, comme on l'a vu en introduction, religieux et militaire ? Quel est le rôle de la vocation religieuse si l'objectif premier était de protéger les routes de Terre Sainte ? Devant ces questions, la réponse traditionnelle nous semble insuffisante : il faut étudier le système de représentations et s'intéresser aux changements structuraux qui se sont opérés, nous en avons esquissé un portrait dans la dernière section, afin de donner une explication complète et rigoureuse à ce fait : l'avènement des ordres militaire-religieux.

---

<sup>69</sup> Malcom BARBER, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; George BORDONOVE, *Les Templiers*, Paris, Fayard, 1963.

Les premières années d'existence du Temple sont assez mal connues : en effet, très peu de documents actuellement conservés nous permettent d'éclairer la première décennie d'histoire des Templiers puisque les frères ont laissé peu d'écrits expliquant les motifs exacts de la fondation de la nouvelle chevalerie. Afin de pallier ce problème, les historiens doivent se pencher sur des sources rédigées par des contemporains de la fondation de l'ordre : parmi ces sources, il y a l'*Éloge de la nouvelle chevalerie*, traité rédigé dans le deuxième quart du XII<sup>e</sup> siècle par Bernard de Clairvaux, dont l'objectif était de présenter l'ordre du Temple et de renforcer la légitimité de la milice dans un contexte d'expansion de la Chrétienté en Orient.

Dès l'introduction de son ouvrage, Bernard de Clairvaux posait le problème de la double nature des chevaliers du Temple :

Oui, c'est là une chevalerie d'une espèce nouvelle, que les siècles passés n'ont pas connue, et par laquelle le Seigneur mène infatigablement et conjointement un double combat : « contre la chair et le sang et contre les esprits du mal dans les espaces célestes ». Au vrai, résister courageusement par les seules forces du corps à un ennemi « corporel » d'ici-bas, ne me paraît pas tellement surprenant, d'autant que ce n'est pas une rareté. Et par ailleurs, engager la force de l'âme dans une guerre contre les vices et les démons : cela non plus n'est pas étonnant quoique digne de louanges : le monde, on le voit bien, est rempli de moines. Mais si, réuni dans la même personne, chacun de ces deux types d'hommes se ceint hardiment de son épée et se pare noblement de son baudrier, qui ne considérerait cela comme vraiment digne d'une admiration sans réserve, puisque, avec évidence, c'est tellement inusité? Voilà vraiment un soldat inaccessible à la peur, et assuré de toutes parts : tout comme son corps revêt une cuirasse de fer, son âme « endosse la cuirasse de la foi ». Revêtu de cette double armure il ne craint ni le démon ni l'homme<sup>70</sup>.

Prenons le temps de bien analyser ce passage qui en dit long sur la nature de la nouvelle chevalerie décrite par l'abbé de Cîteaux. D'abord, il débute son texte en expliquant, selon

---

<sup>70</sup> *Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum, qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitii sive daemoniis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus. Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo cingulo nobiliter insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum? Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem.* Bernard de CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, Pierre-Yves EMERY (éd.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 51-52.

lui, la raison d'être de l'ordre du Temple : combattre à la fois les ennemis du Christ sur Terre, mais également combattre les esprits du mal qui se trouvent dans les cieux (*adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus*)<sup>71</sup>. La tension entre les ennemis charnels et les ennemis spirituels du Christ est très intéressante puisqu'elle illustre, en une phrase, le rôle, à la suite de la réforme grégorienne, des *oratores* et des *bellatores* dans la société médiévale : les moines devaient combattre le Diable et ses tentations par des armes spirituelles (méditation, prière, lecture des Écritures), tandis que les *bellatores* devaient affronter les ennemis terrestres du Christ qui étaient, au XII<sup>e</sup> siècle, les Sarrasins. La mise en ordre de l'*Ecclesia* à la suite de la réforme grégorienne divisait les tâches à effectuer en fonction des trois ordres de la société : or, le texte de Bernard de Clairvaux, sans remettre en cause cet ordre, mettait en tension le binôme ennemis charnels/ennemis spirituels dans l'objectif de présenter la milice du Temple comme une organisation originale ayant les capacités de combattre les deux types d'ennemis du Christ simultanément. Le rapport *caro/spiritus*<sup>72</sup> se trouvait d'autant plus renforcé à la fin du paragraphe où Bernard de Clairvaux décrit les armures du Templier : selon l'abbé de Cîteaux, le Templier possédait une armure de fer pour le protéger contre les attaques des ennemis charnels, mais possédait également une armure spirituelle, la foi, qui permettait de protéger les chevaliers contre les attaques des esprits du mal.

De plus, ce paragraphe vient renforcer l'idée selon laquelle l'Église, et ce dès le XI<sup>e</sup> siècle, entrait dans un processus de spiritualisation des laïcs. Au XI<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, les rites de vassalité et d'adoubement étaient des cérémonies proprement laïques, mais dont le symbolisme des gestes et des codes de valeurs associé à ces rites était d'influence ecclésiale. L'adoubement n'avait pas pour objectif de créer des moines-chevaliers : au contraire, il s'agissait plutôt d'une cérémonie dont l'objectif était d'insuffler au nouveau chevalier des valeurs et une éthique proprement chrétienne de manière à intégrer le plus possible les laïcs à l'intérieur de l'*Ecclesia*. Si l'on suit la pensée de Bernard de Clairvaux,

---

<sup>71</sup> Ce passage rédigé par Bernard de Clairvaux est en fait une reprise des Éphésiens, 6-12.

<sup>72</sup> Ce concept est repris d'un article d'Anita Guerreau-Jalabert où elle explique que la tension entre les concepts de *caro* et de *spiritus* constitue une matrice d'analogie générale de la société médiévale : cette tension se trouve, à des degrés variables, dans toutes les sphères de la société médiévale. Pour plus de détails, voir Anita GUERREAU-JALABERT, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », dans *La légitimation implicite*, Jean-Philippe Genet (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 457-476.

l'objectif était tout autre puisque le rite d'adoubement des Templiers n'avait pas pour objectif de spiritualiser des laïcs : il avait pour but de créer des moines. Il s'agit d'une notion fondamentale à garder à l'esprit, car l'Église ne spiritualisait plus des laïcs, elle les transformait littéralement en moine-chevalier.

Le concept de moine-chevalier pose dès le départ un problème fondamental pour l'Église et pour les Templiers eux-mêmes : est-ce qu'un moine peut tuer ? L'homicide était un péché extrêmement grave qui avait une répercussion sur l'âme du meurtrier : en prenant la vie d'un autre, le meurtrier participait à la mort de sa propre âme. Cet aspect a été développé par Bernard de Clairvaux dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* :

Si la cause du combat est bonne, son issue ne saurait être mauvaise. Au contraire, la fin ne saurait être jugée bonne, si la cause est mauvaise, et si l'intention, au départ, n'est pas droite. Dans le cas où, bien décidé à tuer l'autre, c'est toi qui es tué, tu n'en meurs pas moins en situation d'homicide. Et si tu te montres le plus fort, tuant peut-être un homme dans le dessein de vaincre ou de te venger, tu vis en situation d'homicide<sup>73</sup>.

Ce passage nous montre la vision de Bernard de Clairvaux sur le concept de la guerre : il explique en effet l'importance de la cause (*causa pugnantis*) derrière le fait armé puisque c'est l'intention qui détermine si un combat est juste ou non. De plus, il explique les répercussions d'une mauvaise intention derrière l'homicide pour le corps et l'âme : il conclut qu'un homicide ne mène qu'à la mort de l'âme du meurtrier puisqu'il va vivre, pour le reste de sa vie, en situation d'homicide (*vivis homicida*). Un peu plus loin dans son éloge, Bernard de Clairvaux fait une distinction claire entre l'homicide avec une mauvaise intention et l'homicide effectué pour le Christ dans un contexte de croisade. Cet homicide s'inscrit dans un objectif de protéger les justes, de défense des lieux saints et, en somme, de venger le Christ.

Pour les nouveaux Templiers, il était tout à fait possible que la réflexion proposée par Bernard de Clairvaux – texte postérieur à la fondation du Temple, il faut le souligner –

---

<sup>73</sup> *Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit. Si in voluntate alterum occidendi te potius occidi contigerit, moreris homicida. Quod si praevales, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem, vivis homicida.* Bernard de CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, op cit., p. 54-55.

ne fût pas acquise et que la différence entre un homicide juste et un mauvais homicide ne fût pas aussi claire dans leur esprit. Bien qu'ils étaient prêts à défendre la Terre Sainte, ils ne pouvaient le faire au péril de leurs âmes et de leur salut. Cette situation instable a probablement motivé Hugues de Payns, grand maître de l'ordre, à entreprendre un voyage en 1127 vers l'Occident afin de recevoir non seulement la reconnaissance pontificale, mais également pour éclaircir, auprès du clergé, la position du Temple vis-à-vis de l'homicide. Nous n'irons pas jusqu'à qualifier cette situation de « crise » comme le suggère Alain Demurger en raison du manque de sources sur les premières années d'existence du Temple<sup>74</sup>. La première décennie de l'ordre est très mal connue de la part des historiens, et ce jusqu'au concile de Troyes de 1129, nous empêchant ainsi de tirer des conclusions ou des constats sur cette période de l'histoire du Temple.

Malgré le fait que le Temple était dorénavant une institution reconnue par l'Église à la suite du concile de Troyes et qu'il possédait dorénavant une règle également approuvée par l'Église, l'ordre demeurait une institution de petite envergure : il a débuté sa véritable expansion à partir de 1139 au moment où Innocent II rédigea la bulle *Omne datum optimum*.

### 2.1. La bulle *Omne datum optimum*

À la suite de la reconnaissance pontificale de 1129, la bulle *Omne datum optimum* avait pour objectif de clarifier les droits dont les Templiers pouvaient dorénavant se prévaloir. Le premier aspect particulier de cette bulle est le fait qu'elle possède un double destinataire : d'abord, la bulle d'Innocent II était destinée à Robert, deuxième grand maître de l'ordre, mais elle visait également l'ensemble de la Chrétienté, car ce document avait pour objectif de clarifier la double nature de moine et de chevalier des Templiers. Dans un deuxième temps, la bulle avait pour but la confirmation des privilèges qui étaient dorénavant concédés au Temple. Ce double destinataire a selon nous un sens : dans ce cas

---

<sup>74</sup> Dans son ouvrage *Les Templiers : une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Alain Demurger définit la période de questionnement des Templiers sur l'homicide comme une crise interne de l'ordre. Comme l'explique Demurger, les Templiers se posaient des questions sur leur rôle, sur leur identité en tant que Templier et sur certains problèmes théologiques que soulevait cette situation. Or, les documents que nous avons ne nous permettent pas de parler de crise. Il faudrait plutôt parler d'instabilité ou d'une période de questionnements ou de réflexions. Sur la « crise », voir le plaidoyer livré par Alain Demurger aux pages 54-56.

précis, la bulle pourrait jouer un rôle de guide auprès du maître nouvellement élu à la tête de l'ordre. Le Temple, qui était une nouvelle organisation au sein de la Chrétienté, devait préciser sa nature, ses privilèges et son rôle dans la société chrétienne : dès lors, nous croyons que cette bulle devait remplir ce rôle tout en servant de « cadre juridique » afin d'éclairer le nouveau maître dans les décisions qu'il devait dorénavant prendre. Les privilèges octroyés au Temple peuvent être déclinés en trois grandes catégories : 1) l'immunité des terres, des hommes et des biens des Templiers, 2) la réaffirmation du binôme moine/chevalier dont les deux composantes font partie intégrante du Templier et enfin, 3) l'autorisation de disposer des prêtres qui étaient exclusivement attachés aux commanderies du Temple. Analysons en détail ces trois aspects.

D'abord, la bulle remet de l'avant l'idée selon laquelle la milice du Temple était avant tout la milice de Dieu dont le mandat était d'assurer la défense de l'Église et de combattre les ennemis du Christ. C'est précisément ce statut au sein de l'Église qui permettait de légitimer les nombreux privilèges que le pape consentit au Temple par l'intermédiaire de cette bulle : dans un premier temps, il lui garantit l'immunité tant pour ses hommes, ses terres et ses biens, ce qui plaça le Temple comme une partie intégrante du corps social de l'Église au même titre que les moines, les clercs ou les évêques. De plus, le Temple n'était soumis à aucun pouvoir, tant temporel que spirituel, hormis celui du pape, ce qui définit l'ordre comme un organe à part entière de l'Église, mais totalement indépendant de toute autre influence en provenance des autres entités qui composaient le corps ecclésial<sup>75</sup>. Indépendant du pouvoir ecclésial d'une part, le Temple était également totalement indépendant de toute ingérence des pouvoirs temporels d'autre part. Si le Temple était un membre à part entière de l'*Ecclesia*, il est normal, et ce en concordance avec l'idéal grégorien de supériorité du spirituel sur le temporel, que le Temple puisse également jouir d'une immunité totale vis-à-vis des pouvoirs temporels. À cet égard, Innocent II rédige ces mots :

---

<sup>75</sup> *Statuentes, ut domus seu Templum, in quo estis ad Dei laudem et gloriam atque defensionem suorum fidelium et liberandam Dei ecclesiam congregati, cum omnibus possessionibus et bonis suis, que inpresentiarum legitime habere cognoscitur aut in futurum concessione pontificum, liberalitate regum vel principum, oblatione fidelium seu aliis iustis modis prestante domino poterit adipisci, perpetuis futuris temporibus sub apostolice sedis tutela et protectione consistat.* Rudolf HIESTAND, *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, op cit.*, p. 204-210.

Qu'il ne soit permis à aucune personne ecclésiastique ou séculière de porter atteinte aux coutumes établies en commun par le Maître et les frères pour l'observance de votre religion et office ni ne les restreigne. Et aussi que ces coutumes, dès lors qu'elles sont observées par vous depuis un certain temps et confirmées par écrit, ne puissent être modifiées que par le Maître, avec le consentement de la plus saine partie du Chapitre. Nous prohibons également et interdisons de toutes les manières à toute personne ecclésiastique ou séculière d'oser exiger du maître ou des frères de cette maison les fidélités, l'hommage les serments qui sont pratiqués par les séculiers ou autres sûretés en usage dans le siècle<sup>76</sup>.

Ce passage vient non seulement consolider l'idée selon laquelle le Temple était une organisation indépendante des pouvoirs spirituels et temporels, mais vient également renforcer la position du maître de l'ordre en tant que dirigeant suprême du Temple. Le maître, tel un souverain, était accompagné d'un conseil qui l'orientait dans les décisions importantes à prendre. Le concept d'obéissance, l'un des trois vœux monastiques prononcés par les Templiers, demeure ici central puisque c'est l'obéissance au maître qui sert de mortier à l'organisation : sans une totale soumission au maître, le Temple ne pouvait fonctionner puisqu'il était un ordre militaire où discipline et obéissance étaient nécessaires. Enfin, Innocent II place sous l'autorité et la protection du maître toutes les coutumes adoptées par le maître et son chapitre<sup>77</sup> ce qui rend le Temple totalement imperméable aux influences extérieures<sup>78</sup>.

En dernière analyse concernant l'immunité du Temple, nous voudrions ajouter quelques mots sur les exemptions fiscales dont l'ordre jouissait à la suite de la bulle *Omne datum optimum*. Dès 1139, Innocent II a soustrait le Temple à toute forme d'imposition tant

---

<sup>76</sup> *Porro consuetudines ad vestre religionis et officii abseruantiam a magistro et fratribus communiter institutas nulli ecclesiastice seculariue persone infringere vel minuere sit licitum. Easdem quoque consuetudines a vobis aliquanto temporis obseruatas et scripto firmatas non nisi ab eo, qui magister consentiente tamen saniori parte capituli liceat immutari. Prohibemus autem et omnimodis interdiciamus, ut fidelitates, hominia sive iuram vel reliquas securitates, que a secularibus frequentantur, nulla ecclesiastica secularisque persona a magistro et fratribus eiusdem domus exigere audeat.* Rudolf HIESTAND, *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, op cit.*, p. 204-210.

<sup>77</sup> Un chapitre est la réunion de tous les frères regroupés autour du maître afin de discuter des affaires quotidiennes de l'ordre. Ces chapitres avaient principalement lieu lorsque le maître effectuait des tournées dans les différentes commanderies d'Orient ou d'Occident.

<sup>78</sup> Les chapitres de l'ordre, où uniquement les Templiers étaient admis, ont nourri l'idée selon laquelle le Temple était un ordre avec des secrets occultes, supposition qui allait se muter en accusation au moment de l'arrestation des frères au XIV<sup>e</sup> siècle.

de l'Église que du pouvoir temporel : par cette proposition, le pape désirait s'assurer que la totalité de l'avoir des Templiers allait être utilisé pour défendre la Terre Sainte plutôt que pour payer d'éventuels impôts à des seigneurs. Or, cette exemption d'impôts et de redevances aux pouvoirs tant spirituels que temporels allait causer d'importants conflits avec les deux pouvoirs puisque le Temple allait pouvoir devenir, grâce à ces avantages, un acteur incontournable de la circulation de la monnaie dans l'Occident médiéval.

Dans un deuxième temps, la bulle remet de l'avant l'idée selon laquelle les Templiers étaient à la fois des moines et des chevaliers. Le fait qu'Innocent II ait besoin d'affirmer de nouveau la double nature des Templiers nous permet de penser que l'idée n'avait peut-être pas encore complètement fait son chemin dans l'Occident médiéval : concilier ces deux ordres de la société à l'intérieur d'une institution suscita de nombreuses critiques de la part de membres du clergé qui voyaient en cette position une laïcisation du spirituel puisqu'on permettait dorénavant à des moines de porter les armes et de combattre des ennemis charnels. Or, toute la première partie de la bulle pontificale a précisément pour objectif de légitimer le caractère à la fois temporel et spirituel de l'ordre du Temple grâce à une rhétorique articulant à la fois la nécessité de combattre les ennemis du Christ en Terre Sainte pour protéger l'Église et l'idée de sacrifice nécessaire à l'accomplissement du mandat des Templiers. D'abord, le mandat de défense de l'Église et de la Terre Sainte nécessitait de la part des Templiers de porter les armes afin de pouvoir mener à bien leurs expéditions guerrières en Orient : d'autre part, les Templiers, comme le Christ, se sacrifiaient pour la Chrétienté dans un geste d'amour comme l'indique la bulle : « Il n'existe pas de plus grand amour que de donner sa vie pour les âmes »<sup>79</sup>. En plus du service armé, les Templiers reproduisaient dans leurs actions militaires la *caritas* chrétienne puisque c'est par amour pour l'Église et pour la foi qu'ils se battaient, comme le moine combattait par *caritas* les démons et le Diable par les armes spirituelles que sont la prière, la méditation et le chant.

---

<sup>79</sup> Rudolf HIESTAND, *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, op cit.*, p. 204-210. Ce passage est en fait une citation de l'Évangile de Jean 15, 13.

Enfin, nous voudrions dire quelques mots sur l'autorisation donnée au Temple de nommer et de posséder ses propres prêtres. Ce droit leur était accordé parce que les Templiers devaient bénéficier, selon Innocent II, de l'encadrement spirituel nécessaire à l'accomplissement de leur mandat. Cet encadrement spirituel se traduisait concrètement par l'administration quotidienne des sacrements aux frères et aux habitants de leur commanderie et par la construction des églises nécessaires pour entendre les offices divins. Les prêtres recrutés par le Temple avaient l'autorisation de rester sur les domaines puisqu'une fois au service des Templiers, les clercs devaient s'occuper uniquement des âmes des frères et des dépendants qui exploitaient les terres du Temple. Cette autorisation octroyée aux Templiers de posséder leurs propres clercs fait en sorte que le Temple était littéralement une église à l'intérieur de l'*Ecclesia*. Totalement autonome des autres parties constituantes du corps ecclésial, le Temple pouvait, grâce à son autonomie, assurer la défense de ses intérêts tant vis-à-vis des pouvoirs spirituels que temporels.

## 2.2. L'expansion de l'ordre du Temple (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)

L'expansion de l'ordre du Temple en Occident doit impérativement être mise en relation avec la rédaction de la bulle *Omne datum optimum*. Ce n'est qu'après la rédaction de la bulle que les dons au Temple se sont multipliés puisque, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, un don en terre au Temple comportait les mêmes avantages spirituels qu'une donation à une communauté religieuse classique. À la suite d'une donation en terre, l'ordre fondait une commanderie (*domus* ou *preceptoría* en latin), qui agissait en premier lieu non pas comme une grange, un couvent ou une maison comme certaines traductions pourraient le laisser croire, mais plutôt comme une structure organisationnelle dont l'objectif était d'encadrer les hommes et d'organiser la terre<sup>80</sup>. Selon Matthieu Paris, un moine bénédictin qui vécut dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'ordre du Temple possédait environ 9000 commanderies réparties au sein de la Chrétienté<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Philippe JOSSERAND, « Commanderie », dans *Prier et combattre : Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Nicole BÉRIOU et Philippe JOSSERAND (dir.), Paris, Fayard, 2009, p. 245.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 245. Ce nombre doit être bien entendu nuancé puisque nous n'avons pas les données nécessaires pour proposer le nombre de commanderies que les Templiers pouvaient posséder en Orient et en Occident.

Comme nous l'avons indiqué dans le paragraphe précédent, le concept de *domus* a été traduit de plusieurs manières différentes. Or, le français moderne a plutôt conservé le mot de commanderie pour faire référence aux installations des ordres militaires. Ce concept a été amplement utilisé par les historiens lorsqu'ils en sont venus à décrire le maillage et le réseau des commanderies templières. Ce mot pose dès la première lecture un problème important : qu'est-ce qu'une commanderie ? Nous avons esquissé un peu plus haut l'idée selon laquelle la commanderie était une structure organisationnelle dont l'objectif était d'assurer une cohésion à l'organisation de la terre concédée et des dépendants qui l'exploitaient. Dirigée par un commandeur, la commanderie avait, en plus de son rôle d'organisation de la terre et des dépendants, un mandat bien spécifique, soit de produire, du moins pour les commanderies d'Occident, les ressources nécessaires à l'approvisionnement des Templiers mobilisés en Orient<sup>82</sup>. Il faut toujours conserver à l'esprit lorsque l'on étudie l'ordre du Temple l'idée selon laquelle l'ensemble des activités de l'ordre en Occident était orienté vers les Templiers en Terre Sainte afin de leur apporter un soutien financier et les vivres nécessaires à l'accomplissement de leur rôle premier de protéger les lieux saints. L'Occident, notamment la région de la Provence, était le grenier de l'ordre. Plus spécifiquement, les commanderies avaient pour rôle d'entreposer et de conserver l'argent amassé grâce aux ventes des récoltes et aux dîmes recueillies dans les églises paroissiales templières pour ensuite les investir dans la défense des lieux saints. Les travaux de Damien Carraz ont montré l'étroite relation qui existait entre les commanderies de Provence et la Terre Sainte puisque la Provence était une région sensible, et ce dès le XI<sup>e</sup> siècle, à l'idée de croisade en Orient en raison de la présence de pirates sarrasins qui naviguaient près des côtes provençales<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Damien CARRAZ, « Expériences religieuses en contexte urbain. De l'*ordo monasticus* aux *religiones novae* : le jalon du monachisme militaire », dans *Les ordres militaires dans la ville médiévale (1100-1350)*, Damien CARRAZ (dir.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2010, p. 39.

<sup>83</sup> Damien CARRAZ, *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312) : Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005. Voir plus spécifiquement le chapitre « La Provence et la croisade (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) » aux pages 41-84. Voir aussi Damien CARRAZ, « La territorialisation de la seigneurie monastique: les commanderies provençales du Temple (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, n°123/2, 2011, p. 443-460; ID, « La spiritualité de la chevalerie au XII<sup>e</sup> siècle d'après le cartulaire du Temple de Richerenches », *Actes du colloque de Lachau, 25-27 septembre 2009*, Michèle BOIS (dir.), Pont Saint-Esprit, Bois, 2013, p. 141-175.

Une fois la fonction des commanderies détaillée, il convient dorénavant de dire quelques mots sur les infrastructures qui composaient les commanderies. Nous tenons à spécifier d'entrée de jeu que le modèle proposé dans les prochaines lignes est théorique : il est en effet important de garder à l'esprit l'idée selon laquelle la commanderie n'était pas une institution monolithique ; chaque commanderie était différente et possédait les infrastructures nécessaires à l'accomplissement de ses mandats, et ce, en fonction des activités agricoles effectuées, activités pouvant varier fortement d'une région à l'autre. Dans un premier temps, la commanderie était constituée d'un manoir : bâtiment central de la commanderie, cette infrastructure avait pour objectif d'agir en tant que centre administratif. Ce bâtiment avait davantage la forme, en milieu rural, d'une ferme, alors qu'il pouvait ressembler dans les espaces urbains à une maison de ville. En raison de l'importance de ce bâtiment, il était courant de le nommer par le substantif « palais »<sup>84</sup>. En plus d'un manoir, les commanderies avaient également une église, bâtiment essentiel pour encadrer adéquatement les âmes et recevoir les dîmes des dépendants des commanderies. Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les Templiers avaient l'autorisation, et ce depuis la bulle *Omne datum optimum*, de posséder leurs propres églises et d'avoir leurs prêtres. Dès lors, l'église jouait un rôle central dans la commanderie non seulement en raison de son rôle d'encadrement des fidèles et d'administration des sacrements, mais elle agissait également comme un lieu où les Templiers pouvaient amasser dîmes et redevances de leurs dépendants<sup>85</sup>. Les commanderies templières étaient également munies de bâtiments secondaires (écuries, bâtiments agricoles), dont l'objectif visait le développement tant financier qu'agricole des commanderies d'Occident. Enfin, certaines commanderies étaient munies d'un moulin et d'un four banal permettant ainsi au Temple de récolter d'importants profits grâce à ces infrastructures<sup>86</sup>.

L'implantation des commanderies du Temple dans les milieux ruraux et urbains a contribué à l'enrichissement de l'ordre. Les nombreux dons octroyés aux frères permirent à l'ordre de constituer un réseau de commanderies très bien organisé tant en Occident qu'en

---

<sup>84</sup> Philippe JOSSERAND, « Commanderie », dans *Prier et combattre*, *op cit.*, p. 245.

<sup>85</sup> Damien CARRAZ, « L'emprise économique d'une commanderie urbaine: l'ordre du Temple à Arles en 1308 », dans *L'économie templière en Occident : patrimoines, commerce, finances, Actes du colloque international de Troyes-Clairvaux, 24-26 octobre 2012*, Troyes-Clairvaux, Dominique Guéniot, 2013, p. 144.

<sup>86</sup> Alain DEMURGER, « Ordre du Temple », dans *Prier et combattre*, *op cit.*, p. 900.

Orient. De plus, le Temple entreprit d'acheter, avec l'argent des récoltes et des dîmes paroissiales, d'autres terres, ce qui contribua grandement à l'accroissement du patrimoine foncier de l'ordre. Dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le Temple était une institution bien implantée dans l'Occident médiéval dont l'influence, tant sur le plan politique qu'économique, ne pouvait être négligée. Dès lors, il n'est pas étonnant de voir au XII<sup>e</sup> siècle une collaboration s'établir entre la royauté française et l'ordre du Temple. Grâce à son important patrimoine foncier et à ses habilités démontrées de gestionnaire, le Temple s'imposa, auprès de la royauté capétienne, comme l'institution ayant les ressources nécessaires pour gérer adéquatement le Trésor royal pendant l'absence de Louis VII qui était alors parti en croisade.

### *2.3. L'ordre du Temple et les finances du royaume de France*

Fondée en 1146 grâce à une donation de Louis VII, la commanderie de Paris devint rapidement l'infrastructure la plus importante de l'ordre en Occident : à l'intérieur des murailles de la commanderie, le Temple conservait ses richesses et le Trésor royal, et ce, depuis la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle lorsque Louis VII céda au Temple ses richesses avant son départ pour la croisade<sup>87</sup>. C'est à partir de ce moment où Louis VII confia au Temple la garde du Trésor royal que l'étroite relation entre l'ordre et les finances du royaume de France débuta. Puisqu'au XII<sup>e</sup> siècle la garde du Trésor royal était dorénavant sous la responsabilité des Templiers, la commanderie de Paris devait être extrêmement bien fortifiée pour assurer la sécurité des sommes d'argents qui allaient y être entreposées.

Situé à l'extérieur des murs de la ville, le Temple de Paris était entouré d'une épaisse muraille dont l'objectif était double : délimiter d'une part l'espace de la commanderie, espace jouissant des avantages ecclésiastiques d'une communauté monastique et assurer, d'autre part, la protection des frères et des richesses entreposées dans la commanderie. En plus de ce système défensif, le Temple de Paris était muni d'une imposante tour rectangulaire flanquée de quatre tours plus petites dans chaque coin. C'est à l'intérieur de cette tour rectangulaire que le Temple entreposa ses richesses et le Trésor

---

<sup>87</sup> *L'Affaire des Templiers : du procès au mythe*, Paris, Archives nationales de Paris, 2011, p. 18.

royal. Aux côtés de la tour se trouvait l'église Sainte-Marie-du-Temple dont le rôle était d'offrir aux frères l'encadrement spirituel nécessaire.

De 1146 à 1295, le Trésor du roi de France – et même par moment celui du roi d'Angleterre – a été entreposé dans les coffres de la commanderie de Paris. En 1295, le Trésor a été déplacé par Philippe le Bel au Louvre pour ensuite revenir au Temple en 1303, ce qui montre que le Temple était l'endroit idéal pour entreposer les richesses du royaume, et ce, malgré le fait que la commanderie était à l'extérieur des limites de la ville<sup>88</sup>. Dès lors, comment un ordre, dont les membres prononçaient le vœu de pauvreté, en est venu, au cours de son histoire, à agir en tant que gardien du Trésor royal. Cette confiance accordée aux Templiers par le pouvoir temporel montre à quel point la double nature des Templiers a pu jouer ici un rôle central dans l'établissement de ce lien de confiance qui fut, au matin du 13 octobre 1307, sauvagement coupé.

L'un des principaux problèmes lorsque le médiéviste s'intéresse au dossier de « l'économie templière » est l'absence quasi complète d'étude sur le sujet : en fait, on retrouve dans ce cas spécifique l'un des symptômes de l'historiographie templière<sup>89</sup>. Ce symptôme, nous l'avons abordé dans l'introduction de ce mémoire, est le fait que l'histoire du Temple est totalement occultée par la légende et les fantasmes historiques entourant ses activités. Ce problème est majeur puisqu'une quantité innombrable d'auteurs ou de pseudo-historiens ont écrit des milliers de pages sur le trésor des Templiers et les activités bancaires de l'ordre : or, l'historiographie que l'on pourrait qualifier d'universitaire est quasi muette à ce sujet. Devant cet apparent vide historiographique, nous allons tenter, et ce le plus modestement possible, de tracer quelques pistes en ce qui a trait à l'histoire des relations entre l'ordre du Temple et les finances du royaume de France.

---

<sup>88</sup> Alain BOUREAU, « L'invention doctrinale de la souveraineté monarchique sur les biens à l'époque de Philippe le Bel », dans *Monnaie, fiscalité et finances au temps de Philippe le Bel : journée d'études du 14 mai 2004*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2007, p. 3.

<sup>89</sup> Le seul ouvrage récent traitant de la question est celui publié en 2013 à la suite d'un colloque sur le sujet. Arnaud BAUDIN, Ghislain BRUNEL et Nicolas DOHRMANN (dir.), *L'économie templière en Occident : patrimoines, commerce, finances*, Langres, Éditions Dominique Guéniot, 2013.

Le premier aspect que nous voudrions aborder dans cette partie est le concept de lettre de change. Ce système a été développé dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle au moment où le Temple s'institutionnalisa et mit sur pied son réseau de commanderies. Les commanderies étaient, nous l'avons vu plus haut, des systèmes d'organisation de la terre et des dépendants de cette terre. Or, les commanderies étaient, comme les monastères, des « établissements de crédit » favorisant ainsi la mise en place du système des lettres de change<sup>90</sup>. Le système était assez simple : lorsqu'un pèlerin décidait de quitter son domicile pour effectuer un pèlerinage en Terre Sainte, il pouvait déposer, avant son départ, ses avoirs en gage au Temple. En échange, les Templiers remettaient au pèlerin une lettre de change<sup>91</sup> précisant le montant du dépôt. Dès lors, le pèlerin pouvait effectuer son voyage jusqu'en Terre Sainte sans la crainte de se faire dérober pendant son chemin : au terme de son voyage, le pèlerin pouvait apporter sa lettre de change dans une commanderie en Orient et retirer les avoirs qu'il avait déposés en Occident. Ce système a permis non seulement aux pèlerins de développer un lien de confiance envers les Templiers qui garantissaient la sécurité de leurs déplacements et de leurs avoirs en Terre Sainte, mais il permit également au Temple de s'immiscer dans le domaine de la circulation monétaire et de développer ainsi une certaine expertise en la matière. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le Temple devint un acteur incontournable dans la circulation des biens et des individus entre l'Europe et la Terre Sainte, ce qui était une conséquence directe de l'expertise développée par les Templiers dans la circulation des biens monétaires<sup>92</sup>. Grâce à son imposante flotte, le Temple put ainsi s'enrichir grâce au système décrit plus haut : puisque les commanderies étaient dorénavant des établissements de crédit, les commanderies qui prêtaient ou entreposaient de l'argent devaient avoir dans leurs coffres les liquidités nécessaires pour financer leurs activités économiques<sup>93</sup>. Pour garnir leurs coffres, les Templiers faisaient payer le plein prix aux

---

<sup>90</sup> Nous entendons ici par établissement de crédit l'idée selon laquelle les commanderies étaient l'endroit où les Templiers pouvaient prêter de l'argent, prêt avec intérêts, il faut le souligner, à ceux qui en faisaient la demande. Pour plus de détails, voir Robert GÉNESTAL, *Rôle des monastères comme établissements de crédit : étudié en Normandie du XI<sup>e</sup> à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Arthur Rousseau Éditeur, 1901.

<sup>91</sup> Plus spécifiquement, « la lettre de change est un chèque tiré sur une place étrangère et payable en une monnaie différente de celle d'origine ». Citation prise dans Jacques HEERS, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 232.

<sup>92</sup> Damien CARRAZ, « *Causa defendende et extollende christianitatis*: La vocation maritime des ordres militaires en Provence », dans *Les ordres militaires et la mer, 130<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (La Rochelle, 2005)*, Paris, CTHS, 2009, p. 31.

<sup>93</sup> Il est important de préciser que seules les plus grandes commanderies avec l'appareil défensif nécessaire à la protection des biens pouvaient agir à titre d'établissement où l'on pouvait déposer ou retirer de l'argent.

pèlerins lorsque ces derniers désiraient entreprendre un pèlerinage en Terre Sainte : en 1248, un pèlerin devait payer 38 sous au Temple pour s'acquitter de son voyage<sup>94</sup>.

En plus du système de lettre de change, le Temple s'était également imposé comme une institution ayant les moyens de prêter de l'argent. L'une des particularités de ce système reposait sur le fait que le Temple avait l'autorisation de l'Église, contrairement aux marchands, d'effectuer des prêts avec un taux d'intérêt. Le taux d'intérêt était interdit par l'Église puisqu'il s'agissait d'une pratique permettant de faire de l'argent sur le temps, concept impensable pour l'institution ecclésiastique puisque le temps appartenait uniquement à Dieu<sup>95</sup>. Selon l'Église, l'intérêt était un moyen pour les marchands de faire de l'argent sur une création de Dieu. Or, au XII<sup>e</sup> siècle, la mesure était tolérée pour les Templiers. Cette autorisation était particulière du fait que le XII<sup>e</sup> siècle correspond au moment où le pape Alexandre III entama une série de mesures pour combattre l'usure : parmi ces modalités, il « fut décidé que les "usuriers manifestes" seraient privés de communion et de sépulture chrétienne et que les "oblations" seraient refusées »<sup>96</sup>. Alors que les usuriers étaient sévèrement condamnés par l'Église, le Temple pouvait quant à lui pratiquer l'usure comme bon lui semblait. L'une des explications pouvant justifier cette situation est le fait que le Temple pouvait financer ses activités de défense des lieux saints par les pratiques économiques énumérées plus haut. Dès lors, on peut voir se dessiner ici un schéma qui explique tous les avantages octroyés au Temple : le rapport vital qui unit le Temple à la Terre Sainte permet de justifier les avantages concédés. Puisque la mission première des Templiers était de défendre les intérêts de l'Église en Orient, il était tout à fait normal que l'Église autorise le Temple, son bras armé, à se financer adéquatement par des mesures extraordinaires.

En somme, les deux concepts que nous avons vus dans cette partie, soit la lettre de change et le prêt à intérêt, ont permis au Temple de devenir un acteur économique incontournable dans l'Occident médiéval. Le prêt à intérêt a permis au Temple de renflouer

---

<sup>94</sup> Damien CARRAZ, « *Causa defendende et extollende christianitatis* », *op cit.*, p. 31.

<sup>95</sup> Jacques LE GOFF, « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et temps du marchand », dans *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 47.

<sup>96</sup> Bernard SCHNAPPER, « La répression de l'usure et l'évolution économique (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », *Revue d'histoire du Droit*, vol. 37 n°1, 1969, p. 49.

pendant près de deux siècles ses coffres, et ce, à un point tel que les rois venaient parfois emprunter de l'argent au Temple (ce fut notamment le cas de Philippe le Bel qui était endetté envers les Templiers au début du XIV<sup>e</sup> siècle). C'est par le prêt que les Templiers se rapprochèrent des caisses du royaume de France puisque les rois ont vu dans le Temple de Paris un endroit sécuritaire où entreposer les richesses du royaume. Ils ont également reconnu l'expertise en matière de gestion financière que les Templiers ont su développer et entretenir à travers les années. Cette collaboration entre le Temple et le royaume de France s'officialisa donc, nous l'avons vu, dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle.

Depuis 1146, le trésor royal était désormais entreposé dans les coffres du Temple de Paris. Ce transfert occasionna la création du poste de trésorier pour gérer adéquatement les deniers du royaume. À partir de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, et jusqu'en 1295, quand le Trésor royal fut transporté au Louvre, la fonction de trésorier fut occupée par un Templier<sup>97</sup>. La nomination d'un Templier à titre de gestionnaire du Trésor royal témoignait de la relation de confiance qui s'était tissée entre la monarchie française et le Temple. Après tout, les rois reconnaissaient la compétence des trésoriers du Temple puisque l'ordre avait fait ses preuves, nous l'avons vu, dans le domaine des lettres de change, des prêts monétaires et dans l'administration adéquate des biens des fidèles qui étaient en déplacement vers la Terre Sainte. Dès lors, entre 1146 et 1295, les trésoriers templiers étaient chargés de « recevoir le revenant-bon des prévôtés, puis des bailliages et d'effectuer les paiements pour le roi », ce qui plaça nécessairement l'ordre du Temple dans une position extrêmement avantageuse vis-à-vis des autres ordres militaires-religieux qui n'avaient pas accès de manière aussi directe au Trésor royal et aux conseillers du roi<sup>98</sup>. Lorsque Philippe le Bel décida de rapatrier le Trésor au Louvre, le Temple perdit le droit d'en administrer les deniers au profit des trésoriers du roi. Ce rapatriement du Trésor peut s'interpréter selon nous comme étant une matérialisation de la volonté du roi de reprendre le contrôle des juridictions qui devaient être, selon Philippe le Bel, sous sa supervision. Lorsque le Trésor fut de nouveau retourné au Temple de Paris en 1303, les Templiers n'ont pas récupéré leur rôle de trésorier : en effet, l'administration du Trésor demeura entre les

---

<sup>97</sup> Jean FAVIER, « Trésor royal », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1406.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 1406.

maines des agents du roi jusqu'en 1314 quand la caisse du Trésor entreposée au Temple de Paris et celle toujours conservée au Louvre furent fusionnées. Ainsi, pendant près de cent cinquante ans, les Templiers ont assuré la gestion des finances du royaume de France en assurant l'administration des entrées et des sorties d'argent du Trésor royal.

Bien qu'il s'agisse d'un portrait sommaire de la relation qui pouvait exister entre le Temple et les finances du royaume de France, nous croyons avoir réussi à montrer que les Templiers ont joué un rôle de premier plan dans les échanges économiques pendant les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Grâce aux avantages concédés par la papauté, le Temple a su développer un système de lettre de change et de prêts à intérêts permettant à l'ordre de s'enrichir de manière considérable. De plus, nous avons vu comment son expertise dans le domaine financier leur a permis d'agir à titre de trésoriers personnels du roi de France puisque le Trésor royal était depuis 1146 entreposé dans les coffres du Temple de Paris. La proximité qui existait entre les Templiers et les finances du royaume a été pointée du doigt lorsque les historiens se sont penchés sur le dossier de l'affaire des Templiers. Or, nous l'avons vu, les Templiers ont perdu la gestion du Trésor royal dès 1303, ce qui rend la thèse financière plus difficile à soutenir. Toutefois, il ne faut pas la mettre totalement de côté puisque malgré le fait que le Temple ait perdu la gestion du Trésor, il avait tout de même constitué, au fil des siècles, une richesse non négligeable.

Avant de débiter l'analyse du procès des Templiers, nous voudrions prendre le temps de dire quelques mots sur deux concepts qui selon nous permettrait de bien conclure ce premier chapitre sur l'histoire de l'ordre du Temple. La fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle étaient un moment où le royaume entra dans une période de centralisation des pouvoirs : nous en avons vu les prémises avec la question du Trésor royal où en 1303, le Temple perdit son rôle de gestionnaire des fonds royaux au profit des agents du roi. Cet événement n'était que la conséquence d'un frottement structurel : nous entendons ici par frottement structurel l'idée selon laquelle le royaume et l'Église se trouvaient, au XIV<sup>e</sup> siècle, en tension l'un envers l'autre. Alors que l'Église a agi comme entité universelle pendant tout le Moyen Âge, le XIV<sup>e</sup> siècle était le début de l'émancipation du royaume du corps ecclésial dans l'objectif d'agir, comme l'Église l'avait fait pendant près de dix siècles,

à titre d'organisation sociale englobante et universelle. C'est dans ce frottement structurel que vient s'inscrire l'arrestation des frères du Temple au matin du 13 octobre 1307. Dès lors, avant de débiter toute analyse de cette affaire, nous croyons essentiel de dire quelques mots sur les concepts de royaume et de royauté à la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

### **3. L'ÉVOLUTION DES STRUCTURES JURIDIQUES MÉDIÉVALES (FIN XIII<sup>e</sup>-DÉBUT XIV<sup>e</sup> SIÈCLE).**

Pendant tout le Moyen Âge, l'Église a agi comme une entité universelle intégrant tous les chrétiens à l'intérieur du corps ecclésial : contrôlant les mécanismes d'entrée et de sortie de la communauté des fidèles grâce au baptême et l'extrême-onction, l'institution ecclésiale dominait également les systèmes de représentations, les codes de valeurs, l'imaginaire, le temps et la parenté pour ne nommer que ces aspects. À l'intérieur de la Chrétienté, l'espace social était organisé en différents royaumes (*regna*) : ces espaces, qui n'étaient pas délimités par une frontière fixe, mais plutôt construits sur l'articulation de rapports de domination et de vassalité entre seigneurs, se sont progressivement christianisés<sup>99</sup>. Le royaume a en effet repris au XII<sup>e</sup> siècle la conception organologique de l'Église, c'est-à-dire une conceptualisation de l'institution à l'aide de l'allégorie du corps – le pape étant la tête du corps ecclésial, le clergé les bras, les fidèles les pieds, etc. – pour donner au royaume un caractère sacré et légitime dans l'ordre social médiéval. À la tête du royaume se trouvait le roi, dont le rôle et la légitimité à régner se fondaient sur la doctrine chrétienne : comme l'explique Ernst Kantorowicz, la royauté était fondée sur le Christ où le roi jouissait d'une capacité spirituelle – la guérison des écrouelles en est un exemple – en raison de sa consécration et de son onction au moment du couronnement et de la reconnaissance de son statut particulier par ses fidèles<sup>100</sup>.

#### *3.1. Le royaume et sa conceptualisation (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle).*

Dans un cours prononcé au Collège de France en 1989, Pierre Bourdieu expliquait que l'État est un objet presque impensable : il construisait son argumentaire autour de l'idée que « les structures mêmes de la conscience » et les concepts permettant de penser l'État

---

<sup>99</sup> Dominique IOGNA-PRAT, « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge*, tome CVII, n°1, 2001, p. 53.

<sup>100</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Les Deux corps du Roi : Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Quarto Gallimard, 2000, p. 689-690.

sont produits par l'État, le rendant ainsi insaisissable de manière objective et rationnelle<sup>101</sup>. Au XXI<sup>e</sup> siècle, l'État est un système social, c'est-à-dire qu'il régularise la vie des citoyens par une application uniforme de la loi sur un territoire donné, il rend accessible aux citoyens des programmes sociaux et assure enfin la gestion des travaux publics et la construction d'infrastructures. L'État doit circonscrire son influence et sa juridiction sur un territoire fixe dont les frontières sont précisément délimitées et reconnues par les autres nations. Au-dessus des nations, il plane un autre système social, celui-ci international, soit le capitalisme. Les États et les relations entre les États s'inscrivent tous à l'intérieur de ce système social planétaire qui contrôle, en raison de sa reconnaissance comme seul moyen de production légitime par les États producteurs de richesses, la vie des citoyens et leurs modes de représentations. En somme, nous pouvons dire schématiquement que les États, malgré leur souveraineté territoriale, sont incorporés à l'intérieur d'une structure beaucoup plus vaste qu'eux, soit le capitalisme.

Au Moyen Âge, les relations entre les royaumes et l'Église étaient sensiblement construites sur les mêmes rapports que ceux présentés plus haut puisque les royaumes se trouvaient incorporés à un système social qui se voulait universel : la Chrétienté. Contrôlant les mécanismes d'entrée et de sortie de la communauté chrétienne par le baptême et l'extrême-onction, l'Église agissait comme une communauté universelle à laquelle tous les chrétiens participaient par leurs dons, leurs prières et leurs pratiques dévotionnelles à l'avènement du royaume de Dieu sur terre. Les royaumes médiévaux ne s'inscrivaient pas, comme l'État moderne, dans un territoire fixe, mais plutôt dans un espace social dont la principale caractéristique était d'être composée de rapports de vassalité : dans cette dynamique, le royaume était avant tout construit sur des rapports de domination, l'influence du pouvoir royal s'étendant aux vassaux dépendants du roi – qui eux-mêmes avaient leurs propres vassaux – pour ainsi constituer un espace où le roi pouvait étendre son influence et ses décisions. Dès lors, nous pouvons affirmer que le royaume médiéval, qui était incorporé à la communauté universelle que représentait la Chrétienté, était loin d'être une entité unifiée à l'intérieur d'un cadre géographique précis : il était plutôt la somme de rapports

---

<sup>101</sup> Pierre BOURDIEU, *Sur l'État, Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 13-15.

sociaux et de rapports de domination qui, à la suite de leur articulation, permettait de constituer un espace social. Prenons un exemple pour illustrer ce fait. Au XI<sup>e</sup> siècle, le royaume n'était aucunement similaire aux grands royaumes du XIV<sup>e</sup> ou du XV<sup>e</sup> siècle : Louis VI, roi de France de 1108 à 1137, « s'efforce pendant toute sa vie d'accomplir deux tâches: il tente d'agrandir ses possessions personnelles », au détriment des autres puissances féodales qui lui faisaient concurrence, et « s'applique à éliminer ses concurrents en puissance, notamment les guerriers susceptibles de lui disputer le pouvoir »<sup>102</sup>. C'est par l'ajout de rapports de vassalité que Louis VI pouvait réellement constituer un espace où il pouvait étendre sa sphère d'influence.

De plus, le royaume médiéval ne pouvait pas être conceptualisé en dehors de la Chrétienté et de son système de représentation puisque dès le XII<sup>e</sup> siècle, les théoriciens du royaume comme Jean de Salisbury utilisaient la métaphore organologique de l'Église pour conceptualiser le royaume (*corpus reipublicae mysticum*). Pendant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, l'Église était, du moins en Occident, la seule institution organisée de grande échelle : nous entendons par là le fait que l'Église transcendait les limites linguistiques et culturelles de l'Occident puisque les royaumes s'identifiaient comme étant membres à part entière de l'Église<sup>103</sup>. Or, au XII<sup>e</sup> siècle, nous pouvons voir certains penseurs utiliser les concepts de l'Église pour replacer le royaume à l'intérieur de l'espace social. Ils voyaient le royaume non plus à l'intérieur de l'Église, mais plutôt comme une entité indépendante située aux côtés de l'Église. Cette pensée sera renforcée avec les prétentions universelles de Philippe le Bel et de ses conseillers : le royaume englobait l'ensemble des institutions et des communautés, et ce, peu importe qu'elles fussent laïques ou ecclésiastiques.

À la suite de ce constat, une question demeure : comment l'affaire des Templiers peut venir s'inscrire dans ce processus de transformation du royaume ? À cette époque, il y avait deux grandes menaces à l'unité du royaume : les Juifs et les hérétiques. Les Juifs

---

<sup>102</sup> Norbert ELIAS, *La dynamique d'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 6. Première édition parue sous le titre de *Über den Progress der Zivilisation*, 1939.

<sup>103</sup> Jean-Claude SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps : Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 358-359.

incarnaient une menace à l'unité du royaume puisqu'ils étaient considérés comme directement responsables de la crucifixion du Christ et conséquemment des ennemis de la foi chrétienne<sup>104</sup>. Quant aux hérétiques, ils étaient une menace directe au pouvoir central, car le crime d'hérésie est une attaque à la majesté (*divine majestatis offensam*) et donc une menace à l'ordre du royaume et à la foi chrétienne. À cette époque, la majesté du roi était construite sur une rhétorique fortement influencée par des concepts théologiques définissant la papauté : dès lors, l'hérésie venait saper cette fondation théologique sur laquelle la majesté temporelle avait construit son pouvoir. En somme, l'arrestation des Templiers du royaume de France en 1307, une année après l'expulsion de tous les Juifs du royaume il faut le souligner, témoigne de la lutte effectuée par Philippe le Bel contre les groupes « dissidents » de son royaume. Lorsque l'on croise le procès des Templiers avec la nouvelle définition conceptuelle du royaume au XIV<sup>e</sup> siècle, on peut voir se tisser un mécanisme encore présent aujourd'hui : un processus de diabolisation d'un groupe donné dans le but de renforcer le pouvoir central et le sentiment d'appartenance à un groupe. En dernière analyse, nous voudrions croiser la définition proposée du royaume dans les pages précédentes avec une explication sur les concepts de roi et de royauté qui nous semblent essentiels à définir.

### 3.2. *Le roi et la royauté (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle).*

Dans un article sur le roi dans l'Occident médiéval, Jacques le Goff distinguait trois tournants dans l'histoire de la royauté : d'abord « l'époque carolingienne où le roi devient un roi oint et un roi ministériel ; entre 1150 et 1250 où apparaît un roi administratif face à trois réalités, la couronne, le territoire et la loi ; et à la fin de la période où le roi se trouve face à un État sacralisé qu'il s'efforce d'absorber »<sup>105</sup>. Ce découpage temporel nous semble tout à fait utile lorsqu'on en vient à définir la royauté française au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle. Le règne de Philippe le Bel (1285-1314) se situait précisément entre la période du roi administratif dont l'attention était focalisée sur les concepts de couronne, de territoire et de loi et la période où le roi se trouve face à un État sacralisé qu'il tente d'absorber. Nous

---

<sup>104</sup> La plus récente synthèse sur l'expulsion des Juifs est celle de Céline BALASSE, *1306. L'expulsion des juifs du royaume de France*, Bruxelles, Édition De Boeck, 2008.

<sup>105</sup> Jacques LE GOFF, « Le Roi dans l'Occident médiéval », dans *Héros du Moyen Âge : le Saint et le Roi*, Paris, Quarto Gallimard, 2004, p. 1075-1076.

avons vu dans la partie précédente comment le royaume s'était effectivement sacralisé pour devenir un *corpus reipublicae mysticum* dont les fondements symboliques du royaume étaient directement inspirés des concepts théologiques de l'Église. Le règne de Philippe le Bel prenait donc assise sur ce concept de *corpus reipublicae mysticum* où le Roi – en référence ici à l'idée selon laquelle le roi était composé de deux corps : son corps physique (roi) et son corps abstrait (Roi), qui lui, ne meurt jamais et où se logeaient les secrets du pouvoir (*arcana imperii*) – était la tête du corps social qu'était dorénavant le royaume. Dès lors, la royauté française se trouvait, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, précisément à la jonction entre les deux périodes décrites plus haut par Le Goff : Philippe le Bel avait en effet des préoccupations d'un roi administratif puisque, nous l'avons vu, il entreprit de déplacer le Trésor royal du Temple de Paris au Louvre. Ce déplacement du Trésor montre en fait toute l'importance que Philippe le Bel accordait aux questions financières puisqu'il désirait garder le Trésor près de lui dans son palais. Le règne de Philippe le Bel était marqué par des problèmes financiers importants puisque ses conflits contre l'Angleterre et la Flandre lui coûtaient une somme colossale. De plus, on ne peut passer sous silence la dévaluation de la monnaie qui mena, en 1306, à des révoltes populaires et força le roi à se réfugier, comble de l'ironie, au Temple de Paris.

Les questions de territoire et de loi étaient également au centre des préoccupations du roi de France. Au XIV<sup>e</sup> siècle, les juristes de Philippe le Bel développèrent de grandes réflexions sur le concept de souveraineté territoriale : « par leur application de la théorie corporative aux cités et aux royaumes indépendants, ils [ les juristes du roi ] contribuèrent d'une façon majeure et caractéristique au développement de la conception de l'État territorial lui-même »<sup>106</sup>. Puisque le roi était la tête du corps social et que ses fidèles composaient les différents membres de ce même corps, il était normal de voir des tentatives de soumission des cités indépendantes au pouvoir royal et les prélèvements d'impôts royaux sur les terres de l'Église bénéficiant de l'immunité. Ces actions de la chancellerie française étaient donc à cheval sur ce que Le Goff appelait un roi administratif et un roi désirant absorber l'État sacralisé à l'intérieur du corps du Roi.

---

<sup>106</sup> Joseph CANNING, « Loi, souveraineté et théorie corporative, 1300-1450 », dans *Histoire de la pensée politique médiévale*, James Henderson BURNS (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 446.

De plus, l'une des facettes de la royauté que nous voudrions apporter est l'idée du roi protecteur. Puisque la royauté était fondée sur le Christ et sur des concepts théologiques de l'Église, Philippe le Bel croyait que l'un des rôles du monarque était d'agir en tant que défenseur du royaume et de la foi chrétienne (*defensor patriae*)<sup>107</sup>. Depuis la réforme grégorienne au XI<sup>e</sup> siècle, la papauté s'était toujours définie comme la protectrice de la foi chrétienne contre les menaces envers l'Église, notamment l'hérésie. Au XIII<sup>e</sup> siècle, Innocent III poussa l'idée plus loin en affirmant que le pape était le vicaire du Christ sur Terre (*vicarius Christi*) ce qui faisait du pape un représentant direct du Christ<sup>108</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Philippe le Bel reprit cette idée selon laquelle le roi était le représentant du Christ sur terre et que son rôle était dorénavant de défendre la foi et l'Église contre les mouvements hérétiques<sup>109</sup>. C'est en tant que protecteur de la foi chrétienne que Philippe le Bel justifia l'ensemble de ses mesures extraordinaires : parmi ces mesures, on peut noter l'expulsion des Juifs du royaume de France en 1306 qui s'inscrit également, comme l'affaire des Templiers, dans un contexte de centralisation des pouvoirs. La persécution des Juifs et, en 1307, celle des Templiers hérétiques était la matérialisation de la volonté du roi de mener une lutte contre les groupes dissidents dans le but de précisément renforcer le sentiment d'appartenance des membres du corps du roi contre la menace juive et hérétique.

En somme, la nouvelle définition du royaume et de la royauté qui était en train de s'effectuer au début du XIV<sup>e</sup> siècle est selon nous essentielle pour comprendre l'arrestation des frères du Temple. Les Templiers étaient un ordre avec une double nature, c'est-à-dire que les frères étaient à la fois des moines et des chevaliers. Ce type d'organisation ne pouvait s'imbriquer adéquatement dans les transformations qui s'opéraient au XIV<sup>e</sup> siècle. Fruit de la réforme grégorienne et des croisades, le Temple appartenait à un autre temps et n'a pu, après la chute de la Terre Sainte, trouver de rôle à son existence. Alors que l'Hôpital a continué sa mission caritative, le Temple, dont les avantages qu'il jouissait dépendaient exclusivement du fait que les Templiers étaient les défenseurs de la Terre Sainte, n'a pas été

---

<sup>107</sup> Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 17-18.

<sup>108</sup> Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 76.

<sup>109</sup> Ce sont du moins les arguments avancés par le clerc Guillaume de Plaisians, conseiller de Guillaume de Nogaret, lorsqu'il plaida la cause du roi devant le pape Clément V en 1308 au sujet de l'arrestation des Templiers.

capable de se renouveler. Dans un XIV<sup>e</sup> siècle où l'idéal grégorien était en train de se renverser puisque le pouvoir temporel désirait s'imposer à tout prix au pouvoir spirituel, l'ordre du Temple ne pouvait survivre puisqu'il était la matérialisation d'un ancien mode d'organisation social où le pouvoir temporel était soumis au pouvoir spirituel. Enfin, si nous croisons les transformations du royaume et de la royauté au XIV<sup>e</sup> siècle avec l'arrestation des frères, on peut voir qu'en fait l'affaire des Templiers était nécessaire, voire essentielle à ce processus de transformation.



Au matin du vendredi 13 octobre 1307, tous les Templiers du royaume de France ont été arrêtés à la suite de l'ordre émis par Philippe le Bel. On les accusa d'avoir pratiqué la sodomie, d'avoir renié le Christ en crachant et en urinant sur la croix, de vénérer une idole qui revêtait la forme d'une tête de bouc et de pratiquer des orgies nocturnes. Comment un ordre, fortement respecté au début du XII<sup>e</sup> siècle, en est venu à terminer ses jours dans l'incarcération de ses membres, dans la souffrance des tortures et par la mise à mort de Jacques de Molay sur le bûcher en 1314 ? C'est ce que nous aborderons dans les prochains chapitres.

Dans ce chapitre, nous avons vu dans quel contexte l'ordre du Temple a été créé. Répondant à la nécessité de sacraliser la violence des chevaliers afin de les encourager à combattre en Terre Sainte, la croisade a été la prémisse de l'ordre du Temple puisque c'est la croisade qui lui a donné son mandat et sa pertinence. Les nombreux privilèges dont l'ordre jouissait à la suite de la bulle *Omne datum optimum* de 1139 a permis au Temple de croître rapidement en raison des nombreux dons reçus par les fidèles. Ces dons permirent au Temple de s'enraciner dans les campagnes et dans les villes et en ont fait un seigneur foncier incontournable. Le réseau de commanderies des Templiers permettait également à l'ordre d'approvisionner les frères mobilisés en Orient, tandis que les prouesses militaires en Terre Sainte permettaient à l'ordre de justifier son imposant patrimoine foncier en Occident, malgré ses vœux de pauvreté. Enfin, nous avons également vu dans ce chapitre l'étroite relation qui s'était tissée entre le Temple et l'administration des finances du royaume de France : cette relation s'inscrit dans un contexte beaucoup plus large de

changements fondamentaux des concepts de royaume et de royauté au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

Dans le prochain chapitre, nous analyserons une pièce maîtresse de l'affaire des Templiers : l'acte d'arrestation daté du 14 septembre 1307. Ce document est le premier texte rendu public par la chancellerie française incriminant les Templiers. À notre connaissance, ce document n'a jamais fait l'objet d'une analyse exhaustive : c'est pourquoi nous avons décidé de dédier un chapitre entier à l'analyse de ce texte qui est une merveille de rhétorique jonglant habilement avec des concepts et des catégories juridiques provenant tant de l'Église que de réflexions menées dans les facultés de droit.

## CHAPITRE II: Un document « digne de foi » : proposition d'analyse de l'acte d'arrestation des Templiers (14 septembre 1307)

*C'est dans le champ englobant de la théologie, matrice première de la culture médiévale, puis dans le premier champ spécifique à avoir atteint l'autonomie, celui du droit, que se développent d'abord des théories politiques qui, pour riches qu'elles soient, n'ont de valeur que subordonnées à une théorie d'ordre supérieur.*

**-Jean-Philippe GENET, *L'État moderne : Genèse.***

« [...] nous avons décrété que tous les membres dudit ordre de notre royaume seraient arrêtés, sans exception aucune, retenus prisonniers et réservés au jugement de l'Église et que tous leurs biens, meubles et immeubles, seraient saisis, mis sous notre main et fidèlement conservés<sup>110</sup>. »

Rédigé à l'abbaye de Sainte-Marie près de Pontoise le 14 septembre 1307, l'acte d'arrestation des Templiers est un document important qui nous éclaire grandement sur le frottement structurel entre l'Église et le royaume au XIV<sup>e</sup> siècle. Le petit extrait que nous avons cité en introduction se trouve à la fin de l'acte, à la suite de toutes les considérations théologiques et juridiques justifiant l'arrestation des frères du Temple. Or, nous pensons qu'il serait pertinent, en guise d'introduction à ce deuxième chapitre, de dire quelques mots sur cet extrait. Nous pouvons trouver dans tous les livres traitant de l'histoire des Templiers et de leur procès la phrase suivante : *ils furent arrêtés au même moment, à l'aube du vendredi 13 octobre 1307*. Phrase relativement simple certes, mais qui en dit long sur la manière dont le royaume a réussi à centraliser les actions du pouvoir à l'intérieur d'un temps précis et calculé. Les historiens ont en effet rarement mis en relation l'arrestation des Templiers avec les nouvelles conceptions du temps qui étaient en train de s'opérer au XIV<sup>e</sup> siècle. Pendant cette période, le temps devient un « enjeu politique, un enjeu de pouvoir. Princes et marchands rivalisent dans l'établissement d'un réseau de messagers et dans le

---

<sup>110</sup> [...] *decrevimus ut singulares persone predicti ordinis regni nostri sine exceptione aliqua capiantur capti teneantur et ecclesie judicio preserventur et omnia bona sua mobilia et immobilia saisiantur et ad manum nostram saisita fideliter conservantur.* Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 17-29.

raccourcissement du temps de communication »<sup>111</sup>. Avant la production de la première horloge mécanique au XIII<sup>e</sup> siècle, le temps était contrôlé par l'Église : ponctuant les huit moments de la journée par le son des cloches, l'Église s'assurait ainsi de conserver un contrôle sur l'une des structures fondamentales de la régulation des rapports sociaux : le temps. Or, au XIV<sup>e</sup> siècle, dans un contexte où le royaume tentait de s'émanciper de la domination de l'Église, nous pouvons voir s'établir une lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel pour le contrôle du temps. L'arrestation coordonnée de tous les Templiers du royaume de France était un exemple de la lente progression du pouvoir temporel vers un contrôle du temps à l'intérieur des limites du royaume. Dès lors, l'arrestation des frères, au matin du vendredi 13 octobre 1307, montre que le royaume en était venu à contrôler le temps et à l'utiliser de manière suffisamment précise pour coordonner l'arrestation des Templiers, et ce, au même moment. Comme l'explique Jacques Le Goff, « Les princes, pourtant, s'efforcent d'accaparer les nouvelles techniques de mesure et d'imposition du temps, parfois avec succès. En France, Philippe le Bel réussit à faire arrêter les Templiers dans tout le royaume, le même jour, à la même heure »<sup>112</sup>. À cette époque, arrêter l'ensemble des frères du Temple, et ce, au même moment dans toutes les régions du royaume, est en soi une prouesse administrative et logistique. Cette arrestation conduite de manière simultanée témoigne, d'une part, du contrôle que l'administration capétienne avait sur le temps et, d'autre part, elle met en lumière les mécanismes communicationnels qui ont permis à ce qu'un ordre d'arrestation émis par le pouvoir royal soit appliqué au même moment dans tout le royaume.

L'objectif de ce chapitre est de proposer une analyse approfondie de l'acte d'arrestation des Templiers. Selon nos recherches, il n'existe aucune analyse exhaustive de ce texte dans la littérature scientifique actuelle. Cette analyse sera dès lors l'occasion d'expliquer, à l'aide d'une étude microscopique sur un seul document, les tensions structurelles qui existaient entre l'Église et le royaume au XIV<sup>e</sup> siècle. Partant du fait que les accusations sont fondées sur une représentation caricaturale que les conseillers du roi avaient de l'hérétique, ce chapitre va considérer les accusations comme un miroir de ce

---

<sup>111</sup> Jacques LE GOFF, « Temps », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 1119.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 1119.

système de représentations qui était traditionnellement rattaché à l'hérétique. Autrement dit, nous verrons comment les accusations contenues dans l'acte sont des catégories conceptuelles déjà préétablies. Ce n'est pas parce que la cible était les Templiers que ces catégories conceptuelles ont été créées : au contraire, ces catégories conceptuelles existaient de manière indépendante des Templiers, car elles existaient *avant* leur procès et continueront d'exister *après*<sup>113</sup>. Si Philippe le Bel avait plutôt décidé, par exemple, d'arrêter l'ordre de l'Hôpital, nous pensons que l'acte d'arrestation aurait été similaire à celui des Templiers puisque les crimes étaient conceptualisés selon un système de représentation collectif qui fut créé par l'Église entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle lorsque l'institution ecclésiastique s'attaqua aux mouvements hérétiques.

L'analyse de l'acte d'arrestation sera effectuée en trois temps : d'abord, ce chapitre présentera une analyse détaillée du préambule du document. C'est en effet à l'intérieur du préambule que se trouvent les concepts les plus éloquents du texte, car ces concepts théologiques et juridiques avaient pour but d'agir comme assises intellectuelles à l'argumentaire développé dans les autres parties du document. Ensuite, la deuxième partie va principalement mettre en lumière les contours de la catégorie juridique de l'adoubement bestial : en effet, cette partie du texte décrit de manière assez générale les différents gestes qui composaient le rite d'initiation des Templiers permettant ainsi de comprendre comment le pouvoir royal a su présenter le rite d'initiation comme étant construit à l'opposé du rite traditionnel d'adoubement. Enfin, la dernière partie de ce chapitre est entièrement consacrée à l'analyse d'un document en vernaculaire rédigé à la suite de l'acte original en latin. Ce document précise la manière dont l'arrestation devait s'effectuer et comment les interrogatoires allaient devoir être administrés aux Templiers incarcérés afin de garantir la crédibilité et la validité juridique des aveux récoltés.

---

<sup>113</sup> Sur l'utilisation de ces concepts dans les procès ultérieurs, notamment dans le cas des sorcières, voir Martine OSTORERO, « *Folâtrer avec les démons* » : *Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 2008.

Avant de débiter l'analyse du document, nous voudrions fournir, dans un premier temps, l'extrait intégral de l'acte d'arrestation en latin et en français conformément à l'édition publiée dans le dossier constitué et traduit par Georges Lizerand en 1923<sup>114</sup>.

### Acte d'arrestation des Templiers, rédigé le 14 septembre 1307 en latin et en français

*Philippus, Dei gratia Francorum rex dilectis, et fidelibus nostris domino de Onevale et Johanni de Torvavilla militi ac baillivo Rothomagensi, salutem et dilectionem.*

*Res amara, res flebilis, res quidem cogitatu horribilis, auditu terribilis, detestabilis crimine, execrabilis scelere, abominabilis opere, detestanda flagicio, res penitus inhumana, immo ab omni humanitate seposita, dudum fide digna relatione multorum, non absque gravis stuporis impulsu et vehementis horroris fremitu, auribus nostris insonuit, cujus gravitate pensata eo crevit in nobis acerbius doloris immensitas quo talium et tantorum inmanitatem scelereum in divine majestatis offensam, orthodoxe fidei et tocius christianitatis dispendium, humanitatis obprobrium, exempli mali perniciem et generale scandalum non est dubium redundare. Racionalis quidem spiritus exulanti extra terminos nature compatitur et compaciendo turbatur, eo quod sui oblita principii, proprie condicionis inscia, sue dignitatis ignara, sui prodiga et in reprobum sensum data cur in honore esset non intellexit. Comparata est jumentis insipientibus, immo ipsorum insipientiam jumentorum stupenda bestialitate transcendens, ad illa omnium scelerum summe nepharia se exponit que abhorret et refugit ipsarum irrationabilium sensualitas bestiarum. Dereliquit Deum factorem suum, recessit a Deo salutari suo, Deum qui eam genuit dereliquit, oblita est Domini creatoris*

Philippe, par la grâce de Dieu roi de France, à nos amés et féaux le seigneur d'Onival, le chevalier Jean de Tourville et le bailli de Rouen, salut et dilection.

Une chose amère, une chose déplorable, une chose assurément horrible à penser, terrible à entendre, un crime détestable, un forfait exécrationnel, un acte abominable, une infamie affreuse, une chose tout à fait inhumaine, bien plus, étrangère à toute humanité, a, grâce au rapport de plusieurs personnes dignes de foi, retenti à nos oreilles, non sans nous frapper d'une grande stupeur et nous faire frémir d'une violente horreur; et, en pesant sa gravité, une douleur immense grandit en nous d'autant plus cruellement qu'il n'y a pas de doute que l'énormité du crime déborde jusqu'à être une offense pour la majesté divine, une honte pour l'humanité, un pernicieux exemple du mal et un scandale universel. Assurément, l'esprit raisonnable souffre pour qui dépasse les bornes de la nature et, en souffrant, il est tourmenté surtout par cela que cette gent, oublieuse de son principe, non instruite de sa condition, ignorante de sa dignité, prodigue de soi et adonnée à des sentiments réprouvés, n'a pas compris pourquoi elle était en honneur. Elle est comparable aux bêtes de somme dépourvues de raison, bien plus, dépassant leur déraison par sa bestialité étonnante, elle s'expose à tous les crimes souverainement abominables qu'abhorre et que fuit la sensualité des bêtes déraisonnables elles-mêmes. Elle a délaissé

<sup>114</sup>Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*. Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 17-29. Cette référence est également valable pour la version française du texte, car l'édition des Belles-Lettres propose une présentation bilingue des textes.

*sui, immolavit demoniis et non Deo gens absque consilio et sine prudencia, utinam saperet et intelligeret a novissima provideret.*

*Olim siquidem, ad nos fide dignorum quamplurium inculcata relacione pervenit quod fratres ordinis milicie Templi gerentes sub specie agni lupum et sub religionis habitu nostre religioni fidei nequiter insultantes, Dominium nostrum Jhesum Christum, novissimis temporibus, pro humani generis redemptione crucifixum, gravioribus quam in cruce pertulit illatis injuriis iterum crucifigunt, dum in ipso ingressu sui que professione ordinis ipsum conspectibus suis ejus effigie presentata, misera, immo miserabili cecitate ter abnegant ac horribili crudelitate ter in faciem spuunt ejus. Et postmodum, exuti vestibus quas in seculari habitu deferebant, nudi in visitatoris aut vicem ejus gerentis, qui eos ad professionem recipit, presencia constituti, in posteriori parte spine dorsi primo, secundo in umbilico et demum in ore, in humane dignitatis opprobrium, juxta prophanum ordinis sui ritum, deosculantur ab ipso. Et postquam divinam legem tam nephandis ausibus, tam detestandis operibus offenderunt, humanam offendere non verentes, professionis sue voto se obligant quod alter alterius illius horribilis et tremendi concubitus vicio, propter quod venit in diffidencie filios ira Dei, requisitus irrecusabiliter se exponet. Dereliquit fontem aque vive, mutavitque gloriam suam in similitudinem vituli et ydolis immolat gens immunda.*

Dieu, son créateur, elle s'est séparée de Dieu, son salut, elle a abandonné Dieu, qui lui a donné le jour, oublié le Seigneur, son créateur immolé aux démons et non à Dieu, cette gent sans conseil et sans prudence (et plutôt à Dieu qu'elle sentit, comprît et prévît ce qui vient d'arriver).

Naguère, sur le rapport de personnes dignes de foi qui nous fut fait, il nous est revenu que les frères de l'ordre de la milice du Temple, cachant le loup sous l'apparence de l'agneau et, sous l'habit de l'ordre, insultant misérablement la religion de notre foi, crucifient de nos jours à nouveau notre Seigneur Jésus-Christ, déjà crucifié pour les rédemptions du genre humain, et l'accablent d'injures plus graves que celles qu'il souffrit sur la croix, quand, à leur entrée dans l'ordre et, lorsqu'ils font leur profession, on leur présente son image et que, par un malheureux, que dis-je? un misérable aveuglement, ils le renient trois fois et, par une cruauté horrible, lui crachant trois fois à la face; ensuite de quoi, dépouillés des vêtements qu'ils portaient dans la vie séculière, nus, mis en présence de celui qui les reçoit ou de son remplaçant, ils sont baisés par lui, conformément au rite odieux de leur ordre, premièrement au bas de l'épine dorsale, secondement au nombril et enfin sur la bouche, à la honte de la dignité humaine. Et après qu'ils ont offensé la loi divine par des entreprises aussi abominables et des actes aussi détestables, ils s'obligent, par le vœu de leur profession et sans craindre d'offenser la loi humaine, à se livrer l'un à l'autre, sans refuser, dès qu'ils en seront requis, par l'effet du vice d'un horrible et effroyable concubinat. Et c'est pourquoi la colère de Dieu s'abat sur ces fils d'infidélité. Cette gente immonde a délaissé la source d'eau vive, remplacée sa gloire par la statue du Veau d'or et elle immole aux idoles.

*Hec et alia gens perfida, gens insana et dedita cultibus ydolorum, committere non veretur. Quorum non solum actus et opera detestanda, verum etiam repentina verba terram sua feditate commaculant, roris beneficia subtrahunt et aeris inficiunt puritatem ac fidei nostre confusionem inducunt.*

*Et licet delatoribus hujusmodi et tam infaufti nunciationi rumoris, eam potius ex livore invidie vel odii fomite aut cupiditatis radice quam ex fervore fidei, zelo justicie aut caritatis affectu procedere suspicantes vix ab inicio animum inclinare possemus, multiplicatis tamen delatoribus ac denunciatoribus supradictis ac invalescente infamia, et ex presumptionibus, non levibus sed legitimis argumentis et probabilibus conjecturis, violenta presumptione et suspicione concepta ad indagandum super premissis plene veritatis indaginem, prehabito super hoc cum sanctissimo patre in Domino C., divina providencia sacrosancte Romane et universalis ecclesie summo pontifice, colloquio et diligente tractatu ac cum prelatibus et baronibus nostris deliberatione consilii plenioris, cepimus diligenter intendere modos exquirendo perutiles et per vias incedendo salubres, quibus posset lucidius in hac parte veritas reperiri et quanto amplius atque profundius hujusmodi negocium tractabatur, tanto effoso pariete, anhominationes invenimus graviores.*

*Unde nos, qui ad defensionem fidei ecclesiastice libertatis sumus a Domino super regalis eminencie specula constituti, et pre cunctis desiderabilibus mentis nostre augmentum catholice fidei affectamus, per dilectum in Christo fratrem G. de Parisius, inquisitorem heretice pravitatis auctoritate*

Voilà, avec d'autres choses encore, ce que ne craint pas faire cette gent perfide, cette gent insensée et adonnée au culte des idoles. Non seulement par leurs actes et leurs œuvres détestables, mais même par leurs discours imprévus, ils souillent la terre de leur saleté, suppriment les bienfaits de la rosée, corrompent la pureté de l'air et déterminent la confusion de notre foi.

Et quoique nous eussions peine, au début, à tourner notre attention vers les colporteurs de ces rumeurs si funestes, soupçonnant qu'elles provenaient de l'envie livide, de l'aiguillon de la haine, de la cupidité, plutôt que de la ferveur de la foi, du zèle pour la justice ou du sentiment de charité, cependant les délateurs et les dénonciateurs susdits s'étant multipliés et le scandale prenant consistance, des présomptions susdites, d'arguments de poids et légitimes, de conjectures probables sortirent une présomption et un soupçon violents nous portant à rechercher la vérité à cet égard. Après en avoir parlé avec notre très saint Père dans le Seigneur, Clément, par la divine Providence souverain pontife de la très sainte Église romaine et universelle, après en avoir soigneusement traité avec nos prélats et nos barons et en savoir délibéré avec notre conseil plénier, nous avons commencé à aviser soigneusement aux moyens les plus utiles de nous informer et aux voies les plus efficaces par lesquelles on pût, en cette affaire, trouver plus clairement la vérité. Et, plus nous l'examinions amplement et profondément comme en creusant un mur, plus graves étaient les abominations que nous rencontrions.

Par suite, nous qui sommes établis par le Seigneur sur le poste d'observation de l'éminence royale pour défendre la liberté de la foi de l'Église et qui désirons, avant la satisfaction de tous les désirs de notre esprit, l'accroissement de la foi catholique; vu l'enquête préalable et diligente faite sur les

*apostolica deputatum, super premissis, infamia publica referente, diligenti informatione prehabita, et tam in informatione ipsa quam ex aliis diversis presumptionibus, argumentis legitimis et probabilibus conjecturis, contra prefatos Dei, fidei et nature hostes ac humani federis inimicos vehementi suspitione concepta, inquisitoris predicti, qui brachii nostri auxilium invocavit, justis in hac parte supplicationibus annuentes, licet esse posset eorum aliquos fore culpabiles et alios innocentes propter gravitatem tantam negocii, et quia veritas de premissis alias plene repperiri non posset, tum quia si qui sint innocentes ex eis, expedit quod tanquam aurum in fornace probentur et debita iudicii examinatione purgentur, deliberatione super hoc cum prelati, baronibus regni nostri et aliis consiliariis nostris, ut premittitur, habita pleniori, decrevimus ut singulares persone predicti ordinis regni nostri sine exceptione aliqua capiantur, capti teneantur et ecclesie iudicio preserventur et omnia bona sua mobilia et immobilia saisiantur et ad manum nostram saisita fideliter conserventur.*

*Quare vobis committimus et districte precipiendo mandamus quatinus ad bailliviam Rothomagi vos aut duo vestrum personaliter conferentes, singulos fratres ipsius ordinis, sine exceptione aliqua, capiatis, captos teneatis ecclesie iudicio preservendos et bona sua mobilia et immobilia saisiat, et ad manum nostram saisita, sine consumptione et devastatione quacumque, juxta ordinationem et informationem nostram vobis sub nostro contrasigillo missam, districte teneatis, quousque a nobis aliud super hoc receperitis in mandatis. Damus autem fidelibus, justiciariis et subditis nostris tenore presencium in mandatis ut quantum*

données de la rumeur publique par notre cher frère dans le Christ Guillaume de Paris, inquisiteur de la perversité hérétique, député par l'autorité apostolique; vu la suspicion véhémement résultant contre lesdits ennemis de Dieu, de la foi et de la nature et contre lesdits adversaires du pacte social, tant de ladite enquête que d'autres présomptions diverses, d'arguments légitimes et de conjectures probables; acquiesçant aux réquisitions dudit inquisiteur, qui a fait appel à notre bras; et, bien que certains inculpés puissent être coupables et d'autres innocents, considérant l'extrême gravité de l'affaire; attendu que la vérité ne peut être pleinement découverte autrement, qu'un soupçon véhément s'est étendu à tous et que, s'il en est d'innocents, il importe qu'ils soient éprouvés comme l'or l'est dans le creuset et purgés par l'examen du jugement qui s'impose; après délibération plénière avec les prélats, les barons de notre royaume et nos autres conseillers, comme il est dit ci-dessus, nous avons décrété que tous les membres dudit ordre de notre royaume seraient arrêtés, sans exception aucune, retenus prisonniers et réservés au jugement de l'Église et que tous leurs biens, meubles et immeubles, seraient saisis, mis sous notre main et fidèlement conservés.

C'est pourquoi nous vous chargeons et vous prescrivons rigoureusement en ce qui concerne le bailliage de Rouen de vous y transporter personnellement, seul ou deux d'entre vous, d'y arrêter tous les frères dudit ordre sans exception aucune, de les retenir très rigoureusement sous votre main ces biens saisis, sans consommation ni dévastation quelconque, conformément à nos ordonnances et instruction, qui vous ont été envoyées sous notre contreseing, jusqu'à ce que vous receviez de nous là-dessus un nouvel ordre. D'ailleurs, nous donnons l'ordre, par la teneur des présentes, à nos fidèles juges et sujets de vous obéir d'une manière effective et d'être attentifs

*ad premissa omnia et singula et ea tangencia vobis pareant efficaciter et intendant.* relativement aux choses qui précèdent, ensemble ou séparément, et à celles qui s'y rapportent.

*Actum in regali abbacia beate Marie, juxta Pontisaram, in festo exaltationis sancte Crucis, anno Domini millesimo trecentesimo septimo.* Fait à l'abbaye de Sainte-Marie, près Pontoise, le jour de la fête de l'exaltation de la Sainte-Croix, l'an du Seigneur mil trois cent sept.

## 1. LE PRÉAMBULE DE L'ACTE D'ARRESTATION

**Res amara res flebilis res quidem cogitatu horribilis auditu terribilis detestabilis crimine execrabilis scelere abominabilis opere detestanda flagicio** *res penitus inhumana immo ab omni humanitate seposita dudum **fide digna relatione multorum** non absque gravis stuporis impulsu et **vehementis horroris fremitu auribus nostris insonuit** cujus gravitate pensata eo crevit in nobis acerbius **doloris immensitas** quo talium et tantorum inmanitatem scelereum **in divine majestatis offensam** orthodoxe fidei et tocius christianitatis dispendium humanitatis obprobrium exempli mali perniciem et **generale scandalum** non est dubium redundare.*

Ce préambule habilement ficelé et implacable sur les plans juridique et théologique avait été rédigé afin de présenter aux magistrats royaux l'hérésie des Templiers et les fondements sous-jacents qui ont mené le roi à être informé de cette hérésie. Or, le premier problème qui se pose est certainement l'absence notable d'éléments nous permettant de définir les gestes déviants commis par les Templiers. L'hérésie des Templiers est en effet complètement incorporée à l'intérieur du concept de la chose (*res*) qui fut portée à l'attention du roi. Contrairement au deuxième paragraphe du document où l'on décline plus précisément les gestes déviants commis par les Templiers, le premier paragraphe demeure, quant à lui, dans la généralité afin de présenter cette hérésie comme une *res* ambiante qui fut portée à l'attention du roi par plusieurs personnes dignes de foi (*fide digna relatione multorum*). Cette généralité a cependant un sens et il convient de présenter ici pourquoi le document refuse de définir l'hérésie des Templiers.

### 1.1. L'abstraction conceptuelle comme justification juridique

L'action intellectuelle de définir un geste, une pratique sociale ou un nouveau phénomène a pour objectif de lui donner un sens et permet ainsi, dans un second temps, de créer une référence conceptuelle commune partagée par l'ensemble de la communauté

ayant les mêmes référents linguistiques et culturels. Dès lors, donner un nom à une pratique sociale ou à un phénomène particulier c'est reconnaître son existence, c'est lui donner un sens et, enfin, c'est la possibilité de le catégoriser et le hiérarchiser avec d'autres phénomènes ou pratiques semblables. Si les auteurs du document avaient pris le temps de qualifier et de définir cette *res* dont le préambule fait mention, l'impact du texte aurait été amoindri puisque la chancellerie française aurait donné un sens à cette hérésie, la catégorisant dès lors dans le champ de l'ordinaire. L'absence de définition de la *res* en fait donc une chose qui est dans le champ de l'extraordinaire la rendant *de facto* inqualifiable. De plus, si la *res* appartient au domaine de l'extraordinaire et non pas de l'ordinaire du fait qu'elle est inqualifiable, cette « extraordinarité » permettait au roi de prendre des mesures extraordinaires pour s'en débarrasser puisque cette *res* n'était pas uniquement une menace pour la foi chrétienne, mais elle menaçait, dans ses fondations, l'ordre social établi. Devant cette menace, le royaume devait prendre tous les moyens pour expulser cette *chose* à l'extérieur du corps social pour éviter la contagion des autres membres du corps. À ce sujet, nous voudrions citer un article de Jacques Chiffolleau qui a fortement influencé notre réflexion sur le sujet :

[...] si, au XIV<sup>e</sup> siècle, dire l'indicible ne paraît possible que dans le cadre effrayant de la procédure extraordinaire – et il faut évidemment essayer de comprendre pourquoi –, inversement, pour que la procédure extraordinaire s'installe – et avec elle, comme on va le voir, le *crimen majestatis*, c'est-à-dire le crime qui met en cause la toute-puissance – il a sans doute fallu que l'on aille jusqu'à ce point extrême: que l'on fasse dire l'indicible<sup>115</sup>.

L'omission volontaire des auteurs de l'acte d'arrestation de présenter une définition de la *res* peut s'expliquer à l'aide de trois raisons principales. D'abord, le fait de rester dans le « conceptuellement vague » permettait d'inscrire l'hérésie des Templiers dans le champ de l'extraordinaire puisque cette hérésie était tellement grave qu'aucun mot ne pouvait la qualifier adéquatement. Ensuite, si la *res* était inscrite dans le champ de l'extraordinaire, cela entraînait nécessairement, à la suite de cette constatation, la mise en place de la procédure extraordinaire, de sorte que la *res* n'allait pas être définie par le pouvoir royal, mais plutôt par les Templiers eux-mêmes à l'intérieur du cadre de la procédure

---

<sup>115</sup> Jacques CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, 1990, p. 289.

extraordinaire : en effet, le pouvoir royal voulait léguer aux Templiers le fardeau de définir cette *res* puisque l'apparente généralité du concept permettait d'inscrire l'ensemble des gestes déviants des Templiers à l'intérieur de cette *res* puisqu'aucune définition juridique ou théologique n'a été préalablement apportée au concept afin de le baliser intellectuellement. Enfin, si les gestes des Templiers étaient si graves qu'ils ne pouvaient être nommés par le pouvoir royal, cela permettait au roi de lier l'hérésie des Templiers au crime de lèse-majesté (*in divine majestatis offensam*) et c'est précisément ce que fait l'acte d'arrestation, et ce, en parfaite concordance avec la bulle fulminée en 1199 *Vergentis in senium* par le pape Innocent III :

Si, selon la sanction des lois, les criminels de lèse-majesté sont condamnés à mort et à la confiscation des biens (...), à plus forte raison de ceux qui errent dans la foi et offensent le Christ doivent-ils être dépouillés de leurs biens et retranchés suivant la discipline ecclésiastique, de notre chef qui est le Christ, car il est beaucoup plus grave d'offenser la majesté éternelle que d'offenser la majesté temporelle<sup>116</sup>.

En somme, l'utilisation d'un concept (*res*) de nature apparemment vague, mais qui était juridiquement très explicite, permettait la mise en place d'une procédure extraordinaire, car le seul fait de demeurer dans le champ de l'innommable était en soi une démarche juridique basée sur la nature *nefandissima* de l'hérésie et c'est cette nature innommable, nous voulons le souligner de nouveau, qui a entraîné avec elle une procédure extraordinaire. Si le pouvoir royal avait qualifié cette hérésie, il n'aurait pu utiliser la procédure extraordinaire, car les crimes reprochés auraient basculé dans le champ de l'ordinaire du fait qu'ils étaient nommables.

En plus de la *res*, le préambule utilise également les mots *crimen*, *opus*, *scelus* et *flagicio* pour conceptualiser l'hérésie des Templiers. Si un total de cinq mots fut utilisé dans le préambule pour « nommer » l'erreur des Templiers, ces mots ne permettent pas de

---

<sup>116</sup> *Cum enim, secundum legitimas sanctiones, reis laesae majestatis punitis capite, bona confiscentur ipsorum, eorum filiiis vita solummodo ex misericordia conservata; quanto magis, qui aberrantes in fide Deum Dei Filium Jesum Christum offendunt, a capite nostro quod est Christus, ecclesiastica deent districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, cum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere majestatem.* Citation prise dans Jacques CHIFFOLEAU, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée: Approches historiques et anthropologiques des pratiques et des représentations*, Paris, École française de Rome, 1993, p. 196.

dire qu'elle était cette erreur. La notion de *crimen* ne peut se traduire par « crime », mais plutôt par « accusation » : dès lors, les accusations qui sont présentées dans le deuxième paragraphe (baiser, sodomie, reniement du Christ) ne peuvent être considérées comme des « crimes » à proprement parler, mais sont davantage des gestes qui ont tous participé à la construction conceptuelle de la *res* qui est venue aux oreilles du roi à la suite du témoignage des nombreuses personnes dignes de foi. Cependant, le concept de *crimen* ne nous permet pas de proposer une définition de la *res* puisque *crimen*, comme *res*, demeure dans le champ de l'innommable. Le concept d'*opus* ne vient pas non plus définir la *res*, mais indique selon nous quelques éléments permettant de comprendre le processus de conceptualisation derrière la *res*. La traduction d'*opus* par « œuvre » n'est certainement pas la plus adéquate, mais elle permet tout de même de dire que l'hérésie des Templiers n'était pas un phénomène qui s'était produit une seule fois et de manière isolée. Bien au contraire, le mot *opus* laisse supposer que l'hérésie était présente dans l'ordre depuis un certain temps et que la pratique de cette hérésie était constituée de rites codifiés et institutionnalisés par le Temple. Dans le dictionnaire d'Albert Blaise, la notion d'*opus* fait référence à l'œuvre du « sacrement qui par lui-même confère la grâce »<sup>117</sup>. La transsubstantiation du pain en corps du Christ est en soi une œuvre dont la « technique » maîtrisée par le prêtre réside dans la prononciation de la phrase *hoc est corpus meum*. L'œuvre de la transsubstantiation fut officiellement institutionnalisée lors du concile de Latran IV en 1215. Dès lors, l'utilisation du terme *opus* pour qualifier l'hérésie des Templiers peut faire référence, selon nous, à une « œuvre diabolique », car l'hérésie était pratiquée au sein de l'ordre depuis un temps indéterminé permettant ainsi aux officiants du rite d'initiation de maîtriser les « techniques » de cette œuvre (baiser obscène, sodomie) pour créer, au final, non pas une œuvre divine tel que le sacrement, mais plutôt une « œuvre démoniaque ».

---

<sup>117</sup> La définition citée a été prise dans le dictionnaire d'Albert Blaise dans la base informatique regroupant plusieurs dictionnaires de latin constituée par Brepols. Pour consulter cette base de données, voir *The Database of Latin Dictionaries* [ressource électronique], Turnhout, Brepols, 2005, en ligne via le site internet de la Bibliothèque de l'Université Laval. <http://clt.brepols.net.acces.bibl.ulaval.ca/dld/pages/QuickSearch.aspx>.

Le concept de *scelus* peut se traduire, selon Albert Blaise, par « péché »<sup>118</sup>. Ce mot permet donc de lier la *res* à un crime contre la foi et l'Église, ce qui nécessitait donc que les Templiers confessent et, par la suite, se repentissent pour être réintégrés de nouveau à l'intérieur de la Chrétienté. Dans ce contexte, le concept de *scelus* déborde de la notion traditionnelle de « péché », car le *scelus* templier était une offense à la majesté divine et ce ne sont pas tous les péchés qui étaient des offenses à la majesté divine : par exemple, le péché de la glotonnerie était certes punissable en enfer, mais il ne constituait pas une attaque directe à la majesté divine. *A contrario*, le *scelus* des Templiers était si grave qu'il portait atteinte à l'entièreté de l'ordre social, ce qui en faisait un péché beaucoup plus grave que les péchés « du quotidien » comme la glotonnerie ou la luxure : en effet, la glotonnerie met en relation celui qui fait acte de glotonnerie et le prêtre à qui il doit, à la suite de la confession auriculaire obligatoire annuelle en 1215, confesser ses péchés. Le *scelus* templier quant à lui déborde du cadre individuel et s'attaque plutôt à l'ordre social et ne peut donc être expié que par la seule confession, ce qui montre, en somme, la transformation majeure que subit le droit au XIV<sup>e</sup> siècle. Comme l'explique Michel Foucault, la notion de « crime » n'était plus conçue comme une offense à un groupe ou à un individu particulier, mais plutôt contre l'ordre public ce qui montre, en dernière analyse, les prémises de l'octroi d'une conscience juridique à des concepts abstraits comme l'ordre public ou le royaume qui peuvent, eux aussi, être lésés<sup>119</sup>.

Le mot *flagicium*, enfin, est plus ambigu. Le substantif *flagitium* peut se traduire, selon le Gaffiot<sup>120</sup>, par « déshonorante, infamante, scandaleuse ». Dès lors, la notion de *flagicium* mentionnée dans le texte permet de rapprocher l'hérésie des Templiers du concept de scandale (*scandalum*) qui est une catégorie juridique fondamentale du droit canonique médiéval. Selon Arnaud Fossier, le concept de « scandale » doit être articulé à celui « d'opinion publique »<sup>121</sup> qui est lui présent dans le mot *scelus* comme nous l'avons montré dans le paragraphe précédent. L'articulation scandale/opinion publique est

---

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> Michel FOUCAULT, *Théories et institutions pénales : Cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015, p. 185-186.

<sup>120</sup> Le substantif *flagitium* est absent du dictionnaire d'Albert Blaise et de celui de Du Cange.

<sup>121</sup> Arnaud FOSSIER, « *Propter vitandum scandalum*. Histoire d'une catégorie juridique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome Moyen Âge*, n° 121-2, 2009, p. 317.

fondamentale parce que l'hérésie des Templiers est à proprement parler un scandale puisqu'elle vient entacher la réputation de l'ordre et donc, par association, celle de l'Église. Défenseur des lieux saints, il est tout à fait paradoxal que ce même ordre se trouve à crouler sous les accusations d'hérésie alors que son mandat paraissait si pieux au départ. En qualifiant l'hérésie des Templiers de scandale par l'intermédiaire du mot *flagicium*, la chancellerie française cherchait à discréditer la réputation et la bonne renommée des Templiers en mettant de l'avant l'idée selon laquelle le *flagicium* était détestable (*detestanda*) puisqu'il venait, implicitement, détruire la réputation de piété du Temple tout en créant un scandale. Le roi et l'Église devaient, dans la mesure du possible, éviter qu'il prenne de l'ampleur et qu'il menace conséquemment l'unité de la Chrétienté.

L'analyse des mots *res*, *crimen*, *opus*, *scelus* et *flagicium* montre comment l'articulation de ces cinq mots vient renforcer la rhétorique du texte contre le *scelus* templier. Si le mot *res* permet l'utilisation de la procédure extraordinaire, la notion de *crimen* n'incrimine pas directement les Templiers, mais les accuse d'avoir pratiqué l'hérésie. Le terme *opus* vient présenter l'hérésie templière comme une « œuvre démoniaque » qui était présente dans l'ordre depuis un temps indéterminé et dont les techniques de cette œuvre étaient maîtrisées par les maîtres de l'ordre. Ensuite, le *scelus* templier était si grave qu'il permettait le renforcement du lien entre l'hérésie templière et le crime de lèse majesté commis contre l'ordre public, tandis que la notion de *flagicium* renforçait l'idée de scandale derrière l'hérésie des Templiers permettant ainsi à la chancellerie française de discréditer la réputation de piété du Temple.

Si les mots *res*, *crimen*, *opus*, *scelus* et *flagicium* ne peuvent être définis précisément, ils peuvent cependant être qualifiés et le texte ne fait pas l'économie des adjectifs pour le faire : *amara*, *flebilis*, *horribilis*, *terribilis*, *detestabilis*, *execrabilis*, *abominabilis*, *detestanda*, *inhumana*. Les adjectifs préconisés par les auteurs pour qualifier ces cinq mots devaient renforcer le caractère négatif, voir inhumain de l'hérésie des Templiers : la *res* portée à l'attention du roi n'était pas seulement négative, mais terrible à entendre et horrible à penser, ce qui témoigne de l'immense douleur (*doloris immensitas*) que le roi ressentit au moment où les personnes dignes de foi l'ont informé des

rumeurs qui circulaient sur l'ordre. Telle une maladie qui s'infiltré dans le corps humain, la *res*, par son caractère horrible (*horribilis*) et amère (*amara*), causa toute une série de réactions physiologiques négatives au corps du roi qui tentait visiblement de rejeter cet élément néfaste à la santé de son corps et, par association, de son royaume. De son côté, le *crimen* est quant à lui détestable (*detestabilis*) ce qui vient renforcer ici le caractère négatif des accusations portées contre le Temple qui venaient s'attaquer à la réputation de piété de l'ordre. Le *scelus* commis par les frères est présenté comme exécration (*execrabilis*) qui peut être traduit certes par « exécration », mais également par « maudit » si l'on se fie au Blaise patristique<sup>122</sup>. Dès lors, c'est le *scelus* qui a damné les Templiers et les a fait basculer dans le champ de la bestialité, ce qui nécessite une procédure extraordinaire pour expier cette hérésie hors de l'ordre. La construction syntaxique d'*opus* avec l'adjectif abominable (*abominabilis*) est très intéressante, et ce, particulièrement à la lumière de la définition d'*opus* que nous avons proposé précédemment : en effet, le mot *abominabilis* fait presque référence à un adjectif que nous pourrions utiliser pour qualifier une œuvre artistique. Si l'on reprend la définition d'*opus* qui pourrait faire référence, dans le document, à une « œuvre démoniaque » conçue par les Templiers, l'adjectif « abominable » viendrait ici renforcer la distinction entre l'œuvre sacramentelle de la transsubstantiation avec celle des Templiers qui est quant à elle démoniaque. Enfin, qualifier le mot *flagitium* avec *detestanda* (que l'on pourrait traduire, selon le Blaise patristique, par « repousser avec effroi ») témoigne de la volonté de la chancellerie française de repousser ce scandale en dehors du corps social pour ainsi préserver l'unité du royaume et de la foi chrétienne. Il faudrait cependant effectuer une analyse plus poussée des relations entre les mots et leurs adjectifs, mais les prémisses de cette analyse présentée dans ce paragraphe ont selon nous montré que les adjectifs utilisés pour qualifier les cinq noms à l'étude n'étaient pas choisis au hasard : au contraire, ces adjectifs devaient renforcer le caractère innommable et scandaleux de l'hérésie des Templiers aux yeux des magistrats royaux qui devaient, à la suite de la lecture de ce manuscrit, administrer les interrogatoires nécessaires aux Templiers incarcérés.

---

<sup>122</sup> *The Database of Latin Dictionaries* [ressource électronique], Turnhout, Brepols, 2005, en ligne via le site internet de la Bibliothèque de l'Université Laval.  
<http://clt.brepols.net/acces.bibl.ulaval.ca/dld/pages/QuickSearch.aspx>.

À la suite de la « présentation » de la *res*, le document poursuit sa rhétorique en présentant comment la rumeur colportée par les personnes dignes de foi est entrée dans le corps du roi. Ce processus d'incorporation de la rumeur peut se diviser en trois étapes, soit la perception des rumeurs, la cogitation de ces dernières par le roi et ses conseillers puis la stupeur du roi devant la véracité de ces rumeurs.

La rumeur publique, comme le scandale, est un autre élément central du droit canonique. Depuis le concile de Latran IV et l'adoption du canon 8 *Qualiter et Quando*, il était possible de déclencher une enquête pour hérésie sur un individu ou un groupe qui était soupçonné de pratiquer de tels gestes<sup>123</sup>. De plus, cette rumeur devait être, pour avoir une valeur juridique, colportée par plusieurs personnes qui n'étaient pas des ennemis de l'accusé. Le fait que plusieurs personnes dignes de foi viennent colporter cette rumeur néfaste sur les Templiers aux oreilles du roi nous permet de poser l'hypothèse selon laquelle les auteurs du document étaient parfaitement au courant de la procédure instituée depuis Latran IV et qu'ils ont su utiliser cette même procédure contre les Templiers. Le texte est d'ailleurs explicite à cet égard : *fide digna relatione multorum non absque gravis stuporis impulsu et vehementis horroris fremitu auribus nostris insonuit*. La rumeur qui a résonné aux oreilles du roi (*auribus nostris insonuit*) par plusieurs personnes dignes de foi (*fide digna relatione multorum*) ancrerait clairement la démarche du roi dans *Qualiter et Quando*. Grâce à cette rumeur, le roi n'avait plus besoin d'une partie accusatrice puisque *Qualiter et Quando* enlève cette partie au profit d'un concept abstrait, soit la mauvaise renommée (*infamia*) qui circulait sur l'accusé. Enfin, le nombre élevé de dénonciateurs ne faisait que renforcer la validité des rumeurs.

Le document décrit ensuite comment cette rumeur s'est infiltrée dans le corps du roi et les réactions physiologiques qu'elle a causées à la suite de son passage : en effet, le préambule prend bien soin d'expliquer comment la rumeur s'est introduite dans les oreilles du roi – comme si elle était quasi vivante – pour causer d'importants frissons d'horreur au souverain (*vehementis horroris fremitu*) lorsqu'il a entendu ces rumeurs colportées par

---

<sup>123</sup> Julien THÉRY, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », dans *La Preuve en justice : de l'Antiquité à nos jours*, Bruno LEMESLE (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

« plusieurs personnes dignes de foi ». Les auteurs du document insistent, dès les premières lignes du texte, sur la manière dont le corps du roi a réagi à l'écoute de cette rumeur : il a frémi (*fremitu*) et une immense douleur (*doloris immensitas*) est née en lui à la suite de l'écoute de cette nouvelle. Le document enchaîne en disant que cette nouvelle a non seulement causé du mal au roi, mais également au royaume puisque la *chose* reprochée aux Templiers était considérée comme une attaque directe à la majesté divine (*in divine majestatis offensam*) et à l'unité du royaume. Nous pouvons voir ici le concept des deux corps du Roi tel que développé par Ernst Kantorowicz : dans son livre, l'historien met en lumière la manière dont la royauté s'était définie en tant qu'institution par une analyse pointue des différents thèmes théologiques qui ont été repris par la royauté<sup>124</sup>. Plus spécifiquement, il démontre comment le roi en est venu à posséder deux corps, c'est-à-dire un corps physique (roi) qui peut mourir et un corps abstrait (Roi) qui ne meurt jamais. Cette articulation étroite entre les deux corps du roi se trouve selon nous dans le préambule de l'acte d'arrestation lorsque les auteurs décrivent de manière très précise le chemin qu'a effectué la rumeur lorsqu'elle a atteint les oreilles du roi. Elle a d'abord été prononcée par les « personnes dignes de foi », ce qui a causé une série de malaises au corps physique du roi – frémissement, douleur immense – qui ne sont certes pas des douleurs que le roi a réellement vécues, mais qui représente plutôt son inquiétude morale vis-à-vis des rumeurs qui lui étaient colportées. Une fois que la rumeur a circulé à l'intérieur du corps physique du roi elle déborde pour devenir une offense à la majesté divine et au royaume : cette rumeur attaque donc ici le corps abstrait du Roi, son royaume, pour causer un préjudice important puisque la rumeur met en lumière l'existence d'une *chose* qui se serait cachée dans les marges du royaume, à l'intérieur de l'ordre du Temple. Cette *chose* pourrait se répandre et causer de sérieux préjudices à l'unité du royaume, ce qui pousse Philippe le Bel à mettre en place la procédure contre les Templiers. En somme, la rumeur s'était non seulement attaquée au corps physique du roi en lui causant une série de réactions physiologiques, mais elle causa également des préjudices au corps abstrait du Roi et donc, par association, à l'ensemble des membres qui composaient ce corps, car l'hérésie des

---

<sup>124</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Les Deux corps du Roi : Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Quarto Gallimard, 2000.

Templiers était dorénavant, en raison du nombre élevé de rumeurs circulant à leur encontre, un scandale universel (*generale scandalum*).

Avant de poursuivre avec la deuxième partie du préambule, nous voudrions d'emblée proposer quelques éléments de synthèse. L'analyse de la première partie du préambule de l'acte d'arrestation a su montrer la tension structurelle qui existait entre l'Église et le royaume au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Pour justifier son action contre le Temple, qui était une institution immuniste et étanche à toute influence du pouvoir temporel, la royauté a pris à son compte l'ensemble de la rhétorique théologique et juridique institutionnalisée par l'Église au XIII<sup>e</sup> siècle – procédure extraordinaire, concept de scandale, la bulle *Vergentis in senium* et le concile de Latran IV – dans sa lutte contre les mouvements hérétiques pour l'utiliser à ses propres fins. Cette utilisation méthodique des concepts juridiques ecclésiaux montre à notre avis le début d'un transfert institutionnel des pouvoirs spirituels vers le pouvoir temporel dans la lutte contre les mouvements hérétiques et, plus largement, le début du lent processus d'incorporation – processus qui prendra plusieurs siècles – de l'Église par le royaume de Philippe le Bel. Nous entendons cette idée l'idée le fait que l'Église s'est toujours présentée comme étant l'institution garante de la protection et de l'unité de la foi et c'est par cette rhétorique qu'elle a légitimé ses actions contre les mouvements hérétiques : or, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'ennemi à combattre demeurait l'hérétique puisqu'il y avait encore des procès pour lutter contre l'hérésie, mais ce n'est plus seulement l'Église, du moins dans le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle, qui met en place les mécanismes pour combattre ces mouvements, mais le royaume. Pour rendre légitimes et officielles les procédures, le royaume reprend à son compte l'ensemble des catégories juridiques élaborées et institutionnalisées par l'Église pendant le Moyen Âge central pour les utiliser dans ses enquêtes et ses procès. Le royaume devient dès lors garant d'un mécanisme d'exclusion – la procédure inquisitoire – pour favoriser, par la persécution, l'intégration des groupes dissidents à l'intérieur du corps social et ainsi garantir, en somme, l'unité du royaume. C'est précisément la même dynamique institutionnelle qui s'était mise en place à la suite de la réforme grégorienne : dans son livre *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, Dominique Iogna-Prat met de l'avant l'idée selon laquelle l'*Ecclesia* avait besoin d'exclure

des membres dissidents de la communauté chrétienne pour renforcer la mise en ordre (*ordo*) de la société<sup>125</sup>. Le binôme ordonner/exclure a été central à l'institutionnalisation de l'Église au XI<sup>e</sup> siècle et c'est ce binôme qui a permis à l'Église de devenir une institution puissante. Au XIV<sup>e</sup> siècle, le royaume exploitait également ce binôme ordonner/exclure : la transformation du royaume vers une entité de plus en plus soumise au pouvoir du souverain et de ses conseillers montre comment le pouvoir royal a utilisé à ses fins temporelles les processus d'exclusion de l'Église pour renforcer l'unité des membres du royaume, et donc, en dernière analyse, le pouvoir du roi sur son administration. Les Templiers – comme les Juifs en 1306 – ont subi de plein fouet l'impact structural du binôme ordonner/exclure.

### 1.2. Le basculement de l'esprit rationnel dans la bestialité

Avant de débiter l'analyse de la deuxième partie du préambule, citons d'abord le passage à l'étude :

***Racionalis quidem spiritus exulanti extra terminos nature compatitur et compaciendo turbatur eo quod sui oblita principii proprie condicionis inscia sue dignitatis ignara sui prodiga et in reprobum sensum data cur in honore esset non intellexit. Comparata est jumentis insipientibus immo ipsorum insipientiam jumentorum stupenda bestialitate transcendens ad illa omnium scelerum summe nepharia se exponit que abhorret et refugit ipsarum irrationabilium sensualitas bestiarum. Dereliquit Deum factorem suum recessit a Deo salutari suo Deum qui eam genuit dereliquit oblita est Domini creatoris sui immolavit demoniis et non Deo gens absque consilio et sine prudentia utinam saperet et intelligeret a novissima provideret.***

Alors que la première partie du préambule ne présentait pratiquement aucun élément permettant au lecteur de saisir la véritable teneur de l'erreur des Templiers, la deuxième partie suggère quant à elle quelques éléments permettant de préciser la nature de cette erreur, c'est-à-dire le basculement du Temple de l'esprit rationnel qui avait toujours qualifié sa mission et ses membres vers la bestialité et l'animalité. La rhétorique du texte est en effet une dialectique fondée sur plusieurs oppositions conceptuelles visant à discréditer l'ordre du Temple et à présenter ce dernier comme une institution ayant rejeté le

---

<sup>125</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

rôle que Dieu lui avait octroyé au moment de la Création. D'abord, une opposition entre l'esprit rationnel (*rationalis spiritus*) et les sens réprouvés (*reprobum sensum*) : d'un côté, l'esprit rationnel est une condition voulue par Dieu puisque c'est lui qui a créé l'homme à son image, c'est-à-dire un homme muni d'un intellect (*intellectio*) qui est capable de raisonner et donc de remercier Dieu de cet état, et ce, en opposition aux animaux qui ne sont munis d'aucune forme d'intellect et qui sont donc incapables de rendre gloire à Dieu. Les animaux sont davantage du côté du *sensum* puisqu'ils s'adonnent quotidiennement à l'abandon de leur sens tels l'instinct animal ou l'assouvissement anarchique des besoins sexuels.

Dès les premières lignes, le texte mentionne que cet esprit rationnel (*rationalis spiritus*) souffre (*compatitur*) puisque les Templiers ont ignoré leur condition donnée par Dieu au moment de la Création, c'est-à-dire des hommes valorisant l'intellect et l'esprit au lieu du charnel. Or, l'esprit rationnel, qui en l'occurrence semble agir ici comme un acteur extérieur à la scène puisque c'est l'esprit rationnel – qui peut être une métaphore pour représenter les auteurs du document, mais qui peut également incarner tous ceux qui comprennent le rôle qu'ils doivent jouer dans la société – qui constate que les Templiers ont quitté l'état de l'esprit et de l'intellect pour basculer en dehors des limites de la nature (*exulanti extra terminos nature*) dans le domaine du charnel. Le concept de *natura* peut être traduit par Dieu puisque la nature au Moyen Âge était la matérialisation concrète de la Création et donc de la présence de Dieu sur terre. Comme le dit Hugues de Saint-Victor dans son *De tribus diebus*, « la nature constitue un livre écrit par le doigt de Dieu »<sup>126</sup>. Dès lors, l'erreur commise par les Templiers ne dépassait pas les bornes de la nature au sens littéral de l'expression, mais elle outrepassait plutôt les bornes et les limites voulues par Dieu dans sa Création. Cette limite (*terminus*) entre ce qui est partie intégrante de la *natura* et ce qui est à l'extérieur marque la démarcation entre l'humain et l'animal « sans raison » : l'ajout de l'expression « sans raison » est important, car au Moyen Âge, l'homme était considéré comme un animal, mais avec quelques caractéristiques non-associées au monde

---

<sup>126</sup> Citation prise dans Tullio GREGORY, « Nature », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 806.

animalier comme le rire ou l'intellect<sup>127</sup>. En raison de leur erreur, les Templiers ont basculé de la *natura* vers la bestialité, « d'animaux humains » à des « animaux non-humains »<sup>128</sup>. Influencés par la *chose (res)*, les Templiers sont passés dans la catégorie des « animaux non-humains », ce qui les poussa à commettre des crimes qui étaient, selon les conseillers du roi, bestiaux et donc contre nature.

À la suite de cette opposition *intellectus/sensum* où le basculement en dehors de la *natura* représente le point de jonction de cette opposition entre le domaine de l'esprit et celui du charnel, le texte compare l'ordre du Temple aux bêtes de somme déraisonnables (*comparata est jumentis insipientibus*). Ce passage est une reprise quasi textuelle du Psaume 48, 13 de la Vulgate<sup>129</sup> où le passage biblique fait une opposition entre l'homme intelligent créé par Dieu et les bêtes qui se rabaissent et donc oublient l'honneur que Dieu leur a fait au moment de la Création. Cette opposition anthropologique entre l'homme et l'animal est une partie intégrante de la rhétorique antihérétique utilisée par l'Église et, plus largement, du discours ecclésial sur le monde : alors que les pratiques hérétiques étaient qualifiées très souvent par l'Église à l'aide d'un discours construit avec des concepts gravitant autour du champ sémantique de la bestialité et de l'animalité – il suffit de penser à l'association effectuée par Alain de Lille au XIII<sup>e</sup> siècle entre le mot latin *cattus* (chat) et le terme « cathare » afin de qualifier ce groupe social comme étant des adeptes du chat noir – ce *topos* anthropologique était également employé par l'Église afin de faire une distinction entre ceux qui suivaient la route voulue par Dieu, c'est-à-dire une valorisation de l'esprit et de l'intellect par rapport à la chair, et ceux qui mettaient au premier plan les plaisirs du corps et laissant donc de côté le spirituel.

Cet oubli de la condition humaine voulue par Dieu n'est pas sans rappeler le péché originel et la chute d'Adam et Ève du paradis terrestre. Tentée par le serpent, Ève a mordu le fruit défendu et, comme les Templiers après elle, a basculé dans le champ de l'animalité,

---

<sup>127</sup> Pierre-Olivier DITTMAR, « Le propre de la bête et le sale de l'homme », dans *Adam et l'Astragale. L'humain par ses limites de l'Antiquité à nos jours*, Gil BARTHOLEYNS *et al.*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, p. 147.

<sup>128</sup> Pierre-Olivier Dittmar définit le concept d'« animaux non-humains » comme des êtres créés par Dieu démunis de « langage, d'intelligence et de vêtement ». Pour plus de détails, voir *Ibid.*, p. 146.

<sup>129</sup> *Et homo cum in honore esset non intellexit comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis*, Psaume 48, 13. Dans les versions françaises récentes de la Bible, il s'agit du Psaume 49.

car elle n'a pas suivi le chemin tracé par Dieu (*rationalis spiritus*) devenant ainsi dépourvue de raison (*insipiens*) ce qui causa l'expulsion d'Ève et d'Adam en dehors du paradis, et donc de la *natura*, c'est-à-dire le paradis terrestre créé par Dieu. Le fait de mettre en relation l'erreur des Templiers et celle d'Adam et Ève montre toute la profondeur de la réflexion théologique derrière la rédaction de l'acte d'arrestation : en effet, selon la conception chrétienne du temps, l'Ancien Testament est une préfiguration de l'avenir faisant en sorte que le péché originel et l'erreur des Templiers sont temporellement liés du fait qu'ils partagent les mêmes caractéristiques. À la suite de la tentation, ils rejettent cette grâce de Dieu au profit de pratiques déraisonnables (*insipiens*) rapprochant ainsi davantage les Templiers aux animaux déraisonnables (*jumentis insipientibus*) plutôt que d'hommes intelligents qui doivent rendre gloire à Dieu. Pour résumer, les Templiers étaient à l'origine des êtres intelligents qui rendaient gloire à Dieu tout en faisant honneur à leur ordre en combattant pour la défense de la foi en Orient. Or, à un moment indéterminé, ils se sont dissociés de Dieu au profit de pratiques animales et sont donc devenus des bêtes dépourvues de raison abandonnant l'intellect et le spirituel au profit de l'instinct et du charnel ce qui a causé, comme Adam et Ève, leur expulsion en dehors des limites de la *natura*.

Cet abandon de Dieu est renforcé par la dernière phrase du préambule qui stipule clairement que le Temple s'est coupé de Dieu, son créateur (*dereliquit Deum factorem suum*), causant ainsi le basculement de l'ordre du Temple de l'intellect (*intellectio*) vers la bestialité et les sens réprouvés (*reprobum sensum*). Avant d'aller plus loin dans l'analyse, citons d'abord un passage des travaux d'Alain Guerreau qui pourrait éclairer un peu plus cette « limite » que représente Dieu dans l'opposition *intellectio/sensum* qu'effectue l'acte d'arrestation :

Le Moyen Âge, tout le Moyen Âge, toutes catégories sociales et toutes périodes confondues, voyait les choses tout autrement, de manière bifide : Dieu et la Création. Dieu seul était incréé, mais aucune créature terrestre ne pouvait le connaître. Tout ce qu'on pouvait percevoir, et toute perception même, n'était qu'un effet, direct ou médiat, de la création et de la volonté divine. [...] Les objets n'étaient pas là en tant qu'ils étaient là, mais parce que Dieu avait voulu qu'ils fussent là. Et ainsi tout éclaircissement du monde ne pouvait être qu'un éclaircissement de la Création. Rien n'existait hors de la volonté divine, qui

constituait le substrat absolu et omniprésent de toute espèce de « sens ». Réciproquement, tout usage d'un quelconque sens, ou toute recherche d'un sens, renvoyait sans la moindre alternative à la volonté divine<sup>130</sup>.

Si l'on reprend ici les propos d'Alain Guerreau, c'est-à-dire que Dieu a insufflé, lors de la Création, le « sens » à l'*ordo* du monde du fait qu'il était le créateur de ce monde et de ses logiques, et que toute tentative de compréhension de ce monde n'était en fait qu'une tentative pour comprendre la logique de la Création, il est un peu plus aisé de comprendre ce que peut signifier, au XIV<sup>e</sup> siècle, la phrase « [le Temple] s'est coupé de Dieu, son créateur » (*dereliquit Deum factorem suum*). En rejetant leur créateur, les Templiers ont rejeté la matrice de la société médiévale et l'élément qui donnait un sens, une cohésion et un ordre à cette société : rejeter Dieu et sa création peut être également interprété comme un rejet de l'Église et de ses valeurs, ce qui renforça le caractère bestial des frères du Temple qui refusaient ainsi toute cohabitation sociale avec les autres membres de la Chrétienté. Le texte renforce cette idée en mentionnant spécifiquement que les Templiers, en rejetant Dieu, ont également rejeté leur salut (*recessit a Deo salutari*). En reniant Dieu, et donc leur salut, les Templiers ont refusé ainsi toute forme de conformité avec l'Église qui agissait en guise d'intermédiaire légitime entre l'humain et le divin pour ainsi libérer les fidèles, grâce au respect des sacrements, et donc des commandements voulus par Dieu, de « la crainte de l'enfer » et leur apporter, en échange de leurs pratiques dévotionnelles, « l'espoir du paradis »<sup>131</sup> : or, le refus des Templiers, à la suite du rejet de Dieu comme entité octroyant le salut, a *de facto* mis le Temple en marge, comme les hérétiques, de la communauté des fidèles. Ce retrait de la communauté s'est officialisé par l'immolation de leur créateur (Dieu) aux démons (*creatoris sui immolavit demoniis*).

En somme, le préambule de l'acte d'arrestation venait poser les bases juridiques et théologiques qui permettaient de justifier l'arrestation des frères du Temple au matin du vendredi 13 octobre 1307. À l'aide de nombreuses réflexions théologiques très élaborées, le texte présentait le Temple comme un ordre qui avait basculé de l'intellect vers les sens

---

<sup>130</sup> Alain GUERREAU, *L'Avenir d'un passé incertain : Quelle histoire du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Seuil, 2001, p. 234.

<sup>131</sup> Jérôme BASCHET, *La civilisation féodale : De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, p. 529.

réprouvés, de l'humain vers l'animal. Cette réflexion sera décrite de manière un peu plus concrète dans la deuxième partie du texte où les auteurs vont expliquer en détail les gestes reprochés aux Templiers, et ce, dans l'objectif de présenter les Templiers comme de réelles « bêtes déraisonnables ».

## 2. DES BÊTES DÉRAISONNABLES ET DES FORFAITS EXÉCRABLES

Les cadres théoriques, juridiques et théologiques présentés dans le préambule s'inscrivaient dans l'objectif de proposer un cadre conceptuel à l'intérieur duquel pouvaient venir s'imbriquer les différentes accusations portées contre les Templiers. Par exemple, les crimes de sodomie ou de baisers obscènes viennent tous s'inscrire plus largement dans la catégorie du *nefandum* puisque ces crimes étaient si graves qu'ils étaient à proprement parler dans le domaine de l'indicible, et donc de l'occulte, mettant ainsi en péril, selon les auteurs du texte, l'ordre du monde et l'unité du royaume. Sans la partie théorique du préambule, les accusations déclinées dans la suite du manuscrit auraient eu beaucoup moins de sens puisqu'elles n'auraient pu s'imbriquer dans des catégories juridiques plus larges qui, malgré cette apparence de généralité, venaient précisément qualifier le degré de gravité des crimes commis par les Templiers. La sodomie et les baisers obscènes étaient certes très graves, mais ils l'étaient d'autant plus que ces crimes étaient connus par « plusieurs personnes dignes de foi ». Conséquemment, l'*infamia* qui circulait sur les Templiers était autant dommageable, sinon plus que le crime lui-même, puisque ces rumeurs venaient saper, dans ses fondations, la réputation et la renommée de l'ordre. Le préambule de l'acte avait également pour objectif de fournir au lecteur – en l'occurrence ici les magistrats royaux – les clés de lecture nécessaires pour bien saisir la gravité des crimes, et ce, afin de les inciter à mettre en place les procédures d'interrogatoires nécessaires pour mettre au jour ces rumeurs. En outre, il est important de conserver à l'esprit les analyses présentées dans le préambule de l'acte afin de bien comprendre comment les cadres théoriques et conceptuels se déclinaient concrètement dans le reste du document. À cet égard, citons dans un premier temps le paragraphe qui sera à l'étude :

*Olim siquidem ad nos fide dignorum quamplurium inculcata relatione pervenit quod fratres ordinis milicie Templi gerentes sub specie agni lupum et sub religionis habitu nostre religioni fidei nequiter insultantes Dominum nostrum Jhesum Christum novissimis temporibus pro humani generis*

*redemptione crucifixum gravioribus quam in cruce pertulit illatis injuriis iterum crucifigunt dum in ipso ingressu sui que professione ordinis ipsum conspectibus suis ejus effigie presentata misera immo miserabili cecitate ter abnegant ac horribili crudelitate ter in faciem spuunt ejus. Et postmodum exuti vestibus quas in seculari habitu deferebant nudi in visitatoris aut vicem ejus gerentis qui eos ad professionem recipit presencia constituti in posteriori parte spine dorsi primo secundo in umbilico et demum in ore in humane dignitatis opprobrium juxta prophanum ordinis sui ritum deosculantur ab ipso. Et postquam divinam legem tam nephandis ausibus tam detestandis operibus offenderunt humanam offendere non verentes professionis sue voto se obligant quod alter alterius illius horribilis et tremendi concubitus vicio propter quod venit in diffidencie filios ira Dei requisitus irrecusabiliter se exponet. Dereliquit fontem aque vive mutavitque gloriam suam in similitudinem vituli et ydolis immolat gens immunda.*

L'objectif principal de ce paragraphe visait à graver dans l'esprit des magistrats royaux les contours des catégories dans lesquelles les Templiers allaient devoir être imbriqués par la torture. Autrement dit, les notions de baisers obscènes et de crachat sur la croix allaient être les bases conceptuelles sur lesquelles l'écriture des questionnaires allait devoir se fonder pour mener à bien les interrogatoires. Or, ces catégories étaient sujettes à changements et à modifications au fil des interrogatoires. Il est en effet tout à fait possible que les contours des catégories proposées dans le texte se modifient – et ils se sont modifiés au cours de l'affaire – à la suite des aveux des Templiers qui vont majoritairement soit confirmer les crimes, soit livrer des témoignages qui aggraveront les crimes commis. Très peu de Templiers, et ce probablement en raison de la violence des tortures, ont clamé leur innocence.

### *2.1. Construction d'une nouvelle catégorie juridique : l'adoubement bestial*

Malgré le fait que cet extrait de l'acte d'accusation mentionne plusieurs gestes précis tels que le crachat sur la croix et le baiser obscène, tous ces éléments peuvent être selon nous regroupés dans une catégorie beaucoup plus large, soit l'adoubement bestial. Cette catégorie consistait à présenter la perversion du rite traditionnel de l'adoubement par l'incorporation d'une série de gestes, qui étaient eux traditionnellement effectués dans les adouvements, mais qui étaient décrits dans le cas des Templiers avec des modalités déviantes. Le baiser est un exemple qui illustre bien la catégorie de l'adoubement bestial : le baiser était le dernier geste effectué lors d'un rite d'adoubement pour sceller l'entente

entre le nouveau chevalier et son aîné. Dans le cas des Templiers, le baiser avait également ce rôle, mais au lieu de se limiter à un baiser sur la bouche, l'aîné embrassait le nouveau chevalier également dans le bas du dos et sur le nombril, ce qui en faisait un geste hérétique. L'insistance était donc mise non seulement sur le caractère déviant des différents gestes constituant le rite d'initiation, mais également sur le fait que cette cérémonie se reproduisait à chaque fois qu'un nouveau chevalier effectuait son entrée dans l'ordre. Dans cette optique, la gravité des crimes commis par les Templiers était basée sur une articulation entre la nature déviante des gestes et la répétition, pendant plusieurs années, de ces mêmes gestes. Dès lors, il faut analyser et comprendre les différents faits reprochés non pas de manière isolée, mais plutôt en les mettant en relation les uns avec les autres puisque c'est la relation et l'articulation de tous ces gestes déviants qui constituaient le rite d'initiation, lui-même hérétique dans son essence puisque les gestes qui le composaient étaient de nature bestiale.

Pour comprendre cette partie du texte, il faut par conséquent analyser la grande catégorie qui est construite dans ce passage, soit le rite d'adoubement bestial. Une fois cette analyse effectuée, il sera plus aisé de comprendre pourquoi les gestes reprochés dans ce paragraphe n'étaient qu'une déclinaison d'un système de représentations lié à l'adoubement, mais dont les caractéristiques mêmes de ces gestes étaient construites à l'opposées de l'orthodoxie chrétienne. En arrière-plan, nous pouvons voir se dessiner la conception royale de l'offense et de la transgression de l'ordre social puisque l'adoubement bestial était précisément un geste qui transgressait les limites de la nature (*extra terminos nature*). Prenons un exemple pour illustrer ce constat. Comme le soulignait Jacques Le Goff, la parole était une partie intégrante et fortement symbolique du rite de vassalité<sup>132</sup> : le seigneur demandait à son futur vassal s'il désirait « devenir son homme sans réserve » et le vassal devait répondre « je le veux »<sup>133</sup>. Dans le cas des Templiers, ce même mécanisme de la parole était mis de l'avant. Il s'agissait de la première action posée

---

<sup>132</sup> Nous savons ici que la cérémonie d'investiture des Templiers était un adoubement et non pas un rite de vassalité. Or, l'adoubement, comme le rite de vassalité, utilisait les trois éléments symboliques par excellence : la parole (prononciation des vœux), le geste (le baiser ou la colée) et l'objet (la remise des armes).

<sup>133</sup> Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », dans *Pour un autre Moyen Âge : Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Éditions Gallimard, 1977, p. 351.

par le nouveau Templier, ce qui plaçait la parole comme hiérarchiquement supérieure aux autres mécanismes du rite d'adoubement : or, les modalités de cette parole étaient totalement transformées et perverties puisque ce n'était plus le seigneur qui parlait en premier, mais bien le Templier. Pendant sa prise de parole, le chevalier devait insulter le Christ, ce qui en faisait certes le geste le plus important, puisque le nouveau Templier reniait dès le début du rite le Christ, mais également le plus terrible puisque c'est par la parole « déviante » que le nouveau Templier fait son entrée dans cette communauté hérétique. La parole agit donc comme une profession de foi, voire un *credo*, et devient le mécanisme obligatoire d'entrée pour faire partie de cette communauté hérétique.

Le cas de la parole est un exemple parmi tant d'autres qui permet de mettre en lumière la complexité de la relation existant entre une « manière d'être » et le groupe qui connaît et reconnaît ces manières d'être comme légitimes : cette relation, comme le souligne Gilbert Rist, constitue l'une des « évidences » que les sociologues et les anthropologues ont tenté d'analyser<sup>134</sup>. Nous tenterons à notre tour de mettre en lumière cette relation dans le cadre de cette analyse. Quelques précisions méthodologiques s'imposent cependant : nous n'allons pas effectuer, dans le cadre de ce chapitre, une analyse de l'historique des catégories du baiser ou du crachat sur la croix<sup>135</sup>. Inversement, nous nous pencherons plutôt sur la relation qui existait entre un système de représentations, dans ce cas-ci un système qui articule à la fois le champ de l'hérésie et de l'adoubement, et la manière dont les gestes sont caractérisés dans l'acte – qui sont des gestes parfaitement orthodoxes si l'on retire les modalités déviantes et bestiales de ces gestes – pour ainsi créer, en somme, une grande catégorie juridique de l'adoubement bestial.

Le paragraphe débute par un passage très intéressant qui met en lumière la définition du pouvoir royal de l'hérésie des Templiers et, plus largement, la manière dont cette hérésie s'était cachée dans l'ordre. À cet égard, le texte décrit que les frères de l'ordre cachaient « le loup sous l'apparence de l'agneau » (*fratres ordinis milicie Templi gerentes sub specie agni lupum*). Ce *topos* anti-hérétique n'était pas une invention de Philippe le Bel

---

<sup>134</sup> Gilbert RIST, « La notion médiévale d'« habitus » dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 22, n°67, 1984, p. 201.

<sup>135</sup> Ces analyses seront plutôt détaillées dans le troisième chapitre de ce mémoire.

et de ses conseillers, mais il s'agissait d'une métaphore qui était couramment utilisée par l'Église pour qualifier les groupes hérétiques. Cette métaphore permettait ainsi de présenter les Templiers certes comme des chevaliers de Dieu, car on les qualifie d'agneaux ce qui n'est pas sans rappeler l'agneau mystique représentant le Christ. Sous cette apparence de l'agneau, c'est-à-dire sous cette représentation que les Templiers étaient des chevaliers de Dieu, se cachait le loup, dont la perception négative venait renforcer cette idée que l'ordre des Templiers (*gens*) avait basculé du côté de l'animalité et de la bestialité tel que nous l'avons vu dans le paragraphe précédent. Alors que l'agneau peut symboliser ici une représentation du Christ qui a donné sa bénédiction aux Templiers d'agir comme chevaliers de Dieu, le loup, qui peut certainement être mis en relation avec la chose (*res*) et être une personnification de cette chose vient plutôt ici représenter le basculement de l'ordre dans l'animalité lorsque le Temple s'était coupé de Dieu et de la fontaine de l'eau vive.

La métaphore du loup et de l'agneau trouve également résonance dans un texte écrit par Jacques de Vitry entre 1220 et 1225. Sans pour autant affirmer que Philippe le Bel ou ses conseillers ont lu le livre de Vitry, la métaphore du loup et de l'agneau permettait à la fois d'utiliser un *topos* de l'Église pour qualifier une secte hérétique, mais également de jouer sur la réputation que Jacques de Vitry avait donnée aux Templiers dans son passage élogieux sur l'ordre du Temple. Dans son Histoire abrégée de Jérusalem (*Historia Hierosolimitana abbreviata*), Jacques de Vitry écrit ces mots sur l'ordre du Temple qu'il avait côtoyé lorsqu'il était évêque d'Acre :

De cette sorte, ils devinrent formidables à tous les ennemis de la foi du Christ, si bien qu'un seul en « poursuivait mille, et que deux hommes en mettaient dix mille en fuite »<sup>136</sup>. Toutes les fois qu'on criait aux armes, demandant, non point combien étaient les ennemis, mais en quel lieu ils étaient; lions à la guerre, agneaux remplis de douceur dans leur maison<sup>137</sup>.

Si la métaphore de l'agneau était utilisée par Jacques de Vitry pour faire la louange des Templiers, il est selon nous possible que Philippe le Bel et ses conseillers reprirent le *topos*

---

<sup>136</sup> Le passage entre guillemets est une reprise du Psaume 115, 15.

<sup>137</sup> Citation prise dans François GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13<sup>e</sup> siècle*, Paris, Imprimerie de Lebel, 1825, p. 120.

anti-hérétique pour ainsi jouer à la fois sur les gestes hérétiques des Templiers, mais également sur leur réputation d'être des « agneaux à la maison ». Les Templiers respectaient leurs vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance tout en étant des loups contre les ennemis de l'Église. Dès lors, cette métaphore de l'agneau et du loup vient également renforcer, en définitive, le caractère hypocrite de l'ordre qui a, pendant toutes ces années, agit comme des « agneaux à la maison », mais, en secret, laissait le loup entrer dans la bergerie. Or, nous voudrions spécifier qu'il faut être prudent avec cette interprétation, car nous n'avons aucun document nous permettant de vérifier si Philippe le Bel et ses conseillers ont eu accès au livre de Jacques de Vitry. Nous soulevons ici une hypothèse qu'il faudrait vérifier par des recherches ultérieures.

À la suite de la métaphore du loup et de l'agneau, l'acte d'arrestation poursuit sa rhétorique contre le Temple en mentionnant explicitement que les Templiers ont crucifié de nouveau le Christ (*iterum crucifigunt*). Ce passage est très intéressant puisqu'il vient inscrire les gestes commis par les frères du Temple en relation étroite avec les gestes commis par les Juifs à l'égard de Jésus au moment de sa crucifixion. Comme les Juifs avant eux, les Templiers ont craché sur le Christ puis l'ont crucifié de nouveau. Dans la conception chrétienne du temps, l'ensemble des événements qui se sont produits peut être mis en relation et c'est cette relation qui entraîne l'idée de « préfiguration » des événements, c'est-à-dire que les faits qui se sont déroulés dans un temps reculé ne sont en fait qu'une préfiguration de ce qui va se produire à l'avenir. L'Ancien-Testament était en effet perçu comme une préfiguration de l'avenir et l'affaire des Templiers n'était qu'un cas de cette préfiguration : comme les Juifs avant eux dans l'Ancien-Testament, les Templiers ont insulté le Christ, lui ont craché au visage puis l'ont crucifié de nouveau. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le reniement du Christ s'effectue en trois temps : ces trois actions successives peuvent être interprétées comme une « anti-trinité », car la logique de l'acte était précisément structurée par une série d'oppositions et d'inversions ; si les Templiers posaient un geste précis, ce geste devait être en opposition avec le dogme catholique ou être une inversion d'un geste traditionnellement commis lors des pratiques religieuses orthodoxes. Ces transgressions n'étaient qu'une autre conséquence du

basculement de l'ordre (*gens*) dans l'animalité et la bestialité lorsque les Templiers ont abandonné leur créateur et se sont adonnés à l'adoubement bestial.

Comme tous les rites d'adoubement, celui des Templiers possédait les trois grandes caractéristiques symboliques de ce rite, soit « la parole, les gestes et les objets »<sup>138</sup>. Pendant les cérémonies d'investitures, c'est avec la parole que s'ouvrait le rite puisque la parole prononcée permettait d'échanger l'accord symbolique qui s'instituait entre le chevalier et sa communauté. Dans le cas des Templiers, cette dynamique se retrouvait aussi, mais avec quelques modalités différentes : le rite débute également avec la parole, mais c'est une parole haineuse puisque le Templier se devait de renier le Christ et, dans un deuxième temps, l'insulter en crachant sur son effigie (*effigie presentata*)<sup>139</sup>.

En ce qui a trait aux gestes de l'adoubement bestial décrits dans le paragraphe, ceux-ci peuvent se regrouper en trois grandes catégories, soit le crachat, le baiser obscène et enfin les actes sexuels contre nature. Ces trois gestes ont avant tout un rôle de consolidation des rapports sociaux et de confirmation des paroles prononcées. Prenons le cas du crachat dans l'acte d'arrestation : à la suite des insultes et du reniement du Christ, et ce à trois reprises, le Templier devait cracher sur son effigie<sup>140</sup> (*effigie presentata*). Dans ce cas précis, le crachat était un moyen de confirmer voire de renforcer les paroles et les idées par un geste significatif, soit le crachat sur le visage de l'effigie du Christ (*in faciem spuunt ejus*). L'articulation entre les mauvaises paroles et le geste du crachat vient renforcer l'idée de rejet complet de la part des Templiers du fondement même de l'Église et donc de

---

<sup>138</sup> Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », *op cit.*, p. 351.

<sup>139</sup> Diaboliser les rites d'entrée dans la communauté des hérétiques n'était pas une nouveauté en soi. Cependant, c'est la première fois, du moins à notre connaissance, que le rite de vassalité et d'adoubement est diabolisé par l'hérésie. Habituellement, il s'agit des rites d'institutions des clercs qui sont diabolisés par l'Église puisque l'institution ecclésiastique combattait des groupes qui selon elle désiraient mettre en place une nouvelle Église en utilisant, de manière bestiale et déviante, les rites institutionnels de l'Église pour ordonner les clercs. Dans le cas des Templiers, il s'agit d'un rite laïc, soit un rite articulant à la fois les rites d'adoubement et de vassalité, qui est perverti par des concepts hérétiques. Pour un exemple d'un texte qui diabolise un rite d'institution cléricale, voir Uwe BRUNN, *Des contestataires aux "cathares" : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2006, p. 510-511. Ce texte sera analysé plus en détail dans le chapitre trois de ce mémoire.

<sup>140</sup> La consultation de plusieurs articles de dictionnaires latins antiques et médiévaux nous permet de proposer que le terme *effigies* signifie une représentation, un portrait ou une image. La généralité du terme ne nous permet pas de conclure que l'*effigies* du texte est un crucifix. Une image peinte représentant le Christ serait beaucoup plus probable.

l'ordre social : le sacrifice du Christ sur la croix. L'effigie est ici la troisième catégorie symbolique du rite d'adoubement (l'objet) puisque le fait de cracher sur cet objet ne faisait que renforcer la puissance du geste posé, car cracher sur une image du Christ revenait à cracher sur le Christ lui-même. C'était un geste extrêmement grave pour l'époque et il est très difficile pour des esprits du XXI<sup>e</sup> siècle de se représenter ce parjure. Nous le verrons plus tard avec les interrogatoires, mais les Templiers ont tout mis en œuvre pour diminuer la gravité de ce geste en disant qu'ils ont craché sur la croix de bouche, mais non de cœur, ou qu'ils ont craché sur le sol, mais non sur la croix. La volonté des Templiers d'insister sur le fait qu'ils ont craché par terre et non pas directement sur l'effigie nous permet de comprendre un peu plus le symbolisme de l'image du Christ. Les images du Christ étaient considérées, pour reprendre le concept d'Hans Belting, comme une vraie image<sup>141</sup> : alors que Dieu était représenté, dans l'Ancien Testament, essentiellement de manière scripturale par les Tables de la Loi, il a cependant pris forme à travers Jésus ; le Christ était considéré comme l'image de Dieu<sup>142</sup>. Dès lors, cracher sur l'effigie du Christ équivalait à cracher réellement sur le Christ, et donc sur Dieu, car Jésus était la vraie et la première image « terrestre » de Dieu.

Le geste du baiser, qui est en soit orthodoxe puisqu'il était coutume pour le chevalier aîné d'embrasser l'initié sur la bouche pour sceller leur accord, vient jouer ici un rôle de confirmation du rite. Dans le cas des Templiers, le baiser était décrit comme un geste effectué par le receveur envers les nouveaux Templiers (*deosculantur ab ipso*) : or, le geste est complètement perverti selon l'acte d'arrestation puisqu'on y affirme que le receveur embrasse les initiés sur différentes parties du corps – le bas du dos et le nombril notamment – pour enfin terminer avec un baiser sur la bouche. L'ordre dans lequel les parties embrassées sont présentées est important à prendre en compte dans l'analyse : en effet, les baisers débutaient au bas du dos pour ensuite monter vers le nombril pour se terminer avec un baiser sur la bouche. Cette progression du bas vers le haut se transpose également de la partie charnelle vers l'endroit le plus « spirituel », soit la bouche où l'échange de souffle permettait de sceller le geste et d'introduire le nouveau chevalier à

---

<sup>141</sup> Hans BELTING, *La vraie image*, Paris, Gallimard, 2005, p. 30.

<sup>142</sup> Nous analyserons en détail ces notions dans le chapitre trois de ce mémoire.

l'intérieur de la communauté. De plus, le fait de mentionner que le baiser débutait par les parties inférieures du corps n'était pas un hasard : les auteurs de l'acte d'arrestation voulaient en effet présenter la cérémonie d'initiation comme une inversion du rite traditionnel. Dès lors, le fait d'embrasser d'autres parties du corps constituait à proprement parler un geste hérétique, car le baiser sur la bouche était placé en dernier, et ce, au détriment des autres baisers charnels qui étaient valorisés. Le geste débutait par l'endroit le plus charnel pour terminer avec l'endroit le plus spirituel. Puisque le receveur embrassait d'abord les parties inférieures du corps, ceci faisait en sorte que l'initiation était construite sur une conceptualisation négative du geste, car embrasser les parties inférieures du corps, et ce, avant la bouche, était une négation complète de la symbolique de ce geste central à l'accomplissement des rites d'investitures. Embrasser sur la bouche à la suite d'une cérémonie d'adoubement était un geste orthodoxe, mais embrasser d'autres parties du corps faisait automatiquement basculer le geste dans le champ de la bestialité renforçant ainsi l'idée selon laquelle les Templiers ont transgressé leurs vœux canoniques.

À la suite de la description détaillée du rite d'entrée, le texte mentionne que les Templiers ont transgressé leur vœu (*votum*) par des accouplements charnels (*professionis sue voto se obligant quod alter alterius illius horribilis et tremendi concubitus vicio*). L'acte d'arrestation présente donc ici les Templiers comme des individus qui, à la suite de leur basculement dans l'animalité, ont transgressé leurs vœux canoniques en s'adonnant à divers actes sexuels contre nature. Cette transgression des vœux venait en fait consacrer une rupture entre les Templiers et Dieu à qui ils avaient jurés de respecter les vœux canoniques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance : de plus, l'engagement pris à l'égard de Dieu au moment de leur adoubement impliquait que l'esprit divin devait demeurer au-dessus du charnel, car les Templiers étaient, à la suite de leurs vœux, des moines et devaient agir en conséquence, c'est-à-dire prioriser l'esprit et le pouvoir spirituel et subordonner le côté charnel et temporel au pouvoir spirituel. Or, la transgression de leurs vœux à la suite des relations sexuelles contre nature vient opérer ici un basculement de la hiérarchie, car le corps et le côté charnel sont nettement supérieurs, et ce, au détriment de l'engagement qu'ils avaient pris à l'égard de Dieu lors de leur adoubement.

Maintenant que nous avons expliqué les grands contours de la catégorie de l'adoubement bestial à travers une analyse conceptuelle des notions de crachat et du baiser obscène, nous voudrions attirer l'attention sur un autre élément important de cette catégorie qui est sous-jacent au texte par rapport aux autres notions très polémiques, soit le vêtement du chevalier. Alors que le baiser et la parole étaient des gestes diabolisés, le vêtement, quant à lui, joue un rôle important dans la cérémonie d'initiation et dans l'acte d'arrestation, mais sans pour autant avoir été diabolisé comme l'ont été les autres gestes du rite. Dès lors, nous voudrions dire quelques mots sur la notion de vêtement et sur l'opposition vêtue/nue qui sont d'autres modalités de l'adoubement bestial.

Le mot *habitus*, qui peut être imparfaitement traduit dans ce contexte par vêtement, rencontre deux occurrences dans le paragraphe cité à la page 81. Dans la première occurrence, le mot *habitus* fait référence à l'habit de l'ordre<sup>143</sup>, soit le tabard porté par le Templier qui symbolisait avant tout le signe de l'*ordo*, c'est-à-dire qu'il projetait le fait que le Templier portant le tabard a été ordonné et qu'il était à part entière membre de l'*ecclesia* au même titre que le moine ou le prêtre. À la suite de cette définition, l'*habitus* médiéval doit être conceptualisé d'abord et avant tout comme un signe visible d'un statut particulier dans l'ordre social : de plus, puisque c'est le signe qui confère un statut social particulier à celui qui le porte, ce signe était accompagné d'une série de faits et gestes que le porteur du signe devait adopter pour précisément faire honneur au vêtement qu'il portait. Autrement dit, l'*habitus* du moine était structuré par plusieurs gestes et représentations que le moine se devait de poser et d'adopter en raison de sa position dans le champ social du monachisme. Par exemple, un moine devait avoir le crâne tonsuré et combattre le diable et les démons par la prière : cette manière codifiée d'agir existait indépendamment de l'individu, c'est-à-dire que ce n'est pas le moine qui crée la manière dont il doit agir, mais c'est plutôt la fonction de moine qui appelle à cette manière de vivre. Dans le cas des Templiers, ils ont transgressé leur investiture et leurs vœux monastiques lorsqu'ils s'adonnent à une série de gestes déviants et contre-nature. Cette transgression était une souillure à leur habit, au tabard de l'ordre, car ils n'ont pas su se conformer à la manière dont un Templier se devait

---

<sup>143</sup> [...] *quod fratres ordinis milicie Templi gerentes sub specie agni lupum et sub religionis habitu nostre religioni fidei nequiter insultantes Dominium nostrum Jhesum Christum [...]*.

d'agir en raison de son statut social, c'est-à-dire défendre l'Église par les armes tout en respectant ses vœux pieux et la règle monastique de son ordre en s'adonnant à la prière quotidienne.

L'*habitus* des Templiers était cependant plus complexe que celui des moines ou des chevaliers en raison de leur double nature monastique et guerrière. Bernard de Clairvaux avait écrit à cet égard dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* que le Templier revêtait une double armure, soit celle construite en fer en vue de le protéger des ennemis temporels, mais également une armure spirituelle qui devait le protéger des attaques du diable et des démons. Dès lors, l'*habitus* du Templier était une articulation de l'*habitus* du chevalier et de l'*habitus* du moine faisant en sorte que les Templiers devaient être l'incarnation même de cette dualité, la noblesse chevaleresque et la piété monastique. Le Templier devait en effet protéger les pauvres et l'Église par les armes tout en attaquant, comme les moines, les ennemis spirituels de l'Église par leurs prières quotidiennes. À cet égard, Thomas d'Aquin écrivait dans sa *Somme Théologique*, à la suite d'Aristote, que « les *habitus* sont ce qui nous fait agir bien ou mal dans nos passions. Quand en effet c'est un mode d'être qui convient à la nature de la réalité, alors c'est un bien »<sup>144</sup>. Pour Thomas d'Aquin, la notion d'*habitus* s'articulait étroitement avec la notion de *natura* puisque la manière d'être et d'agir se devait d'être en harmonie avec le statut social, qui dépendait lui-même de la Création. Or, dans l'acte d'arrestation, on inverse complètement cette notion en disant que la *chose* qui est entrée dans l'ordre s'est précisément attaquée à l'*habitus* templier. Cela fait en sorte que l'*habitus* templier n'est plus en concordance avec la *natura*, car l'ordre a dépassé les limites de la nature (*extra terminos nature*) pour basculer dans le champ de la bestialité : par conséquent, si le Temple a basculé dans la bestialité, il est logique que l'*habitus* des Templiers ait, lui aussi, basculé dans ce même champ. En somme, ce basculement a mené les Templiers à adopter un *habitus* inversé où le charnel est au-dessus du spirituel entraînant conséquemment des gestes déviants, soit le baiser obscène, le crachat sur la croix et les relations sexuelles entre frères.

---

<sup>144</sup> *Philosophus dicit « quod habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male ». Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni.* Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, qu. 49, art. 2. Citation prise dans Gilbert RIST, « La notion médiévale d'« habitus », *op cit.*, p. 208.

La deuxième occurrence du mot *habitus* permet d'aller encore plus loin dans l'analyse de ce concept. Cette occurrence marque en effet un changement de ton dans l'acte d'arrestation puisque l'on passe de l'actif au passif. Dans la première partie du paragraphe, le Templier adopte un mode actif, c'est-à-dire qu'il est l'acteur central de la cérémonie puisque c'est lui qui prononce les insultes envers le Christ et qui crache sur la croix. Le receveur, quant à lui, restait passif puisqu'il observait le nouveau Templier accomplir l'acte. Cette passivité du novice était marquée par le moment où il devait retirer ses habits de la vie séculière (*habitu seculari*) pour s'adonner au rite d'adoubement. Alors qu'il était censé effectuer le rite de l'investiture spirituelle et entrer dans l'ordre, il recevait plutôt de la part de l'aîné une investiture charnelle en raison des nombreux baisers qu'il a reçus de la part de ce dernier. À la suite de la cérémonie d'investiture, le nouveau Templier aurait dû recevoir son manteau qui symboliserait son entrée dans l'ordre et agirait dorénavant comme un signe de son nouveau statut social tel que nous l'avons défini plus haut : le texte est cependant muet à cet égard et insiste plutôt sur les différentes débauches auxquelles le nouveau Templier devait s'adonner à la suite de son investiture, soit les baisers obscènes et les gestes sexuels contre nature. Nous pouvons certainement supposer qu'après ces rites hérétiques, le nouveau chevalier devait recevoir son tabard. Or, ce tabard n'était pas le fruit d'une investiture spirituelle, mais plutôt une investiture charnelle ce qui fait en sorte que dès son entrée dans l'ordre, le nouveau Templier a déjà souillé son manteau et transgressé ses vœux monastiques. Enfin, le fait de porter ce vêtement souillé par l'investiture charnelle vient renforcer ici la métaphore du loup et de l'agneau, car le manteau porté par le Templier ne porte aucune trace physique de cette souillure et adopte la même signification que s'il avait été porté à la suite d'une investiture spirituelle (d'où l'agneau). Or, sous cette apparence de pureté, le Templier était souillé par les nombreux gestes déviants qu'il a dû commettre pour recevoir son manteau (le loup). Lorsque le Templier se promenait dans les rues, tous voyaient son manteau, signe de son statut social et de son intégration dans l'*ecclesia*, mais sous ce manteau se cachait le loup puisque cette intégration s'était effectuée par un rite d'investiture charnel.

À la suite de ces paroles et gestes, l'acte d'arrestation mentionne un dernier élément fort important : la consommation du rite d'initiation par des relations sexuelles contre

nature<sup>145</sup>. Alors que dans le cas du baiser obscène, qui avait principalement pour rôle de sceller l'entente qui s'était effectuée entre le nouveau Templier et son maître, les relations sexuelles contre nature avaient quant à elles pour objectif d'introduire le nouveau Templier parmi sa nouvelle communauté et renforcer les liens entre les membres de l'ordre. Cependant, les relations sexuelles (*concupitus*) entre les frères de l'ordre étaient une transgression du vœu de chasteté prononcé par les frères, ce qui vient de nouveau renforcer cette idée de basculement des Templiers dans la bestialité et l'inhumanité. De plus, le mot *concupitus* est mis en relation avec le terme *diffidencie* qui est une relation tout à fait fascinante. Les gestes sexuels contre-nature sont ici perçus comme une transgression de la foi. Les Templiers étaient donc des infidèles de la foi ce qui permet d'expliquer pourquoi la colère de Dieu s'était abattue sur l'ordre. La notion de *diffidencie* témoigne non seulement de la transgression de la foi, mais également de la rupture du lien de confiance entre Dieu et les Templiers à la suite du rejet des vœux monastiques au moment des relations sexuelles contre-nature. Dès lors, ces relations sexuelles participaient au renforcement de l'idée selon laquelle les Templiers étaient une organisation occulte réservée aux membres qui possédaient la connaissance des rouages secrets des rites hérétiques pour entrer dans la communauté. Fait intéressant cependant, à aucun moment dans l'acte d'arrestation les auteurs n'utilisent le mot sodomie pour qualifier les relations sexuelles contre nature pratiquées par les frères du Temple. On préfère rester dans la généralité (*concupitus*) : le mot *concupitus* ne permet aucun doute quant à la tenue de relations sexuelles entre les frères, mais il n'est pas nécessairement un synonyme du mot sodomie. L'idée principale derrière cette notion était non pas de qualifier la nature des gestes sexuelle, mais plutôt de les définir comme des transgressions de la foi et des vœux prononcés par les Templiers tout en étant un acte d'infidélité envers la confiance que Dieu avait mis dans l'ordre. Ce sera aux Templiers de définir, lors des interrogatoires, le mot *concupitus*.

En somme, nous avons vu dans cette partie les contours de la catégorie de l'adoubement bestial : en effet, l'analyse de cette catégorie a démontré comment les

---

<sup>145</sup> *Et postquam divinam legem tam nephandis ausibus tam detestandis operibus offenderunt humanam offendere non verentes professionis sue voto se obligant quod alter alterius illius horribilis et tremendi concubitus vicio propter quod venit in diffidencie filios ira Dei requisitus irrecusabiliter se exponet.*

auteurs de l'acte d'arrestation ont pris un rite légitime et officiel, soit la cérémonie d'adoubement, non pas pour transformer les gestes de ces rites, mais plutôt pour inverser les modalités d'exécutions de ces gestes et les détourner de leurs significations originales. Les auteurs ont su habilement reprendre tout le système de représentations de l'Église traditionnellement lié à l'hérétique pour le plaquer au rite d'initiation des Templiers. De plus, nous avons montré comment il était impossible d'un point de vue méthodologique d'analyser les différentes composantes du rite hérétique templier de manière individuelle : inversement, nous avons proposé une analyse qui articule les différentes composantes du rite dans l'objectif de présenter une réflexion globale sur ce rite d'adoubement bestial pour ainsi en comprendre le sens social.

### 2.3. *Les Templiers, la fontaine de l'eau vive et le Veau d'Or*

Avant d'enchaîner avec la suite du texte de l'acte d'arrestation, nous voudrions proposer quelques éléments de réflexions sur la dernière phrase du paragraphe à l'étude : « *Dereliquit fontem aque vive mutavitque gloriam suam in similitudinem vituli et ydolis immolat gens immunda* »<sup>146</sup>. Ce n'est pas sans intérêt si cette phrase se trouve directement après la description des accusations reprochées aux Templiers puisqu'il s'agit d'une métaphore permettant d'inscrire le basculement de l'*habitus* templier dans un passage biblique précis. Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, les accusations portées contre les Templiers étaient des déclinaisons de l'erreur originelle causée par le basculement de l'ordre dans le champ de la bestialité et constituaient une déviation de la volonté de Dieu et du chemin tracé par lui pour ses fidèles. C'est précisément cette idée qui est présentée dans ce passage par la comparaison entre les Templiers, l'eau vive et le Veau d'Or. Cet extrait de l'acte d'arrestation est en fait une reprise de certains passages du chapitre de l'Exode :

L'Éternel dit à Moïse: Passe devant le peuple, et prends avec toi des anciens d'Israël; prends aussi dans ta main ta verge avec laquelle tu as frappé le fleuve, et marche! Voici, je me tiendrai devant toi sur le rocher d'Horeb; tu frapperas le rocher, et il en sortira de l'eau, et le peuple boira. Et Moïse fit ainsi, aux yeux des anciens d'Israël<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> Et c'est pourquoi la colère de Dieu s'abat sur ces fils d'infidélité. Cette gente immonde a délaissé la source d'eau vive, remplacée sa gloire par la statue du Veau d'or et elle immole aux idoles.

<sup>147</sup> Exode, 17 :5-6.

À la suite des travaux de Jean Daniélou, on peut noter quatre significations à l'eau vive : au sens profane, elle désigne l'eau de source par rapport à l'eau stagnante; au sens rituel, elle désigne l'eau baptismale; au sens biblique, elle désigne Dieu comme source de vie et, au sens chrétien, elle symbolise l'Esprit Saint<sup>148</sup>. Cette fontaine d'eau vive dont parle l'acte d'arrestation était une articulation des définitions rituelle, biblique et chrétienne. L'eau vive se veut être un mécanisme d'entrée dans la communauté ecclésiale puisque l'eau agit, comme pour le baiser, à titre de geste d'officialisation de l'entrée du fidèle dans l'*ecclesia*. Elle désigne également Dieu comme source de vie, puisque Dieu, par l'eau vive, hydratait le monde de son essence – l'eau est créée par Dieu et c'est Dieu qui lui donne un sens –, enfin l'eau vive symbolise l'Esprit Saint puisque c'est à travers l'eau que l'Esprit Saint descend sur les hommes. Dès lors, la *gens* (les Templiers) était à l'origine comme l'eau vive puisqu'elle a été créée par Dieu, mais elle s'est coupée (*dereliquit*) de Dieu lui donnant ainsi un sens profane et païen (elle devient stagnante). Cette comparaison trouve résonnance dans le changement d'*habitus* des Templiers : dès leur fondation, les Templiers ont suivi la volonté de Dieu de protéger les lieux saints d'Orient et de défendre la foi contre les Sarrasins. Or, à un certain moment qui n'est pas défini dans le temps, l'eau vive est devenue stagnante et l'*habitus* templier, articulant à la fois l'*habitus* chevaleresque et monastique, a basculé vers l'*habitus* hérétique puisque l'ordre s'était détourné de la fontaine d'eau vive pour s'adonner à des activités charnelles.

Après le passage sur l'eau vive, les auteurs de l'acte ont décidé d'articuler cette métaphore avec celle du Veau d'Or. Toujours dans le livre de l'Exode, on peut lire au chapitre 32 une histoire où Moïse parle à Dieu au sommet d'une montagne. Comme Moïse tarde à descendre, la foule demande à Aaron de « faire un Dieu ». Pour ce faire, Aaron demande à tous de lui donner leurs objets en or et les fait fondre pour en faire un Veau d'Or. Devant cette idole, les fidèles la vénèrent et font des sacrifices au nom de cette bête dorée. Voyant ce qui est en train de se passer aux pieds de la montagne, Dieu dit à Moïse qu'il désire brûler la foule puisqu'elle s'est écartée du droit chemin : Moïse, suppliant,

---

<sup>148</sup> Jean DANIELOU, « Le symbolisme de l'eau vive », *Revue des sciences religieuses*, tome 32, n°4, 1958, p. 335.

demande à Dieu de les épargner et descend de la montagne avec les Tables de Loi pour indiquer le vrai chemin à la foule qui s'est égarée.

Comme le peuple égaré d'Aaron, les Templiers auraient construit un Veau d'Or avec leurs richesses accumulées, renforçant ainsi le caractère bestial de l'ordre. Bien entendu, il s'agit ici d'une métaphore : les Templiers n'ont pas réellement construit de Veau d'Or. L'objectif de ce passage était plutôt d'inscrire les Templiers dans la même lignée que le peuple égaré d'Aaron pour montrer que ce peuple égaré avait besoin d'un berger, d'un Moïse, pour les remettre sur le droit chemin. Si les Templiers étaient le peuple égaré et qu'ils avaient besoin d'un Moïse pour les sauver, cette simple phrase vient en fait complètement légitimer l'intervention du roi sur le Temple, car les auteurs de l'acte d'arrestation ont inscrit Philippe le Bel directement en lien avec Moïse, alors que les Templiers sont en relation directe avec le peuple égaré. La reprise de ce passage biblique par la royauté capétienne avait pour objectif, en somme, de légitimer l'action du roi dans une juridiction ecclésiastique par une allégorie biblique. L'utilisation de ce passage était loin d'être anodin, ni pour Philippe le Bel et ses conseillers, ni pour les destinataires de l'acte qui savaient pertinemment toute la profondeur symbolique de cette comparaison entre les Templiers, l'allégorie de la fontaine de l'eau vive et le passage biblique du Veau d'Or. Enfin, l'utilisation du passage biblique de la fontaine de l'eau vive permet à Philippe le Bel de mettre en lumière l'erreur des Templiers qui ont choisi le mauvais moyen pour s'unir à Dieu : au lieu de chercher la gloire en accueillant l'eau vive à l'intérieur de l'ordre et ainsi s'unir spirituellement avec Dieu, ils ont plutôt utilisé les moyens charnels (des relations sexuelles contre nature, la vénération d'une idole et le rejet d'une effigie du Christ par le crachat) qui sont symbolisés dans le texte par le Veau d'Or, pour s'unir charnellement avec Dieu, ce qui a causé sa colère (*ira Dei*).

Les points un et deux du présent chapitre avaient pour objectif d'analyser les deux premiers paragraphes de l'acte d'arrestation qui sont, selon nous, le cœur du document. Dans ces deux parties, les auteurs ont pris grand soin de mettre de l'avant les concepts juridiques permettant de justifier l'action du roi contre l'ordre du Temple ; dans le deuxième paragraphe, ils ont détaillé la manière dont les Templiers étaient reçus dans

l'ordre afin d'illustrer le rite d'initiation comme étant un adoubement bestial. Or, la deuxième partie du document est beaucoup plus technique : alors que la première partie demeurait davantage dans le cadre du conceptuel, la deuxième partie, quant à elle, explique les modalités de l'arrestation et les actions qui devront être prises par les agents du roi. En plus du texte en latin, il y avait un texte en vernaculaire qui était destiné aux agents responsables de l'arrestation des Templiers sur le terrain. Ce texte sera cependant analysé dans la dernière partie du chapitre puisqu'il est fort différent de l'acte d'arrestation.

#### *2.4. Les fondements juridiques et institutionnels de la procédure inquisitoire royale*

Alors que dans la première partie les auteurs mettaient de l'avant les bases juridiques et conceptuelles sur lesquelles l'arrestation des Templiers venait s'appuyer, la deuxième partie détaillait de manière explicite comment l'arrestation devait se dérouler et quels étaient les mécanismes que les magistrats royaux devaient mettre en place pour récolter les aveux des Templiers. Tout était prévu dans le détail puisque Philippe le Bel ne pouvait se permettre qu'un seul Templier échappe aux mailles de son filet<sup>149</sup>. Dès lors, le roi et ses conseillers devaient s'assurer que la procédure soit suivie à la lettre par les agents royaux sur le terrain. En définitive, le succès de l'arrestation témoigne donc, d'une part, du contrôle quasi absolu de Philippe le Bel sur ses agents sur le terrain et, d'autre part, du respect et de l'exécution à la lettre par ces mêmes agents des directives royales. Une telle procédure extraordinaire contre les Templiers n'aurait pu se concrétiser si la royauté n'avait pas eu les outils et l'influence nécessaires pour que le royaume exécute ses ordres au moment et dans les lieux prévus et selon les plans de Philippe le Bel et de ses conseillers.

Après l'explication des crimes des Templiers, l'acte d'arrestation présente un passage très intéressant où les auteurs mentionnent que la royauté a effectué les vérifications nécessaires pour déterminer la validité des rumeurs colportées contre les Templiers. Selon la royauté, les rumeurs étaient valides parce que les dénonciateurs se sont multipliés :

*Et licet delatoribus hujusmodi et tam infausti nunciationi **rumoris** eam potius ex livore invidie vel odii fomite aut **cupiditatis** radice quam ex fervore fidei zelo*

---

<sup>149</sup> Malgré les précautions prises par la royauté, certains Templiers ont réussi à s'échapper. On ignore cependant leur nombre exact, mais il s'agit d'une infime minorité.

*justicie aut caritatis affectu procedere suspicantes vix ab inicio animum inclinare possemus **multiplicatis tamen delatoribus ac denunciatoribus** supradictis ac invalescente **infamia** et ex presumptionibus non levibus sed legitimis argumentis et probabilitis conjecturis violenta presumptione et suspicione concepta ad indagandum super premissis plene veritatis indaginem prehabito super hoc cum sanctissimo patre in Domino C(lementi) divina providencia sacrosancte Romane et universalis ecclesie summo pontifice colloquio et diligente tractatu ac **cum prelatibus et baronibus nostris deliberatione consilii plenioris** cepimus diligenter intendere modos exquirendo perutiles et per vias incedendo salubres quibus posset lucidius in hac parte veritas repperiri et quanto amplius atque profundius hujusmodi negotium tractabatur tanto effoso pariete abhominaciones invenimus graviores.*

La première partie du paragraphe de cette citation montre comment la royauté en est venue à considérer la crédibilité des rumeurs contre les Templiers. À plusieurs moments dans l'acte d'arrestation, les auteurs mettent de l'avant le fait que la rumeur était colportée par un nombre élevé et indéfini de personnes dignes de foi : or, dans ce paragraphe, c'est la première fois que les auteurs mentionnent le fait que ce nombre s'est accru (*multiplicatis tamen delatoribus ac denunciatoribus*) ce qui renforce *de facto*, selon la procédure inquisitoire basée sur la *fama*, la crédibilité de l'infamie qui circulait contre les Templiers. C'est une chose que plusieurs personnes dignes de foi se prononcent sur cette rumeur, cela en est une autre de dire que ce nombre s'est accru, et ce, dans le même texte. L'ajout de ces notions montre à quel point les auteurs de l'acte connaissaient la procédure de la *fama* telle que décrite dans le canon 8 *Qualiter et Quando* du concile de Latran IV : en effet, si les accusés étaient capables de faire la démonstration que la rumeur provenait d'ennemis des accusés, la procédure s'effondrait<sup>150</sup>. Dès lors, les auteurs ont assuré la pérennité de la procédure en mentionnant explicitement que des vérifications ont été faites pour s'assurer que les délateurs n'étaient pas des ennemis des Templiers, mais plutôt de bons hommes dignes de confiance.

À la suite de ces propos, l'acte d'arrestation enchaîne avec une description du processus d'enquête effectué par la royauté pour valider les rumeurs colportées par les délateurs. D'abord, le document mentionne que Philippe le Bel s'était entretenu avec le

---

<sup>150</sup> Julien THÉRY, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire, *op cit.*, p. 132.

pape Clément V sur cette affaire, ce qui n'est qu'une demi-vérité<sup>151</sup> : en effet, le pape Clément V témoigna, dans une lettre adressée à Philippe le Bel et daté du 27 octobre 1307, de son désarroi et de son incrédulité face à l'arrestation des frères du Temple, ce qui démontre, selon nous, que le pape ne fut pas préalablement avisé des démarches du roi contre l'ordre. La mention de cet entretien entre le roi et le pape dans l'acte d'arrestation avait pour objectif de renforcer la légitimité des actions posées par Philippe le Bel et d'intégrer, malgré la réticence du pape, l'Église dans l'affaire des Templiers.

Fort de cet « appui pontifical », le reste du paragraphe traite des relations entretenues entre la royauté, les barons et les prélats pour mener à bien l'enquête afin de confirmer ou d'infirmer les rumeurs lors d'un concile plénier (*cum prelatibus et baronibus nostris deliberatione consilii plenioris*). Ce passage permet de comprendre les relations que le roi entretenait avec ses sujets : en effet, cet extrait de l'acte montre que Philippe le Bel n'était pas le seul à agir dans ces enquêtes, mais qu'il avait également le soutien des grands pour l'appuyer et l'aider dans l'élaboration de la « preuve » contre les Templiers. De plus, l'étroite collaboration entre le roi, les prélats et les barons pour récolter cette « preuve » témoigne également du contrôle que le roi avait sur ses vassaux, contrôle qui était nécessaire à la bonne conduite de l'arrestation du 13 octobre 1307. Il ne faut pas oublier que c'est Philippe le Bel qui a mis en place, en 1302, les États du royaume dont le rôle était précisément de conseiller le roi sur divers enjeux. Ainsi, toute l'administration royale était mobilisée pour déterminer la validité des rumeurs des délateurs, ce qui démontre les prémisses d'une certaine unité parmi les différents membres du corps du royaume. En dernière analyse, ce paragraphe de l'acte d'arrestation avait également pour objectif de mettre en place un cadre et une légitimité juridiques dans lequel le paragraphe suivant du document allait pouvoir s'imbriquer : en effet, la suite du document proclame haut et fort les résultats de la procédure (*negocium*) qui a été menée *avant* l'arrestation des frères du Temple, rendant ainsi l'arrestation des Templiers doublement légitime en raison, d'une part, de tous les points qui ont été détaillés dans les deux premières parties de ce chapitre

---

<sup>151</sup> Il est vrai que le pape et le roi se sont rencontrés vers le mois d'août 1307 pour discuter de la question des Templiers. Or, leur entretien n'a aucunement porté sur la possibilité d'arrêter et de capturer les frères du Temple, mais seulement sur les rumeurs d'hérésies qui circulaient sur l'ordre. Voir à cet égard la lettre de Clément V adressée au roi Philippe le Bel dans Edgard BOUTARIC, « Clément V, Philippe le Bel et les Templiers », *Revue des questions historiques*, n°10, 1871, p. 333-335.

et, d'autre part, par le fait que la rumeur a été confirmée par le roi, l'Église – ce qui était une demi-vérité, nous tenons à le rappeler – et les hommes de terrain du roi qui ont su confirmer la validité et la crédibilité des rumeurs portées contre les Templiers. Ces rumeurs corroborées par plusieurs personnes permettaient ainsi au roi, en somme, d'ordonner l'arrestation de tous les frères du Temple du royaume capétien. Avant de continuer l'analyse du document, citons d'abord le passage qui sera à l'étude :

*Unde nos qui ad defensionem fidei ecclesiastice libertatis sumus a Domino super regalis eminencie specula constituti et pre cunctis desiderabilibus mentis nostre augmentum catholice fidei affectedamus per dilectum in Christo fratrem G. de Parisius inquisitorem heretice pravitatis auctoritate apostolica deputatum super premissis infamia publica referente diligenti informatione prehabita et tam in informatione ipsa quam ex aliis diversis presumptionibus argumentis legitimis et probabilibus conjecturis contra prefatos Dei fidei et nature hostes ac humani federis inimicos vehementi suspitione concepta inquisitoris predicti qui brachii nostri auxilium invicavit justis in hac parte supplicationibus annuentes licet esse posset eorum aliquos fore culpabiles et alios innocentes propter gravitatem tantam negocii et quia veritas de premissis alias plene repperiri non posset tum quia si qui sint innocentes ex eis expedit quod tanquam aurum in fornace probentur et debita iudicii examinatione purgentur deliberatione super hoc cum prelatibus baronibus regni nostri et aliis consiliariis nostris ut premittitur habita pleniori decrevimus ut singulares persone predicti ordinis regni nostri sine exceptione aliqua capiantur capti teneantur et ecclesie iudicio preserventur et omnia bona sua mobilia et immobilia saisiantur et ad manum nostram saisita fideliter conserventur.*

La première phrase de ce paragraphe pose quelques problèmes d'interprétations. Les premières lignes du paragraphe viennent baliser le rôle du roi dans une enquête pour hérésie. Au moment de son couronnement, le roi devait prononcer un serment où il promettait de protéger la foi et l'Église chrétienne contre l'hérésie, car comme le rappelle à juste titre Julien Théry, « l'affaire du Temple fut décisive pour la transformation du royaume en entité unitaire et autonome *sous la forme d'une communauté indissociablement politique et religieuse*, cimentée par une foi chrétienne dont le garant était le roi »<sup>152</sup>. Or, le problème dans ce texte est le fait que Philippe le Bel semble faire une distinction claire entre sa personne qui défend la foi chrétienne (*nos qui ad defensionem fidei ecclesiastice*) et une entité abstraite qu'il nomme *eminencie regalis* qui selon nous peut faire référence à

<sup>152</sup> Julien THÉRY, « Une hérésie d'État : Philippe Le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française », *Les Templiers dans l'Aube*, François GILET (dir.), Troyes, Éditions Guéniot, 2013, p. 208.

la royauté et aux mystères qu'elle peut contenir (*arcana imperii*). Cette dualité n'est pas sans rappeler le concept des deux corps du roi de Kantorowicz où il y a une distinction entre le roi mortel et la royauté qui, elle, ne peut mourir. Cependant, c'est la royauté qui est au-dessus du roi, car c'est précisément cette royauté qui permet au roi d'acquérir les mystères du pouvoir (*arcana imperii*) et non l'inverse : cependant, le texte de l'acte d'arrestation semble opérer une inversion où Philippe le Bel est au-dessus de l'*eminencia regalis* ce qui n'a en soit pas de sens, car le corps mortel du roi ne peut être au-dessus de la royauté qui elle ne peut mourir du fait que la royauté et ses mystères se transmet de roi en roi. De plus, la notion de *specula* vient également poser un problème important, car la traduction du mot par miroir n'apporte pas de réel éclaircissement sur la signification du texte. De son côté, le dictionnaire ecclésiastique d'Albert Blaise traduit certes *specula* par miroir, mais propose également comme deuxième sens « tribune » ou « jubé ». Dès lors, si l'on se fie à cette deuxième traduction, Philippe le Bel serait sur une tribune ou un jubé au-dessus (*super*) de l'*eminencia regalis* situant ainsi le roi en position hiérarchiquement supérieure à l'*eminencia regalis*, ce qui est en soi une affirmation nette et sans équivoque de la puissance du pouvoir temporel, mais également de la personne « physique » du roi. Enfin, il mentionne que c'est le Seigneur (*Domino*) qui l'a placé à cet endroit et qui l'a chargé de défendre la foi, ce qui ne fait que renforcer sa légitimité d'action contre le Temple et plus largement contre l'hérésie.

Que tirer de ces réflexions ? D'abord que le roi prend très au sérieux son rôle de défenseur de la foi chrétienne, car il comprenait très bien, comme le souligne Julien Théry, qu'il était le ciment de la communauté chrétienne du fait qu'il en était le protecteur. Ensuite, pour accomplir ce rôle, il affirme que le Seigneur l'a placé au-dessus des *specula eminenciae regalis* ce qui lui donne l'autorité et la légitimité d'agir contre l'hérésie, car il est au-dessus de la royauté, mais cependant soumis à la volonté du Christ. C'est du haut de cette position que Philippe le Bel, en vertu de l'*informatio* récoltée par l'inquisiteur, ordonne l'arrestation des Templiers et, plus largement, vient s'ingérer dans une juridiction qui était traditionnellement soustraite au pouvoir temporel.

Même si Philippe le Bel se situait au-dessus de l'*eminencia regalis*, il était tout de même soucieux de respecter adéquatement la procédure inquisitoire dans sa lutte contre les Templiers. C'est effectivement Guillaume de Paris, inquisiteur « de la perversité hérétique » et député par l'autorité apostolique (*inquisitorem heretice pravitatis auctoritate apostolica deputatum*), qui demanda au roi d'intervenir contre le Temple sur la base juridique de la rumeur publique (*super premissis infamia publica*) et de l'*informatio* récoltée qui l'a rendue officielle et qui déclara publiquement l'erreur commise par les Templiers et les nombreux gestes déviants qu'ils auraient commis. Une fois que Guillaume de Paris déclara publiquement que les Templiers étaient victimes de rumeurs d'hérésie, ce dernier demanda au bras séculier, et donc au roi, de les faire arrêter. Enfin, même si c'est le pouvoir royal qui mit en place les mécanismes pour mener à bien l'arrestation et la détention des frères, le texte mentionne précisément que le jugement des Templiers sera préservé à l'Église (*et ecclesie iudicio preserventur*). Cette précision vient renforcer ici l'idée selon laquelle le roi ne désirait pas rejeter du revers de la main le pouvoir de l'Église, mais qu'il désirait plutôt incorporer le pouvoir spirituel au pouvoir temporel. C'est le roi qui, à la suite de la récolte de l'*informatio*, ordonna l'arrestation d'un ordre religieux qui était sous la protection du pape. Même s'il s'agit d'un empiétement dans une juridiction de l'Église, le roi reconnaît cependant que c'est l'Église qui, au final, doit déterminer la culpabilité ou l'innocence des frères.

À la suite de l'appel au bras séculier, le document mentionne, par l'intermédiaire de la métaphore de l'or éprouvé dans le creuset (*aurum in fornace*), que les Templiers devront subir la torture pendant les interrogatoires afin de les purger de leur hérésie. Enfin, avant d'ordonner l'arrestation des frères du Temple, le document rappelle une seconde fois que la décision fut prise non pas uniquement par le roi, mais avec l'aide de l'ensemble des prélats et des barons du royaume (*cum prelatibus baronibus regni nostri et aliis consiliariis nostris*) ce qui renforce l'idée selon laquelle l'arrestation des Templiers n'était pas l'idée unique du roi, mais plutôt celle du roi et de ses grands qui, à la suite d'un conseil, ont statué que les frères du Temple devaient être arrêtés et répondre de l'*informatio* récoltée par Guillaume de Paris. Le paragraphe se termine par la phrase clé de l'acte d'arrestation, que nous avons

cité dans les remarques introductives de ce chapitre, soit celle qui déclencha la plus grande enquête pour hérésie de l'histoire du Moyen Âge :

*[...] decrevimus ut singulares persone predicti ordinis regni nostri sine exceptione aliqua capiantur capti teneantur et ecclesie iudicio preserventur et omnia bona sua mobilia et immobilia saisiantur et ad manum nostram saisita*<sup>153</sup>.

Cette phrase a agi comme un influx nerveux à l'intérieur du corps du royaume : à la suite de la directive de la tête, tous les membres du royaume se sont dirigés dans la même direction afin de mener à bien la plus grande entreprise d'arrestation de masse de l'histoire médiévale ; sans une coordination réglée minutieusement, l'entreprise aurait été un échec retentissant pour la royauté capétienne. Cette prouesse administrative et logistique nous permet de faire un lien avec les propos émis dans les remarques introductives de ce chapitre : l'arrestation des frères du Temple témoigne du parfait contrôle du temps par la royauté capétienne ; elle a su, grâce à un contrôle total de son administration, orchestrer, et ce, sans que les Templiers ni l'Église ne se doutent de quelque chose, l'arrestation du plus puissant ordre religieux et militaire de l'Occident médiéval venant ainsi saper, dans ses fondations, l'autorité et la puissance du pouvoir de l'Église.

Avant d'enchaîner avec le troisième chapitre, nous voudrions dire quelques mots sur la partie de l'acte d'arrestation rédigé en vernaculaire puisque ce document met au jour des données qui sont somme toute importantes à prendre en considération dans notre analyse sur la mise en place de la procédure inquisitoire par le pouvoir royal.

### **3. SUR LA MANIÈRE DE MENER L'ARRESTATION ET LES INTERROGATOIRES**

Comme pour l'acte d'arrestation, nous désirons dans un premier temps présenter le texte en vernaculaire et sa traduction en français.

---

<sup>153</sup> « [...] nous avons décrété que tous les membres dudit ordre de notre royaume seraient arrêtés, sans exception aucune, retenus prisonniers et réservés au jugement de l'Église et que tous leurs biens, meubles et immeubles, seraient saisis, mis sous notre main et fidèlement conservés. »

## Instructions adressées au sénéchal de Beaucaire, version en vernaculaire et française<sup>154</sup>.

*C'est la fourme comment li commissaire iroint en la besoingne :*

*Premierement quant il seront venuyu et auront la chose revelée au seneschaux et au baillis, il s'enfourmeront secretement de toutes leur meisons et pourra l'en a cautele, se mestier est, enquerre aussi des autres meisons de religion et faindre que ce soit par occasion du disime ou pour autre coulour.*

*Après ce, cil qui sera envoiez avec le seneschal ou ballis, a jour assené bien matin, selon le nombre des meisons et des granches, esliront preudommes puissans du païs, sans soupechon, chevaliers, eschevins, conseliers et seront enfourmé de la besoingne par serment et secretement et comment li roys est de ceu enfourmés par le pape et par l'Eglise, et tantost il seront envoieé en chascun lieu pour prendre les personnes et saisir les biens et ordener de la garde ; et se prendront garde que les vignes et les terres soient cultivées et semées convenablement et commetront la garde des biens a bonnes personnes et riches du païs, avec les mesnies qui seront trouvées es meisons, et eus presens il feront celui jour inventoire en cescun lieu de touz les moebles et les seeleront et iroint si efforciement que li frere et leur mesnie ne puissent contrestier, et auront serjans avec eus pour eus fere obeir.*

*Après ce il metront les personnes souz boenne et seüre garde singulerement et cescun par soi et enqueront de eus premierement et puis apeleront les commissaires de l'inquisiteur et*

Forme à observer par les commissaires dans l'accomplissement de leur mission :

Premièrement, quand ils seront arrivés et qu'ils auront révélé la chose aux sénéchaux et aux baillis, ils feront une information secrète sur toutes leurs maisons, et l'on pourra par précaution, s'il en est besoin, faire aussi une enquête sur les autres maisons religieuses et feindre que c'est à l'occasion du décime ou sous un autre prétexte.

Ensuite, celui qui sera envoyé avec le sénéchal ou le bailli à jour marqué, de bonne heure, choisira, selon le nombre des maisons et des granges, des prud'hommes puissants du pays, à l'abri du soupçon, chevaliers, échevins, conseillers et les informera de la besogne sous serment et secrètement et comment le roi en est informé par le pape et par l'Église : et aussitôt on les enverra en chaque lieu pour arrêter les personnes, saisir les biens et organiser leur garde; et ils veilleront à ce que les vignes et les terres soient cultivées et semées convenablement et ils commettront la garde des biens à des personnes honnêtes et riches du pays avec les serviteurs que l'on trouvera dans les maisons et, en leur présence, ils feront ce même jour en chaque lieu les inventaires de tous les meubles, les scelleront et iroint, avec une force suffisante, pour que les frères et leurs domestiques ne puissent opposer de la résistance et ils auront avec eux des sergents pour se faire obéir.

Ensuite ils mettront les personnes isolément sous bonne et sûre garde, feront d'abord une enquête sur eux, puis ils appelleront les commissaires de l'inquisiteur et examineront la vérité avec soin, par la torture s'il en est

---

<sup>154</sup> Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 24-29.

*examineront diligemment la verité par gehine, se mestier est, et se il confessent la verité ils escriveront leur deposicions, tesmoings apelés.*

*C'est la manière de l'enquerre :*

*L'en les enortera des articles de la foi et dira comment li pape et li roys sunt enfourmé par pluseurs tesmoinz bien creables de l'ordre de l'erreur et de la bougrerie que il sunt especiaument en leur entrée et en leur profession et leur prometeront pardon se il confesse[nt] verité en retornant a la foi de sainte Eglise ou autrement que il soient a mort condempné.*

*L'en leur demandera par serement diligenment et sagement comment il furent receü et quel veu ou promesse il firent et leur demanderont par generaux paroles jusque tant que l'en tire de eus la verité et que il perseverent en cele verité.*

*Ce sunt li article de leur erreur que l'en a trouvé par plusieurs tesmoinz :*

*Cil qui sunt premierement receü requierent le pain et l'eau de l'ordre et puis li commandeur ou li metres qui le rechoit le maine secretement derriere l'autel ou revestuaire ou aillours en segré et li monstre la crois et la figure nostre seigneur Jhesu Crist et li fet renoier le prophete, c'est assavoir nostre seigneur Jhesu Crist de cui cele figure est, par trois foiz, et par trois foiz crachier sus la crois, puis le fet despoullier de sa robe; et cil qui le rechoit le beise en bout de l'eschine, souz le brael, puis en nombril et puis en la bouche et li dit que, se aucun freres de l'ordre veut charnelment gesir a lui, qu'il le soeffre, quar il le doit et est tenuz soffrir selonc le statut de l'ordre et que pluseurs de eus pour ce par manere de sodomie gisent l'un avec l'autre*

besoin; et, si elles confessent la vérité, ils consigneront leurs dépositions par écrit, après avoir fait appeler des témoins.

Manière de faire l'enquête :

On leur adressera des exhortations relativement aux articles de la foi et on leur dira comment le pape et le roi sont informés par plusieurs témoins bien dignes de foi, membres de l'ordre, de l'erreur et de la bougrerie dont ils se rendent spécialement coupables au moment de leur entrée, et de leur profession, et ils leur promettront le pardon s'ils confessent la vérité en revenant à la foi de sainte Église, ou qu'autrement ils seront condamnés à mort.

On leur demandera sous serment, soigneusement et sagement, comment ils furent reçus, quel vœu et quelle promesse ils firent et on le leur demandera par paroles générales jusqu'à ce que l'on tire d'eux la vérité et qu'ils persévèrent dans cette vérité.

Articles de l'erreur des Templiers fournis par plusieurs témoins:

Eux qui sont reçus demandent d'abord le pain et l'eau de l'ordre, puis le commandeur ou le maître qui le reçoit le conduit secrètement derrière l'autel ou à la sacristie ou ailleurs et lui montre la croix et la figure de notre Seigneur Jésus-Christ et lui fait renier par trois fois le prophète, c'est-à-dire notre Seigneur Jésus-Christ dont c'est la figure, et par trois fois cracher sur la croix; puis il le fait dépouiller de sa robe et celui qui le reçoit le baise à l'extrémité de l'échine, sous la ceinture, puis au nombril, puis sur la bouche et lui dit que, si un frère de l'ordre veut coucher avec lui charnellement, qu'il lui faut l'endurer, parce qu'il le doit et qu'il est tenu de le souffrir, selonc le statut de l'ordre et que, pour cela, plusieurs d'entre eux, par manière de sodomie, couchent l'un avec

*charnement et cheint l'en chascun d'une cordele sus sa chemise et la doit touz jours li freres porter sus soi tant comme il vivra; et entent l'en que ces cordeles ont esté touchiés et mises entour une ydole qui est en la forme d'une teste d'omme a une grant barbe, laquele teste il baisent et aourent en leur chapistres provinciaux ; mes ce ne le sevent pas tuit li frere, fors le grant mestre et li ancien. Derreschief li prestre de leur ordre ne sacrent pas le cors Notre Seigneur; et de ceu enquerra l'en especiaument des prestres de l'ordre.*

l'autre charnellement et ceints chacun par dessus la chemise d'une cordelette, que le frère doit toujours porter sur soi aussi longtemps qu'il vivra ; et l'on entend dire que ces cordelettes ont été placées et mises autour du cou d'une idole qui a la forme d'une tête d'homme avec une grande barbe, et que cette tête, ils la baisent et l'adorent dans leurs chapitres provinciaux; mais ceci, tous les frères ne le savent pas, excepté le grand maître et les anciens. De plus, les prêtres de leur ordre ne consacrent pas le corps de Notre-Seigneur; et là-dessus on fera une enquête spéciale touchant les prêtres de l'ordre.

*Et doivent li commissaire envoier au roy souz leur seaulz et les seaux de commissaires de l'inquisiteur le plus tost qu'il pourront la cope de la deposicion de ceus qui confessereont les dites erreurs ou principalement le rerenoiement de Notre-Seigneur Jhesu Crist.*

Et les commissaires doivent envoyer au roi sous leurs sceaux et sous les sceaux des commissaires de l'inquisiteur le plus tôt qu'ils pourront la copie de la déposition de ceux qui confesseront lesdites erreurs ou principalement le reniement de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le premier paragraphe du document nous donne des renseignements concrets sur la manière dont l'arrestation des frères devait se produire<sup>155</sup>. Afin de prendre les Templiers par surprise et pour éviter qu'ils aient le temps de préparer une riposte armée pour contester leur arrestation, Philippe le Bel demanda à ses agents de feindre la collecte de la décime (*ce soit par occasion du disime*). Selon nous, l'ajout de cet élément montre déjà qu'avant l'arrestation des Templiers, le processus d'incorporation du pouvoir spirituel par le pouvoir temporel était déjà à l'œuvre : en effet, l'affaire de la décime remonte à 1294 lorsque Philippe le Bel mit en place cet impôt sur les terres de l'Église. Avec l'accord d'une assemblée de nobles et de prélats, la royauté pouvait prélever cet impôt sur les terres ecclésiastiques à des fins de protection du royaume (*necessitas*)<sup>156</sup>. Devant cet empiétement

---

<sup>155</sup> *Premierement quant il seront venu et auront la chose revelée au seneschux et au baillis, il s'enfourmeront secretement de toutes leur meisons et pourra l'en a caustele, se mestier est, enquerra aussi des autres meisons de religion et faindre que ce soit par occasion du disime ou pour autre coulour.* Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 24.

<sup>156</sup> Jean FAVIER, « décime (affaire de la) », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 393.

juridictionnel, le pape Boniface VIII avait fulminé, le 24 février 1296, la bulle *Clericis laicos* condamnant de manière véhémente ce nouvel impôt tout en menaçant d'excommunication les clercs qui accepteraient de payer cet impôt royal : répondant à cette bulle, Philippe le Bel interdit « toute exportation de numéraires du royaume », privant ainsi Boniface VIII du revenu de ses églises provenant du royaume capétien<sup>157</sup>. Devant les pressions royales, le pape fut forcé d'accepter cet impôt qui ne devait être prélevé qu'en cas de nécessité (*necessitas*) pour la défense du royaume et il rédigea finalement la bulle *Romana Mater Ecclesia* le 7 février 1297, octroyant le droit à la royauté de prélever cet impôt sur les terres de l'Église<sup>158</sup>. L'imposition de cette taxe nous permet de tirer quelques conclusions intéressantes pour notre étude : d'abord, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les nouveaux contours juridiques du royaume étaient en train de se dessiner, puisque Philippe le Bel avait dorénavant les moyens pour interdire l'entrée ou la sortie de ressources non pas à l'intérieur d'une ville, mais à l'intérieur de son royaume. Cela signifie que le royaume avait les outils communicationnels et administratifs nécessaires pour faire en sorte que cet ordre royal soit respecté et appliqué, à un point tel que le pape Boniface VIII – qui n'était pas reconnu pour se soumettre au pouvoir temporel aisément – ait dû fulminer une nouvelle bulle pour autoriser le roi à prélever ce nouvel impôt. Ensuite, le fait de camoufler l'arrestation des Templiers sous le prétexte de la collecte de la décime montre qu'en 1307 cet impôt était toujours prélevé dans le royaume et qu'il était dorénavant suffisamment institutionnalisé pour que Philippe le Bel puisse s'appuyer sur cet impôt pour coordonner l'arrestation des frères.

Le deuxième paragraphe du document présente la procédure détaillée qui devait être suivie par les agents du roi au moment de l'arrestation des frères. Alors que le premier paragraphe mentionne que cette arrestation devait être effectuée à l'occasion de la décime, le deuxième paragraphe présente quant à lui les différents « groupes sociaux » qui devaient participer à l'arrestation. Dans un premier temps, le texte mentionne les commissaires chargés de l'organisation de l'arrestation : dès leur arrivée ils devaient communiquer « la chose » (l'arrestation des frères) aux sénéchaux et aux baillis de sorte que ces derniers

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>158</sup> *Ibid.*

prennent les mesures nécessaires pour faire arrêter les frères du Temple. Nous pouvons donc supposer que ces commissaires étaient des agents du roi qui pouvaient peut-être posséder une copie de l'acte d'arrestation ou qui étaient du moins au courant des grandes lignes de l'acte afin de mener à bien l'opération contre les frères du Temple. Une fois que les sénéchaux et les baillis étaient au courant de la procédure à suivre, ces derniers devaient choisir des « prud'hommes puissants du pays à l'abri du soupçon » (*esliront preudommes puissans du païs, sans soupechon*). Ces « honnêtes prud'hommes » étaient les hommes de terrain, c'est-à-dire ceux qui étaient responsables de l'arrestation et de la détention des frères : contrairement aux commissaires et aux sénéchaux qui avaient davantage une tâche de coordination de l'arrestation, les « honnêtes prud'hommes » devaient, en plus d'arrêter les frères, faire l'inventaire de leurs biens et s'assurer que malgré l'arrestation, les activités agricoles des commanderies soient toujours en activité (*et se prendront garde que les vignes et les terres soient cultivées et semées convenablement*). Enfin, les « honnêtes prud'hommes » devaient nommer à leur tour des personnes honnêtes et riches (*bonnes personnes et riches du païs*) qui devaient assurer la surveillance des Templiers incarcérés tandis que les « honnêtes prud'hommes » effectuaient l'inventaire détaillé des biens de la commanderie. En somme, la coopération de tous ces groupes sociaux nous permet certes de conclure que la procédure d'arrestation contre les Templiers n'était pas une simple opération de routine, mais constituait plutôt une intervention soigneusement planifiée où plusieurs groupes d'individus devaient accomplir une tâche particulière, et ce, sous l'autorité et la supervision du commissaire royal. Le deuxième paragraphe se termine avec une présentation de la preuve récoltée par les agents du roi : nous avons vu dans les pages précédentes que ce fut la royauté qui mit en place les processus d'enquêtes et non l'Église. Enfin, le texte met l'accent sur le fait que le roi fut informé de cette preuve par le pape et par l'Église (*et comment li roys est de ceu informés par le pape et par l'Eglise*) – ce qui est une contradiction totale avec le texte latin qui dit explicitement le contraire<sup>159</sup> – afin de présenter son action contre le Temple comme ayant reçu l'approbation du pape.

---

<sup>159</sup> [...] *cum prelati et baronibus nostris deliberatione consilii plenioris cepimus diligenter intendere modos exquirendo perutiles et per vias incedendo salubres quibus posset lucidius in hac parte veritas repperiri et quanto amplius atque profundius hujusmodi negocium tractabatur tanto effoso pariete anhominationes invenimus graviores.*

À la suite de ces considérations d'ordre administratif, le document explique la manière dont les aveux devaient être récoltés et sur la manière dont les questionnaires devaient être rédigés. En ce qui a trait aux aveux, le document stipule l'importance que les Templiers soient incarcérés de manière à ce qu'ils ne puissent être en communication les uns avec les autres : ce mode d'incarcération témoigne d'ores et déjà d'une connaissance de la part du pouvoir royal de la manière de briser l'esprit des détenus en assurant l'isolement des prisonniers. Contrairement aux procès d'hérésie où les hérétiques étaient détenus dans les prisons de l'Église, les Templiers étaient quant à eux incarcérés dans les geôles de leur propre commanderie. De plus, le roi ordonna que des personnes honnêtes et riches mènent, dès l'arrestation des frères, des interrogatoires auprès des Templiers. Une précision s'impose sur ce point, car le texte semble supposer que les interrogatoires devaient s'opérer en deux temps, soit dans un premier temps par les « honnêtes prud'hommes » et/ou les personnes honnêtes et riches puis, à la suite de cette première séance d'interrogatoires, par les commissaires de l'inquisition. Nous avons préféré utiliser la conjonction et/ou, car le texte utilise uniquement le pronom personnel pluriel « ils » pour qualifier le groupe responsable des premiers interrogatoires : or, « ils » peut à la fois faire référence aux « honnêtes prud'hommes » responsables de l'arrestation ou bien aux hommes honnêtes et riches qui étaient quant à eux responsables de la surveillance des frères incarcérés. Malgré cette ambivalence sur les groupes qui devaient administrer les interrogatoires, nous pouvons cependant affirmer que des agents du roi étaient responsables des premiers interrogatoires et qu'ils devaient, à la suite de ces séances d'interrogations, faire venir les commissaires de l'inquisition qui devaient administrer une nouvelle séance d'interrogatoires. Encore une fois, la notion de « commissaire de l'inquisition » pose problème puisqu'on ne sait pas si ces commissaires étaient des représentants du roi ou de l'Église. L'acte d'arrestation mentionne le rôle de Guillaume de Paris, ce qui pourrait laisser supposer que les commissaires de l'inquisition étaient peut-être sous l'autorité de celui-ci. Enfin, la surprise que semble occasionner l'arrestation des frères du Temple auprès de Clément V dans sa lettre du 27 octobre 1307 nous permet de poser l'hypothèse que les inquisiteurs du pape n'étaient pas encore intervenus dans l'affaire des Templiers et que la notion de « commissaires de l'inquisition » pourrait dès lors faire référence à des commissaires du pouvoir royal. Cette partie du document nous permet en définitive

d'avancer les hypothèses suivantes : les premiers interrogatoires des Templiers étaient effectués dès leur arrestation, et ce, en deux temps, soit dans un premier temps par les responsables de leur arrestation et de leur détention puis, dans un second temps, par les commissaires de l'inquisition qui devaient s'assurer de la validité de la procédure et des aveux prononcés par les Templiers.

Une fois ces aveux récoltés, les commissaires de l'inquisition devaient examiner, dans un deuxième temps, cette « vérité » pour en déterminer la validité. Pour mener les interrogatoires, le document mentionne explicitement le droit aux personnes responsables de la détention des Templiers d'utiliser la torture<sup>160</sup>. Cet usage systématique de la torture envers tous les frères montre la volonté du roi d'avoir des aveux concrets, à tout prix, et ce, le plus rapidement possible. Il ne faut pas oublier que la procédure contre le Temple était basée sur l'existence de rumeurs d'hérésie : pour que cette procédure demeure valide, il fallait que les accusés confirment ces rumeurs dans leurs aveux. À la suite des interrogatoires, les agents du roi devaient soigneusement mettre par écrit les aveux des Templiers, aveux qui seraient transmis par la suite au roi<sup>161</sup>.

La manière dont les questionnaires devaient être construits est, selon nous, le point central de ce texte : en effet, le texte poursuit avec des questions embryonnaires qui devaient être posées aux Templiers, notamment des questions sur les articles de foi et sur la manière dont les Templiers furent reçus dans l'ordre. Cette partie du texte avait pour objectif de construire et de conceptualiser les catégories à partir desquelles les Templiers devaient être interrogés. Pour ce faire, le document reprend les crimes présentés dans la version latine du document, c'est-à-dire le fait de renier le Christ, de cracher sur la croix et d'embrasser différentes parties du corps, notamment le nombril, l'extrémité de l'échine, sous la ceinture et enfin sur la bouche. Cependant, le texte ajoute des accusations qui ne sont pas présentes dans la version latine : le texte accuse notamment les Templiers d'avoir porté une

---

<sup>160</sup> *Après ce il mettront les personnes souz boenne et seüre garde singulerement et cescun par soi et enqueront de eus premièrement et puis apeleront les commissaires de l'inquisiteur et examineront diligemment la vérité par gehine, se mestier est, et se il confessent la vérité ils escrivront leur deposicions, tesmoings apelés.*

<sup>161</sup> *Et doivent li commissaire envoyer au roy souz leur seaulz et les seaux de commissaires de l'inquisiteur le plus tost qu'il pourront la copie de la deposicion de ceus qui confesseront les dites erreurs ou principalement le renoiement de Notre-Seigneur Jhesu Crist.*

cordelette qui avait préalablement été mise autour du cou d'une idole ayant la forme d'une tête d'homme, d'avoir baisé et adoré cette même idole, et enfin, l'omission volontaire des prêtres de l'ordre de consacrer l'hostie avant sa consommation par les fidèles. Le texte prend cependant le soin de mentionner que relativement à l'idole, il n'y a que le grand-maître et les « anciens » qui connaissaient son existence. Nous nous expliquons mal pourquoi la partie en vernaculaire ajoute ces accusations alors que le texte latin demeure muet sur ces nouveaux crimes. Il est cependant possible de poser l'hypothèse selon laquelle ces nouveaux crimes avaient pour objectif de renforcer le basculement de l'*habitus* des Templiers dans la bestialité. La cordelette était un exemple probant du basculement de l'*habitus* : les moines devaient porter autour de leur taille une cordelette, symbolisant l'entrée en communauté et la contrainte du corps en raison des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance prononcés par les moines, renforçant ainsi leur distinction vis-à-vis des autres clercs. Les Templiers portaient également cette cordelette monastique, mais elle fut, selon le document, enroulée autour de la tête d'une idole faisant ainsi basculer le symbolisme de la cordelette dans l'hérésie. L'idole adopte selon nous la même dynamique : alors que les moines devaient faire acte de dévotion devant certains objets religieux, tels que l'hostie consacrée ou les images, les Templiers devaient également s'adonner à ce genre d'exercices dévotionnels. Or, leur dévotion était orientée selon le document vers une tête qui prendra, tout au long des interrogatoires, plusieurs formes, renforçant ainsi le caractère bestial de l'*habitus* templier. En somme, tous les éléments étaient présents pour permettre aux geôliers d'interroger les Templiers en fonction de ces catégories qui étaient établies par la royauté. Enfin, Philippe le Bel désirait s'assurer, par ce document, de l'uniformisation de la procédure et des questions qui allaient être posées aux Templiers.

Alors que la version latine du document avait pour objectif de présenter l'affaire des Templiers grâce à l'usage de concepts théologiques et juridiques de l'Église, la partie en vernaculaire, quant à elle, avait pour but de détailler une procédure à suivre pour les agents du roi. La première partie en latin devait démontrer la pertinence de l'action portée contre le Temple à l'aide d'une rhétorique savamment construite pour convaincre les magistrats royaux, non seulement de la nécessité d'arrêter les frères du Temple, mais également de la légalité d'une telle opération : inversement, le document en vernaculaire n'a pas ce côté

intellectuel dans sa rédaction ; au contraire, il s'agit d'un document administratif visant à expliquer concrètement la manière de mener l'opération contre les Templiers. Bien que les deux textes soient construits de manière totalement différente et s'adressant également à des destinataires différents, ils sont néanmoins complémentaires l'un de l'autre. Sans la partie en vernaculaire, l'arrestation des frères serait demeurée dans le champ de l'intellect, car une telle intervention ne peut être menée sans un document explicatif sur la manière dont l'opération se déroulerait sur le terrain. Inversement, si l'arrestation s'était uniquement basée sur la partie en vernaculaire, la papauté aurait eu beaucoup plus de facilité à contrer Philippe le Bel dans sa démarche : en effet, la partie en latin avait pour objectif de construire un socle de légitimité sur lequel l'arrestation allait pouvoir s'appuyer. Sans un usage méthodique et rigoureux des concepts théologiques et juridiques de l'Église, l'arrestation des Templiers aurait également été un échec et aurait ainsi, somme toute, miné la crédibilité du pouvoir temporel.



Dans le cadre de ce chapitre, nous avons montré toute la rigueur et la profondeur de la réflexion théologique et juridique qui se trouvait derrière l'acte d'arrestation. Les auteurs ont en effet pris grand soin de rédiger un argumentaire implacable auquel la papauté ne pouvait porter atteinte. Le préambule de l'acte met adéquatement en lumière le fait que les Templiers étaient coupables de gestes si graves qu'ils étaient à proprement parler inqualifiables : les auteurs ont, à la suite de cette rhétorique sur le caractère innommable des gestes des Templiers, élaboré un argumentaire tentant de démontrer que les frères du Temple s'étaient coupés de Dieu et de la raison pour embrasser leur instinct animal et qu'ils avaient, conséquemment, basculés dans le champ de la bestialité. Ce caractère bestial est renforcé par la deuxième partie du texte où l'on peut lire une description minutieuse du rite d'initiation des Templiers où s'articulaient étroitement le baiser obscène, le reniement du Christ et les relations sexuelles entre frères. Enfin, l'analyse du texte en vernaculaire nous a

permis de mettre en lumière la manière dont l'arrestation devait se produire et comment les interrogatoires allaient devoir être administrés.

Si, dans le cadre de ce chapitre, nous avons proposé une analyse de l'acte d'arrestation, la question des auteurs a cependant été écartée de l'étude afin de consacrer l'entièreté des pages précédentes au texte. Or, les remarques conclusives seront cependant l'occasion de proposer quelques réflexions à l'égard des potentiels auteurs de cette œuvre de rhétorique.

Le principal indice nous permettant de proposer une hypothèse relative au(x) auteur(s) du document est certainement le contenu de celui-ci : la qualité de l'argumentaire et la profondeur de la réflexion théologique et juridique ne peuvent qu'émaner d'individus ayant eu un haut niveau d'éducation. De plus, l'auteur devait nécessairement être proche du roi et de son conseil puisqu'il s'agissait du premier document mettant l'affaire des Templiers au grand jour : dès lors, sa rédaction ne pouvait être effectuée que par un individu qui avait toute la confiance du roi. Parmi les possibilités dans l'entourage du roi, il y a bien entendu Guillaume de Nogaret, célèbre légiste et ancien professeur de droit (*legum professor*) à l'université de Montpellier, qui était entré au service de Philippe le Bel en 1295<sup>162</sup>. Si Guillaume de Nogaret était le légiste le plus célèbre du conseil de Philippe le Bel, il était également le plus controversé. Il était en effet persuadé de détenir la vérité et n'hésitait donc pas « à attaquer les personnes dont la culpabilité lui apparaissait certaine »<sup>163</sup>. En plus de l'affaire des Templiers, Nogaret était impliqué dans les procès de Bernard de Saisset et de Boniface VIII dans lesquels il « inventa de toutes pièces des accusations terribles et fabriqua ou fit fabriquer des preuves » afin de démontrer la culpabilité de l'évêque et du pape<sup>164</sup>. Dès lors, nous pouvons supposer que Philippe le Bel

---

<sup>162</sup> Jacques KRYNEN, « Nogaret, Guillaume de », dans *Dictionnaire historique des juristes français (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Patrick ARABEYRE, Jean-Louis HALPÉRIN et Jacques KRYNEN (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 592.

<sup>163</sup> Elizabeth A.R. BROWN, « *Veritas* à la cour de Philippe le Bel de France: Pierre Dubois, Guillaume de Nogaret et Marguerite Porete », dans *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Jean-Philippe GENET (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, 2015, p. 433-434.

<sup>164</sup> Julien THÉRY, « 'Les Écritures ne peuvent mentir'. Note liminaire pour l'étude des références aux autorités religieuses dans les textes de Guillaume de Nogaret », dans *La royauté capétienne et le Midi au temps de Guillaume de Nogaret*, Bernard MOREAU et Julien THÉRY (dir.), Nîmes, La Fenestrelle, 2015, p. 243.

demanda l'aide de Guillaume de Nogaret<sup>165</sup> dans l'élaboration et l'organisation de l'affaire des Templiers : cette affaire, il faut le rappeler, était beaucoup plus importante que celle entamée contre le clerc Bernard Saisset, non seulement en raison de la gravité des accusations et de la logistique nécessaire pour procéder à l'arrestation de l'ensemble des frères du royaume, mais également du fait que l'arrestation du Temple était une attaque directe à la souveraineté du pape nécessitant dès lors une justification juridique implacable. Par conséquent, Philippe le Bel devait s'entourer de ses meilleurs légistes pour construire une justification légale à cette action afin de défendre les intérêts de la majesté temporelle : si le roi n'avait pas pris les précautions juridiques nécessaires, l'affaire des Templiers lui aurait causé de sérieux problèmes puisqu'il aurait peut-être dû, devant une victoire éventuelle de Rome et du Temple, s'incliner devant le pouvoir spirituel.

Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, l'ordre d'arrestation était le premier document rendu public par l'administration capétienne pour justifier son action contre le Temple. Puisque cette justification devait être implacable tant sur le plan juridique que théologique, nous posons l'hypothèse que Philippe le Bel demanda à Guillaume de Nogaret de rédiger l'acte d'arrestation. Nogaret, lui-même entouré de ses propres conseillers, demanda certainement l'aide de Guillaume de Plaisians<sup>166</sup> qui était son conseiller le plus proche et en qui il avait le plus confiance<sup>167</sup>. Guillaume de Plaisians était un théologien très habile, comme peuvent le témoigner les discours qu'il prononça devant Clément V en 1308 pour défendre l'action royale effectuée contre les Templiers<sup>168</sup>. Une collaboration étroite entre Nogaret et Plaisians dans la rédaction de l'acte est selon nous fort probable : les deux individus avaient respectivement un doctorat en droit et en théologie ; ils avaient donc l'éducation nécessaire pour rédiger un texte de la qualité de l'acte d'arrestation. L'entrelacement étroit des notions de droit et de théologie est au cœur de l'acte d'arrestation et ne peut être que le résultat de ce travail de collaboration étroite entre les deux

---

<sup>165</sup> Depuis 1303, Guillaume de Nogaret occupait la charge de Gardien des Sceaux du roi à la suite du décès de Pierre Flotte en 1302. Cette nomination témoigne de la confiance que Philippe le Bel avait envers Guillaume de Nogaret qui devint, à la suite de cette nomination, le conseiller le plus influent du roi.

<sup>166</sup> La vie de Guillaume de Plaisians est fort méconnue des historiens. Il est surtout connu pour les documents qu'il a rédigés pendant les procès de Bernard Saisset, Boniface VIII et les Templiers.

<sup>167</sup> Sophia MENACHE, « A propaganda Campaign in the Reign of Philip the Fair, 1302-1303 », *French History*, vol. 4, issue 4, n°427, 1990, p. 432.

<sup>168</sup> Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers, op cit.*, p. 110-137.

conseillers. Il faudrait cependant faire une étude beaucoup plus exhaustive afin de comparer, d'une part, les textes rédigés par Guillaume de Nogaret et Guillaume de Plaisians et ensuite, dans un deuxième temps, les comparer à l'acte d'arrestation pour y déceler des similitudes ou des différences dans l'utilisation de certains concepts ou de passages bibliques. Cette étude minutieuse permettrait d'attribuer à l'acte d'arrestation un ou des auteur(s) ce qui ciblerait mieux, au sein de l'administration capétienne, la ou les personne(s) qui étaient responsables du dossier des Templiers.

Si Guillaume de Nogaret et Guillaume de Plaisians étaient les auteurs de l'acte d'arrestation, la phrase fétiche de Nogaret, qui était une reprise d'une citation d'Augustin, n'aura jamais trouvé autant d'échos que dans le cas de l'affaire des Templiers : « Mauvaise est la partie qui n'est pas en accord avec son tout »<sup>169</sup>. Si le Temple incarnait cette partie mauvaise, les frères allaient devoir expier leurs fautes dans le cadre de l'effroyable procédure inquisitoire extraordinaire.

---

<sup>169</sup> « *Turpis enim est pars que suo non congruit universo* ». Citation prise dans Julien THÉRY, « Le pionnier de la théocratie royale. Guillaume de Nogaret et les conflits de Philippe le Bel avec la papauté », dans *Guillaume de Nogaret. Un Languedocien au service de la monarchie capétienne*, Bernard MOREAU (dir.), Nîmes, Lucie Éditions, 2012, p. 106-107.

### **CHAPITRE III : « Je l'ai fait de bouche et non de cœur » : la construction d'un Autre diabolique par la procédure inquisitoire (1307-1312)**

*Un groupe d'historien français, parmi lesquels Jean-Louis Biget, Monique Zerner, Jacques Chiffolleau, Guy Lobrichon et Dominique Iogna-Prat, avait noté qu'au fil de recherches tout à fait séparées et indépendantes, chacun avait rencontré des discours sur l'hérésie et les hérétiques remarquablement similaires, bien que développés dans des sources très différentes, produites en des circonstances très différentes.*

**-Robert MOORE, *Hérétiques : Résistances et répression dans l'Occident médiéval.***

Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, l'acte d'arrestation avait pour objectif de présenter les cadres juridiques, conceptuels et théologiques nécessaires à la rédaction des questionnaires. Pour assurer l'uniformisation de la procédure et la validité des aveux obtenus, la royauté capétienne devait en effet prendre les mesures nécessaires afin que les questionnaires soient construits selon les mêmes modalités que celles présentées dans l'acte d'arrestation. Cet exercice d'uniformisation était fondamental pour Philippe le Bel et ses conseillers afin de garantir la crédibilité de l'enquête menée contre les Templiers. De plus, le fait de fournir d'emblée les accusations devant se trouver dans les questionnaires permettait d'accélérer la procédure, car les agents du roi pouvaient, dès l'arrestation des frères et après la lecture préalable de l'acte d'arrestation, débiter les interrogatoires. L'enjeu du temps réservé à la procédure était très important, car le roi devait récolter des aveux le plus rapidement possible afin de confirmer les rumeurs colportées par les « personnes dignes de foi » dont faisait mention l'acte d'arrestation, et ainsi empêcher que la procédure contre les Templiers ne s'écroule par manque d'aveux corroborant les rumeurs. Dès lors, la procédure menée contre les frères du Temple n'avait aucunement pour objectif de déterminer la culpabilité ou l'innocence des Templiers : bien au contraire, la procédure n'offrait qu'une seule possibilité ; les Templiers étaient coupables et les aveux obtenus *devaient* révéler cette culpabilité. Si les Templiers étaient reconnus innocents à la suite de

la procédure inquisitoire, le pouvoir et la crédibilité non seulement du roi, mais de la royauté française, en auraient été fortement ébranlés.

L'orientation des interrogatoires vers une révélation de la culpabilité des frères du Temple indique quels étaient les objectifs sous-jacents à cette démarche judiciaire. Dans un premier temps, les aveux confirmaient la validité, la pertinence et la légalité de l'action entamée par Philippe le Bel contre les Templiers. De plus, les interrogatoires fournissaient les preuves nécessaires pour démontrer à la papauté que l'ordre du Temple hébergeait effectivement l'hérésie et que des pratiques contre nature s'y effectuaient, et ce, depuis un temps indéterminé. En plus de ces pistes d'explications, il faut toujours garder à l'esprit la tension structurelle qui était à l'œuvre au début du XIV<sup>e</sup> siècle lorsque nous analysons les interrogatoires : en effet, obliger les Templiers à reconnaître leur culpabilité avait pour objectif, en fin de compte, de renforcer l'autorité de la royauté capétienne. Si les Templiers reconnaissaient leurs crimes, la royauté capétienne pouvait dès lors se présenter comme celle qui avait réussi à identifier et à éradiquer cette hérésie – alors que l'Église elle-même n'avait pu déceler l'hérésie qui s'était logée à l'intérieur du Temple – et donc, à protéger la Chrétienté de cette infamie. La culpabilité des Templiers devenait un argument supplémentaire pour le roi afin de se présenter comme le défenseur de la foi chrétienne, ce qui lui conférait un capital symbolique supérieur à celui du pape. Or, l'épithète de « défenseur de l'Église » ne pouvait s'acquérir qu'à la condition que les Templiers reconnaissent leur culpabilité. Une fois cette culpabilité révélée, l'Église n'avait d'autre choix que d'emboîter le pas à la royauté capétienne et de reconnaître que l'action entreprise contre les Templiers était justifiée et impérative puisqu'elle démontrait la réelle existence de cette hérésie. Malgré le fait que le Temple était une juridiction relevant de l'Église, cette dernière ne pouvait rester insensible devant une révélation aussi flagrante de la culpabilité des Templiers et, par conséquent, de la présence de l'hérésie dans la communauté de l'un de ses membres, d'autant plus que ce membre était jadis responsable de la protection des lieux saints d'Orient.

Le premier bloc d'interrogatoires que nous utiliserons a été compilé le 18 octobre 1307 à Renneville et à Sainte-Vaubourg où sept templiers furent interrogés. Notre choix

s'est posé sur ce bloc de dépositions, car les responsables de l'interrogatoire étaient, entre autres, le seigneur d'Onival, le chevalier Jean de Tourville et le bailli de Rouen, les mêmes individus auxquels était adressé l'acte d'arrestation présenté et analysé dans le chapitre précédent. Le deuxième bloc d'interrogatoires est composé des dépositions des officiers de l'ordre qui ont été compilées quelques jours après l'arrestation du 13 octobre 1307. Ce bloc regroupe les dépositions de Geoffroy de Charney, de Jacques de Molay et d'Hugues de Pairaud, interrogatoires qui se sont déroulés entre le 21 octobre et le 9 novembre 1307. Nous avons privilégié les dépositions des officiers puisque ces textes fournissent un plus grand nombre de détails sur les différents rites hérétiques commis par les Templiers<sup>170</sup>. De plus, les années 1307-1308 sont les moments où la royauté contrôlait entièrement les procédures de l'affaire : hormis quelques lettres adressées au roi par Clément V, la papauté n'intervint réellement dans l'affaire des Templiers qu'à partir d'août 1308, à la suite de la bulle *Faciens misericordiam*. C'est au moment d'une rencontre à Poitiers entre Philippe le Bel et Clément V, où soixante-douze Templiers confirment leurs fautes devant le pape, que ce dernier décida de mettre en place une commission pontificale d'enquête sur l'ordre.

Alors que les années 1307-1308 sont des moments où le pouvoir royal tente de déterminer la culpabilité des frères, la fin de l'année 1308 marque le moment où l'Église prend la relève de la procédure. Devant les aveux d'hérésie de soixante-douze Templiers, Clément V ne pouvait rester indifférent et il fulmina la bulle *Faciens misericordiam* ordonnant la tenue d'une commission pontificale devant vérifier non seulement la culpabilité des frères, mais également celle de l'ordre dans son entièreté. L'enquête de Clermont était l'une des conséquences de cette bulle. Dirigée par l'évêque de la ville en juin 1309, elle devait faire la lumière sur la culpabilité des frères, et non celle de l'ordre. Le document est composé du questionnaire pour l'interrogatoire, des différentes accusations et des dépositions des soixante-neuf Templiers qui ont avoué ou nié lesdites accusations<sup>171</sup>. Contenant près de quatre-vingt-dix articles, le questionnaire de Clermont nous donne un

---

<sup>170</sup> Nous désirons rappeler ici que dans la partie vernaculaire de l'acte d'arrestation présenté à la fin du chapitre précédent, Philippe le Bel soupçonnait que les officiers de l'ordre étaient davantage informés des rites hérétiques de l'ordre, particulièrement celui concernant la vénération d'une idole.

<sup>171</sup> Le questionnaire et les dépositions ont été publiés dans Roger SÈVE et Anne-Marie CHAGNY-SÈVE, *Le Procès des Templiers d'Auvergne (1309-1311) : Édition de l'interrogatoire de juin 1309*, Paris, Éditions du CTHS, 1987, p. 107-244.

indice fondamental pour comprendre le processus de diabolisation des Templiers : alors que l'acte d'arrestation ne comportait que cinq accusations, soit le baiser, le reniement du Christ, le crachat sur une effigie du Christ, les relations sexuelles contre nature et, dans l'acte en vernaculaire, la vénération d'une idole, le questionnaire de Clermont en comporte près de quatre-vingt-dix. Comme nous le verrons, la multiplication des accusations permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle les commissaires pontificaux, en raison des nombreux procès pour hérésie tenus antérieurement par l'Église, ont tenté de déterminer si des rituels pratiqués par les divers groupes hérétiques entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle s'appliquaient également au cas des Templiers. Si nous proposons une analyse détaillée du questionnaire, nous sommes dans l'obligation de mettre de côté, en raison de contrainte d'espace, les soixante-neuf dépositions des frères qui ont répondu au questionnaire. Ces dépositions seront uniquement utilisées à des fins quantitatives, car Roger Sève et Anne-Marie Chagny-Sève ont déjà soigneusement recensé, dans les soixante-neuf dépositions, le nombre de frères ayant avoué ou nié les articles du questionnaire de Clermont<sup>172</sup>.

En plus du problème de la constitution d'un corpus cohérent, nous voudrions exposer dans cet avant-propos un autre problème méthodologique auquel nous avons été confronté. À partir des documents que nous avons rassemblés, il convient de se poser les deux questions suivantes : quelle est la nature de ces documents et dans quel(s) contexte(s) fut-il ou furent-ils produit(s) ? Les simples mots de « procès-verbal » ou « d'interrogatoire » posent problème, car les documents ne sont en aucun cas une version fidèle de la déposition de l'accusé, mais ils représentent plutôt ce que les inquisiteurs *voulaient* que l'accusé prononce. Les questionnaires étaient fabriqués à l'avance et, dans le cas des Templiers de 1307, ils l'étaient à l'aide de l'acte d'arrestation qui présentait les principaux éléments sur lesquels les Templiers allaient devoir être interrogés. Le processus de catégorisation et de formalisation du questionnaire visait en tout premier lieu à forcer les Templiers à s'inscrire à l'intérieur de l'ensemble des catégories du questionnaire, et ce, en torturant l'accusé afin de le forcer à avouer les catégories du questionnaire<sup>173</sup>. Par ce procédé violent, on ne cherchait pas à déterminer l'innocence ou la culpabilité de l'accusé,

---

<sup>172</sup> Roger SÈVE et Anne-Marie CHAGNY-SÈVE, *Le Procès des Templiers d'Auvergne (1309-1311)*, op cit., p. 107-244.

<sup>173</sup> Jean-Claude LAURET et Raymond LASIERRA, *La torture et les pouvoirs*, Paris, Balland, 1973, p. 19.

mais on cherchait plutôt à le *transformer*, au moment de l'écriture du procès-verbal, en coupable. L'Inquisition crée de toute pièce des « Autres diaboliques » et, à la suite de cette création, cherche à les réintégrer à l'intérieur de la communauté des fidèles par une variété de pénitences demandées en fonction de la gravité du crime commis<sup>174</sup>. Gardant à l'esprit cette idée du processus de création d'un Autre diabolique, les procès-verbaux prennent dès lors un tout autre sens : nous avons affaire à des textes qui cherchent à diaboliser les Templiers à l'aide de catégories très précises, catégories que nous analyserons en détail dans le cadre de ce chapitre.

À la suite de la constitution de notre corpus, un dernier problème vient se poser à nous : comment traiter adéquatement cette information ? Si nous refusons d'emblée de faire une analyse événementielle et chronologique de la procédure contre le Temple –démarche qui a déjà été entreprise par Malcom Barber et Alain Demurger<sup>175</sup> –, notre analyse se concentrera plutôt sur quelques thèmes centraux des dépositions pour en proposer une analyse détaillée, à l'instar de la démarche entreprise dans le deuxième chapitre de ce mémoire. Le premier thème abordé sera celui du crachat et, plus largement, du reniement du Christ, alors que la deuxième partie de ce chapitre abordera la question du baiser obscène qui joua un rôle central dans le rite d'initiation des Templiers. Dans un troisième temps, nous traiterons du problème de l'idole qui est, comme le baiser, une autre pièce maîtresse du rite d'initiation.

### **1. LE RENIEMENT DU CHRIST ET LE CRACHAT SUR LA CROIX : LE REJET DES FONDEMENTS INSTITUTIONNELS ET THÉOLOGIQUES DE L'*ECCLÉSIA***

Le reniement du Christ et le crachat sur la croix étaient des gestes rituels qui venaient saper les fondements de l'Église : rejetant le Christ et son sacrifice, les Templiers reniaient également, selon le questionnaire de Clermont, les sacrements de l'autel et l'importance du rituel eucharistique. Ces gestes rituels hérétiques que nous pourrions regrouper dans la grande catégorie du « reniement » se situent à deux niveaux. Le premier est théologique : il concerne le rejet par les Templiers de certains éléments centraux du *credo* comme le

---

<sup>174</sup> Didier LE FUR, *L'Inquisition enquête historique : France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Tallandier, 2012, p. 15.

<sup>175</sup> Malcom BARBER, *The Trial of the Templars*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Alain DEMURGER, *La persécution des Templiers : Journal (1307-1314)*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015.

sacrifice du Christ pour le salut de l'humanité. Le second niveau est de l'ordre du geste à proprement parler : si le reniement du Christ et de son sacrifice est dans l'ordre de l'idéal, le crachat sur la croix est quant à lui la matérialisation concrète, par une action bien précise, de ce reniement. Cependant, le symbolisme du crachat ne se limite pas simplement à la manifestation physique du rejet d'une idée : le verbe *spuo* possède des référents bibliques qui doivent être pris en compte dans l'analyse.

### *1.1. Spuo et son système de représentations*

Déterminer le sens d'un mot provenant du latin médiéval doit se faire en deux étapes. D'abord, il convient de faire une analyse lexicographique, c'est-à-dire faire la recension de l'ensemble des articles de dictionnaires de latin médiéval afin de croiser ces différentes définitions<sup>176</sup>. Ensuite, le médiéviste doit relever les occurrences du mot dans la Vulgate : cette démarche est selon nous essentielle, car les clercs apprenaient le latin à partir de la Vulgate. Dès lors, le sens des mots était en fait celui que leur donnait la Vulgate. En relevant les occurrences du mot dans la Vulgate, nous avons trouvé deux passages très intéressants où les Juifs ont craché sur le Christ juste avant sa crucifixion.

Dans le chapitre 18 de l'Évangile de Luc, on peut lire une conversation entre Jésus et ses disciples. Pendant la conversation, Jésus explique une prophétie selon laquelle il sera livré aux païens et qui se moqueront de lui, lui feront outrage et, enfin, lui cracheront dessus avant de le mettre à mort<sup>177</sup>. La version latine emploie le verbe *conspuo*, à la forme active ou passive : le préfixe « con- » vient renforcer ici cette idée que le geste de cracher sur le Christ était avant tout un geste accompli avec force. À cet effet, le vocable *conspuetur* entre en relation avec le passage de Marc qui, au chapitre 14, décrit précisément la scène où le Christ se fait cracher au visage par les témoins lors de son procès : « Et quelques-uns se mirent à cracher sur lui, à lui voiler le visage et à le frapper à coups de

---

<sup>176</sup> Pour cette étape, nous avons utilisé les dictionnaires suivants : le dictionnaire DuCange, le Niermeyer, le Blaise médiéval et le Lexique Latin-Français du Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris et enfin le *Novum glossarium*. Les références détaillées de ces dictionnaires se trouvent dans la bibliographie à la fin de ce mémoire.

<sup>177</sup> Luc, 18, 32. [...] *tradetur enim gentibus et inludetur et flagellabitur et conspuetur*. ([...] on se moquera de lui, on l'outragera, on crachera sur lui).

poing, en lui disant: Devine! Et les serviteurs le reçurent en lui donnant des soufflets »<sup>178</sup>. Ici, le verbe *conspuo* désigne non seulement l'action de cracher en groupe sur quelque chose ou quelqu'un, mais il comporte également une référence au moment où le Christ prophétisa son arrestation et le moment où les Juifs et les Romains lui crachèrent dessus lors de son exécution sur la croix. Ce constat renforce l'idée selon laquelle *conspuere* renvoie à l'idée d'outrage et donc, dans un contexte inquisitoire, au crime de lèse-majesté, car c'est le Christ qui est ici lésé.

Que pouvons-nous déduire de cette petite analyse du verbe *spuo* ? D'abord, que le geste de cracher sur la croix dans les procès-verbaux de l'affaire des Templiers n'avait rien d'anodin et constituait une offense grave envers l'Église : nous pouvons également comprendre que le geste du crachat constituait non seulement une offense à l'Église, mais représentait une répétition du geste initial posé par les Juifs et les Romains lors de l'exécution de Jésus. En plus de rejeter la divinité du Christ, les Templiers rejetaient, par leur crachat, leur Créateur puisque le Christ était à la fois Dieu et homme. De même, le fait de cracher sur la croix portait également atteinte à la mémoire du Christ et affichait une volonté de l'effacer et de le renier. De plus, cracher sur l'effigie du Christ était une réalisation concrète de la prophétie prononcée par le Christ dans l'Évangile de Luc puisque les Templiers, considérés à ce moment comme des hérétiques en raison de leurs pratiques déviantes, ont précisément fait outrage au Christ par leur crachat. En terminant, le verbe *conspuo* se trouve également dans le cas des Templiers puisque le crachat sur la croix aurait été effectué par le nouveau chevalier, sous la supervision des maîtres de l'ordre, constituant ainsi une action posée en groupe comme l'ont fait les Juifs et les Romains.

L'analyse nous a permis de comprendre que le verbe *spuo* avait une connotation beaucoup plus profonde : les juges responsables de l'affaire des Templiers avaient probablement à l'esprit les passages de Marc et de Luc. Il est donc fort probable qu'au moment où les inquisiteurs ont lu les dépositions des Templiers, certains des passages bibliques présentés plus haut leur sont venus instinctivement à l'esprit. Par leur crachat, les

---

<sup>178</sup> Marc, 14, 65. *Et coeperunt quidam conspuere eum et velare faciem eius et colaphis eum caedere et dicere ei: « Prophetiza »; et ministri alapis eum caedebant.*

Templiers n'ont pas seulement renié le Christ, mais ils ont recréé la scène où les Juifs et les Romains ont craché sur le Christ et l'ont, comme le précise l'acte d'arrestation, crucifié de nouveau. Le fait de cracher sur l'effigie du Christ n'était pas une atteinte à une « religion » ou à une croyance, c'était une attaque portée contre un système social et ses représentations.

### *1.2. Le sens du reniement du Christ et du crachat dans les dépositions en vernaculaire*

Les dépositions en vernaculaire furent compilées cinq jours après l'arrestation du 13 octobre, et ce, par les seigneurs et les agents du roi qui avaient reçu l'acte d'arrestation<sup>179</sup>. Le document comporte sept dépositions dont seulement deux sont détaillées, celle de Thomas Quentin et celle du frère Philippe. Le document précise que les dépositions des cinq autres Templiers sont identiques à celle de Thomas Quentin, nous indiquant ainsi le caractère « machinal » de la procédure inquisitoire et la rapidité et l'efficacité avec laquelle il fut possible d'aller chercher des aveux et de rédiger les procès-verbaux. La déposition de Thomas Quentin, tout comme celle des cinq autres Templiers, présente les accusations dans le même ordre que l'acte d'arrestation en vernaculaire : reniement du Christ et crachat sur la croix, dépouillement des vêtements, pratique du baiser obscène au bas du dos, sur le nombril et sur la bouche, présentation d'une idole (qui prend la forme d'une image dans le texte) et enfin revêtement d'une corde à la taille qui avait été préalablement entourée autour de l'image/idole. La déposition du frère Philippe respecte également cet ordre, mais présente quelques différences en ce qui a trait à la nature du baiser obscène. Il faut également ajouter un élément central : c'est le frère Philippe, alors commandeur de la commanderie de Sainte-Vaubourg, qui a reçu Thomas Quentin dans l'ordre. Les aveux de Quentin placent donc le frère Philippe dans une situation délicate, car non seulement il a avoué avoir pratiqué divers rites hérétiques, mais il a également reçu le frère Thomas Quentin, et donc probablement d'autres après lui, de la même manière. À la suite de ces considérations, analysons dans un premier temps le sens du crachat et du reniement du Christ dans les dépositions en vernaculaire.

---

<sup>179</sup> *C'est la confession que les templiers de Saint-Estienne de Rainneville, qui s(ont) emp(ri)son au Po(n)t-de-l'Arche ont fecte devant mons(eigneur) d'Orsneval, mons(eigneur) Joh(an) de Tonneville, mons(eigneur) Guill(aume) d'Orsneval, mon(seigneur) Raoul du Plesseis, mons(eigneur) Guill(aume) de Houdecort, ch(evalie)rs, le baillif de Rouen, le viconte du Pont-de-l'Arche, Joh(an) l'Archevesque, vallet le roy, et plus(ieurs) autres, le jour de la saint Just et saint Luc, l'an de grâce mil CCC et sept (18 octobre 1307). Paris, Archives nationales, J 413, n° 23.*

NOM, FONCTION, DATE DE L'INTERROGATOIRE <sup>180</sup>	PASSAGE
Thomas Quentin, <i>non-mentionné</i> (probablement un chevalier ou un sergent), <b>18 octobre 1307</b>	<b>1.</b> Ap(ré)s ceu q(ue) on li ont otroié, on li fist vouer caste obediencia et vivre sans propre, presens les freres, et puis le mena chil qui le vest derrier l'autel et li monstra la crois et li fist trois foiz renier Dieu et escopir sus et dit q(ue) il n'i escopi q(ue) une foiz [...]
Frère Philippe, <i>Commandeur</i> , <b>18 octobre 1307</b>	<b>2.</b> ap(rè)s ceu frere Anure li vesti le mantel et li mist au col et puis le mena derriere l'autel et li monstra la crois et li fist renoier et puis escopir sus, une foiz sans plus.

Le crachat et le reniement du Christ étaient les premiers gestes dont le nouveau Templier était accusé à la suite de la prise de son manteau. C'est en effet seulement *après* que le nouveau Templier ait prononcé ses vœux et pris son manteau qu'on lui aurait demandé de cracher sur une effigie du Christ et de le renier. Ce déroulement des gestes renforce d'emblée la diabolisation des Templiers, car non seulement ils ont renié le Christ et craché sur la croix, mais ils l'ont fait après avoir prononcé leurs vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Partant de ce fait, les Templiers ont trahi le Christ et l'on renié, tel qu'annoncé par la prophétie de Jésus dans le chapitre 18 de l'Évangile de Luc : une fois livré aux païens (ici les Templiers), ces derniers ont craché (*conspuo*) sur une effigie du Christ et l'ont par la suite renié. Le crachat s'inscrit donc dans une continuation des gestes posés par les Juifs au moment de la crucifixion de Jésus, faisant en sorte que les Templiers pouvaient être considérés comme des traîtres de la foi. À l'instar de Judas, ils ont trahi leurs idéaux et le Christ, car ils ont craché, comme les Juifs avant eux, sur le Christ au moment de sa crucifixion<sup>181</sup>.

Tant dans la déposition de Thomas Quentin que dans celle du frère Philippe, le crachat sur la croix et le reniement du Christ sont présentés comme les premiers gestes posés par les Templiers lors de leur entrée dans l'ordre. Selon leur « confession », les deux

<sup>180</sup> En raison de contraintes d'espace, nous ne citerons pas, comme dans le chapitre deux, l'entièreté des documents à l'étude. Le lecteur pourra cependant se référer à l'annexe du présent mémoire où une transcription complète des documents étudiés est proposée. Nous citerons uniquement dans ces pages les passages clés à l'étude.

<sup>181</sup> Il faut rappeler que l'acte d'arrestation présente le crachat et le reniement du Christ comme une seconde crucifixion du Christ, ce qui renforce cette adéquation effectuée entre les Templiers, les événements et les acteurs clés de la Passion.

frères ont en effet reçu les draps, le pain et l'eau de l'ordre puis ont prononcé leurs vœux. Après quoi, les deux nouveaux Templiers ont été accompagnés derrière l'autel où on leur présenta la croix sur laquelle ils ont renié le Christ par trois fois. Ils ne crachèrent cependant qu'une seule fois sur la croix, ce qui peut être interprété dans ces conditions comme une « circonstance atténuante », car ils n'ont pas craché par trois fois sur la croix comme on n'aurait pu s'attendre à la suite de leur triple reniement du Christ. Avant d'aller plus loin, il faut noter d'emblée le lieu où se déroulent le crachat et le reniement du Christ : loin d'être anodin, le fait de mentionner explicitement que le rite se produisait derrière l'autel renforce la gravité du geste en raison de l'importance de l'autel dans la dynamique des rituels chrétiens au Moyen Âge. Dès le IV<sup>e</sup> siècle, les églises devaient avoir dans leur autel des reliques de saints<sup>182</sup> : sans relique, il ne pouvait y avoir d'église consacrée. L'autel était dès lors, pour reprendre les mots de Laurent Durnecker, une « sépulture glorieuse »<sup>183</sup> où le saint effectue un *transitus* entre le ciel et la terre, entre le charnel et le spirituel. L'autel était également le lieu où se produisait, au moment de la messe, le miracle de la transsubstantiation où le pain devenait réellement, à la suite de la prononciation de la phrase *hoc est corpus meum*, le corps du Christ. Enfin, l'autel participait activement à la reproduction sociale de l'Église, car c'est devant l'autel qu'était transformé le pain en corps du Christ, et c'est ainsi que les fidèles pouvaient espérer, par leur participation à la communion, atteindre le salut. En raison des nombreux rôles que remplissait l'autel, ce lieu était l'endroit le plus sacré de l'église. Dès lors, le fait d'ordonner aux Templiers de renier le Christ et de cracher sur la croix à cet endroit précis renforçait l'idée selon laquelle ce geste venait briser l'ordre social mis en place par l'Église. Pour cette raison, renier le Christ près de l'autel équivalait à renier l'ensemble de la structure sociale qui reposait, fondamentalement, sur l'autel et les reliques qui y étaient encastrées. De surcroît, le fait de renier la divinité du Christ équivalait à renier la divinité des saints et donc des reliques : renier le pouvoir des reliques était une négation de l'ensemble de la structure ecclésiale, car sans relique l'église ne pouvait assurer sa reproduction. En somme, le fait d'insister sur la

---

<sup>182</sup> Didier MÉHU, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 285.

<sup>183</sup> Laurent DURNECKER, « Consécrations d'autels et dépôts de reliques. L'exemple de Saint-Étienne de Dijon du XI<sup>e</sup> au début du XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Didier MÉHU (dir.), Brepols, Turnhout, 2008, p. 210.

spatialisation du geste commis par les Templiers n'avait rien d'anodin : non seulement les Templiers reniaient le Christ, mais en plus ils déshonoraient, par leur geste, l'autel, l'endroit le plus sacré de l'église et de l'*ecclesia*.

Alors que l'acte d'arrestation mentionnait une effigie (*effigie presentata*) sur laquelle les Templiers devaient cracher, les dépositions de Thomas Quentin et du frère Philippe apportent un degré supplémentaire de précision à l'égard de celle-ci : si le mot *effigies* renvoie davantage à une image plutôt qu'à un crucifix, les dépositions des deux Templiers mentionnent quant à elles explicitement une croix (*crois*). Une petite précision sémantique s'impose cependant : le mot *crois*, qui peut sans aucun doute désigner un objet en forme de croix, ne veut pas nécessairement dire qu'il s'agit d'un crucifix, c'est-à-dire une croix avec une représentation du Christ cloué dessus<sup>184</sup>. D'après sa déposition, on a demandé à Thomas Quentin de renier le Christ trois fois (*et li fist trois foiz renier Dieu*) puis lorsque le maître lui montra la croix, il cracha sur cette dernière une seule fois. Dès lors, cette relation implicite entre Pierre et Thomas Quentin permet de dégager une des logiques fondamentales à l'ensemble de la procédure entamée contre les Templiers, soit celle de mettre en relation les gestes déviants actuels commis par les Templiers avec des faits passés de la Bible pour soutenir leurs accusations. Par leurs gestes déviants, les Templiers ont refait les crimes originels commis par les Juifs lors de la Passion. Le fait d'inscrire les gestes des Templiers et de les faire concorder avec certains passages de la Bible renforce l'idée de préfiguration des événements de l'Ancien et du Nouveau Testament qui sont appelés à se reproduire. Le cas des Templiers est un exemple probant de cette préfiguration en raison des nombreuses relations qui existent entre les dépositions des frères et certains événements de la Bible et, plus particulièrement, ceux entourant la Passion. En somme, ce court extrait du procès-verbal agit pratiquement comme le déroulement d'une nouvelle Passion où le Christ est trahi, puis de nouveau livré aux païens.

---

<sup>184</sup> Du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, les croix étaient essentiellement nues, c'est-à-dire qu'il n'y avait aucune représentation du Christ dessus. Or, au XIV<sup>e</sup> siècle, il est fort probable que la croix portait une effigie du Christ. Pour plus de détails, voir « Crucifix », dans *Dictionnaire d'histoire de l'art du Moyen Âge occidental*, Pascale CHARRON et Jean-Marie GILLOUËT (dir.), Paris, Robert Laffont, 2009, p. 286-288.

En plus de renier le Christ par trois fois, Thomas Quentin cracha sur la croix, mais seulement une fois. Le fait que Quentin mentionne le nombre de fois où il cracha nous permet de poser l'hypothèse que les agents du roi l'ont probablement interrogé sur le nombre de fois où il posa ce geste. En plus d'inscrire Quentin en relation spécifique avec Pierre en raison de son reniement, le fait de cracher sur la croix permet de faire un rapport entre le geste de Quentin et celui posé par les Juifs dans le chapitre 18 de Luc.

### 1.3. Le sens du reniement du Christ et du crachat dans les dépositions des officiers

NOM, FONCTION ET DATE DE L'INTERROGATOIRE	PASSAGE	TRADUCTION
Geoffroy de Charney, <i>Précepteur de Normandie</i> <sup>185</sup> , <b>21 octobre 1307</b>	<p><b>1.</b> <i>Dixit etiam per juramentum suum quod ipso recepto et mantello ad collum posito asportata fuit sibi quedam crux in qua erat ymago Jhesu Christi et dixit sibi idem receptor quod non crederet in illum cujus ymago erat ibi depicta quia falsus propheta erat nec erat Deus. Et tunc fecit dictus recipiens ipsum abnegare Jhesum Christum ter, ore et non corde, ut dixit.</i></p> <p><b>2.</b> <i>Requisitus utrum spuerit supra ipsam ymaginem dixit per juramentum suum quod non recordatur et credit quod hoc fuit ista de causa quia festinabant se.</i></p>	<p>Il dit aussi sous serment qu'après qu'on l'eut reçu et qu'on lui eut mis le manteau au cou, on lui apporta une croix sur laquelle était l'image de Jésus Christ et le même frère qui le reçut dit de ne pas croire en celui dont l'image y était représentée, parce qu'il était un faux prophète et qu'il n'était pas Dieu. Et alors celui qui le reçut lui fit renier Jésus-Christ trois fois, de la bouche, non du cœur, à ce qu'il dit.</p> <p>Requis de déclarer s'il avait craché sur l'image elle-même il dit sous serment qu'il ne s'en souvient pas et qu'il croit que c'est parce qu'ils se dépêchaient.</p>
Jacques de Molay, <i>Grand-Maître de l'ordre du Temple,</i>	<p><b>1.</b> <i>Dixit eciam per juramentum suum quod, post multas promissiones</i></p>	<p>Il dit aussi sous serment qu'après qu'il eut fait plusieurs promesses relatives aux</p>

<sup>185</sup> Un précepteur est un officier responsable de la gestion administrative d'une région entière.

<p><b>24 octobre 1307</b></p>	<p><i>ab eo factas super observanciis et statutis dicti ordinis posuerunt mantellum ad collum suum. Et fecit dictus recipiens apportari in presencia sua quamdam crucem eneam in qua erat figura Crucifixi et dixit sibi et precepit quod abnegaret Christum cujus figura erat ibi. Qui licet invitatus decit et tunc precepit sibi idem recipiens quod spueret supra eam sed sputit ad terram.</i></p> <p><b>2.</b><i>Interrogatus quociens dixit per juramentum suum quod non sputit nisi semel et de hoc bene recordatur.</i></p>	<p>observances et aux statuts de l'ordre, ils lui mirent le manteau au cou. Et celui qui le recevait fit apporter en sa présence une croix de bronze sur laquelle était l'image du Christ et lui dit et lui prescrivit de renier le Christ dont l'image était là. Et lui, quoique malgré lui, le fit; et alors celui qui le recevait lui prescrivit de cracher sur elle, mais il cracha à terre.</p> <p>Interrogé sur le point de savoir combien de fois il le fit, il dit sous serment qu'il ne cracha qu'une fois ; et de cela, il se souvient bien.</p>
<p>Hugues de Pairaud, Visiteur de l'ordre du Temple<sup>186</sup>, <b>9 novembre 1307</b></p>	<p><b>1.</b> <i>Dixit etiam per juramentum suum quod, post multas promissiones ab eo factas de observandis statutis et secretis ordinis, positum fuit mantellum ordinis ad collum suum predictus Johannes, qui postea fuit preceptor de la Muce, duxit eum retro quoddam altare et ostendit eidem quamdam crucem in qua erat ymago Jhesu Christi crucifixi et precepit sibi quod abnegaret illum cujus ymago ibi</i></p>	<p>Il dit aussi sous serment qu'après qu'il eut fait de nombreuses promesses d'observer les statuts et les secrets de l'ordre, on lui mit le manteau de l'ordre au cou et que ledit Jean, qui fut ensuite précepteur de la Muce, le conduisit derrière un autel et lui montra une croix sur laquelle était l'image de Jésus-Christ crucifié et lui commanda de renier celui dont l'image y était représentée et de cracher sur la croix; et lui, quoique malgré lui, renia Jésus-Christ de la bouche et non du cœur, à ce qu'il dit.</p>

<sup>186</sup> Alors que le Grand-Maître était la plupart du temps en Orient (Terre Sainte ou Chypre après la chute d'Acre en 1291), le visiteur était le représentant du Maître en Occident. En l'absence du Maître, le Visiteur avait les mêmes pouvoirs que le Maître. Il était également le responsable du Trésor de Paris.

	<p><i>representabatur et spueret supra crucem; et ipse tunc, licet invitus Jhesum Christum abnegavit, ore, et non corde, ut dixit.</i></p> <p><b>2.</b> <i>Dixit etiam per juramentum suum quod, non obstante precepto quod fuit sibi factum de spuendo, non sputit supra crucem, ut dixit, et non abnegavit, nisi semel.</i></p> <p><b>3.</b> <i>Requisitus per quem modum recipiebat, dixit per juramentum suum quod, postquam premiserant servare statute et secreta ordinis, et mantellis ad colla positis, ducebat eos ad loca secreta et faciebat se osculari ab eis inferiori parte spine dorsi, in umbilico et in ore, et postea faciebat apportari crucem in presentia cujuslibet et dicebat eis quod oportebat de statutis dicti ordinis quod abnegarent Crucifixum et crucem ter et spuerent supra crucem et ymaginem Jhesu Christi crucifixi, dicens quod, licet hoc eisdem preciperet, non faciebat corde.</i></p> <p><b>4.</b> <i>Requisitus utrum invenisset aliquos qui hoc facere</i></p>	<p>Il ajouta sous serment que, nonobstant l'ordre qui lui fut donné de cracher, il ne cracha pas sur la croix, à ce qu'il dit, et qu'il ne renia qu'une fois.</p> <p>Interrogé sur la façon dont il les recevait, il dit sous serment qu'après qu'ils avaient promis de garder les statuts et les secrets de l'ordre et qu'on leur avait mis le manteau au cou, il les conduisait dans des endroits secrets et se faisait baiser par eux sur la partie inférieure de l'épine dorsale, sur le nombril et sur la bouche, qu'ensuite il faisait apporter une croix en présence du premier venu et qu'il leur disait qu'il leur fallait, en vertu des statuts dudit ordre, renier trois fois le Crucifié et la croix et cracher sur la croix et sur l'image de Jésus-Christ, disant que, quoi qu'il le leur ordonnât, il ne le faisait pas du fond du cœur.</p> <p>Requis de déclarer s'il en avait trouvé quelques-uns qui refusassent de le faire, il dit</p>
--	--	---

	<i>contradicerunt, dixit quod sic, tamen finaliter faciebant abnegacionem et spuitionem.</i>	que oui, mais qu'ils finissaient par renier et par cracher.
--	--	---

La déposition de Geoffroy de Charney, précepteur de Normandie, adopte le même ordre de présentation des événements que l'acte d'arrestation et les dépositions de Thomas Quentin et du frère Philippe. Dans un premier temps, il doit prononcer les vœux de l'ordre et reçoit par la suite le manteau qu'on lui met autour du cou (*mantello ad collum posito*). Or, au lieu d'être mené derrière l'autel comme ce fut le cas avec Quentin et le frère Philippe, G. de Charney semble demeurer sur place et c'est le maître recevant qui lui apporte une croix sur laquelle se trouve une image du Christ (*crux in qua erat ymago Jhesu Christi*). Tandis que les dépositions en vernaculaire ne mentionnaient qu'une croix (*crois*) sans pour autant spécifier si le Christ était représenté dessus, les dépositions en latin sont quant à elles plus précises au sujet du médium sur lequel les officiers devaient cracher. Non seulement il s'agissait d'une croix, mais il y avait sur cette même croix une image du Christ. Il s'agit ici d'un crucifix représentant le sacrifice du Christ au moment de la Passion<sup>187</sup>.

La déposition de Charney se poursuit en spécifiant que le maître disait pendant la cérémonie que l'image du Christ n'était en fait qu'une représentation d'un faux prophète et que Jésus n'était pas Dieu (*ibi depicta quia falsus propheta erat nec erat Deus*). Ce passage vient considérablement aggraver la déposition, car les Templiers, en plus de renier le Christ et son sacrifice, ne reconnaissaient plus l'image censée représenter Dieu (*depicta*). Enfin, le passage se termine par le reniement du Christ par trois fois, exactement comme les dépositions en vernaculaire analysées plus haut. Le fait de spécifier le nombre de fois où de Charney renia le Christ avait le même objectif de « préfiguration » que dans la déposition de Quentin, c'est-à-dire inscrire le reniement du Christ en relation avec Pierre qui renia lui aussi par trois fois le Christ. Concernant le crachat, de Charney spécifia qu'il ne pouvait se rappeler s'il avait craché ou non sur la croix, et ce, en raison du caractère hâtif du rite d'initiation.

<sup>187</sup> Nous reviendrons sur cet élément central un peu loin dans le chapitre.

De son côté, Jacques de Molay témoigne de contraintes morales ou de doutes dans l'esprit du grand maître qui sont absents de la déposition de Charney. Alors que l'image du Christ prend sensiblement la même forme, c'est-à-dire une croix avec une représentation du Christ (*in presencia sua quamdam crucem eneam in qua erat figura Crucifixi*), de Molay renie le Christ, mais à contrecœur (*qui licet invitus*) et il avoua, par la suite, avoir craché par terre et non directement sur la croix (*sed sputit ad terram*). Ces précisions sur les gestes posés illustrent une certaine tension entre l'esprit de Molay et les gestes qu'il a posés, car il a certes renié le Christ, mais le fit à contrecœur (*invitus*), tandis que le crachat fut effectué par terre et non directement sur la croix. De Molay tentait certainement de réduire la gravité des gestes qu'il a commis en mentionnant explicitement qu'ils furent posés à contrecœur et sous la pression des personnes qui le recevait. Enfin, il termine sa déposition concernant cette catégorie en spécifiant qu'il n'a craché qu'une seule fois (*sputit nisi semel*).

La déposition d'Hugues de Pairaud, visiteur de l'ordre du Temple, est de loin la plus substantielle des trois à l'égard du crachat et du reniement du Christ. Non seulement le procès-verbal nous indique que de Pairaud a effectivement renié le Christ et craché sur la croix, mais le document précise qu'au moment où le visiteur recevait des nouveaux Templiers dans l'ordre, il leur demandait de pratiquer les mêmes gestes déviants, et ce, dans des lieux secrets (*loca secreta*), ce qui renforce le caractère occulte de la cérémonie d'initiation. De plus, les modalités des gestes déviants sont sensiblement différentes, notamment en ce qui concerne le reniement du Christ et le crachat. Dans un premier temps, de Pairaud avoue avoir renié le Christ une seule fois, à contrecœur, de bouche et non de cœur (*licet invitus Jhesum Christum abnegavit, ore, et non corde, ut dixit*). La mention « de bouche et non de cœur » (*ore et non corde*) est un ajout supplémentaire dans la déposition de Pairaud qui ne se trouve pas dans celle de Molay : l'expression *ore et non corde* vient ici renforcer l'idée selon laquelle de Pairaud demeurait intérieurement un chrétien, car il refusait de renier le Christ de cœur, mais qu'il avait tout de même péché pour entrer dans l'ordre en reniant le Christ de bouche. De Pairaud désirait probablement, par cette affirmation, réduire la gravité de son geste, car son cœur était demeuré chrétien tout au long de l'adoubement. Il ajouta également qu'il renia le Christ seulement une fois et non pas trois

fois comme dans le cas de Charney. Enfin, il nia catégoriquement le fait d'avoir craché sur la croix, contrairement aux témoignages qu'avaient faits de Charney et de Molay quelques jours avant lui.

En somme, nous avons vu dans cette partie que les dépositions des officiers avaient quelques différences avec celles en vernaculaires analysées plus haut. La première caractéristique de ces dépositions est certainement l'ajout de précisions à l'égard de l'effigie du Christ. Si les documents en vernaculaire mentionnent uniquement une croix (*crois*), les dépositions en latin stipulent qu'il s'agissait d'une croix avec une représentation du Christ dessus. Quant à la spatialisation des gestes, les dépositions latines sont cependant moins précises : on ne mentionne en effet aucunement l'endroit où se déroulent les gestes déviants, ce qui laisse supposer qu'ils auraient très bien pu se produire près de l'autel, ou à un autre endroit dans l'église, ou même à l'extérieur de l'église dans une salle spécialement dédiée aux adoubelements à l'intérieur des commanderies. Enfin, les dépositions latines témoignent d'une certaine tension morale entre l'officier pratiquant les gestes obscènes et sa conscience. Les textes sont en effet très clairs sur ce point, car ils spécifient clairement qu'ils l'ont fait de bouche et non de cœur ou qu'ils ont effectivement craché, mais sur le sol. Si en 1307 on enquête uniquement sur le reniement du Christ et le crachat sur la croix, le document de Clermont de 1309 ajoute, quant à lui, un nombre considérable d'articles à ces deux premières catégories. Les accusations contenues dans le questionnaire de Clermont renforcent, à un degré nettement supérieur, la diabolisation des gestes commis par les Templiers ou l'adéquation entre les gestes hérétiques des frères et l'atteinte à la stabilité de l'ordre social est clairement mise de l'avant.

#### *1.4. Le reniement du Christ et le crachat dans le questionnaire de Clermont (1309)*

En 1307, il n'y avait que deux accusations dans la grande catégorie du « reniement », c'est-à-dire le reniement verbal, par trois fois dans certains cas, et le crachat sur la croix. L'acte d'arrestation et les dépositions en vernaculaire et en latin ne mentionnaient pas d'autres accusations qui pourraient se trouver dans la grande catégorie du reniement. Or, dans le questionnaire de Clermont, la catégorie du « reniement » regroupe

trois articles totalisant à eux seuls vingt-et-une accusations. Cette multiplication des accusations permet d'exposer trois considérations :

1. d'abord, la prise en main de l'enquête par l'Église a mené cette dernière à inscrire dans les questionnaires des catégories alors absentes de l'acte d'arrestation ;
2. ensuite, la torture infligée aux Templiers a sans doute contribué à la multiplication des accusations. En 1310, le Templier Aimery de Villiers-le-Duc avoua devant la commission pontificale qu'il était prêt à « dire qu'il[s] avai[en]t tué[s] Dieu » pourvu que les tortures s'arrêtent, ce qui montre, en définitive, que la torture a joué un rôle crucial dans le processus de multiplication des accusations<sup>188</sup> ;
3. enfin, cette multiplication des accusations et leur inscription dans le questionnaire de Clermont est le résultat du processus de diabolisation entamé contre les Templiers, car on tentait de déterminer s'ils avaient commis les gestes recensés dans l'acte d'arrestation. La procédure extraordinaire a également mis au jour une série de rites absents de l'acte d'arrestation, ce qui a nourri l'idée d'une diabolisation des frères toujours plus grande : ils n'ont pas seulement craché sur la croix, mais ils ont uriné dessus ; ils n'ont pas seulement renié le Christ, mais également les sacrements de l'autel.

La nature même du geste de renier le Christ et de cracher sur la croix était une atteinte directe à l'ordre social, car renier le Christ et sa divinité équivalait à briser les fondements théologiques sur lesquels l'*ecclesia* était établie. Avant d'aller plus loin, le tableau ci-dessous présente les trois articles relatifs au reniement et les diverses accusations qui y sont rattachées.

ARTICLES	VERSION LATINE	TRADUCTION
Article 1 concernant le reniement de la divinité du Christ.	<b>1.</b> <i>Primo quod in receptione sua, et quandoque post, et quam cito ad hec comoditatem habere poterant, abnegant Christum vel Jhesum vel crucifixum, vel quandoque Deum et aliquando</i>	Premièrement, qu'au moment de leur réception et quelque fois après, et ce le plus rapidement qu'ils le pouvaient, ils reniaient le Christ ou Jésus ou le Crucifié ou, par moment, Dieu et parfois la Sainte

<sup>188</sup> Jules MICHELET, *Procès des Templiers*, vol. 2, *op cit.*, p. 195-196.

	<p><i>beatam Virginem et quandoque omnes sanctos et sanctas Dei, inducti seu moniti per eos qui ipsos recipiebant.</i></p> <p><b>2.</b> <i>Item quod comuniter fratres hoc faciebant.</i></p> <p><b>3.</b> <i>Item quod major pars eorum.</i></p> <p><b>4.</b> <i>Item quod etiam, post ipsam receptionem, aliquando.</i></p> <p><b>5.</b> <i>Item quod receptores dicebant et domatizabant illis qui recipiebantur Christum non esse verum Deum vel, quandoque Jhesum, vel quandoque crucifixum.</i></p> <p><b>6.</b> <i>Item quod dicebant illis quos recipiebant ipsum esse falsum prophetam.</i></p> <p><b>7.</b> <i>Item quod dicebant ipsum non fuisse passum [pro r]-edemptione humani generis nec crucifixum, set pro sceleribus suis.</i></p> <p><b>8.</b> <i>Item quod nec receptores nec recepti h-[ab-]-ebant spem salvationis habende per ipsum et hec dicebant illis quos recipiebant, vel equipollens, vel simile.</i></p>	<p>Vierge et parfois tous les saints et les saintes de Dieu, et ce, sur instruction ou demande de celui qui les recevaient.</p> <p>Item que les frères le faisaient en commun.</p> <p>Item que la plupart le faisait.</p> <p>Item qu'ils le faisaient quelques fois après leur réception.</p> <p>Item que les maîtres disaient et croyaient à ceux qu'ils recevaient que le Christ, ou parfois Jésus ou parfois le Crucifié n'était pas Dieu.</p> <p>Item qu'ils disaient à ceux qu'ils recevaient qu'il était (Jésus) un faux prophète.</p> <p>Item qu'ils disaient qu'il (Jésus) n'était pas mort ni crucifié pour la rédemption de la race humaine, mais plutôt pour ses crimes.</p> <p>Item que ni les maîtres, ni ceux qui étaient reçus avaient espoir de salvation à travers Lui (Jésus) et disaient ceci, ou quelque chose d'équivalent, à ceux qu'ils recevaient.</p>
<p>Article 2 concernant le crachat sur la croix</p>	<p><b>1.</b> <i>[Item quod] faciebant illos quos recipiebant spuere super crucem, sive super signum vel sculturam crucis et ymaginem</i></p>	<p>Item qu'ils faisaient, à ceux qu'ils recevaient, cracher sur la croix, ou sur un signe ou une sculpture de la croix, et sur l'image du Christ, mais</p>

	<p><i>Christi, licet qui recipiebantur interdum spuerunt juxta.</i></p> <p><b>2.</b> <i>Item quod ipsam crucem pedibus conculcari faciebant.</i></p> <p><b>3.</b> <i>Item quod eandem [crucem] fratres aliquando conculcabant.</i></p> <p><b>4.</b> <i>Item quod mungebant interdum et alios mungere faciebant super ipsam crucem, et hoc fecerunt aliquociens in die Veneris sancta.</i></p> <p><b>5.</b> <i>Item quod nonnulli eorum, ipsa die vel alia septimane sancte, pro conculcatione et mi[n]ctione predictis [consue-]-verunt convenire.</i></p>	<p>ceux qui étaient reçus crachaient par moment à côté de la croix.</p> <p>Item qu'ils les faisaient fouler cette croix avec les pieds.</p> <p>Item que par moment les frères piétinaient la croix.</p> <p>Item qu'ils urinaient et forçaient les autres à uriner sur la croix, et que ceci se produisait plusieurs fois le Vendredi saint.</p> <p>Item que plusieurs d'entre eux avaient l'habitude de se rassembler ce jour-là (Vendredi saint) ou un autre de la semaine sainte pour piétiner et uriner sur la croix.</p>
Article 4 concernant le reniement des sacrements.	<p><b>1.</b> <i>Item quod non credebant sacramentum altaris.</i></p> <p><b>2.</b> <i>Item quod aliqui ex eis.</i></p> <p><b>3.</b> <i>Item quod major pars.</i></p> <p><b>4.</b> <i>Item quod nec alia sacramenta Ecclesie.</i></p> <p><b>5.</b> <i>Item quod sacerdotes ordinis verba per que conficitur corpus Christi non dicebant in canone misse.</i></p> <p><b>6.</b> <i>Item quod aliqui ex eis.</i></p> <p><b>7.</b> <i>Item quod major pars.</i></p>	<p>Item qu'ils ne croyaient pas aux sacrements de l'autel.</p> <p>Item que c'était le cas pour certains d'entre eux.</p> <p>Item que c'était le cas pour la majorité d'entre eux.</p> <p>Item qu'ils ne croyaient pas aux autres sacrements de l'Église.</p> <p>Item que les prêtres de l'ordre ne prononçaient pas, lors du canon de la messe, les paroles par lesquelles est consacré le corps du Christ.</p> <p>Item que c'était le cas pour certains d'entre eux.</p> <p>Item que c'était le cas pour la majorité d'entre eux.</p>

	8. <i>Item quod recipientes ipsos hoc inju[n]gebant eisdem.</i>	Item que les maîtres les enjoignaient à le faire.
--	---	---

À la lecture des trois articles précédents et des accusations qui y sont liées, on comprend un peu mieux l'adéquation que les inquisiteurs avaient effectuée entre le reniement du Christ et le rejet des fondements de l'Église et du *credo*. Dans un premier temps, l'article 1 explique en détail les modalités du reniement du Christ et déjà, dès la première accusation, on observe une nuance importante avec les dépositions de 1307 : on ne reniait pas uniquement le Christ, mais également la sainte Vierge (*aliquando beatam Virginem*) ainsi que tous les saints et les saintes de Dieu (*omnes sanctos et sanctas Dei*). Par l'ajout de cette phrase, le questionnaire de Clermont mettait de l'avant l'idée selon laquelle les Templiers auraient renié les fondements mêmes de l'Église, c'est-à-dire Marie en tant que mère du Christ et, par conséquent, la mère de l'Église, et le culte des saints qui était un rite fondamental de la communauté des fidèles. La sainteté, comme le rappelle Sofia Boesch Gajano, est un phénomène aux multiples dimensions : « phénomène spirituel, elle est l'expression de la recherche du divin; phénomène théologique, elle est la manifestation de Dieu dans le monde ; phénomène religieux, elle est un moment privilégié du rapport avec le surnaturel; phénomène social, elle est un facteur de cohésion et d'identification des groupes et des communautés; phénomène institutionnel, elle est au fondement des structures ecclésiastiques et monastiques; phénomène politique, enfin, elle est un point d'interférence ou de coïncidence de la religion et du pouvoir »<sup>189</sup>. Si on articule l'ensemble des définitions proposées par Boesch Gajano, on peut comprendre sans peine toute la portée du scandale que pouvait causer le reniement des saints : en effet, renier le pouvoir des saints équivalait à couper le lien qui unissait la terre et le ciel et, de fait, nier le rôle d'intermédiaire *essentiel* que jouait l'Église entre le fidèle et Dieu. Cette idée s'avérait très dangereuse pour l'Église et pour le roi, car le pouvoir du roi reposait également sur une théologie politique influencée par les idées de l'Église, notamment ce concept « d'intermédiaire » entre la divinité et les fidèles : dès lors, souligner et insister sur le fait que les Templiers reniaient les fondements de l'*ecclesia*, c'est-à-dire le pouvoir des saints et

<sup>189</sup> Sofia Boesch GAJANO, « Sainteté », dans dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 1023.

donc, par association, le pouvoir des reliques, s'avérait un habile moyen pour présenter les frères du Temple comme des êtres diaboliques et des serviteurs du Diable.

Dans sa guerre contre Dieu et l'Église, le Diable, par son intrusion dans l'ordre du Temple, venait ici saper les fondements institutionnels et historiques de l'Église pour l'affaiblir et, au final, espérer la détruire définitivement. Les accusations subséquentes de l'article 1 ne sont que des précisions sur l'énoncé de la première accusation qui regroupe, dans la même phrase, les autres accusations, c'est-à-dire le fait de renier le Christ et sa divinité et d'affirmer qu'il était un faux prophète. L'ajout de sous-catégories à ces accusations peut s'expliquer par le fait que le questionnaire insistait sur une certaine répétition des gestes, répétition qui ne faisait qu'aggraver la teneur des gestes commis : en effet, la première accusation mentionne clairement qu'ils ont renié le Christ et cette même affirmation est répétée dans les accusations 5 et 6.

Nous voudrions cependant ajouter quelques remarques concernant les accusations 7 et 8 de l'article 1. Ces remarques permettront d'enchaîner avec la notion de crachat sur la croix et de réellement comprendre tout le symbolisme qui réside dans l'action de cracher sur le crucifix. Les accusations sept et huit de l'article 1 stipulent respectivement que les Templiers interprétaient la crucifixion du Christ non pas comme un sacrifice pour la rédemption des humains, mais plutôt comme une exécution en raison de ses crimes ; l'accusation huit mentionne clairement que les frères croyaient qu'il n'y avait aucun espoir de salut à travers le Christ (*Item quod nec receptores nec recepti h-[ab-]-ebant spem salvationis habende per ipsum*). Ces accusations ne peuvent être réellement comprises dans toute leur profondeur sans une analyse, selon les préceptes et doctrines de l'Église, du sacrifice du Christ, de son sens et de son symbolisme, mais également du médium de ce sacrifice, c'est-à-dire la croix.

#### 1.4.1. Le sacrifice du Christ et le symbolisme de la croix

Le sacrifice du Christ est aux fondements de l'Église<sup>190</sup> : événement central de la Passion, le Christ s'est sacrifié, selon la doctrine chrétienne, pour sauver l'ensemble des humains et racheter leurs péchés. C'est en effet à partir du sacrifice du Christ sur la croix que s'est constituée la communauté des fidèles : comme le mentionnait l'apôtre Pierre à cet égard, l'eau qui coulait de la plaie du Christ lorsqu'il fut blessé par la lance du soldat romain était en fait l'eau qui servit à baptiser le monde<sup>191</sup>. Le sacrifice du Christ sur la croix était également une démonstration de la victoire de Jésus sur la mort : le Christ a su transformer la croix, par son sacrifice, en un instrument de gloire devant lequel les « genoux fléchissent dans les cieux, sur la terre et sous la terre »<sup>192</sup>. Il a également vaincu la mort, car après sa crucifixion, le Christ est descendu aux enfers, où il a libéré les patriarches de l'Ancien-Testament du Limbe des Pères pour ensuite ressusciter, après trois jours, dans un corps glorieux et finalement monter au ciel rejoindre son Père. Enfin, la cérémonie de l'Eucharistie puise également ses racines dans le sacrifice du Christ : dans son ouvrage *Contra Petrobrusianos* (Contre les Pétrobrusiens) rédigé au XII<sup>e</sup> siècle, Pierre le Vénérable utilisait l'expression *semel et semper* pour qualifier le sacrifice du Christ, soit un moment unique (*semel*) lors de la crucifixion et un moment qui se répète constamment (*semper*) lors de l'Eucharistie<sup>193</sup>. L'Eucharistie, célébrée pour la première fois au moment de la Cène, est constamment répétée afin que les fidèles du Christ se rappellent l'importance et le rôle de son sacrifice. De plus, la transsubstantiation de l'hostie en corps réel du Christ permet aux fidèles de s'unir au Christ et ainsi espérer atteindre la vie éternelle. En somme, le sacrifice du Christ et son médium, la croix, étaient aux fondements du *credo* de l'Église : c'est en effet par le sacrifice du Christ que l'humanité a été sauvée et il incombe au fidèle un devoir de mémoire concernant cet événement en commémorant, collectivement, ce sacrifice lors de l'Eucharistie.

En ce qui a trait au crucifix, et plus largement à la croix, son symbolisme doit être compris en étroite relation avec le sacrifice du Christ. Nous avons déjà souligné dans le

---

<sup>190</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000, p. 186.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>192</sup> Épître aux Philippiens, 2, 10.

<sup>193</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure, op cit.*, p. 195.

paragraphe précédent que le Christ, par son sacrifice, a transformé la croix d'un objet de torture en un instrument de gloire. Dès lors, la croix devient un crucifix, un objet rituel glorieux et vénéré dont la seule présence rappelle constamment aux fidèles le sacrifice du Christ permettant ainsi d'accroître leur dévotion. Le crucifix est également une représentation, si l'on reprend l'expression de Hans Belting, de la « vraie image ». Dans l'Ancien Testament, Dieu a toujours été représenté et décrit par l'intermédiaire de l'écriture, par exemple avec les Tables de la Loi de Moïse<sup>194</sup>. En complémentarité avec cette représentation « scripturale » de Dieu, ce dernier s'était enfin montré, selon les chrétiens, en image par l'intermédiaire du Christ : le corps du Christ étant dorénavant devenu une image de Dieu, ce corps fut l'objet, pendant tout le Moyen Âge, d'une dévotion particulière, et ce, à un point tel que les images représentant le corps du Christ furent considérées, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, comme les vraies images de Dieu du fait qu'elles représentaient cette toute « première » image du Père. Dès lors, le crucifix devint un objet de culte vénéré pour deux raisons : il était en soi une vraie image de Dieu et rappelait la plus importante scène de la Passion, le sacrifice du Christ pour le salut de l'ensemble des humains<sup>195</sup>.

À la suite de ces quelques éléments de précision sur le symbolisme attribué au sacrifice du Christ et de la croix, on peut comprendre plus aisément pourquoi l'Église condamnait fermement, dans sa lutte contre les mouvements hérétiques, les groupes dissidents faisant outrage au crucifix et donc au sacrifice du Christ. Cette accusation de faire outrage à la croix n'était pas une nouveauté du XIV<sup>e</sup> siècle : bien au contraire, et ce, dès le XI<sup>e</sup> siècle, l'Église reprochait aux groupes hérétiques de s'adonner, par divers rites et gestes, à l'outrage du crucifix. Condamné en 1025 au synode d'Arras sous l'épiscopat de Gérard de Cambrai, un groupe hérétique réfutait « la légitimité de l'eucharistie et des autres sacrements, comme la pénitence et le mariage », de même que la croix comme symbole de rédemption<sup>196</sup>. Selon ces hérétiques, la croix, et plus largement les images, étaient des représentations matérielles du Christ. Si les images étaient des représentations matérielles du Christ, ceci rendait impossible la contemplation de la nature divine du Christ à travers

---

<sup>194</sup> Hans BELTING, *La vraie image*, Paris, Gallimard, 2005, p. 30.

<sup>195</sup> Jean-Claude SCHMITT, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 76.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 80.

les images. L'évêque Gérard de Cambrai (975-1051) réfuta catégoriquement ces arguments en affirmant que la croix, qu'il distingue soigneusement du crucifix, est le *signum* du Sauveur, c'est-à-dire que par ce signe « c'est Lui (le Christ) qu'on adore »<sup>197</sup>.

Le cas des hérétiques d'Arras n'est pas unique : Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, se lança également dans une charge contre les Pétrobrusiens, en l'an 1140. Dans son ouvrage *Contra Petrobrusianos*, Pierre le Vénérable écrivait ces mots à l'encontre des Pétrobrusiens : « Joignant le geste infamant à la parole outrageante, les hérétiques organisent une sorte de contre-rituel pascal au cours duquel ils font de grands bûchers de croix, y cuisent de la viande et, le jour même de la passion du Seigneur, invitent le peuple à partager leur repas »<sup>198</sup>. Si l'on garde à l'esprit les définitions proposées précédemment du sacrifice et de la croix, on peut voir que ce geste prêté aux hérétiques était une attaque directe des fondements de l'Église, car ils brûlaient la croix, mais également ce qu'elle représentait, c'est-à-dire le sacrifice du Christ pour sauver l'humanité. Sans sacrifice, il ne pouvait y avoir d'Eucharistie, ce qui empêchait l'Église de se reproduire socialement et de conserver sa domination sur ses fidèles en raison de la condition *sine qua non* de la célébration eucharistique pour atteindre le salut. À partir de ce moment, il est très peu étonnant de trouver, dans la liste d'accusations déposées contre les Templiers, des références, comme dans le cas des Pétrobrusiens deux cents ans auparavant, à des gestes et des rituels dont le but était de parjurer la croix et son symbolisme.

Si une relation effective entre les hérétiques d'Arras, les Pétrobrusiens et les Templiers n'est pas envisageable, il est cependant possible d'affirmer que les accusations portées contre les hérétiques d'Arras, et contre les mouvements hérétiques subséquents, ont fortement participé à la création d'une représentation typique de la personne hérétique, c'est-à-dire un individu qui renie le pouvoir des images et des sacrements de l'autel, de même que l'entièreté de l'ordre social voulu par l'Église. Ce sont plutôt ces représentations qui ont nourri les réflexions sur les accusations portées contre les Templiers plutôt qu'une

---

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure, op cit.*, p. 186.

relation, difficilement prouvable, entre les frères du Temple et une quelconque secte hérétique, et ce, incluant celle des bons hommes.

À la lumière des remarques présentées plus haut, nous voudrions proposer une analyse des accusations du questionnaire de Clermont, plus précisément les accusations 7 et 8 de l'article 1. L'accusation 7 stipule que la crucifixion du Christ n'avait aucun lien avec toute forme de sacrifice pour le salut de l'humanité, mais qu'elle fut plutôt pratiquée en raison des crimes commis par Jésus<sup>199</sup>. Cette négation du sacrifice du Christ était extrêmement grave : si les Templiers refusaient de reconnaître ce sacrifice, ils reniaient également l'Eucharistie – ce qui leur fut reproché dans l'article 4 – et donc, les fondements de l'Église. L'ordre social était en effet construit sur cette nécessité des fidèles de recevoir l'Eucharistie au moment de la messe. Le refus de reconnaître le sacrifice était également une négation du pouvoir eucharistique et de la capacité de ce pouvoir à octroyer, par la consommation de l'hostie, l'espérance du salut. Enfin, l'accusation 7 mettait de l'avant l'idée selon laquelle les Templiers ne voyaient dans la crucifixion que le châtement d'un criminel pour ses crimes (*set pro sceleribus*) : dans l'Empire romain, la crucifixion était effectivement réservée exclusivement aux criminels coupables de crimes contre l'État. Dès lors, réduire la crucifixion du Christ à l'exécution d'un criminel revenait à interpréter la crucifixion à sa plus simple et profane expression et à mettre de côté toute interprétation mystique ou salvatrice de cet événement. Cette interprétation littérale de la crucifixion peut être mise en relation avec les pratiques des groupes hérétiques des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Comme ces groupes hérétiques, les Templiers niaient toute forme de mysticisme à l'égard du sacrifice de la Croix et interprétaient donc, en dernière analyse, la croix comme un seul instrument de torture dont le but premier était d'exécuter les criminels.

L'accusation 8 allait plus loin dans la déviance hérétique des Templiers, en stipulant que les frères du Temple niaient tout espoir de salut à travers le Christ<sup>200</sup>. Elle remettait aussi en question la possibilité d'atteindre le salut à la suite de la contemplation du Christ.

---

<sup>199</sup> *Item quod dicebant ipsum non fuisse passum [pro r]edemptione humani generis nec crucifixum, set pro sceleribus suis.*

<sup>200</sup> *Item quod nec receptors nec recepti h-[ab-]ebant spem salvationis habende per ipsum et hec dicebant illis quos recipiebant, vel equipollens, vel simile.*

Les propriétés de la contemplation peuvent se décliner en deux aspects : d'une part, une contemplation visuelle et « matérielle » de l'image de Jésus permettait d'augmenter la dévotion et la foi du fidèle dans ses prières et, d'autre part, une contemplation idéelle des représentations christiques permettait au fidèle d'accéder aux représentations et aux vertus liées au Christ, c'est-à-dire l'espoir d'atteindre le salut, le sacrifice et le don de soi.

En somme, l'accusation 8, selon laquelle les Templiers ne croyaient pas en la puissance salvatrice du Christ, vient briser un rapport spatial entre l'ici-bas et l'au-delà dans lequel le Christ jouait un rôle d'intermédiaire pour le fidèle. La contemplation et la méditation sur des images du Christ étaient un moyen pour le fidèle d'atteindre son salut, car le Christ, par son sacrifice, avait apporté l'espoir de la rédemption aux fidèles. Or, le fait de nier cette rédemption rendait inutile toute contemplation des représentations iconographiques du Christ et réduisait ces images à de simples idoles. L'ensemble du système de représentations, si intimement lié aux images du Christ et au crucifix, est totalement rejeté par les Templiers, et ce, par l'articulation des paroles de reniement et du crachat.

Alors que l'article 1 ne précisait aucune action concrète impliquant des objets dévotionnels, mais concentrait plutôt son propos à des remarques d'ordre théologique, l'article 2 décrit en détail la manière dont les Templiers ont rejeté ces fondements théologiques. Bien que les accusations de 1307 ne mentionnent qu'un crachat, l'article 2 de 1309 stipule qu'en plus du crachat, les Templiers urinaient et piétinaient collectivement sur la croix<sup>201</sup>. De plus, l'article 2 apporte des précisions supplémentaires à l'égard de la nature de la croix : les dépositions de 1307 demeuraient vagues à ce sujet et ne mentionnaient, du moins dans les dépositions en vernaculaire, que la présence d'une croix sans spécifier si cette croix était munie d'une représentation du Christ. Les dépositions en latin des officiers, quant à elles, indiquaient clairement la présence de l'image du Christ sur la croix, tout comme le questionnaire de Clermont (*spuere super crucem, sive super signum vel sculpturam crucis et ymaginem Christi*). Les tortures infligées aux Templiers ont

---

<sup>201</sup> *Item quod mingebant interdum et alios mingere faciebant super ipsam crucem, et hoc fecerunt aliquociens in die Veneris sancta. [...] Item quod ipsam crucem pedibus conculcari faciebant.*

probablement permis d'éclairer un peu plus la nature de l'objet sur lequel les Templiers crachaient ou urinaient : cette précision a cependant une forte connotation négative, car ils crachaient et urinaient non pas sur une croix vierge, mais sur un crucifix.

Cette idée de la négation du sacrifice du Christ est encore renforcée par les marqueurs temporels ajoutés au questionnaire de Clermont. L'accusation 4 de l'article 2 mentionne que cette cérémonie, où l'on crachait et urinait sur la croix, s'effectuait dans la plupart des cas le Vendredi saint (*Veneris sancta*), c'est-à-dire le vendredi précédent Pâques, soit le jour où l'on commémore la crucifixion du Christ. Cette donnée temporelle renforce encore plus, selon nous, l'association entre le geste commis par les Templiers de cracher sur la croix avec celui posé par les Juifs lorsque ceux-ci ont également craché au visage du Christ le jour de sa crucifixion. Dès lors, l'article 2 agit comme une réitération de la crucifixion du Christ, désormais effectuée par les hérétiques : comme les Juifs avant eux, les Templiers ont refusé de donner le statut de prophète au Christ, ils ont catégoriquement nié tout pouvoir de salut à travers la personne du Christ et, enfin, ils lui ont craché au visage, le jour de sa crucifixion, et ce, tel que décrit dans l'Évangile de Marc<sup>202</sup>. En somme, l'expression utilisée dans l'acte d'arrestation mentionnant que les Templiers ont de nouveau crucifié le Christ prend tout son sens dans le questionnaire de Clermont.

Enfin, nous voudrions terminer cette partie sur le reniement du Christ avec une courte analyse de l'article 4. Cet article s'inscrit en continuité avec les articles 1 et 2, car il décrit un aspect particulier du dogme qui aurait été rejeté par les Templiers, soit le refus de reconnaître les sacrements de l'autel<sup>203</sup>. Cet article doit être compris comme une continuation logique des articles 1 et 2, qui mettaient de l'avant l'idée selon laquelle les Templiers niaient le sacrifice du Christ : si les Templiers ne croyaient pas au caractère salutaire du sacrifice, il était également logique qu'ils ne reconnaissent pas l'Eucharistie, pratiques cultuelles qui reproduisaient le sacrifice du Christ. Nous avons vu dans les pages précédentes que le sacrifice du Christ était symboliquement répété lors de la célébration eucharistique afin que les fidèles puissent atteindre la vie éternelle par la consommation de

---

<sup>202</sup> Marc, 14, 65.

<sup>203</sup> *Item quod non credebant sacramentum altaris.*

l'hostie consacrée. Cette affirmation est renforcée par le fait que le questionnaire de Clermont mentionne explicitement que les prêtres du Temple ne prononçaient pas les mots *Hoc est corpus meum* permettant de transformer l'hostie en corps réel du Christ (*Item quod sacerdotes ordinis verba per que conficitur corpus Christi non dicebant in canone misse*). Cette omission volontaire du prêtre était en soi une accusation très grave. Si les espèces n'étaient pas consacrées, le pain et le vin n'étaient pas le corps réel du Christ : le rite devenait dès lors de l'idolâtrie. En somme, par ce refus de prononcer les mots de la transsubstantiation, les Templiers savaient, dans ses fondations, la capacité de l'Église à se reproduire en tant qu'institution intermédiaire entre la terre et le ciel, fondement théologique qui était à la base de l'organisation sociale au Moyen Âge.

En tout dernier lieu, il est intéressant de noter rapidement dans quelle proportion les soixante-neuf Templiers interrogés ont confirmé les articles du questionnaire de Clermont. Vingt-neuf Templiers ont catégoriquement nié l'ensemble des accusations de l'article 1, tandis que quarante ont avoué avoir renié le Christ de bouche et non de cœur. Sur ces quarante Templiers, douze ont ajouté le fait d'avoir affirmé que le Christ n'était pas Dieu et qu'il était un faux prophète : les autres Templiers ont cependant nié ces points<sup>204</sup>. Les Templiers ont également avoué les modalités de l'article 2 dans les mêmes proportions que le premier : vingt-neuf ont nié les faits tandis que quarante ont avoué conformément aux accusations de l'article<sup>205</sup>. Enfin, l'ensemble des Templiers a réitéré clairement leur croyance envers l'Eucharistie et les autres sacrements de l'Église (article 4), mais 4 des 5 prêtres présents dans l'échantillon des soixante-neuf frères, ont avoué avoir omis de prononcer, par moment, les paroles sacramentelles<sup>206</sup>.

Pour conclure cette partie sur le reniement du Christ et du crachat sur la croix, nous croyons avoir montré avec assez d'exactitude de quelles manières ces gestes déviants venaient briser les fondements institutionnels de l'Église. Par ces gestes, les Templiers recréaient dans leurs rites, comme le mentionnait explicitement l'acte d'arrestation, la

---

<sup>204</sup> Roger SÈVE et Anne-Marie CHAGNY-SÈVE, *Le Procès des Templiers d'Auvergne (1309-1311)*, *op cit.*, p. 55.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

crucifixion du Christ. Tout comme les Juifs avant eux, les Templiers ont répété les mêmes gestes de parjures à l'encontre du Christ. Ils ont nié le sacrifice du Christ, refusé de le reconnaître comme prophète, rejeté les sacrements de l'autel et omis de prononcer les mots permettant de transformer l'hostie en corps du Christ, ce qui faisait ainsi des frères du Temple non plus des chevaliers du Christ, mais de véritables hérétiques.

## 2. LE BAISER OBSCÈNE COMME RITE DE REPRODUCTION SOCIALE

Alors que le reniement du Christ et le crachat sur la croix rejetaient les fondements théologiques et institutionnels de l'Église, le baiser obscène<sup>207</sup> serait un moyen pour cette communauté d'hérétiques de se reproduire socialement. Le geste du baiser obscène aurait en effet été une partie intégrante du rite d'initiation des Templiers. L'acte d'arrestation précisait à cet égard que le maître initiant le nouveau Templier devait l'embrasser sur trois parties du corps : au bas du dos, sur le nombril puis sur la bouche. Le baiser obscène aurait été le dernier geste du rite initiatique avant que le nouveau Templier ne vénère l'idole puis s'unisse charnellement à ses frères.

### 2.1. *Osculum et son système de représentations*

Le rite du baiser possède une longue histoire au Moyen Âge. Dans un premier temps, ce rite renvoie au baiser de paix qui avait pour objectif de sceller des relations de parité dans les communautés médiévales. Le baiser était également pratiqué entre les clercs (fig. 3) et au moment des cérémonies d'investiture lorsqu'un vassal prêtait serment de fidélité envers son seigneur. Enfin, il y avait également le baiser charnel dans les relations amoureuses. Il n'est donc pas surprenant de voir dans les dépositions des Templiers ce rite central de la reproduction des communautés médiévales : or, ce baiser n'était pas pratiqué uniquement sur la bouche comme c'était habituellement le cas, mais plutôt sur différentes parties du corps pour ensuite se terminer par la bouche. Avant de poursuivre avec l'analyse

---

<sup>207</sup> Le baiser obscène n'est pas une expression qui se trouve dans les sources, mais il s'agit plutôt d'une catégorie que nous avons créée. Les sources mentionnent uniquement le mot *osculum* (un baiser) pour qualifier le baiser pratiqué sur les différentes parties du corps du nouveau Templier. Conséquemment, nous avons décidé d'utiliser l'expression baiser obscène afin de faire une distinction claire entre le baiser – qui possède en soi un sens éminemment positif dans la société médiévale – et le baiser obscène des rites hérétiques.

des dépositions, commençons d'abord par comprendre le sens de ce rite à l'aide de considérations générales sur le sens du baiser au Moyen Âge.

La fonction première du baiser au Moyen Âge était de sceller des rapports horizontaux entre les membres d'une même communauté. Par exemple, il était coutume pour le vassal d'embrasser son seigneur à la suite de la cérémonie d'investiture. Ce baiser venait ainsi conclure l'accord conclu entre les deux protagonistes : d'une part, le vassal s'engageait à donner des redevances à son seigneur et à combattre pour lui lorsque nécessaire ; d'autre part, le seigneur devait quant à lui protéger son vassal et lui donner une terre<sup>208</sup>. Conséquemment, le baiser était un geste essentiellement positif, car sa fonction de sceller les ententes entre différents agents sociaux agissait en quelque sorte à titre de consolidation des rapports sociaux.

Si le baiser, dans le cadre des cérémonies d'investiture, avait pour rôle de sceller une entente entre deux agents, le baiser avait également un autre sens fort important dans la société médiévale, soit celui de conclure la paix. Le baiser de paix était en effet utilisé dans les cérémonies de réconciliation entre souverains. En 980, lorsqu'Otton II et Lothaire se réconcilièrent, ces derniers se donnèrent la main droite pour ensuite s'embrasser « affectueusement »<sup>209</sup>. Ce baiser de paix était également pratiqué au XIV<sup>e</sup> siècle entre les rois (fig. 4). À l'instar du baiser pratiqué entre le vassal et son seigneur, le baiser de paix qui marquait la trêve entre deux agents en conflit était également très valorisé.

Enfin, le baiser avait également un rôle important dans la cérémonie d'adoubement. À la fin de cette cérémonie, le chevalier aîné donnait un baiser au nouveau chevalier pour l'introduire à l'intérieur de la communauté et ainsi achever l'initiation d'un nouveau membre<sup>210</sup>. Ce baiser, qui était une reprise du baiser de paix pratiqué par les clercs, symbolisait également la fonction première du chevalier : être pacifique et garantir la

---

<sup>208</sup> Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », dans *Pour un autre Moyen Âge : Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Éditions Gallimard, 1977, p. 351.

<sup>209</sup> *Datisque dextris, osculum sibi sine aliqua disceptatione benignissime dederunt ; amicitiam altrinsecus sacramento stabilierunt*. RICHER, *Histoire de France* (rédigée entre 991 et 998), Liv. III, chap. 81 ; éd. Et trad. R. LATOUCHE, t. II, p. 100-101. Citation prise dans Yannick CARRÉ, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge : rites, symboles, mentalités, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992, p. 171.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 300.

paix<sup>211</sup>. Dans le cas du rite d'adoubement, l'échange de souffle qui s'effectuait par le baiser symbolisait l'entrée du chevalier dans une nouvelle vie, comme si le chevalier aîné insufflait la vie au nouveau chevalier. Dès lors, le baiser s'inscrivait comme un geste concret de reproduction sociale pour la chevalerie puisque, par ce geste, de nouveaux membres pouvaient faire leur entrée dans l'ordre ; de plus, le baiser participait à la reproduction de la parenté spirituelle de la chevalerie, car celui qui recevait le novice se plaçait comme parent du nouveau chevalier.

À la suite de ces quelques éléments explicatifs, voyons comment le geste du baiser obscène était présenté concrètement dans les dépositions des sept Templiers de Renneville et de Sainte Vaubourg<sup>212</sup>.

## 2.2. Le sens du baiser dans les dépositions en vernaculaire

NOM, FONCTION, DATE DE L'INTERROGATOIRE	PASSAGE
Thomas Quentin, <i>non-mentionné (probablement un chevalier ou un sergent),</i> <b>18 octobre 1307</b>	1. [...] et dit qu'il le fist despoullier tout nu et le baisa en bout de l'eschine et puis en no(m)bril et puis en la bouche.
Frère Philippe, <i>Commandeur,</i> <b>18 octobre 1307</b>	1. P(re)mierem(en)t, il dit q(ue) q(ua)nt on le vesti, il requist, avant q(ue) il fust vestus, le pain, l'eaue, les povres dras et la (com)peg(ne)nie des freres de l'ostel ; ap(ré)s, on li dit q(ue) bien se garde qu'il requiert q(uan)t il requiert fort chose pour les volentés du mo(n)de et pour sa volonté, qu'il li convendra lessier ap(ré)s ceu q(ue) l'on li a monsté ces choses, et on le rechoit et l'en baisa frere Anure (Aunaire ?) (com)mandeur de Normendie qui le vesti en la bouche et ap(ré)s li diz mestres Ph(ilippe) ala baisier touz les frer(es) qui i estoient p(re)sent en la bouche [...]  2. [...] ap(rè)s ceu frere Anure li vesti le mantel et li mist au col et puis le mena derriere l'autel et li monstra la crois et li fist renoier et puis escopir sus, une foiz sans plus. Et puis le fist despoullier et le baisa en la bouche et dist q(ue) onq(ue)s ne fu baisiez

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>212</sup> La transcription et la référence du texte à l'étude se trouvent dans l'annexe 1 du mémoire.

	en autre lieu sus le cors de lui q(ue) en la bouche, si li ait Diez et li saint.
--	--

Dans la déposition de Thomas Quentin, le baiser obscène est présenté « classiquement », c'est-à-dire que le maître embrassa Thomas au bas du dos, sur le nombril puis enfin sur la bouche. Comme dans le cas de Quentin et des cinq autres chevaliers qui ont admis les mêmes éléments après lui, le baiser est le premier geste effectué à la suite du dépouillement des vêtements : le baiser obscène symbolise dès lors l'entrée du nouveau chevalier dans la communauté des hérétiques et c'est précisément l'échange de souffle entre le maître et l'initié qui officialise son entrée dans la communauté. Il faut enfin noter l'ordre des baisers qui lui aussi respecte parfaitement l'ordre présenté dans l'acte d'arrestation, c'est-à-dire de la partie la plus basse et négative vers la partie la plus haute et positive (bas du dos, nombril, bouche).

La déposition du frère Philippe est quant à elle légèrement différente de celle de Thomas et de l'acte d'arrestation : en effet, le baiser obscène revêt un caractère beaucoup plus collectif que celui de Thomas. Tandis que Thomas a pratiqué le baiser obscène uniquement avec celui qui le recevait dans l'ordre, le frère Philippe a dû, quant à lui, embrasser, dans un premier temps, l'ensemble des frères présents à la cérémonie et, dans un deuxième temps, sur la bouche, le Maître qui le recevait. Il a catégoriquement nié le fait d'avoir été baisé sur d'autres parties du corps. Le fait d'avoir embrassé l'ensemble des frères présents peut s'expliquer en deux temps : d'abord, le frère Philippe embrassa les frères présents à la suite de la réception de son manteau, ce qui est en soi un geste parfaitement orthodoxe. Ce geste venait concrétiser l'entrée du nouveau chevalier dans le Temple. Or, à la suite de ce baiser collectif, on lui ordonne de faire tous les autres gestes déviants de l'acte d'arrestation (reniement du Christ, crachat sur une effigie) pour ensuite le forcer à embrasser de nouveau, une fois dévêtu, le maître qui le recevait. Ce deuxième baiser marque, d'une part, l'officialisation de l'entrée du nouveau Templier dans la communauté des hérétiques puisqu'il a préalablement effectué tous les gestes déviants nécessaires à son acceptation. D'autre part, ce baiser était également une trahison des vœux prononcés, au moment de son initiation comme frère, lorsqu'il reçut le pain, l'eau et les pauvres draps du Temple, car le Templier devait jurer de défendre la foi chrétienne. Cette

trahison, marquée par le baiser, vient renforcer le caractère diabolique du rite des Templiers puisqu'il est initialement basé sur des rites orthodoxes, mais qui sont par la suite reniés, ce qui est en soi beaucoup plus grave que le simple fait de pratiquer le baiser obscène. Les vœux étaient une promesse devant Dieu et briser cette promesse était encore pire que de ne jamais prendre un engagement devant Dieu.

En somme, l'analyse du baiser obscène nous a permis de voir que, dans le cas des Templiers de Renneville et de Sainte-Vaubourg, les dépositions respectent pratiquement les accusations décrites dans l'acte d'accusation. Alors que la déposition de Thomas Quentin respecte le contenu de l'acte d'arrestation, celle du frère Philippe comporte des différences, puisque le baiser s'effectue uniquement sur la bouche, et ce, avec tous les frères. De plus, le baiser se pratiquait en deux temps, soit après le rite d'initiation orthodoxe et après le rite hérétique. Dans les deux cas, le baiser joue le même rôle, c'est-à-dire qu'il agit comme un élément permettant de marquer l'entrée du nouveau chevalier dans la communauté. Le baiser, dans le cas des sept Templiers à l'étude ici, est avant tout un baiser charnel, et ce, *a contrario* de la nature spirituelle de l'ordre du Temple.

### *2.3. Le sens du baiser obscène dans les dépositions des officiers*

Si les dépositions des Templiers de Renneville et de Sainte-Vaubourg respectaient à la lettre les gestes décrits dans l'acte d'arrestation, celles des officiers de l'ordre comportent des différences importantes. Pour expliquer ces différences, nous posons l'hypothèse que les inquisiteurs ont rédigé des questionnaires particuliers à l'intention des officiers. Il faut en effet rappeler que la partie en vernaculaire de l'acte d'arrestation mentionnait explicitement que les officiers étaient les seuls à connaître l'existence de l'idole. Dès lors, il n'est pas impossible que les inquisiteurs, à la suite de cette précision de l'acte d'arrestation, aient tenté de déterminer si les officiers possédaient effectivement des connaissances particulières concernant les rites d'initiation, nécessitant, pour cette raison, des questionnaires personnalisés. Avant de poursuivre l'analyse, citons les passages relatifs au baiser obscène.

NOM, FONCTION, DATE DE L'INTERROGATOIRE	PASSAGE	TRADUCTION
Geoffroy de Charney, Précepteur de Normandie, <b>21 octobre 1307</b>	<i>Interrogatus de osculo dixit per juramentum suum quod osculatus fuit magistrum recipientem ipsum in umbilico.</i>	Interrogé sur le baiser, il dit sous serment qu'il baisa le maître qui le recevait sur le nombril.
Jacques de Molay, Grand-Maître de l'ordre du Temple, <b>24 octobre 1307</b>	Aucune mention du baiser. On y traite exclusivement du crachat sur la croix et des relations sexuelles entre frères (ces points seront traités dans les autres parties de l'analyse).	
Hugues de Pairaud, Visiteur de l'ordre du Temple, <b>9 novembre 1307</b>	<i>Requisitus utrum osculatus fuisset recipientem, vel ipse recipiens ipsum qui loquitur, dixit per juramentum suum quod sic in ore solummodo.</i>	Requis de déclarer s'il avait baisé celui qui le recevait ou bien s'il avait été baisé par lui, il dit sous serment que oui, mais seulement sur la bouche.

Nous devons admettre une certaine surprise devant le fait que le procès-verbal de l'interrogatoire de Jacques de Molay et d'Hugues de Pairaud ne comporte aucune référence au baiser obscène et nous voudrions proposer, pour expliquer ce constat, l'hypothèse suivante. Puisque l'interrogatoire du grand-maître s'était déroulé onze jours après l'arrestation du 13 octobre, les questionnaires utilisés par les agents du roi n'étaient probablement pas encore harmonisés les uns avec les autres. Le processus de catégorisation des questionnaires est une démarche essentielle puisque c'est à ce moment, comme le rappelle Joseph Morsel, que l'on peut assurer la transformation *scripturale* des innocents en coupables, et ce, en fonction des modalités désirées<sup>213</sup> : comme nous l'avons souligné dans le précédent chapitre, c'est à partir des catégories proposées dans l'acte d'arrestation que les questionnaires ont été rédigés. Il est cependant fort probable que ce processus de création des questionnaires et de catégorisation des gestes hérétiques à partir de l'acte d'arrestation n'était pas encore uniforme, ce qui permet de poser l'hypothèse qu'au début de la procédure il devait exister plusieurs types de questionnaires, dont ceux destinés aux

<sup>213</sup> Joseph MORSEL, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents de la société d'études médiévales du Québec*, n°4, 2000, p. 12.

officiers. Il est dès lors possible que le questionnaire de Jacques de Molay ne portât que sur la question du crachat, du reniement du Christ et des relations sexuelles contre nature.

Il est intéressant de noter que la déposition de Charney présente une certaine discordance entre l'acte d'arrestation et le procès-verbal. Alors que l'acte d'arrestation mentionnait un baiser en trois temps, c'est-à-dire au bas du dos, sur le nombril et enfin sur la bouche, le procès-verbal fait uniquement mention du baiser sur le nombril, laissant sous-entendre que le baiser sur la bouche et au bas du dos n'a pas été confessé par le Templier. Ce constat permet de poser deux hypothèses : soit que de Charney a effectivement refusé d'avouer qu'il ait pratiqué le baiser sur d'autres parties du corps, soit que les inquisiteurs ont volontairement omis d'inscrire sur le document les autres parties du corps où le baiser fut pratiqué. On peut certainement noter ici une stratégie du visiteur de réduire la gravité du geste du fait qu'il a seulement avoué le baiser sur la bouche.

Alors que Geoffroy de Charney avoua avoir pratiqué le baiser obscène, de Pairaud, quant à lui, demeura muet sur ce point et mentionna simplement avoir effectivement embrassé celui qui le recevait, mais une seule fois et sur la bouche (*dixit per juramentum suum quod sic in ore solummodo*). S'il n'avoue rien concernant le baiser obscène, il avoua cependant des gestes beaucoup plus graves dans sa déposition, dont le fait d'avoir vu l'idole diabolique.

En somme, la description des aveux sur le baiser obscène, lors des premiers interrogatoires de 1307, demeure sensiblement classique et respecte, hormis quelques exceptions, la description du baiser présenté dans l'acte d'arrestation. Comme l'acte d'accusation l'avait souligné, le baiser était pratiqué en trois temps, soit sur le bas du dos, sur le nombril et enfin sur la bouche. Excepté de Charney qui n'a embrassé que le nombril, il n'y a pas de discordance notable avec l'acte d'arrestation. Or, le questionnaire de Clermont rédigé en 1309 montre une évolution notable du baiser obscène au fur et à mesure de l'administration des tortures et des interrogatoires auprès des Templiers.

#### 2.4. Le sens du baiser dans le questionnaire de Clermont (1309)

Les articles portant sur le baiser obscène dans le questionnaire de Clermont sont selon nous un autre indice que le questionnaire fut rédigé non pas en fonction des aveux des Templiers obtenus par les officiers du roi en 1307, mais plutôt en fonction des catégories déjà conçues par l'Église afin de juger les hérésies antérieures à celle du Temple. Alors qu'en 1307 on mentionne uniquement des baisers sur des parties obscènes du corps, on note dorénavant en 1309 la présence d'un chat qui aurait été également embrassé par les Templiers.

ARTICLES	VERSION LATINE	TRADUCTION
Article 3 concernant l'adoration du chat.	<p>1. <i>Item quod adorabant quemdam catum sibi in ipsa congregatione apparentem.</i></p> <p>2. <i>Item quod hoc fabiebant in vituperium Christi et fidei orthodoxe.</i></p>	<p>Item qu'ils adoraient un certain chat qui apparaissait parmi eux.</p> <p>Item qu'ils le faisaient en déshonneur du Christ et de la foi orthodoxe.</p>
Article 6 concernant le baiser obscène.	<p>1. <i>Item quod in receptione fratrum dicti ordinis vel circa recipiens interdum et receptus aliquando deosculabantur se in ore, in umbilico seu ventre nudo et in ano se[u] spina dorsi.</i></p> <p>2. <i>Item quod aliquando in umbilico.</i></p> <p>3. <i>Item quod aliquando in fine spine dorsi.</i></p> <p>4. <i>Item quod aliquando in virga virili.</i></p>	<p>Item qu'au moment de la réception des frères dudit ordre ou aux environs de celle-ci, le receveur et le reçu s'embrassaient occasionnellement sur la bouche, sur le nombril ou sur le ventre nu et sur l'anus ou l'épine dorsale.</p> <p>Item quelquefois sur le nombril.</p> <p>Item quelquefois au bas de l'épine dorsale.</p> <p>Item quelquefois sur la verge virile.</p>

Dans les dépositions de 1307, le baiser obscène adopte pratiquement la même dynamique que l'article 6, c'est-à-dire qu'il reprend, soit en totalité ou en partie, la

description du baiser présenté dans l'acte d'arrestation. Dans le cas des articles de Clermont, on peut voir clairement l'évolution du baiser obscène depuis 1307 puisque non seulement il est fait mention du baiser en trois temps, mais également d'un baiser sur l'anus (*in ano*) et sur la verge virile (*in virga virili*). L'ajout de ces deux nouvelles accusations montre l'évolution du processus de catégorisation des gestes des Templiers. Enfin, notons la présence du chat dans l'article 3, élément qui était alors absent de la procédure entamée en 1307. Pour expliquer cet ajout, il faut s'intéresser à l'historique de la catégorie de l'adoration du chat dans les mouvements hérétiques.

#### 2.4.1. Historique de l'adoration du chat

L'adéquation entre l'adoration d'un chat et les mouvements hérétiques remonte au XII<sup>e</sup> siècle. Cette adéquation est parfaitement logique puisque le XII<sup>e</sup> siècle connaît un essor du discours sur le Diable où le chat, et particulièrement le chat noir, était considéré comme l'une de ses représentations physiques. Le XII<sup>e</sup> siècle était également le moment où le Diable prenait de plus en plus de place dans les discours des intellectuels et des clercs, mais également dans l'iconographie où on le représentait avec des traits humains déformés. Le discours sur le Diable s'est vu rapidement incorporé aux mouvements hérétiques, car il était perçu, « à la suite du traité d'Adson sur l'Antéchrist (X<sup>e</sup> siècle), comme les membres d'un corps dont Satan serait la tête, réplique négative du corps de l'Église, dont la tête est le Christ »<sup>214</sup>. Ce complot satanique devait être vigoureusement combattu par l'Église afin de protéger la foi chrétienne et les fidèles de ces doctrines déviantes.

Dans son *De nugis curialium* rédigé vers 1160, le clerc anglais Gautier Map renforce cette adéquation entre les mouvements hérétiques et l'adoration du chat, et par conséquent du Diable. Dans son traité, il évoque le cas d'hérétiques qu'il nomme « Patarins » ou « Publicains », dont les origines remonteraient aux Bogomiles. Selon Gautier Map, les Patarins adoraient le chat en le baisant sur ses différentes parties (anus, parties génitales, queue) avant de s'adonner à des orgies sexuelles. Citons à ce propos un extrait du traité :

---

<sup>214</sup> Jérôme BASCHET, « Diable », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 270.

Un énorme chat (*murilegus*) noir descend par une corde suspendue au milieu et, quand ils l'aperçoivent, ils éteignent les lumières et marmonnent des hymnes entre leurs dents serrées (ils ne le chantent pas ni ne les prononcent clairement). Chacun approche à tâtons de l'endroit où il avait aperçu son maître et l'embrasse une fois trouvé, plus ou moins bas, selon son ardeur. Certains embrassent les pieds, plusieurs sous la queue, beaucoup les parties génitales, et comme si ces lieux de puanteur leur avaient donné la permission de forniquer, chacun prend son voisin ou sa voisine pour s'accoupler tant qu'il peut. Leurs dirigeants proclament même et enseignent aux novices que la charité parfaite consiste à faire et à subir ce qu'un frère ou une sœur aurait désiré ou demandé pour assouvir leurs passions mutuelles. C'est cette patience qui leur vaut le nom de Patarins<sup>215</sup>.

Le chat joue ici un rôle central dans ce rite, car non seulement les Patarins auraient adoré le chat en l'embrassant sur différentes parties du corps, mais encore auraient-ils marmonné des hymnes en son honneur. Le seul fait de marmonner ces hymnes, et non pas de les chanter ou de les prononcer clairement, vient renforcer le caractère occulte et secret du rite, car on ne veut pas que les paroles soient entendues clairement. De plus, on peut voir dans ce marmonnement une certaine parodie du chant liturgique. Enfin, comme les Templiers après eux, les Patarins se seraient adonnés, toujours selon G. Map, à des pratiques sexuelles avec l'ensemble des participants. Le caractère démoniaque semble d'autant plus fort qu'une puanteur s'élevait de la pièce.

En somme, le Diable, par l'intermédiaire du chat, avait ordonné à ses fidèles de s'adonner à des baisers obscènes et à les accomplir par des accouplements sexuels. Les dépositions des Templiers adoptent la même logique que le texte de G. Map : dans un premier temps, on embrasse le maître, en l'occurrence ici le chat noir, pour ensuite s'adonner à diverses pratiques sexuelles afin de consolider les liens entre les membres de cette communauté démoniaque. Pas davantage qu'avec les hérétiques d'Arras ou ceux du traité de Pierre le Vénérable, il n'est question d'établir un lien quelconque entre G. Map et les Templiers : on peut seulement affirmer que le texte de G. Map a nourri l'imaginaire des représentations des hérétiques et que cet imaginaire, constitué d'une constellation de textes différents, fut transposé aux Templiers.

---

<sup>215</sup> Alain Keith BATE (ed), *Gautier Map, Contes pour les gens de cour*, Turnhout, Brepols, 1996, p. 126-127. La citation fut prise dans Alessia TRIVELLONE, *L'hérétique imaginé : hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 367.

Si Gautier Map est le premier à associer le chat noir et les mouvements hérétiques, c'est le cistercien Alain de Lille (1128-1202), que l'on surnommait le *Doctor universalis* en raison de ses nombreuses connaissances, qui associa, vers 1180, le chat noir aux « cathares »<sup>216</sup>. Alain de Lille fait effectivement une association entre *catharus* (cathare) – catégorie qui existait déjà dans la liste des hérésies rédigée par Augustin vers 400 – et le mot *cattus* (chat). Cette association s'est ensuite dispersée puis reprise pour désigner les cathares comme des êtres dissidents du fait qu'ils embrassaient l'anus d'un chat – très souvent un chat noir – lors des rites initiatiques<sup>217</sup>.

L'adéquation entre les « cathares » et le chat fut reprise par les inquisiteurs germaniques sous la direction du premier d'entre eux, le prémontré Conrad de Marbourg qui, entre 1231 et 1233, mena une lutte acharnée contre l'hérésie dans les campagnes rhénanes. Citons, à ce propos, un court texte de l'inquisition de Cologne intitulé *Error Katerorum de alta vita, quem prodidit Lepzet hereticus in facie urgensium et populi Coloniensis*<sup>218</sup> à l'intention des cathares :

Lorsque quelqu'un désire entrer dans la secte des « cathares », il embrasse d'abord avec ses fesses trois fois de suite les autels de tous les saints, afin de renoncer aux sacrements ecclésiastiques. Après cela seulement, il entre dans la maison du maître de leur erreur et on lui ordonne d'embrasser quiconque arrive en premier au-devant de lui. Et aussitôt, il rencontre un homme noir d'une stature horrible et d'un visage pâle ; il l'embrasse et avance. Ensuite il rencontre un crapaud immense presque aussi grand qu'un vase, la bouche grande ouverte ; il embrasse de la même manière. Ainsi devenu frère de la secte, il retourne dans la maison de son maître. Mais lorsqu'ils veulent accomplir les

*Cum quis sectam Katerorum ingredi desiderat primo omnium sanctorum altaria cum natibus suis tribus vicibus osculatur, renuntiando ecclesiasticis sacramentis. Demum ingressus domum magistri erroris illius, iubetur osculari, quicumque occurrerit ei primum. Et statim occurrit ei statura horribilis facie pallido homo niger, quem osculans procedit et tunc occurrit ei bufo maximus admodum urne grossus hyanti ore, quem similiter osculantur et sic factus frater secte, regreditur in domum magistri sui. Quando autem ritus sui erroris volunt exercere, descendunt in speluncam suam sive cellarium occulte ubi episcopus eorum vel magister primo omnium suas nates*

<sup>216</sup> Uwe BRUNN, *Des contestataires aux "cathares" : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2006, p. 512-513.

<sup>217</sup> Norman COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge : Fantômes et réalités*, Paris, Payot, 1982, p. 41.

<sup>218</sup> Ce texte fut rédigé vers 1233 et fait partie du codex de Saint-Gall. Ce codex était en fait un protocole inquisitoire à l'intention des inquisiteurs qui devaient pourchasser les Cathares de Cologne. Pour plus de détails, voir Uwe BRUNN, *Des contestataires aux "cathares"*, op cit., p. 507-510.

rites de leurs erreurs, ils descendent dans leur grotte ou leur cave secrète. À cet endroit, leur évêque ou leur maître, le premier de tous, découvre ses fesses et on y enfonce une cuillère en argent ; après avoir accompli ce don avec lui, ils l'embrassent sur son derrière et l'adorent. Ensuite, lorsqu'ils se mettent debout ou assis autour d'une colonne, arrive subitement un grand chat qui monte à la colonne jusqu'à la lumière qui y est fixée et qui, en s'y tenant un certain temps, retourne sa queue presque jusqu'au dos. Tous s'approchent et l'embrassent sur le derrière. Ceci accompli, le chat éteint la lumière, et aussitôt, un par un, ils abusent l'un de l'autre, hommes avec hommes et femmes avec femmes en s'adonnant à la turpitude. C'est ainsi qu'ils consomment le mystère du mal<sup>219</sup>.

*denudat, et infigitur natibus eius argentum coclear, et facta oblacione sua cum illo, omnes osculantur eum in posteriora adorantes. Postea stantibus vel consedentibus eis circa columpnam subito venit cattus maximus, ascendendo columpnam ad lumen ibidem fixum, ubi aliquandiu herens caudam suam quasi ad tergum retorquet ; et accedunt omnes et osculantur eum in posteriora, quo peracto, cattus lumen extinguit, et statim singuli se abutuntur invicem, masculi in masculos et femine in feminam turpitudinem operantes ; et ita consumatur misterium iniquitatis.*

Nous ne pouvons proposer une analyse complète de ce texte par contrainte d'espace, mais nous pouvons tout de même en tirer quelques éléments pertinents à notre analyse. D'abord, et ce dès 1233, le baiser avait un rôle social important dans la conception des rites hérétiques : il marque en effet chaque étape du rite, qui est ponctué par un baiser comme s'il s'agissait d'un geste permettant d'avancer graduellement dans les étapes de la cérémonie. Ensuite, le chat revêt dans ce texte, comme dans celui de Gautier Map, le rôle du maître, car c'est lui qui détermine, à la suite des baisers reçus, le moment où débutent les orgies nocturnes, moment où l'ensemble du rite d'investiture est collectivement consommé. En somme, tant chez les Patarins que chez les « cathares » de Cologne, l'adoration du chat est toujours accompagnée de baisers sur les différentes parties de l'animal avant de se conclure dans des débauches sexuelles. Le chat devient l'élément central de ces rites, car il est avant tout la matérialisation concrète du Diable, mais également en raison de sa « position » dans le rite : en effet, le chat indique toujours la dernière étape du rite avant les orgies, ce qui fait en sorte qu'il s'impose en tant que maître de cette cérémonie. C'est à la suite de son adoration qu'il permet, en éteignant les lumières, que l'on consomme le rite par les débauches sexuelles.

---

<sup>219</sup> Texte latin-français repris de l'ouvrage d'Uwe BRUNN, *Des contestataires aux "cathares"*, op cit., p. 510-511.

Si l'on retourne au document de Clermont, tout en conservant à l'esprit l'historique de l'adoration du chat, on peut aisément conclure que la présence de l'article 3 vient renforcer la volonté des commissaires pontificaux de définir l'hérésie des Templiers avec des catégories qui furent jadis appliquées à d'autres mouvements hérétiques. Si l'utilisation du mot *cattus* dans un contexte inquisitoire ne fait aucun doute quant à sa relation avec l'hérésie des cathares de Cologne et de son caractère démoniaque, il faut être plus prudent avec le mot *adorabant* (ils adoraient) : en effet, le document ne fait aucune mention explicite du fait que les Templiers embrassaient le chat, comme les cathares ; il mentionne uniquement qu'ils adoraient le chat.

Le mot adoration (*adorabant*) du questionnaire de Clermont est en soi polysémique et difficile à analyser : les inquisiteurs ont en effet pris bien soin de ne pas mentionner explicitement que les Templiers embrassaient le chat, mais plutôt qu'ils l'adoraient. Cette adoration pouvait certainement s'effectuer de plusieurs manières – prières, dévotions, prosternation, baiser, etc. –, mais nous ne pouvons trancher avec certitude que l'adoration du chat se faisait par le baiser sur l'anus à l'instar des Cathares de Cologne. Conséquemment, nous pouvons seulement conclure de la présence d'un chat, ce qui est en soi déjà un signe de la présence du Diable dans le rite initiatique des Templiers, mais que les modalités de l'adoration du Diable sont quant à elles inqualifiables.

En somme, l'article trois du document de Clermont est un exemple probant du processus de catégorisation des gestes hérétiques par l'Église : en effet, lorsque l'Église reprend l'affaire des Templiers en main, elle a associé les aveux des frères concernant la pratique du baiser obscène avec les pratiques qui lui étaient liées, notamment le chat et les orgies. Cependant, ces aveux ont été récoltés par les agents du roi en fonction de questionnaires rédigés en concordance exacte avec l'acte d'arrestation qui ne fait aucune mention de l'adoration d'un chat. Devant ces dépositions, les inquisiteurs ont fait l'association que les baisers obscènes pratiqués par les Templiers trouvaient écho dans les baisers obscènes effectués par les « cathares » et les « Patarins » près d'un siècle auparavant. Cette association s'était probablement produite en raison de la diffusion de

plusieurs textes, dont la bulle *Vox in Rama* de Grégoire IX qui mentionnait l'existence d'une secte luciférienne à l'échelle de la Chrétienté<sup>220</sup>. Dès lors, si les Templiers ont avoué la pratique des baisers obscènes, il est fort probable que l'Église ait décidé de poursuivre plus loin ce raisonnement en enquêtant sur la présence d'un éventuel chat lors des cérémonies : ce raisonnement n'était aucunement basé sur les dépositions des Templiers, mais plutôt la représentation de l'hérétique, c'est-à-dire une représentation prédéfinie de l'hérétique et des gestes déviants qu'un hérétique devait poser pour entrer dans la communauté. Autrement dit, ce ne sont pas les aveux qui ont permis de définir les gestes déviants commis par les hérétiques : au contraire, l'hérésie a été liée à un vaste système de représentations, système qui s'est développé à partir des premiers mouvements hérétiques du XI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, où s'articule un nombre important de gestes hérétiques tels que le baiser obscène, l'adoration d'un chat, le culte au diable et aux idoles, les relations sexuelles contre nature et le reniement du Christ. Les inquisiteurs ont par la suite plaqué ce système de représentations aux Templiers. L'article 3 sur le chat en est un exemple concret. Cette idée selon laquelle l'Église a ajouté la catégorie du chat en raison des conceptions prédéfinies qu'elle avait à l'égard des mouvements hérétiques est renforcée par les dépositions des soixante-neuf Templiers. L'ensemble des Templiers a nié la présence du chat dans leurs rites d'initiation hormis Hugues Charnier qui a avoué avoir déjà aperçu un chat dans la maison pendant la tenue du chapitre. Il devait probablement s'agir d'un chat errant<sup>221</sup>.

Si nous comprenons mieux le sens de la mention d'un chat à l'article 3 du document de Clermont alors que l'acte d'arrestation demeure muet à cet effet, l'analyse de l'adoration du chat permet également d'éclairer le sens de l'article 6 qui précise les parties du corps où les Templiers auraient pratiqué le baiser obscène. Tandis que l'acte d'accusation mentionne un baiser obscène sur le bas du dos, le nombril et la bouche, le document de Clermont ajoute deux parties encore plus charnelles : l'anus et la verge virile (*in ano/in virga virili*). Ces ajouts sont ici la démonstration du lent processus de « charnalisation ». Plus les frères

---

<sup>220</sup> Uwe BRUNN, *Des contestataires aux "cathares"*, op cit., p. 507 et sq.

<sup>221</sup> [...] *vidit catum interdum in capitulo eorum dum tenebant capitulum, in domibus eorum et non in ecclesia*. Citation prise dans Roger SÈVE et Anne-Marie CHAGNY-SÈVE, *Le Procès des Templiers d'Auvergne (1309-1311)*, op cit., p. 144.

avançaient dans la procédure inquisitoire, plus les inquisiteurs mettaient au jour des éléments montrant tout le caractère charnel du rite templier : cette « charnalisation » progressive des frères devait ainsi aboutir à la démonstration de la copulation des Templiers.

En consultant les dépositions des soixante-neuf Templiers liées à cet article, on constate qu'elles sont très variables : l'ensemble des frères avoue le baiser sur la bouche – ce qui est en soi parfaitement logique, car le baiser sur la bouche est un geste central et éminemment positif du rite d'adoubement –, tandis que trois frères avouent que le baiser sur le nombril est conforme avec l'article 678 de la Règle du Temple, ce qui s'avère faux en soi. L'article 678 fait effectivement mention du baiser, mais stipule que ce baiser devait uniquement être donné sur la bouche<sup>222</sup>. Cet aveu des trois Templiers affirmant que le baiser sur le nombril est effectivement inscrit dans la règle vient renforcer l'idée selon laquelle ce rite hérétique était pratiqué depuis les débuts de l'ordre ; ce qui aggrave davantage la portée du geste. Trente-deux Templiers ont avoué avoir pratiqué le baiser sur le nombril : la moitié d'entre eux ont confessé l'avoir fait directement sur le corps, tandis que les seize autres ont dit qu'il avait eu lieu sur le vêtement plutôt que sur la peau nue. Cette divergence montre la volonté du dernier groupe de Templiers à vouloir en diminuer la gravité : le baiser sur le nombril a certes été pratiqué, mais uniquement sur le vêtement et non pas sur la peau nue. Enfin, trois Templiers ont avoué le baiser sur l'échine tandis qu'un seul mentionne qu'on lui demanda d'embrasser la verge du maître, ce qu'il n'a pas fait.

Que conclure de cette analyse sur le baiser obscène ? D'abord que le baiser était un geste fondamental du rite d'investiture des Templiers. C'est par le baiser que les Templiers faisaient leur entrée dans la communauté des hérétiques, mais c'est également par lui qu'ils brisaient leurs vœux prononcés dans la vie régulière. Non seulement trahissaient-ils le Christ en s'adonnant à la perversité hérétique, mais ils menaçaient également l'ensemble de l'ordre social en adorant le Diable par l'intermédiaire du chat. L'évolution de la catégorie

---

<sup>222</sup> 678. *Et puis cil qui tient le chapistre doit prendre le mantel et li doit metre au col et estraindre les las. Et le frere chapelain doit le saume dire que l'on dit, Ecce quam bonum, e l'orison dou saint Esperit, et chascun des freres doit dire la pater nostre. Et celui qui le fait frere le doit lever sus et biaisier en la bouche ; et est usé que le frere chapelain le baise aussi.* Henri de CURZON, *La Règle de l'Ordre du Temple*, Paris, Société de l'histoire de France, 1886, p. 345.

du baiser obscène, entre le baiser sur les parties du corps des dépositions de 1307 et l'adoration du chat de 1309, montre le processus progressif de diabolisation dont les Templiers ont été les victimes. Enfin, le baiser obscène participait activement à la reproduction sociale des Templiers, car par ce geste, l'initié avait la permission de faire son entrée dans la communauté hérétique, ce qui rend dès lors le baiser encore plus grave : non seulement le baiser était une trahison du Christ, mais il permettait également à cette hérésie de se reproduire, et ce, depuis un temps indéterminé, à l'intérieur du Temple. La procédure extraordinaire menée contre les Templiers n'avait qu'un seul objectif : « la transformation scripturale d'innocents en coupables »<sup>223</sup> pour ensuite utiliser cette culpabilité afin d'amputer le membre malade du corps de l'Église et du royaume, c'est-à-dire le Temple. À partir du moment où les Templiers étaient transformés en « Autres diaboliques », la procédure extraordinaire intentée contre eux devenait une procédure légitime et nécessaire. Or, le processus de diabolisation contre les Templiers n'était pas uniquement basé sur le baiser, mais aussi sur plusieurs autres gestes déviants, notamment l'idolâtrie.

### 3. LA VÉNÉRATION D'UNE IDOLE DIABOLIQUE : LA TRAHISON DES VŒUX CANONIQUES

Interrogé au sujet de la tête dont il est fait mention plus haut, il dit (Hugues de Pairaud) sous serment qu'il l'avait vue, tenue et palpée à Montpellier, au cours d'un chapitre, et que lui-même et d'autres frères l'avaient adorée<sup>224</sup>.

La vénération d'une idole est sans aucun doute l'accusation qui a fait couler le plus d'encre dans la littérature ésotérique et romanesque<sup>225</sup>. Cependant, la présence de l'idole dans les dépositions des Templiers a été très peu étudiée par les historiens. C'est plutôt la littérature que l'on pourrait qualifier « d'ésotérique » qui a repris à son compte cette accusation : selon plusieurs auteurs de cette littérature, la présence de la tête démontre hors de tout doute le caractère ésotérique du rite d'initiation templier. Bien entendu, cette

---

<sup>223</sup> Joseph MORSEL, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge », *op cit.*, p. 12.

<sup>224</sup> *Requisitus de capite, de quo supra fit mentio, dixit per juramentum suum quod illud viderat, tenuerat et palpaverat apud Montempessulanum in quodam capitulo et ipse et alii fratres presentes illud adoraverant.* Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 42.

<sup>225</sup> Michael BAIGENT, Henry LINCOLN, Richard LEIGH, *L'Énigme sacrée*, Jonathan Cape, Royaume-Uni, 1982. Gérard de Sède, *Les Templiers sont parmi nous : L'énigme de Gisors et le secret des Templiers*, Paris, J'ai lu Aventure secrète, 1926. Jacques ROLLAND, *Des Templiers à la Franc-maçonnerie : Les secrets d'une filiation*, Paris, J'ai lu Aventure secrète, 2015.

affirmation ne résiste pas à l'analyse, car elle repose sur un raisonnement erroné qui consiste à étudier les documents comme de réelles dépositions des frères plutôt que comme des aveux fournis sous la contrainte et la torture, et ce, en fonction de catégories juridiques déjà prédéfinies par le roi et l'Église. La présence de cette idole aux multiples formes est en effet le fruit de ce processus de catégorisation effectué par la royauté capétienne et, après 1308, par l'Église. C'est avec cette perspective qu'il faut analyser la présence de l'idole dans les dépositions et cette présence, nous le verrons à la toute fin de ce chapitre, est tout sauf fortuite. À l'instar des deux accusations analysées précédemment, nous procéderons d'abord par une courte présentation de l'histoire de l'idole pour ensuite enchaîner avec l'analyse des dépositions.

### *3.1. L'idolum et son système de représentations*

L'histoire de l'idolâtrie au Moyen Âge ne peut être séparée de celle des images : la dévotion pieuse à l'égard des images et la vénération des idoles ont en effet évolué de pair, car ce sont les limites imposées à la dévotion des images qui ont tracé les contours conceptuels de l'idolâtrie. En d'autres termes, toute pratique dévotionnelle à l'égard des images qui se trouvait en dehors des normes culturelles définies et édictées par l'Église était considérée comme de l'idolâtrie. Dès lors, pour bien saisir la portée de l'idolâtrie, il faut d'abord comprendre les débats théologiques ayant porté sur la vénération des images, débats qui peuvent se diviser, selon les propositions de Jean-Claude Schmitt, en trois périodes, allant du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup>, du X<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> puis du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>226</sup>.

Pendant le Haut Moyen Âge, les images peintes étaient essentiellement dotées d'une vertu éducative. Cette position de l'Église est notamment connue grâce à trois lettres rédigées par Grégoire le Grand (590-604) qui statua sur le rôle et l'interprétation des images. Selon Grégoire I<sup>er</sup>, les images dans les églises sont tout à fait légitimes et ne doivent pas être détruites comme pouvait le faire le mouvement iconoclaste à Byzance. Ces images avaient essentiellement une vertu éducative auprès des fidèles leur permettant ainsi de prendre connaissance des mystères du christianisme. Cependant, Grégoire le Grand

---

<sup>226</sup> Jean-Claude SCHMITT, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 64.

apportait la nuance suivante : les images ne pouvaient en aucun cas être adorées (*adoro*) ou déifiées (*deificere*)<sup>227</sup>. Cette position fut officiellement adoptée par les Églises franques et romaines lors du synode de Francfort en 794, et ce, en opposition avec la position byzantine adoptée lors du concile de Nicée II en 787 qui défendait un culte général des images et non pas uniquement les images peintes.

Après cette période de débats entre l'Orient et l'Occident sur les images pendant le Haut Moyen Âge, on peut noter un certain rapprochement des Églises romaine et byzantine entre le X<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle. Ce rapprochement était basé sur l'introduction d'un culte lié aux nouvelles images, tels que le crucifix et les statues en majesté<sup>228</sup>. Selon Jean Claude Schmitt, le crucifix était au centre de pratiques dévotionnelles intenses en raison de la présence d'une relique incrustée dans le crucifix<sup>229</sup>. Cette dévotion à l'égard de ces nouvelles images a été contestée par plusieurs mouvements considérés comme hérétiques par l'Église : ces mouvements remettaient en cause la possibilité qu'il y ait un quelconque lien entre la forme de l'image et un prototype divin.

De plus, les hérétiques défendaient l'idée selon laquelle la double nature du Christ était inconcevable, en raison de la transcendance absolue de Dieu. Dès lors, toute forme de culte à l'égard du crucifix ne pouvait qu'être vénération de l'image en tant que telle et non ce qu'elle pouvait représenter, soit le sacrifice du Christ. L'Église a cependant fortement condamné ces divers mouvements hérétiques. Pour résumer, les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles ont vu certaines catégories d'images être incluses dans la catégorie des images transitives, c'est-à-dire des images dont la forme était un intermédiaire entre le ciel et la terre, entre le charnel et le spirituel, à l'instar des reliques. Il faudra cependant attendre la fin du XII<sup>e</sup> et le début du XIII<sup>e</sup> siècle pour voir cette définition se transposer à une plus grande catégorie d'images.

Les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles sont des périodes où les débats à l'égard du rôle des images dans les pratiques cultuelles se réapproprièrent la vision des Grecs orthodoxes quant au rôle de l'image. À la suite de l'octroi du rôle de *transitus* à certaines catégories d'images pendant

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>228</sup> Jean-Claude SCHMITT, *Le corps des images, op cit.*, p. 76-78.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 76.

les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, ce rôle fut étendu, et ce, notamment en raison des réflexions de l'abbé Suger vers 1145, à l'ensemble des images. Dans son *De ornamentis*, Suger décrit en détail comment il a décoré son église : « le devant de l'autel en or, un gigantesque crucifix dont on sait qu'il mesurait plus de cinq mètres de haut, les vases sacrés, et partout l'éclat de l'or, des pierres précieuses, des verres translucides et multicolores, formes visibles de l'émanation divine »<sup>230</sup>. Pour décrire les ornements de son église, Suger ne fait aucune distinction sémantique entre l'*imago crucifixi* – qui qualifiait alors la croix représentant le sacrifice du Christ et qui était munie d'une relique – et l'*ornatus*. Pour Suger, l'ensemble de l'ornementation de l'église participait à l'élévation du fidèle vers Dieu, car la contemplation visuelle de la beauté de l'ornement et des images était des moteurs stimulants la piété et la dévotion du fidèle. De plus, l'ornement, pour reprendre les mots de Jean-Claude Bonne, doit également se comprendre comme une articulation des concepts d'ordre, de beauté et du monde<sup>231</sup>. L'ornement était donc une représentation iconographique de l'*ordo*, c'est-à-dire de la mise en ordre voulu par Dieu et un moyen de comprendre cette mise en ordre par la contemplation pieuse de cet ornement.

Cette réflexion sur les rapports entre l'image et l'ornement était essentielle pour bien saisir les motifs justifiant la reprise de cette réflexion par les théologiens au XIII<sup>e</sup> siècle. Le débat théologique sur les images prend en effet une nouvelle direction avec les écrits de Thomas d'Aquin. Dans sa *Somme théologique*, le théologien écrivait que les images représentant le Sauveur, méritaient « la même adoration que son prototype » tandis que les autres images devaient, quant à elles, être simplement vénérées<sup>232</sup>. Or, la vénération des autres images va beaucoup plus loin que la définition du Concile de Nicée II : Thomas d'Aquin précise en effet que ces images avaient pour rôle premier d'imprégner, dans l'esprit du fidèle, la foi chrétienne.

À la suite de ces courtes remarques contextuelles sur l'histoire des images et de l'évolution de leur signification au Moyen Âge, il est un peu plus aisé de comprendre où se

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>231</sup> Jean-Claude BONNE, « Le végétalisme dans l'art roman : naturalité et sacralité », dans *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Agostino PARAVICINI BAGLIANI (dir.), Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 99.

<sup>232</sup> Jean-Claude SCHMITT, *Le corps des images, op cit.*, p. 90.

situent les marges de l'idolâtrie. Si en Occident l'idolâtrie était considérée comme toute volonté d'adoration des images, cette définition n'est cependant plus valable pendant le Moyen Âge central. Les images, et plus particulièrement les vraies images représentant le Christ, pouvaient permettre au fidèle de transiter entre le ciel et la terre, car elles lui donnaient l'occasion d'atteindre le prototype divin qu'elles représentaient<sup>233</sup>. Les images devaient cependant être bénies ou sanctifiées pour qu'elles puissent être au centre de pratiques dévotionnelles. C'est précisément l'acte de bénédiction ou de sanctification de l'image qui marque la frontière entre ce qui était de l'idolâtrie et ce qu'il ne l'était pas. Toute forme de vénération d'images qui n'avaient pas été préalablement bénies ou sanctifiées était considérée par l'Église comme de l'idolâtrie : c'est précisément l'adoration d'une image non sanctifiée ou bénie qui fut reprochée aux Templiers. Prenons un exemple de l'acte d'arrestation pour comprendre comment cette définition peut s'appliquer concrètement.

Dans le deuxième paragraphe de l'acte d'arrestation, Philippe le Bel accusait les Templiers, à l'instar des Juifs qui avaient vénéré sous l'influence d'Aaron un Veau d'Or, d'idolâtrie. La relation qu'entretiennent ici la forme (le veau) et son prototype (le Dieu de l'Ancien-Testament) permet de classer cette vénération dans la catégorie de l'idolâtrie. La figure représente d'emblée une figure païenne qui n'est pas sans rappeler les sacrifices rituels d'animaux pratiqués par les Juifs. De plus, le prototype de cette figure est le Dieu juif, car cette idole en était, selon les adeptes d'Aaron, sa manifestation physique. En raison de sa relation avec un prototype divin en dehors des normes et des cadres théologiques définies et établies par l'Église au XIII<sup>e</sup> siècle, la figure du veau correspond à une idole et les adeptes qui en font la vénération sont des idolâtres.

### *3.2. L'idole dans les dépositions en vernaculaire*

Comme nous le verrons dans les dépositions de Thomas Quentin et du frère Philippe, le mot « idole » n'apparaît pas dans les dépositions. Les auteurs du document ont plutôt préféré utiliser « image » ou « image peinte ». L'idole ne prend en effet aucune forme « diabolique » comme dans les dépositions des officiers ou du questionnaire de Clermont.

---

<sup>233</sup> Michael CAMILLE, *The Gothic Idol: Ideology and Image-making in Medieval Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 203.

NOM, FONCTION, DATE DE L'INTERROGATOIRE	PASSAGE
Thomas Quentin, <i>non-mentionné</i> <i>(probablement un chevalier ou un sergent)</i> , <b>18 octobre 1307</b>	<b>1.</b> et dit que ap(ré)s tantost chil que le vesti li monstra un tablel là où il avoit un <b>ymage peinte</b> ; q(ua)nt il fu vestus tant seules(en)t nonques plus ne la vit et ne set où elle est. Et dit q(ue) frere Ph(ilippe), co(m)mandeur de Saint-Evanbours qui adonc estoit mestres de Saint-Estiene le vesti et dit q(ue) il croit q(ue) une corde qu'il a chainte dessus sa chemise i fu atouchié entour l' <b>image</b> .
Frère Philippe, <i>Commandeur</i> , <b>18 octobre 1307</b>	<b>2.</b> Et ap(rè)s ceu on li monstra un ymaget et fu une cordele atouchié a l' <b>imaget</b> , laquele li fu co(m)ma(n)dee a cheindre par-dessus sa chemise, ne ne set où l' <b>imaget</b> est. Et ainsi l'a il fet feire a touz ceus qu'il a vestus et l'ont fait. Et si dist li diz mestre Ph(ilippe) q(ue) touz p(re)stres qui entrent en la religion du temple i entrent et font tout en icele man(ièr)e et a icel chose et no(n) autre q(ue) les lais font qui en la religion entrent.

Les dépositions de Thomas Quentin et du frère Philippe sont très peu précises à l'égard de la nature de l'idole : en effet, les deux dépositions se contentent de préciser qu'une corde fut enroulée autour de l'image et que celle-ci était peinte dans le cas de Thomas Quentin. Ce manque de précisions est d'autant plus intéressant que le texte en vernaculaire de l'acte d'arrestation était, quant à lui, plus explicite à l'égard de la nature de cette idole dont la forme était celle d'une tête d'homme barbu<sup>234</sup>. Or, les dépositions de ces deux Templiers ne mentionnent ni de près, ni de loin des éléments permettant de faire une association quelconque entre les informations de l'acte d'arrestation en vernaculaire et l'image peinte des frères. Cette discordance peut s'expliquer simplement par le fait que le mythe de la tête était encore embryonnaire dans l'esprit des juges et qu'il n'évoquait rien de précis chez les Templiers. De plus, les dépositions des frères stipulaient qu'il s'agissait d'un tableau (*tablel*) qui semblait portatif. Ce style d'image pouvait, si le tableau était béni, certainement faire l'objet de dévotion. Il faut attendre 1309 et le questionnaire de Clermont avant d'avoir une définition un peu plus précise de la nature même de la tête.

Il faut cependant analyser plus en détail le rite de la corde. Le fait d'entourer une corde autour d'une image sacrée ou bénie était une pratique répandue au Moyen Âge. Comme le mentionne Witold Kula, il était coutume de déposer, afin de guérir un malade,

<sup>234</sup> [...] et entent l'en que ces cordeles ont esté touchiés et mises entour une ydole qui est en la forme d'une teste d'omme a une grant barbe.

une bandelette ou une corde sur l'autel qui pouvait ainsi agir à titre d'ex-voto pour la guérison du malade en question<sup>235</sup>. Lors des croisades, les pèlerins et les croisés déposaient par moment des cordes et des bandelettes sur le tombeau du Christ ou autour d'autres objets sacrés : dès lors, la corde, qui était un objet de mesure au Moyen Âge, était à la fois une représentation de la forme du tombeau puisqu'elle possédait les mêmes mesures, mais également du prototype divin du tombeau. À la suite de leur contact avec le tombeau, les cordes étaient réputées guérir ou protéger.

Dans la déposition des Templiers, le problème ne réside donc pas dans le rite en tant que tel puisqu'il était reconnu comme un geste parfaitement orthodoxe, mais plutôt dans l'objet autour duquel était entourée la corde. Le tombeau du Christ était l'endroit le plus sacré de la Chrétienté et il était tout à fait normal pour les médiévaux que ce tombeau possédât des propriétés spirituelles et curatives. Dans la déposition des frères, l'image semble également orthodoxe, car il s'agit d'un tableau avec une image peinte. La déposition n'apporte aucun détail supplémentaire nous permettant de déterminer s'il s'agissait d'une image sanctifiée ou non. Par conséquent, le rite décrit dans les dépositions de Thomas Quentin et du frère Philippe semble parfaitement orthodoxe. Cette conclusion vient appuyer les remarques faites plus haut qui mentionnent que le rite était encore à sa forme embryonnaire dans l'esprit des inquisiteurs. Il faudra attendre la déposition des officiers pour voir une définition un peu plus claire de cette tête.

### 3.3. L'idole dans les dépositions des officiers

NOM, FONCTION ET DATE DE L'INTERROGATOIRE	PASSAGE	TRADUCTION
Geoffroy de Charney, <i>précepteur de Normandie</i> , <b>21 octobre 1307</b>	Aucune mention de l'idole dans l'interrogatoire.	
Jacques de Molay, <i>Grand-Maitre de l'ordre du Temple</i> , <b>24 octobre 1307</b>	Aucune mention de l'idole dans l'interrogatoire.	
Hugues de Pairaud, <i>Visiteur</i>	<b>1. Requisitus de capite, de</b>	Interrogé au sujet de la tête

<sup>235</sup> Witold KULA, *Les mesures et les hommes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984, p. 21.

<p><i>de l'ordre du Temple,</i> <b>9 novembre 1307</b></p>	<p><i>quo supra fit mentio, dixit per juramentum suum quod illud viderat, tenuerat et palpaverat apud Montempessulanum in quodam capitulo et ipse et alii fratres presentes illud adoraverant. Dixit tamen quod ore et fingendo adoraverat, et non corde; nescit tamen si alii fratres adorabant corde. Requisitus ubi sit, dixit quod dimisit illud fratri Petro Alemandin preceptori domus Montispessulani, sed nescit utrum gentes regis illud invenerint. Dixit quod dictum caput habebat quatuor pedes, duos ante ex parte faciei et duos retro.</i></p>	<p>dont il est fait mention plus haut, il dit sous serment qu'il l'avait vue, tenue et palpée à Montpellier, au cours d'un chapitre, et que lui-même et d'autres frères l'avaient adorée. Il dit cependant qu'il l'avait adorée de la bouche et par feinte, et non du cœur ; il ne sait cependant si d'autres frères l'adoraient du cœur. Requis de déclarer l'endroit où elle est, il dit qu'il la remit à frère Pierre Alemandin, précepteur de la maison de Montpellier, mais il ne sait si les gens du roi la trouvèrent. Il dit que ladite tête avait quatre pieds, deux avant, du côté du visage, et deux derrière.</p>
--	---	---

Il est curieux, à l'instar du baiser, que Jacques de Molay n'ait pas été interrogé par les agents du roi au sujet de l'idole. Il est d'autant plus surprenant que la déposition de Geoffroy de Charney, qui a de son côté avoué le baiser, ne comporte aucun élément sur elle. L'acte d'arrestation en vernaculaire stipulait clairement que les officiers étaient ceux qui possédaient le plus d'informations à son sujet. De plus, l'hypothèse que les deux officiers ont simplement refusé de répondre à cette question est intenable : les inquisiteurs prenaient en effet soin de noter minutieusement les réponses de chacun des accusés, et ce, même s'ils niaient les accusations. L'absence d'éléments par rapport à l'idole dans les dépositions de Charney et de Molay n'autorise qu'une seule conclusion : la question n'a tout simplement pas été posée.

Cependant, la déposition d'Hugues de Pairaud est très riche au sujet de la tête. Non seulement le visiteur indique qu'elle existait, mais il en propose une description et des gestes rituels posés en signe de vénération. Le paragraphe débute par le mot interrogatif

*requisitus* de manière à indiquer qu'une question fut posée à l'égard de la tête (*requisitus de capite*) : le texte ajoute cependant les mots « tel que mentionné plus haut » (*de quo supra fit mentio*). Ce *supra fit mentio* est en fait une référence au texte vernaculaire de l'acte d'arrestation qui a servi, à l'instar du texte latin, de fondement juridique à la procédure<sup>236</sup>.

La déposition se poursuit avec une courte description des gestes posés par de Pairaud à l'égard de la tête : il jure qu'il l'a vue de ses propres yeux, qu'il l'a tenue dans ses mains pour ensuite la palper (*dixit per juramentum suum quod illud viderat, tenuerat et palpaverat*). Alors que les dépositions en vernaculaire ne mentionnent pas la tête et qu'elles se contentent de simplement dire qu'une corde fut enroulée autour de l'image, la déposition de Pairaud indique qu'en novembre 1307, une tête aurait joué un rôle actif dans la cérémonie : les nouveaux frères auraient dû en effet entrer en contact avec elle, d'abord par la vue pour ensuite la tenir puis la palper. L'ajout du verbe *palpo* apporte un degré de précision sur la nature du geste : alors que le verbe *teneo* renvoie au geste de tenir la tête, le verbe *palpo* insiste sur le fait que la tête était touchée à plusieurs reprises.

Ce contact physique répété s'articule étroitement avec l'idée que l'ensemble des frères adoraient cette tête (*alii fratres presentes illud adoraverant*). Comme nous l'avons soulevé dans l'analyse sur le baiser obscène, le verbe *adoro* est ambigu, car il peut non seulement désigner une adoration spirituelle de l'objet, mais il peut également faire référence à une adoration physique ou matérielle de l'objet. Or, dans le cas de Pairaud, le visiteur a avoué avoir adoré la tête de bouche, mais par feinte et sans cœur (*dixit tamen quod ore et fingendo adoraverat et non corde*). Cependant, de Pairaud précise que cette adoration s'est faite de bouche, et non de cœur (*et non corde*), ce qui met en lumière la volonté du visiteur de signifier que son initiation s'est déroulée sous la contrainte et qu'intérieurement il était demeuré un chrétien.

Enfin, la déposition se termine par une description de la tête : elle aurait en effet quatre pieds, dont deux devant, sous le visage, et deux derrières (*caput habebat quatuor*

---

<sup>236</sup> Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 43.

*pedes, dus ante ex parte faciei et duos retro*). Loin d'être la seule description de la tête qui sera compilée durant l'affaire des Templiers, la déposition de Pairaud donna cependant aux inquisiteurs des informations primordiales pour l'avancement de l'enquête, car elle fut l'une des toutes premières descriptions détaillées de l'idole. Le caractère démoniaque de la tête ne faisait qu'accroître la gravité de l'adoration de cet objet : en effet, la description de la tête précise le rapport essentiel dans l'interprétation des images entre la forme et le prototype auquel elle renvoie. Cette relation entre la forme et le prototype est davantage aggravée dans le questionnaire de Clermont, car on attribue à cette tête une définition de sa forme, du prototype auquel elle renvoyait et des pouvoirs qu'elle possédait.

### 3.4. L'idole dans le questionnaire de Clermont (1309)

Le questionnaire de Clermont, contrairement aux autres articles étudiés précédemment, ne comporte qu'un seul article rattaché à la vénération d'une idole : composé de dix-sept accusations, l'article 10 sur l'idole est toutefois le plus long du questionnaire.

ARTICLES	VERSION LATINE	TRADUCTION
Article 10 concernant la vénération d'une idole.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Item [quod] ipsi [fratres] per singulas provincias habebant idola videlicet capita quorum aliqua habebant tres facies, et aliqua unam, et aliqua habebant craneum humanum.</i></li> <li>2. <i>Item quod illa idola vel illud idolum adorabant et specialiter in suis magnis capitulis et [congrega-]-tio-[ni]-bus.</i></li> <li>3. <i>Item quod venerabantur.</i></li> <li>4. <i>Item quod ut Deum</i></li> <li>5. <i>Item quod ut salvatorem suum.</i></li> </ol>	<p>Item que tous les frères de chaque province avaient une idole qui prenait la forme d'une tête ; certaine avaient trois faces, d'autres une et d'autres avaient un crâne humain.</p> <p>Item qu'ils adoraient ces idoles ou cet idole, et ce, en particulier lors de leurs rencontres et des chapitres généraux.</p> <p>Item qu'ils la vénéraient.</p> <p>Item qu'ils la vénéraient comme étant Dieu.</p> <p>Item qu'ils la vénéraient comme leur sauveur.</p>

	<p><b>6.</b> <i>Item quod aliqui eorum.</i></p> <p><b>7.</b> <i>Item quod major pars.</i></p> <p><b>8.</b> <i>Item quod dicebant quod illud capud poterat eos salvare.</i></p> <p><b>9.</b> <i>Item quod divites facere.</i></p> <p><b>10.</b> <i>Item quod omnes divicias ordinis dabat ei[s].</i></p> <p><b>11.</b> <i>[Item] quod [terr-]-am germinare faciebat.</i></p> <p><b>12.</b> <i>Item quod faciebat arbores florere.</i></p> <p><b>13.</b> <i>Item quod aliquod caput dictorum ydolorum cingebant seu tangebant cordulis quibus se ipsos cingebant circa camisiam vel carnem.</i></p> <p><b>14.</b> <i>Item quod in sui receptione singulis fratribus predictae cordule tradebantur, vel alie longitudinis earum.</i></p> <p><b>15.</b> <i>Item quod in veneratione ydoli hoc faciebant.</i></p> <p><b>16.</b> <i>Item quod injungebatur eis ut dictis cordulis, ut premittitur, se cingerent et continue portarent.</i></p> <p><b>17.</b> <i>Item quod hec faciebant etiam de nocte.</i></p>	<p>Item que certains d'entres eux l'ont fait.</p> <p>Item qu'une grande partie l'ont fait.</p> <p>Item qu'ils disaient que la tête pouvait les sauver.</p> <p>Item qu'elle pouvait les rendre riches.</p> <p>Item qu'elle donnait à l'ordre toutes les richesses</p> <p>Item qu'elle faisait germer la terre.</p> <p>Item qu'elle faisait fleurir les arbres.</p> <p>Item qu'ils ont entouré ou touché la tête avec des cordes qu'ils attachaient autour de leur chemise et de leur corps.</p> <p>Item que lors de leur réception, ces cordes, ou d'autres de même longueur, était données à chaque frère.</p> <p>Item que ceci était fait en signe de vénération de l'idole.</p> <p>Item qu'il leur était imposé de se ceindre desdites cordes et de les porter en tout temps.</p> <p>Item qu'ils le faisaient aussi la nuit.</p>
--	---	--

L'article 10 sur l'idole comporte beaucoup de détails qu'il convient d'analyser minutieusement afin de bien comprendre comment une image ou une image peinte, à partir des dépositions de 1307, a pu devenir, en 1309, une tête ayant des capacités à faire pousser les arbres et à enrichir monétairement les frères. Tout comme les articles sur le reniement du Christ et sur le baiser obscène, les accusations comprises dans cet article n'ont absolument rien de fortuit.

L'accusation 17 précise le moment où se déroulaient les cérémonies d'idolâtrie, c'est-à-dire la nuit (*item quod hec faciebant etiam de nocte*). Loin d'être une précision temporelle banale, le fait d'insister sur le caractère nocturne du rite renforce d'emblée la gravité et le caractère diabolique du rite. Le fait d'insister sur l'opposition jour/nuit met en exergue la dialectique lumière/ténèbres ou bien Dieu/Diable. Cette opposition analogique, opposition qui structurait fondamentalement la pensée médiévale, était une manière de présenter le Templier comme un être diabolique. La piété du Templier laisserait place, la nuit, à l'hérésie où il participerait, avec d'autres frères de l'ordre, à des rituels sataniques. Le basculement de la piété des Templiers dans l'hérésie, lors de ces cérémonies nocturnes, n'est pas sans rappeler les mots de l'acte d'arrestation qui affirmaient que sous l'habit de l'ordre se cachait le loup<sup>237</sup>. Les Templiers auraient dès lors caché leur nature hérétique pour ensuite s'adonner secrètement à des rites sataniques pendant la nuit, et ce, au grand déshonneur de leur habit et de leur mission qui était précisément de défendre la Chrétienté contre les Sarrasins et, plus largement, contre le Diable. Les Templiers ont donc failli à leur mission et à leur engagement, car ils auraient cédé à la tentation du diable et se seraient retrouvés la nuit pour lui rendre hommage.

Les lieux où se déroulait la vénération de l'idole ne sont nullement précisés. On se serait effectivement attendu à ce que les inquisiteurs ajoutent aux dépositions que les rites d'idolâtrie avaient, par exemple, lieu dans les forêts : c'était du moins le cas de rites hérétiques du XII<sup>e</sup> siècle. Si la temporalité des gestes hérétiques du XII<sup>e</sup> siècle a été transposée aux Templiers, la spatialité de ces rites est quant à elle restée lettre morte.

---

<sup>237</sup> *Olim siquidem ad nos fide dignorum quamplurium inculcata relacione pervenit quod fratres ordinis milicie Templi gerentes sub specie agni lupum et sub religionis habitu nostre religioni fidei nequiter insultantes Dominium nostrum Jhesum Christum.*

Cependant, on ajoute dans la première accusation de l'article 10, que chaque province (*per singulas provincias*) avait une idole, ce qui est en soi une précision importante à considérer. Si chaque province possédait effectivement une idole, ceci confirmait que la pratique de l'idolâtrie était quelque chose de très répandu au sein de l'ordre, et non pas un cas isolé à Montpellier. La multiplication des idoles était donc nécessairement synonyme d'une multiplication des rites d'idolâtrie. De plus, le simple fait d'indiquer que chaque province possédait son idole venait d'emblée renforcer l'étendue de la diabolisation des Templiers : toutefois, aucune précision temporelle n'est en effet ajoutée à cette affirmation, ce qui pourrait laisser sous-entendre que l'idolâtrie a effectivement eu lieu sur un grand territoire, tant en Occident qu'en Orient. Par ailleurs, si les Templiers s'étaient adonnés à l'idolâtrie en Terre Sainte et donc dans les lieux les plus saints de la Chrétienté, le geste des frères serait d'autant plus scandaleux, car il souillerait la terre où le Christ avait vécu. Si les Templiers avaient effectivement pratiqué l'idolâtrie en Terre Sainte, cela serait venu *de facto* renforcer le caractère diabolique du geste, car on aurait certainement pu y voir une preuve de l'intervention du Diable qui aurait su profiter de la proximité des Templiers avec les lieux saints pour les pousser à déshonorer ces lieux par des rites démoniaques.

En plus de préciser que chaque province possédait une idole, la première accusation met en évidence quelques caractéristiques de cette idole. Dans tous les cas, l'idole adoptait la forme d'une tête : par moment la tête avait un seul visage tandis qu'à d'autres elle en avait trois. L'accusation précise également que, dans certains cas, la tête était celle d'un crâne humain, ce qui laisse supposer que dans les autres cas, il pouvait s'agir de la tête d'un animal quelconque. En 1310, un frère a en effet avoué que la tête possédait deux cornes (*duo cornua parva habebat*) sur les côtés, ce qui rappelle bien entendu les cornes du Diable<sup>238</sup>. De plus, certains Templiers ont avoué que la vénération de l'idole se faisait en présence d'un grand chat noir, comme si le Diable, sous la forme du chat, était venu observer ses fidèles lui rendre hommage pour ensuite ordonner aux frères présents de s'adonner à diverses pratiques sexuelles contre nature<sup>239</sup>. La forme de l'idole est en somme

---

<sup>238</sup> Heinrich FINKE, *Papsttum und Untergang des Templeordens*, op cit., p. 344.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 344-345.

variable, mais l'ensemble de ses caractéristiques ne faisait qu'augmenter son aspect diabolique.

Un autre élément central de l'article dix sont les accusations quatre et cinq qui stipulaient que les Templiers vénéraient l'idole comme si elle était Dieu et le Sauveur<sup>240</sup>. Cet élément mérite quelques explications.

L'accusation quatre et cinq présentent le prototype de l'idole comme Dieu et le Sauveur (le Christ), car selon le questionnaire, les Templiers vénéraient leur idole comme si elle était une représentation de Dieu et du Christ. Les inquisiteurs accusaient donc les Templiers de donner à l'idole les mêmes propriétés que les images, c'est-à-dire de permettre le *transitus* entre le matériel et le spirituel, entre les hommes et Dieu. Si le prototype semble orthodoxe du fait qu'une image est effectivement censée permettre au fidèle d'accéder à Dieu et d'augmenter sa piété et sa foi, le problème réside cependant dans le statut de l'image qui, en raison de son caractère diabolique, ne peut être mise en relation avec un quelconque prototype divin permettant d'accéder à Dieu. Enfin, les accusations 2 et 3 précisent la nature du lien entre les Templiers et l'idole : la tête était en effet vénérée (*venerabantur*) et adorée (*adorabant*). Le verbe *venero* nous permet de comprendre que la tête était pieusement respectée par les Templiers : la vénération est en effet l'action d'octroyer un caractère divin à un individu ou à un objet, et ce, par l'intermédiaire de prières ou de gestes cultuels. L'ajout du verbe *adoro*, quant à lui, laisse sous-entendre, comme nous l'avons déjà mentionné dans ce chapitre, des gestes qui peuvent être à la fois orthodoxes ou obscènes. Comme les images chrétiennes, qui pouvaient elles aussi être accompagnées de gestes rituels envers la figure des saints, l'idole des Templiers était également au centre de pratiques cultuelles, dont l'adoration par la bouche. L'ensemble de ces rites avait donc pour objectif d'atteindre ce prototype qui était défini comme étant Dieu dans le questionnaire, mais qui renvoyait en fait au Diable, car la forme démoniaque de l'idole ne pouvait être qu'en relation avec un prototype démoniaque. Si la dévotion du fidèle envers des images chrétiennes s'adressait, en principe, « aux entités célestes figurées dans l'image »<sup>241</sup>, elle

---

<sup>240</sup> *Item quod ut Deum. Item quod ut salvatorem suum.*

<sup>241</sup> Jean-Claude SCHMITT, « Les images et le sacré », dans *La performance des images*, Alain DIERKENS, Gil BARTHOLEYNS et Thomas GOLSENNE (dir.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2010, p. 29.

était cependant basée sur une espérance du salut. Le prototype de l'image pouvait dès lors octroyer des bienfaits spirituels au fidèle. L'idole des Templiers, par ses pouvoirs magiques, adoptait la même logique.

Les accusations 8 à 12 décrivent quant à elles la nature des « pouvoirs magiques » de la tête. L'accusation 8, à l'instar de la résultante de la dévotion des fidèles envers les images, stipulait que la tête avait le pouvoir, à la suite de la vénération des Templiers, de les sauver. L'idole possédait donc la même « performance » que les images chrétiennes, car elle avait la capacité, selon les inquisiteurs, de sauver les fidèles qui la vénéraient : ce pouvoir était bien entendu nié par l'Église puisqu'il s'agit d'une idole à la forme et au prototype diabolique faisant en sorte qu'elle ne pouvait posséder une quelconque caractéristique salvatrice. En plus de ce faux salut, l'idole aurait la capacité de faire fleurir les arbres, de germer les sols et de rendre les Templiers riches<sup>242</sup>. Loin d'être des accusations fortuites, ces trois pouvoirs reconnus à l'idole sont les conséquences de la transposition des vertus divines à l'idole<sup>243</sup>.

Dans l'une des seules études sur la tête de l'idole des Templiers, Salomon Reinach retrace l'histoire de cette catégorie en mentionnant que les inquisiteurs du Midi avaient également découvert l'idole des « cathares » qui avait le pouvoir de fleurir les arbres, de faire germer la terre et de les rendre riches<sup>244</sup>. Il faut cependant être prudent avec cette interprétation : si la présence des pouvoirs magiques de la tête dans le questionnaire de Clermont n'a rien de fortuit, cela ne veut pas nécessairement dire que ces pouvoirs sont une transposition unilatérale des accusations portées contre les cathares. Il existe en effet, et Reinach en a fait l'inventaire, une littérature assez importante au Moyen Âge qui fait mention des pouvoirs d'une tête ; parmi cette littérature, il mentionne le *De nugis curialium* de Gautier Map, qui fut déjà cité dans ce chapitre, où Map fait état d'une histoire singulière : il s'agit d'un cordonnier follement amoureux qui eut des rapports sexuels avec le cadavre de sa bien-aimée, alors mariée à un autre homme. Une voix l'avertit par la suite

---

<sup>242</sup> [Item] quod [terr-]-am germinare faciebat. Item quod faciebat arbores florere. Item quod divites facere.

<sup>243</sup> Salomon REINACH, « La tête magique des Templiers », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 63, 1911, p. 29.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 29.

de revenir dans neuf mois afin de venir récolter le fruit de ses gestes. De retour après neuf mois, il trouva dans la tombe de sa bien-aimée une tête. Muni de ce masque de Gorgone (*Gorgoneum ostentum*), il pétrifia tous ceux qui l'approchaient : dès lors, tous se mirent à s'agenouiller devant lui et à le considérer comme maître. S'il est inadmissible d'avancer l'hypothèse que ce texte ait pu influencer d'une quelconque manière l'affaire des Templiers, il est cependant probable que cette vaste littérature sur les têtes magiques, dont le texte de Map n'est qu'un exemple, ait pu nourrir la réflexion de certains inquisiteurs sur la nature des pouvoirs de la tête des Templiers. La racine historique de la vénération des idoles ne se trouve pas dans une seule hérésie ou dans un seul texte, mais il s'agit plutôt de l'articulation de l'ensemble des éléments de cette constellation de sources différentes qui nous permet de comprendre un peu plus pourquoi on trouve une tête aux pouvoirs magiques dans l'affaire des Templiers.

Nous voudrions terminer notre analyse sur l'idole des Templiers avec quelques remarques sur les accusations 13 à 16 qui mentionnent que les Templiers enrroulaient autour de l'idole une corde qu'ils devaient par la suite porter autour de leur corps<sup>245</sup>. La corde mentionnée par le questionnaire de Clermont fait indirectement référence à la ceinture monastique. Les Templiers devaient également porter, en raison de leurs vœux, la ceinture monastique autour de leur taille. La ceinture n'avait cependant pas seulement un rôle distinctif : elle revêtait également une signification spirituelle pour symboliser la contrainte du corps. Symbole de la lutte constante du moine contre les tentations de la chair, la corde était également un rappel des vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance qu'il avait prononcés lors de son ordination. La corde était remise au nouveau frère au moment où il revêtait le manteau de l'ordre. Or, le questionnaire de Clermont affirmait que les Templiers enrroulaient cette corde, symbole des contraintes et des luttes du moine, autour de l'idole à titre d'union avec une autre divinité. Les Templiers faisaient ici un usage apotropaique de la corde. À la suite de l'enroulement de la corde autour de la tête, les frères la portaient à leur taille comme si cette union avec le Diable allait leur apporter une quelconque

---

<sup>245</sup> *Item quod aliquod capud dictorum ydolorum cingebant seu tangebant cordulis quibus se ipsos cingebant circa camisiam vel carnem. Item quod in sui receptione singulis fratribus predictae cordule tradebantur, vel allie longitudinis earum. Item quod in veneratione ydoli hoc faciebant. Item quod injungebatur eis ut dictis cordulis, ut premititur, se cingerent et continue portarent.*

protection. Enfin, l'accusation 16 stipule que le port de la corde était fait en guise de vénération de l'idole (*in veneratione ydoli hoc faciebant*), ce qui peut être interprété comme un signe d'obéissance envers l'idole, car la corde symbolise précisément cette idée de contrainte non pas basée sur un respect des vœux canoniques, mais plutôt sur l'obéissance à l'idole qui, incarnant le Diable, était en fait le véritable maître des Templiers.

En conclusion, l'article 10 du questionnaire de Clermont montre comment la vénération de l'idole a mené les Templiers à renier leurs trois vœux canoniques : d'abord, l'idole les rendit riches (*divites facere*), ce qui était contraire à leur vœu de pauvreté ; ensuite, la vénération et l'adoration de cette idole par la bouche, qui menèrent, selon certains Templiers, à des débauches sexuelles, venaient briser le vœu de chasteté des frères qui se seraient adonnés volontiers, selon les inquisiteurs, à des rites sexuels contre nature ; finalement, ils auraient renié leur vœu d'obéissance en enroulant la corde autour de la tête en guise d'union avec le Diable. En somme, si les Templiers avaient renié leurs vœux, il était plus facile de les présenter comme des êtres démoniaques où l'appât du gain et des plaisirs du corps étaient plus importants que le respect des serments qu'ils avaient prononcés devant Dieu.



Le présent chapitre ne prétend pas à l'exhaustivité. Les accusations portées contre les Templiers sont nombreuses, complexes et variées. Les contraintes du mémoire nous ont cependant obligé à choisir parmi ces accusations celles qui, selon nous, étaient les plus riches pour mener notre analyse. Ces mêmes contraintes nous ont également mené à restreindre le corpus soumis à l'analyse : mises bout à bout, les dépositions compilées par Michelet et Finke représentent un corpus de près de 1500 pages. Un mémoire de maîtrise ne peut espérer proposer une analyse approfondie de l'ensemble de cette documentation. Malgré le corpus de textes relativement réduit, nous croyons cependant avoir apporté des éléments importants et pertinents pour mieux comprendre le sens, la portée et la logique de la procédure menée contre les Templiers. Les analyses proposées des trois accusations à l'étude, soient le reniement du Christ et le crachat sur la croix, le baiser obscène et enfin la vénération de l'idole, ont illustré comment ces gestes étaient présentés par les inquisiteurs

comme des rites qui venaient saper l'ordre social établi par l'Église et, à l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle, l'ordre établi par le royaume. Le reniement du Christ et le crachat sur la croix étaient une négation complète des fondements même de l'Église pour qui le sacrifice du Christ était une composante essentielle du *credo* : sans sacrifice, il ne pouvait y avoir d'Eucharistie et sans Eucharistie, l'Église ne pouvait espérer se reproduire socialement. Le baiser était, quant à lui, un rite assurant la reproduction sociale de la communauté spirituelle et permettait d'introduire de nouveaux membres dans l'ordre. Enfin, la vénération de l'idole était une négation des trois vœux canoniques fondamentaux, mais également une autre manifestation du reniement de l'Église. Les Templiers, et ce comme dans les autres accusations, sont retombés dans le charnel et dans le bestial dans l'espoir d'obtenir, de la part du diable, des grâces matérielles (richesse, puissance, luxure).

Les interrogatoires des Templiers se sont poursuivis pendant près de quatre années, et ce, jusqu'en 1311 : selon la même logique que nous avons observée entre 1307 et 1309, les dépositions de 1309 à 1311 se sont davantage précisées – sous l'effet de la torture, il faut le rappeler – et ont mis en lumière le caractère démoniaque de l'ordre. Devant les dépositions compilées, le pape Clément V n'eut d'autre choix que de dissoudre l'ordre du Temple lors du concile de Vienne en 1312. La bulle *Vox in Excelso* du 22 mars 1312 venait dissoudre le Temple tandis que la bulle *Ad providam*, fulminée deux mois après *Vox in Excelso*, transférait l'ensemble des propriétés foncières du Temple à l'ordre de l'Hôpital. Le roi de France n'obtint en effet aucune terre appartenant au Temple. Si la bulle *Vox in Excelso* venait en effet mettre un terme à l'ordre du Temple, ce n'était pas par une déclaration de culpabilité : le concile de Vienne n'a pas reconnu la culpabilité des frères ; au contraire, la dissolution de l'ordre reposait sur le fait qu'il avait perdu toute crédibilité à la suite des dépositions obtenues. Diffamé publiquement, le Temple ne pouvait plus agir en tant que protecteur de la Terre Sainte, d'autant plus que la Terre Sainte était dorénavant entre les mains des Sarrasins, ce qui convainquit le pape de la nécessité de dissoudre l'ordre moins de deux cents ans après sa fondation. Le Temple, autrefois puissant et prestigieux en raison de sa mission de protecteur des lieux saints était dorénavant un ordre gangréné par l'hérésie. La dissolution était perçue comme la meilleure solution pour se débarrasser du Temple, de ses membres et de ses scandales.

Malgré le fait que l'ordre fut dissous en 1312, les deux derniers Templiers furent brûlés le 18 mars 1314 : lors de leur comparution devant le pape Clément V, le roi de France Philippe le Bel et la foule curieuse qui s'était amassée pour écouter les officiers de l'ordre, Geoffroy de Charney et Jacques de Molay ont publiquement renié leurs dépositions, ce qui faisait d'eux des relaps. La loi était implacable pour les relaps : ils devaient impérativement être brûlés. Geoffroy de Charney et Jacques de Molay furent donc brûlés à Paris, tandis qu'Hugues de Pairaud, qui ne nia pas ses dépositions, fut condamné à la prison à vie. C'est le 18 mars 1314 que l'histoire du Temple se termina et c'est le 18 mars 1314 que débuta celle de la légende des Templiers.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

*Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais bien ; mais si on me le demande, et que j'entreprenne de l'expliquer, je trouve que je l'ignore.*

**- Confessions, Saint-Augustin**

*Carreau du Temple, Paris, vendredi 13 octobre 2017.*

Il y a quelque chose de pratiquement « ésotérique » à l'idée d'écrire les remarques conclusives de cette maîtrise à l'endroit même où les Templiers furent arrêtés au matin du vendredi 13 octobre 1307. Si la mémoire de cet événement est toujours vive dans l'imaginaire des médiévistes, il ne reste cependant plus aucune trace et plus aucun souvenir de cet événement sur les lieux de l'arrestation. Le donjon du Temple où les frères furent incarcérés après leur arrestation a aujourd'hui laissé place à la mairie du III<sup>e</sup> arrondissement de Paris. Hormis quelques petites plaques explicatives sur la grille entourant le parc, il ne reste plus aucun vestige du Temple. La commanderie est en effet ensevelie sous un charmant petit lac artificiel où l'on peut entendre, à l'aube, le ruissellement de l'eau, progressivement camouflé par le tintamarre de l'heure de pointe parisienne. On peut apercevoir des enfants jouer au tennis de table, des jardiniers prendre soin des fleurs et des Parisiens entreprendre leur course matinale, et ce, sans se douter qu'à cet endroit même, il y a de cela 710 ans, l'ordre militaire et religieux le plus puissant de l'Occident médiéval fut mis aux fers sous des charges abominables et innommables : idolâtrie, sodomie, reniement du Christ, crachat sur la croix et enfin pratique de baisers obscènes.

L'analyse proposée dans le cadre de ce mémoire nous permet de dégager trois grandes conclusions : 1. l'affaire des Templiers doit être essentiellement comprise comme un processus visant à littéralement transformer, par la procédure extraordinaire, des innocents en coupables ; 2. l'affaire des Templiers est la résultante de l'entrechoquement structurel entre l'Église et le royaume, car les deux institutions avaient des prétentions à détenir le monopole de l'universel ; 3. l'affaire des Templiers marque un changement de

définition important du rôle de l'hérésie dans la société médiévale : les procédures menées contre le Temple ne furent pas l'aboutissement des luttes menées contre les hérétiques par l'Église ou le royaume, mais elles étaient plutôt une transformation à l'égard de la perception de l'hérésie. Les Templiers, comme les sorciers et les sorcières après eux, étaient considérés comme des menaces à l'ordre social et à la Majesté, celle de Dieu et celle du roi. Enfin, les remarques conclusives se termineront par quelques remarques sur la postérité de l'affaire des Templiers.

### *Le processus de diabolisation des Templiers dans la construction du royaume français*

Tel que mentionné dans l'introduction de ce mémoire, l'affaire des Templiers n'est pas un procès. Même si les crimes reprochés aux Templiers s'inscrivaient en relation avec les crimes reprochés aux différents groupes hérétiques antérieurs au Temple, l'erreur des Templiers dans sa généralité, cette fameuse *res* dont parlait l'acte d'arrestation, ne peut selon nous s'inscrire dans le champ de l'hérésie tel que défini entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle. La manière dont l'affaire était structurée par Philippe le Bel et ses conseillers empêchait toute forme de rémission et ne pouvait que tendre vers une démonstration inéluctable de la culpabilité des frères et, en définitive, le retrait pur et simple de l'ordre et de ses membres de la communauté du royaume et de l'Église. L'hérésie devient, pour reprendre l'expression de Julien Théry, « une hérésie d'État »<sup>246</sup>. Ce processus de transformation des frères en de véritables « Autres diaboliques » par le pouvoir royal montre que le Conseil du roi devenait dorénavant responsable de trier ce qui faisait partie intégrante de la communauté et ce qui devait être exclu, monopole alors réservé à l'Église. Dès lors, le royaume, par la persécution des frères du Temple, s'était accaparé le pouvoir « d'ordonner et d'exclure », et ce, au détriment de l'institution ecclésiastique<sup>247</sup>. Sous le règne de Philippe le Bel, le royaume s'impose, à l'instar de l'Église, comme une communauté englobante où l'ensemble des organisations sociales – églises, confréries, villes, villages, paroisses – sont incorporées à l'intérieur du corps du royaume. Dans ce modèle, l'Église est également incorporée à l'intérieur du royaume et soumise au pouvoir temporel. L'Église n'était donc plus la garante

---

<sup>246</sup> Julien THÉRY, « Une hérésie d'État : Philippe Le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté française », *Les Templiers dans l'Aube*, François GILET (dir.), Troyes, Éditions Guéniot, 2013, p. 175-214.

<sup>247</sup> L'expression provient du livre de Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*. Paris, Aubier, 1998.

de l'universalité et du processus d'inclusion et d'exclusion : aux yeux du roi, ces responsabilités pouvaient relever dorénavant de l'autorité du pouvoir royal. Elles étaient des monopoles d'État.

L'affaire des Templiers a été un événement permettant au roi de mettre de l'avant sa supériorité à l'égard de l'Église, ce qui lui permettait d'acquérir certains pouvoirs et d'intervenir dans des juridictions traditionnellement exemptes de son influence. Des pouvoirs d'abord, car Philippe le Bel ordonna l'arrestation des frères, ce qui consacra son influence et la légitimité de son autorité sur un ordre relevant de celle de l'Église. Des juridictions ensuite, car la procédure extraordinaire dans laquelle les Templiers furent transformés d'innocents en coupables marque la genèse du long processus, qui prit plusieurs siècles, de centralisation des pouvoirs entre les mains du roi et du royaume, puis de l'État.

#### *L'affaire des Templiers : l'entrechoquement structurel de l'Église et du royaume*

L'affaire des Templiers marque un tournant important dans l'histoire du droit médiéval. La procédure menée contre les frères montre en effet un transfert du monopole de l'universel de l'Église vers le royaume. Comme nous l'avons vu dans ce mémoire, l'affaire des Templiers était quelque chose qui venait s'attaquer au roi en tant que personne – l'acte d'arrestation fait état de tous les maux physiques du roi à la suite de l'écoute de la *res* –, mais cette chose était tellement grande qu'elle a débordé pour être une offense à la majesté divine, en l'occurrence ici le roi au sens abstrait, c'est-à-dire comme étant la tête d'un corps ordonné comme une communauté englobante. Cette logique est fondamentalement théologique : elle est la reprise quasi parfaite de la bulle *Vergentis in senium* rédigée en 1199 où l'Église statuait que l'hérésie était un crime à l'égard de la majesté divine. Elle fut cependant reprise par le roi et ses légistes à des fins de hiérarchisation des pouvoirs au sein du royaume : par sa gravité, l'affaire des Templiers était certes une offense à la majesté divine, mais à la majesté divine du roi. Cette reprise de *Vergentis in senium* et l'inversion complète de la hiérarchisation du spirituel et du temporel est un moment central dans l'histoire de la genèse de l'État : le début du XIV<sup>e</sup> siècle est le moment où les prémisses de ce qui sera, quelques siècles plus tard, l'État, sont définies.

De plus, l'affaire des Templiers est un exemple probant de ce que Jean-Philippe Genet a appelé le fractionnement du champ théologique. Dans son livre *L'État moderne : genèse*, il mettait de l'avant l'idée selon laquelle la théologie, et ce jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, était « le seul champ de production littéraire constitué, c'est-à-dire pourvu d'institutions, d'un marché, d'instances de légitimation et d'un corps de professionnels qui en formalisent le langage et en défendent les valeurs »<sup>248</sup>. Le droit a été la première « discipline » à s'être autonomisé du champ théologique. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, il était dorénavant possible de faire des études en droit à l'université. Comme les théologiens, les juristes étaient les responsables de la formalisation du langage du droit et de sa codification. Aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, les juristes ont joué un rôle central dans l'élaboration de ce que l'on pourrait appeler une théologie politique du royaume. En France, ce sont les juristes qui, à la suite des travaux de Jean de Salisbury et de Gilles de Rome, ont mis de l'avant l'idée selon laquelle le royaume, comme l'Église, pouvait avoir des prétentions universelles où l'ensemble des organisations sociales, tant laïques qu'ecclésiastiques, devaient être incorporés à l'intérieur d'un royaume englobant. Les Templiers, comme Bernard Saisset et Boniface VIII, ont été les victimes du fractionnement du champ de la théologie, et ce, au profit d'une théologie politique constituée par les juristes du royaume de France. Plus largement, les Templiers ont été frappés par une tension structurelle beaucoup plus forte qu'eux, soit l'entrechoquement de deux institutions à prétention universelle : l'universalité ne peut être possédée par deux institutions. Cet entrechoquement structurel s'est matérialisé par une invasion massive du pouvoir royal et des juristes du roi dans une juridiction de l'Église : le bouclier de l'immunité des Templiers a volé en éclat sous les coups répétés de Guillaume de Nogaret. Il a su instrumentaliser de manière magistrale le crime pour hérésie afin de légitimer les prétentions universelles du royaume. S'il y avait une nouvelle institution qui désirait détenir le monopole de l'universalité et ainsi englober l'ensemble des organisations sociales, les légistes du royaume capétien devaient conséquemment proposer une nouvelle hérésie, une hérésie qui n'avait jamais existé avant. Une hérésie si grave qu'elle devait être éradiquée par tout le poids de la procédure extraordinaire.

---

<sup>248</sup> Jean-Philippe Genet, « L'État moderne : un modèle opératoire ? », dans *L'État moderne : genèse. Bilans et perspectives. Actes du Colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989*, édités par Jean-Philippe GENET, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 271.

### *L'affaire des Templiers, une nouvelle hérésie ?*

Si nous n'avons pas hésité dès la première phrase de ce mémoire à statuer que l'affaire des Templiers n'était en aucune manière un « procès », nous avons cependant toujours considéré l'affaire des Templiers comme une hérésie. Après la rédaction de ce mémoire et à la suite de rencontres avec des universitaires, nous en sommes venu à la conclusion qu'il faudrait nuancer ce propos, voir à réfléchir à un nouveau terme pour définir l'erreur des Templiers<sup>249</sup>. Si les accusations portées contre le Temple s'inscrivaient effectivement dans une certaine continuité avec celles déposées contre les divers groupes hérétiques entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, les répercussions de ces accusations étaient cependant fort différentes. Pendant tout le Moyen Âge central, les hérétiques étaient, dans la très grande majorité des cas, réconciliés avec l'Église après les procédures. Pour conserver sa domination sur les mécanismes d'entrée et de sortie de la chrétienté, l'Église désirait en effet réintégrer les fidèles dissidents dans le corps ecclésial. Cette entrée ne se faisait cependant pas sans condition : les hérétiques repentants devaient en effet accomplir des pénitences définies par l'Église dont la sévérité dépendait de la gravité des gestes commis. Les bûchers, nous l'avons déjà mentionné dans ce mémoire, n'étaient que très rarement allumés.

Dans le cas des Templiers, les principales accusations portées étaient liées à l'apostasie et l'idolâtrie, c'est-à-dire des crimes irrémissibles. Cette nuance vient changer notre compréhension du rôle même des accusations, car celles-ci n'agissaient plus comme des éléments de régulation, mais littéralement comme des mécanismes d'exclusion des éléments néfastes du corps social. Le caractère irrémissible des crimes illustre une volonté d'exclure définitivement un groupe de la société et, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, de littéralement éliminer les groupes dissidents. On peut donc noter au XIV<sup>e</sup> siècle une mutation du rôle de l'hérésie entre, d'une part, un moyen d'exclusion puis de réintégration des personnes dans l'objectif de conserver l'unité de l'Église et, d'autre part, une procédure visant davantage l'élimination pure et simple de groupes jugés plus ou moins nuisibles pour le pouvoir central, en l'occurrence ici Philippe le Bel et ses conseillers. En somme, définir

---

<sup>249</sup> Nous voudrions remercier Martine Ostorero, professeure d'histoire du Moyen Âge à l'Université de Lausanne, d'avoir attiré notre attention sur ce point.

les Templiers comme des apostats et des idolâtres n'avaient pas pour objectif de présenter les frères du Temple comme des hérétiques – après tout les mots hérésie ou hérétique ne furent pas utilisés dans l'acte d'arrestation d'octobre 1307 –, mais plutôt comme des individus si néfastes pour la société qu'ils devaient être tout simplement éliminés.

De plus, l'affaire des Templiers est un événement qui marque une mutation dans l'histoire de l'hérésie médiévale, car le rôle « social » de l'hérésie n'est plus le même dans la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle. L'erreur des Templiers était beaucoup plus grave qu'une « simple hérésie » : ils ont basculé, pour reprendre les termes de l'acte d'arrestation, dans la bestialité, du fait qu'ils se sont coupés de Dieu, leur créateur, en le reniant. Dans les siècles précédents, jamais les groupes hérétiques n'avaient été accusés de renier directement le Christ. Ils se seraient certes adonnés à divers rites obscènes comme des orgies, des baisers obscènes et, dans certains cas, la vénération d'une idole, mais il ne fut jamais question, à notre connaissance, de renier le Christ. Les Templiers furent le premier groupe dans l'histoire de l'Occident médiéval à être accusé de renier le Christ. Ce nouveau thème du reniement du Christ fut par la suite repris sous diverses variations dans la lutte de l'Église contre les sorciers et les sorcières<sup>250</sup>.

#### *La postérité de l'affaire des Templiers*

Tant pour les médiévaux que pour les historiens, l'affaire des Templiers fut un événement causant stupeur et interrogation. La procédure inquisitoire menée contre les frères ne s'inscrivait aucunement dans la sphère de la procédure de « l'ordinaire » : au contraire, le caractère extraordinaire et indicible des crimes commis par les Templiers autorisait Philippe le Bel à s'approprier la procédure extraordinaire. De plus, le traitement archivistique *a posteriori* de l'affaire des Templiers montre également à quel point cet événement ne s'inscrivait aucunement, et ce, même pour les archivistes royaux, comme un événement judiciaire banal. Girard de Montaigu, trésorier du roi entre 1371 et 1390, a entrepris de classer les archives en fonction de trois critères : utiles, inutiles et

---

<sup>250</sup> Nous utilisons l'expression « sorciers et sorcières » du fait qu'au XV<sup>e</sup> siècle, les procès pour sorcellerie étaient principalement menés contre des hommes. Il faut en effet rayer de notre imaginaire cette idée selon laquelle les procès pour sorcellerie étaient essentiellement contre des femmes.

complètement inutiles<sup>251</sup>. Les documents étaient par la suite classés dans des layettes, c'est-à-dire des petits coffres de tailles variables, en fonction des catégories de classement énoncées plus haut. À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, il y avait près de trois cent dix layettes<sup>252</sup>. Or, l'affaire des Templiers fut classée dans une layette séparée des autres, ce qui renforce l'idée selon laquelle cette affaire s'inscrivait dans le domaine de l'extraordinaire en raison de son traitement archivistique particulier. L'historien et archiviste Yann Potin souligne à cet égard que « le fait même de le classer à part contribue à le construire comme événement et comme point d'ancrage de la mémoire de l'État »<sup>253</sup>. L'historien doit dès lors étudier l'affaire des Templiers avec la même logique que celle des archivistes qui ont classé ce dossier à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire comme un événement extraordinaire, en dehors des affaires courantes du royaume, mais qui a néanmoins participé activement à la création d'une institution étatique.

De plus, l'affaire des Templiers a eu des résonances jusqu'à Carcassonne où Jean Vinet, inquisiteur dominicain de la Cité en 1450, décrit les crimes des Templiers à la lumière des documents se trouvant dans les archives du couvent dominicain :

*Culpa autem supradictorum templariorum fuit quod ipsi errant graviter infamato specialiter super eo quod fratres eiusdem ordinis dum in ipso recipiebantur ordine ac interdum post receptionem eorum Christum negare et in eius opprobrium supra crucem sibi ostensam spuere et eam interdum conculcare pedibus dicebantur*<sup>254</sup>.

Les informations du texte de Vinet et les accusations décrites sont exactes : reniement du Christ (*Christum negare*), crachat sur le Christ qui est figuré par une croix (*supra crucem sibi ostensam spuere*) et piétinement mutuel de la croix (*et eam interdum conculcare pedibus*). Nous ignorons malheureusement comment une copie des archives de l'affaire des Templiers est parvenue à Carcassonne. La présence de ces documents à Carcassonne permet de penser que des copies des procédures judiciaires à l'encontre du Temple ont circulé aux quatre coins du royaume à la suite du concile de Vienne de 1312. Lors de ce

---

<sup>251</sup> Yann, POTIN, « L'État et son trésor », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 133, 2000, p. 50.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> Jean VINET, *Tractatus contra invocatores demonum*, II, 1, ms P, fol. 14r-v. Nous remercions Martine Ostorero d'avoir attiré notre attention sur ce texte.

concile, l'ordre fut dissous en raison de sa réputation fortement entachée à la suite de la procédure : il est dès lors possible de penser que l'Église a fait circuler les documents de l'affaire afin d'informer l'ensemble des royaumes de l'abolition de l'ordre. Après tout, les Templiers étaient très connus et la nouvelle de leur dissolution devait être transmise à tous les royaumes.

Or, en 1450, les « Autres diaboliques » n'étaient plus les Templiers, mais les sorciers et les sorcières. Conséquemment, nous pouvons poser l'hypothèse selon laquelle, du moins dans le cas des enquêtes de Jean Vinet, l'affaire des Templiers a eu une certaine résonance auprès des inquisiteurs responsables de juger les sorciers et les sorcières. S'il est imprudent d'affirmer que l'ensemble des inquisiteurs responsables de pourchasser la sorcellerie avait une connaissance plus ou moins grande de l'affaire des Templiers, nous pouvons cependant dire que dans certains cas – le texte de Jean Vinet en est la preuve – l'affaire des Templiers a eu des résonances dans le milieu inquisitorial près de cent ans après son déroulement. Comme le montre certaines images de manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle, les sorciers et les sorcières auraient pratiqué certains gestes déviants similaires à ceux des Templiers : baisers obscènes, adoration d'un bouc (fig. 5 et 6) et serment d'allégeance au Diable (fig. 7).

Sans prétendre à l'exhaustivité, le présent mémoire a tenté de mettre en évidence les logiques et le sens de l'affaire des Templiers. Par tous les moyens à notre disposition, nous avons voulu nous émanciper du traditionnel débat sur la culpabilité et l'innocence des Templiers, mais également des travaux menés par les historiens travaillant actuellement sur le dossier. Les travaux de ces historiens, dont ceux de Julien Théry au premier plan, se sont principalement intéressés à l'analyse des catégories juridiques : de notre côté, nous avons plutôt mis l'accent sur la logique de l'affaire. Pour ce faire, nous avons analysé l'acte d'arrestation, qui n'avait jamais été étudié en profondeur par les historiens, de même que quelques dépositions. Les résultats ont démontré que les accusations du reniement du Christ et du crachat sur la croix, du baiser obscène et de la vénération de l'idole avaient un sens précis. Pour réellement comprendre les motifs de l'arrestation, il faudrait cependant proposer une analyse de tous les « procès politiques et religieux » de la première décennie

du XIV<sup>e</sup> siècle, qui incorporent dans leurs procédures l'hérésie, afin de déterminer la logique de tous ces événements, et ce, dans un temps plus long que ne le permet l'analyse d'un seul de ces « procès »<sup>255</sup>. L'hypothèse la plus plausible est que le roi désirait contrôler, à l'intérieur des limites de son royaume, l'ensemble des juridictions et des organisations sociales, et ce, afin de créer un royaume englobant où le roi serait la tête de ce royaume.

Le dossier est cependant loin d'être clos. Plusieurs possibilités de recherche sont encore ouvertes, comme une édition complète et critique des transcriptions de Jules Michelet, une analyse statistique du vocabulaire de l'ensemble de la documentation à notre disposition, une analyse dans la longue durée de l'affaire des Templiers et des relations qu'elle pourrait entretenir avec la chasse à la sorcellerie. Ce sont des portes ouvertes à tous ceux et celles qui pourraient s'intéresser au dossier des Templiers.



En ce qui me concerne, ma route se termine ici. Elle aura duré près de sept ans. C'est en effet en 2010, alors âgé de seize ans, que j'ai ouvert mon premier livre sur les Templiers. Sept ans plus tard, je ressens toujours cette même passion à l'égard de l'histoire du Temple.

C'est le vendredi 13 octobre 1307 que s'est ouvert le dossier de l'affaire des Templiers et c'est le vendredi 13 octobre 2017, 710 ans plus tard, que je ferme le mien.

---

<sup>255</sup> Cette démarche est entreprise par Julien Théry. Pour plus de détails sur cette « analyse sérielle » des procès de la première décennie du XIV<sup>e</sup> siècle, voir Julien THÉRY, « *Negocium Christi* : Guillaume de Nogaret et le christocentrisme capétien, de l'affaire de Boniface VIII à l'affaire du Temple », dans *Cristo e il potere dal Medioevo all'Età moderna. Teologia, antropologia, politica*. L. ANDREANI et Agostino PARAVICINI-BAGLIANI, Florence, SISMEL, 2017, p. 183-210. Nous remercions Julien Théry de nous avoir fait parvenir une copie de cet article.

## CORPUS DE SOURCES

*Acte d'arrestation des Templiers daté du 14 septembre 1307.*

*Cote : Paris, Archives nationales, J 413 n°22*

*Parchemin (2 membranes), latin et vernaculaire, 90 x 25 cm*

Philippus, Dei gratia Francorum rex dilectis, et fidelibus nostris domino de Onevale et Johanni de Torvavilla militi ac baillivo Rothomagensi, salutem et dilectionem.

Res amara, res flebilis, res quidem cogitatu horribilis, auditu terribilis, detestabilis crimine, execrabilis scelere, abhominabilis opere, detestanda flagicio, res penitus inhumana, immo ab omni humanitate seposita, dudum fide digna relatione multorum, non absque gravis stuporis impulsu et vehementis horroris fremitu, auribus nostris insonuit, cujus gravitate pensata eo crevit in nobis acerbius doloris immensitas quo talium et tantorum inmanitatem scelereum in divine majestatis offensam, orthodoxe fidei et tocius christianitatis dispendium, humanitatis obprobrium, exempli mali perniciem et generale scandalum non est dubium redundare. Racionalis quidem spiritus exulanti extra terminos nature compatitur et compaciendo turbatur, eo quod sui oblita principii, proprie condicionis inscia, sue dignitatis ignara, sui prodiga et in reprobum sensum data cur in honore esset non intellexit. Comparata est jumentis insipientibus, immo ipsorum insipientiam jumentorum stupenda bestialitate transcendens, ad illa omnium scelerum summe nepharia se exponit que abhorret et refugit ipsarum irrationabilium sensualitas bestiarum. Dereliquit Deum factorem suum, recessit a Deo salutari suo, Deum qui eam genuit dereliquit, oblita est Domini creatoris sui, immolavit demoniis et non Deo gens absque consilio et sine prudentia, utinam saperet et intelligeret a novissima provideret.

Olim siquidem, ad nos fide dignorum quamplurium inculcata relacione pervenit quod fratres ordinis milicie Templi gerentes sub specie agni lupum et sub religionis habitu nostre religioni fidei nequiter insultantes, Dominium nostrum Jhesum Christum, novissimis temporibus, pro humani generis redemptione crucifixum, gravioribus quam in cruce pertulit illatis injuriis iterum crucifigunt, dum in ipso ingressu sui que professione ordinis ipsum conspectibus suis ejus effigie presentata, misera, immo miserabili cecitate ter abnegant ac horribili crudelitate ter in facim spuunt ejus. Et postmodum, exuti vestibus quas in seculari habitu deferebant, nudi in visitoris aut vicem ejus gerentis, qui eos ad professionem recipit, presencia constituti, in posteriori parte spine dorsi primo, secundo in umbilico et demum in ore, in humane dignitatis opprobrium, juxta prophanum ordinis sui ritum, deosculantur ab ipso. Et postquam divinam legem tam nephandis ausibus, tam detestandis operibus offenderunt, humanam offendere non verentes, professionis sue voto se obligant quod alter alterius illius horribilis et tremendi concubitus vicio, propter quod venit in diffidencie filios ira Dei, requisitus irrecusabiliter se exponet. Dereliquit fontem aque vive, mutavitque gloriam suam in similitudinem vituli et ydolis immolat gens immunda.

Hec et alia gens perfida, gens insana et dedita cultibus ydolorum, committere non veretur. Quorum non solum actus et opera detestanda, verum eciam repentina verba terram sua

feditate commaculant, roris beneficia subtrahunt et aeris inficiunt puritatem ac fidei nostre confusionem inducunt.

Et licet delatoribus hujusmodi et tam infausti nunciationi rumoris, eam potius ex livore invidie vel odii fomite aut cupiditatis radice quam ex fervore fidei, zelo justicie aut caritatis affectu procedere suspicantes vix ab inicio animum inclinare possemus, multiplicatis tamen delatoribus ac denunciatoribus supradictis ac invalescente infamia, et ex presumptionibus, non levibus sed legitimis argumentis et probabilibus conjecturis, violenta presumptione et suspitione concepta ad indagandum super premissis plene veritatis indaginem, prehabito super hoc cum sanctissimo patre in Domino C., divina providencia sacrosancte Romane et universalis ecclesie summo pontifice, colloquio et diligente tractatu ac cum prelatis et baronibus nostris deliberatione consilii plenioris, cepimus diligenter intendere modos exquirendo perutiles et per vias incedendo salubres, quibus posset lucidius in hac parte veritas repperiri et quanto amplius atque profundius hujusmodi negotium tractabatur, tanto effoso pariete, anhominationes invenimus graviores.

Unde nos, qui ad defensionem fidei ecclesiastice libertatis sumus a Domino super regalis eminencie specula constituti, et pre cunctis desiderabilibus mentis nostre augmentum catholice fidei affectamus, per dilectum in Christo fratrem G. de Parisius, inquisitorem heretice pravitate auctoritate apostolica deputatum, super premissis, infamia publica referente, diligenti informatione prehabita, et tam in informatione ipsa quam ex aliis diversis presumptionibus, argumentis legitimis et probabilibus conjecturis, contra prefatos Dei, fidei et nature hostes ac humani federis inimicos vehementi suspitione concepta, inquisitoris predicti, qui brachii nostri auxilium invocavit, justis in hac parte supplicationibus annuentes, licet esse posset eorum aliquos fore culpabiles et alios innocentes propter gravitatem tantam negotii, et quia veritas de premissis alias plene repperiri non posset, tum quia si qui sint innocentes ex eis, expedit quod tanquam aurum in fornace probentur et debita judicii examinatione purgentur, deliberatione super hoc cum prelatis, baronibus regni nostri et aliis consiliariis nostris, ut premittitur, habita pleniori, decrevimus ut singulares persone predicti ordinis regni nostri sine exceptione aliqua capiantur, capti teneantur et ecclesie judicio preserventur et omnia bona sua mobilia et immobilia saisiantur et ad manum nostram saisita fideliter conserventur.

Quare vobis commitimus et districte precipiendo mandamus quatinus ad bailliviam Rothomagi vos aut duo vestrum personaliter conferentes, singulos fratres ipsius ordinis, sine exceptione aliqua, capiatis, captos teneatis ecclesie judicio preservendos et bona sua mobilia et immobilia saisiat, et ad manum nostram saisita, sine consumptione et devastatione quacumque, juxta ordinationem et informationem nostram vobis sub nostro contrasigillo missam, districte teneatis, quousque a nobis aliud super hoc receperitis in mandatis. Damus autem fidelibus, justiciariis et subditis nostris tenore presencium in mandatis ut quantum ad premissa omnia et singula et ea tangencia vobis pareant efficaciter et intendant.

Actum in regali abbacia beate Marie, juxta Pontisaram, in festo exaltationis sancte Crucis, anno Domini millesimo trecentesimo septimo.

C'est la fourme comment li commissaire iroent en la besoingne :

Premierement quant il seront venuyu et auront la chose revelée au seneschal et au baillis, il s'enfourmeront secretement de toutes leur meisons et pourra l'en a cautele, se mestier est, enquerre aussi des autres meisons de religion et faindre que ce soit par occasion du disime ou pour autre coulour.

Après ce, cil qui sera envoiez avec le seneschal ou baillis, a jour assené bien matin, selon le nombre des meisons et des granches, esliront preudommes puissans du païs, sans soupeon, chevaliers, eschevins, conseliers et seront enfourmé de la besoingne par serment et secretement et comment li roys est de ceu enfourmés par le pape et par l'Eglise, et tantost il seront envoié en chascun lieu pour prendre les personnes et saisir les biens et ordener de la garde ; et se prendront garde que les vignes et les terres soient cultivées et semées convenablement et commetront la garde des biens a bonnes personnes et riches du païs, avec les mesnies qui seront trouvées es meisons, et eus presens il feront celui jour inventoire en cescun lieu de touz les moebles et les seeleront et iroent si efforcement que li frere et leur mesnie ne puissent contrestre, et auront serjans avec eus pour eus fere obeir.

Après ce il metront les personnes souz boenne et seüre garde singulerement et cescun par soi et enquerront de eus premierement et puis apeleront les commissaires de l'inquisiteur et examineront diligemment la verité par gehine, se mestier est, et se il confessent la verité ils escriveront leur deposicions, tesmoings apelés.

C'est la manière de l'enquerre :

L'en les enortera des articles de la foi et dira comment li pape et li roys sunt enfourmé par pluseurs tesmoinz bien creables de l'ordre de l'erreur et de la bougrerie que il sunt especiaument en leur entrée et en leur profession et leur prometeront pardon se il confesse[nt] verité en retornant a la foi de sainte Eglise ou autrement que il soient a mort condempné.

L'en leur demandera par serement diligenment et sagement comment il furent receü et quel veu ou promesse il firent et leur demanderont par generaux paroles jusque tant que l'en tire de eus la verité et que il perseverent en cele verité.

Ce sunt li article de leur erreur que l'en a trouvé par plusieurs tesmoinz :

Cil qui sunt premierement receü requierent le pain et l'eaue de l'ordre et puis li commandeur ou li metres qui le rechoit le maine secretement derriere l'autel ou revestuaire ou aillours en segré et li monstre la crois et la figure nostre seigneur Jhesu Crist et li fet renoier le prophete, c'est assavoir nostre seigneur Jhesu Crist de cui cele figure est, par trois foiz, et par trois foiz crachier sus la crois, puis le fet despoullier de sa robe; et cil qui le rechoit le beise en bout de l'eschine, souz le brael, puis en nombril et puis en la bouche et li dit que, se aucun freres de l'ordre veult charnelment gesir a lui, qu'il le soeffre, quar il le doit et est tenuz soffrir selonc le statut de l'ordre et que pluseurs de eus pour ce par manere de sodomie gisent l'un avec l'autre charnelment et cheint l'en chascun d'une cordele sus sa chemise et la doit touz jours li freres porter sus soi tant comme il vivra; et entent l'en que ces cordeles ont esté touchiés et mises entour une ydole qui est en la forme d'une teste d'omme a une grant barbe, laquele teste il baisent et aourent en leur chapistres

provinciaux ; mes ce ne le sevent pas tuit li frere, fors le grant mestre et li ancien. Derreschief li prestre de leur ordre ne sacrent pas le cors Notre Seigneur; et de ceu enquerra l'en especiaument des prestres de l'ordre.

Et doivent li commissaire envoier au roy souz leur seaulz et les seaux de commissaires de l'inquisiteur le plus tost qu'il pourront la cope de la deposicion de ceus qui confessereont les dites erreurs ou principalement le rerenoiement de Notre-Seigneur Jhesu Crist.

*Dépositions des Templiers de Renneville et de Sainte-Vaubourg daté du 18 octobre 1307*  
*Cote: Paris, Archives nationales, J 413, n°23*  
*Parchemin, vernaculaire*

*Afin de présenter la transcription du manuscrit de manière cohérente, nous avons décidé de présenter les abréviations dans leur totalité. Les lettres entre les parenthèses sont le développement des abréviations du manuscrit. Le premier mot de chaque nouvelle déposition est légèrement décalé vers la gauche afin de faciliter l'identification des témoins.*

C'est la confession que les templiers de Saint-Estienne de Rainneville, qui s(ont) emp(ri)son au Po(n)t-de-l'Arche ont fecte devant mons(eigneur) d'Orsneval, mons(eigneur) Joh(an) de Tonneville, mons(eigneur) Guill(aume) d'Orsneval, mon(seigneur) Raoul du Plesseis, mons(eigneur) Guill(aume) de Houdecort, ch(evalie)rs, le baillif de Rouen, le viconte du Pont-de-l'Arche, Joh(an) l'Archevesque, vallet le roy, et plus(ieurs) autres, le jour de la saint Just et saint Luc, l'an de grâce mil CCC et sept<sup>256</sup>

Frère Thomas Quentin dit p(re)mier(ement) q(ue) il vit q(ua)nt il fu receu devant le mestre et li requist le pain et l'eaue et les dras et la co(m)peg(ne)nie des freres. Ap(ré)s ceu q(ue) on li ont otroié, on li fist vouer caste obediencie et vivre sans propre, presens les freres, et puis le mena chil qui le vest derrier l'autel et li monstra la crois et li fist trois foiz renier Dieu et escopir sus et dit q(ue) il n'i escopi q(ue) une foiz et dit qu'il le fist despoullier tout nu et le baisa en bout de l'eschine et puis en no(m)bril et puis en la bouche, et puis on li fist vouer se uns freres vouloit gesir a luy qu'il ne le refuseroit pas.

Req(ui)s se il le fist onques et se on li requist onques, dit que non, et dit que ap(ré)s tantost chil que le vesti li monstra un tablel là où il avoit un ymage painte ; q(ua)nt il fu vestus tant seulem(en)t nonques plus ne la vit et ne set où elle est. Et dit q(ue) frere Ph(ilippe), co(m)mandeur de Saint-Evanbours<sup>257</sup> qui adonc estoit mestres de Saint-Estienne le vesti et dit q(ue) il croit q(ue) une corde qu'il a chainte dessus sa chemise i fu atouchié entour l'image.

Frere Guill(aume) Bouchel, co(m)mandeur de Saint-Estienne, ensient<sup>258</sup> de toutes choses frere Thomas Quentin.

Frere Raoul Lonnel ensient frere Guill(aume) Bouchel en toutes choses et sans cont(ra)inte.

Frere Joh(an) Barbe ensient frere Raoul Lonnel en toutes choses et dit plus q(ue) un frere templier vint une foiz pour gesir a lui, mes le dit frere Joh(an) ne li vout souffrir, et fu vestuz p(ar) frere Rob(er)t Paiart.

Frere Guillaume Hardouin ensient frere Thomas Quentin en toutes choses.

---

<sup>256</sup> 18 octobre 1307.

<sup>257</sup> Sainte-Vaubourg

<sup>258</sup> Nous ne sommes pas certains de l'orthographe de ce mot.

Frere Thomas, ch(evalie)r de la meison du temple de Saint-Evanbourt (sic), ensient en toutes choses frere Guill(aume) Hard(ouin).

C'est la confession q(ue) frere Ph(ilippe), co(m)mandeur de Saint-Evanbourt (sic), fist au chastel de la Roche d'Orival deva(n)t mons(eigneur) Rob(er)t d'Orsneval, mons(eigneur) Joh(an) de To(n)nevill(e), mons(eigneur) Raoul du Plesseis, ch(evalie)rs, et Pierres de Hangest, baillif de Rouen, eulz p(re)sens.

P(re)mierem(en)t, il dit q(ue) q(ua)nt on le vesti, il requist, avant q(ue) il fust vestus, le pain, l'eaue, les povres dras et la (com)peg(ne)nie des freres de l'ostel ; ap(ré)s, on li dit q(ue) bien se garde qu'il requiert q(ua)nt il requiert fort chose pour les volentés du mo(n)de et pour sa volenté, qu'il li convendra lessier ap(ré)s ceu q(ue) l'on li a monsté ces choses, et on le rechoit et l'en baisa frere Anure<sup>259</sup> (Aunaire ?) (com)mandeur de Normendie qui le vesti en la bouche et ap(ré)s li diz mestres Ph(ilippe) ala baisier touz les frer(es) qui i estoient p(re)sent en la bouche et ap(rè)s ceu frere Anure li vesti le mantel et li mist au col et puis le mena derriere l'autel et li monstra la crois et li fist renoier et puis escopir sus, une foiz sans plus.

Et puis le fist despoullier et le baisa en la bouche et dist q(ue) onq(ue)s ne fu baisiez en autre lieu sus le cors de lui q(ue) en la bouche, si li ait Diez et li saint. Et ap(rè)s ceu on li monstra un ymage et fu une cordele atouchié a l'image laquele li fu co(m)ma(n)dee a cheindre par-dessus sa chemise, ne ne set où l'image est. Et ainsi l'a il fet feire a touz ceus qu'il a vestus et l'ont fait. Et si dist li diz mestre Ph(ilippe) q(ue) touz p(re)stres qui entrent en la religion du temple i entrent et font tout en icele man(ièr)e et a icel chose et no(n) autre q(ue) les lais font qui en la religion entrent.

---

<sup>259</sup> (Aunaire ?)

*Dépositions des officiers de l'ordre du Temple (Geoffroy de Charney, Jacques de Molay et Hugues de Pairaud), daté entre le 21 octobre et le 9 novembre 1307.*

*Cote : Paris, Archives nationales, J 413, n°18*

*Rouleau de parchemin (44 membranes), latin, 0,38 x 22,37 m.*

1. *Gaufridi de Charneio, Normanniae praeceptoris, interrogatio*<sup>260</sup>

Item, anno, indicione, mense, die, pontificatu et loco predictis, in dicti inquisitoris, nostrum, notariorum, et infrascriptorum testium presencia personaliter constitutus, frater Gaufridus de Charneio, miles dicti ordinis et preceptor tocius Normannie, etatis quinquaginta sex annorum vel circa, ut dicebat, testis eodem modo juratus de se et aliis in causa fidei puram, meram et integram dicere veritatem, et interrogatus de tempore et modo sue receptionis, dixit per juramentum suum quod sunt bene triginta septem vel triginta octo anni elapsi vel circa quod fuit receptus in ordine Templariorum apud Stampas per fratrem Amalricum de Rocha, presentibus fratre Johanne Francisco, preceptore Parisiensi et quibusdam aliis qui mortui sunt.

Dixit etiam per juramentum suum quod, ipso recepto et mantello ad collum posito, asportata fuit sibi quedam crux in qua erat ymago Jhesu Christi et dixit sibi idem receptor quod non crederet in illum cujus ymago erat ibi depicta, quia falsus propheta erat nec erat Deus. Et tunc fecit dictus recipiens ipsum abnegare Jhesum Christum ter, ore et non corde, ut dixit.

Requisitus utrum spuerit supra ipsam ymaginem dixit per juramentum suum quod non recordatur et credit quod hoc fuit ista de causa quia festinabant se.

Interrogatus de osculo, dixit per juramentum suum quod osculatus fuit magistrum recipientem ipsum in umbilico et audivit dici a fratre Gerardo de Sauzeto, preceptore Arvernie, qui dixit fratribus existentibus in capitulo quod tenebat, quod melius erat se commiscere cum fratribus ordinis quam libidinem exercere cum mulieribus, sed nunquam fecit nec fuit requisitus, ut dixit.

Requisitus per juramentum suum utrum receperit vel fecerit aliquos fratres in ordine predicto, dixit per juramentum suum quod sic. Dixit eciam per juramentum suum quod primum quem recepit in ordine recepit per illum modum per quem fuit receptus, et omnes alios quos recepit, sine aliqua abnegacione vel spuicione vel aliquo inhonesto secundum prima statuta ordinis recepit, quia jam percipiebat quod ille modus per quem fuit receptus erat nephandus et prophanus et contra fidem catholicam.

Interrogatus utrum vi, vel metu tormentorum, vel carceris, vel alia de causa, aliquam falsitatem immiscuerit aut veritatem tacuerit in deposicione sua, dixit per juramentum suum quod non, immo puram et integram pro salute anime sue dixerat veritatem.

---

<sup>260</sup> La transcription fut effectuée par Georges Lizerand dans *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1<sup>ère</sup> édition en 1923, p. 30-43.

## 2. *Jacobi de Molay, milicie Templi majoris magistri interrogatio (24 octobris 1307)*

In Christi nomine amen. Pateat universis per hoc presens publicum instrumentum quod anno Domini millesimo trecentesimo septimo, indictione sexta, mense octobris, vicesima quarta die ejusdem mensis, pontificatus sanctissimi patris domini Clementis divina providencia pape quinti anno secundo, in religiosi viri et honesti fratris Guillelmi de Parisius ordinis Predicatorum, inquisitoris heretice pravitatis in regno Francie auctoritate apostolica deputati, in domo milicie Templi Parisius pro inquirendo contra quasdam personas ibidem existentes, eidem delatas super dicto crimine existentis, nostrum, publicorum notariorum, et infrascriptorum testium presencia personaliter constitutus frater Jacobus de Molay, major magister ordinis milicie Templi, juratus ad sancta Dei evangelia, eidem preposita et ab ipso corporaliter tacta, dicere de se et aliis in causa fidei plenam, meram et integram veritatem et interrogatus de tempore et modo receptionis sue, dixit per juramentum suum quod XLII anni sunt elapsi quod fuit receptus apud Belnam, Eduensis diocesis, per fratrem Ymbertum de Parado militem, presentibus fratribus Amalrico de Ruppe et pluribus aliis fratribus de quorum nominibus non recolit.

Dixit eciam per juramentum suum quod, post multas promissiones ab eo factas super observanciis et statutis dicti ordinis, posuerunt mantellum ad collum suum. Et fecit dictus recipiens apportari in presencia sua quamdam crucem eneam, in qua erat figura Crucifixi, et dixit sibi et precepit quod abnegaret Christum cujus figura erat ibi. Qui, licet invitus, fecit; et tunc precepit sibi idem recipiens quod spueret supra eam, sed spuit ad terram. Interrogatus quociens, dixit per juramentum suum quod non spuit, nisi semel, et de hoc bene recordatur. Interrogatus, quum vovit castitatem, si sibi fuit aliquid dictum quod commiseret se carnaliter cum fratribus, dixit per juramentum suum quod non nec umquam fecit.

Requisitus per juramentum suum utrum alii fratres dicti ordinis per illum modum recipiuntur, dixit quod credit quod non fuerit sibi aliquid factum quod non fiat aliis; tamen dixit quod paucos fecit. Dixit tamen per juramentum suum quod postquam receperat illos quod fecit, precipiebat quibusdam de astantibus ibi quod ducerent eos ad partem et facerent eis id quod debebant. Tamen dixit per juramentum suum quod intentionis sue erat quod facerent et preciperent illud eis quod sibi fuerat factum et per illum modum reciperentur.

Requisitus utrum vi vel metu tormentorum vel carceris aut alia de causa aliquam falsitatem dixerit vel immiscuerit in deposicione sua aut tacuerit veritatem, dixit per juramentum suum quod non, immo dixit puram veritatem propter salutem anime sue.

## 3. *Hugonis de Parauo Francie visitatoris interogatio*

In nomine Domini, amen. Anno ejusdem Domini M CCC septimo, indictione sexta, mense novembris, ejusdem mensis nona die, pontificatus sanctissimi patris et domini domini Clementis divina providencia pape quinti anno secundo, in religiosi viri fratris Nicolai de Anisiaco, commissarii fratris Guillelmi de Parisius, ordinis Predicatorum, inquisitoris heretice pravitatis auctoritate apostolica in regno Francie deputaqt, in domo milicie Templi, Parisius, pro inquirendo contra quasdam personas dicti ordinis existentes,

eidem delatas super dicto crimine, existensis, nostrum, notariorum publicorum, et infrascriptorum testium presencia personaliter constitutus frater Hugo de Paraudo, miles dicti ordinis et visitator Francie, juratus ad sancta Dei evangelia, ab eo corporaliter tacta, in causa fidei de se et aliis dicere veritatem et requisitus de tempore et modo sue receptionis, dixit per juramentum suum quod fuit receptus in domo Templi Lugdunensis per fratrem Hymbertum de Paraudo, patrum suum, in festo Magorum immediate preterito fuerunt quadraginta quatuor anni, presentibus fratre Henrico de Dola et quodam alio fratre vocato Johanne, qui postea fuit preceptor de la Muce, et quibusdam aliis de quorum nominibus non recolit.

Dixit etiam per juramentum suum quod, post multas promissiones ab eo factas de observandis statutis et secretis ordinis, positum fuit mantellum ordinis ad collum suum et predictus Johannes, qui postea fuit preceptor de la Muce, duxit eum retro quoddam altare et ostendit eidem quamdam crucem in qua erat ymago Jhesu Christi crucifixi et precepit sibi quod abnegaret illum cujus ymago ibi representabatur et spueret supra crucem; et ipse tunc, licet invitus, Jhesum Christum abnegavit, ore, et non corde, ut dixit.

Dixit etiam per juramentum suum quod, non obstante precepto quod fuit sibi factum de spuendo, non spuit supra crucem, ut dixit, et non abnegavit, nisi semel.

Requisitus utrum osculatus fuisset recipientem, vel ipse recipiens ipsum qui loquitur, dixit per juramentum suum quod sic in ore solummodo.

Interrogatus utrum aliquos fratres recepisset, dixit per juramentum suum quod sic pluries.

Requisitus per quem modum recipiebat, dixit per juramentum suum quod, postquam promiserant servare statuta et secreta ordinis, et mantellis ad colla positis, ducebat eos ad loca secreta et faciebat se osculari ab eis inferiori parte spine dorsi, in umbilico et in ore, et postea faciebat apportari crucem in presentia cujuslibet et dicebat eis quod oportebat de statutis dicti ordinis quod abnegarent Crucifixum et crucem ter et spuerent supra crucem et ymaginem Jhesu Christi crucifixi, dicens quod, licet hoc eisdem preciperet, non faciebat corde.

Requisitus utrum invenisset aliquos qui hoc facere contradicerent, dixit quod sic, tamen finaliter faciebant abnegacionem et spuitionem.

Dixit etiam per juramentum suum quod illis quos recipiebat dicebat quod si aliquis calor naturalis urgeret ipsos ad incontinentiam, dabat eis licentiam refrigerandi cum aliis fratribus. Dixit tamen quod non precipiebat eis predicta corde, sed ore solum.

Requisitus ex quo predicta non precipiebat corde sed ore solum, quare hec faciebat, respondit per juramentum suum quod hoc faciebat quia usus erat de statutis ordinis.

Requisitus utrum illi qui recepti fuerunt de mandato suo per alios eodem modo per quem dixit se alios recepisse recepti fuerint, respondit quod nescit, quia illa que fiunt in capitulis aliquo modo non possunt revelari illis qui non fuerint presentes nec sciri ab eis et ideo nescit si ita recipiebantur.

Requisitus utrum crederet quod omnes fratres dicti ordinis per illum modum sint recepti, respondit quod non credebat. Postea tamen, dicta die, in dicti commissarii, nostrum notariorum et testium infrascriptorum [presencia] comparens, dixit quod male intellexerat et male responderat et dixit per juramentum suum quod melius credebat quod omnes reciperentur per illum modum quam per alium; et hoc dicebat suum dictum corrigendo et ne denegaret.

Requisitus de capite, de quo supra fit mentio, dixit per juramentum suum quod illud viderat, tenuerat et palpaverat apud Montempessulanum in quodam capitulo et ipse et alii fratres presentes illud adoraverant. Dixit tamen quod ore et fingendo adoraverat, et non corde; nescit tamen si alii fratres adorabant corde. Requisitus ubi sit, dixit quod dimisit illud fratri Petro Alemandin preceptori domus Montispessulani, sed nescit utrum gentes regis illud invenerint. Dixit quod dicunt caput habebat quatuor pedes, duos ante ex parte faciei et duos retro.

Requisitus per juramentum suum utrum vi, vel metu tormentorum vel carceris, seu alia de causa, aliquam falsitatem dixisset aut immiscuisset in sua depositione, aut veritatem tacuisset, dixit per juramentum suum quod non, immo puram sine aliquo mendatio dixerat veritatem.

*Questionnaire de Clermont daté du 4 au 10 juin 1309*<sup>261</sup>  
*Rouleau de parchemin, latin*

Dictorum articulorum tenor talis est :

Isti sunt articuli super quibus inquiretur contra fratres ordinis milicie Templi tanquam contra singulares multipliciter infamatos et vehementer suspectos super contentis in eisdem articulis et maximo scandalo contra eos super hiis existente.

Articuli contra singulares personas ordinis militie Templi.

### **Articuli 1**

[1] Primo quod in receptione sua, et quandoque post, et quam cito ad hec comoditatem habere poterant, abnegant Christum vel Jhesum vel crucifixum, vel quandoque Deum et aliquando beatam Virginem et quandoque omnes sanctos et sanctas Dei, inducti seu moniti per eos qui ispsos recipiebant.

[2] Item quod comuniter fratres hoc faciebant.

[3] Item quod major pars eorum.

[4] Item quod etiam, post ipsam receptionem, aliquando.

[5] Item quod receptores dicebant et domatizabant illis qui recipiebantur Christum non esse verum Deum vel, quandoque Jhesum, vel quandoque crucifixum.

[6] Item quod dicebant illis quos recipiebant ipsum esse falsum prophetam.

[7] Item quod dicebant ipsum non fuisse passum [pro r]-edemptione humani generis nec crucifixum, set pro sceleribus suis.

[8] Item quod nec receptores nec recepti h-[ab-]-ebant spem salvationis habende per ipsum et hec dicebant illis quos recipiebant, vel equipollens, vel simile.

### **Articuli 2**

[9] [Item quod] faciebant illos quos recipiebant spuere super crucem, sive super signum vel sculturam crucis et ymaginem Christi, licet qui recipiebantur interdum spuerunt juxta.

[10] Item quod ipsam crucem pedibus conculcari faciebant.

[11] Item quod eandem [crucem] fratres aliquando conculcabant.

[12] Item quod mingebant interdum et alios mingere faciebant super ipsam crucem, et hoc fecerunt aliquociens in die Veneris sancta.

[13] Item quod nonnulli eorum, ipsa die vel alia septimane sancte, pro conculcatione et mi[n]ctione predictis [consue-]-verunt convenire.

### **Articuli 3**

[14] Item quod adorabant quemdam catum sibi in ipsa congregatione apparentem.

[15] Item quod hoc faciebant in vituperium Christi et fidei orthodoxe.

### **Articuli 4**

[16] Item quod non credebant sacramentum altaris.

[17] Item quod aliqui ex eis.

---

<sup>261</sup> La transcription du manuscrit fut publiée par Roger SÈVE et Anne-Marie CHAGNY-SÈVE, *Le Procès des Templiers d'Auvergne (1309-1311): Édition de l'interrogatoire de juin 1309*, Paris, Éditions du CTHS, 1987, p. 107-111.

- [18] Item quod major pars.
- [19] Item quod nec alia sacramenta Ecclesie.
- [20] Item quod sacerdotes ordinis verba per que conficitur corpus Christi non dicebant in canone misse.
- [21] Item quod aliqui ex eis.
- [22] Item quod major pars.
- [23] Item quod recipientes ipsos hoc inju[n]gebant eisdem.

#### **Articuli 5**

- [24] Item quod credebant et sic dicebatur eis quod magnus magister ordinis poterat eos absolvere a peccatis suis.
- [25] Item quod visitator.
- [26] Item quod preceptores quorum multi erant layci.
- [27] Item quod hoc faciebant de facto.
- [28] Item quod aliqui eorum.
- [29] Item quod magnus magister hoc fuit de se confessus, etiam antequam esset captus, in presentia magnarum personarum.

#### **Articuli 6**

- [30] Item quod in receptione fratrum dicti ordinis vel circa recipiens interdum et receptus aliquando deosculabantur se in ore, in umbilico seu ventre nudo et in ano se[u] spina dorsi.
- [31] Item quod aliquando in umbilico.
- [32] Item quod aliquando in fine spine dorsi.
- [33] Item quod aliquando in virga virili.

#### **Articuli 7**

- [34] Item quod in ipsa receptione faciebant illos quos recipiebant jurare quod ordinem non exirent.
- [35] Item quod habebant eos statim pro professis.

#### **Articuli 8**

- [36] Item quod receptiones fratrum suorum clamdestine fiebant.
- [37] Item quod nullis presentibus nisi fratribus dicti ordinis.
- [38] Item quod propter hoc contra fratres dicti ordinis vehemens suspicio a longis temporibus laboravit.
- [39] Item quod comuniter habebatur.

#### **Articuli 9**

- [40] Item quod fratribus quos recipiebant dicebant quod ad invicem poterat unus cum alio se carnaliter commisceri.
- [41] Item quod hoc licitum erat eis facere.
- [42] Item quod hoc debebant facere ad invicem et pati.
- [43] Item quod hoc facere non erat peccatum.
- [44] Item quod hoc faciebant ipsi vel plures eorum.
- [45] Item quod aliqui eorum.

### **Articuli 10**

- [46] Item [quod] ipsi [fratres] per singulas provincias habebant idola videlicet capita quorum aliqua habebant tres facies, et aliqua unam, et aliqua habebant craneum humanum.
- [47] Item quod illa idola vel illud idolum adorabant et specialiter in suis magnis capitulis et [congrega-]-tio-[ni]-bus.
- [48] Item quod venerabantur.
- [49] Item quod ut Deum
- [50] Item quod ut salvatorem suum.
- [51] Item quod aliqui eorum.
- [52] Item quod major pars.
- [53] Item quod dicebant quod illud capud poterat eos salvare.
- [54] Item quod divites facere.
- [55] Item quod omnes divicias ordinis dabat ei[s].
- [56] [Item] quod [terr-]-am germinare faciebat.
- [57] Item quod faciebat arbores florere.
- [58] Item quod aliquod capud dictorum ydolorum cingebant seu tangebant cordulis quibus se ipsos cingebant circa camisiam vel carnem.
- [59] Item quod in sui receptione singulis fratribus predictae cordule tradebantur, vel alie longitudinis earum.
- [60] Item quod in veneratione ydoli hoc faciebant.
- [61] Item quod injungebatur eis ut dictis cordulis, ut premitterent, se cingerent et continue portarent.
- [62] Item quod hec faciebant etiam de nocte.

### **Articuli 11**

- [63] Item quod comunititer fratres dicti ordinis modis preteritis recipiebantur.
- [64] Item quod ubique.
- [65] Item quod pro majori parte.
- [66] Item quod qui nolebant predicta in sui receptione vel post facere interficiebantur vel carceri mancipabantur.
- [67] Item quod aliqui.
- [68] Item quod major pars.
- [69] Item quod inju[n]gebatur eis per sacramentum ne predicta revelarent.
- [70] Item quod sub pena mortis vel carceris.
- [71] Item quod neque modum receptionis eorum revelarent.
- [72] Item quod nec de predictis inter se loqui audebant.
- [73] Item quod si qui reperiabantur revelare, morte vel carcere affligebantur.

### **Articuli 12**

- [74] Item quod injungebatur eis quod non confiterentur aliquibus nisi fratribus dicti ordinis.

### **Articuli 13**

- [75] Item quod fratres dicti ordinis scientes dictos errores corrigere neglexerunt.
- [76] Item quod sancte matris Ecclesie nunciare neglexerunt.
- [77] Item quod non recesserunt ab observantia dictorum errorum et comunione dictorum fratrum, licet facultatem habuissent recedendi et predicta faciendi.

#### **Articuli 14**

[78] Item quod fratres jurabant augmentum et utilitatem ordinis quibuscumque modis possent per fas aut nephas procurare.

[79] Item quod non reputabant hoc peccatum.

#### **Articuli 15**

[80] Item quod predicta omnia et singula sunt nota et manifesta inter fratres dicti ordinis.

[81] Item quod de hiis est vox puloica, opinio comunis et fama, tam inter fratres dicti ordinis quam extra.

[82] Item quod dicti fratres in magna multitudine predicta confessi fuerunt tam in iudicio quam extra et coram sollempnibus personis et in pluribus locis etiam publicis.

[83] Item quod multi fratres dicti ordinis tam milites quam sacerdotes quam alii etiam in presencia domini nostri pape et dominorum cardinalium fuerunt predicta vel majorem partem dictorum errorum confessi.

[84] Item quod per juramenta sua prestita ab eisdem.

#### **Fin**

[85] Item quod etiam in pleno consistorio.

[86] Inquiratur autem a singulis fratribus de receptoribus eorum, de locis in quibus fuerunt recepti, de temporibus receptionum suarum et de astantibus in receptionibus suis, et de modis receptionum suarum.

[87] Item si sciunt vel audiverunt quando et a quibus predicti errores ceperunt et a quo habuerunt ortum, et qua de causa et de circumstanciis et predicta contingentibus omnibus de quibus videbitur expedire.

[88] Item inquiratur a singulis fratribus si sciunt ubi sunt dicta capita vel idola vel aliquod eorum, et qualiter deportabantur et custodiebantur, et per quos.

## FIGURES



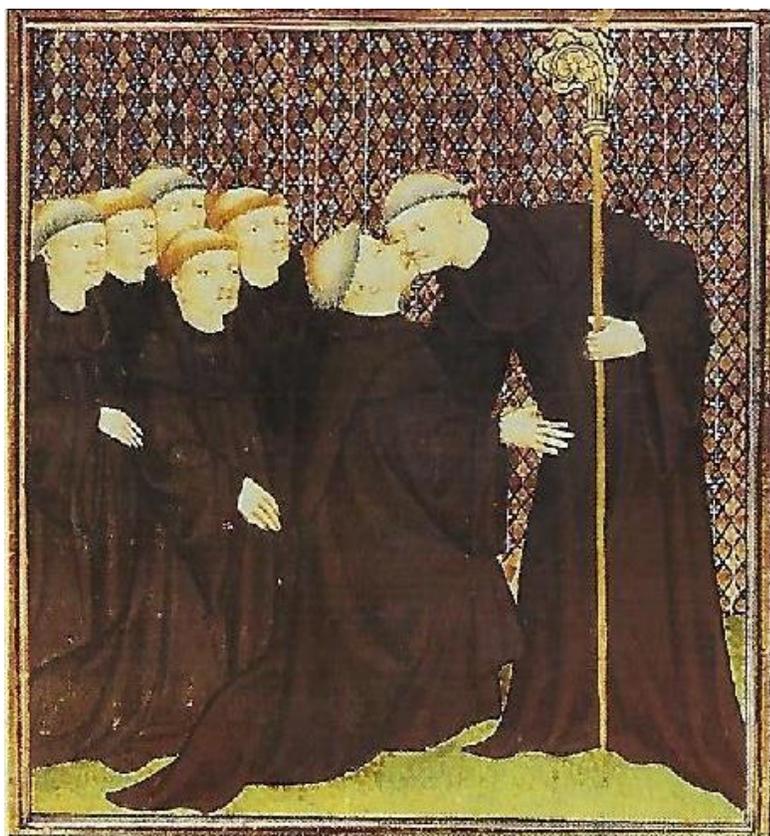
**Figure. 1. Détails du tympan de la l'abbatiale de Sainte-Foy de conques (XII<sup>e</sup> siècle). Cliché personnel.**

On peut voir sur cette image les damnés poussés dans la bouche de la bête par un démon.



**Figure. 2. Mappemonde du psautier de Londres, v. 1265**

Mappemonde sphérique où le point central est Jérusalem. La carte du monde est incorporée dans le corps du Christ comme si le monde était le corps du Christ. *Mappemonde du psautier de Londres, v. 1265*, Londres, British Library, Ms Add, 28681, fol. 9.



**Figure 3. Le baiser de paix entre clercs.**

*Le baiser de paix lors de la bénédiction de l'abbé, XIV<sup>e</sup> siècle, Paris, B.N. ms. Lat. 8886, f. 300v. Image prise sur le quatrième de couverture de l'ouvrage de Yannick CARRÉ, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge : rites, symboles, mentalités, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992.*



**Figure 4. Édouard I<sup>er</sup> d'Angleterre rend hommage à Philippe le Bel en 1286.**

Paris, B.N., ms. 2813, fol. 318. Image prise dans l'ouvrage de Yannick CARRÉ, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge : rites, symboles, mentalités, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992.



**Figure 5 : Adoration d'un bouc  
(XV<sup>e</sup> siècle)**

Jean Tintor, *Traité du crisme de vauderie*, Bruges, vers 1460. Ms Paris, BnF Mss, fr. 961, fol. 1.



Figure 6 : Adoration d'un bouc par une fidèle (XV<sup>e</sup> siècle). Jean Tinctor, *Traité du crisme de vauderie*, vers 1460 Oxford, Bodleian Library, Rawlinson D. 410, fol. 1

On peut noter sur cette image que la dame avec la robe rouge a les lèvres brunies en raison du baiser qu'elle vient de donner sur le postérieur du bouc. L'idée derrière ce détail est de non seulement renforcer l'idée de dégoût, mais également d'insister sur l'odeur nauséabonde qui devait se dégager de la scène. L'odeur pestilentielle est en effet un signe de la présence du diable dans les rites de sorcellerie. Sur les rapports entre les odeurs et la sorcellerie, voir Martine OSTORERO, « L'odeur fétide des démons : une preuve de leur présence corporelle au sabbat », dans *Parfums et odeurs au Moyen Âge : Science, usage, symboles*, Agostino PARAVICINI BAGLIANI (dir.), Florence, SISMEL, 2015, p. 259-288.



Figure 7 : Miracle de Notre Dame, XV<sup>e</sup> siècle. Jean Miélot, *Miracle de Notre Dame* : Théophile (1456), Paris, BnF, ms Français 9198, fol. 27v.

Dépouillé de ses biens par un évêque, Théophile (à genoux devant le diable), qui est un prêtre d'Asie Mineure, vend son âme au Diable afin de récupérer ses biens. Représenté assis sur un trône tel un roi et entouré de sa cour démoniaque, le Diable agit ici comme étant le détenteur du pouvoir. Cette image s'inscrit plus largement dans une tendance iconographique et idéologique du XV<sup>e</sup> siècle d'imaginer et de représenter le Diable, à l'instar du Christ, en majesté entouré d'une cour démoniaque, et ce, en opposition à la cour céleste.

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. DOCUMENTS D'ARCHIVES

### Archives nationales de France (Site de Paris)

- 1.1. Acte d'arrestation des Templiers, J 413, n°22.
- 1.2. Dépôts des Templiers de Renneville et de Sainte-Vaubourg, J 413, n°23.
- 1.3. Dépôts des officiers de l'ordre du Temple, J 413, n°18.

## 2. SOURCES ÉDITÉES

BARBER Malcom et Keith BATE. *The Templars: Selected Sources*. Manchester, Manchester University Press, 2002.

BERNARD DE CLAIRVAUX. *Éloge de la nouvelle chevalerie*. Pierre-Yves EMERY (éd.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

CURZON, de Henri. *La Règle de l'Ordre du Temple*. Paris, Société de l'histoire de France, 1886.

DUPUY, Pierre. *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France où l'on voit ce qui se passa touchant cette affaire, depuis l'an 1296, jusques en l'an 1311, tous les pontificats de Boniface VIII, Benoît XI, & Clement V. Ensemble le procès criminel fait à Bernard evesque de Pamiez l'an MCCXCV. Le tout iustificié par les actes & memoires pris sur les originaux qui sont au tresor des chartes du roy*. Paris, Hachette Livre, 2016, 1<sup>ère</sup> édition 1655.

FINKE, Heinrich. *Papsttum und Untergang des Templerordens*. 2 vol., Münster, Aschendorffsche Buchhandlung, 1907.

GUIZOT, François. *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1825.

HIESTAND, Rudolf. *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

LIZERAND, Georges. *Le dossier de l'affaire des Templiers*. Paris, Belles-Lettres, 2012.

MICHELET, Jules. *Le Procès des Templiers*. Paris, Imprimerie Royale, 1841-1851, 2 vol.

OURSSEL, Raymond. *Le procès des Templiers*. Éditions Denoël, Paris, 1955.

SÈVE Roger et Anne-Marie CHAGNY-SÈVE. *Le Procès des Templiers d'Auvergne (1309-1311): Édition de l'interrogatoire de juin 1309*. Paris, Éditions du CTHS, 1987.

### 3. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- BLAISE, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout, Brepols, 1962.
- BLAISE, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge. Lexicon medii aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*), 1975.
- The Database of Latin Dictionaries* [ressource électronique]. Turnhout, Brepols, 2005, en ligne via le site internet de la Bibliothèque de l'Université Laval.  
<http://clt.brepolis.net.acces.bibl.ulaval.ca/dld/pages/QuickSearch.aspx>.
- Dictionnaire d'histoire de l'art du Moyen Âge occidental*. Pascale CHARRON et Jean-Marie GILLOUËT (dir.), Paris, Robert Laffont, 2009.
- Dictionnaire de Moyen-Français*. [En ligne], Université de Lorraine, CNRS, [http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfAAA.exe?LEM=BAISER1;ISIS=isis\\_dmf2015.txt;MENU=menu\\_dmf;OUVRIR\\_MENU=1;ONGLET=dmf2015;OO1=2;OO2=1;s=s121536e8;LANGUE=FR;FERMER;AFFICHAGE=2;MENU=menu\\_dmf;;XMODE=STELLA;FERMER](http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfAAA.exe?LEM=BAISER1;ISIS=isis_dmf2015.txt;MENU=menu_dmf;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2015;OO1=2;OO2=1;s=s121536e8;LANGUE=FR;FERMER;AFFICHAGE=2;MENU=menu_dmf;;XMODE=STELLA;FERMER)
- Dictionnaire du Moyen Âge*. Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- Dictionnaire historique des juristes français (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Patrick ARABEYRE, Jean-Louis HALPÉRIN et Jacques KRYNEN, (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), Paris, Fayard, 1999.
- DU CANGE, Charles Dufresne. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. 1er éd. Paris, 1678.
- FISCHER, Bonifatius. *Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta vulgatam versionem critice editam*. Stuttgart, frommann-holzboog, 1977, 5 tomes.
- GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris, Hachette, 2000.
- NIERMEYER, Jan Frederick. *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Boston, Brill, 1954-1976.
- Novum glossarium mediae latinitatis ab anno 800 usque ad annum 1200*, Franz BLATT *et alii*, (dir.) (François Dolbeau depuis 1994), Copenhague puis Paris, E. Munksgaard, 1957.
- PARISSE, Michel. *Lexique Latin-Français : Antiquité et Moyen-Âge*. Paris, Picard, 2006.

#### 4. ÉTUDES

*L’Affaire des Templiers : du procès au mythe*. Paris, Archives nationales de Paris, 2011.

BALASSE, Cécile. *1306. L’expulsion des juifs du royaume de France*. Bruxelles, De Boeck, 2008.

BARBER, Malcom. *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

BARBER, Malcom. *The Trial of the Templars*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978

BASCHET, Jérôme. « Âme et corps dans l’Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dualisme ». *Archives de sciences sociales et religions*, n°112, 2000, p. 5-30.

BASCHET, Jérôme. « Diable », dans *Dictionnaire raisonné de l’Occident médiéval*. Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 260-272.

BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale : De l’an mil à la colonisation de l’Amérique*. Paris, Flammarion, 2006.

BASCHET, Jérôme. *L’iconographie médiévale*. Paris, Gallimard, 2008.

BAUDIN, Arnaud. Ghislain BRUNEL et Nicolas DOHRMANN (dir.). *L’économie templière en Occident : patrimoines, commerce, finances*. Langres, Éditions Dominique Guéniot, 2013.

BELTING, Hans. *La vraie image*. Paris, Gallimard, 2005.

BIGET, Jean-Louis. *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*. Paris, Picard, 2007.

BOESCH GAJANO, Sofia. « Sainteté ». dans *Dictionnaire raisonné de l’Occident médiéval*. Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 1023-1037.

BONNE, Jean-Claude, « Le végétalisme dans l’art roman : naturalité et sacralité ». dans *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Agostino PARAVICINI BAGLIANI (dir.), Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 95-120.

BORDONOVE, George. *Les Templiers*. Paris, Fayard, 1963.

BOURDIEU, Pierre. *Sur l’État, Cours au Collège de France 1989-1992*. Paris, Éditions du Seuil, 2012.

- BOUREAU, Alain. « L'invention doctrinale de la souveraineté monarchique sur les biens à l'époque de Philippe le Bel ». dans *Monnaie, fiscalité et finances au temps de Philippe le Bel : journée d'études du 14 mai 2004*. Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2007, p. 1-18.
- BOUTARIC, Edgard. « Clément V, Philippe le Bel et les Templiers ». *Revue des questions historiques*, n°10, 1871, p. 301-342.
- BROWN, Elizabeth A.R. « *Veritas* à la cour de Philippe le Bel de France: Pierre Dubois, Guillaume de Nogaret et Marguerite Porete », dans *La vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Jean-Philippe GENET (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, 2015, p. 425-446.
- BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux "cathares" : discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2006.
- CALLAN, Maeve Brigid. *The Templars, the Witch and the Wild Irish: Vengeance and Heresy in Medieval Ireland*, New-York, Cornell University Press, 2015.
- CAMILLE, Michael. *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- CANNING, Joseph. « Loi, souveraineté et théorie corporative, 1300-1450 ». dans *Histoire de la pensée politique médiévale*, James Henderson BURNS (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 446-482.
- CARDINI, Franco. « Guerre et croisade ». dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 435-449.
- CARRAZ, Damien. « Expériences religieuses en contexte urbain. De l'*ordo monasticus* aux *religiones novae* : le jalon du monachisme militaire ». dans *Les ordres militaires dans la ville médiévale (1100-1350)*. Damien CARRAZ (dir.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2010, p. 37-56.
- CARRAZ, Damien. « La spiritualité de la chevalerie au XII<sup>e</sup> siècle d'après le cartulaire du Temple de Richerenches ». *Actes du colloque de Lachau, 25-27 septembre 2009*, Michèle BOIS (dir.), Pont Saint-Esprit, Bois, 2013, p. 141-175.
- CARRAZ, Damien. « La territorialisation de la seigneurie monastique: les commanderies provençales du Temple (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) ». dans *Mélanges de l'École française de Rome*, n°123/2, 2011, p. 443-460.

- CARRAZ, Damien. « *Causa defendende et extollende christianitatis* : La vocation maritime des ordres militaires en Provence », dans *Les ordres militaires et la mer, 130<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (La Rochelle, 2005)*. Paris, CTHS, 2009, p. 21-46.
- CARRAZ, Damien. « L'emprise économique d'une commanderie urbaine: l'ordre du Temple à Arles en 1308 ». dans *L'économie templière en Occident : patrimoines, commerce, finances*, Actes du colloque international de Troyes-Clairvaux, 24-26 octobre 2012, Troyes-Clairvaux, Dominique Guéniot, 2013, p. 141-175.
- CARRAZ, Damien. *Les Templiers et la guerre*. Clermond-Ferrand, Illustoria, 2012.
- CARRAZ, Damien. *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312): Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2005.
- CARRÉ, Yannick. *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge : rites, symboles, mentalités, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*. Paris, Le Léopard d'Or, 1992.
- CHIFFOLEAU, Jacques. « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle ». dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, 1990, p. 289-324.
- CHIFFOLEAU, Jacques. « Sur le crime de majesté médiéval ». dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée: Approches historiques et anthropologiques des pratiques et des représentations*. Paris, École française de Rome, 1993, p. 183-213.
- COHN, Norman. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge: Fantômes et réalités*. Paris, Payot, 1982.
- CONTAMINE, Philippe. *La guerre au Moyen-Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
- DANIÉLOU, Jean. « Le symbolisme de l'eau vive ». *Revue des sciences religieuses*, tome 32, n°4, 1958, p. 335-346.
- DE LUBAC, Henri. *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Paris, Éditions Montaigne, 1949.
- DEMURGER, Alain. *Jacques de Molay : le crépuscule des Templiers*. Paris, Biographie Payot, 2007.
- DEMURGER, Alain. *La persécution des Templiers : Journal (1307-1314)*. Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015.
- DEMURGER, Alain. *Les Templiers : Une chevalerie chrétienne au Moyen-âge*. Paris, Édition du Seuil, 2005.

- DEMURGER, Alain. « Ordre du Temple », dans *Prier et combattre : Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Nicole BÉRIOU et Philippe JOSSERAND (dir.), Paris, Fayard, 2009, p. 896-902.
- DEMURGER, Alain. *Vie et mort de l'ordre du Temple, 1118-1314*. Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- DITTMAR, Pierre-Olivier. « Le propre de la bête et le sale de l'homme », dans *Adam et l'Astragale. L'humain par ses limites de l'Antiquité à nos jours*, dans Gil BARTHOLEYNS *et al.*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, p. 153-172.
- DUBY, Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Gallimard, 1978.
- DURNECKER, Laurent. « Consécration d'autels et dépôts de reliques. L'exemple de Saint-Étienne de Dijon du XI<sup>e</sup> au début du XIII<sup>e</sup> siècle ». dans *Mise en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Didier MÉHU (dir.), Brepols, Turnhout, 2008, p. 189-216.
- ELIAS, Norbert. *La dynamique d'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1969. Première édition parue sous le titre de *Über den Progress der Zivilisation*, 1939.
- FAVIER, Jean. « décime (affaire de la) », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 393-394.
- FAVIER, Jean. *Philippe le Bel*. Paris, Fayard, 1978.
- FAVIER, « Trésor royal », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1406.
- FEBVRE, Lucien. « Frontière ». *Revue de synthèse historique. Bulletin du centre international de synthèse. Section de synthèse historique*, 1928, p. 31-44.
- FLORI, JEAN. « Chevalerie », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 199-213.
- FOREY, Alan. « Templars after the Trial. Further Evidence ». *Revue Mabillon*, n°23, 2012, p. 89-110.
- FOSSIER, Arnaud. « *Propter vitandum scandalum*. Histoire d'une catégorie juridique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) ». *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, n° 121-2, 2009, p. 317-348.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975.

- FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales : Cours au Collège de France, 1971-1972*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015.
- FRALE, Barbara. « The Chinon Chart ». *Journal of Medieval History*, vol. 30-2, 2004, p. 109-134.
- GAUTIER, Alban. *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- GÉNESTAL, Robert. *Rôle des monastères comme établissements de crédit : étudié en Normandie du XI<sup>e</sup> à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Arthur Rousseau Éditeur, 1901.
- GENET, Jean-Philippe (dir.). *L'État moderne : genèse. Bilan et perspectives. Actes du Colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.
- GENET, Jean-Philippe. « L'État moderne : un modèle opératoire ? », dans *L'État moderne : genèse. Bilans et perspectives. Actes du Colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989*, Jean-Philippe GENET (dir.), Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 261-281.
- GEREMEK, Bronislaw. *Les marginaux parisiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*. Paris, Flammarion, 1976.
- GREGORY, Tullio. « Nature ». dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 806-820.
- GUERREAU, Alain. *L'Avenir d'un passé incertain : Quelle histoire du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle ?*. Paris, Seuil, 2001.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* ». dans *La légitimation implicite*, Jean-Philippe Genet (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 457-476.
- HEERS, Jacques. *Histoire des croisades*. Paris, Perrin, 2014.
- HEERS, Jacques. *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*. Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles*, LE GOFF, Jacques (dir.), Paris, Mouton, 1968.
- IOGNA-PRAT, Dominique. « Constructions chrétiennes d'un espace politique ». *Le Moyen Âge*, tome CVII, n°1, 2001, p. 49-69.
- IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*. Paris, Aubier, 1998.

- JOSSERAND, Philippe. « Commanderie ». dans *Prier et combattre : Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Nicole BÉRIOU et Philippe JOSSERAND (dir.), Paris, Fayard, 2009, p. 245-246.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Les Deux corps du Roi : Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Paris, Quarto Gallimard, 2000. 1<sup>ère</sup> édition en 1957.
- KRYNEN, Jacques. « Nogaret, Guillaume de », dans *Dictionnaire historique des juristes français (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Patrick ARABEYRE, Jean-Louis HALPÉRIN et Jacques KRYNEN, (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 592.
- KULA, Witold. *Les mesures et les hommes*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.
- LAURET Jean-Claude et Raymond LASIERRA. *La torture et les pouvoirs*. Paris, Balland, 1973.
- LE FUR, Didier. *L'Inquisition, enquête historique : France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Tallandier, 2012.
- LE GOFF, Jacques. « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et temps du marchand », dans *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 46-65.
- LE GOFF, Jacques. « Centre/Périphérie ». dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 149-165.
- LE GOFF, Jacques. « Le rituel symbolique de la vassalité ». dans *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo. Atti della Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto Medioevo, XXIII, Spoleto, 3-9 aprile 1975*, Spoleto, 1976, p. 679-788 - repris dans Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 349-420.
- LE GOFF, « Le Roi dans l'Occident médiéval », dans *Héros du Moyen Âge : le Saint et le Roi*, Paris, Quarto Gallimard, 2004, p. 1075-1119.
- LE GOFF, Jacques. « Temps », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir), Paris, Fayard, 1999, p. 1113-1122.
- MÂLE, Émile. *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*. Paris, Armand Collin, 1958.
- MENACHE, Sophia. « A propaganda Campaign in the Reign of Philip the Fair, 1302-1303 ». *French History*, vol. 4, issue 4, n°427, 1990, p. 427-454.

- MÉHU, Didier. « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 275-293.
- MÉHU, Didier. *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2001.
- MOORE, Robert. *Hérétiques : résistances et répression dans l'Occident médiéval*. Paris, Belin, 2017.
- MOORE, Robert. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. New York, B. Blackwell, 1987.
- MORSEL, Joseph. « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale ». *Memini. Travaux et documents de la société d'études médiévales du Québec*, n<sup>o</sup>4, 2000, p. 3-43.
- NICHOLSON, Helen. *How Secret was the Templar Admission Ceremony? Evidence from the Proceedings in the British Isles*. Conférence prononcée dans le cadre du 47<sup>e</sup> Congrès international d'études médiévales à Kalamazoo, 2012, p. 1-11.
- NICHOLSON, Helen. *The Knights Templar on Trial: The Trial of the Templars in the British Isles (1308-1311)*. Stroud, The History Press, 2009.
- NORDMAN, Daniel. *Frontières de France : de l'espace au territoire XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Gallimard, 1998.
- OSTORERO, Martine. « *Folâtrer avec les démons* » : *Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)*. Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 2008.
- OSTORERO, Martine. « L'odeur fétide des démons : une preuve de leur présence corporelle au sabbat ». dans *Parfums et odeurs au Moyen Âge : Science, usage, symboles*, Agostino PARAVICINI BAGLIANI (dir.), Florence, SISMEL, 2015, p. 259-288.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino. *Le corps du pape*. Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- PHILIPS, Jonathan. *Une histoire moderne des croisades*. Paris, Flammarion, 2009.
- POTIN, Yann. « L'État et son trésor ». dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 133, 2000, p. 48-52.
- REINACH, Salomon. « La tête magique des Templiers ». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 63, 1911, p. 25-39.

- RILEY-SMITH, John. « The Structures of the Orders of the Temple and the Hospital in c. 1291 ». dans *The Medieval Crusade*. Susan J. RYDARD (dir.), Woodbridge, The Boydell Press, 2004, p. 125-143.
- RILEY-SMITH, John. « Were the Templars Guilty ? ». dans *The Medieval Crusade*. Susan J. RYDARD (dir.), Woodbridge, The Boydell Press, 2004, p. 107-124.
- RIST, Gilbert. « La notion médiévale d'« habitus » dans la sociologie de Pierre Bourdieu ». *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 22, n°67, 1984, p. 201-212.
- SASSIER, Yves. « L'utilisation du concept de *res publica* en France du Nord aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Jacques KRYNEN et Albert RIGAUDIÈRE, (dir.). Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992, p. 79-97.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris, Gallimard, 2002.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps : Essais d'anthropologie médiévale*. Paris, Gallimard, 2001.
- SCHMITT, Jean-Claude. « Les images et le sacré ». dans *La performance des images*, Alain DIERKENS, Gil BARTHOLEYNS et Thomas GOLSENNE (dir.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2010, p. 29-46.
- SCHMITT, Jean-Claude. « Les images et le sacré », dans *La performance des images*, Alain DIERKENS, Gil BARTHOLEYNS et Thomas GOLSENNE (dir.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2010, p. 29-47.
- SCHNAPPER, Bernard. « La répression de l'usure et l'évolution économique (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) ». *Revue d'histoire du Droit*, vol. 37 n°1, 1969, p. 47-75.
- STRAYER, Joseph. *The Reign of Philip the Fair*. Princeton, Princeton University Press, 1980.
- THÉRY, Julien. « *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », dans *La Preuve en justice : de l'Antiquité à nos jours*, Bruno LEMESLE (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 119-147.
- THÉRY, Julien. « 'Les Écritures ne peuvent mentir'. Note liminaire pour l'étude des références aux autorités religieuses dans les textes de Guillaume de Nogaret », dans *La royauté capétienne et le Midi au temps de Guillaume de Nogaret*, Bernard MOREAU et Julien THÉRY (dir.), Actes du colloque de Montpellier et Nîmes 29 et 30 novembre 2013, Nîmes, La Fenestrelle, 2015, p. 243-248.

- THÉRY, Julien. « *Negocium Christi* : Guillaume de Nogaret et le christocentrisme capétien, de l'affaire de Boniface VIII à l'affaire du Temple ». dans *Cristo e il potere dal Medioevo all'Età moderna. Teologia, antropologia, politica*. L. ANDREANI et Agostino PARAVICINI-BAGLIANI, Florence, SISMEL, 2017, p. 183-210.
- THÉRY, Julien. « Une hérésie d'État : Philippe Le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française ». *Les Templiers dans l'Aube*, François GILET (dir.), Troyes, Éditions Guéniot, 2013, p. 175-214.
- TRIVELLONE, Alessia. *L'hérétique imaginé : hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition*. Turnhout, Brepols, 2009.
- VAUCHEZ, André. « Historiographie des hérésies médiévales ». dans *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Textes rassemblés par Jacques REVEL et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Gallimard, 1998, p. 243-258.
- VAUCHEZ, André. « Hérésie et orthodoxie. Les orientations récentes de l'historiographie ». dans *La storiografia di Eugenio Duprè Theseider*, Augustino VASINA (dir.), Rome, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2002, p. 265-277.
- WIRTH, Jean. *L'Image à la fin du Moyen Âge*. Paris, Éditions du Cerf, 2011.
- ZERNER, Monique. « Hérésie ». dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 464-482.
- ZERNER, Monique (dir.). *Inventer l'hérésie? : discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Nice, Collection du Centre d'études médiévales de Nice, 1998.