

LE TEMPLE DE SALOMON COMME MATRICE SYMBOLIQUE :

CONTINUITÉS SYMBOLIQUES ET RÉAPPROPRIATIONS

IMAGINAIRES (XII^E—XVIII^E SIÈCLES)

Alexandre ROUBAUD

Résumé

Cet article examine la permanence du Temple de Salomon dans l'imaginaire occidental, de l'ordre du Temple (XII^e siècle) à la franc-maçonnerie (XVIII^e siècle). Plutôt que de valider ou réfuter une filiation institutionnelle directe entre Templiers médiévaux et francs-maçons modernes, nous proposons le concept de « matrice symbolique » : un modèle architectural, spirituel et initiatique réactivé par différentes traditions selon leurs besoins propres.

L'analyse s'articule en trois temps. Nous examinerons d'abord l'appropriation topographique et symbolique du site du Temple par les Templiers (1119-1312), puis la construction d'une généalogie mythique par la franc-maçonnerie au XVIII^e siècle, notamment à travers le mythe d'Hiram et les hauts grades. Enfin, nous analysons les mécanismes de permanence de cette matrice : disponibilité textuelle, plasticité interprétative, et paradoxalement, absence matérielle de l'édifice.

Cette approche permet de comprendre la continuité symbolique sans postuler de transmission institutionnelle, et montre comment le Temple pourrait fonctionner à trois niveaux (architectural, spirituel, initiatique) à travers les siècles. Le chaînon XVI^e-XVII^e siècle est éclairé par la médiation visuelle (Villalpando) et politique (monarchies absolutistes).

Mots-clés : Temple de Salomon ; Templiers ; Franc-maçonnerie ; Imaginaire symbolique ; Continuité symbolique

Abstract

This article examines the persistence of Solomon's Temple as a symbolic reference in Western imagination, from the Order of the Temple in the twelfth century to speculative Freemasonry in the eighteenth century. Rather than validating or refuting a direct institutional

lineage between medieval Templars and modern Freemasons, we propose the concept of "symbolic matrix": an architectural, spiritual, and initiatic model reactivated by different traditions according to their own needs.

The analysis unfolds in three stages. We first examine the topographical and symbolic appropriation of the Temple site by the Templars (1119-1312), then the construction of a mythical genealogy by Freemasonry in the eighteenth century, particularly through the Hiram myth and high degrees. Finally, we analyze the mechanisms of this matrix's permanence: textual availability, interpretive plasticity, and paradoxically, the edifice's material absence.

This approach allows us to understand symbolic continuity without postulating institutional transmission, and demonstrates how the Temple functions on three levels (architectural, spiritual, initiatic) across centuries. The sixteenth-seventeenth century link is illuminated by visual mediation (Villalpando) and political mediation (absolutist monarchies).

Keywords: Temple of Solomon, Knights Templar, Freemasonry, symbolic matrix, initiation, sacred architecture, medieval esotericism, Hiram

Note méthodologique

Cette étude se situe à l'intersection de l'histoire religieuse, de l'histoire des idées et de l'anthropologie symbolique. Elle ne vise pas à démontrer une filiation institutionnelle directe entre l'ordre du Temple médiéval et la franc-maçonnerie moderne — les sources historiques ne permettent pas d'établir une telle continuité. Notre objectif est différent : analyser la permanence et les transformations d'un référent symbolique (le Temple de Salomon) dans l'imaginaire occidental sur six siècles.

Le concept central de « matrice symbolique » emprunté à Mircea Eliade et Gilbert Durand permet de comprendre comment un même modèle architectural, spirituel et initiatique peut être réactivé par des traditions différentes, à des époques distinctes, selon leurs propres besoins, sans nécessiter de transmission institutionnelle. Cette approche distingue rigoureusement deux niveaux d'analyse : d'une part, les faits historiques établis par les sources médiévales et modernes ; d'autre part, les réappropriations symboliques et les lectures herméneutiques postérieures.

Lorsque nous citons des auteurs de la « tradition ésotérique » (René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Jean Hani), nous les mobilisons non comme historiens, mais comme interprètes d'un système symbolique. Leurs analyses éclairent la *réception* et la *signification* du Temple dans la pensée traditionnelle, non sa *réalité historique*. De même, une précision terminologique s'impose concernant le mot « initiation » : pour l'ordre du Temple au XII^e siècle, il désigne les rituels d'entrée dans l'ordre, documentés par la *Règle latine* et relevant de la tradition monastique cistercienne et non des pratiques « initiatiques » au sens ésotérique moderne. Pour la franc-maçonnerie du XVIII^e siècle, le terme désigne un parcours ritualisé de transformation symbolique (Apprenti, Compagnon, Maître), explicitement théorisé comme tel dans les sources maçonniques. L'usage d'un même terme analytique ne doit pas faire oublier la différence de nature entre ces pratiques.

A. L'installation topographique : un choix stratégique et symbolique (1119)

En 1119, le chevalier champenois Hugues de Payns fonde avec un petit groupe de compagnons un ordre militaire et religieux destiné à la protection des pèlerins en Terre sainte¹. Cette fondation intervient dans un contexte de fragilité du royaume latin de Jérusalem : vingt ans après la prise de la ville par les croisés (1099), les routes de pèlerinage demeurent dangereuses, exposées aux brigandages et aux embuscades². Le roi de Jérusalem Baudouin II leur concède un quartier général situé sur l'esplanade du Temple, dans une aile de l'ancienne mosquée al-Aqsa, alors transformée en palais royal³

Cette installation topographique ne relève pas du hasard. L'esplanade, identifiée depuis l'époque byzantine comme le site de l'ancien Temple de Salomon, constitue un espace hautement symbolique dans la géographie sacrée de Jérusalem. En s'y établissant, les *Paupres Commilitones Christi* inscrivent d'emblée leur ordre dans une filiation biblique. Le choix du nom — "Chevaliers du Temple de Salomon" — officialise cette appropriation symbolique : il ne s'agit plus seulement d'une localisation géographique, mais d'une identification spirituelle⁴.

¹ Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XII, 7.

² Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: A History*, London, Continuum, 2005, p. 78.

³ Malcolm Barber, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 8.

⁴ Alain Demurger, *Vie et mort de l'ordre du Temple*, Paris, Seuil, 1989, p. 31.

Les sources médiévales demeurent discrètes sur les motivations précises de cette installation. Guillaume de Tyr, principal chroniqueur de l'ordre, évoque principalement la fonction militaire et charitable⁵. Cependant, l'historiographie a souligné la dimension symbolique de ce choix : en occupant le site du Temple, les Templiers se positionnent comme les nouveaux gardiens du lieu saint, héritiers spirituels de la tradition salomonienne⁶. Cette lecture symbolique sera abondamment exploitée par la littérature ésotérique ultérieure, notamment aux XVIIIe et XIXe siècles.

B. Les neuf années d'obscurité : mythe et réalité historique (1119-1128)

Les chroniques rapportent qu'entre 1119 et 1128, l'ordre demeura dans une relative obscurité, avec seulement neuf chevaliers pour une mission apparemment démesurée. Guillaume de Tyr note avec étonnement : *"Pendant neuf ans, ils vécurent dans la pauvreté, ne recevant que les aumônes des fidèles"*⁷. Cette période a alimenté de nombreuses spéculations : les Templiers auraient-ils mené des fouilles sous le Temple ? Auraient-ils découvert des reliques, des manuscrits, voire le trésor du Temple ?

L'historiographie contemporaine relativise ces hypothèses⁸. Aucune source médiévale fiable ne mentionne de fouilles ou de découvertes. La pauvreté initiale de l'ordre s'explique pragmatiquement : recruter, s'organiser, obtenir des soutiens institutionnels nécessitait du temps. Le véritable tournant intervient en 1129, au concile de Troyes, où Bernard de Clairvaux rédige la *Règle latine* de l'ordre et légitime théologiquement l'association paradoxale du moine et du guerrier⁹. Dès lors, l'ordre connaît une expansion fulgurante.

Néanmoins, l'ancrage topographique sur le site du Temple demeure un élément structurant de l'identité templière. Même lorsque l'ordre développe un réseau de commanderies à travers l'Europe, le quartier général de Jérusalem conserve une valeur symbolique centrale. Perdre Jérusalem (1187), c'est perdre le Temple — et avec lui, une part de la légitimité symbolique de l'ordre.¹⁰

⁵ Guillaume de Tyr, *op. cit.*, XII, 7.

⁶ Helen Nicholson, *The Knights Templar: A New History*, Stroud, Sutton Publishing, 2001, p. 45.

⁷ Guillaume de Tyr, *op. cit.*, XII, 7.

⁸ Malcolm Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 220.

⁹ Bernard de Clairvaux, *De Laude Novae Militiae* (c. 1129).

¹⁰ Alain Demurger, *Les Templiers*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2005, p. 58.

C. Architecture templière et référence salomonienne

L'architecture des églises templières pose une question historiographique complexe : dans quelle mesure s'inspire-t-elle du Temple de Salomon ? Plusieurs commanderies templières en Europe adoptent un plan circulaire ou octogonal, rompant avec l'architecture ecclésiale traditionnelle. Les exemples les plus célèbres sont le Temple de Londres, l'église de Tomar au Portugal, ou la chapelle de Laon en France.¹¹ L'interprétation traditionnelle voit dans ces plans circulaires une imitation du Saint-Sépulcre de Jérusalem, également circulaire.¹² Cependant, certains historiens ont suggéré une référence possible au Temple de Salomon lui-même, ou du moins à une géométrie sacrée inspirée des descriptions bibliques.¹³ Le Temple salomonien, tel que décrit dans le Livre des Rois (I Rois 6-7), comportait notamment un *Saint des Saints* de forme cubique — une géométrie qui sera réactivée par la symbolique maçonnique.

Un point fondamental mérite d'être souligné pour comprendre la construction de la matrice symbolique : les croisés et les Templiers du XII^e siècle opèrent une confusion topographique qui sera structurante pour l'imaginaire ultérieur. Lorsqu'ils arrivent à Jérusalem, ils identifient le Dôme du Rocher — édifice islamique octogonal construit au VII^e siècle — comme le *Templum Domini*, c'est-à-dire le Temple de Salomon lui-même, supposément encore debout¹⁴. La mosquée al-Aqsa, quant à elle, devient le *Templum Salomonis* proprement dit, d'où le nom de l'ordre.

Cette confusion n'est pas une erreur naïve : elle relève d'une épistémologie médiévale qui ne distingue pas clairement entre les strates archéologiques et historiques. Pour un homme du Moyen Âge, la distinction moderne entre "époque romaine", "époque byzantine" et "époque biblique" n'existe pas. Voir une coupole dorée sur l'esplanade, c'est voir le Temple de Salomon, peu importe que l'édifice date du califat omeyyade. Cette lecture *anachronique mais opératoire* permet aux Templiers de s'inscrire physiquement dans la continuité

¹¹ Paul Deschamps, *Les Châteaux des croisés en Terre sainte*, Paris, Paul Geuthner, 1939.

¹² Helen Nicholson, *op. cit.*, p. 112.

¹³ Dominique Vingtain, *L'Architecture templière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 89.

¹⁴ Denys Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, vol. 3, p. 415.

salomonienne, non pas malgré l'absence du Temple historique, mais précisément parce qu'ils *voient* le Temple là où se trouve un édifice imposant¹⁵.

Ce malentendu fondateur est essentiel pour comprendre la suite : il établit que le Temple n'est pas une donnée archéologique à reconstituer scientifiquement, mais une *image mentale projetée sur le réel*. Cette plasticité entre le site physique et le référent symbolique préfigure exactement ce que fera la franc-maçonnerie six siècles plus tard : construire symboliquement un Temple qui n'existe plus matériellement.

La difficulté réside dans l'absence de sources explicites. Les Templiers n'ont laissé aucun traité théorique sur leur architecture. L'interprétation symbolique demeure donc largement spéculative. Ce qui est certain, en revanche, c'est que l'architecture templière *a posteriori* été lue comme porteuse d'un symbolisme initiatique, notamment par les traditions ésotériques modernes qui ont vu dans ces églises rondes les traces d'une "science sacrée" héritée de l'Orient.

Un point mérite toutefois d'être souligné : si les Templiers ne sont pas eux-mêmes des bâtisseurs, ils emploient des maîtres d'œuvre, tailleurs de pierre et charpentiers locaux ou itinérants, ils occupent la position de *commanditaires* et de *gardiens* du lieu. Cette distinction entre l'exécution technique et la maîtrise symbolique de l'ouvrage sera réinterprétée rétrospectivement par la symbolique maçonnique : le Temple n'est pas tant *construit* par ceux qui l'habitent, que habité par ceux qui en comprennent le sens. Dans la relecture maçonnique du XVIII^e siècle, cette dissociation entre le geste technique et la dimension symbolique du Temple devient centrale, bien que cette lecture, proposée par l'anthropologie symbolique comparée, ne saurait être attestée directement par les sources médiévales templières. la franc-maçonnerie, passant du « maçon opératif » au « maçon spéculatif », réinterprète le Temple comme un chantier non plus matériel, mais spirituel.¹⁶.

¹⁵ Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 234.

¹⁶ David Stevenson, *The First Freemasons: Scotland's Early Lodges and their Members*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1988, p. 12-18.

II. LA FRANC-MAÇONNERIE ET LA CONSTRUCTION D'UNE GÉNÉALOGIE MYTHIQUE (XVIII^e SIÈCLE)

A. L'émergence de la franc-maçonnerie spéculative (1717-1730)

La franc-maçonnerie moderne naît officiellement en 1717 avec la création de la Grande Loge de Londres, qui fédère quatre loges préexistantes¹⁷. Ce tournant marque le passage d'une maçonnerie "opérative" — corporative, liée aux métiers de la construction — à une maçonnerie "spéculative" — philosophique, symbolique, ouverte à des membres non-artisans¹⁸. Les *Constitutions* d'Anderson, publiées en 1723, formalisent cette mutation en définissant la franc-maçonnerie comme une "société d'hommes libres et de bonnes mœurs" réunis pour "cultiver l'amitié fraternelle" et pratiquer la vertu¹⁹.

Dès ses origines, la franc-maçonnerie spéculative se caractérise par une double référence : d'une part, aux métiers de la construction (outils, gestes techniques, vocabulaire architectural) ; d'autre part, à une généalogie mythique remontant aux bâtisseurs antiques, et plus particulièrement au Temple de Salomon²⁰. Cette généalogie ne se présente pas comme une filiation historique documentée, mais comme une *tradition symbolique* : les francs-maçons se déclarent héritiers spirituels des maîtres d'œuvre qui édifièrent le Temple.

Les *Constitutions* d'Anderson proposent une historiographie légendaire de la maçonnerie, remontant à Adam, passant par Noé, Abraham, Moïse, puis Salomon et Hiram de Tyr, avant d'arriver aux bâtisseurs de cathédrales médiévales et enfin aux loges modernes²¹. Cette narration mythique inscrit la franc-maçonnerie dans une chaîne ininterrompue de transmission du savoir architectural et moral, dont le Temple de Salomon constitue le modèle fondateur.

¹⁷ James Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, London, 1723, réédition fac-similé, Kessinger Publishing, 2010.

¹⁸ David Stevenson, *The Origins of Freemasonry*, op. cit., p. 5.

¹⁹ James Anderson, op. cit., p. 48.

²⁰ Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Routledge, 1972, p. 208.

²¹ James Anderson, op. cit., p. 1-10.

B. Le mythe d'Hiram : meurtre, résurrection et initiation

Au cœur de la symbolique maçonnique se trouve le mythe d'Hiram, absent des *Constitutions* de 1723 mais attesté dans les rituels des années 1730²². Selon la Bible (1 Rois 7, 13-14), Hiram est un artisan phénicien, fondeur de bronze, envoyé par le roi de Tyr à Salomon pour réaliser les colonnes et les objets du Temple. La légende maçonnique transforme ce personnage en architecte en chef du Temple et le place au centre d'un drame initiatique.²³

La légende maçonnique d'Hiram se déroule ainsi : Hiram, maître d'œuvre du Temple, possède les "secrets de Maître" — mots de passe et connaissances géométriques permettant d'achever l'édifice. Trois "mauvais compagnons", impatients d'accéder à ce grade sans en avoir la légitimité, exigent que Hiram leur révèle ces secrets. Hiram refuse. Les trois compagnons le frappent successivement : coup d'équerre sur le front, coup de compas sur le cœur, coup de maillet sur la tête. Hiram meurt sans avoir trahi. Son corps est enterré secrètement. Le roi Salomon envoie neuf Maîtres à sa recherche. Ils retrouvent le corps, tentent de le relever par les anciens mots de Maître (désormais perdus), n'y parviennent pas, et emploient un nouveau mot : "Mac Benach" ou "Mahabone" (significations discutées : "la chair quitte les os" ou "le fils du père")²⁴. Hiram est relevé symboliquement. Les trois traîtres sont punis.

Ce récit structure l'initiation au grade de Maître-maçon : le candidat mime rituellement la mort et la résurrection d'Hiram, expérimentant ainsi la "mort initiatique" et la renaissance spirituelle²⁵. Le mythe opère sur plusieurs niveaux symboliques : la fidélité au secret contre la trahison, la transmission du savoir légitime contre l'usurpation, la mort et la résurrection comme passage vers une connaissance supérieure²⁶.

Le récit dramatique du meurtre d'Hiram, tel qu'il est ritualisé dans l'initiation maçonnique au grade de Maître, n'apparaît dans aucune source médiévale connue à ce jour. Il ne figure ni dans les textes bibliques canoniques, ni dans les chroniques templières, ni dans les règlements des corporations de bâtisseurs. Toutefois, il serait inexact d'affirmer que la figure d'Hiram surgit *ex nihilo* au XVIII^e siècle. Les manuscrits des maçons opératifs britanniques, appelés

²² Samuel Prichard, *Masonry Dissected*, London, 1730.

²³ Albert Mackey, *Encyclopedia of Freemasonry*, Chicago, The Masonic History Company, 1914, vol. 1, p. 351.

²⁴ Roger Dachez, *Hiram et ses frères*, Paris, Véga, 2010, p. 76.

²⁵ René Guénon, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1964, tome I, p. 89.

²⁶ Irène Mainguy, *La Symbolique maçonnique*, Paris, Dervy, 2001, p. 145.

Old Charges (Anciens Devoirs), mentionnent dès le XIV^e siècle des figures légendaires de bâtisseurs rattachés au Temple de Salomon²⁷.

Le manuscrit *Regius* (vers 1390) et le manuscrit *Cooke* (vers 1410) évoquent ainsi des artisans exceptionnels associés à la construction du Temple, bien que le nom d'Hiram n'y soit pas toujours explicite²⁸. Ces textes appartiennent à une tradition orale et corporative qui rattache l'art de la maçonnerie à une origine biblique prestigieuse. Ce qui se produit au XVIII^e siècle n'est donc pas tant l'*invention* d'Hiram que sa *dramatisation* : un personnage déjà présent dans le légendaire du métier est transformé en protagoniste d'un drame initiatique structuré (meurtre, quête, résurrection).

L'historiographie maçonnique contemporaine admet qu'entre les mentions embryonnaires des *Old Charges* et le rituel élaboré du grade de Maître (attesté vers 1730), il y a eu une *construction narrative* dont les mécanismes précis demeurent obscurs. Certains historiens y voient des influences bibliques (meurtre d'Abel, sacrifice d'Isaac), d'autres des réminiscences de mystères antiques (Osiris, Dionysos), d'autres encore une synthèse originale propre à la franc-maçonnerie spéculative²⁹. Ce qui est certain, c'est que le mythe d'Hiram, une fois fixé au XVIII^e siècle, devient le cœur symbolique de l'initiation maçonnique et le lieu privilégié de réactivation de la matrice salomonienne.

C. La revendication d'une filiation : des Templiers aux francs-maçons

À partir du milieu du XVIII^e siècle, la franc-maçonnerie développe une généalogie explicite la reliant aux Templiers. Cette filiation s'articule autour de plusieurs éléments narratifs :

1. Le lien topographique : Les Templiers ont habité l'esplanade du Temple de Salomon ; les francs-maçons se réclament de ce même Temple. Cette coïncidence symbolique suggère une continuité spirituelle³⁰.

²⁷ Douglas Knoop & G.P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, Manchester University Press, 1947, p. 78.

²⁸ Matthew Scanlan, *The Old Charges: Texts and Context*, in *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 118, 2005, p. 123.

²⁹ Roger Dachez, *Hiram et ses frères*, op. cit., p. 112.

³⁰ Pierre Chevallier, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, Fayard, 1974, tome I, p. 234.

2. Le secret et l'initiation : Les Templiers auraient pratiqué des rituels initiatiques secrets (allégués lors de leur procès en 1307-1314) ; les francs-maçons pratiquent des initiations secrètes. Cette similitude formelle autorise un rapprochement³¹.

3. Les bâtisseurs de cathédrales : Les Templiers auraient employé ou patronné des maîtres d'œuvre pour construire leurs commanderies ; ces artisans auraient perpétué des secrets de géométrie sacrée ; les francs-maçons en seraient les héritiers. Cette chaîne de transmission, bien que documentairement fragile, devient un élément structurant du discours maçonnique³².

Les "hauts grades" maçonniques, développés en France et en Écosse dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, systématisent cette généalogie. Le grade de "Chevalier Kadosh" (degré 30 du Rite Écossais Ancien et Accepté) met en scène la vengeance symbolique contre les persécuteurs des Templiers (Philippe le Bel, Clément V)³³. Le "Chevalier du Temple" et le "Chevalier de Saint-André d'Écosse" inscrivent explicitement l'ordre du Temple dans la lignée maçonnique³⁴.

L'historiographie contemporaine a largement déconstruit cette généalogie. Aucun document ne prouve une continuité institutionnelle entre les Templiers du XIV^e siècle et les francs-maçons du XVIII^e siècle³⁵. Les rituels templiers, lorsqu'ils sont documentés, relèvent de la règle monastico-militaire cistercienne, non de pratiques initiatiques comparables à celles de la franc-maçonnerie³⁶. Le compagnonnage médiéval, quant à lui, se structure indépendamment de l'ordre du Temple et ne développe ses propres légendes fondatrices (Maître Jacques, Père Soubise) que tardivement³⁷.

Toutefois, dénoncer cette généalogie comme "pure invention" serait manquer l'essentiel. Ce qui importe n'est pas la vérité historique de la filiation, mais sa *fonction symbolique*. En se réclamant des Templiers et du Temple de Salomon, la franc-maçonnerie ne cherche pas à établir une continuité administrative ou juridique, mais à *s'inscrire dans une tradition spirituelle*, à *réactiver une matrice symbolique*. C'est cette opération de réappropriation que nous devons examiner.

³¹ Alain Bernheim, *Templiers et francs-maçons*, communication à la loge Villard de Honnecourt, Paris, 1995.

³² Jean-Pierre Bayard, *Les Bâtisseurs de cathédrales*, Paris, Édimaf, 1990, p. 78.

³³ Albert Pike, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite*, Charleston, 1871, p. 814.

³⁴ Paul Naudon, *Les Origines de la franc-maçonnerie*, Paris, Dervy, 1991, p. 98.

³⁵ Alain Demurger, *Les Templiers*, op. cit., p. 120.

³⁶ Malcolm Barber, *The Trial of the Templars*, op. cit., p. 187.

³⁷ François Icher, *Les Compagnons ou l'amour de la belle ouvrage*, Paris, Gallimard, 1995, p. 56.

III. LE TEMPLE COMME MATRICE SYMBOLIQUE : MÉCANISMES DE PERMANENCE ET DE MÉTAMORPHOSE

A. Définir la matrice symbolique : au-delà de la filiation historique

La notion de "matrice symbolique" que nous proposons ici permet de dépasser l'alternative stérile entre continuité historique et construction mythique. Il ne s'agit ni de valider la généalogie Templiers → francs-maçons, ni de la réduire à une pure invention. Il s'agit de comprendre comment un *modèle symbolique* peut traverser les siècles en se réactivant dans des contextes différents, sans nécessiter de transmission institutionnelle directe³⁸.

Une matrice symbolique possède trois caractéristiques :

- 1. La polyvalence sémantique** : elle peut être interprétée à plusieurs niveaux (architectural, spirituel, cosmologique, moral) et s'adapter à des contextes variés.
- 2. L'autorité traditionnelle** : elle s'enracine dans un passé prestigieux (ici, le Temple biblique) qui lui confère une légitimité et une aura sacrée.
- 3. La plasticité interprétative** : elle peut être réinvestie par des communautés différentes selon leurs propres besoins symboliques, sans perdre sa cohérence interne³⁹.

Le Temple de Salomon répond parfaitement à ces trois critères. En tant que référent biblique, il bénéficie d'une autorité incontestable dans la culture chrétienne médiévale et moderne. En tant que structure architecturale précisément décrite (1 Rois 6-7, Ézéchiel 40-43), il offre un support concret à l'imaginaire. En tant que lieu de la présence divine (le *Saint des Saints*), il

³⁸ Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 33.

³⁹ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992, p. 89.

incarne une dimension transcendante. Enfin, en tant qu'édifice disparu, il échappe à la vérification empirique et peut être réinterprété librement⁴⁰.

Cette matrice opère par *réactivation* plutôt que par *transmission*. Les Templiers du XIIe siècle ne "transmettent" pas le Temple aux francs-maçons du XVIIIe siècle : ils puisent tous deux, à des époques et pour des raisons différentes, dans le même réservoir symbolique. Cette distinction est fondamentale : elle permet de comprendre la *continuité symbolique* sans postuler une *filiation institutionnelle*⁴¹.

B. Les trois niveaux d'opération de la matrice : architectural, spirituel, initiatique

Le Temple de Salomon peut être analysé comme une matrice à trois niveaux distincts mais articulés.

1. Le niveau architectural : le Temple comme modèle de construction sacrée

Sur le plan architectural, le Temple salomonien offre un paradigme de la construction parfaite. Les descriptions bibliques insistent sur les proportions harmonieuses, les matériaux précieux, l'orientation cosmique⁴². Pour les Templiers, installer leur quartier général sur le site du Temple équivaut à *habiter* symboliquement ce modèle. Cette transposition du Temple dans l'architecture gothique relève de la théologie symbolique médiévale générale, et non d'une influence templière spécifique⁴³. Pour les francs-maçons, le Temple est le chantier perpétuel, l'œuvre toujours à accomplir, lecture développée dans la littérature traditionnelle.

Cette dimension architecturale n'est jamais purement technique. Elle engage toujours une géométrie sacrée : le carré (la terre), le cube (le *Saint des Saints*), le cercle (le ciel), les proportions numériques (trois, sept, douze)⁴⁴. Construire selon le modèle du Temple, c'est inscrire l'ordre divin dans la matière.

2. Le niveau spirituel : le Temple comme métaphore de perfection intérieure

⁴⁰ Jean Hani, *Le Symbolisme du temple chrétien*, Paris, Guy Trédaniel, 1978, p. 45.

⁴¹ Antoine Faivre, *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1992, p. 67.

⁴² 1 Rois 6, 2-10.

⁴³ Otto von Simson, *La Cathédrale gothique*, Paris, Le Cerf, 1980, p. 112.

⁴⁴ Christopher Alexander, *The Timeless Way of Building*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 156.

Le Temple n'est pas seulement un édifice extérieur : il est aussi, selon une longue tradition exégétique chrétienne, une figure de l'âme humaine⁴⁵. Saint Paul écrit : "*Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?*" (1 Corinthiens 3, 16). Cette interprétation spirituelle traverse tout le Moyen Âge et se prolonge jusqu'à l'époque moderne⁴⁶.

Dans la théologie monastique médiévale, défendre le Temple extérieur (Jérusalem) et cultiver le Temple intérieur (l'âme purifiée par les vœux monastiques) forment un double mouvement attesté par les sermons de Bernard de Clairvaux. Pour les mystiques médiévaux, le Temple est l'image de l'ascension spirituelle : du parvis (les sens) au *Saint des Saints* (l'union à Dieu)⁴⁷. Pour les francs-maçons, le Temple est le symbole du perfectionnement moral : chaque franc-maçon est une "pierre brute" qui doit être taillée, polie, ajustée pour s'intégrer au Temple collectif⁴⁸.

3. Le niveau initiatique : le Temple comme cadre de transformation

Enfin, le temple peut être analysé comme espace initiatique, lieu de passage et de métamorphose. Dans le récit biblique, Salomon lui-même consacre le Temple par un rituel solennel (1 Rois 8). Dans la légende maçonnique, Hiram meurt et renaît symboliquement, transformant le Temple en théâtre de la mort initiatique⁴⁹.

Le Temple initiatique structure un parcours graduel : on entre par les colonnes Jakin et Boaz (les deux colonnes du Temple, 1 Rois 7, 21), on traverse des espaces de purification, on accède progressivement à des connaissances supérieures⁵⁰. Ce schéma se retrouve dans les rituels maçonniques (trois degrés : Apprenti, Compagnon, Maître), mais aussi, selon une lecture anthropologique comparatiste⁵¹, dans l'imaginaire médiéval du pèlerinage et de la quête⁵¹. Cette parenté structurelle, identifiée par les sciences religieuses comparées, relève d'une analogie morphologique plutôt que d'une filiation historique directe.

⁴⁵ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1959, tome II, p. 78.

⁴⁶ Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1966.

⁴⁷ Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 27, 7.

⁴⁸ Jules Boucher, *La Symbolique maçonnique*, Paris, Dervy, 1948, p. 89.

⁴⁹ Roger Dachez, *Hiram et ses frères*, op. cit., p. 145.

⁵⁰ Irène Mainguy, *La Symbolique maçonnique*, op. cit., p. 201.

⁵¹ Ananda Coomaraswamy, *La Porte du ciel*, Paris, Dervy, 1981, p. 67.

Ces trois niveaux ne s'excluent pas : ils se superposent et se renforcent. Construire le Temple (architecture), se construire soi-même (spiritualité), et être transformé par ce processus (initiation) forment un mouvement unique.

C. Permanence et métamorphoses : du XIIe au XVIIIe siècle

Avant d'analyser les facteurs de permanence de la matrice, il convient d'examiner le "chaînon manquant" entre la fin de l'ordre du Temple (1312) et l'émergence de la franc-maçonnerie (1717). Comment le Temple de Salomon a-t-il traversé ces quatre siècles sans institution porteuse explicite ? Deux médiations essentielles doivent être soulignées : la médiation visuelle et la médiation politique.

À la fin du XVIe siècle, le jésuite espagnol Juan Bautista Villalpando publie, en collaboration avec Jerónimo de Prado, un monumental commentaire d'Ézéchiel intitulé *In Ezechielem Explanationes* (Rome, 1596-1604)⁵². L'ouvrage contient des gravures architecturales d'une précision stupéfiante : une reconstitution complète du Temple de Salomon basée sur la vision prophétique d'Ézéchiel (chapitres 40-43), réinterprétée selon les canons de l'architecture classique et de la géométrie vitruvienne. Villalpando fait du Temple le modèle parfait de l'architecture sacrée, synthèse de la révélation divine et de la raison mathématique⁵³.

Ces gravures circulent dans toute l'Europe savante au XVIIe siècle. Isaac Newton lui-même consacre un traité au Temple (*A Description of the Temple of Solomon*, posthume), largement inspiré de Villalpando⁵⁴. Pour les érudits du XVIIe siècle, le Temple n'est plus seulement un édifice disparu dont parlent les Écritures : c'est une *image visualisable*, un plan mesurable, un modèle architectural disponible. Cette médiation par l'image est décisive : lorsque les premiers francs-maçons spéculatifs évoquent le Temple de Salomon, c'est le Temple de Villalpando qu'ils ont en tête, bien plus que les ruines archéologiques de Jérusalem.

Le Temple de Salomon n'est pas seulement un sanctuaire sacerdotal : c'est aussi un palais royal. Salomon incarne la figure du roi sage, dont la sagesse se manifeste dans l'ordre

⁵² Juan Bautista Villalpando, *In Ezechielem Explanationes et Apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitani*, Rome, 1596-1604, 3 vol.

⁵³ René Taylor, "Architecture and Magic: Considerations on the Idea of the Escorial", in *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, London, Phaidon, 1967, p. 81-109.

⁵⁴ Isaac Newton, *A Description of the Temple of Solomon*, in *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, London, 1728.

architectural de son règne⁵⁵. Cette dimension politique du Temple est réactivée au XVI^e siècle par les monarchies absolutistes. Philippe II d'Espagne fait construire l'Escorial (1563-1584) en référence explicite au Temple de Salomon : un édifice combinant palais royal, monastère et bibliothèque, réalisant architecturalement l'union de la sagesse, du pouvoir et de la foi⁵⁶.

La franc-maçonnerie du XVIII^e siècle opère une *démocratisation* de cette royauté salomonienne. Dans la tradition monarchique, seul le roi peut incarner Salomon. Dans la tradition maçonnique, chaque franc-maçon devient symboliquement un "roi" dans son propre temple intérieur : maître de ses passions, architecte de sa perfection morale. Cette translation de la souveraineté du monarque absolu vers l'individu éclairé, est une transformation majeure de la matrice. Le Temple cesse d'être le privilège d'un seul pour devenir le projet de chacun. C'est en ce sens que la franc-maçonnerie prolonge et métamorphose la matrice salomonienne : elle en universalise l'accès tout en en préservant la structure symbolique⁵⁷.

Comment expliquer la permanence de cette matrice sur six siècles ? Trois facteurs se conjuguent.

Le premier facteur est la disponibilité textuelle. Le Temple de Salomon est décrit dans la Bible, texte massivement diffusé et commenté durant tout le Moyen Âge et l'époque moderne. Chaque lecteur de l'Ancien Testament rencontre le Temple, que ce soit dans les livres des Rois, les Chroniques, ou les visions d'Ézéchiél. Cette accessibilité textuelle garantit la pérennité du référent : le Temple n'est jamais oublié, car il est constamment relu, médité, prêché⁵⁸.

À cette disponibilité textuelle s'ajoute une transmission souterraine par l'image et la tradition orale, qui assure le pont entre le Moyen Âge et le XVIII^e siècle. Deux vecteurs sont ici cruciaux. D'une part, la tradition des "Anciens Devoirs" (*Old Charges*) de la maçonnerie opérative britannique : dès le XIV^e siècle, des manuscrits comme le *Regius* (c. 1390) ou le *Cooke* (c. 1410) citent déjà le roi Salomon comme protecteur mythique du métier, assurant une transmission vernaculaire de la légende bien avant les constitutions d'Anderson.

⁵⁵ Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé : Lire le Talmud*, Paris, Seuil, 1993, p. 178 (sur la sagesse royale de Salomon).

⁵⁶ George Kubler, *Building the Escorial*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 45.

⁵⁷ Margaret Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 112.

⁵⁸ Richard Temple, *Icons and the Mystical Origins of Christianity*, Shaftesbury, Element Books, 1990, p. 112.

D'autre part, la révolution de l'image à la Renaissance joue un rôle décisif. La reconstitution monumentale du Temple publiée par le jésuite Juan Bautista Villalpando (1596-1604), basée sur la vision d'Ézéchiel, diffuse dans toute l'Europe lettrée une représentation architecturale précise, mêlant esthétique classique et géométrie divine. Ce "Temple de papier", que consultera Isaac Newton lui-même, fixe l'imaginaire architectural des futurs maçons spéculatifs. Avant de devenir un décor de loge, le Temple s'est ainsi cristallisé comme un plan idéal, un standard de perfection accessible par l'estampe, permettant à la matrice symbolique de survivre à l'absence de l'édifice.

Le deuxième facteur est la plasticité interprétative. Selon la tradition exégétique chrétienne des quatre sens de l'Écriture, le Temple peut être lu littéralement comme un bâtiment historique, allégoriquement comme figure de l'Église ou de l'âme, moralement comme symbole de la vertu, ou anagogiquement comme préfiguration de la Jérusalem céleste⁵⁹. Cette polysémie autorise des réappropriations successives sans épuiser le symbole. Chaque époque, chaque communauté peut investir le Temple d'un sens propre, tout en restant dans le cadre de l'interprétation légitime.

Le troisième facteur, paradoxal, est l'absence matérielle du Temple. C'est précisément parce que l'édifice n'existe plus physiquement qu'il peut fonctionner symboliquement avec une telle efficacité. Un édifice disparu ne peut être vérifié, comparé, démenti par l'expérience empirique. Il devient pure image mentale, disponible pour toutes les projections. Comme l'a montré Gaston Bachelard dans ses travaux sur l'imagination spatiale, l'absence physique libère la puissance symbolique⁶⁰.

Entre le XIIe et le XVIIIe siècle, la matrice connaît plusieurs métamorphoses. Aux XIIe-XIVe siècles, le Temple fonctionne ici comme lieu géographique réel, avec l'installation des Templiers sur l'esplanade de Jérusalem, puis comme modèle architectural dans les églises rondes et les cathédrales gothiques. Aux XIVe-XVIe siècles, il se déplace vers l'exégèse mystique et l'iconographie religieuse, devenant le support privilégié des méditations sur l'ascension spirituelle. Aux XVIe-XVIIe siècles, le Temple est réinvesti par l'hermétisme et la Kabbale chrétienne : des auteurs comme Reuchlin et Pic de la Mirandole en font le symbole de l'harmonie entre traditions juive et chrétienne, voire de la concordance universelle des

⁵⁹ Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, op. cit., tome I, p. 139-145 (les quatre sens de l'Écriture).

⁶⁰ Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, p. 17.

sagesses anciennes⁶¹. Enfin, au XVIIIe siècle, le Temple devient le chantier initiatique maçonnique par excellence, lieu symbolique de la transformation morale et spirituelle.

Chaque époque réactive ainsi le Temple selon ses propres codes culturels, ses propres préoccupations intellectuelles et spirituelles, mais la matrice demeure reconnaissable. C'est cette capacité à se métamorphoser tout en conservant son identité profonde qui explique sa longévité exceptionnelle.

CONCLUSION

Le Temple de Salomon, édifice disparu depuis près de deux millénaires, n'a cessé d'habiter l'imaginaire occidental. De l'ordre du Temple au XIIe siècle à la franc-maçonnerie spéculative du XVIIIe siècle, ce référent biblique a été réactivé, réinterprété, métamorphosé, sans jamais perdre sa cohérence symbolique profonde.

Notre analyse a montré qu'il est vain de chercher une filiation institutionnelle directe entre les Templiers médiévaux et les francs-maçons modernes. Les sources historiques ne permettent pas d'établir une telle continuité. Toutefois, réduire la généalogie maçonnique à une "pure invention" serait également manquer l'essentiel. Ce qui se transmet n'est pas une institution, mais une *matrice symbolique* : un modèle architectural, spirituel et initiatique que différentes traditions ont pu réactiver selon leurs propres besoins.

Cette matrice opère à trois niveaux. Sur le plan architectural, le Temple fournit un paradigme de construction sacrée, une géométrie ordonnée selon des proportions divines. Sur le plan spirituel, il incarne la perfection intérieure, le chantier moral que chaque être humain doit accomplir. Sur le plan initiatique, il structure un parcours de transformation, du profane au sacré, de l'obscurité à la lumière.

Les Templiers se sont installés physiquement sur le site du Temple, inscrivant leur ordre dans une continuité topographique et symbolique avec le sanctuaire salomonien. Les francs-maçons, six siècles plus tard, ont reconstruit symboliquement ce Temple, en faisant le lieu imaginaire de leur propre initiation. Entre les deux, la matrice a circulé : dans les exégèses mystiques, l'architecture gothique, l'hermétisme renaissant, les récits de pèlerins.

⁶¹ François Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964, p. 78.

Elle n'a jamais cessé d'être disponible, précisément parce que le Temple n'existait plus matériellement.

Cette recherche ouvre plusieurs perspectives. D'une part, l'étude de la matrice salomonienne pourrait être étendue à d'autres traditions (Kabbale juive, soufisme islamique, Rose-Croix) qui ont également réinvesti le Temple. D'autre part, une analyse comparée des matrices symboliques (le Graal, l'Arche d'Alliance, la Jérusalem céleste) permettrait de mieux comprendre les mécanismes de permanence et de métamorphose des grandes images fondatrices de l'imaginaire occidental⁶².

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER, Christopher, *The Timeless Way of Building*, New York, Oxford University Press, 1979.

ANDERSON, James, *The Constitutions of the Free-Masons*, London, 1723, réédition fac-similé, Kessinger Publishing, 2010.

BACHELARD, Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.

BARBER, Malcolm, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

BARBER, Malcolm, *The Trial of the Templars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

BAYARD, Jean-Pierre, *Les Bâisseurs de cathédrales*, Paris, Édimaf, 1990.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Laude Novae Militiae* (c. 1129).

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 27, 7.

BERNHEIM, Alain, *Templiers et francs-maçons*, communication à la loge Villard de Honnecourt, Paris, 1995.

BOUCHER, Jules, *La Symbolique maçonnique*, Paris, Dervy, 1948.

⁶² Jean-Jacques Wunenburger, *L'Imaginaire*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2003, p. 89-102.

CHEVALLIER, Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, Fayard, 1974, tome I.

COOMARASWAMY, Ananda, *La Porte du ciel*, Paris, Dervy, 1981.

CORBIN, Henri, *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1980.

DACHEZ, Roger, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2003.

DACHEZ, Roger, *Hiram et ses frères*, Paris, Véga, 2010.

DEMURGER, Alain, *Vie et mort de l'ordre du Temple*, Paris, Seuil, 1989.

DEMURGER, Alain, *Les Templiers*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2005.

DESCHAMPS, Paul, *Les Châteaux des croisés en Terre sainte*, Paris, Paul Geuthner, 1939.

DUBY, Georges, *Le Temps des cathédrales*, Paris, Gallimard, 1976.

DURAND, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

ELIADE, Mircea, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952.

FAIVRE, Antoine, *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1992.

FOLDA, Jaroslav, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

GUILLAUME DE TYR, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XII, 7.

GUÉNON, René, *Symboles de la science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962.

GUÉNON, René, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1964, tome I.

HANI, Jean, *Le Symbolisme du temple chrétien*, Paris, Guy Trédaniel, 1978.

ICHER, François, *Les Compagnons ou l'amour de la belle ouvrage*, Paris, Gallimard, 1995.

JACOB, Margaret, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

KNOOP, Douglas & JONES, G.P., *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, Manchester University Press, 1947.

KUBLER, George, *Building the Escorial*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1959, tome I et II.

MACKEY, Albert, *Encyclopedia of Freemasonry*, Chicago, The Masonic History Company, 1914, vol. 1.

MAINGUY, Irène, *La Symbolique maçonnique*, Paris, Dervy, 2001.

NAUDON, Paul, *Les Origines de la franc-maçonnerie*, Paris, Dervy, 1991.

NEWTON, Isaac, *A Description of the Temple of Solomon*, in *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, London, 1728.

NICHOLSON, Helen, *The Knights Templar: A New History*, Stroud, Sutton Publishing, 2001.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1966.

OUAKNIN, Marc-Alain, *Le Livre brûlé : Lire le Talmud*, Paris, Seuil, 1993.

PIKE, Albert, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite*, Charleston, 1871.

PRICHARD, Samuel, *Masonry Dissected*, London, 1730.

PRINGLE, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, vol. 3.

RILEY-SMITH, Jonathan, *The Crusades: A History*, London, Continuum, 2005.

SCANLAN, Matthew, « The Old Charges: Texts and Context », in *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 118, 2005.

- SECRET, François, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964.
- STEVENSON, David, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- STEVENSON, David, *The First Freemasons: Scotland's Early Lodges and their Members*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1988.
- TAYLOR, René, « Architecture and Magic: Considerations on the Idea of the Escorial », in *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, London, Phaidon, 1967.
- TEMPLE, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity*, Shaftesbury, Element Books, 1990.
- VILLALPANDO, Juan Bautista, *In Ezechielem Explanationes et Apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitani*, Rome, 1596-1604, 3 vol.
- VINGTAIN, Dominique, *L'Architecture templière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- VON SIMSON, Otto, *La Cathédrale gothique*, Paris, Le Cerf, 1980.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'Imaginaire*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2003.
- YATES, Frances, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Routledge, 1972.