

CHAPITRE I: Entre *oratores* et *bellatores* : une histoire de l'ordre du Temple (XII^e-XIV^e 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*)⁴⁵. 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^e siècle, entre le clerc et le laïc, entre le charnel et le spirituel. Cette conception duelle⁴⁶ 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

⁴⁵ *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.

⁴⁶ 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 »⁴⁷. 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^e et XII^e 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^e et le début du XIV^e siècle étaient une période de transformations de ces deux structures sociales.

⁴⁷ 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 hommes⁴⁸. 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^e 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 »⁴⁹. 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*⁵⁰.

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

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

⁵⁰ *Ibid.*, p. 613-614.

Au XI^e 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 »⁵¹. 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 épée⁵², une armure et un cheval⁵³. 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

⁵¹ Jacques LE GOFF, « 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. 352.

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

⁵³ 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^e 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 »⁵⁴. 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'Église⁵⁵.

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*⁵⁶. 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 »⁵⁷. 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 marchés⁵⁸. 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

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

⁵⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁶ Franco CARDINI, « Guerre et croisade », *op cit.*, p. 440.

⁵⁷ Jean FLORI, « Chevalerie », *op cit.*, p. 206.

⁵⁸ 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 lundi⁵⁹.

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 »⁶⁰. Cet élément est important à prendre en considération puisque nous pouvons voir, au XII^e 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 Sarrasins⁶¹. 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

⁵⁹ Franco CARDINI, « Guerre et croisade », *op cit.*, p. 441.

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

⁶¹ *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 foi⁶².

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^e 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^e 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^e siècle et la fin du XIII^e 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 »

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

lorsqu'il parlait de la croisade⁶³. 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 croisés⁶⁴. 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^e siècle par les historiens dans un effort de catégoriser les expéditions militaires du XI^e au XIII^e 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

⁶³ *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^{ère} édition en 1923, p. 2-15.

⁶⁴ 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 croisades⁶⁵.

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 perfection⁶⁶. 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^e 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.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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 recevrait la Jérusalem céleste lorsque celle-ci descendrait des cieux lors du Jugement dernier⁶⁷. 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^e 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^e-XIII^e 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 céleste⁶⁸.

Les *militēs* – 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

⁶⁷ Apocalypse, 21, 2.

⁶⁸ 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'ordre⁶⁹. 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.

⁶⁹ 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^e 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'homme⁷⁰.

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

⁷⁰ *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*)⁷¹. 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^e 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*⁷² 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^e siècle, entrait dans un processus de spiritualisation des laïcs. Au XI^e 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,

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

⁷² 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'homicide⁷³.

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 –

⁷³ *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 Temple⁷⁴. 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

⁷⁴ 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 ecclésial⁷⁵. 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 :

⁷⁵ *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 in presentiarum 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 siècle⁷⁶.

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 chapitre⁷⁷ ce qui rend le Temple totalement imperméable aux influences extérieures⁷⁸.

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

⁷⁶ *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.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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^e 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 »⁷⁹. 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.

⁷⁹ 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^e-XIII^e 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 terre⁸⁰. Selon Matthieu Paris, un moine bénédictin qui vécut dans la première moitié du XIII^e siècle, l'ordre du Temple possédait environ 9000 commanderies réparties au sein de la Chrétienté⁸¹.

⁸⁰ 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.

⁸¹ *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 Orient⁸². 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^e siècle, à l'idée de croisade en Orient en raison de la présence de pirates sarrasins qui naviguaient près des côtes provençales⁸³.

⁸² 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.

⁸³ 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^e-XII^e siècle) » aux pages 41-84. Voir aussi Damien CARRAZ, « La territorialisation de la seigneurie monastique: les commanderies provençales du Temple (XII^e-XIII^e siècle) », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, n°123/2, 2011, p. 443-460; ID, « La spiritualité de la chevalerie au XII^e 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 »⁸⁴. 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 dépendants⁸⁵. 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 infrastructures⁸⁶.

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

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

⁸⁵ 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.

⁸⁶ 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^e 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^e 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^e siècle lorsque Louis VII céda au Temple ses richesses avant son départ pour la croisade⁸⁷. 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^e 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

⁸⁷ *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 ville⁸⁸. 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 templière⁸⁹. 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.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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^e 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 change⁹⁰. 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 change⁹¹ 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^e 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 monétaires⁹². 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 économiques⁹³. Pour garnir leurs coffres, les Templiers faisaient payer le plein prix aux

⁹⁰ 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^e à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Arthur Rousseau Éditeur, 1901.

⁹¹ 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^e et XV^e siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 232.

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

⁹³ 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 voyage⁹⁴.

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 ecclésiale puisque le temps appartenait uniquement à Dieu⁹⁵. Selon l'Église, l'intérêt était un moyen pour les marchands de faire de l'argent sur une création de Dieu. Or, au XII^e siècle, la mesure était tolérée pour les Templiers. Cette autorisation était particulière du fait que le XII^e 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 »⁹⁶. 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

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

⁹⁵ 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.

⁹⁶ Bernard SCHNAPPER, « La répression de l'usure et l'évolution économique (XIII^e-XVI^e 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^e 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^e 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^e siècle, et jusqu'en 1295, quand le Trésor royal fut transporté au Louvre, la fonction de trésorier fut occupée par un Templier⁹⁷. 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 roi⁹⁸. 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

⁹⁷ 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.

⁹⁸ *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^e et XIII^e 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^e siècle et le début du XIV^e 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^e siècle, en tension l'un envers l'autre. Alors que l'Église a agi comme entité universelle pendant tout le Moyen Âge, le XIV^e siècle était le début de l'émancipation du royaume du corps ecclésiastique 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^e et au début du XIV^e siècle.

3. L'ÉVOLUTION DES STRUCTURES JURIDIQUES MÉDIÉVALES (FIN XIII^e-DÉBUT XIV^e 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 ecclésiastique 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 christianisés⁹⁹. Le royaume a en effet repris au XII^e 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 fidèles¹⁰⁰.

3.1. Le royaume et sa conceptualisation (fin XIII^e-début XIV^e 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

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

¹⁰⁰ 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 rationnelle¹⁰¹. Au XXI^e 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

¹⁰¹ 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^e siècle, le royaume n'était aucunement similaire aux grands royaumes du XIV^e ou du XV^e 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 »¹⁰². 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^e 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'Église¹⁰³. Or, au XII^e 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

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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 chrétienne¹⁰⁴. 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^e 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^e-début XIV^e 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 »¹⁰⁵. Ce découpage temporel nous semble tout à fait utile lorsqu'on en vient à définir la royauté française au tournant du XIV^e 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

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ 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^e 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^e 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 »¹⁰⁶. 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.

¹⁰⁶ 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*)¹⁰⁷. Depuis la réforme grégorienne au XI^e 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^e 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 Christ¹⁰⁸. Au XIV^e 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 hérétiques¹⁰⁹. 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^e 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^e 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

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

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

¹⁰⁹ 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^e 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^e 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^e 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^e 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.