



Les ordres militaires entre clercs et laïcs (XIIe siècle) [version longue HAL]

Damien Carraz

► To cite this version:

Damien Carraz. Les ordres militaires entre clercs et laïcs (XIIe siècle) [version longue HAL]. COLLARD Franck. Église, société et pouvoir dans la chrétienté latine (910-1274), APHG-Bréal, p. 189-210, 2024, 978-2-7495-5624-6. <hal-04672684>

HAL Id: hal-04672684

<https://hal.science/hal-04672684v1>

Submitted on 19 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

Les ordres militaires entre clercs et laïcs (XII^e siècle)

Damien Carraz

Professeur d'histoire médiévale
à l'université de Toulouse 2 – Jean Jaurès

[version longue pour HAL]

chapitre publié dans **Franck Collard (dir.), *Église, société et pouvoir dans la chrétienté latine (910-1274)*, Paris, APHG-Bréal, 2024, p. 189-210.**

Version 1 de ce texte dont les notes ont dû être abrégées du fait des contraintes éditoriales. Les passages supprimés sur la version publiée sont en caractères marron. La pagination de l'ouvrage est indiquée entre crochets en rouge.

Autour de 1130, devant un parterre d'ecclésiastiques dont trois abbés cisterciens, l'évêque Simon de Noyon assigne à Hugues de Payns, maître de l'ordre du Temple, une rente à prendre sur la mense du chapitre :

« Nous rendons grâce à Dieu qui, par sa miséricorde, a restauré un ordre qui avait été perdu. Nous savons en effet que Dieu a institué trois ordres dans l'Église, à savoir ceux qui prient, ceux qui défendent et ceux qui travaillent. Pourtant, les trois ordres ont été ébranlés de toutes parts, tandis que l'ordre des défenseurs s'est presque entièrement effondré. Mais en ces temps nouveaux, déplorant l'état de son Église, Dieu le Père et notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, en infusant dans nos cœurs l'Esprit saint, a entrepris de restaurer l'ordre perdu. C'est dans la Ville sainte, là où l'Église tire son origine, que l'ordre ecclésial a commencé à être revivifié »¹.

À en croire certains contempteurs du désordre moral qui affecterait la société chrétienne, les templiers ont restauré un ordre voulu par la Providence, mais devenu défaillant, afin de refonder l'Église primitive.

Cet exergue nous introduit parfaitement au sujet : comment la nouvelle expérience religieuse représentée par les templiers s'insère-t-elle dans une société chrétienne transformée en profondeur par la réforme grégorienne ? Nous verrons [190] que les contemporains se sont interrogés sur la nature, à bien des égards hybride, des templiers puis des autres ordres militaires qui les imitèrent. Mais cette nature continue aujourd'hui de poser question aux historiens qui se sont répandus en débats pour essayer de définir cette forme inclassable de vie religieuse². Leurs membres étaient-ils clercs ou laïcs ?

¹ André d'Albon, *Cartulaire général de l'ordre du Temple (1119?-1150)*, Paris, 1913, p. 23-24, n° 31.

² Un des meilleurs spécialistes du monachisme rend rapidement compte de ces débats, tout en les dépassant largement : Giles Constable, « The Military Orders », in *Idem, Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009, p. 165-182.

S'agissait-il de religieux ou pas ? À trop chercher à classer, on verse facilement dans l'aporie dans le sens où, au Moyen Âge même, ces catégories furent longtemps labiles. On pourrait donc considérer que les frères des ordres militaires étaient tout cela à la fois. Ils étaient indiscutablement des religieux puisqu'ils obéissaient à des règles religieuses et que les bulles pontificales leur reconnaissaient ce statut. Avec la diversification de la vie religieuse en effet, les canonistes finirent bien par reconnaître que l'on pouvait être à la fois « laïc » et « religieux »³. Des lettrés versés dans la taxinomie de la société, comme Humbert de Romans à la fin du XIII^e siècle, feront des templiers des « religieux portant les armes »⁴. Et parmi ces religieux, on trouvait quelques clercs – des frères ordonnés – mais surtout des laïcs.

Il est donc plus intéressant de partir des doutes ou des points de vue exprimés par les observateurs contemporains. La fondation de l'ordre du Temple, en effet, a représenté une « révolution » dans l'histoire de l'Église, pour reprendre la formule de Simonetta Cerrini⁵. Elle a, en tout cas, été perçue comme une nouveauté par les témoins du temps. De fait, nous évoquerons essentiellement l'expérience templière, puisque les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem débutèrent comme un ordre charitable assez classique, avant de se militariser sur le modèle du Temple⁶. Par la suite, la création d'autres ordres militaires dans le sillage de ces premières expériences ne nécessita pas de discours de légitimation particulier, avant que d'autres débats n'interviennent dans des contextes qui ne nous occuperont pas ici, comme au moment du concile général de Lyon en 1274... Ce qui nous intéresse, en réfléchissant sur les rapports entre Église, pouvoir et société chrétienne, c'est que le propos de vie des premières générations de templiers a interrogé les milieux monastiques et canoniaux. Or, les débats suscités par ce « laboratoire templier » rejoignent pleinement des interrogations [191] plus générales sur les différentes formes de vie religieuse et sur leur place respective dans la société. Il sera possible, dès lors, d'envisager de quelle manière les ordres militaires se sont inscrits dans le grand mouvement de réforme impulsé par la papauté mais nécessairement relayé par les autorités locales.

³ Comme Hostiensis dans sa *Summa aurea* en 1253 (André Vauchez, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, 402/1, 2005, p. 55-67).

⁴ Nicole Bériou, « Les ordres militaires sous le regard des prédicateurs au XIII^e siècle », in Isabel C. Ferreira Fernandes, *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros*, Palmela, Município de Palmela, 2012, vol. 1, p. 279-299, ici p. 290.

⁵ Simonetta Cerrini, *La révolution des Templiers. Une histoire perdue du XII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007. Cet essai fourmille d'idées qui, pour stimulantes qu'elles soient, demandent encore à être discutées.

⁶ Alain Demurger, *Les Hospitaliers. De Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*, Paris, Tallandier, 2013, p. 43-61.

Un statut insaisissable ?

Le berceau hiérosolymitain

Si templiers et hospitaliers sont nés en Terre sainte, la spiritualité de l'action qui les caractérise s'est bien cristallisée en Occident : la paix de Dieu, les efforts des clercs pour proposer une éthique chrétienne aux guerriers laïcs, une certaine sacralisation de l'usage des armes sont autant d'étapes qui aboutirent à la formation effective de cette « chevalerie du Christ » (*militia Christi*)⁷.

Déjà amplement traitées par les spécialistes, les origines de l'ordre du Temple à Jérusalem n'ont pas à nous retenir ici⁸. Rappelons simplement que tout est parti, autour de 1115, du regroupement de quelques chevaliers désireux de protéger l'église du Saint-Sépulcre et ses pèlerins⁹. L'affiliation spirituelle aux chanoines du Saint-Sépulcre dans le cadre d'une confraternité n'était alors pas une nouveauté : si d'autres expériences similaires avaient déjà vu le jour en Occident, notamment sur la frontière ibérique, la structure confraternelle restera par la suite une forme privilégiée par les ordres militaires dans l'encadrement des élites guerrières¹⁰. Rappelons en outre que, dès la fin du XI^e siècle, la prolifération des confréries de toutes sortes mais prioritairement urbaines marque clairement l'investissement des laïcs dans la vie religieuse. L'esprit des « proto-templiers » n'était donc pas si éloigné de celui des pieux fidèles qui, à la suite de la prise de Jérusalem par les croisés, assuraient le service d'un hôpital bientôt placé sous le patronage de saint Jean-Baptiste. À la différence près que ces laïcs regroupés autour de Gérard étaient plutôt des marchands originaires d'Italie méridionale. Animés déjà par une humilité et une volonté de se défaire de leurs richesses temporelles au service des pauvres, ceux-ci s'inscrivaient dans une démarche, propre à ces nouvelles élites urbaines [192], qu'André Vauchez a caractérisée depuis longtemps¹¹. Prêts en plus à subir le martyre, les chevaliers groupés autour d'Hugues de Payns participaient encore d'une forme de mimétisme christologique¹².

La différence entre proto-templiers et proto-hospitaliers se plaçait bien au niveau du combat physique. L'usage de la violence ne posait guère de problèmes

⁷ Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001.

⁸ Le récit des origines repose essentiellement sur Guillaume de Tyr et Ernoul (Anthony Luttrell, « The Earliest Templars », in Michel Balard (dir.), *Autour de la première croisade*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 193-202 ; Alain Demurger, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2005, p. 15-31.

⁹ Pour être plus précis : la chronique d'Ernoul parle de « chevaliers rendus », ce qui est un équivalent – rare avant le XIII^e s. – de « confrère » ou « donné » (Charles de Miramon, *Les "donnés" au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque. v. 1180-v. 1500*, Paris, Cerf, 1999, p. 98-99).

¹⁰ Damien Carraz, « Precursors and Imitators of the Military Orders: Religious Societies for Defending the Faith in the Medieval West (11th-13th c.) », *Viator*, 41-2, 2010, p. 91-111.

¹¹ André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIII^e-XII^e siècle)*, Paris, Seuil, 1975, p. 118-124.

¹² Plusieurs auteurs ont argumenté sur l'*imitatio Christi* des templiers, même si cette dimension spirituelle se formalisera surtout au contact des cisterciens (William Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095-c. 1187*, Woodbridge, Boydell Press, 2008, chap. 4).

à des chevaliers laïcs dès lors qu'ils étaient encadrés par l'Église. Cependant, les communautés templières et hospitalières cherchèrent assez rapidement une forme de reconnaissance et de protection, ce qui témoigne en passant du succès du modèle ecclésial promu par la papauté. L'une et l'autre s'engagèrent donc dans la voie de l'institutionnalisation. Nous y reviendrons plus loin mais retenons simplement qu'avant le milieu du XII^e siècle, le Temple et l'Hôpital furent reconnus comme ordres religieux et protégés par un arsenal de *libertates* octroyées par Rome. Or, c'est bien à partir du moment où les frères du Temple furent reconnus comme religieux à part entière que leur vocation pouvait poser question.

Homicide et « malicide »

On sait comment les conciles grégoriens, déjà préparés sur ce point par les paix de Dieu, ont imposé aux clercs le renoncement à la violence et à l'usage des armes. Parce que c'est à cette occasion que fut décrétée la croisade mais aussi rappelée la trêve de Dieu, il suffit de citer le canon 2 du concile de Clermont de 1095 : « Qu'aucun clerc ne porte les armes »¹³. La situation était cependant différente aux frontières de la chrétienté où le danger imposait à l'ensemble du corps social la capacité de se défendre. Dans la première moitié du XI^e siècle, le chapitre cathédral de Vic, en Catalogne, accueillait par exemple en son sein des vassaux avec le statut de « lévites », c'est-à-dire de diacres ou sous-diacres. Ces « clercs-guerriers », pour reprendre la formule de Michel Zimmermann, étaient chargés de défendre des châteaux sur la frontière que le comte de Barcelone avait confiés à l'Église¹⁴. La confusion des statuts prévaut encore en Terre sainte au moment où se cristallise l'expérience templière. En 1120, fut réunie à Naplouse une assemblée rassemblant grands ecclésiastiques et laïcs, [193] dans un esprit encore très néo-carolingien. Le canon 20 de ce concile admet qu'un clerc puisse porter des armes pour se défendre, tandis que la suite du même décret stipule qu'un clerc qui aurait abandonné sa tonsure pour retourner à l'état de chevalier serait pardonné tant qu'il a confessé sa faute¹⁵. Attestée dans le contexte particulier de la frontière, une telle fluidité des états était désormais inconcevable en Occident, tout au moins aux yeux de la loi.

Certains historiens ont émis l'hypothèse que c'est à Naplouse en 1120 qu'Hugues de Payns obtint du patriarche de Jérusalem l'approbation de sa communauté. Pour les templiers, restait le problème de l'homicide qui, selon toute apparence, posa un sérieux cas de conscience aux frères, dès lors que ceux-ci passèrent de l'état de chevaliers laïcs au service du Saint-Sépulcre au statut pleinement religieux. Deux des plus grands esprits de l'Église vinrent alors à la rescousse : autour de 1129, le chanoine Hugues de Saint-Victor et Bernard de Clairvaux adressèrent chacun un sermon aux templiers afin de les conforter dans

¹³ Robert Somerville, *The Councils of Urban II*, vol. I, *Decreta Claramontensia*, Amsterdam, 1972, p. 71-81.

¹⁴ Michel Zimmermann, « Le clergé et la guerre en Catalogne aux alentours de l'an mil », in Thomas Deswarte et Philippe Sénac (dir.), *Guerre, pouvoir et idéologie dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 191-207, [ici](#) p. 201-204.

¹⁵ Benjamin Z. Kedar, « On the origins of the earliest laws of Frankish Jerusalem: the canons of the council of Nablus, 1120 », *Speculum*, 74/2, 1999, p. 310-335.

leur vocation¹⁶. En se plaçant sur le plan de la théologie morale qui valorise l'intention intérieure (= combattre le péché) face à l'action extérieure (= tuer), voici ce qu'écrit Hugues de Saint-Victor :

« Si nous proposons ces réflexions, frères, c'est que nous avons entendu dire que certains d'entre vous étaient troublés par quelques gens de peu de sagesse, comme si la profession par laquelle vous avez consacré votre vie à porter les armes contre les ennemis de la foi et de la paix pour la défense des chrétiens, comme si votre profession, dis-je, était ou illicite ou pernicieuse, autrement dit, si elle constituait un péché ou l'empêchement d'un plus grand progrès. [...] »

En temps de paix en effet vous combattez votre propre chair par les jeûnes et l'abstinence et quand, dans les œuvres de vertu il vous suggère de l'orgueil, vous résistez et vous êtes vainqueurs. En temps de guerre, vous combattez par les armes contre les ennemis de la paix qui font tort ou veulent vous faire tort.

Mais cet ennemi invisible, qui toujours tente et s'acharne cruellement, s'efforce de corrompre le bon travail que vous accomplissez d'un zèle raisonnable et juste. Comme il travaille à corrompre l'action extérieure par l'intention, il vous suggère la haine et [194] la fureur quand vous tuez ; il vous suggère la cupidité quand vous enlevez les dépouilles. Vous repoussez partout ses embûches parce que, quand vous tuez, ce n'est pas injustement que vous haïssez et quand vous dépouillez ce n'est pas injustement que vous convoitez ».

Hugues de Saint-Victor, *Sermon aux chevaliers du Temple* (trad. C. Sclafert).

Bernard de Clairvaux, quant à lui, commence par condamner durement la malice et la frivolité de la chevalerie du siècle qui court à sa perte. Ce passage connu, qui reprend un discours entendu depuis la première croisade, accompagne des mesures très concrètes pour canaliser la violence chevaleresque : les conciles du temps – Clermont en 1130, Reims en 1131, Latran II en 1139 – n'ont-ils pas entrepris d'interdire les tournois¹⁷ ? Puis, l'abbé de Clairvaux se livre à une apologie de la juste violence exercée au nom du Christ contre les infidèles :

« Au contraire, les chevaliers du Christ mènent avec assurance les combats de leur Seigneur, sans avoir à redouter le moins du monde de commettre un péché en tuant des ennemis, ou d'affronter le risque d'être eux-mêmes tués. En effet, la mort pour le Christ – soit qu'on la subisse soit qu'on l'inflige – n'encourt aucune accusation ; elle mérite même la plus grande gloire. Dans un cas, c'est pour le Christ qu'on acquiert cette gloire ; dans l'autre cas, c'est le Christ lui-même qu'on acquiert, lui qui accepte volontiers, n'en doutons pas, la mort d'un ennemi qu'il fallait punir, et qui, plus volontiers encore, se donne lui-même au chevalier, pour le consoler. Ainsi, je le répète, le chevalier du Christ donne la mort en toute sécurité, et la reçoit avec plus d'assurance encore. S'il meurt, c'est pour son bien, s'il tue c'est pour le Christ. "Ce n'est pas sans raison, en effet, qu'il porte le

¹⁶ L'attribution du « Sermon aux chevaliers du Temple », que d'aucuns furent tentés de décerner à Hugues de Payns lui-même, a été tranchée en faveur d'Hugues de Saint-Victor (Dominique Poirel, « Les Templiers, le diable et le chanoine : le *Sermo ad milites Templi* réattribué à Hugues de Saint-Victor », in Jacques Elfassi, Cécile Lanéry et Anne-Marie Turcan-Verkerk (dir.), *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau*, Florence, Sismel, 2012, p. 635-663). Le sermon d'Hugues de Saint-Victor est traduit par Clément Sclafert, « Lettre inédite Hugues de Saint-Victor aux chevaliers du Temple », *Revue d'ascétique et de mystique*, 34, 1958, p. 275-299. Présentation et traduction du *Liber ad Milites Templi de laude novae militiae* de Bernard de Clairvaux par Pierre-Yves Émery, Paris, 1990.

¹⁷ Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècle)*, Paris, A. Colin, 2004, p. 148-149.

glaive : il est un serviteur de Dieu pour châtier ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien" (Rom., 13,4).

En tuant un malfaiteur, il ne se comporte pas en **homicide**, mais, si j'ose dire, en **malicide**. Il est tenu pour "justicier du Christ à l'égard de ceux qui font le mal", et pour défenseur des chrétiens. Vient-il lui-même à se faire tuer : on sait bien qu'en cela il n'est pas allé à sa perte mais qu'il est parvenu au but. La mort qu'il inflige est donc un gain pour le Christ, et celle qu'il reçoit, un gain pour lui-même (...) ».

Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, chap. III, 4 (trad. P.-Y. Éméry).

La règle latine, approuvée lors du concile de Troyes en 1129, entérine cet idéal sur le plan canonique mais de façon, pour ainsi dire, voilée. La mission de « défendre la terre des mécréants païens qui sont les ennemis du Fils de la Vierge Marie » est introduite dans un article autorisant les frères à chasser le lion (§ 47) – l'animal, alors bien présent en Palestine, étant aussi une métaphore du mal. La justification de l'homicide, quant à elle, intervient dans un paragraphe qui permet aux templiers de posséder terres et vilains : « Nous faisons savoir que cette chevalerie armée doit, sans culpabilité, tuer les ennemis de la croix » (§ 49)¹⁸.

[195] Sur ces bases théoriques, comment situer la place des religieux portant les armes dans l'ordre de la société chrétienne que les réformateurs grégoriens s'efforcèrent d'imposer ?

Un brouillage des catégories : les *ordines* en question

Les ordres militaires n'ont pas compté dans leurs rangs des « idéologues » qui auraient pu conceptualiser, d'un point de vue théologique ou juridique, cette forme bien spécifique de vie régulière. Ce n'est pas ici le profil sociologique qui était en cause car ces ordres recrutèrent dans les mêmes milieux que d'autres courants religieux réformés, comme Cîteaux ou bien le monde canonial, à savoir la petite et moyenne aristocratie. Simplement, les frères n'étaient pas formés pour penser, puisqu'il n'était nul besoin de sortir des écoles pour défendre la Terre sainte ou bien administrer une maison religieuse¹⁹. C'est donc bien à partir de l'extérieur, presque « en creux », que s'est peu à peu formalisé le modèle de l'ordre militaire.

Sans avoir « inventé les laïcs », pour reprendre un questionnement de Guy Lobrichon, la réforme grégorienne leur a conféré un statut, une éthique et des missions au sein de la société chrétienne²⁰. On sait néanmoins que l'état de laïc, désormais clairement dissocié de celui de clerc, restait inférieur à ce dernier dans

¹⁸ Laurent Dailliez, *Les Templiers et les règles de l'ordre du Temple*, Paris, 1972, p. 52-53. Sur ces glissements du combat contre le mal ou de la défense de la terre à la violence légale : S. Cerrini, *La révolution des Templiers*, ouv. cit., p. 171-175.

¹⁹ Afin d'éviter tout jugement hâtif, précisons toutefois que les frères étaient loin d'être incultes, comme l'ont montré les récents travaux sur leurs collections de livres et sur leurs compétences dans les domaines des écritures pragmatiques comme de l'administration (je me permets de renvoyer à Damien Carraz, *Templiers et Hospitaliers en France méridionale (1100-1300). Encadrement social, cultures écrites, croisades*, Lyon-Avignon, CIHAM-éditions, 2024).

²⁰ Guy Lobrichon, « Les réformateurs ont-ils inventé les laïcs (c.1000-c.1110) ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 96, 2010, p. 29-42.

l'échelle de la perfection. Or, les ordres militaires regroupaient les deux états : ils accueillait des frères ordonnés pour assurer l'encadrement spirituel de la communauté, mais l'immense majorité des frères était bien laïque²¹. Et c'est bien ainsi qu'ils étaient perçus, par exemple à la fin du XII^e siècle chez Joachim de Flore :

« [Dieu] a établi **dans l'ordre des laïcs** un nouveau type de religion, comme c'est le cas des frères du Temple et des hospitaliers et d'autres en Espagne et des convers (*conversi*) de l'ordre de Cîteaux et de tous ceux qui, comme eux, ont été créé par le Seigneur pour aider clercs et moines »²².

[196] On voit bien que le moine cistercien place ces laïcs répartis dans divers ordres religieux en position d'infériorité par rapport aux clercs et aux moines. L'assimilation des frères des ordres militaires aux convers ou frères laïcs, que Giles Constable reprend volontiers²³, rappelle combien la vie régulière militarisée s'inscrit dans cette ouverture nouvelle de l'Église aux laïcs. La comparaison est, toutefois, discutable sur le plan social puisque les convers et les frères profès des ordres militaires se recrutaient très rarement dans les mêmes milieux.

Mais l'affaire n'était pas entendue chez tous les tenants de la *vita apostolica*. Certains réformateurs radicaux refusaient les catégories canoniques, tels Étienne de Muret et les grandmontains dont on ne savait pas très bien s'il fallait les appeler moines, chanoines ou ermites²⁴. On ne retrouve rien de tel chez les ordres militaires qui, au contraire, tenaient à la visibilité des statuts en leur sein. Ainsi, les normes stipulaient bien – notamment chez les templiers et les teutoniques – que les frères laïcs devaient porter la barbe et les cheveux courts, à la différence des chapelains, invités à se raser et à soigner leur tonsure. Les ordres militaires semblent donc, à cet égard, avoir suivi les pratiques d'autres nouveaux ordres où les convers et les frères laïcs étaient barbus, quand les moines étaient tonsurés²⁵.

Dans tous les cas, les templiers et leurs émules s'inscrivent pleinement dans ce mouvement qui a vu les laïcs s'investir massivement dans la vie spirituelle. Le propos de vie des premières générations de templiers a cependant interpellé les observateurs contemporains. La chronique de Guillaume de Tyr († 1186) a fixé le récit canonique des débuts des templiers qu'il voit comme :

²¹ La règle de l'Hôpital rédigée sous le maîtrise de Raymond du Puy le stipule dès le prologue : « moi Raimond, serf des pauvres du Christ et gardien de l'Hôpital de Jérusalem, avec le conseil de tout le chapitre, aux clercs et frères laïcs, j'ai établi ces statuts... » (Joseph Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem (1100-1310)*, t. I, Paris, 1894, n° 70, p. 62).

²² Joachim de Flore, *Liber concordie novi ac veteris testamenti*, cité par Giles Constable, « The Military Orders », art. cit., p. 171.

²³ Giles Constable, « The Diversity of Religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century », in Derek Beales et Geoffrey Best (dir.), *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 29-47, ici p. 34 ; Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth century*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 74-79 et p. 240.

²⁴ G. Constable, *The Reformation of the Twelfth century*, ouv. cit., p. 58-59.

²⁵ G. Constable, *The Reformation of the Twelfth century*, ouv. cit., p. 194-196.

« de nobles hommes de l'ordre chevaleresque, dévoués envers Dieu, religieux et craignant Dieu (...) qui avaient fait profession de vivre perpétuellement **à la manière des chanoines** (*more canonicorum*) dans la chasteté et l'obéissance et sans rien posséder à eux »²⁶.

Mais l'archevêque de Tyr se réfère ici à la période de gestation de la communauté templière, lorsque celle-ci se trouvait dans la mouvance du chapitre du Saint-Sépulcre. Or, les frères conserveront de ces origines les usages liturgiques des chanoines sans pour autant – je me permets d'insister – être des chanoines !

De fait, on mesure surtout l'immense impact du *De laude* de Bernard de Clairvaux, dont les formules irriguèrent le discours ecclésiastique sur les templiers. Par exemple, au milieu du XII^e siècle, qu'il s'agisse du clunisien Richard le Poitevin († v. 1171) ou de l'évêque cistercien Otton de Freising († 1158) :

[197] « À cette époque **s'éleva à Jérusalem un nouveau genre de chevalerie** (*De laude*, I, 1), vivant **à la manière de moines** (*more monachorum*), ils s'efforçaient à la chasteté, maintenaient la discipline dans leur maison comme à la guerre, mangeaient en silence, possédaient tout en commun, prenaient les armes seulement contre les païens, et ils crurent beaucoup » (Richard le Poitevin)²⁷.

« ... d'autres, s'avisant qu'ils ne portaient pas le baudrier de la chevalerie sans but mais pour le Christ, se dirigèrent vers Jérusalem, là où un **nouveau genre de chevalerie s'était élevé** (*De laude*, I, 1) ; ils portaient ainsi les armes contre les ennemis de la Croix du Christ, au point qu'en infligeant continuellement à leur corps les souffrances de la croix, dans la manière de vivre et la profession (*conversatio*), ils ressemblaient **non à des chevaliers mais à des moines** »²⁸.

Cette comparaison oxymorique entre moine et chevalier vient bien de saint Bernard :

« Au point que j'hésiterais presque devant le nom qui leur convient le mieux : **moines ou chevaliers**, s'il ne m'apparaissait pas plus adéquat de leur attribuer l'un et l'autre de ces noms. » (*De laude*, IV, 8).

On la retrouve quelques années plus tard chez l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable dans une lettre au maître du Temple Évrard des Barres :

« Vous êtes **moines** par vos vertus, **chevaliers** par vos actions, vous pratiquez les unes par l'esprit, vous exercez les autres par le corps. »²⁹.

Elle s'inscrit dans une parabole très ancienne, remontant à saint Paul, qui assimile le *miles Christi* (soldat ou chevalier du Christ) à la perfection chrétienne triomphant sur la chair et sur le péché³⁰. Dans les cas qui nous occupent ici, il s'agit encore bien de figures rhétoriques car toutes ces autorités ne pouvaient ignorer que les templiers n'étaient pas des moines. Entre eux, comme vis-à-vis de l'extérieur, les membres des ordres militaires étaient tout simplement des

²⁶ Guillaume de Tyr, *Chronique*, éd. R. Huygens, Turnhout, Brepols, 1986, XII, 7 (à l'année 1118).

²⁷ Édmond Martène et Ursin Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. V, Paris, 1729, col. 1172.

²⁸ Otton de Freising, *Chronica*, VII, 9, éd. Adolfus Hofmeister, Hanovre, 1912 (MGH SS RG), p. 320.

²⁹ Giles Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Harvard UP, 1967, vol. 1, n° 172, p. 407-409.

³⁰ André Vauchez, « La notion de *Miles Christi* dans la spiritualité occidentale aux XII^e et XIII^e siècles », in Martin Aurell et Catalina Girbea (dir.), *Chevalerie et christianisme aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, PUR, 2011, p. 67-75.

« frères » (*fratres*)³¹. Ce qu'il faut retenir à ce point de l'exposé, c'est à la fois la glorification de la voie nouvelle proposée par les ordres militaires, mais aussi l'étrangeté de cette expérience née, au fond, hors de tout cadre canonique.

[198] Les ordres militaires et le nouveau monachisme

Des cadres normatifs et spirituels adaptés

Hugues de Payns et ses compagnons ne se satisfirent pas longtemps du statut de chevaliers « rendus » du chapitre du Saint-Sépulcre. Assez rapidement, ils tentèrent de s'affranchir de cette tutelle et de faire reconnaître leur communauté par les autorités politiques et ecclésiastiques. Il n'y a pas lieu de rappeler la suite des événements jusqu'au concile de Troyes de 1129 et la reconnaissance d'une règle que les proto-templiers avaient déjà pu expérimenter en partie. La matrice de cette règle est bénédictine, avec des aménagements tenant compte des spécificités du propos de vie des frères du Temple. Ces derniers ne furent pas les seuls à s'engager rapidement sur la voie de l'institutionnalisation : le maître de l'Hôpital Raymond du Puy (c.1121-c.1158) donna à ses frères une règle qui fut confirmée par Eugène III (1145-1153). Celle-ci reflète l'influence de la règle dite de saint Augustin, non sans puiser certains détails dans les statuts clunisiens de Pierre le Vénérable³². Ces textes ne forment que la base d'un corpus juridique appelé à s'accroître au fil des chapitres généraux ou de décisions disciplinaires : des « retraits » (Temple) ou des « usances » (Hôpital) apportèrent des réponses à des questions d'ordre pratique, disciplinaire ou spirituel. En outre, le corpus législatif du Temple constitue un véritable code militaire : une centaine d'articles livrent de précieux renseignements sur l'équipement et sur les tactiques à adopter dans diverses situations de guerre³³. Les hospitaliers, quant à eux, ajoutèrent progressivement à leur mission première celle de la guerre, sans avoir nécessairement besoin de justifier ce glissement³⁴. Plus tard cependant, certains penseurs garderont la mémoire de cette lointaine évolution, à l'instar d'Humbert de Romans dans le contexte du concile de Lyon de 1274³⁵. À l'heure des doutes sur la légitimité et l'efficacité de la croisade, le glissement de la charité vers la guerre pouvait en effet être interrogé à nouveau frais...

Il faut souligner que les règles primitives passèrent très rapidement aux langues vernaculaires : la règle latine du Temple fut traduite en langue d'oïl moins d'une dizaine d'années après le concile de Troyes, tandis que celle de l'Hôpital donna lieu à une floraison de versions en oïl, oc, catalan, anglo-normand, selon une chronologie difficile à démêler mais probablement avant la

³¹ À ma connaissance, les premières occurrences remontent au tout début du XII^e s. pour les hospitaliers et aux années 1120 pour les templiers.

³² Bruno Martin, « La vie spirituelle des Hospitaliers », *Studi Melitensi*, t. XXII-XXIII, 2014-2015, p. 9-80, ici p. 23-24.

³³ Damien Carraz, *Les Templiers et la guerre*, Clermont-Ferrand, LEMME edit, 2012.

³⁴ Damien Carraz, « L'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem et la guerre. Structures et mutations (c.1136-1309) », *e-Strategica*, 3, 2019, p. 97-124.

³⁵ N. Bériou, « Les ordres militaires sous le regard des prédicateurs au XIII^e siècle », art. cit., p. 293.

fin du XII^e siècle. Ces processus de vernacularisation, assez exceptionnels s'agissant d'ordres religieux, trouvent leur [199] pendant à la fois dans l'écriture diplomatique et dans une certaine littérature pieuse. Sous réserve d'inventaire, les plus anciennes chartes en anglo-normand ou dans plusieurs variantes de la langue d'oc – *albigeois, rouergat...* – sont liées à l'Hôpital ou au Temple³⁶. On ne sait pas grand-chose, encore, des adaptations des autorités bibliques et patristiques mais on relèvera à nouveau la vitalité du domaine anglo-normand où plusieurs textes – *Livre des Juges, Les Vies des Pères...* – furent traduits sous le patronage des templiers dans le dernier tiers du XII^e siècle³⁷. Cette particularité est liée à la claire dominante laïque de ces communautés religieuses : il s'agissait bien que les textes normatifs ou diplomatiques fussent compris des frères, certes doués de savoirs pratiques mais qui n'étaient pas passés par les écoles ou les *scriptoria*. Quant à la littérature de piété, elle renvoie peut-être au désir d'une certaine élite de frères de trouver un sens à leur vocation dans l'ordre de l'histoire chrétienne... Un autre corpus de textes circula très tôt en langues vernaculaires – d'abord en anglo-normand semble-t-il. Il s'agit des légendes par lesquelles les hospitaliers cherchèrent à faire remonter l'origine de l'hôpital de Jérusalem à l'époque du Christ voire des Maccabées³⁸. À l'inverse, plutôt que de chercher à enraciner les templiers dans un passé biblique, les observateurs en soulignèrent la nouveauté – « un nouveau genre de chevalerie » ou « une nouvelle religion ».

Il faut dire que l'ordre du Temple bénéficia, tout au long de son histoire, de l'aura de saint Bernard, « patron spécial » (*specialis patronus*) des templiers selon son biographe Geoffroy d'Auxerre. L'action décisive de l'abbé de Clairvaux dans la reconnaissance de l'ordre d'Hugues de Payns est un fait connu. Insistons surtout sur le rôle fondamental des cisterciens dans la diversification du monachisme militarisé : c'est à l'initiative de l'abbé de Fitero, en Navarre, qu'une confrérie de chevaliers appelés par les moines pour défendre le château de Calatrava se mua en ordre militaire reconnu entre 1164 et 1187. Cîteaux fournit par la suite les cadres institutionnels et spirituels de l'ordre de Calatrava, à la base d'un « modèle bénédictino-cistercien » auquel d'autres milices ibériques finirent par s'affilier³⁹.

³⁶ Clovis Brunel, *Les plus anciennes chartes en langue provençale. Recueil de pièces originales*, Paris, 1926 ; Thomas Brunner, « Le passage aux langues vernaculaires dans les actes de la pratique en Occident », *Le Moyen Âge*, t. 105-1, 2009, p. 29-71.

³⁷ André d'Albon, *Le Livre des Juges. Les cinq textes de la version française faite au XII^e siècle pour les chevaliers du Temple*, Lyon, 1813 ; Keith Sinclair, « The Translations of the *Vitae Patrum*, *Thaïs*, *Antichrist*, and *Vision de saint Paul* for Anglo-Norman Templars: Some Neglected Literary Considerations », *Speculum*, 72, 1997, p. 741-762.

³⁸ Antoine Calvet, *Les légendes de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000. Le corpus des légendes de l'Hôpital est composé de plusieurs versions dont la chronologie est difficile à démêler, la plus ancienne strate pouvant remonter au milieu du XII^e s. (Antoine Calvet, « Les Légendes de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, entre mythe et histoire », in Matthieu Olivier et Philippe Josserand (dir.), *La mémoire des origines dans les ordres religieux-militaires au Moyen Âge*, Münster, Lit Verlag, 2012, p. 61-71).

³⁹ Carlos de Ayala Martinez, *Las Órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003, p. 67-90 (en se limitant aux fondations des années 1170-1220).

La réception des réseaux ecclésiastiques

L'expérience des ordres militaires a donc interpellé les milieux monastiques et canoniaux. Il n'est pas exagéré d'évoquer des réseaux car on verrait bien, en creusant davantage que je ne peux le faire ici, la circulation de formules au sein de [200] milieux intellectuels spécifiques. Ainsi, Hugues de Saint-Victor ne fut pas le seul victorin à s'intéresser aux templiers. Un autre chanoine de l'école parisienne, Godefroy de Saint-Victor († 1194), fut le propriétaire probable d'un manuscrit contenant les deux textes fondateurs de l'ordre, la règle latine et le *De laude*, tandis que l'un de ses sermons pour le carême s'adressait aux frères eux-mêmes⁴⁰.

De fait, l'expérience templière déclencha tôt l'enthousiasme des milieux réformateurs. C'est le cas d'Anselme († 1158) qui, avant de devenir évêque de Havelberg en 1119, fut l'un des premiers disciples de Norbert, le fondateur de Prémontré. Dans un recueil sur l'histoire ecclésiastique, après avoir évoqué la vitalité des nouveaux ordres (Camaldoli, Vallombreuse, Cîteaux), l'auteur retrace les débuts des templiers à Jérusalem :

« ...paisibles chez eux, au-dehors valeureux combattants ; chez eux obéissants dans la discipline régulière, au-dehors obéissants dans la discipline militaire ; chez eux s'enveloppant du silence sacré, au-dehors imperturbables dans le fracas et les violences de la guerre ; et, pour tout dire, parfaits pour exécuter tous les ordres qu'ils reçoivent, au-dedans et au-dehors, dans la simplicité de l'obéissance. Leur vie et leurs propos a d'abord été confirmé par le pape Urbain [*sic pour Innocent II*], sur l'avis de nombreux évêques convoqués à cette fin en concile. On y déclara que tout ceux qui se rassembleraient dans cette société dans l'espoir de la vie éternelle et y persévéraient fidèlement obtiendraient la rémission de tous leurs péchés. On affirma que leur mérite n'était pas inférieur à celui des moines et des chanoines qui mènent la vie commune »⁴¹.

L'enthousiasme gagna des milieux plus traditionnels, comme le bénédictin limousin Geoffroi de Vigeois († ap. 1184), qui rédige sa chronique peu avant sa mort. Après avoir évoqué la Première croisade, il note :

« Cependant que la ferveur (*caritas*) des anciens moines se refroidissait, on vit apparaître des disciples de divers idéaux, à savoir : les templiers, les hospitaliers, les cisterciens, les grandmontains, ainsi que des hospices pour les pauvres, des couvents de moniales, des léproseries et une congrégation de nouveaux chanoines »⁴².

Le prieur de Vigeois inscrit pleinement les deux ordres militaires dans ce renouveau de la vie religieuse, au même titre que les ordres érémitiques, [201]

⁴⁰ La propriété de ce manuscrit BnF, lat. 15045 (v. 1160-1180) est prouvée par une copie autographe de la *Sequentia de sancto Victore* attribuée à Adam de Saint-Victor (cf. S. Cerrini, *La révolution des Templiers*, ouv. cit., p. 69-72 ; Antonio Sordillo, *Les Sermones de Godefroy de Saint-Victor. Édition, étude et commentaire*, thèse de doctorat, ÉPHÉ – PSL, 2020, p. 25-26 et p. 403-422). Le *sermo in quadragesima* reprend le vocabulaire métaphorique du combat mené par la « chevalerie du Christ » contre le mal (Antonio Sordillo, *ibid.*, p. 403-422). Ajoutons que, s'il s'adressait vraiment à un auditoire de templiers, ce sermon en latin dut nécessairement être expliqué en langue vernaculaire.

⁴¹ Anselme de Havelberg, *Dialogues. Livre premier*, éd. et trad. Gaston Salet, Paris, Cerf, 1966, chap. 10, p. 98-101.

⁴² *La chronique de Geoffroi de Breuil*, éd. et trad. Pierre Botineau, Jean-Loup Lemaitre, Bernadette Barrière, Paris, De Boccard, 2021, livre 1, § 31, 1, p. 159.

l'ouverture faite aux femmes et les fondations charitables. En ce dernier tiers du XII^e siècle, le propos de vie des « frères guerriers » était donc assimilé et ne faisait plus guère débat.

Il en allait bien différemment deux générations plus tôt, lorsque l'expérience templière avait suscité un certain nombre de doutes. En simplifiant, les réserves portaient sur les points suivants : premièrement, la possibilité pour un chevalier déjà engagé dans le siècle de prêter un vœu religieux ; deuxièmement, le problème d'un usage sacralisé de la violence ; troisièmement, le primat de la contemplation sur l'action, dans la continuité des polémiques qui opposaient au même moment les « nouveaux ordres » aux moines noirs ou bien aux chanoines réguliers.

Le premier point porte sur une question canonique et fournit, par là-même, l'une des premières mentions en Occident de la confraternité chevaleresque d'Hugues de Payns. Alors qu'autour de 1114, le comte Hugues I^{er} de Champagne s'apprête à rejoindre Jérusalem pour s'engager dans la « milice évangélique » formée autour du Saint-Sépulcre, Yves de Chartres († 1116) lui rappelle le lien indissoluble du mariage⁴³. Le comte a-t-il le droit d'abandonner son épouse sans son accord alors qu'aux yeux de l'évêque de Chartres, le libre consentement est l'élément essentiel du mariage ? Ce dernier pose la supériorité du vœu matrimonial sur le vœu religieux – ce qui suggère au passage que les « proto-templiers » prêtaient déjà un vœu religieux, probablement au chapitre du Saint-Sépulcre. Il témoigne sans doute du cas de conscience des canonistes confrontés, avec l'élan des nouveaux ordres, au succès de la conversion à l'âge adulte par rapport aux formes traditionnelles d'entrée en religion⁴⁴.

Quant aux second et troisième points, Hugues de Saint-Victor avait déjà conforté les templiers dans leur vocation en montrant que le progrès spirituel n'était pas forcément lié à la dignité fonctionnelle. Autrement dit, toute profession permettait l'accès au salut à l'image des apôtres qui conciliaient contemplation et action. Pourtant, une critique virulente du cistercien Isaac de l'Étoile, en Poitou, a attiré l'attention de plusieurs historiens. Dans un sermon adressé à sa communauté autour de 1160, l'abbé détourne des formules du *De laude* bien connues de son auditoire : la « nouvelle chevalerie » y devient un « monstre nouveau », quand la licéité de l'homicide et l'exaltation du martyr **[202]** sont condamnées⁴⁵. À peu près au même moment, un moine cistercien de

⁴³ *Lettres d'Yves de Chartres*, éd. en ligne Gérard Giordanengo, TELMA (IRHT), 2017, acte n° 21183 ; Brigitte Basdevant-Gaudemet, « Le mariage d'après la correspondance d'Yves de Chartres », *Revue historique de droit français et étranger*, 61, 1983, p. 195-215. **Sur le contexte :** Thierry Leroy, « Hugues de Payns, les cisterciens et le comte de Champagne : 1097-1100, les années décisives », in *Les templiers dans l'Aube. Cycle de conférences organisé dans le cadre de l'exposition « Templiers. Une histoire, notre trésor »*, Troyes, La vie en Champagne, 2013, p. 89-105.

⁴⁴ Sur la question : Charles de Miramon, « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », *Annales HSS*, 1999, p. 825-849.

⁴⁵ Isaac de l'Étoile, *Sermons*. 3, éd. et trad. Anselme Hoste et al., Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 158-161 ; Martin Aurell, *Des chrétiens contre les croisades, XII^e-XIII^e siècles*, Paris, Fayard, 2013, p. 98-101. **Sur ce sermon :** Gaetano Raciti, « Isaac de l'Étoile et son siècle : texte et commentaire historique du sermon XLVIII », *Cîteaux : Commentarii Cistercienses*, 12, 1961, p. 281-306, et 13,

Bonnevaux rédige la *Vie* d'Amédée d'Hauterive († v. 1150). Celle-ci narre la conversion d'un noble dauphinois avec toute sa parentèle sur un mode très comparable à la propre entrée de saint Bernard à Cîteaux une dizaine d'années plus tôt. L'abbé de Bonnevaux conseille plutôt de rejoindre les templiers aux chevaliers qui seraient incapables de supporter les rigueurs de la discipline cistercienne. Ce à quoi le bon Amédée aurait rétorqué : « Aller au Temple, ce n'est pas quitter les délices, mais seulement changer la couleur des vêtements »⁴⁶. Du temps d'Hugues de Payns, Guigues († 1136), le prieur de la Grande Chartreuse, sans pour autant remettre en cause la fusion du moine et du chevalier, avait déjà prévenu : la lutte intérieure contre le péché est bien supérieure au combat armé contre un ennemi extérieur⁴⁷. Dans des lettres adressées à des nobles de leur entourage, Bernard de Clairvaux et Pierre le Vénérable eux-mêmes avaient déclaré qu'ils préféreraient les voir rejoindre Cîteaux ou Cluny plutôt que le Temple⁴⁸. À cette époque, l'ecclésiologie clunisienne n'était pas loin d'assimiler l'abbaye bourguignonne, non seulement à Rome mais à Jérusalem. Et les chevaliers du siècle pouvaient tout aussi bien assurer leur salut en restant en Bourgogne, afin de défendre Cluny contre les brigands⁴⁹. Saint Bernard, lui qui n'était jamais allé en Terre sainte, pensait également que Jérusalem se trouvait d'abord dans les cœurs. Le guide spirituel de la Terre sainte qui forme la seconde partie du *De laude* est d'abord un cheminement initiatique et mental...⁵⁰.

Enfin, on peut rappeler que des observateurs de la vie monastique ont également ignoré les ordres militaires, faute de savoir où les classer ou bien parce qu'ils n'en avaient jamais entendu parler. C'est le cas du *Libellus de diversis ordinibus* attribué [203] à un chanoine régulier de Liège autour de 1130-1140. En présentant le plan de son traité, il évoque les ermites, les moines, les chanoines et puis une catégorie qu'il ne commentera pas davantage dans la suite de son propos :

1962, p. 18-34. Les spécialistes débattent pour savoir si les critiques sont dirigées contre le Temple ou bien contre l'ordre de Calatrava, dont la création dans la filiation cistercienne était alors toute récente.

⁴⁶ Anselme Dimier, *Un grand seigneur dauphinois humble moine cistercien. La vie du vénérable Amédée d'Hauterives, moine de Bonnevaux († v. 1150)*, Bourgoin-Jallieu, 1968, p. 28.

⁴⁷ Pierre Girard-Augry, *Aux origines de l'ordre du Temple. Textes choisis et présentés*, Nantes, Opéra, 1995, p. 83-85.

⁴⁸ Giles Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge (Mass.), 1967, vol. 1, n° 172 ; Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, p. 332-335.

⁴⁹ Didier Méhu, *Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny (X^e-XV^e siècle)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2001, p. 349-350.

⁵⁰ On relèvera cependant que d'autres accordaient plus de valeur au sens littéral du discours invitant les templiers à l'*imitatio Christi*. Dans une lettre poignante adressée à un ami templier en Terre sainte, le moine cistercien Gaucher juge bien supérieure à la sienne l'expérience spirituelle vécue par ce dernier. En s'inspirant de Luc 16, 26, n'écrit-il pas : « il y a un gouffre entre moi et toi, de sorte que tu ne peux descendre vers moi et moi monter vers toi » ? (*Patrologiæ*, éd. J.-P. Migne, 1855, t. 196, col. 1616-1617).

« Ensuite, en revenant sur les [religieux] cloîtrés qui vivent dans la continence, mais qui ne sont ni chanoines, ni moines, ni ermites, ni reclus, mais des hommes pieux, à savoir, pourrait-on dire, des gardiens de la Loi »⁵¹.

Il est bien difficile de dire si cette description peut se référer à quelque templier ou hospitalier⁵². Que l'auteur ait croisé des frères ou pas, il est intéressant de relever à quel point la profusion de la vie religieuse pouvait poser problème, même à un témoin bien informé.

Une tension entre deux horizons : Rome et les pouvoirs locaux

Des privilèges jaloués par le clergé séculier

Le rattachement institutionnel du Temple à Rome date véritablement de la bulle *Omne datum optimum* en 1139, laquelle place l'ordre « sous la tutelle et la protection du Siège apostolique »⁵³. Édité et complété une douzaine de fois entre 1154 et 1194, ce texte constitue le pilier des libertés templières : il pose les bases de l'exemption, confirme la libre élection du maître et autorise l'ordre à accueillir ses propres chapelains. Le Temple n'innove pas : l'Hôpital a obtenu des privilèges comparables entre 1113 et 1154 et ce dernier a même précédé son « concurrent » dans l'obtention de l'exemption et de la franchise de l'interdit. On considère que l'extension de l'exemption aux nouveaux ordres s'inscrit dans la politique pontificale de réforme et de centralisation. En effet, bien d'autres maisons religieuses ont bénéficié de telles libertés, même si on a pu estimer que « les faveurs octroyées par les papes du XII^e siècle aux templiers et aux hospitaliers ont dépassé toute mesure »⁵⁴.

[204] De fait, ces privilèges déclenchèrent rapidement la jalousie des clercs séculiers qui se répandirent en critiques contre les péchés et les abus supposés des ordres militaires, templiers en premier lieu. L'un des artisans de la légende noire des templiers est l'archevêque Guillaume de Tyr qui, dans sa chronique, dénonce leur orgueil, leur cupidité et les abus de l'exemption⁵⁵. Ces lieux communs facilement repris purent se cristalliser dans certains milieux, comme la cour d'Henri II Plantagenêt où se croisaient des clercs de tous horizons. Dans son *Speculum ecclesiae* (1219) où il s'en prend aux moines de manière générale, Giraud de Barri note avec amertume qu'Alexandre III aimait particulièrement les templiers, les hospitaliers et les cisterciens au point de les favoriser tout

⁵¹ *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in æcclesia*, éd. Giles Constable et Bernard Smith, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. xix-xx et p. 4. Selon les éditeurs, ces autres formes de vie religieuse auraient dû être abordées dans un second livre, perdu ou jamais écrit.

⁵² Si le Temple fut très tôt présent en Flandre, d'où plusieurs des premiers frères étaient originaires, il est vrai qu'il faut attendre au plus tôt la fin du XII^e s. pour le voir dans le diocèse de Liège.

⁵³ Le préambule de cette bulle est traduit par Pierre Vial, « L'idéologie de la guerre sainte et l'ordre du Temple », in *Mélanges en l'honneur de Etienne Fournel*, Saint-Etienne, 1978, p. 327-333, ici p. 330.

⁵⁴ Ludwig Falkenstein, *La papauté et les abbayes françaises aux XI^e et XII^e siècles. Exemption et protection apostolique*, Paris, H. Champion, 1997, p. 196-204.

⁵⁵ M. Aurell, *Des chrétiens contre les croisades*, ouv. cit., p. 101-105.

spécialement⁵⁶. Il est vrai que ce pape, chantre des libertés ecclésiastiques, n'eut de cesse de confirmer les privilèges des ordres militaires et d'exhorter les prélats à les protéger. Autour de 1159, Jean de Salisbury se livra aussi à une critique des privilèges des templiers qui, selon lui, avaient outrepassé leur mission en occupant des fonctions sacerdotales :

« [les templiers] dont la vocation est d'abord de répandre le sang humain, occupent les charges sacerdotales et prétendent d'une certaine manière administrer le sang du Christ aux fidèles » (*Policraticus*, VII, 21)⁵⁷.

Cela participe d'une rancœur de clercs qui vivaient comme une concurrence l'octroi aux réguliers d'églises et de cures⁵⁸. Un motif que l'on retrouve ainsi chez le chanoine Gautier Map.

Dans ses *Balivernes de courtisans*, ce dernier lit l'histoire des templiers à l'aune du déclin : à l'origine mus par l'amour chrétien (*caritas*) et par l'esprit de sacrifice, ils se sont corrompus au fur et à mesure qu'augmentait leur richesse. On notera qu'avarice et cupidité constituaient alors les premières préoccupations des réformateurs, dès lors qu'il s'agissait de veiller à la bonne morale du clergé : les deux péchés sont omniprésents, par exemple, dans le Décret de Gratien.

Exprimant ses critiques peu après l'échec de la Troisième croisade (1187-1191), Gautier Map pointe les limites du recours à la force :

« Ils ne sont pauvres qu'à Jérusalem, là ils prennent le glaive pour défendre la Chrétienté, action qui fut défendue à Pierre par le Christ. Là, Pierre a appris à chercher la paix par la voie de la patience, je ne sais pas qui leur a appris à vaincre la force par la force. Ils prennent le glaive et périssent par le glaive. Mais ils disent : "Toutes les lois et tous les codes donnent le droit de repousser la violence par la violence". Mais Lui renia cette loi en refusant de commander des légions d'anges quand Pierre a frappé son coup. En effet, il paraît que les templiers n'ont pas choisi la meilleure méthode, puisque sous leur protection nos terres là-bas n'ont pas cessé de diminuer et celle de nos ennemis d'augmenter. » (*De nugis curialium*, I, 22).

[205] Il s'inspire d'un passage de l'Évangile de Matthieu sur la Passion (Mat., 26, 51-53) qui est au fondement de la théorie des deux Glaives : en substance, il faut en retenir que le glaive spirituel reste supérieur au glaive temporel. Gautier Map emprunte aussi des anecdotes à Guillaume de Tyr qu'il a pu rencontrer à l'occasion du concile de Latran III en 1179. De fait, comme cette assemblée fut l'occasion pour les évêques de manifester leur opposition aux privilèges des ordres militaires, le canon 9 avertit ces derniers de ne pas outrepasser leurs privilèges en matière d'excommunication et d'interdit⁵⁹.

⁵⁶ *Giraldi Cambrensis Opera*, éd. John S. Brewer et alii, vol. 4, Londres, 1873, p. 205 ; Helen J. Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders (1128-1291)*, Leicester-Londres-New York, Leicester University Press, 1995, p. 41.

⁵⁷ *Policraticus. Of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers*, éd. et trad. Cary J. Nederman, Cambridge, Cambridge University press, 1990, p. 173.

⁵⁸ Dans l'ensemble du chapitre, Jean de Salisbury s'en prend encore aux clunisiens, cisterciens et autres chartreux hypocrites...

⁵⁹ Giuseppe Alberigo, *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. II-1, *Nicée I à Latran V*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 464-467.

Il est vrai que sur le terrain, un peu partout dans la Chrétienté latine, se multipliaient les conflits opposant ces ordres au clergé diocésain. Souvent dramatisés par les historiens, ces litiges se réglèrent en réalité au cas par cas par des arbitrages. Partout, un *modus vivendi* fut trouvé entre les commanderies et les évêques ou les chapitres, sur la base d'une répartition des revenus de l'économie ecclésiastique – dîmes, oblations, legs, sépultures. Aussi, la plupart des difficultés furent progressivement aplanies, tandis que le contenu des arbitrages était repris dans la législation synodale. S'agissant des droits funéraires notamment, il est intéressant de relever que ces conflits obligèrent à préciser, en quelque sorte par défaut, les contours du statut des frères profès, en distinguant ces derniers des confrères et des simples fidèles⁶⁰. De fait, avant que les relations ne se tendent – mais sur une séquence circonscrite entre les années 1170 et 1220 –, les évêques firent plutôt un bon accueil aux nouveaux ordres.

Sur le terrain : évêques et chevaliers

En Languedoc par exemple, le clergé acquis à la réforme ne ménagea pas son soutien à l'implantation de l'Hôpital, particulièrement précoce ici⁶¹. Les évêques jouèrent un rôle décisif dans l'enracinement des nouvelles maisons religieuses en leur octroyant des églises et en incitant les élites laïques à faire des donations, souvent sous la forme de « restitutions » de biens ecclésiastiques. Bien plus, les prélats contribuèrent à l'implantation de sauvetés, à la base de nouvelles seigneuries ecclésiastiques, comme les évêques de Toulouse Isarn (1071-1105) et Amiel (1105-1139) à Peixora (Aude) et à Poucharramet, [206] en Comminges. À Lacalm, dans le diocèse d'Albi, après avoir lui-même octroyé l'église Saint-Antonin avec son cimetière, vers 1118, l'évêque Aldeguier délimita par des croix les terres reçues par les hospitaliers. Ce processus de sacralisation de la propriété ecclésiastique, que l'on a également pu observer en Provence autour de maisons templières, place tout à fait l'implantation des ordres militaires dans la continuité de la paix de Dieu. De fait, les frères jouèrent un rôle important dans les paix diocésaines du Midi en contribuant notamment au prélèvement du « compoix de paix »⁶². Leur implication fut clairement appuyée par la papauté, notamment sous Adrien IV et Alexandre III, au point que l'on peut voir l'institution de paix comme un moyen pour Rome de conforter son contrôle sur les diocèses, cela par le truchement des ordres militaires.

Le réseau assez dense de commanderies que chaque ordre établissait à l'échelle d'une région facilitait l'encadrement des populations. Si la question de la domination seigneuriale ne nous retiendra pas ici, les évêques ont pu compter sur l'encadrement pastoral assumé par les frères. Dans les campagnes où

⁶⁰ Damien Carraz, « Églises et cimetières des ordres militaires. Contrôle des lieux sacrés et *dominium* ecclésiastique en Provence (XII^e-XIII^e siècle) », in *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, Privat, 2011 (Cahiers de Fanjeaux, 46), p. 277-312, ici p. 286.

⁶¹ Yoan Mattalia, « Évêques, Templiers et Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem dans les diocèses du sud-ouest de la France au XII^e siècle », in Noëlle Deflou-Leca et Anne Massoni (dir.), *Évêques et communautés religieuses dans la France médiévale*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 71-84.

⁶² Damien Carraz, « Les ordres militaires et la paix dans le Midi au XII^e siècle », *Provence historique*, t. 63, 2013, p. 235-253.

l'épiscopat favorisa le développement des commanderies, celles-ci contrôlèrent ou fondèrent même un nombre non négligeable de paroisses. Dans les cités épiscopales au contraire, où la concurrence pour le pastoral des âmes était beaucoup plus intense, le clergé séculier adopta une attitude plus méfiante. On ne compte pas les cas où évêques et chapitres cherchèrent par tous les moyens à interdire aux fidèles l'accès aux cimetières des ordres militaires, ainsi qu'à limiter l'emprise monumentale et le développement foncier des commanderies.

Pour autant, cela n'empêcha pas le succès très rapide des nouveaux ordres auprès des fidèles et d'abord de l'aristocratie chevaleresque. Le contexte était favorable : templiers et hospitaliers étaient parés de l'aura de la Terre sainte et de la croisade, tandis que les frères missionnaires envoyés dans toute la Chrétienté pour fonder les premières maisons rencontrèrent une aristocratie déjà « travaillée » par les discours réformateurs. En Provence, autour de la maison templière de Richerenches, les préambules des chartes de donation portent la marque de réseaux acquis aux nouvelles idées, comme les chanoines réguliers de Saint-Ruf ou les cisterciens d'Aiguebelle : exaltation de la vertu rédemptrice du don, formules de conversion de « soi et soi-même » (*se et sua*), donations effectuées sur l'autel renvoyant à la sacralisation des biens ainsi transférés...⁶³.

[207] À en croire les chartes, les chevaliers auraient pleinement assimilé l'idée de croisade et du don de soi comme holocauste :

« Au nom du Seigneur. Moi, Bertrand des Baumes, entendant que les préceptes du Seigneur doivent être respectés, ainsi que l'enseignement de Jésus à ses disciples dans l'Évangile : "Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et qu'il prenne son poteau de supplice et me suive continuellement" (Mat., 16 : 24) ; imitant ces paroles, je renonce à moi-même, en portant la croix sur la poitrine et en suivant le Seigneur ». (*Cartulaire de Richerenches*, n° 33 ; après le 16 juin 1138)⁶⁴.

Or, on décèle des réminiscences du discours de saint Bernard sur la croisade qui fut abondamment diffusé⁶⁵. Il en va de même du *De laude* dont la rédaction fut déterminante dans la théorie de l'abbé de Clairvaux sur la croisade et qui s'adressait tout autant aux chevaliers du siècle qu'aux templiers eux-mêmes. Ainsi, n'en trouve-t-on pas un écho dans la formule de conversion de cette fratrie de chevaliers prononcée en 1148 ?

« Nous Raimond et Guilhem des Baumes, frères, désireux d'aller à Jérusalem pour le pardon de nos péchés et souhaitant abandonner toute **malice**... » (*Cartulaire de Richerenches*, n° 48).

Les seuls exemples du lignage des Baumes cités ici laissent deviner l'action des réseaux aristocratiques dans le processus de conversion à la maison

⁶³ Damien Carraz, « La spiritualité de la chevalerie au XII^e siècle d'après le cartulaire du Temple de Richerenches », in Michèle Bois (dir.), *Au Moyen Âge entre Provence et Dauphiné. Archéologie et histoire autour de Lachau en Baronnies*, [Lachau], Le Luminaire-Archéo-Drôme, 2013, p. 139-154.

⁶⁴ Marquis de Ripert-Monclar, *Cartulaire de la commanderie de Richerenches de l'ordre du Temple (1136-1214)*, Avignon-Paris, 1907.

⁶⁵ On pense à « l'encyclique » sur la croisade (lettre CCCLXIII du corpus bernardien datée de 1146) dont la diffusion a été étudiée par Willems Eugène, « Cîteaux et la seconde croisade », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49, 1954, p. 116-151.

templière. À Richerenches, dans les années 1130, on retrouve certes l'influence des évêques de Tricastin et de Vaison, mais surtout la détermination de la famille de Bourbouton. En effet, Richerenches a tout d'une fondation lignagère : le premier noyau du temporel fut établi sur les donations de cette famille et de ses alliés – comme les Baumes – et ce sont ces mêmes réseaux aristocratiques locaux qui alimentèrent la maison religieuse en frères et en confrères. En aliénant ainsi terres et hommes, le lignage de Bourbouton s'est investi dans le succès du Temple au point de finir par disparaître. Pourtant, si la mémoire du fondateur et chef de famille a incontestablement perduré, Richerenches ne devint jamais un établissement « patrimonial » ou autre *Eigenkloster*. Hugues de Bourbouton († 1151) avait pourtant pris la tête de la communauté templière, mais le frère qui lui succéda comme commandeur n'avait déjà aucun lien direct avec la famille, laquelle finit par s'effacer physiquement de l'horizon de la commanderie dès le début du XIII^e siècle. Le cas est emblématique de la solidité institutionnelle des ordres militaires. Ces institutions très centralisées, fondées sur un emboîtement de commandements, ne laissaient aux pouvoirs locaux que de faibles capacités de contrôle.

[208] Reste, pour finir, à s'interroger sur l'emprise du discours clérical sur les consciences de cette aristocratie guerrière. On sait que cette dernière a suscité toute une culture, à la fois orale et littéraire, construite en marge de l'idéologie ecclésiastique dominante. Or, les ordres militaires apparaissent dans certaines de ces œuvres, comme dans le *Moniage Guillaume*, partie du cycle de Guillaume d'Orange :

« Les ordres de chevaliers valent beaucoup mieux,
ils combattent les Turcs et les païens,
acceptent le martyre pour l'amour de Dieu,
et sont souvent baptisés par leur sang
pour conquérir le pays justement.
Les moines ne veulent que boire et manger,
lire et chanter et dormir et ronfler ;
s'ils se retirent [du monde] c'est plutôt pour s'engraisser,
pour maintes fois se distraire sur leur psautier [...]
Mieux vaut les ordres de chevalerie
qui combattent les peuples sarrasins,
prennent leurs terres et conquièrent leurs villes,
et convertissent les païens à nos lois.
Les moines n'en ont rien à faire sinon rester dans leur abbaye,
et manger et boire le vin jusqu'à la lie,
et dormir quand ils ont dit complies »⁶⁶.

⁶⁶ « Assés vaut mieus ordene de chevalier/ il se combatent as Turcs et as païens, / por l'amor de Dieu se laissent martirier, / et sovent sont en lor sanc batisié / por aconquerre le regne droiturier. Moine ne voelent que boire et mengier, / Lire et canter et dormir et froncier ; Mis sont en mue si com por encaissier, / Por maintes fois musent en lor sautier. (...) Mieux vaut li ordenes de la cevalerie / Qu'il se combatent vers la gent sarrasine / Prendent lor terres et conquerent lor viles, / Et les paiens a no loi convertissent. / Moine n'ont cure fors d'estre en abeie, / et de mengier et boire vin sot lie, / et de dormir quant il ont dit complie » (Wilhelm Cloetta, *Les deux rédactions en vers du Moniage Guillaume, chanson de geste du XII^e siècle*, Paris, 1906, vol. 1, vers 513-521 et 640-646, p. 66 et 72-73 ; traduction DC). Il existe une édition plus récente que nous n'avons pas utilisée : Nelly Andrieux-Reix, *Le Moniage Guillaume : chanson de geste du XII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2003.

Ce genre du « moniage » – c'est-à-dire l'entrée en religion – est prétexte à une satire des moines traditionnels et notamment des bénédictins. Leur inutilité et leur paresse sont opposées aux prouesses des ordres militaires qui combattent les sarrasins et font avancer les conquêtes chrétiennes. Ces ordres, qui sanctifient l'usage des armes et permettent au chevalier de faire son salut en continuant à se battre, offrent un débouché naturel à l'aristocratie guerrière.

Or, ce genre de récit, au même titre que les vies de saints guerriers, devait circuler dans les milieux aristocratiques au moins autant que les discours ecclésiastiques. Il montre, d'une part, un renversement des valeurs assez caractéristique de cette culture courtoise, puisque la profession militaire est érigée en valeur supérieure par rapport au monachisme traditionnel. Il suggère, d'autre part, la perméabilité entre cette culture laïque et les frères des ordres militaires.

[209] Ces derniers furent tout autant amateurs de romans et d'œuvres lyriques que les héros de ces mêmes œuvres. En ouvrant sur le XIII^e siècle, on constate en effet dans les œuvres épiques une présence non négligeable des ordres militaires et surtout des templiers⁶⁷. Ainsi, dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach (vers 1204), ces derniers incarnent la *caritas* et sont les gardiens du Graal. Dans la plupart des cas, cependant, si les frères agissent bien aux côtés des héros, c'est toujours dans des rôles secondaires et pratiquement jamais en position de combattants. Ils sont représentés dans des fonctions de médiation plutôt cléricales ou monastiques : ils aident les chevaliers en état de péché à faire pénitence, ils offrent aux guerriers et parfois aux nobles dames une possibilité de conversion, ils portent assistance spirituelle ou matérielle aux héros qui peuvent être des croisés. On peut interpréter cela de façons divergentes : si l'on suit la thèse qui fait de cette littérature une forme de contre-culture d'où les clercs sont absents ou moqués, la valorisation des ordres militaires marquerait l'accès de la chevalerie au sacré, mais en marge de l'Église. On peut aussi inverser la proposition en arguant que les thèmes ecclésiastiques de la *caritas*, de la paix et de la défense de la Terre sainte ont complètement imprégné les idéaux de l'aristocratie guerrière. En tout état de cause, les ordres militaires ont constitué un facteur fondamental dans l'invention de la chevalerie par l'Église, un phénomène entamé au moins depuis la paix de Dieu mais auquel la réforme grégorienne donna une impulsion décisive.

Les templiers et leurs émules ont donc, si l'on veut, représenté une « révolution » dans l'histoire de la chrétienté latine. Toutefois, l'émergence d'une forme de vie régulière militarisée était dans l'air du temps. La croisade, la sacralisation de la chevalerie et, peut-être davantage encore, l'étonnante profusion des formes nouvelles de vie religieuse sont des facteurs d'explication... En travaillant à la séparation du spirituel et du temporel, la réforme grégorienne n'a-t-elle pas ouvert aux laïcs des espaces inédits ? Si les premières générations de templiers se heurtèrent à quelques incompréhensions ou réserves, on n'aurait garde d'oublier que tout nouveau mouvement religieux suscita de

⁶⁷ Helen J. Nicholson, *Love, War and the Grail. Templars, Hospitallers and Teutonic Knights in Medieval Epic and Romance, 1150-1500*, Leiden, Brill, 2001.

semblables réticences⁶⁸. De manière générale, la diversité des formes de vie régulière ou érémitique semblait communément acceptée dès le milieu du XII^e siècle⁶⁹. Les ordres militaires s'inscrivent dans ce schéma : si des critiques et des conflits intervinrent par la suite, ceux-ci se plaçaient désormais sur un plan juridictionnel mais ne contestaient plus l'existence de ces ordres en soi.

[210] Le profil sociologique du monachisme militaire est bien loin de se limiter à l'aristocratie guerrière car les ordres recrutèrent rapidement dans les milieux des nouvelles élites plutôt urbaines – professions intellectuelles intermédiaires, bourgeoisie, ministérialité... Les ordres militaires passent même pour avoir fait une place aux « arts mécaniques » à travers l'image, peut-être un peu idéalisée, du frère sergent ou servant. En effet, les historiens ont beaucoup glosé sur la hiérarchie interne entre frères chevaliers, sergents/servants et chapelains qui reproduirait la tripartition fonctionnelle de la société féodale⁷⁰. Si ces catégories sont bien attestées dans les textes normatifs, il faut reconnaître qu'elles sont peu présentes dans les actes de la pratique car elles révèlent des distinctions moins fonctionnelles que sociales, l'essentiel étant, à l'origine, de préserver la domination nobiliaire. On se méfiera donc de cette distinction figée entre ceux qui combattent, ceux qui prient et ceux qui travaillent au sein du Temple car elle émane de représentations qu'il faut historiciser, au même titre que d'autres notions comme celle de « commanderie ».

Il n'en demeure pas moins que, dans la lancée des discours réformateurs sur la croisade, les ordres militaires s'adressaient d'abord aux chevaliers auxquels ils offraient de faire leur salut sans rien renier de leur fonction sociale. De cette rencontre entre affirmation d'une élite sociale et aspirations de l'Église à régir la société chrétienne, cette forme de vie régulière militarisée gardera une imprégnation profondément aristocratique. Même si l'ouverture fut une réalité, la domination comme tous les référents culturels et spirituels restèrent bien ceux de l'aristocratie guerrière.

⁶⁸ On peut rappeler que la méfiance vis-à-vis de la nouveauté représentée par de nouveaux courants religieux a concerné d'autres ordres. Giles Constable évoque par exemple les réserves du pape Urbain II à l'égard de Cîteaux (G. Constable, *The Reformation of the Twelfth century*, ouv. cit., p. 2).

⁶⁹ Giles Constable, « The Diversity of Religious Life... », art. cit., p. 44.

⁷⁰ Par exemple, dans l'essai stimulant de Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale*, ouv. cit., p. 158-159.

Bibliographie indicative

Aurell Martin, *Des chrétiens contre les croisades, XII^e-XIII^e siècles*, Paris, Fayard, 2013.

Cerrini Simonetta, *La révolution des Templiers. Une histoire perdue du XII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007.

Constable Giles, *The Reformation of the Twelfth century*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.

Demurger Alain, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2005.

Demurger Alain, *Les Hospitaliers. De Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*, Paris, Tallandier, 2013.