

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

Le sacrifice du Christ est aux fondements de l'Église¹⁹⁰ : événement central de la Passion, le Christ s'est sacrifié, selon la doctrine chrétienne, pour sauver l'ensemble des humains et racheter leurs péchés. C'est en effet à partir du sacrifice du Christ sur la croix que s'est constituée la communauté des fidèles : comme le mentionnait l'apôtre Pierre à cet égard, l'eau qui coulait de la plaie du Christ lorsqu'il fut blessé par la lance du soldat romain était en fait l'eau qui servit à baptiser le monde¹⁹¹. Le sacrifice du Christ sur la croix était également une démonstration de la victoire de Jésus sur la mort : le Christ a su transformer la croix, par son sacrifice, en un instrument de gloire devant lequel les « genoux fléchissent dans les cieux, sur la terre et sous la terre »¹⁹². Il a également vaincu la mort, car après sa crucifixion, le Christ est descendu aux enfers, où il a libéré les patriarches de l'Ancien-Testament du Limbe des Pères pour ensuite ressusciter, après trois jours, dans un corps glorieux et finalement monter au ciel rejoindre son Père. Enfin, la cérémonie de l'Eucharistie puise également ses racines dans le sacrifice du Christ : dans son ouvrage *Contra Petrobrusianos* (Contre les Pétrobrusiens) rédigé au XII^e siècle, Pierre le Vénérable utilisait l'expression *semel et semper* pour qualifier le sacrifice du Christ, soit un moment unique (*semel*) lors de la crucifixion et un moment qui se répète constamment (*semper*) lors de l'Eucharistie¹⁹³. L'Eucharistie, célébrée pour la première fois au moment de la Cène, est constamment répétée afin que les fidèles du Christ se rappellent l'importance et le rôle de son sacrifice. De plus, la transsubstantiation de l'hostie en corps réel du Christ permet aux fidèles de s'unir au Christ et ainsi espérer atteindre la vie éternelle. En somme, le sacrifice du Christ et son médium, la croix, étaient aux fondements du *credo* de l'Église : c'est en effet par le sacrifice du Christ que l'humanité a été sauvée et il incombe au fidèle un devoir de mémoire concernant cet événement en commémorant, collectivement, ce sacrifice lors de l'Eucharistie.

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

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

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁹² Épître aux Philippiens, 2, 10.

¹⁹³ Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure, op cit.*, p. 195.

paragraphe précédent que le Christ, par son sacrifice, a transformé la croix d'un objet de torture en un instrument de gloire. Dès lors, la croix devient un crucifix, un objet rituel glorieux et vénéré dont la seule présence rappelle constamment aux fidèles le sacrifice du Christ permettant ainsi d'accroître leur dévotion. Le crucifix est également une représentation, si l'on reprend l'expression de Hans Belting, de la « vraie image ». Dans l'Ancien Testament, Dieu a toujours été représenté et décrit par l'intermédiaire de l'écriture, par exemple avec les Tables de la Loi de Moïse¹⁹⁴. En complémentarité avec cette représentation « scripturale » de Dieu, ce dernier s'était enfin montré, selon les chrétiens, en image par l'intermédiaire du Christ : le corps du Christ étant dorénavant devenu une image de Dieu, ce corps fut l'objet, pendant tout le Moyen Âge, d'une dévotion particulière, et ce, à un point tel que les images représentant le corps du Christ furent considérées, à partir du XIII^e siècle, comme les vraies images de Dieu du fait qu'elles représentaient cette toute « première » image du Père. Dès lors, le crucifix devint un objet de culte vénéré pour deux raisons : il était en soi une vraie image de Dieu et rappelait la plus importante scène de la Passion, le sacrifice du Christ pour le salut de l'ensemble des humains¹⁹⁵.

À la suite de ces quelques éléments de précision sur le symbolisme attribué au sacrifice du Christ et de la croix, on peut comprendre plus aisément pourquoi l'Église condamnait fermement, dans sa lutte contre les mouvements hérétiques, les groupes dissidents faisant outrage au crucifix et donc au sacrifice du Christ. Cette accusation de faire outrage à la croix n'était pas une nouveauté du XIV^e siècle : bien au contraire, et ce, dès le XI^e siècle, l'Église reprochait aux groupes hérétiques de s'adonner, par divers rites et gestes, à l'outrage du crucifix. Condamné en 1025 au synode d'Arras sous l'épiscopat de Gérard de Cambrai, un groupe hérétique réfutait « la légitimité de l'eucharistie et des autres sacrements, comme la pénitence et le mariage », de même que la croix comme symbole de rédemption¹⁹⁶. Selon ces hérétiques, la croix, et plus largement les images, étaient des représentations matérielles du Christ. Si les images étaient des représentations matérielles du Christ, ceci rendait impossible la contemplation de la nature divine du Christ à travers

¹⁹⁴ Hans BELTING, *La vraie image*, Paris, Gallimard, 2005, p. 30.

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

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 80.

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

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

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

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure, op cit.*, p. 186.

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

À la lumière des remarques présentées plus haut, nous voudrions proposer une analyse des accusations du questionnaire de Clermont, plus précisément les accusations 7 et 8 de l'article 1. L'accusation 7 stipule que la crucifixion du Christ n'avait aucun lien avec toute forme de sacrifice pour le salut de l'humanité, mais qu'elle fut plutôt pratiquée en raison des crimes commis par Jésus¹⁹⁹. Cette négation du sacrifice du Christ était extrêmement grave : si les Templiers refusaient de reconnaître ce sacrifice, ils reniaient également l'Eucharistie – ce qui leur fut reproché dans l'article 4 – et donc, les fondements de l'Église. L'ordre social était en effet construit sur cette nécessité des fidèles de recevoir l'Eucharistie au moment de la messe. Le refus de reconnaître le sacrifice était également une négation du pouvoir eucharistique et de la capacité de ce pouvoir à octroyer, par la consommation de l'hostie, l'espérance du salut. Enfin, l'accusation 7 mettait de l'avant l'idée selon laquelle les Templiers ne voyaient dans la crucifixion que le châtement d'un criminel pour ses crimes (*set pro sceleribus*) : dans l'Empire romain, la crucifixion était effectivement réservée exclusivement aux criminels coupables de crimes contre l'État. Dès lors, réduire la crucifixion du Christ à l'exécution d'un criminel revenait à interpréter la crucifixion à sa plus simple et profane expression et à mettre de côté toute interprétation mystique ou salvatrice de cet événement. Cette interprétation littérale de la crucifixion peut être mise en relation avec les pratiques des groupes hérétiques des XII^e et XIII^e siècles. Comme ces groupes hérétiques, les Templiers niaient toute forme de mysticisme à l'égard du sacrifice de la Croix et interprétaient donc, en dernière analyse, la croix comme un seul instrument de torture dont le but premier était d'exécuter les criminels.

L'accusation 8 allait plus loin dans la déviance hérétique des Templiers, en stipulant que les frères du Temple niaient tout espoir de salut à travers le Christ²⁰⁰. Elle remettait aussi en question la possibilité d'atteindre le salut à la suite de la contemplation du Christ.

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

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

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

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

Alors que l'article 1 ne précisait aucune action concrète impliquant des objets dévotionnels, mais concentrait plutôt son propos à des remarques d'ordre théologique, l'article 2 décrit en détail la manière dont les Templiers ont rejeté ces fondements théologiques. Bien que les accusations de 1307 ne mentionnent qu'un crachat, l'article 2 de 1309 stipule qu'en plus du crachat, les Templiers urinaient et piétinaient collectivement sur la croix²⁰¹. De plus, l'article 2 apporte des précisions supplémentaires à l'égard de la nature de la croix : les dépositions de 1307 demeuraient vagues à ce sujet et ne mentionnaient, du moins dans les dépositions en vernaculaire, que la présence d'une croix sans spécifier si cette croix était munie d'une représentation du Christ. Les dépositions en latin des officiers, quant à elles, indiquaient clairement la présence de l'image du Christ sur la croix, tout comme le questionnaire de Clermont (*spuere super crucem, sive super signum vel sculturam crucis et ymaginem Christi*). Les tortures infligées aux Templiers ont

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

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

Cette idée de la négation du sacrifice du Christ est encore renforcée par les marqueurs temporels ajoutés au questionnaire de Clermont. L'accusation 4 de l'article 2 mentionne que cette cérémonie, où l'on crachait et urinait sur la croix, s'effectuait dans la plupart des cas le Vendredi saint (*Veneris sancta*), c'est-à-dire le vendredi précédent Pâques, soit le jour où l'on commémore la crucifixion du Christ. Cette donnée temporelle renforce encore plus, selon nous, l'association entre le geste commis par les Templiers de cracher sur la croix avec celui posé par les Juifs lorsque ceux-ci ont également craché au visage du Christ le jour de sa crucifixion. Dès lors, l'article 2 agit comme une réitération de la crucifixion du Christ, désormais effectuée par les hérétiques : comme les Juifs avant eux, les Templiers ont refusé de donner le statut de prophète au Christ, ils ont catégoriquement nié tout pouvoir de salut à travers la personne du Christ et, enfin, ils lui ont craché au visage, le jour de sa crucifixion, et ce, tel que décrit dans l'Évangile de Marc²⁰². En somme, l'expression utilisée dans l'acte d'arrestation mentionnant que les Templiers ont de nouveau crucifié le Christ prend tout son sens dans le questionnaire de Clermont.

Enfin, nous voudrions terminer cette partie sur le reniement du Christ avec une courte analyse de l'article 4. Cet article s'inscrit en continuité avec les articles 1 et 2, car il décrit un aspect particulier du dogme qui aurait été rejeté par les Templiers, soit le refus de reconnaître les sacrements de l'autel²⁰³. Cet article doit être compris comme une continuation logique des articles 1 et 2, qui mettaient de l'avant l'idée selon laquelle les Templiers niaient le sacrifice du Christ : si les Templiers ne croyaient pas au caractère salutaire du sacrifice, il était également logique qu'ils ne reconnaissent pas l'Eucharistie, pratiques cultuelles qui reproduisaient le sacrifice du Christ. Nous avons vu dans les pages précédentes que le sacrifice du Christ était symboliquement répété lors de la célébration eucharistique afin que les fidèles puissent atteindre la vie éternelle par la consommation de

²⁰² Marc, 14, 65.

²⁰³ *Item quod non credebant sacramentum altaris.*

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

En tout dernier lieu, il est intéressant de noter rapidement dans quelle proportion les soixante-neuf Templiers interrogés ont confirmé les articles du questionnaire de Clermont. Vingt-neuf Templiers ont catégoriquement nié l'ensemble des accusations de l'article 1, tandis que quarante ont avoué avoir renié le Christ de bouche et non de cœur. Sur ces quarante Templiers, douze ont ajouté le fait d'avoir affirmé que le Christ n'était pas Dieu et qu'il était un faux prophète : les autres Templiers ont cependant nié ces points²⁰⁴. Les Templiers ont également avoué les modalités de l'article 2 dans les mêmes proportions que le premier : vingt-neuf ont nié les faits tandis que quarante ont avoué conformément aux accusations de l'article²⁰⁵. Enfin, l'ensemble des Templiers a réitéré clairement leur croyance envers l'Eucharistie et les autres sacrements de l'Église (article 4), mais 4 des 5 prêtres présents dans l'échantillon des soixante-neuf frères, ont avoué avoir omis de prononcer, par moment, les paroles sacramentelles²⁰⁶.

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

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

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 56.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 56-57.

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

2. LE BAISER OBSCÈNE COMME RITE DE REPRODUCTION SOCIALE

Alors que le reniement du Christ et le crachat sur la croix rejetaient les fondements théologiques et institutionnels de l'Église, le baiser obscène²⁰⁷ serait un moyen pour cette communauté d'hérétiques de se reproduire socialement. Le geste du baiser obscène aurait en effet été une partie intégrante du rite d'initiation des Templiers. L'acte d'arrestation précisait à cet égard que le maître initiant le nouveau Templier devait l'embrasser sur trois parties du corps : au bas du dos, sur le nombril puis sur la bouche. Le baiser obscène aurait été le dernier geste du rite initiatique avant que le nouveau Templier ne vénère l'idole puis s'unisse charnellement à ses frères.

2.1. Osculum et son système de représentations

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

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

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

La fonction première du baiser au Moyen Âge était de sceller des rapports horizontaux entre les membres d'une même communauté. Par exemple, il était coutume pour le vassal d'embrasser son seigneur à la suite de la cérémonie d'investiture. Ce baiser venait ainsi conclure l'accord conclu entre les deux protagonistes : d'une part, le vassal s'engageait à donner des redevances à son seigneur et à combattre pour lui lorsque nécessaire ; d'autre part, le seigneur devait quant à lui protéger son vassal et lui donner une terre²⁰⁸. Conséquemment, le baiser était un geste essentiellement positif, car sa fonction de sceller les ententes entre différents agents sociaux agissait en quelque sorte à titre de consolidation des rapports sociaux.

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

Enfin, le baiser avait également un rôle important dans la cérémonie d'adoubement. À la fin de cette cérémonie, le chevalier aîné donnait un baiser au nouveau chevalier pour l'introduire à l'intérieur de la communauté et ainsi achever l'initiation d'un nouveau membre²¹⁰. Ce baiser, qui était une reprise du baiser de paix pratiqué par les clercs, symbolisait également la fonction première du chevalier : être pacifique et garantir la

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

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

²¹⁰ *Ibid.*, p. 300.

paix²¹¹. Dans le cas du rite d'adoubement, l'échange de souffle qui s'effectuait par le baiser symbolisait l'entrée du chevalier dans une nouvelle vie, comme si le chevalier aîné insufflait la vie au nouveau chevalier. Dès lors, le baiser s'inscrivait comme un geste concret de reproduction sociale pour la chevalerie puisque, par ce geste, de nouveaux membres pouvaient faire leur entrée dans l'ordre ; de plus, le baiser participait à la reproduction de la parenté spirituelle de la chevalerie, car celui qui recevait le novice se plaçait comme parent du nouveau chevalier.

À la suite de ces quelques éléments explicatifs, voyons comment le geste du baiser obscène était présenté concrètement dans les dépositions des sept Templiers de Renneville et de Sainte Vaubourg²¹².

2.2. Le sens du baiser dans les dépositions en vernaculaire

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

²¹¹ *Ibid.*, p. 301.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous devons admettre une certaine surprise devant le fait que le procès-verbal de l'interrogatoire de Jacques de Molay et d'Hugues de Pairaud ne comporte aucune référence au baiser obscène et nous voudrions proposer, pour expliquer ce constat, l'hypothèse suivante. Puisque l'interrogatoire du grand-maître s'était déroulé onze jours après l'arrestation du 13 octobre, les questionnaires utilisés par les agents du roi n'étaient probablement pas encore harmonisés les uns avec les autres. Le processus de catégorisation des questionnaires est une démarche essentielle puisque c'est à ce moment, comme le rappelle Joseph Morsel, que l'on peut assurer la transformation *scripturale* des innocents en coupables, et ce, en fonction des modalités désirées²¹³ : comme nous l'avons souligné dans le précédent chapitre, c'est à partir des catégories proposées dans l'acte d'arrestation que les questionnaires ont été rédigés. Il est cependant fort probable que ce processus de création des questionnaires et de catégorisation des gestes hérétiques à partir de l'acte d'arrestation n'était pas encore uniforme, ce qui permet de poser l'hypothèse qu'au début de la procédure il devait exister plusieurs types de questionnaires, dont ceux destinés aux

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4.1. Historique de l'adoration du chat

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

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

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

Un énorme chat (*murilegus*) noir descend par une corde suspendue au milieu et, quand ils l'aperçoivent, ils éteignent les lumières et marmonnent des hymnes entre leurs dents serrées (ils ne le chantent pas ni ne les prononcent clairement). Chacun approche à tâtons de l'endroit où il avait aperçu son maître et l'embrasse une fois trouvé, plus ou moins bas, selon son ardeur. Certains embrassent les pieds, plusieurs sous la queue, beaucoup les parties génitales, et comme si ces lieux de puanteur leur avaient donné la permission de forniquer, chacun prend son voisin ou sa voisine pour s'accoupler tant qu'il peut. Leurs dirigeants proclament même et enseignent aux novices que la charité parfaite consiste à faire et à subir ce qu'un frère ou une sœur aurait désiré ou demandé pour assouvir leurs passions mutuelles. C'est cette patience qui leur vaut le nom de Patarins²¹⁵.

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

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

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

Si Gautier Map est le premier à associer le chat noir et les mouvements hérétiques, c'est le cistercien Alain de Lille (1128-1202), que l'on surnommait le *Doctor universalis* en raison de ses nombreuses connaissances, qui associa, vers 1180, le chat noir aux « cathares »²¹⁶. Alain de Lille fait effectivement une association entre *catharus* (cathare) – catégorie qui existait déjà dans la liste des hérésies rédigée par Augustin vers 400 – et le mot *cattus* (chat). Cette association s'est ensuite dispersée puis reprise pour désigner les cathares comme des êtres dissidents du fait qu'ils embrassaient l'anus d'un chat – très souvent un chat noir – lors des rites initiatiques²¹⁷.

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

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

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

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

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

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

rites de leurs erreurs, ils descendent dans leur grotte ou leur cave secrète. À cet endroit, leur évêque ou leur maître, le premier de tous, découvre ses fesses et on y enfonce une cuillère en argent ; après avoir accompli ce don avec lui, ils l'embrassent sur son derrière et l'adorent. Ensuite, lorsqu'ils se mettent debout ou assis autour d'une colonne, arrive subitement un grand chat qui monte à la colonne jusqu'à la lumière qui y est fixée et qui, en s'y tenant un certain temps, retourne sa queue presque jusqu'au dos. Tous s'approchent et l'embrassent sur le derrière. Ceci accompli, le chat éteint la lumière, et aussitôt, un par un, ils abusent l'un de l'autre, hommes avec hommes et femmes avec femmes en s'adonnant à la turpitude. C'est ainsi qu'ils consomment le mystère du mal²¹⁹.

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

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

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

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

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

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

plusieurs textes, dont la bulle *Vox in Rama* de Grégoire IX qui mentionnait l'existence d'une secte luciférienne à l'échelle de la Chrétienté²²⁰. Dès lors, si les Templiers ont avoué la pratique des baisers obscènes, il est fort probable que l'Église ait décidé de poursuivre plus loin ce raisonnement en enquêtant sur la présence d'un éventuel chat lors des cérémonies : ce raisonnement n'était aucunement basé sur les dépositions des Templiers, mais plutôt la représentation de l'hérétique, c'est-à-dire une représentation prédéfinie de l'hérétique et des gestes déviants qu'un hérétique devait poser pour entrer dans la communauté. Autrement dit, ce ne sont pas les aveux qui ont permis de définir les gestes déviants commis par les hérétiques : au contraire, l'hérésie a été liée à un vaste système de représentations, système qui s'est développé à partir des premiers mouvements hérétiques du XI^e siècle jusqu'à la fin du XIII^e siècle, où s'articule un nombre important de gestes hérétiques tels que le baiser obscène, l'adoration d'un chat, le culte au diable et aux idoles, les relations sexuelles contre nature et le reniement du Christ. Les inquisiteurs ont par la suite plaqué ce système de représentations aux Templiers. L'article 3 sur le chat en est un exemple concret. Cette idée selon laquelle l'Église a ajouté la catégorie du chat en raison des conceptions prédéfinies qu'elle avait à l'égard des mouvements hérétiques est renforcée par les dépositions des soixante-neuf Templiers. L'ensemble des Templiers a nié la présence du chat dans leurs rites d'initiation hormis Hugues Charnier qui a avoué avoir déjà aperçu un chat dans la maison pendant la tenue du chapitre. Il devait probablement s'agir d'un chat errant²²¹.

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

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

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

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

En consultant les dépositions des soixante-neuf Templiers liées à cet article, on constate qu'elles sont très variables : l'ensemble des frères avoue le baiser sur la bouche – ce qui est en soi parfaitement logique, car le baiser sur la bouche est un geste central et éminemment positif du rite d'adoubement –, tandis que trois frères avouent que le baiser sur le nombril est conforme avec l'article 678 de la Règle du Temple, ce qui s'avère faux en soi. L'article 678 fait effectivement mention du baiser, mais stipule que ce baiser devait uniquement être donné sur la bouche²²². Cet aveu des trois Templiers affirmant que le baiser sur le nombril est effectivement inscrit dans la règle vient renforcer l'idée selon laquelle ce rite hérétique était pratiqué depuis les débuts de l'ordre ; ce qui aggrave davantage la portée du geste. Trente-deux Templiers ont avoué avoir pratiqué le baiser sur le nombril : la moitié d'entre eux ont confessé l'avoir fait directement sur le corps, tandis que les seize autres ont dit qu'il avait eu lieu sur le vêtement plutôt que sur la peau nue. Cette divergence montre la volonté du dernier groupe de Templiers à vouloir en diminuer la gravité : le baiser sur le nombril a certes été pratiqué, mais uniquement sur le vêtement et non pas sur la peau nue. Enfin, trois Templiers ont avoué le baiser sur l'échine tandis qu'un seul mentionne qu'on lui demanda d'embrasser la verge du maître, ce qu'il n'a pas fait.

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

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

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

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

Interrogé au sujet de la tête dont il est fait mention plus haut, il dit (Hugues de Pairaud) sous serment qu'il l'avait vue, tenue et palpée à Montpellier, au cours d'un chapitre, et que lui-même et d'autres frères l'avaient adorée²²⁴.

La vénération d'une idole est sans aucun doute l'accusation qui a fait couler le plus d'encre dans la littérature ésotérique et romanesque²²⁵. Cependant, la présence de l'idole dans les dépositions des Templiers a été très peu étudiée par les historiens. C'est plutôt la littérature que l'on pourrait qualifier « d'ésotérique » qui a repris à son compte cette accusation : selon plusieurs auteurs de cette littérature, la présence de la tête démontre hors de tout doute le caractère ésotérique du rite d'initiation templier. Bien entendu, cette

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

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

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

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

3.1. L'idolum et son système de représentations

L'histoire de l'idolâtrie au Moyen Âge ne peut être séparée de celle des images : la dévotion pieuse à l'égard des images et la vénération des idoles ont en effet évolué de pair, car ce sont les limites imposées à la dévotion des images qui ont tracé les contours conceptuels de l'idolâtrie. En d'autres termes, toute pratique dévotionnelle à l'égard des images qui se trouvait en dehors des normes culturelles définies et édictées par l'Église était considérée comme de l'idolâtrie. Dès lors, pour bien saisir la portée de l'idolâtrie, il faut d'abord comprendre les débats théologiques ayant porté sur la vénération des images, débats qui peuvent se diviser, selon les propositions de Jean-Claude Schmitt, en trois périodes, allant du VIII^e au IX^e, du X^e au XI^e puis du XII^e au XIII^e siècle²²⁶.

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

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

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

Après cette période de débats entre l'Orient et l'Occident sur les images pendant le Haut Moyen Âge, on peut noter un certain rapprochement des Églises romaine et byzantine entre le X^e et le XI^e siècle. Ce rapprochement était basé sur l'introduction d'un culte lié aux nouvelles images, tels que le crucifix et les statues en majesté²²⁸. Selon Jean Claude Schmitt, le crucifix était au centre de pratiques dévotionnelles intenses en raison de la présence d'une relique incrustée dans le crucifix²²⁹. Cette dévotion à l'égard de ces nouvelles images a été contestée par plusieurs mouvements considérés comme hérétiques par l'Église : ces mouvements remettaient en cause la possibilité qu'il y ait un quelconque lien entre la forme de l'image et un prototype divin.

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

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

²²⁷ *Ibid.*, p. 65.

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

²²⁹ *Ibid.*, p. 76.

les X^e et XI^e siècles, ce rôle fut étendu, et ce, notamment en raison des réflexions de l'abbé Suger vers 1145, à l'ensemble des images. Dans son *De ornamentis*, Suger décrit en détail comment il a décoré son église : « le devant de l'autel en or, un gigantesque crucifix dont on sait qu'il mesurait plus de cinq mètres de haut, les vases sacrés, et partout l'éclat de l'or, des pierres précieuses, des verres translucides et multicolores, formes visibles de l'émanation divine »²³⁰. Pour décrire les ornements de son église, Suger ne fait aucune distinction sémantique entre l'*imago crucifixi* – qui qualifiait alors la croix représentant le sacrifice du Christ et qui était munie d'une relique – et l'*ornatus*. Pour Suger, l'ensemble de l'ornementation de l'église participait à l'élévation du fidèle vers Dieu, car la contemplation visuelle de la beauté de l'ornement et des images était des moteurs stimulants la piété et la dévotion du fidèle. De plus, l'ornement, pour reprendre les mots de Jean-Claude Bonne, doit également se comprendre comme une articulation des concepts d'ordre, de beauté et du monde²³¹. L'ornement était donc une représentation iconographique de l'*ordo*, c'est-à-dire de la mise en ordre voulu par Dieu et un moyen de comprendre cette mise en ordre par la contemplation pieuse de cet ornement.

Cette réflexion sur les rapports entre l'image et l'ornement était essentielle pour bien saisir les motifs justifiant la reprise de cette réflexion par les théologiens au XIII^e siècle. Le débat théologique sur les images prend en effet une nouvelle direction avec les écrits de Thomas d'Aquin. Dans sa *Somme théologique*, le théologien écrivait que les images représentant le Sauveur, méritaient « la même adoration que son prototype » tandis que les autres images devaient, quant à elles, être simplement vénérées²³². Or, la vénération des autres images va beaucoup plus loin que la définition du Concile de Nicée II : Thomas d'Aquin précise en effet que ces images avaient pour rôle premier d'imprégner, dans l'esprit du fidèle, la foi chrétienne.

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

²³⁰ *Ibid.*, p. 87.

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

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

situent les marges de l'idolâtrie. Si en Occident l'idolâtrie était considérée comme toute volonté d'adoration des images, cette définition n'est cependant plus valable pendant le Moyen Âge central. Les images, et plus particulièrement les vraies images représentant le Christ, pouvaient permettre au fidèle de transiter entre le ciel et la terre, car elles lui donnaient l'occasion d'atteindre le prototype divin qu'elles représentaient²³³. Les images devaient cependant être bénies ou sanctifiées pour qu'elles puissent être au centre de pratiques dévotionnelles. C'est précisément l'acte de bénédiction ou de sanctification de l'image qui marque la frontière entre ce qui était de l'idolâtrie et ce qu'il ne l'était pas. Toute forme de vénération d'images qui n'avaient pas été préalablement bénies ou sanctifiées était considérée par l'Église comme de l'idolâtrie : c'est précisément l'adoration d'une image non sanctifiée ou bénie qui fut reprochée aux Templiers. Prenons un exemple de l'acte d'arrestation pour comprendre comment cette définition peut s'appliquer concrètement.

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

3.2. L'idole dans les dépositions en vernaculaire

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

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

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

Les dépositions de Thomas Quentin et du frère Philippe sont très peu précises à l'égard de la nature de l'idole : en effet, les deux dépositions se contentent de préciser qu'une corde fut enroulée autour de l'image et que celle-ci était peinte dans le cas de Thomas Quentin. Ce manque de précisions est d'autant plus intéressant que le texte en vernaculaire de l'acte d'arrestation était, quant à lui, plus explicite à l'égard de la nature de cette idole dont la forme était celle d'une tête d'homme barbu²³⁴. Or, les dépositions de ces deux Templiers ne mentionnent ni de près, ni de loin des éléments permettant de faire une association quelconque entre les informations de l'acte d'arrestation en vernaculaire et l'image peinte des frères. Cette discordance peut s'expliquer simplement par le fait que le mythe de la tête était encore embryonnaire dans l'esprit des juges et qu'il n'évoquait rien de précis chez les Templiers. De plus, les dépositions des frères stipulaient qu'il s'agissait d'un tableau (*tablel*) qui semblait portatif. Ce style d'image pouvait, si le tableau était béni, certainement faire l'objet de dévotion. Il faut attendre 1309 et le questionnaire de Clermont avant d'avoir une définition un peu plus précise de la nature même de la tête.

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

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

une bandelette ou une corde sur l'autel qui pouvait ainsi agir à titre d'ex-voto pour la guérison du malade en question²³⁵. Lors des croisades, les pèlerins et les croisés déposaient par moment des cordes et des bandelettes sur le tombeau du Christ ou autour d'autres objets sacrés : dès lors, la corde, qui était un objet de mesure au Moyen Âge, était à la fois une représentation de la forme du tombeau puisqu'elle possédait les mêmes mesures, mais également du prototype divin du tombeau. À la suite de leur contact avec le tombeau, les cordes étaient réputées guérir ou protéger.

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

3.3. L'idole dans les dépositions des officiers

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

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

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

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

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

requisitus de manière à indiquer qu'une question fut posée à l'égard de la tête (*requisitus de capite*) : le texte ajoute cependant les mots « tel que mentionné plus haut » (*de quo supra fit mentio*). Ce *supra fit mentio* est en fait une référence au texte vernaculaire de l'acte d'arrestation qui a servi, à l'instar du texte latin, de fondement juridique à la procédure²³⁶.

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

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

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

²³⁶ Georges LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 1^{ère} édition en 1923, p. 43.

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

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

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

ARTICLES	VERSION LATINE	TRADUCTION
Article 10 concernant la vénération d'une idole.	<p>1. <i>Item [quod] ipsi [fratres] per singulas provincias habebant idola videlicet capita quorum aliqua habebant tres facies, et aliqua unam, et aliqua habebant craneum humanum.</i></p> <p>2. <i>Item quod illa idola vel illud idolum adorabant et specialiter in suis magnis capitulis et [congrega-]-tio-[ni]-bus.</i></p> <p>3. <i>Item quod venerabantur.</i></p> <p>4. <i>Item quod ut Deum</i></p> <p>5. <i>Item quod ut salvatorem suum.</i></p>	<p>Item que tous les frères de chaque province avaient une idole qui prenait la forme d'une tête ; certaine avaient trois faces, d'autres une et d'autres avaient un crâne humain.</p> <p>Item qu'ils adoraient ces idoles ou cet idole, et ce, en particulier lors de leurs rencontres et des chapitres généraux.</p> <p>Item qu'ils la vénéraient.</p> <p>Item qu'ils la vénéraient comme étant Dieu.</p> <p>Item qu'ils la vénéraient comme leur sauveur.</p>

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

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

L'accusation 17 précise le moment où se déroulaient les cérémonies d'idolâtrie, c'est-à-dire la nuit (*item quod hec faciebant etiam de nocte*). Loin d'être une précision temporelle banale, le fait d'insister sur le caractère nocturne du rite renforce d'emblée la gravité et le caractère diabolique du rite. Le fait d'insister sur l'opposition jour/nuit met en exergue la dialectique lumière/ténèbres ou bien Dieu/Diable. Cette opposition analogique, opposition qui structurait fondamentalement la pensée médiévale, était une manière de présenter le Templier comme un être diabolique. La piété du Templier laisserait place, la nuit, à l'hérésie où il participerait, avec d'autres frères de l'ordre, à des rituels sataniques. Le basculement de la piété des Templiers dans l'hérésie, lors de ces cérémonies nocturnes, n'est pas sans rappeler les mots de l'acte d'arrestation qui affirmaient que sous l'habit de l'ordre se cachait le loup²³⁷. Les Templiers auraient dès lors caché leur nature hérétique pour ensuite s'adonner secrètement à des rites sataniques pendant la nuit, et ce, au grand déshonneur de leur habit et de leur mission qui était précisément de défendre la Chrétienté contre les Sarrasins et, plus largement, contre le Diable. Les Templiers ont donc failli à leur mission et à leur engagement, car ils auraient cédé à la tentation du diable et se seraient retrouvés la nuit pour lui rendre hommage.

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

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

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

En plus de préciser que chaque province possédait une idole, la première accusation met en évidence quelques caractéristiques de cette idole. Dans tous les cas, l'idole adoptait la forme d'une tête : par moment la tête avait un seul visage tandis qu'à d'autres elle en avait trois. L'accusation précise également que, dans certains cas, la tête était celle d'un crâne humain, ce qui laisse supposer que dans les autres cas, il pouvait s'agir de la tête d'un animal quelconque. En 1310, un frère a en effet avoué que la tête possédait deux cornes (*duo cornua parva habebat*) sur les côtés, ce qui rappelle bien entendu les cornes du Diable²³⁸. De plus, certains Templiers ont avoué que la vénération de l'idole se faisait en présence d'un grand chat noir, comme si le Diable, sous la forme du chat, était venu observer ses fidèles lui rendre hommage pour ensuite ordonner aux frères présents de s'adonner à diverses pratiques sexuelles contre nature²³⁹. La forme de l'idole est en somme

²³⁸ Heinrich FINKE, *Papsttum und Untergang des Templeordens*, op cit., p. 344.

²³⁹ *Ibid.*, p. 344-345.

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

Un autre élément central de l'article dix sont les accusations quatre et cinq qui stipulaient que les Templiers vénéraient l'idole comme si elle était Dieu et le Sauveur²⁴⁰. Cet élément mérite quelques explications.

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

²⁴⁰ *Item quod ut Deum. Item quod ut salvatorem suum.*

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

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

Les accusations 8 à 12 décrivent quant à elles la nature des « pouvoirs magiques » de la tête. L'accusation 8, à l'instar de la résultante de la dévotion des fidèles envers les images, stipulait que la tête avait le pouvoir, à la suite de la vénération des Templiers, de les sauver. L'idole possédait donc la même « performance » que les images chrétiennes, car elle avait la capacité, selon les inquisiteurs, de sauver les fidèles qui la vénéraient : ce pouvoir était bien entendu nié par l'Église puisqu'il s'agit d'une idole à la forme et au prototype diabolique faisant en sorte qu'elle ne pouvait posséder une quelconque caractéristique salvatrice. En plus de ce faux salut, l'idole aurait la capacité de faire fleurir les arbres, de germer les sols et de rendre les Templiers riches²⁴². Loin d'être des accusations fortuites, ces trois pouvoirs reconnus à l'idole sont les conséquences de la transposition des vertus divines à l'idole²⁴³.

Dans l'une des seules études sur la tête de l'idole des Templiers, Salomon Reinach retrace l'histoire de cette catégorie en mentionnant que les inquisiteurs du Midi avaient également découvert l'idole des « cathares » qui avait le pouvoir de fleurir les arbres, de faire germer la terre et de les rendre riches²⁴⁴. Il faut cependant être prudent avec cette interprétation : si la présence des pouvoirs magiques de la tête dans le questionnaire de Clermont n'a rien de fortuit, cela ne veut pas nécessairement dire que ces pouvoirs sont une transposition unilatérale des accusations portées contre les cathares. Il existe en effet, et Reinach en a fait l'inventaire, une littérature assez importante au Moyen Âge qui fait mention des pouvoirs d'une tête ; parmi cette littérature, il mentionne le *De nugis curialium* de Gautier Map, qui fut déjà cité dans ce chapitre, où Map fait état d'une histoire singulière : il s'agit d'un cordonnier follement amoureux qui eut des rapports sexuels avec le cadavre de sa bien-aimée, alors mariée à un autre homme. Une voix l'avertit par la suite

²⁴² [Item] quod [terr-]-am germinare faciebat. Item quod faciebat arbores florere. Item quod divites facere.

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

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 29.

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

Nous voudrions terminer notre analyse sur l'idole des Templiers avec quelques remarques sur les accusations 13 à 16 qui mentionnent que les Templiers enrroulaient autour de l'idole une corde qu'ils devaient par la suite porter autour de leur corps²⁴⁵. La corde mentionnée par le questionnaire de Clermont fait indirectement référence à la ceinture monastique. Les Templiers devaient également porter, en raison de leurs vœux, la ceinture monastique autour de leur taille. La ceinture n'avait cependant pas seulement un rôle distinctif : elle revêtait également une signification spirituelle pour symboliser la contrainte du corps. Symbole de la lutte constante du moine contre les tentations de la chair, la corde était également un rappel des vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance qu'il avait prononcés lors de son ordination. La corde était remise au nouveau frère au moment où il revêtait le manteau de l'ordre. Or, le questionnaire de Clermont affirmait que les Templiers enrroulaient cette corde, symbole des contraintes et des luttes du moine, autour de l'idole à titre d'union avec une autre divinité. Les Templiers faisaient ici un usage apotropaïque de la corde. À la suite de l'enroulement de la corde autour de la tête, les frères la portaient à leur taille comme si cette union avec le Diable allait leur apporter une quelconque

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

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

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



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

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

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

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