

# L'INTIME DU DROIT A LA RENAISSANCE

Actes du cinquanteenaire  
de la FISIER

réunis et publiés par

MAX ENGAMMARE et ALEXANDRE VANAUTGAERDEN

avec la collaboration de FRANZ BIERLAIRE



LIBRAIRIE DROZ S.A.  
11, rue Massot  
GENÈVE  
2014

© Copyright 2014 by Librairie Droz S.A., 11, rue Massot, Genève.

Ce fichier électronique est un tiré à part. Il ne peut en aucun cas être modifié.

L' (Les) auteur (s) de ce document a/ont l'autorisation d'en diffuser vingt-cinq exemplaires dans le cadre d'une utilisation personnelle ou à destination exclusive des membres (étudiants et chercheurs) de leur institution.

Il n'est pas permis de mettre ce PDF à disposition sur Internet, de le vendre ou de le diffuser sans autorisation écrite de l'éditeur.

Merci de contacter [droz@droz.org](mailto:droz@droz.org) <http://www.droz.org>

# DONNER À CÉSAR CE QUI EST À CÉSAR ?

Fiscalité et Eglise catholique  
après l'époque médiévale

VINCENZO LAVENIA  
*Università degli Studi di Macerata*

1. Dans l'un des *Adages* les plus célèbres (*A mortuo tributum exigere*, «Faire payer la taxe au mort»), Erasme affirme qu'à Athènes, à l'époque classique, le mot grec φόρος (un mot si important dans l'histoire de la civilisation occidentale) indiquait l'*emolumentum* dû à un percepteur. Il s'agissait d'impôts en nature, à une époque où l'argent n'avait pas la fonction qu'il allait acquérir ultérieurement. Plus tard, la légitimation de l'usure avait brutalement conduit à un culte de l'argent jusqu'alors inconnu. Aujourd'hui, remarque-t-il amèrement, l'argent est tout : les prêtres l'exigent, le prince l'exige avec ses adjudicataires, tout comme les villes et les usuriers l'exigent. Le poids des lois fiscales sur les fidèles (la charge de la loi humaine) est devenu insoutenable et le chrétien ne se souvient plus des mots du Christ : *jugum meum suave*, la loi de mon Evangile est légère. «Ils n'ont aucune mesure, ni aucune limite : chaque jour ils imaginent de nouvelles sources de recettes, ils s'agrippent de toutes leurs forces à tous les revenus occasionnels et extraordinaires, et ils ne les lâchent plus. Cette politique fiscale exagérée, qui est appliquée de manière encore plus exagérée par des fonctionnaires arrogants, engendre de violents ressentiments contre les princes ; mais à leurs yeux aucun expédient ne leur apparaît indigne, s'il est capable d'engendrer une recette, ce qui signifie en fait accroître la faim des pauvres et alimenter le luxe des nobles ou, encore

mieux, des pillards»<sup>1</sup>. Et si la fiscalité ordinaire ne suffit plus, poursuit-il sur un ton ironique, on pourra toujours recourir à la guerre et dépouiller l'ennemi supposé qui partage la même foi ou imposer de nouvelles amendes, frappant avec des sanctions pécuniaires des délits que la société tolère sans trop de scandale.

Les critiques contre le fisc dont Erasme se fait le porte-parole dans cette partie et dans d'autres passages de son œuvre<sup>2</sup> reposaient sur une longue tradition et ont toujours été approuvées par les populations même après la remise en cause de l'Ancien Régime. Lorsqu'en 1961, le gouvernement français ordonne une enquête sur la validité morale de la fraude fiscale, les personnes interrogées approuvent à 88% la dissimulation et la tromperie vis-à-vis du fisc au nom d'un droit élémentaire de survie. La psychologie antifiscale, comme le commente Yves-Marie Bercé qui fait état des résultats de cette enquête, n'est pas seulement un phénomène typique de l'âge moderne<sup>3</sup>. Du reste, comme

<sup>1</sup> *Nihil est rerum unde non aliquid exprimant emolumentum. Nec modus est nec finis, quotidie novas exigendi vias excogitant, et quicquid semel invasit per occasionem temporis, id mordicium retinent. Hæc per se satis odiosa, dum per insolentes ministros odiosius exercentur, non mediocrem invidiam conciliant principibus; sed sese nihil indignum existimant, unde colligatur emolumentum, hoc est unde fames accrescat tenuibus et procerum vel prædonum magis luxuries alatur.* La première édition du texte – édition bien plus brève – date de 1508. Le passage cité n'apparaît qu'à partir de la deuxième éd., celle de Bâle datant de 1515. Cf. Desiderius Erasmus Roterodamus, *Opera Omnia*, II-2, *Adagiorum chiliarum prima*, M. L. van Poll-van de Lisdonk-M. Cytowska (éds), Elsevier, Amsterdam, New York, Oxford, 1998, p. 334.

<sup>2</sup> Cf. le *colloquium* portant le titre *Ichthuofagia* (Manger du poisson, 1526), §1445-1447: *qui nummum tollit, pendet; qui fraudata moneta publica, qui monopolis, qui usuris, qui mille technis ac fraudibus tam multos spoliant, inter præcipuos habentur* (qui vole une pièce de monnaie est envoyé à la potence, ceux qui dépouillent les gens en fraudant l'argent de l'Etat, avec les monopoles, avec l'usure, avec mille combines et mille tromperies, sont estimés et respectés). Dans ce texte Erasme fait allusion à la pratique de donner en adjudication le prélèvement des impôts à d'avidés percepteurs qui gagnaient de l'argent aux dépens des finances publiques et des villages pauvres. In Desiderius Erasmus Roterodamus, *Opera Omnia*, I-3, *Colloquia*, L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven (éds), North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1972, p. 534.

<sup>3</sup> Yves-Marie Bercé, « Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne », in *Genèse de l'Etat moderne. Prélèvement et redistribution*, Jean-Philippe Genet et Michel Le Mené (éds), Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1987, p. 161-168, p. 162-163.

l'a remarqué Wolfgang Reinhard, «la conviction latente que l'imposition est une atteinte aux droits pouvait et peut apparaître à tout moment»<sup>4</sup>. Cependant, dans cette enquête menée dans une société tout à fait sécularisée, on ne pose pas une question qui, à l'époque d'Erasmus, était fondamentale: le fait de transgresser une loi humaine de nature fiscale correspond-il à un péché mortel? C'est une question que les chrétiens se sont posée dès le Moyen Age, et qui s'entrecroise avec cette sorte de mépris spirituel pour la justice humaine que, dans la théologie occidentale, on peut faire remonter aux textes de saint Augustin: *remota [...] iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (*De Civitate Dei*, IV, 4). Lorsqu'il s'est agi de défendre l'exemption des impôts en faveur du clergé, ou de critiquer la nature du fisc séculier sur la base de questions de justice qui, encore aujourd'hui, peuvent apparaître légitimes, l'Eglise catholique n'a pas hésité à faire part de son opinion, déclarant que, au nom de sa mission pastorale, elle se faisait l'interprète de la soi-disante *vox populi*. En 1750, l'abbé Constantin, rangé aux côtés de la Couronne, critique le refus du clergé français de verser le *vingtième*, évoquant les larmes des pauvres exaspérés et l'avarice de l'Eglise<sup>5</sup>. Il fait semblant, cependant, d'ignorer ou il ignore vraiment les plaintes identiques exprimées par Jean Gerson (trois siècles auparavant) qui évoque les mêmes lamentations pour critiquer les requêtes du fisc séculier; peut-être n'avait-il pas davantage présent à l'esprit ce que Bossuet avait écrit quelques décennies plus tôt: «la religion n'entre point dans les manières d'établir les impôts publics que chaque nation connaît»<sup>6</sup>.

Evoquer la misère et la menace de la désobéissance constituait un *topos*: d'illustres juristes, des théologiens et des canonistes espagnols, qui avaient passé au crible de la morale les besoins

<sup>4</sup> Wolfgang Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, C. H. Beck, München, 1999, trad. italienne *Storia del potere politico in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 21.

<sup>5</sup> «Le bien des pauvres est enlevé, l'orphelin pleure, la veuve gémit, et le prêtre cruel, destiné à soulager leurs besoins et à essuyer leurs larmes, veut par un refus injuste forcer le Prince à les opprimer et à les rendre encore plus malheureux», cité in François Hincker, *Les Français devant l'impôt sous l'Ancien Régime*, Flammarion, Paris, 1971, p. 134-135.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 80.

fiscaux du plus grand empire de l'histoire moderne, en avaient fait usage deux siècles avant Bossuet. Et c'est précisément dans le creuset politique espagnol que se consolide au XVI<sup>e</sup> siècle une sorte de lexique antifiscal catholique qui va survivre jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Nous porterons notre attention sur ce creuset, en nous souvenant que le thème du rapport entre fisc et péché fut traité dans des ouvrages plus ou moins faciles qui étaient destinés non pas aux fidèles mais surtout aux confesseurs et à leurs maîtres<sup>8</sup>. C'est avec la science des cas que se dessine pour l'Église catholique moderne son rôle d'interprète (exclusif) de l'exigence de conscience des normes positives, avec la revendication de la primauté de la théologie et du droit canon ainsi que l'autonomie du jugement moral envers les exigences de la police des hommes et du droit séculier. En outre, pour le sacrement du pardon, l'Église pouvait choisir de favoriser l'éducation du fidèle en lui imposant l'obéissance ou, au contraire, elle pouvait venir en aide au pénitent qui refusait d'accepter les normes pénales et

<sup>7</sup> Pour une analyse plus approfondie, nous nous permettons de renvoyer à Vincenzo Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

<sup>8</sup> Parmi les très nombreuses études sur la confession et sur la casuistique nous nous limitons à signaler Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton U. P., Princeton (N. J.), 1977; John Bossy, *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford U. P., Oxford, 1985; *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Edmund Leites (éd.), Cambridge U. P., Editions Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, New York, Paris, 1988; John Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Catholic Tradition*, Clarendon, Oxford, 1987; Louis Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Collegium S. Alfonsi, Romae, 1986, Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1991; Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 1992; Adriano Prosperi, *Penitenza e Riforma*, in *Storia d'Europa*, vol. IV, *L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*, sous la direction de Maurice Aymard, Einaudi, Torino, 1995, p. 183-257; Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000; *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700*, Harald Braun and Edward Vallance (éds), Palgrave Macmillan, New York, 2004; Ronald K. Rittgers, *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience and Authority in Sixteenth-Century Germany*, Harvard U. P., Cambridge Mass., 2004.

fiscales, en lui accordant son pardon. Une partie de la casuistique présenta surtout cette seconde voie, non pas constamment, mais très souvent, comme le reflet d'une sincère critique, qui n'était jamais unanime, et qui était adressée au fisc séculier et aux règles d'appropriation inéquitables.

2. Dans le sillage de ce qu'avait affirmé Thomas d'Aquin, le jugement sur la justice de l'imposition fiscale était prononcé sur la base de quatre principes moraux et juridiques : la licéité de l'impôt *ex causa efficienti* (l'autorité légitime de qui impose la taxe) ; *ex causa finali* (la nécessité et la juste cause de l'imposition) ; *ex causa materiali* (sur qui et sur quoi s'appliquait la contribution) ; *ex causa formali* (la qualité mesurée et supportable du recours fiscal)<sup>9</sup>. En outre, la légitimité de la fiscalité de l'Etat reposait sur le fait qu'elle était une « charge-peine » imposée à un territoire à la suite d'une défaite lors d'une bataille, ou une concession de la part des sujets libres d'une communauté, qui acceptaient de verser volontairement et à la suite d'accords le *stipendium* des souverains. Dans ce dernier cas, comme l'a écrit Lydwine Scordia, l'impôt était perçu comme un fait extraordinaire, souvent lié à la nécessité de financer une guerre. C'était donc le roi, et pas tellement le simple contribuable, qui devait se garder du risque de péché mortel, s'il outrepassait les limites du *jus naturæ* ; c'était encore le roi qui devait restituer ce qu'il avait injustement extorqué ; et cela à l'encontre des paroles du Christ et de saint Paul, qui avaient proclamé le devoir de verser les taxes aux représentants du pouvoir. Selon la doctrine fiscale médiévale, le recouvrement d'une taxe devait cesser avec la cause qui l'avait motivée, même si prévalait une distinction entre contribution ancienne et contribution nouvelle pour souligner la différence qui existait entre les taxes acceptées depuis des temps immémoriaux (presque toujours légitimes) et les nouvelles. C'est seulement à partir du XIV<sup>e</sup> siècle que la théologie commence à accepter l'idée que le souverain puisse imposer de nouvelles contributions, reconnaissant ainsi une réalité objective : la guerre, en tant que

<sup>9</sup> Cf. Eberhard Isenmann, *Medieval and Renaissance Theories of State Finance*, in *Economic Systems and State Finance*, Richard Bonney (éd.), Clarendon, Oxford, 1995, p. 21-52, p. 32 suiv.

fait non exceptionnel, avait fini par renforcer le fisc séculier<sup>10</sup>. L'Église déplorait les charges imposées aux clercs et aux pauvres; elle tonnait contre le fisc vorace<sup>11</sup>, mais une partie de la théologie s'efforçait aussi de légitimer le droit du pouvoir politique à imposer de nouvelles contributions et à augmenter les anciennes sans attendre le consentement de la société et sans obéir à un vieil adage selon lequel «le roi devait vivre du sien», c'est-à-dire se fonder sur le domaine public et ses propres richesses, et non pas sur les entrées fiscales.

Il s'agit d'un principe de plus en plus creux tandis que le fisc assume progressivement un caractère de moins en moins exceptionnel, et que les idées *d'officium* et de *stipendium* prennent l'avantage<sup>12</sup>, permettant ainsi de modeler les taxes civiles sur la dîme du clergé et de recourir à la taxation directe (la plus contestée). Il ne faut pas oublier non plus que les *serfs*<sup>13</sup> étaient intégrés dans le concept de domaine. Comme le déclare Richard de Middleton, «subditi aut servi sunt aut liberi»: seuls les premiers devaient payer l'impôt<sup>14</sup>. Et comme le concept de *servitus*

<sup>10</sup> Cf. Lydwine Scordia, «*Le roi doit vivre du sien*». *La théorie de l'impôt en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2005.

<sup>11</sup> Il faut lire par exemple le *De eruditione principum* du dominicain Guillaume Peyrat (vers 1265): «Ceux qui imposent des taxes et des amendes, sont comme des dents incisives, et les méchants collecteurs d'impôts sont comme des dents molaires, et les employés des impôts sont comme des ongles qui déchirent. Ils sont des dents, parce qu'ils mangent et dévorent les pauvres; des épées, puisqu'ils leur donnent la mort en les privant de ce qui est nécessaire à leur existence», cit. *ibidem*, p. 293.

<sup>12</sup> Cf. Lydwine Scordia, «*Le roi doit «vivre du sien*». *Histoire d'un lieu commun fiscal*», in *L'impôt au Moyen Âge, I. Le droit d'imposer*, Philippe Contamine, Jean Kerhervé et Albert Rigaudière (éds), Comité pour l'histoire économique et financière de la France, Paris, 2002, p. 97-135.

<sup>13</sup> Cf. Ead., «*Images de la servitude fiscale à la fin du Moyen Âge*», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 112, 2000, p. 609-631.

<sup>14</sup> *Si sunt servi simpliciter, dico quod tenentur solvere tallias de novo impositas, quamvis non vergant nisi in utilitatem dominiorum, quia servi et res servorum sunt possessio dominorum* («S'ils sont serfs, je dis qu'ils sont tenus de verser la taille imposée récemment, bien qu'elle ne tende qu'à l'utilité des seigneurs, puisque les serfs et leurs biens sont possessions des seigneurs»), cit. in Ead., «*Les sources du chapitre sur l'impôt dans le Somnium Viridarii*», *Romania*, 117, 1999, p. 115-142, p. 133.



s'appliquait aussi aux juifs<sup>15</sup>, étrangers à la *civitas christiana*, le thème du fisc est lié à l'histoire de l'anti-judaïsme. Si, d'une part, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la doctrine de la *servitus* considère le châtiement de la confiscation le plus à même de frapper les délits civils et spirituels des juifs et des judaïsants, de l'autre, au Moyen Age et au début de l'époque moderne, la charge tributaire frappe plus les juifs que les sujets chrétiens. Leurs gains 'usuraires' étaient la cible répétée du fisc ecclésiastique et du fisc séculier ; tous deux établissaient les contributions comme si c'étaient des punitions (le concept de fisc a revêtu un caractère pénal jusqu'à l'époque moderne)<sup>16</sup>.

Mais l'accroissement de l'intérêt envers le comportement fiscal des fidèles que l'on peut remarquer dans la théologie du bas Moyen Age est aussi l'effet de la pratique de la confession auriculaire comme juge du tribunal intérieur, établie sous le pontificat d'Innocent III lors du Concile du Latran IV. Pouvait-on absoudre le fidèle qui déclarait ne pas avoir payé l'impôt au prêtre-juge ? La question se fait pressante pour des raisons politiques. Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, le recouvrement des taxes se perfectionne pour satisfaire les besoins bureaucratiques, de prestige, de grâce et de guerre des souverains. Il se caractérise toujours par son iniquité : en étaient exempts, au moins sur le papier, le clergé et de larges

<sup>15</sup> A ce propos cf. Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, The Dropsie College, Philadelphia, 1933, p. 40-70, 348-356 ; Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, deuxième éd. Columbia U. P., The Jewish Publication Society of America, New York, London, Philadelphia, vol. IX, 1965, p. 135-192 ; Gavin Langmuir, « *Tanquam Servi*: the Change in Jewish Status in French Law about 1200 », in *Les Juifs dans l'histoire de France*, Myriam Yardeni (éd.), Brill, Leiden, 1980, p. 24-54 ; Kenneth Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard U. P., Cambridge Mass., London, 1992, p. 273 ss. ; Mark Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton U. P., Princeton N. J., 1994, p. 30-51.

<sup>16</sup> Cf. Ernst Kantorowicz, « *Christus-Fiscus* », in *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton U. P., Princeton N. J., 1957, p. 164-192 ; Bartolomé Clavero, « *Hispanus fiscus, persona ficta* » : concepción del sujeto político en la época Barroca », in *Tantas personas como Estado. Por una antropología política de la historia europea*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 53-105 ; *Fisco, religione e stato nell'età confessionale*, sous la direction de Hermann Kellenbenz et Paolo Prodi, Il Mulino, Bologna, 1989.

portions des classes privilégiées ; il se basait sur les dépenses et non sur la richesse réelle et le recouvrement était assuré par des personnes privées qui en recevaient l'adjudication ; il était lucratif grâce aux amendes et aux confiscations. S'ajoutaient à cela les contributions que l'Église elle-même imposait aux fidèles. C'est justement au nom du poids de la fiscalité séculière sur les pauvres et de la nécessité de discerner le bien fondé de chaque taxe selon sa conformité avec le droit coutumier, qu'une partie de la théologie commence à contester l'obligation morale provenant des lois fiscales, et à récupérer à son avantage des thèses formulées dans des contextes tout à fait différents.

A la question de savoir si la loi pénale oblige les fidèles autant que la loi divine et la loi naturelle, les rédacteurs de *summæ* pour confesseurs répondent en dépréciant la contrainte intérieure de la norme positive en des termes adoptés par Gerson dans le *De vita spirituali animæ* (rédigé en 1402). Écrit contre l'usage abusif de l'excommunication<sup>17</sup>, l'ouvrage n'aborde le fisc que très brièvement<sup>18</sup> ; plus d'un siècle auparavant, Henri de Gand n'avait pas davantage parlé de fisc dans un *Quodlibet* (le III, *qu.* 22), dans lequel il avait affirmé que quand une peine sanctionne la transgression d'une loi humaine, on exclut le péché parce qu'on ne peut pas punir un fidèle deux fois (c'est ce que proclame un passage du prophète Nahum)<sup>19</sup>. Les textes d'Henri de Gand et de Gerson

<sup>17</sup> Cf. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church, 1150-1625*, Emory U. P., Atlanta, 1997, p. 207 suiv. ; Elena Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 146 suiv.

<sup>18</sup> Cf. Jean Gerson, *Œuvres complètes*, Palémon Glorieux (éd.), Desclée & Cie, Paris, Rome, New York, 1960-1973, vol. III, *De vita spirituali animæ*, p. 157 : *nulla transgressio legis naturalis aut humanæ [...] est de facto peccatum mortale* (« aucune transgression de la loi naturelle ou positive [...] ne constitue de fait un péché mortel ») ; p. 140 : *[Sunt] leges quæ ex legibus divinis non plus deduci possunt aut minus quam oppositæ: talliæ magnæ et tributa concedenda sunt huic principi, et similes* (« Certaines lois [humaines] qui ordonnent une chose ou son contraire ne peuvent se déduire des lois divines ; c'est le cas des lois qui imposent de grandes tailles et des taxes destinées au prince ; ou des lois similaires »).

<sup>19</sup> Cf. Henricus Goethals a Gandavo, *Quodlibeta*, III, Bibliothèque S. J., Louvain, 1961, foll. LXXXI-LXXXII. Il s'agit de la réimpression en fac-similé de la première éd. du texte (1518).

deviennent un passage obligé quand, à l'époque moderne, les théologiens s'occupent du thème fiscal. Dans la *Summa* destinée aux confesseurs, dite *angelica* (que Luther rebaptise *diabolica* et fait brûler sur la place publique), le franciscain italien Angelo Carletti da Chivasso (connu également pour ses violentes prédications contre l'usure)<sup>20</sup> exalte la primauté du droit canon sur les lois séculières, critique la prétention du pouvoir civil à disposer des biens de l'Eglise, tire parti de la révolte des fidèles contre les charges fiscales et conseille d'absoudre les pénitents qui déclaraient s'être rendus coupables d'évasion fiscale. Il fournit ainsi aux confesseurs l'arme d'un jugement moral sur la fiscalité et le devoir de soutenir les fidèles pauvres dans leur résistance contre la restitution de l'évasion fiscale et contre les nouveaux impôts – surtout si leur recouvrement était adjugé à « infidelibus », c'était là une allusion évidente aux juifs. Les populations avaient coutume de considérer (Angelo Carletti da Chivasso définissait cela de façon imagée comme « contemptus interpretatus ») que les nouveaux péages étaient illicites<sup>21</sup>. C'étaient des thèses que le commentaire des *Sententiæ* de Pierre Lombard par le nominaliste Biel répandra dans toute l'Europe<sup>22</sup>.

3. En Espagne, l'analyse théologico-morale des impôts, qui grèvent surtout la Castille et qui servent à soutenir les guerres des Habsbourg<sup>23</sup>, se reporte à ces cas précédents mais elle revêt

<sup>20</sup> Voir les essais et la bibliographie recueillis in *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)*, « *Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo* », 118, 1998. Cf. Maria G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna, 2002, *passim*.

<sup>21</sup> *Non peccant qui ea [pedagia] defraudant, nec tenetur ad restitutionem, Angelus de Clavasio, Summa Angelica de casibus conscientialibus [...] cum additionibus [...] Jacobi Ungarelli, Venetiis, apud Iac. Sansovinum, MDLXIX, vol. II, f. 116r-v; Cf. vol. I, f. 325r-v.*

<sup>22</sup> Cf. Gabriel Biel, *In quartum librum Sententiarum*, Lugduni, impressit Joannes Klein, MDXIX, dist. XV, q. V, P. Voir également q. XIII, E-F. A propos de Biel cf. Heiko Oberman, *The Harvest of the Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard U. P., Cambridge Mass., 1963, notamment p. 90 suiv., 378-406.

<sup>23</sup> Cf. Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965; Modesto Ulloa, *La Hacienda real de Castilla*

un caractère particulier. Elle se confond non seulement avec les critiques formulées contre l'Inquisition (qui applique la confiscation des biens plus que d'autres tribunaux et qui destine les gains ainsi obtenus à la Couronne)<sup>24</sup>, mais elle aborde aussi d'autres thèmes épineux. Comme il s'agit du devoir de restitution, les théologiens et les auteurs de *summæ* pour les confesseurs débattent non seulement du fisc séculier, mais aussi de l'administration des indulgences accordées à la fin du XV<sup>e</sup> siècle par la bulle de la *cruzada* car, d'après ce qu'avaient accordé les papes aux rois qui luttèrent contre l'islam en Andalousie, les aumônes versées par les fidèles pour obtenir le pardon étaient presque entièrement destinées aux rois d'Espagne en tant que récompense pour la défense de la chrétienté et pour la guerre sainte. Le système des indulgences appliquait, en quelque sorte, des pratiques de pardon «tarifées» et sécularisées<sup>25</sup>, et dans le chapitre concernant la doctrine des sacrements et consacré à la *restitutio* avaient fini par entrer les questions fiscales qui étaient d'actualité. L'obligation de la *restitutio* s'appuyait sur la demande de salut pour contraindre les fidèles à comparaître devant les confesseurs, puis devant la justice, pour les pousser à verser les contributions et les amendes, pour soutirer de l'argent à ceux qui se repentaient de pratiquer l'usure. Le devoir d'aumône, celui de restitution et le thème des obligations fiscales étaient des questions voisines dans la réalité, dans l'esprit des théologiens et dans la pratique pastorale. La restitution n'était pas seulement au centre d'un rite d'arrangement, comme l'a écrit John Bossy, mais un moyen d'imposer l'obéissance<sup>26</sup>.

---

*en el reinado de Felipe II*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977<sup>2</sup>; Miguel Artola, *La Hacienda del Antiguo Régimen*, Alianza, Madrid, 1982.

<sup>24</sup> Cf. Vincenzo Lavenia, *L'infamia e il perdono*, *op. cit.*

<sup>25</sup> Sur la *cruzada* cf. José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1958; José Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Editorial Complutense, Madrid, 1993; José Martínez Millán et Carlos De Carlos Morales, *Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI)*, «Hispania», LI, 1991, p. 901-933.

<sup>26</sup> Cf. John Bossy, *The social history of confession in the age of the Reformation*, «Transactions of the Royal Historical Society», s. V, XXV, 1975, p. 21-38.

Dans les leçons qu'il tient à Salamanque en 1535, le frère dominicain Francisco de Vitoria, le plus important théologien espagnol de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, s'interroge de manière très subtile sur la licéité des tributs castillans et sur la violation des droits coutumiers, et conteste l'usage de l'excommunication ou la menace de l'enfer pour contraindre les fidèles à restituer les sommes non remises au fisc et pour imposer des lois qui interdisaient la chasse, la pêche et l'affouage dans des eaux et sur des terres autrefois communes et désormais privatisées par la Couronne pour bénéficier de gains fiscaux<sup>27</sup>. Il critique également les clôtures avec lesquelles la Couronne aliène, champ après champ, les terres communes et empêche l'exercice de droits anciens, sous peine d'amendes et de restitution de la récolte. Vitoria et avec lui beaucoup de théologiens et de canonistes n'acceptent pas que la loi séculière prescrive des interdits relevant de la morale (comme le faisait l'Église). Il estime qu'une grande part des lois fiscales se fonde sur l'injustice et qu'elle ne frappe que les pauvres. Le fraudeur n'était pas toujours tenu de restituer, enseigne-t-il à ses élèves, et il en allait de même pour les droits d'affouage, de pêche et de chasse. Les transgresseurs ne péchaient pas « quia nulla est cura de tali peccato » (car personne ne se soucie de pareil péché). En effet, personne n'était tenu de confesser à un prêtre d'avoir dérobé ce qu'il considérait comme étant un bien commun. En outre, devait prévaloir le principe (que Angelo Carletti avait déjà rappelé) selon lequel le risque du châtement excluait le péché. Cependant Vitoria conseille aux confesseurs d'être prudents : une chose était de pardonner en secret les fidèles, une autre était de prêcher en public la licéité de la fraude<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cf. Angel García Sanz, *Bienes y derechos comunales y el proceso de su privatización en Castilla durante los siglos XVI y XVII*, «Hispania», XL, 1980, p. 95-127 ; David Vassberg, *Land and Society in Golden Age Castile*, Cambridge U. P., Cambridge, New York, New Rochelle, 1984, p. 169 suiv., 219 suiv.

<sup>28</sup> Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Vicente Beltrán de Heredia (éd.), BTE, Salamanca, 1932-1935, t. III, *De iustitia*, p. 150-156, 227-233. Le texte des leçons circula sous forme manuscrite jusqu'à la publication de l'édition à laquelle nous nous référons.

Mais quelques théologiens, contraires aux thèses de Vitoria, allaient vite dénoncer que la thèse de la licéité de la fraude fiscale était prônée par une partie du clergé hostile à la fiscalité séculière<sup>29</sup>. Il ne s'agissait pas du tout d'accusations inventées, parce que l'indulgence des prêtres à l'égard de la fraude commence à se développer non seulement dans les universités mais aussi dans les textes destinés aux confesseurs (véritables *best sellers* de l'époque). Il suffit d'analyser l'ouvrage de Martín Azpilcueta, canoniste plus connu sous le nom de *doctor Navarro*, professeur à Salamanque et à Coimbra et auteur de l'un des manuels pour confesseurs du XVI<sup>e</sup> siècle. Cet ouvrage était apparu en langue vulgaire (portugais et castillan) en 1552, avant d'être revu et traduit en latin (1573; la dernière version date de 1584). Influencé par Gerson, Chivasso, Vitoria et Erasme lui-même, Azpilcueta est convaincu que l'autorité séculière agit toujours avec une sorte de vice d'illégitimité, au nom de la force et de la rupture avec la coutume. A Salamanque, au contact de son collègue Vitoria, il se fait le défenseur de la doctrine du contractualisme, notamment lorsqu'il s'agit d'imposer les taxes. En outre, il critique les méthodes du Saint Office ibérique, se liant bien vite aux Jésuites, qui allaient utiliser son manuel comme texte de référence pour la confession et l'enseignement de la casuistique dans leurs collèges. Partant de positions conservatrices, il s'oppose à la collaboration entre Eglise et règne civil, il exalte l'usage de la puissance indirecte des papes sur le pouvoir séculier, il insiste sur le caractère médical et non judiciaire de la confession et conseille la pratique fréquente des sacrements (comme le feront les Jésuites). Azpilcueta a consacré de nombreuses pages à la critique de la fiscalité et des récentes usurpations du droit coutumier, en conformité avec les idées de Vitoria, mais de manière plus explicite que le maître dominicain<sup>30</sup>. Le confesseur, affirme-t-il, ne doit jamais forcer les fidèles, en transformant l'écoute des péchés en un moyen de fonder le

<sup>29</sup> Ce fut le cas du franciscain qui fut le confesseur de Charles Quint pendant de nombreuses années: Cf. Alfonsus a Castro, *De potestate legis poenalis libri duo*, Antverpiæ, in ædibus viduæ et hæredum Ioannis Stelsii, MDLXVIII, ff. 96v-97r, 114v-115r. L'ouvrage fut publié en 1550 et une version plus longue fut publiée en 1557.

<sup>30</sup> Cf. Martinus Azpilcueta, *Opera Omnia [...]*, Venetiis, apud Ioannem Guerilium, 1618-1621, vol. I, *Enchiridion confessoriorum*, p. 391-399.



devoir des sujets envers le fisc et les lois pénales. Ses positions ont eu un énorme succès, surtout à Rome, où bien des années après la première édition de son manuel, le canoniste fait une lecture juridique où il radicalise ses positions<sup>31</sup>.

4. Navarro devient l'un des conseillers du pape Pie V (1566–1572). C'est durant son pontificat que le conflit entre l'Église et le pouvoir séculier sur le fisc se fait brûlant. En effet, c'est à cette époque-là que la papauté attaque la prétention de l'État à user librement de la levée des impôts, dicte le principe selon lequel toute nouvelle taxe doit être approuvée par Rome et brandit la menace d'excommunication envers tout pouvoir politique rétif, dans la bulle *In coena Domini* de 1568<sup>32</sup>. Ainsi, le conflit avec la monarchie espagnole, aux prises avec l'endettement chronique du fisc, se durcit, et par conséquent le débat sur les contributions se raffine davantage, même si déjà avec Grégoire XIII la Curie romaine reformule la bulle, évitant le conflit en matière de fiscalité. A partir des années 1570, la question de l'obligation

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, vol. III, *Commentarius de lege poenali in cap. Fraternitas*, p. 671-686: *Consuetudo potest tollere et modificare omnem legem humanam* («La coutume peut faire cesser ou modifier toute loi humaine»). L'habitude de frauder le fisc devait être tolérée: *durum videtur damnare culpæ mortalis omnes qui contrarium [...] faciunt, cum ubique fere gentium qui exportant merces, ex quibus debetur Regi pars decima, vel alia, conentur occultare aliqua, ne de illis cogantur solvere quicquam* («il serait dur de condamner au péché mortel tous ceux qui font le contraire, étant donné que partout, ceux qui exportent des marchandises pour lesquelles est due la dixième partie au roi, ou un autre pourcentage, tentent de cacher certaines choses, parce qu'ils ne sont pas tenus de verser quelque chose pour celles-ci»). Les lois devaient s'adapter aux hommes, non pas les hommes aux lois; et le législateur devait éviter d'infliger des charges insoutenables. Aux confesseurs, Navarro conseillait d'absoudre de l'obligation de restituer ce qui avait été fraudé au dépend des lois séculières. *Nullibi gentium confessarij cogunt confitentes huiusmodi fraudes ad restituendum, et bona pars eruditorum – concluaît-il – videtur probare consuetudinem præfatam* («Nulle part les confesseurs n'obligent ceux qui confessent de telles fraudes à restituer, et la plupart des maîtres semblent approuver la susdite coutume»). La leçon, qui avait été tenue dans les années 1570, resta inédite jusqu'à la mort de l'auteur (1586).

<sup>32</sup> Cf. Massimo Giannini, «Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In Coena Domini» (1567-1570)», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXIII, 1997, p. 83-152.

morale des lois humaines se confond avec celle des limites du fisc séculier et les thèses de Navarro se trouvent au centre des polémiques<sup>33</sup> de manière explicite et implicite. Elles apparaissent, aux yeux de ceux qui s'efforcent de légitimer l'obéissance aux lois civiles, comme le véhicule indéniable de dangereuses positions antifiscales. En outre, après la crise de 1575, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la résistance des Flandres, la guerre contre l'Angleterre et l'intervention dans les guerres civiles françaises augmentent une fois de plus la pression fiscale dans l'empire espagnol. Dans l'urgence de trouver de l'argent, les autorités politiques sollicitent l'aide directe des hommes d'Eglise<sup>34</sup>; dès lors, dans ce contexte, les thèses théologiques qui encourageaient les fidèles à la fraude et les confesseurs à les absoudre étaient de moins en moins acceptables. Pourtant le débat se poursuit avec une liberté qui peut nous paraître surprenante<sup>35</sup>. Il se forme même un « lexique antifiscal » qui se fonde sur l'alternative théologique entre la faute et la peine et sur l'idée que l'Eglise était l'unique interprète de la coutume. Ce lexique est exclu des pages de quelques cours de théologie morale et de casuistique au nom du devoir du sujet de se soumettre aux autorités. Mais ce n'était pas une position unanime, pas même dans la littérature jésuite, ni même en Espagne. Juan de Mariana subit un procès inquisitorial pour avoir critiqué les réformes monétaires du début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>;

<sup>33</sup> Cf. Juan Blas Navarro, *Disputatio de vectigalibus et eorum iusta exactione in foro conscientiae*, Valentiae, apud Petrum P. Mey, 1587, p. 64 suiv.; Ignatius Lassarte et Molina, *De decima venditionis et permutationis quae Alcala nuncupatur*, Compluti, apud Io. Gratianum, 1589, ff. 190v-192v; Ioannes Gutierrez, *Practicæ quæstiones [...] Tractatus de gabellis*, Venetiis, apud Iuntas, MDCXIX, p. 5 suiv.

<sup>34</sup> En 1590, au bord de la banqueroute, Philippe II recourt à quatre illustres pères dominicains (parmi lesquels se trouvait Domingo Bañez) afin qu'ils aillent en mission pour recueillir auprès de la noblesse castillane récalcitrante – et au nom de la religion – un prêt en tant qu'avance fiscale. Cf. Vicente Beltrán de Heredia, *Bañez y Felipe II*, 1927 à présent in *Miscelanea Beltran de Heredia. Colección de artículos sobre Historia de la teología española*, BTE, Salamanca, 1972-1973, t. III, p. 111-139.

<sup>35</sup> Cf. par exemple Josephus Angles, *Flores theologiarum quæstionum in Quartum librum Sententiarum*, Venetiis, ex officina Damiani Zenarii, 1586, p. 179, 190-195, 202-204. L'ouvrage fut publié après 1574.

<sup>36</sup> Cf. Gonzalo Fernández de la Mora, *El proceso del padre Mariana*, in



Luis de Molina continue à affirmer que l'impôt fait partie du «contractum» politique qui, une fois violé, libérait le sujet de l'obligation de payer les taxes au pouvoir séculier<sup>37</sup>; Tomás Sánchez, quant à lui, prend position contre l'aliénation des forêts et évoque le pacte qui faisait des *cortes* la source légitime du consensus pour imposer de nouvelles taxes ou augmenter les anciennes. Le pauvre, affirmait Sánchez, avait très souvent droit à la fraude<sup>38</sup>.

Gabriel Vázquez et Francisco Suárez<sup>39</sup> affirment au contraire que les souverains étaient libres d'établir la légitimité des tributs tant anciens que nouveaux. La doctrine du volontarisme sert aux deux éminents théologiens liés à la Couronne pour établir que ni la coutume ni la prétendue alternative entre faute et peine n'étaient suffisantes pour absoudre le fraudeur. Même dans le cas où la cause de la création d'une nouvelle taxe venait à cesser, le roi pouvait continuer à l'exiger en toute justice parce que l'État avait ses propres coûts de fonctionnement. Et c'était d'autant plus vrai pour l'État espagnol qui défendait la vraie foi et un vaste empire qui garantissait la paix en faisant la guerre aux ennemis de l'Église catholique. Le jésuite français Valère Regnault et Leonardus Lessius partageaient le même avis; ce dernier légitime même l'adjudication du recouvrement de l'impôt et des taxes sur les biens de première nécessité<sup>40</sup>. A l'opposé de l'image des Jésuites comme incitateurs à la révolte et au tyrannicide, dans certains textes l'invitation à l'obéissance était très explicite.

---

*Economía y economistas españoles*, vol. II, Enrique Fuentes Quintana (éd.), Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, p. 341-354.

<sup>37</sup> Cf. Lodovicus Molina, *De iustitia et iure*, Moguntiae, sumpt. haered. Ioh. God. Schönwetteri, MDCLIX, t. III, pars I, tractatus II, coll. 482, 503-505. L'œuvre fut éditée entre 1593 et 1609.

<sup>38</sup> Cf. Thoma Sanchez, *Consilia seu Opuscula Moralia. Opus posthumum*, Lugduni, sumptib. Laurentii Petri Borde, Joannis et Petri Arnaud, MDCLXXXI, p. 35-40.

<sup>39</sup> Cf. Gabriel Vázquez, *Opuscula Moralia [...]*, Lugduni, sumptib. Iacobi Cardon, MDCXXXI, p. 97-122; Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lugduni, sumptibus Horatij Cardon, MDCXIII, p. 276-281, 290-297, 310-330.

<sup>40</sup> Cf. Valerius Reginaldus, *Praxis Fori Poenitentialis*, Mediolani, apud Io. Bapt. Bidellium, MDCXIX, t. I, p. 349; Leonardus Lessius, *De Iustitia et Iure*, Venetiis, apud Andream Baba, MDCXVIII, p. 317.

5. Et c'est justement la légitimité de faire la guerre qui est le moyen utilisé par une partie du clergé pour exhorter les fidèles à payer les impôts. Il suffit de penser à l'ouvrage du jésuite français, Emond Auger, qui est considéré comme l'un des responsables des massacres des huguenots par les catholiques<sup>41</sup>. Au cœur des guerres civiles, il invente un nouveau genre de catéchisme destiné aux chapelains militaires et aux soldats du Christ (*Le pédagogue d'arme*, 1568), un texte où il consacre de nombreuses pages à la nécessité de verser les tributs afin de payer les troupes fidèles au souverain et à l'Église de Rome. Il faut, souligne-t-il, que la Couronne abandonne la mauvaise habitude de recourir aux emprunts avec intérêt laissés aux mains d'adjudicataires prêts à passer du côté de l'ennemi après avoir pillé les caisses de l'État ; il suggère donc de remplacer ce recours aux emprunts par une distribution régulière et spontanée de tributs et de donations de la part de tous les sujets :

Parquoy si jamais, peuple bien-aymé, tu as esté soigneux de paier les tributs, imposts, tailles, subsides, emprunts, subventions, daces, gabelles, & toutes telles manieres de faveur & ayde que Dieu te commande de rendre à tes souverains, & seigneurs pour les entretenir, pour ton bien et profit, en estat de pouvoir rompre la fureur de celuy qui te voudroit courir sus, c'est à present que tu y dois employer le verd & et le sec, & ne laisser veine en ton corps que tu n'esvente, pour & à fin que, de ton propre sang, tu accompagnes tes deniers iusques au thresor du Prince, & luy presente avec ta vie, pour mourir pauvre, pourveu que Iesus Christ demeure en France par son moyen, & qu'il y maintienne ce qu'il y à trouvé si bien ordonné, & estably par ses devanciers.

<sup>41</sup> A propos de Auger, cf. Henri Hauser, « Le p. Emond Auger et le massacre de Bordeaux, 1572 », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, LX, 1911, p. 289-304 ; A. Lynn Martin, « The Jesuit Emond Auger and The Saint Bartholomew's Massacre at Bordeaux: the Final Word? », in *Regnum, Religio et Ratio: Essays Presented to Robert M. Kingdon*, Jerome Friedman (éd.), Sixteenth Century Essays and Studies, Kirksville, 1987, p. 117-124 ; Georgette de Groër, *Réforme et Contre-Réforme en France. Le collège de la Trinité au XVI<sup>e</sup> siècle à Lyon*, Publisud, Paris, 1995. Pour les appels à la guerre sainte lors des guerres civiles entre catholiques et huguenots, voir Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, t. I, Champ Vallon, Seyssel, 1990, p. 377 ss.

En effet, en temps de guerre, personne ne pouvait se considérer comme étant exempté de payer un tribut : ni les pauvres, ni les soldats (qui, selon les paroles de l'Évangile, devaient se contenter de leur solde et penser qu'en mourant sur le champ de bataille, ils allaient gagner les richesses du Paradis), ni les nobles (qui auraient dû se montrer plus libéraux que par le passé)<sup>42</sup>, ni même le clergé, qui devait lui aussi prendre les armes, si c'était nécessaire, continuer à prier et ne pas lésiner ses propres biens temporels, « car si leur usage est en partie pour nourrir les pauvres [...], quelle troupe des pauvres est celle qui de toutes parts nous tend la main, pour estre rassasiés du pain celeste qu'on leur veut oster [...] ? ». Autrefois, l'Église avait été pauvre, déclare Auger, mais aujourd'hui, le peuple implore que ses biens soient utilisés avec libéralité pour aider la France et le clergé lui-même, qui n'aurait rien à gagner d'une défaite du roi. Le souverain aurait certainement répondu avec un grand courage à la mobilisation de ses sujets. Toutefois, en échange, il fallait réduire les dépenses du palais qui était la proie de « harpies de Cour », lui conseillait Auger (la première action du roi devait consister à « faire serrer ses deniers, & retrancher toutes despenses inutiles & superflues ») ; il faut éviter de favoriser certains ministres et faire savoir (c'était là la responsabilité du roi) que la guerre que l'on menait n'était pas un conflit pour obtenir la gloire et pour piller les biens d'autres catholiques comme cela s'était souvent produit dans un passé encore récent. Il s'agissait d'une guerre nouvelle, juste et sainte, qui allait éviter aux vrais chrétiens de finir victimes du péché d'hérésie et des violents appétits des rebelles huguenots<sup>43</sup>.

Quelques décennies plus tard et dans un autre contexte, le jésuite portugais António Vieira qui, en 1642, avait été appelé par le général Tellez da Silva pour prêcher à la fête de saint Roch,

<sup>42</sup> Si la victoire sourit aux soldats catholiques, affirme le jésuite, les nobles fidèles au souverain seront largement récompensés ; « s'ils seront vaincus, pour le moins n'auront ils point ce regret d'avoir espargné un peu de terre, pour maintenir l'honneur de Dieu & le repos de leur patrie ». M. Emond, de la Compagnie de Jesus, *Le pédagogue d'armes, pour instruire un prince chrétien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son Estat et de l'Église catholique*, Paris, chez Sebastien Nivelles, 1568, f. 38r.

<sup>43</sup> *Ibidem*, ff. 37v-38r, 39v-42r.

réprimande lui aussi la noblesse lusitanienne qui ne se préparait pas avec l'ardeur nécessaire à affronter les redoutables troupes espagnoles après la révolte qui avait redonné la liberté politique aux Portugais<sup>44</sup>. Résister aux armées du comte et duc d'Olivares, déclare le jésuite, c'est en quelque sorte lutter contre une peste terrible; c'est pour cette raison qu'il faut faire ce qu'avait fait autrefois saint Roch, et cela avec la même générosité. Il fallait verser les contributions sans prêter attention aux privilèges, il fallait fortifier les villes ainsi que le trésor du nouveau roi Jean IV de Bragance, qui menait une lutte inégale contre l'empire espagnol, qui dans le passé, avait été puni par Dieu lui-même pour son orgueil, connaissant sur les champs de bataille européens défaites après défaites.

He certo que nas Cortes passadas se prometteram subsidios para a guerra quantos fossem necessarios á conservaçoã do reyno [...], e com tudo vemos que he necessario repetir Cortes para arbitrar novos modos de tirar dinheiro effectivo, porque cada hum guarda o seu, & ha muy poucos que paguem o que lhes toca [...]; não offerecer, quando o Principe está em necessidade [...], nam he vicio de avareza, he crime de infidelidade [...]; em tempo de necessidades grandes, tamben os grandes & senhores he bem que [...] paguem. Nos bens & males communs ninguem he privilegiado<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Pour une bibliographie récente et pour une analyse des idées politiques présentes dans les prédications de Vieira, voir Pedro Cardim, «Governo» e «Política» no Portugal de Seiscentos. O olhar do jesuíta António Vieira», *Penélope*, 28, 2003, p. 59-92 (pour le sermon de saint Roch p. 68). Nous devons cette indication à notre ami et collègue Michele Olivari que nous remercions.

<sup>45</sup> P. Antonio Vieira da Companhia de Iesus, *Sermam que pregou [...] na festa que fez a S. Roque Antonio Tellez da Silva [...]*, em Lisboa, na Officina de Domingos Lopes Rosas, 1642, C1r-C2v: «Il est certain qu'autrefois les Cortes promirent des subsides pour la guerre, des subsides nécessaires à la sauvegarde du royaume [...], cependant nous voyons qu'il faut convoquer de nouveau les Cortes afin d'établir de nouveaux moyens pour obtenir effectivement de l'argent, car chacun s'occupe de ses biens et rares sont ceux qui paient ce qu'ils doivent [...]; ne pas donner lorsque le prince est dans le besoin, n'est pas un péché d'avarice, c'est un crime d'infidélité [...]; lorsque les besoins sont énormes, il est bon que les puissants et les seigneurs [...] paient. Dans le bien et dans le mal communs, personne n'est privilégié».

6. La doctrine qui critiquait le fisc connaît une grande fortune, surtout dans les écrits des augustiniens, des franciscains et des casuistes portugais et dans les cours italiens de théologie morale. En effet, une partie du clergé revendique, par le biais de la confession, le droit d'évaluer la licéité des contributions, non seulement au nom de la doctrine de *l'absoluta potestas* pontificale, mais aussi de la thèse qui attribuait aux papes une puissance indirecte *ratione peccati*. Parallèlement, se répand une nouvelle manière de comprendre le rôle de conseil moral, parce que les positions des théologiens étaient écoutées dans les consultations du gouvernement et étaient utilisées par les confesseurs du roi qui ont, surtout dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, un certain poids politique (Vieira était aussi confesseur du roi)<sup>46</sup>. Quelques théologiens s'efforcent de reconnaître la nécessité d'un pouvoir politique solide, de façon à repousser l'accusation que l'Église cherche à déstabiliser l'autorité séculière<sup>47</sup> et pousse à la rébellion. Mais d'autres casuistes continuaient à inciter à l'absolution des fraudeurs du fisc de façon toujours plus nette à une époque où se développait le probabilisme moral si critiqué par Blaise Pascal.

C'est ce que démontrent les *Decisiones casuum conscientiae* de Luis de Beja Perestrelo, un père augustinien formé au Portugal

<sup>46</sup> Cf. Dolores Sánchez Gonzáles, *El deber de consejo en el Estado Moderno. Las Juntas ad hoc en España (1471-1665)*, Polifemo, Madrid, 1993 ; Juan Baltar Rodríguez, *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998. Dans les nombreuses publications sur les confesseurs des rois, voir les essais recueillis in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, sous la direction de Flavio Rurale, Bulzoni, Roma, 1998 et Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge U. P., Cambridge, 2003. Cf. Isabelle Poutrin, « Cas de conscience et affaires d'État : le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53, 2006, p. 7-28 ; Nicole Reinhardt, « The King's Confessor: Changing Images », in *Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth-Century Europe*, Michael Schaich (éd.), Oxford U. P., Oxford, 2007, p. 153-185.

<sup>47</sup> Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'accusation est formulée par Paolo Sarpi qui se réfère à la matière concernant l'obligation de payer les contributions séculières : cf. par exemple *Opere*, Gaetano et Luisa Cozzi (éds), Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, *Sopra una bolla in materia delli eretici abitanti in Italia, 1622*, p. 1220-1223.

et établi à Bologne où il enseignait la casuistique à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Les thèses de Beja établissaient quelques principes repris par toute la casuistique antifiscale du XVII<sup>e</sup> siècle: que les peines temporelles ne devaient pas lier l'âme; qu'on ne devait demander au sujet aucune forme de restitution spontanée du montant dû au fisc; que le consensus était nécessaire pour justifier la perception; que la coutume tempérerait les exigences de la loi; que le poids des contributions impliquait la licéité de frauder et l'acceptation d'un risque pénal, consenti par le roi; que le confesseur devait préférer les raisons du possesseur à celles du fisc et que la taxation de produits de première nécessité était illicite comme, d'une manière générale, tout nouvel impôt<sup>48</sup>.

La riche production de la casuistique au début du XVII<sup>e</sup> siècle témoigne du rôle croissant attribué à la confession et au conseil moral. Mais dans le cours du siècle, les choses changent en qui concerne la matière fiscale<sup>49</sup>. C'est dans l'œuvre du cardinal De Lugo (1642), que l'on trouve le mieux exprimés les nœuds du rapport entre théologie et politique fiscale durant des années de guerre et de fronde, de réactions corporatistes, de luttes clientélistes et de parlements en lutte contre le pouvoir central des monarchies. Les théologiens se trouvent désormais aux prises avec une bureaucratie qui se spécialisait, au risque d'oblitérer la préoccupation morale lors des processus de décision. Ils ne sont plus en mesure d'examiner les livres de compte ni d'évaluer les réelles capacités des caisses du royaume et la licéité de chaque demande fiscale. Le rôle du premier ministre, entouré d'une fidèle bureaucratie, compliquait les choses; tout cela réduisait le

<sup>48</sup> Cf. Lodovicus De Beia Palestrelum, *Responsa casuum conscientiae [...]*, I, Venetiis, apud Georgium Valentinum, MDCXXI, p. 25-29, 131.

<sup>49</sup> Pour les développements du débat sur les contributions voir Abelardo del Vigo Gutiérrez, «Las tasas y las pragmatikas reales en los moralistas españoles del Siglo de oro», *Burgense*, 22, 1981, p. 427-470; Charles Jago, «Taxation and Political Culture in Castile. 1590-1640», in *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in Honour of John H. Elliott*, Richard Kagan and Geoffrey Parker (éds), Cambridge U. P., Cambridge Mass., Melbourne, 1995, p. 48-72; Juan Gelabert, *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997; cf. également Marco Bianchini, *La tassazione nella seconda scolastica e negli scritti politici dell'Italia cinque-seicentesca*, in *Fisco, religione e Stato*, op. cit., p. 43-62.

rôle de médiation que l'Église avait joué dans un passé récent<sup>50</sup>. Désormais les théologiens, écrit De Lugo, peuvent seulement établir des règles de conseil, fondées sur des principes de justice : que les taxes ne pèsent pas sur les plus nécessiteux et qu'elles soient équitablement réparties. Ils pouvaient s'appuyer sur les assemblées représentatives, les cours et les parlements, mais sans exagérer. La coutume ne pouvait pas toujours être valable. Le clergé devait exercer sa vigilance sur l'usage de l'argent public, être méfiant face aux demandes de nouvelles taxes, défendre l'exemption pour les biens de l'Église. Mais là s'arrêtait son rôle<sup>51</sup>. L'Europe avait changé ; l'Empire espagnol allait vers son déclin ; les livres de casuistique étaient accusés de favoriser des comportements laxistes et antiétatiques chez les fidèles. La réaction rigoriste ne tarde pas à venir et à la fin du siècle, Rome condamne quelques-unes des propositions tirées des sommes théologiques influencées par le probabilisme<sup>52</sup>.

7. C'est peut-être pour cette raison qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la question de la fiscalité cesse de se présenter de manière explicite dans les textes destinés aux confesseurs et dans les manuels de théologie morale. Il suffira d'examiner les pages d'Alfonso de Liguori pour s'en rendre compte : elles passent sous silence le problème éthique des impôts. Pour un retour de la théologie aux thèmes

<sup>50</sup> Pour les études sur le *valimiento* en Espagne voir Francisco Tomás y Valiente, *Los validos en la monarchía española del siglo XVII. Estudio institucional*, Siglo XXI, Madrid, 1982<sup>2</sup> ; John Elliott, *Richelieu and Olivares*, Cambridge U. P., Cambridge, New York, 1984 ; Robert Stradling, *Philip IV and the Government of Spain. 1621-1665*, Cambridge, Cambridge U. P., 1988 ; Francesco Benigno, *L'Ombra del Re. Ministri e lotta politica nella Spagna del Seicento*, Marsilio, Venezia, 1993.

<sup>51</sup> Cf. Joannes de Lugo, *Disputationes de iustitia et iure*, Lugduni, sumpt. Laurentii Arnaud et Petri Borde, MDCLXX, t. II, disp. XXXVI, p. 498-540.

<sup>52</sup> Voir les propositions censurées en 1665 par le Saint-Office in Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im B., 2000, p. 802 (en particulier la n. 2048). En 1696 la Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus condamne à son tour quelques affirmations probabilistes, entre autres celle qui établissait que les lois pénales ne liaient pas la conscience. Cf. « Elenchus propositionum quæ in Scholis Societatis non sunt docendæ », in Massimo Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1953, p. 95-103.



fiscaux, il faudra attendre la Révolution, sa fin, la réaction de l'Église au libéralisme et à la sécularisation. Il suffira de citer un seul exemple. En 1899, année particulière pour l'histoire de la Troisième République, est publié à Paris un curieux pamphlet signé par l'un des promoteurs de la renaissance du thomisme : le comte Edmond Charles Eugène Domet des Vorges. Le texte développe un argument économique-moral presque intemporel (le rapport entre théologie et obligation fiscale), mais le lecteur ne se trouve plus face à un ouvrage de commentaire de la doctrine de saint Thomas. L'urgence politique de cet opuscule, bref mais dense, apparaît au premier plan. Poincaré, ancien ministre des Finances et ancien ministre de l'Instruction, sous le gouvernement de Dupuy (1898), qui sera emporté par l'affaire Dreyfus, avait présenté un projet de loi pour la création d'un impôt sur les successions. Paul Peytral, ministre des Finances, en avait présenté un second, qui établissait une taxe, progressive et personnelle, sur les revenus. Il s'agit de mesures qui rencontrent une forte opposition de la part de la droite parlementaire, à laquelle Domet des Vorges veut fournir une arme pour combattre l'approbation des lois<sup>53</sup>.

En effet, la seconde partie du texte, qui mêle fines analyses théologiques et brutaux calculs fiscaux, ne se limite pas à attaquer les mesures, en évoquant le risque de la future misère française ; l'auteur ne vise pas seulement l'esprit de la Révolution, qui avait amorcé la lutte entre les classes<sup>54</sup>, mais accuse plusieurs penseurs catholiques d'avoir cédé à une mode « anarcho-socialiste »<sup>55</sup> et d'avoir oublié les anciens principes de la théologie morale en matière fiscale. La taxation progressive se présentait « comme une sorte de pénalité » ; elle mettait « le contribuable face

<sup>53</sup> Cf. Edmond Domet des Vorges, *L'impôt et les théologiens. Etude philosophique, morale et économique*, Paris, Librairie Bloud et Barral, 1899, p. 44.

<sup>54</sup> Le projet organise « légalement la guerre sociale, la guerre des pauvres contre les riches, à laquelle aucune société n'a jamais survécu », *ibidem*, p. 58. Avec le suffrage universel, selon Domet, il est facile qu'un politique cherche à obtenir le soutien populaire en mettant la main sur les richesses de quelques-uns pour flatter la masse des électeurs et dilapider ensuite les ressources publiques. L'esprit révolutionnaire veut « faire dominer partout sa propre raison », *ibidem*, p. 40.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 28.



à face avec le fisc dans un état constant de lutte»<sup>56</sup> et réclamait des «inquisitions odieuses» pour mesurer l'entité des richesses soumises à l'impôt<sup>57</sup>. Pour répondre aux exigences d'une plus grande justice et pour mettre de l'ordre dans les recettes de l'Etat, peut-on lire, il aurait été plus judicieux d'établir un impôt léger et motivé par la «générosité» des riches envers les pauvres, et non pas par un prétendu droit à transférer des parts de richesse à des classes sociales moins aisées<sup>58</sup>. Il aurait mieux valu recourir à des impôts indirects qui, ayant l'avantage de se régler sur les besoins du marché et la capacité des masses à les supporter, se seraient maintenus plus bas. On avait choisi la solution inverse; en outre le gouvernement avait l'intention d'utiliser l'argent public pour améliorer l'école publique. «Quel rapport avaient au bien public ces 619 millions, consacrés à des palais scolaires?»<sup>59</sup>. Il était aisé d'accuser l'Eglise d'antisémitisme à cause du recours, encore récent, aux baptêmes forcés des juifs, insinuait le comte. Mais on pouvait retourner pareille accusation contre les radicaux, coupables d'utiliser les taxes pour imposer l'athéisme aux enfants des contribuables catholiques. «J'admire l'hypocrisie de ceux qui plaignent un enfant juif enlevé par une circonstance regrettable à la religion de ses parents, et qui trouvent tout naturel d'enlever des milliers d'enfants à des parents catholiques pour en faire des incroyants»<sup>60</sup>. «La matière de l'impôt est particulièrement délicate», ajoute le comte théologien. Et de toute façon, «le pouvoir politique est [...] un très mauvais juge en matière d'impôts; il est trop sujet aux entraînements»<sup>61</sup>.

«C'était là l'étude principale des théologiens, faire reconnaître en toute chose l'ordre et la justice naturelle»<sup>62</sup>. C'est pourquoi l'auteur proposait de relire les passages de Thomas d'Aquin, Suárez, Lugo, Lessius, qui avaient établi bien des siècles auparavant le principe selon lequel la juste fiscalité dépendait du

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 45-46.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 33

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 11, p. 41.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 6.

consensus et du respect du droit naturel; d'une idée de justice différente de celle héritée de la Révolution et des critères de répartition; de la capacité à supporter l'impôt sur les biens de première nécessité. Dans le cas contraire, observait-il, «ils déclarent que la loi est nulle; qu'elle n'oblige pas en conscience»<sup>63</sup>. S'agissait-il d'une incitation à la fraude? «Non assurément», s'exclamait Domet. «Si un peuple poussé à bout se soulève et repousse un gouvernement oppresseur, les théologiens ne l'exciteront certainement pas; mais ils ne le condamneront pas non plus»<sup>64</sup>. La menace était claire: la théologie (l'Église) pouvait délégitimer l'obéissance aux lois; à cette loi même qui était alors devenue une sorte d'impératif. D'ailleurs, le jugement moral sur le fisc n'appartenait pas tant à la théologie qu'à la papauté elle-même, qui l'avait exercé de tout temps. «Dans le long temps où les papes ont exercé au milieu de l'Europe [...] ce rôle de haute surveillance morale qui leur appartient – écrit-il –, ils se sont toujours efforcés de prévenir le renversement du pouvoir et de ménager un accord entre le roi et ses sujets révoltés»<sup>65</sup>. La fiscalité, rappelait Domet, avait une histoire. Les rois «vécurent d'abord des produits de leurs domaines et de ce qu'ils purent arracher à leurs serfs. Mais quand ils eurent peu à peu [...] créé de véritables [...] Etats, les besoins s'accrurent, augmentés par le luxe des cours et par les guerres ruineuses»<sup>66</sup>. Jusqu'au Moyen Age, le recours aux biens des sujets pour l'entretien du pouvoir n'apparaissait pas comme légitime. Mais plus tard, le luxe des cours et la guerre avaient conduit à une aberrante croissance du fisc, toujours plus lourd et injuste. Domet des Vorges feignait de ne pas comprendre que l'usage des impôts dans les Etats démocratiques était autre chose que l'abus d'une fiscalité de la part des souverains du Moyen Age. Il préférait citer les anciens théologiens et regretter les révoltes: «Dire que nos ancêtres ont fait des révolutions pour échapper à la gabelle!»<sup>67</sup>. Quel sort curieux que celui d'un réactionnaire qui finit par évoquer la Révolution (nobiliaire)!

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 36.

Les phrases qu'un Jésuite faisant autorité a écrites récemment peuvent sembler optimistes: «d'après les moralistes, la fraude fiscale est un vol aux dépens des pauvres». Comme nous l'avons vu, dans les manuels destinés aux confesseurs de la première époque moderne, la prise de position des théologiens et des canonistes ne semble pas si unanime. Et le fait de lire qu'il existe «une obligation morale du citoyen de payer les impôts selon ce qui est demandé par la loi et de faire par conséquent une déclaration des revenus honnête» nous donne en quelque sorte la mesure du temps passé. Mais, précise le Jésuite, s'il existe un devoir de payer les impôts, «il existe également un devoir social de rendre le système fiscal de plus en plus juste et [...] de plus en plus transparent»<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Gianpaolo Salvini, «Sistema fiscale ed etica», *La Civiltà Cattolica*, 157, fasc. 3738, 2006, p. 561-571, p. 571.