Cahiers de civilisation médiévale
Xe-XIIe siècle

249 | 2020
Varia

Collectif, *The Fourth Lateran Council and the Development of Canon Law and the* ius commune

Arnaud Fossier

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/ccm/2940
DOI : 10.4000/ccm.2940
ISSN : 2119-1026

Éditeur
Centre d'études supérieures de civilisation médiévale/Université de Poitiers

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2020
Pagination : 58-61
ISBN : 978-2-490783-052
ISSN : 0007-9731

Référence électronique
Arnaud Fossier, « Collectif, *The Fourth Lateran Council and the Development of Canon Law and the* ius commune », *Cahiers de civilisation médiévale* [En ligne], 249 | 2020, mis en ligne le 01 janvier 2020, consulté le 17 décembre 2024. URL : http://journals.openedition.org/ccm/2940 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ccm.2940

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

The Fourth Lateran Council and the Development of Canon Law and the ius commune, A. A. Larson et A. Massironi (dir.), Brepols, Turnhout, 2018.

Ce volume dirigé et introduit par un historien et une historienne du droit, recueille certaines des contributions au grand congrès qui s'était tenu à Rome en novembre 2015, autour du 800e anniversaire du concile de Latran IV. On sait le rôle décisif que celui-ci a joué dans la pastorale de l'Église – au point que certains historiens ont pu parler à cet égard d'une authentique « révolution » –, mais l'on connaît moins la place que ce concile – le plus grand du Moyen Âge, puisqu'il réunit plus de 1 200 prélats – occupe dans l'histoire du droit. C'est ce vide relatif que vient combler l'ouvrage dirigé par Atria A. Larson et Andrea Massironi (dans la lignée du volume *The Fourth Lateran Council, Institutional Reform and*

Spiritual Renewal, G. Melville et J. Helmrath [éd.], Berlin, Didymos, 2017, et de certaines contributions parues dans *The History of Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, W. Hartmann et K. Pennington [éd.], Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008), en montrant que, comme dans bien d'autres domaines, le concile fut un point de bascule.

Commençons par le *background* du concile, autrement dit ses sources d'influence, auxquelles la première partie est consacrée. Anne J. Duggan établit, dans une contribution liminaire d'une immense utilité pour toutes les recherches qui porteront à l'avenir sur l'influence d'Alexandre III (1159-1181) sur les pontificats ultérieurs, que plus du tiers des canons de Latran IV furent inspirés de ceux de Latran III (1179). Quelques-uns – six en tout, sur les soixante et onze que le concile promulgue –, répètent, en les clarifiant, des dispositions qui se trouvaient déjà dans les lettres d'Alexandre III, ce qui ne saurait surprendre si l'on songe que dès la fin du XII^e^ s., ce sont plus de 700 lettres dudit pontife qui circulent dans des collections locales, et pas moins de 400 qui sont recueillies dans la *Compilatio prima* de Bernard de Pavie (v. 1192). Avec Alexandre III, l'innovation législative vient donc désormais des lettres et des décrétales plus que des conciles – qui jouent le rôle de chambres d'enregistrement des règles énoncées ailleurs par les papes –, comme en témoigne l'étude que Lawrence G. Duggan consacre au port d'armes. La vieille interdiction qui avait été faite aux clercs de porter des armes – répétée à maintes reprises lors des conciles grégoriens de la seconde moitié du XI^e^ s. – tombe progressivement avec l'institution des ordres militaires (1129) et la nécessité, pour les clercs se trouvant en Terre sainte, de se défendre d'éventuelles agressions. S'appuyant sur un canon du concile de Naplouse (1120), Alexandre III – encore lui – étend cette autorisation à l'ensemble du clergé, en arguant du principe de « légitime défense » inscrit en droit romain. Il ne sera donc plus question d'interdire aux clercs le port d'armes, ni lors du concile de Latran III, ni lors de Latran IV.

Quelques autres contributions auraient mérité de figurer dans cette première partie sur les origines intellectuelles et les sources d'influence du concile, mais les deux directeurs de l'ouvrage ont ensuite fait un choix thématique, en consacrant la deuxième partie au clergé et la troisième aux laïcs. Thomas M. Izbicki montre d'abord l'influence durable qu'a eue le canon 4 (*Licet Graecos*) qui condamne les Grecs rejetant certains rites latins (communion et baptême principalement). Des décennies plus tard, les deux Églises continueront à camper sur leurs positions, et les décrétalistes du XIII^e^ s. (Bernard de Parme, Geoffroi de Trani, Innocent IV, Hostiensis, ou encore Jean d'André) commenteront tous ce canon en désapprouvant les pratiques grecques – dont celle consistant à purifier les autels après la célébration d'une messe – parce que cela revient à ne pas reconnaître la validité des sacrements donnés par les Latins. Le canon 5 (*Antiqua patriarchalium*) établit quant à lui la suprématie de Rome sur les quatre autres patriarches (Jérusalem, Antioche, Constantinople et Alexandrie), en obligeant ces derniers à recevoir du pape le *pallium* et en leur interdisant de porter la croix en procession en présence du pape ou de l'un de ses légats. Mais comme le montre Steven A. Schoenig, les manifestations de la primauté romaine n'étaient pas que liturgiques, puisque tout appel fait à Rome devait prévaloir sur les autres patriarcats et leur juridiction d'appel.

La contribution de Fabrice Delivré traite des procédures d'élection dans l'Église et use de la même méthodologie que les deux précédentes, consistant à suivre la fortune d'un canon dans la doctrine canonique (au passage, on ne peut qu'apprécier la présence, en fin de volume, d'un index des manuscrits et des citations juridiques). En l'occurrence, il s'agit du canon *Quia propter* (c. 24) qui définit les formes de l'élection d'un évêque par « la plus grande et plus saine partie » ou bien par quelques personnes idoines, et qui très vite va retenir l'attention des glossateurs. Ce sont eux, en effet, qui imposent la terminologie de l'élection et s'interrogent sur ses critères de validité (fixation du jour, désignation des procureurs, présence requise des électeurs, attente des absents, publication du scrutin, etc.). F. Delivré y voit bien sûr le signe d'une très nette « juridicisation » de l'élection, mais en s'appuyant sur des comptes rendus d'élections, il observe également un phénomène d'acculturation au droit des communautés locales. Celles-ci recourent explicitement au canon *Quia propter* et à ses commentaires – en particulier au *Decretum electionis* d'Hostiensis (mi- XIII^e^ s.), qui offre des modèles d'élection par scrutin ou par compromis –, et ce afin d'élire, valider ou au contraire contester la forme d'une élection. Loin, donc, d'une histoire purement doctrinale, cette contribution s'inscrit dans la série de celles – nous y reviendrons – qui en interrogent aussi l'emprise sociale.

Pour finir, il fallait, dans cette partie consacrée au clergé, faire un sort aux ordres religieux, ce à quoi s'emploie Giles Constable en partant des canons 12 et 13 du concile. Le premier (*In singulis*) étend le principe de chapitres généraux, réunissant abbés ou prieurs, à tous les ordres religieux, mais il confie la surveillance

des communautés aux évêques. Le second (*Ne nimia*) interdit les formes de vie religieuse qui n'entreraient pas dans une règle et une institution approuvées par le pape, et l'on sait l'usage qui sera fait de ce canon lors du concile de Lyon II en 1274, lorsqu'il s'agira de supprimer certains Ordres Mendiants jugés turbulents. D'autres constitutions relatives aux dîmes, à la simonie, à l'utilisation de l'argent par les moines (à leurs transactions financières), ainsi qu'aux privilèges des monastères, clarifient des points déjà établis et Latran IV ne semble donc guère innover.

La troisième partie de l'ouvrage concerne les laïcs (vaste programme), mais apparaît plus éclatée tant les thèmes abordés sont divers : hérésie, mariage, reliques, ou encore droit de sépulture. Vito Piergiovanni revient sur les origines canoniques de la législation innocentienne concernant les hérétiques – l'a. n'ajoute rien, cependant, à ses travaux antérieurs sur la question –, qui qualifie l'hérésie comme « crime de majesté » et prévoit l'exhérédation des enfants d'hérétiques. On s'étonne que cette courte contribution ne cite ni les travaux essentiels de Yan Thomas sur le crime de majesté en droit romain, ni ceux de Giacomo Todeschini sur les *infames* et la possibilité qu'ils avaient d'accuser un évêque de simonie, donc d'hérésie.

L'article suivant nous ramène aux origines théologiques du concile de Latran IV, en particulier dans les dispositions relatives aux empêchements de parenté. Dans un essai brillant, Alejandro Morin montre que le concile n'a pas seulement réduit les empêchements de consanguinité et d'affinité au quatrième degré (c. 50, *Non debet*), mais qu'il a aussi abandonné le système de l'« affinité dérivée » au profit d'un nouveau principe, selon lequel « l'affinité n'engendre pas l'affinité ». Pour le dire trop simplement, cela revenait à dire qu'un homme pouvait désormais se marier avec une cousine de l'épouse de son propre cousin, sans qu'il y ait d'obstacle canonique. En comparant cet adage avec deux autres dont la formulation est identique – « l'argent n'engendre pas l'argent » (*pecunia pecuniam non parit*), un axiome ayant longtemps servi à condamner l'usure, mais qui finit par tomber au XIII^e^ s. à mesure que l'argent est doté d'une valeur intrinsèque, et « la fiction n'engendre pas la fiction » (*fictio non parit fictionem*) – A. Morin montre comment cette innovation juridique a pu être justifiée, en particulier par des théologiens comme Thomas d'Aquin et Bonaventure. En effet, l'idée sous-jacente aux trois adages est que quelque chose d'artificiel – autrement dit une institution comme l'était l'affinité – était vouée à rester stérile, car seule la nature pouvait engendrer. C'est donc en opposant la nature comme principe limitant la fiction juridique que les canonistes formulèrent de nouvelles règles de droit.

L'étude de Christine Oakland documente ensuite la diffusion des canons du concile de Latran IV à l'échelle locale (au sujet de laquelle il convient désormais de renvoyer à l'essai de Jeffrey M. Wayno, « Rethinking the Fourth Lateran Council of 1215 », *Speculum*, 93-3, 2018, p. 611-637, DOI : 10.1086/698122). L'a. focalise son propos sur le canon 62 (*Cum ex eo*), relatif à la conservation et à l'authentification des reliques, puis à son utilisation dans le diocèse de Sens entre le XIII^e^ et le XV^e^ s. Elle en retrace d'abord les origines intellectuelles, en rappelant qu'Innocent III a été l'un des élèves du théologien parisien Pierre le Chantre, lequel n'avait pas de mots assez durs pour condamner les prédicateurs itinérants faisant croire à l'authenticité des reliques qu'ils transportaient avec eux afin d'extorquer aux fidèles quelque aumône. Une fois élu pape, Innocent III cherchera donc à réglementer la conservation des reliques et à en contrôler le processus d'authentification. À partir d'une étude scrupuleuse des statuts synodaux, C. Oakland montre que le canon 62 n'a cependant pas été reçu partout, car certains diocèses avaient d'autres préoccupations (dans le sud de la France, il s'agissait de l'hérésie). En revanche, trois abbayes bénédictines du diocèse de Sens – qui passèrent près de trois siècles à se disputer les reliques de saint Loup (évêque de Sens du VII^e^ s.) – appliquèrent scrupuleusement une partie des nouvelles règles établies par Latran IV concernant le transport et la conservation des reliques dans des reliquaires.

Anthony Perron conclut cette partie en étudiant la législation relative aux cimetières entre 1140 et 1280, et plus précisément l'exhumation des corps des excommuniés, ainsi que l'interdiction maintes fois répétée de danser et chanter dans les cimetières. Il éclaire ainsi d'un nouveau jour le fameux canon 21 de Latran IV (*Omnis utriusque sexus*) qui excommuniait ceux n'ayant pas confessé leurs péchés et les privait ainsi de sépulture, et montre que le concile fut aussi le vecteur d'un contrôle social de la part de l'Église, au point de faire de l'inhumation un « instrument de discipline » (p. 206). L'a. replace non seulement le concile de 1215 dans un véritable « *crescendo of lawmaking* » (p. 205), mais l'inscrit qui plus est dans le contexte de la naissance de la « société de persécution » (R. I. Moore).

Après trois parties dévolues à la place du concile dans l'histoire du droit canonique, la quatrième et dernière partie porte sur les influences réciproques du concile de Latran IV et du *ius commune* – un ensemble de règles, de principes et de concepts issus du droit romain et du droit canonique, n'ayant jamais fait

l'objet d'une codification. L'exemple peut-être le plus fameux de cette hybridation est celui de la procédure inquisitoire, instituée par plusieurs décrétales d'Innocent III, puis par le canon 8 (*Qualiter et quando*) de Latran IV, auquel Giovanni Chiodi consacre sa contribution. Il s'attarde en particulier sur la réflexion que les premiers décrétalistes (Jean le Teutonique, Vincent d'Espagne, Damase ou Tancrède) déployèrent à partir de ce canon et note qu'il existait pour eux deux sortes d'*inquisitio* : celle *ex officio*, qui donnait tout pouvoir au juge, et celle *cum promovente* (avec promoteur), qui conservait des éléments de procédure accusatoire. L'*ordo* (la procédure) était donc toujours modulable, mais dans les deux cas, la *fama* joue un rôle capital, car elle vient se substituer à la dénonciation et à l'accusation, dont elle rompt le monopole dans le lancement du procès.

Piotr Alexandrowicz donne à l'inverse l'exemple d'un canon ayant rejeté le droit romain et montre ce faisant que le droit canonique pouvait établir ses propres règles, y compris dans une branche du droit héritée de Rome. Le canon 56 (*Plerique*) déroge ainsi au principe – pourtant formulé par les canonistes eux-mêmes, notamment Huguccio et Bernard de Pavie – selon lequel « les contrats doivent être observés » (*pacta sunt servanda*) et il vient ainsi bouleverser la « liberté de contracter » (une notion dont P. Alexandrowicz assume l'anachronisme). En condamnant l'avarice de certains clercs qui cèdent, par contrat, des terres ou des fiefs à des laïcs afin de leur soutirer des dîmes (au détriment des églises paroissiales), le concile non seulement s'affranchit de l'adage romain « *pacta sunt servanda* », mais place au sommet de la hiérarchie des normes le bien commun de l'Église. De même, les canons relatifs à la possession et à l'*usucapio* ne sont pas tout à fait conformes au droit romain. Le canon 39 (*Saepe contigit*) établit par exemple qu'un objet volé, puis possédé par un tiers, devra être restitué en justice à son propriétaire, « nonobstant la rigueur du droit civil ». Comme le montre Lukasz Jan Korporowicz, c'est souvent au nom de l'« équité canonique » qu'un certain nombre de principes et de concepts issus du droit romain (la possession d'un objet en cas de contumace, les intérêts du demandeur en justice, etc.) ont été ajustés de la sorte au contexte ecclésiastique. Mais la théologie a également joué un rôle non négligeable dans l'adaptation, voire dans le rejet de certains concepts issus du droit civil. C'est ainsi qu'il faut comprendre que les canonistes aient défendu à tout prix le critère de la « bonne foi » dans le cas de la « prescription acquisitive » évoquée par le canon 41 (*Quoniam omne*), c'est-à-dire de l'acquisition d'un droit réel, au terme d'un délai de prescription durant lequel toute personne pouvait contester ce droit ou le revendiquer en justice. Là où les civilistes disaient que la « mauvaise foi » de celui qui revendiquait un droit durant le délai de prescription n'avait aucune espèce d'importance, les canonistes, eux, partent du principe que la « mauvaise foi » est littéralement source de péché et qu'elle est donc toujours cause d'un grave dommage spirituel. Andrea Massironi montre ainsi que les canonistes pouvaient défendre une approche éthique de certains problèmes juridiques.

L'une des forces de cet ouvrage est de mettre en valeur l'apport de la théologie au droit canonique et de ne pas s'en tenir aux seules sources juridiques du concile de Latran IV (aussi importantes qu'aient été celles-ci). Une autre est de faire une large place aux glossateurs et aux décrétalistes, ainsi qu'à la subtilité de leurs commentaires. Une dernière enfin, est d'interroger l'implémentation du droit canonique dans la société et l'acculturation juridique de celle-ci, un processus dans lequel Latran IV a peut-être marqué une étape fondamentale. Les contributions auraient pu être redistribuées selon un ordre légèrement différent et autrement problématisé – avec une première partie consacrée aux sources d'influence de la législation conciliaire, une deuxième étudiant les relectures doctrinales des canons de 1215, et une troisième sur la diffusion et l'application locale desdits canons –, il s'agit de tout sauf d'un énième livre sur le moment conciliaire lui-même. Cet ouvrage en renouvelle au contraire la connaissance en montrant qu'il y eut, sur le plan juridique, un avant et un après Latran IV.

Arnaud Fossier
UMR 6298 – Artehis
Université de Bourgogne