

PHILOSOPHIE DE L'IMPÔT

SOUS LA DIRECTION DE

THOMAS BERNIS
JEAN-CLAUDE K. DUPONT
MIKHAIL XIFARAS

EXTRAIT

BRUYLANT
BRUXELLES
2 0 0 6

L'ÉGLISE, JUGE DU FISC :
THÉOLOGIE ET IMPÔT AUX XVI^e
ET XVII^e SIÈCLES

PAR

VINCENZO LAVENIA (1)

INTRODUCTION

En 1899, année significative pour l'histoire de la Troisième République, fut publié à Paris un curieux pamphlet signé par l'un des promoteurs de la renaissance du thomisme au XIX^e siècle : le comte Edmond Charles Eugène Domet des Vorges, ancien diplomate et illustre spécialiste de métaphysique. Le texte développait un argument économique-moral presque intemporel (le rapport entre théologie et obligation fiscale), mais le lecteur ne se trouvait plus face à l'auteur en avait déjà tant écrit. Ce bref mais dense opuscule répond en premier lieu à une urgence politique : Raymond Poincaré venait de présenter un projet de loi pour la création d'un impôt sur les successions et Paul Peytral, ministre des Finances, un second, pour la création d'une taxe, progressive et personnelle, sur les revenus. Ces deux mesures rencontrèrent une forte opposition de la part de la droite parlementaire, à laquelle Domet des Vorges voulut fournir une arme supplémentaire pour combattre au Sénat l'approbation définitive des deux lois, déjà approuvées par la Chambre des députés (2).

Et 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

(1) Vincenzo Lavenia est assegnista à l'École Normale Supérieure de Pise, Italie. Il est auteur de : *L'infamia e il pendone. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004. vincenzo.lavenia@tsuccl.it.

(2) Cf. Edmond Domet des Vorges, *L'impôt et les théologiens. Étude philosophique, morale et économique*, Paris, Librairie Bloud et Barral, 1899, p. 44.

française⁽³⁾; il ne visait pas seulement l'esprit de la Révolution, qui avait amorcé la lutte entre les classes⁽⁴⁾, mais accusait plusieurs penseurs catholiques d'avoir cédé à une mode « anarcho-socialiste »⁽⁵⁾ 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 à face avec le fisc dans un état constant de lutte »⁽⁶⁾ et réclamait des « inquisitions odieuses »⁽⁷⁾ pour mesurer l'étendue des patrimoines soumis à l'impôt. Pour répondre aux exigences d'une plus grande justice et pour mettre de l'ordre dans les recettes de l'État, peut-on dire, 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⁽⁸⁾. 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⁽⁹⁾. On avait choisi la solution inverse; en outre le gouvernement avait l'intention d'utiliser l'argent public pour améliorer l'école d'État. « Quel rapport avaient au bien public ces 619 millions, consacrés à des palais scolaires? »⁽¹⁰⁾. Il était aisé d'accuser l'Église d'antisémitisme à cause du recours, entretenu récemment, aux baptêmes forcés des juifs, insinuaient 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

⁽³⁾ Tel est le sort que l'on prépare à la France économique et laborieuse: la misère des travailleurs, l'émigration des familles riches et la ruine de la puissance financière de la France, dernier débris de sa splendeur passée, *ibid.*, p. 63. L'abus perpétré à l'égard des riches est aussi grave que celui qui nuit aux pauvres, précise l'auteur, p. 26.

⁽⁴⁾ Le projet organise également la guerre sociale, la guerre des pauvres contre les riches, à laquelle aucune société n'a jamais survécu, *ibid.*, p. 58. Avec le suffrage universel, selon Domet, il est tentant, pour un politique, de chercher à obtenir le soutien populaire en mettant la main sur les richesses de quelques-uns et en dilapidant ensuite les ressources publiques pour flatter la masse des électeurs. L'esprit révolutionnaire, d'ailleurs, veut « faire dominer partout sa propre raison », *ibid.*, p. 40.

⁽⁵⁾ Cf. *ibid.*, p. 28.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, p. 33.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 31.

⁽⁹⁾ Cf. *ibid.*, p. 35.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 16.

des milliers d'enfants à des parents catholiques pour en faire des incrédules »⁽¹¹⁾.

« La matière de l'impôt est particulièrement délicate », observe le comte théologien⁽¹²⁾. Et de toute façon, « le pouvoir politique est [...] un très mauvais juge en matière d'impôts; il est trop sujet aux entraînements »⁽¹³⁾. « C'était là l'étude principale des théologiens, faire reconnaître en toute chose l'ordre et la justice naturelle »⁽¹⁴⁾. C'est pourquoi l'auteur proposait de relire les passages de Thomas d'Aquin, Francisco Suárez, Juan De Lugo, Léonard Leys, qui avaient établi bien des siècles auparavant le principe selon lequel la juste fiscalité dépendait du 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 »⁽¹⁵⁾. S'agissait-il d'une incitation à la fraude? « Les théologiens, qui sont les docteurs ordinaires de l'Église, prêcheraient-ils donc la révolte? Non assurément », s'exclamait-il⁽¹⁶⁾. « 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 »⁽¹⁷⁾. La menace est claire: la théologie (l'Église) peut délégitimer l'obéissance aux lois. Il écrit ainsi :

« On a imaginé le mot Loi en trois lettres. Quand on a dit la loi, il semble que tout est dit. Oui, quand la loi représente la raison et la justice, elle est infiniment respectable; mais si elle ne représente que l'arbitraire d'un homme ou d'une multitude, je la méprise »⁽¹⁸⁾.

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 »⁽¹⁹⁾.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 38.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, p. 11.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 41.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 6.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 15.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 17.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 18.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 37.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 21.

Domet des Vorges rappelle ainsi que la fiscalité a 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 [...] États, les besoins s'accrurent, augmentés par le luxe des cours et par les guerres ruineuses»⁽²⁰⁾. Jusqu'au Moyen Âge, le recours aux biens des sujets pour l'entretien du pouvoir n'apparaissait pas légitime. Mais plus tard, le luxe des cours et la guerre conduirent à une croissance aberrante du fisc, toujours plus lourd et injuste. Domet des Vorges feignait de ne pas comprendre que l'usage des impôts dans les États démocratiques était tout autre chose que l'abus d'une fiscalité de la part des souverains, qui, durant le Moyen Âge tardif, abandonnerent la concession domaniale du fisc. Il préférerait être les anciens théologiens et regretter, lui réactionnaire, les révoltes fiscales : «Dire que nos ancêtres ont fait des révolutions pour échapper à la gabelle!»⁽²¹⁾.

L'ÉLABORATION D'UN «LEXIQUE ANTI-FISCAL»

La transgression d'une loi humaine constitue-t-elle un péché mortel? C'est une question que les théologiens se posent dès la fin du Moyen Âge en traitant aussi des contributions et des peines prescrites contre la fraude. Et, comme dans le cas de Domet des Vorges, — ce qui atteste de la longue durée du problème, — on ne trouve pas seulement d'abstraites questions morales et juridiques à la base de la critique de la fiscalité. La matière fiscale fut abordée, dans les textes de théologie morale, sous l'angle d'un compromis entre les fondements du *jus naturalae* et les enjeux politiques actuels. Dans ce cadre, les théologiens répétaient toujours qu'un seul juge était habilité à dire si la loi devait être respectée par crainte du péché : l'Église de Rome. Comme l'a récemment observé Wolfgang Reinhard, «une conviction latente que la taxation est une atteinte aux droits pouvait et peut être activée à tout moment»⁽²²⁾. De surcroît, durant toute la longue histoire du christianisme a survécu une anti-que question augustinienne : «mise à part la justice, que sont les

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 11.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 36.

⁽²²⁾ «Una latente convinzione che la tassazione sia una lesione dei diritti poteva e può essere attivata in ogni momento», Wolfgang REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt*, München, C. H. Beck, 1999, trad. italienne *Storia del potere politico in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 21.

royaumes sinon de grandes voleries?»⁽²³⁾. Quand il s'est agi de défendre l'exemption des clercs de l'impôt, ou de critiquer la nature du fisc séculier moderne sur la base de questions de justice qui, encore aujourd'hui, peuvent apparaître légitimes, l'Église catholique n'a pas hésité à faire part de son opinion et à se déclarer l'interprète d'une prétendue *vox populi*.

La littérature théologique et la casuistique de la première partie de l'époque moderne reflètent cette histoire des relations entre théologie et fiscalité. Cette histoire révèle de nombreuses oppositions ; littérature théologique et casuistique ne reflètent aucune position unanime. Lorsqu'en 1750, l'abbé Constantin critiqua le refus du clergé de verser le vingtième, évoquant les larmes des pauvres⁽²⁴⁾, il n'avait peut-être pas connaissance des plaintes de Jean Gerson contre les taxes (plus de trois siècles auparavant), dans lesquelles les mêmes lamentations avaient servi contre le fisc séculier⁽²⁵⁾ ; 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»⁽²⁶⁾. Évoquer la misère et la menace de la désobéissance constituait un *topos* : d'illustres juristes, théologiens et canonistes espagnols, aux prises avec les besoins fiscaux du plus grand empire de l'histoire moderne, en avaient fait usage deux siècles auparavant. Et ce fut précisément dans le laboratoire politique espagnol que se consolida une sorte de lexique anti-fiscal catholique qui survécut jusqu'au XIX^e siècle. Nous porterons notre attention sur ce laboratoire, en nous souvenant que le thème du fisc fut traité dans des ouvrages qui étaient surtout destinés aux confesseurs et à leurs instructeurs. Ce fut avec la science des cas que se dessina pour l'Église son rôle d'interprète unique de l'obligation de conscience des normes positives et du contrat politique, avec la distinction entre faute théologique et peine humaine et avec la revendication de la nécessité histo-

⁽²³⁾ «Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?», *De Civitate Dei*, IV, 4. Les traductions de l'italien, du latin et de l'espagnol, sauf indication contraire, sont de l'auteur.

⁽²⁴⁾ «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», *op. cit.* in François HINCKERS, *Les Français devant l'impôt sous l'Ancien Régime*, Paris, Flammarion, 1971, pp. 134-136.

⁽²⁵⁾ «Las! Un pauvre homme aura-t-il payé son imposition, sa taille, sa gabelle, son fonage, son quatrième, les éperons du roi, la ceinture de la reine, les truaques, les charçées, les passages, pen lui demeure», *ibid.*, p. 120.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 80.

rique et légitime des contributions et de la primauté de la théologie, du droit canon et de l'autonomie du jugement moral par rapport aux exigences de la police humaine.⁽²⁷⁾ En fait, dans la pratique du pardon, l'Église de Rome pouvait choisir de favoriser l'éducation à l'obéissance, à la délation et aux respects des devoirs séculiers; mais elle pouvait tout aussi bien interpréter le^{3e} gravité des péchés commis et venir en aide au fidèle qui refusait d'accepter les normes pénales et fiscales. Une partie de la doctrine accentua surtout cette seconde voie, pas toujours, mais très souvent, comme reflet de critiques (jamais unanimes) adressées au fisc séculier et aux règles d'appro- priation iniques.

Au Moyen Âge, la légitimité des impôts était reconnue en fonction des principes du droit naturel et de la conception domaniale du fisc séculaire. Dans le sillage de ce qu'avait écrit Thomas d'Aquin, le jugement sur la justice de l'imposition fiscale était prononcé par des théologiens sur la base de quatre principes moraux et juridiques : la licéité *ex causa efficiendi* (la légitimité de l'autorité de qui impose la taxe); *ex causa finalis* (la nécessité et la juste cause de l'imposition); *ex causa materialis* (la qualité mesurée et supportable de la contribution); *ex causa formalis* (la qualité civile apparaissant comme du recours fiscal)⁽²⁸⁾. De plus, la fiscalité civile apparaissait comme une concession de la part des sujets, qui acceptaient volontairement de verser le *stipendium* des souverains. Le consentement du sujet, en somme, prévalait sur le droit de l'autorité à exiger la contribution, qui devait être justifié de la même manière que la guerre qu'elle avait, le plus souvent, pour objectif de financer. C'était le roi, non pas tant le simple contribuable, qui devait se garder du risque de péché mortel, s'il outrepassait les limites du *ius naturae*;

c'était encore le roi qui devait restituer ce qu'il avait injustement extorqué. Remarquons que cela allait à l'encontre des paroles du Christ et de saint Paul, qui avaient proclamé le devoir de verser les taxes aux supérieurs. En outre, le recouvrement d'une taxe devait cesser avec la cause qui l'avait motivée, même si prévalait une distinction entre contribution ancienne et nouvelle pour souligner la différence qui séparait les taxes acceptées depuis des temps immémoriaux (presque toujours légitimes) des nouvelles. Ce fut seulement au XIV^e siècle que la théologie commença à accepter l'idée que le souverain puisse imposer de nouvelles contributions, reconnaissant ainsi une réalité objective : la guerre (surtout celle de Cent Ans) avait fini par renforcer le fisc séculier.⁽²⁹⁾

L'Église déplorait aussi les charges imposées aux clercs et aux pauvres; elle tonnait contre le fisc rapace. Mais une partie de la théologie s'efforçait néanmoins (particulièrement en France) de légitimer le droit des rois à imposer de nouvelles contributions et à augmenter les anciennes sans attendre le consentement de l'Église⁽³⁰⁾. Une telle justification passait outre un vieil et fameux adage selon lequel le roi devait compter, non sur les entrées fiscales, mais sur ses propres richesses, c'est-à-dire s'appuyer sur son domaine public et ses propres biens. L. Scordia écrit ainsi :

«Alors que les rois disposent depuis la fin du XIII^e siècle d'une argumentation intellectuelle légitimant l'impôt, la théorie domaniale persiste. Chacun continue de penser que le roi doit 'vivre du sien', c'est-à-dire qu'il doit se contenter des revenus de son domaine»⁽³¹⁾.

Ce principe apparaît toujours plus creux, idéologique⁽³²⁾, tandis que le fisc assume progressivement un caractère pérenne, non plus exceptionnel, et que les idées d'*officium* et de *stipendium* prennent l'avantage également au sein de la théologie, permettant de modeler les taxes civiles sur la dîme du clergé et de recourir à la taxation directe

⁽²⁷⁾ Sur le rôle de la casuistique dans l'histoire moderne occidentale, cf. Louis VAREZDRE, *De Gallicanismo ad Ockhem à saint Alphonsus de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1360-1787*, Rome, Collegium S. Alfonsi, 1986; John MARONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987; *The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning*, éd. Albert R. JONSEN and Stephen TOULMIN, Berkeley, University of California Press, 1988; *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, éd. Edmund LUTTES, Cambridge, New York, Paris, Cambridge U. P., Maison des Sciences de l'Homme, 1988; *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England. Essays presented to G. E. Aylmer*, éd. John MORALL, Paul SLACK and Daniel WOLF, Oxford, Clarendon, 1993; Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra casistica e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000; *Contents of Conscience in Early Modern Europe*, éd. Harald BRAUN and Edward VALLANCE, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

⁽²⁸⁾ Cf. Eberhard ISENHANN, «Medieval and Renaissance Theories of State Finances», in *Economic Systems and State Finances*, éd. Richard BONNEY, Oxford, Clarendon, 1995, pp. 21-52, p. 32 et s.

⁽²⁹⁾ Cf. Lydwine SCORDIA, «Les sources du chapitre sur l'impôt dans le *Sommiarium Viatorum*, *Romania*, 117, 1989, pp. 115-142.

⁽³⁰⁾ Cf. EAD., «L'exégèse au service de l'impôt royal : la *Postilla* du franciscain Nicolas de Lyre (†1849)», *Revue de l'histoire de l'Église de France*, 89, 2003, pp. 309-323, EAD., «L'exégèse de Genève 41. Les sept vaches grasses et les sept vaches maigres : providence royale et taxation vertueuse (XIII^e-XIV^e siècles)», *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 93-119.

⁽³¹⁾ EAD., «Le roi refuse l'or de ses sujets», *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2004, pp. 109-134, p. 110.

⁽³²⁾ Cf. EAD., «Le roi doit 'vivre du sien'», Histoire d'un lieu commun fiscal, in *L'impôt en Moyen Âge. I. Le droit d'imposer*, éd. Philippe CONTAMINE, Jean KÉRÉREYÉ et Albert RIGAUDIERE, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2002, pp. 97-135, p. 98.

(la plus contestée). Il faut se rappeler en outre (c'est une question qui n'a rien de marginal) que dans le concept de domaine étaient inclus les serfs⁽³³⁾. Comme l'écrivait alors Richard of Middleton «les sujets sont soit serfs, soit libres. 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»⁽³⁴⁾. Et puisque le concept de *servitus* (et même de *servitus Camerae*)⁽³⁵⁾ s'appliquait aussi aux juifs, le thème de la fiscalité sera lié jusqu'à l'époque moderne (et peut-être au-delà) avec l'évolution de l'anti-judaïsme européen. Si, d'une part la doctrine de la *servitus* rendit le châtiement de la confiscation, aux yeux d'une partie de la doctrine théologico-juridique, le plus à même de frapper juifs et juifs, dont les gains «usuraires» étaient la cible répétée du fisc ecclésiastique et du fisc séculier, qui établissaient les contributions comme si elles étaient des punitions. Comme cela a d'ailleurs été révélé par des études d'historiens et de juristes qui font autorité, le concept de fisc revêtit un caractère pénal jusqu'à l'époque moderne⁽³⁷⁾.

La défense des chrétiens libres des charges fiscales et la légitimation des lourdes charges imposées aux juifs comme *damanium* sont bien expliquées par un court texte qui eut une grande importance dans l'histoire

de la théologie fiscale. Ecrivant à la duchesse des Flandres Marguerite, saint Thomas légittima les taxes et les expropriations réservées au peuple juif dans un *consilium* qui invitait à la modération et au respect des coutumes lors de l'application de l'impôt aux sujets chrétiens⁽³⁸⁾. Si l'on ajoute le fait que l'adjudication des impôts, à laquelle les souverains eurent un recours croissant dès la fin du Moyen Âge, était souvent attribuée à des juifs, on comprend dès lors pourquoi la théologie franciscaine et la littérature consacrée au fisc insistaient sur la douteuse licéité des nouveaux impôts. Comme l'écrivait Giovanni Bertacchini à la fin du XVe siècle «non potest iudeus deputari ad aliquod officium publicum» (le juif ne peut se voir confier aucune charge publique). L'adjudication des impôts «inter christianos exercendum [est]» (ne pouvait s'exercer que parmi les chrétiens), et ceci valait aussi si le juif était baptisé. Dans le cas contraire, la fraude de la part des fidèles était justifiable (et se serait multipliée)⁽³⁹⁾. L'accroissement de l'intérêt pour le comportement fiscal des fidèles que l'on peut remarquer dans la théologie du Moyen Âge tardif fut aussi l'effet de la doctrine et de la pratique de la confession auriculaire comme juge du tribunal intérieur, établie sous le pontificat d'Innocent III⁽⁴⁰⁾. Fallait-il absoudre le fidèle qui déclarait ne pas avoir payé l'impôt? La question se fit pressante pour des raisons sociales et politiques. Aux XI^e et XVe siècles, le recouvrement des taxes se perfectionna pour satisfaire les besoins bureaucratiques, de prestige, de grâce et de guerre des souverains. Il se caractérisait cependant par son iniquité : en étaient exempts, au moins sur le papier, le clergé et de larges portions des classes privilégiées; il se basait sur les dépenses et non sur la richesse réelle; 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'Eglise elle-même imposait aux fideles⁽⁴¹⁾. C'est justement au nom du poids de la fiscalité sur les

(33) V. THOMAS AQUINAS, *De regimine principum* [...], in *De regimine judaorum ad Dominum Brochantium*, Marietti, Turin, MCMXXIV, pp. 116-20. Sur l'opuscule voir Giacomo TODESCHINI, *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Matteo ad Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 133 et s.

(34) Ioannes BERTACCHINI, «De gabelis, tributis et vectigalibus», in *Tractatus Universi Iuris*, t. XII, *De fisco*, Venetis, MDLXXXIII, ff. 510-76v, f. 59v.

(35) Cf. Nicole ÉBROU, «Autour du Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion», in Groupe de la Bussière, *Pratique de la Confession. Des pères du Désert à Vatican II*, Paris, Cerf, 1983, pp. 73-92; Pierre-Marie GY, *Les dévotions de la confession après le Concile Concile du Latran*, in *L'Ateneo. Antiquité et Moyen Âge*, Roma, Ecole Française, 1986, pp. 283-296; Paolo PRODI, *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 70 et s.; Roberto RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 21 et s. Voir aussi Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; Hermann KELLEMBENZ et Paolo PRODI, *Economic System and State Finance*, op. cit.

(36) EAD., «Images de la servitude fiscale à la fin du Moyen Âge», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 112, 2000, pp. 609-631.

(37) «Subditi aut servi sunt aut liberi. Si sunt servi simpliciter, dico quod tenentur solvere tales de novo impositas, quamvis non vergant nisi in utilitatem dominorum, quia servi et res servorum sunt possessiones dominorum», op. cit. in EAD., «Les sources du chapitre sur l'impôt dans le *Sommum Viridaria*, op. cit., p. 133.

(38) Cf. à ce sujet Solomon GRAZVEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia, The Dropsie College, 1933, pp. 40-70, 348-356; SALO BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, II éd., New York, London, Philadelphia, Columbia U. P., The Jewish Publication Society of America, vol. IX, 1965, pp. 135-192; GAVIN LAWGOUR, *Tanquam SERVI: the Change in Jewish Status in French Law about 1200*, in *Les Juifs dans l'histoire de France*, éd. Myriam YARBENI, Leiden, Brill, 1980, pp. 24-54; KENNETH STOW, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge (Mass.), London, Harvard U. P., 1992, p. 273 et s.; MARK COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton N. J., Princeton U. P., 1994, pp. 30-51.

(39) Je me permets de renvoyer ici à Vincenzo LAVENIA, «Gli ebrei e il fisco dell'Inquisizione: tributi, espropri e multe tra '500 e '600», in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2003, pp. 325-356; Id., *L'infamia e il pendone. Tributi, pena e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

(40) Cf. la classique étude de Ernst KANTOROWICZ, «Christus Fiscus», in *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton U. P., Princeton (N. J.), 1957; Bartolomé CLAVERO, «Hispanus fiscus, persona ficta: conception del sujeto político en la época Barroca», in *Temas personales como Estado. Por una antropología política de la historia europea*, Teosofía, Madrid, 1986, pp. 53-105; *Fisco, religione e stato nell'età confessionale*, sous la direction de Hermann KELLEMBENZ et Paolo PRODI, Bologna, Il Mulino, 1989.

pauvres, de la nécessité de discerner le bien-fondé de chaque taxe selon sa conformité avec le droit coutumier, qu'une partie de la théologie commença à contester l'obligation morale des lois fiscales, et à récupérer à son avantage des thèses formulées dans des contextes tout à fait différents.

PARDONNER LA FRAUDE EN SECRET,
MAIS NE PAS LA PRÊCHER

Les dispositions légales contre la fraude fiscale ne tardèrent pas à voir le jour. La loi positive s'occupa toujours davantage des fraudes, établissant des châtimens qui, le plus souvent, consistaient en amendes et expropriations. Et les théologiens se demandèrent si la transgression d'une loi séculière comportait le péché mortel à l'égal du non-respect des lois de l'Église. De fait, la transformation de la doctrine fiscale dans les textes de théologie morale mit en relief deux nouveaux principes. En premier lieu, elle établit une interprétation de nature fiscale de l'obligation évangélique de restituer. En outre, elle fit de la papauté le juge de l'obligation morale des lois sur les contributions, étant donné que la fraude apparaissait comme un péché mortel. A la question de savoir si les lois pénales humaines obligent les fidèles autant que les lois divine et naturelle, les rédacteurs de *summae* pour confesseurs, surtout à partir du XVI^e siècle, répondirent en dépréciant la contrainte intérieure de la norme positive en des termes adoptés par le conciliariste Gerson dans le *De vita spirituali animae* (publié en 1402)⁽⁴²⁾. L'œuvre fut écrite contre la prolifération des canons et l'usage abusif de l'excommunication⁽⁴³⁾; il n'aborda le fisc que très brièvement⁽⁴⁴⁾; Henri de Gand n'avait pas davantage parlé de fisc dans un *Quodlibet* (le III, *qu.* 22), dans

(42) Jean Gerson, *Œuvres complètes*, éd. Palémon GLORIEUX, Paris, Rome, New York, Desclée & Cie, 1960-1973, vol. III, *De vita spirituali animae*, p. 157 : « nulla transgressio legis naturalis aut humanae... est de facto peccatum mortale (aucune transgression de la loi naturelle ou positive... ne constitue de fait un péché mortel) ».

(43) Cf. Brian TAYLOR, « Conciliarism, Corporatism, and Individualism : The Doctrine of Individual Rights in Gerson's *Christianesimo nella storia*, IX, 1968, pp. 81-111; Paolo PRODI, *Una storia della giustizia*, op. cit., p. 182 et s.; Elena BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Primitiva, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 146 et s.

(44) « [Sunt] leges quae ex legibus divinis non plus deductae possunt aut minus quam oppositae : talliae magna et tributa concedenda sunt huic principi, et similes. De vita spirituali animae, cit., p. 140 [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 de lois similaires]. »

lequel il avait écrit que quand une peine terrestre sanctionne la transgression d'une loi humaine, elle exclut le péché parce qu'on ne pouvait punir un fidèle deux fois (un passage du *prophetae navi* le proclamait)⁽⁴⁵⁾. Le châtimen humain était alternatif au châtimen divin; et la contrainte de la loi, après l'avènement du Christ, devait se faire légère (c'était parole d'Évangile). Les textes d'Henri de Gand et de Jean Gerson devinrent un passage obligé quand, à l'époque moderne, les théologiens (et surtout les auteurs « économiques » franciscains de sommes théologiques) s'occupèrent du thème fiscal.

Ce fut le cas du frère observantin Angelo Carletti dans la *Summa* destinée aux confesseurs, dite *angelica* (que Luther, qui la jeta au bûcher en 1520, rebaptisa *diabolica*)⁽⁴⁶⁾. Né à Chivasso et fils d'un adjudicateur du fisc séculier, l'auteur se rendit célèbre par son bouillant engagement dans l'organisation d'hypothétiques croisades contre l'Islam, par la promotion des Monts de Piété et par de violentes prédications contre les juifs, qui pratiquaient le prêt « usuraire » et se chargeaient du recouvrement de l'impôt⁽⁴⁷⁾. La *Summa Angelica* lui garantira également la notoriété posthume, grâce à son énorme diffusion bien au-delà des frontières de l'Italie⁽⁴⁸⁾. Pensé comme un guide à l'usage des confesseurs, l'ouvrage marquait le triomphe d'une ligne théologico-juridique qui, en exaltant les canons et la primauté de l'Église sur les lois séculières, impliquait la dépréciation de l'autonomie fiscale des autorités politiques. Carletti critiquait, en effet, la prétention du pouvoir civil à disposer des biens de l'Église et des peines pécuniaires. Il tirait partie de la révolte des fidèles contre les charges et les péages et con-

(45) Cf. HENRICUS GORTHALS A GANDAVO, *Quodlibeta*, III, Louvain, Bibliothèque S. J., 1961, foll. LXXXI-LXXXII. Il s'agit de la réimpression en fac-similé de la première éd. du texte (1518).

(46) Sur ce célèbre épisode, voir THOMAS TAYLOR, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton N. J., Princeton U. P., 1977, p. 35.

(47) 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. Renata SERRA, « Bernardino da Feltre, i Monti di Pieta e i banchi ebraici », *Rivista storica italiana*, XC, 1978, pp. 818-833 (pp. 821-822); Maria G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'immersione del Monte di Pieta*, Bologna, Il Mulino, 2002, *passim*.

(48) Cf. Miriam TAYLOR, *La coscienza e le leggi Morale è diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991, *ad indicium*; Paolo PRODI, *Una storia della giustizia*, op. cit., pp. 88, 193 et s., 201; Roberto RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, op. cit., *passim*.

seillaient aux confesseurs d'absoudre les pénitents qui déclaraient s'être rendus coupables d'évasion fiscale :

«Ceux qui trahent ne péchent pas, ni ne sont tenus à la restitution»⁽⁴⁹⁾. «Je conseille aux confesseurs — poursuit Carletti — qu'ils considèrent les lois qui régissent ces péages afin qu'ils puissent donner un bon jugement et établir si elles sont obligatoires pour la conscience ou non»⁽⁵⁰⁾.

Il fournit ainsi aux confesseurs l'arme d'un jugement moral sur la fiscalité et le devoir de soutenir les fidèles dans la non-restitution de l'évasion fiscale et, plus généralement, dans leur rébellion contre l'impôt — surtout si leur recouvrement était adjugé à «infidelibus», ce qui est à dire aux juifs — ce que la coutume (que Chivasso définissait comme «contemptus interpretatus» : mépris interprété)⁽⁵¹⁾ considérait comme illicite (les péages actuelles sont le plus souvent illécites)⁽⁵²⁾. Le commentaire des *Sententiae* de Pierre Lombard par le nominaliste Biel contribuera à répandre dans toute l'Europe ces thèses basées essentiellement sur la question de l'acceptation du pacte fiscal⁽⁵³⁾.

Dans l'Espagne du début du XVI^e siècle (comme partout dans l'Occident chrétien), les *Sententiae* de Pierre Lombard constituaient le texte de référence lors des leçons scolastiques de théologie. Dans un contexte politique qui vit la naissance d'un grand empire, l'anathème théologique des impôts, qui grèvaient surtout la Castille et servaient à soutenir les guerres des Habsbourg, eut un caractère tout à fait particulier. Non seulement elle se confondit avec les critiques formulées contre l'Inquisition (qui appliqua la confiscation des biens plus qu'ailleurs et destina les gains ainsi obtenus à la couronne)⁽⁵⁴⁾, mais elle aborda aussi des thèmes épineux, en reprenant quelques uns des arguments anti-fiscaux qui furent surtout le propre, dans un premier temps, des commentateurs italiens. Traitant du devoir moral de restitution, les juristes et les auteurs de *summae* pour con-

fesseurs, les lecteurs de théologie, discutèrent non seulement d'un fisc séculier toujours plus vorace, mais aussi de l'administration des indulgences. Selon ce qui avait été accordé par la bulle papale dite de la *Cruzada*, les aumônes versées par les fidèles pour obtenir les indulgences étaient presque entièrement destinées aux rois qui veillaient aux frontières occidentales de la chrétienté. Percepteurs et clergé étaient complices. On abusait des menaces d'excommunication pour obliger les fidèles à assister à la lecture publique de la bulle. Puis les commissaires de la *Cruzada* allégeaient la conscience des fidèles en les contraignant au paiement d'une somme forfaitaire qui valait remise de peine pour les biens volés ou les évasions fiscales. Le système des indulgences appliquait ainsi des pratiques de pardon, pour ainsi dire, «tarifiées»⁽⁵⁵⁾. Et un thème théologique s'était transformé en une affaire fiscale. Les questions fiscales avaient fini par entrer, avec le temps, dans le chapitre de la doctrine théologico-canonique dédié à la *restitutio*. Choix ou obligation, le devoir de *restitutio* s'appuyait sur la demande de salut pour contraindre les fidèles à comparaître devant les confesseurs, puis devant la justice. On les amenait ainsi à verser les contributions et les peines pécuniaires et on soustrait de l'argent à qui se repentait de pratiquer l'usure. Ce n'est pas un hasard si les questions du devoir d'aumône, du devoir de restitution et le thème des obligations fiscales étaient voisines dans l'esprit des théologiens et des canonistes. La restitution n'était pas au centre d'un rite conciliaire, comme l'a écrit John Bossy⁽⁵⁶⁾, mais bien un moyen d'imposer l'obéissance.

Les thèses de l'alternative entre faute et peine et de la nécessité du consentement des sujets pour que les autorités puissent exiger légitimement le paiement de l'impôt furent formalisées par la Seconde Scolastique espagnole. Francisco de Vitoria traita de fiscalité dans ses leçons tenues à Salamanque en 1535 sous la forme d'un commentaire à la *Summa* de saint Thomas (ce fut d'ailleurs

(49) Non peccant qui ea defraudant, nec tenentur ad restitutionem», Angelus DE CLAVASIO, *Summa Angelica de casibus conscientiarum* [...] cum additionibus [...] Jacobi Ungaroli, Venetiis, apud Jac. Sansovinum, MDLXIX, vol. II, f. 116r.

(50) «Consulo confessoribus [...] quod videant decreta dactorum pedagorum ut possint bonum iudicium dare, utrum sint obligatoria ad culpam vel ne», *ibid.*, f. 116v.

(51) *Ibid.*, vol. I, f. 325r-v.

(52) «Pedagia nostri temporis [sunt] communiter illicita», *ibid.*, vol. II, f. 116r.
(53) Cf. Gabriel BIEL, *In quantum librum Sententiarum*, Lugduni, impressit Joannes Klein, MDLXIX, dist. XV, q. V, P. Voir aussi q. XIII, E-F. Sur Biel cf. Heiko OBERMAN, *The Harvest of the Medieval Theology*, Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1963, en particulier pp. 90 et s. et 373-406.

(54) Je renvoie encore une fois à Vincenzo LAVENIA, *L'Inflammi e il perdono*, op. cit.

(55) Sur la *crucada* cf. José GOÑI GAZTRAMIDE, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria, Editorial del Seminario, 1958; Tarasio DE AZCONA, *La elección y reforma del episcopado español en el tiempo de los reyes católicos*, Madrid, CSIC, 1960; Ramón CARANDU, *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965; José Nieto SORIA, *Iglesia y gestión del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1963; José Martínez MILLÁN y Carlos DE CARLOS MORALES, «Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI)», *Hispania*, LI, 1991, pp. 901-938.

(56) Cf. John Bossy, «The social history of confession in the age of the Reformation», *Transactions of the Royal Historical Society*, s. V, XXV, 1975, pp. 21-38.

Vitoria qui promut ce texte manuel de théologie). Le cours resta manuscrit jusqu'au XXe siècle, ce qui ne l'empêcha pas d'être connu des maîtres de théologie espagnols et portugais. Les thèmes de ces leçons étaient la *restitutio* et la définition de *dominium*. Se réclamant d'une glose, celle du cap. *Fraternitas* du *Decretum*, et de la distinction des peines formulée par Cajetan, Vitoria s'interrogeait sur la licéité des tributs castillans, ainsi que sur la violation des droits coutumiers, et contestait l'usage de l'excommunication pour contraindre les fidèles à restituer les sommes ou les biens soustraits au fisc ou pour imposer des lois qui interdisaient la chasse, la pêche et l'affouage sur les terres autrefois communes et désormais privatisées pour des raisons fiscales. Quelle était, se demandait-il, la nature des lois pénales «sicut lex *de no andar a mula*, de venatione, de piscatione» (comme la loi qui interdit le pâturage des mules, la chasse et la pêche)? Et jusqu'où fallait-il obéir aux règles séculières concernant les contributions? Une loi positive *juste* devait être reconnue comme ayant une valeur morale, ainsi que l'avait indiqué saint Thomas. Pourtant, à côté de la loi écrite, il fallait tenir compte de la tradition orale et des coutumes populaires qui contestaient la légitimité des *vecigalia* et des octrois : les «*portazgos*, qui sont in aliquibus transitibus et viis» (les octrois qui s'appliquent sur certains transits et passages), et le «tributum que *paguen de diez uno*, et si ita non fecerint, que *paguen con el doblo*»⁽⁵⁷⁾ (la contribution qui oblige à payer un dixième, et si cela n'est pas fait, à payer le double). Vitoria faisait ici allusion aux piliers du système fiscal castillan : d'une part, la taxe dite *alcabala*, qui prélevait la dixième partie des ventes en se servant d'adjudicataires, d'autre part, les octrois connus sous le nom de *portazgos*, imposés par un système de douanes internes qui empêchait la libre circulation des marchandises et des bêtes vers les pâturages⁽⁵⁸⁾. Le théologien critiquait également les clôtures avec lesquelles la couronne aliénait, champ après champ, les terres communes et empêchait l'exercice de droits anciens, sous peine

d'amendes et de restitution de la récolte⁽⁵⁹⁾. Les lois séculières qui punissaient les fraudes — c'est un fait significatif — imposaient l'obéissance non seulement par la crainte du châtement, mais aussi par celle de la faute morale, à l'instar des règles de l'Église. Le sujet devait ainsi restituer spontanément sous peine de péché, éventuellement par le système des indulgences, qui avait le mérite de garantir aux transgresseurs de la loi le secret de la restitution. Vitoria, et avec lui beaucoup de théologiens et de canonistes, n'acceptait pas que la loi séculière prescrive, comme le faisait l'Église, des interdits relevant de la morale ou du péché. Il estimait qu'une grande part des lois fiscales était injuste et ne frappait que les pauvres. L'*alcabala* et les droits de douanes, écrivait-il, «videtur quod iniuste imponentur» (semblent imposés injustement). Le fraudeur n'était pas tenu de restituer, 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). Aucun chrétien n'était tenu de confesser à un prêtre d'avoir dérobé ce qu'il retenait comme étant un bien commun. En outre, devait prévaloir le principe (déjà rappelé par Chivasso) selon lequel le risque de la peine excluait le péché. Il suffisait d'exposer le fidèle à la crainte d'un châtement humain, sans avoir à prescrire une obligation d'ordre moral à la restitution. L'appropriation des terres s'était faite «injusto titulo» (injustement), si bien que la transgression des peines prescrites pour assurer la défense des champs clôturés ne constituait pas un péché; et n'apparaissait pas telle aux yeux des confesseurs et des pénitents. Vitoria conseillait toutefois la prudence : l'affouage n'était pas une faute, mais «coram populo — précisait-il — non est dicendum quod illis liceat, ne capiunt ad hoc libertatem nimiam» (il ne faut pas le dire publiquement, afin que les sujets ne prennent pas une liberté excessive à ce propos). Les confesseurs «non negent illis absolutionem nec illis imponant obligationem restituendi» (ne devaient pas leur refuser l'absolution, ni leur imposer l'obligation de restituer), mais devaient cependant se gar-

⁽⁵⁷⁾ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Segunda Sentencia de Santo Tomás*, éd. Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca, BTE, 1932-1935, t. III, *De iustitia*, pp. 150-156, 227-233.

⁽⁵⁸⁾ Sur le système fiscal espagnol cf. Salvador DE Moxó, «Los cuadernos de las alcabalas. Orígenes de la legislación tributaria castellana», *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXIX, 1969, pp. 317-450; Modesto ULLOA, *La Hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977; Miguel AROCHA, *La Hacienda del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1982; Manuel GARZÓN PAREJA, *Historia de la Hacienda de España*, vol. I, Madrid, Instituto de estudios fiscales, 1984.

⁽⁵⁹⁾ Cf. Modesto ULLOA, *La Hacienda real de Castilla*, op. cit., pp. 647, 659-665; Angel GARCÍA SANZ, «Bienes y derechos comunales y el proceso de su privatización en Castilla durante los siglos XVI y XVII», *Hispania*, XL, 1980, pp. 95-127; David VASSEROT, *Land and Society in Golden Age Castile*, Cambridge, New York, New Rochelle, Cambridge U. P., 1984, pp. 169 et s., 219 et s.

der de prêcher la nullité de l'obligation légale⁽⁶⁰⁾. On pouvait donc pardonner en secret, mais non prêcher la licéité de la fraude.

Les thèses de Vitoria suscitérent d'âpres polémiques. Ainsi, au milieu du XVIe siècle, un théologien franciscain qui participa aux travaux du Concile de Trente et qui fut au service de Charles Quint comme confesseur privé et conseiller, Alonso de Castro⁽⁶¹⁾, publia un texte intitulé *De potestate legis poenalis*, dans lequel il dénonçait le fait qu'une partie des théologiens, canonistes, confesseurs et prédicateurs soutienne *coram populo* que frauder le fisc ne comportait pas de faute parce que le risque de châtement excluait le péché, surtout lorsque les lois séculières se montraient injustes :

«Je ne peux m'empêcher d'être surpris quand j'entends dire que certaines personnes, considérées comme doctes, enseignent au peuple que ceux qui se livrent à un affouage illicite ou font paître leur troupeau sur des prés qui ne leur appartiennent pas ne commettent aucun péché et ne sont pas contraints de restituer, parce que ainsi faisant, ils s'exposent au risque de la peine prévue par la loi.»⁽⁶²⁾

Farouche défenseur de la couronne des Habsbourg et des confiscations inquisitoriales, Castro exhorta les confesseurs à prêter main forte dans la lutte contre l'hérésie (à la fois manifeste et cachée), contre la violation des lois aux dépens du droit commun et contre la fraude. Sa lecture théologique visait à «confessionnaliser» les mécanismes fiscaux et à pousser le clergé à collaborer avec l'appareil d'État. Mais cette proposition resta minoritaire, parce qu'elle se fondait sur l'idée que le fraudeur, comme le pécheur, devait se dénoncer spontanément à l'imitation de ce qui se passait lors de la confession auriculaire et restituer spontanément aux autorités ce qu'il avait indûment soustrait. Entre pénitence et châtement de la justice humaine, Castro abolissait toute différence juridique et dans le même temps interdisait d'absoudre les fidèles qui révélaient au prêtre s'être rendus coupables de fraude fiscale.

Quelques années plus tard, en 1552, Martin Azpilcueta, canoniste plus connu sous le nom de *doctor Navarro*⁽⁶³⁾, fit imprimer un manuel pour confesseur qui connut un grand succès. Dans ce texte rédigé en langue vulgaire (il prendra, dans la version latine plus tardive, le titre de *Enchiridion confessorium*), Navarro prenait position en faveur de la doctrine qui attirait les foudres de son ex-compagnon d'études Castro⁽⁶⁴⁾. Les thèses d'Azpilcueta furent marquées par la relation fictuelle de l'auteur avec la monarchie qui avait soumis la Navarre au début du siècle, par une latente hostilité envers la Castille dont il ne se départit jamais au cours d'une vie dédiée à l'enseignement et à la délivrance de consultations. Influencé par Gerson, Cajetan, Chivasso, Vitoria et Erasme, Azpilcueta était convaincu que l'autorité séculière agissait avec une sorte d'illégitimité en se réclamant de la force et de la rupture avec la coutume. Le comportement traditionnel des fidèles constituait, aux yeux de Navarro, la mesure de la légitimité des exigences du fisc séculier. Ce présumé marqua ses écrits, qui devaient beaucoup à la tradition conciliariste qu'il avait méditée durant ses années d'études passées en France. Puis vinrent les cours de Salamanque et Azpilcueta, au contact de Vitoria, se fit le défenseur de la doctrine du contractualisme⁽⁶⁵⁾, particulièrement quand il s'agissait d'imposer les taxes. De surcroît, la présence de l'Inquisition l'amena à critiquer les méthodes du Saint-Office ibérique⁽⁶⁶⁾. Passé au

⁽⁶³⁾ Sur Navarro, je renvoie à Vincenzo LAVENIA, «Martin Azpilcueta: un profilo», *Archivum Historicum per la storia della pietà*, XVI, 2004, pp. 15-144.

⁽⁶⁴⁾ Cf. Martinus AZPILCUETA, *Opera Omnia* [...], Venetiis, apud Ioannem Guentium, 1618-1621, vol. I, *Enchiridion confessorium*, pp. 391-399: «leges saeculares ad mortale non obligant [...] quia ut ecclesiastica» (les lois séculières n'obligent pas par le créateur du péché mortel, puisqu'elles concernent principalement les peines temporelles et non les peines spirituelles, que les autorités séculières ne peuvent ni infliger ni ôter, comme le peuvent en revanche les ecclésiastiques). Le principe – peut-on lire – légitime le pardon pour les fidèles qui refusent l'obligation de restitution fiscale pour les prix plafonds imposés ou pour la violation des droits de propriété; pour les sujets «qui importent... vel exportant... prohibita» (qui importent ou exportent des marchandises interdites) ou qui trafiquent les marchandises non soluto vectigali et portorio, quae Hispani alienata et portorago et sicut... venient (sans remettre les taxes ou droits de douanes, que les Espagnols appellent *alcabala, portazgo ou sisa*); pour les chrétiens qui épousent in fluminibus vestitus (épousent dans les rivières interdites) ou qui monent vel prata prohibita depascunt, aut eadem ligna in sylvis vetitis (qui paissent dans les alpages et pâturages interdits ou se livrent à l'affouage dans des forêts où cette pratique n'est pas autorisée). La version en latin et définitive du manuel date de 1584.

⁽⁶⁵⁾ Cf. surtout l'ouvrage *Relatio in cap. Novit de iudiciis*, édité pour la première fois en 1548 et républié, avec quelques variantes, en 1575 et 1584, *Opera*, op. cit., vol. IV, p. 580 et s.

⁽⁶⁶⁾ Voir Vincenzo LAVENIA, «Assolvere o infamare. Eresia occultae, conventionalis, fraternae e secreto sacramentalis», *Storica*, 20-21, 2001, pp. 89-154 (en part. pp. 125 et s.).

⁽⁶⁰⁾ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Serrada Sacramental de Santo Tomás*, op. cit., p. 214.

⁽⁶¹⁾ Cf. Manuel de CASTRO, «Fr. Alfonso de Castro, O. F. M. Obs. (1495-1558). Notas bibliográficas», *Coloquio Franciscano*, 28, 1958, pp. 59-88; Id., «Fr. Alfonso de Castro O. F. M. (1495-1558). conejo de Carlos V y de Felipe II», *Salmanitense*, 6, 1958, pp. 281-322.

⁽⁶²⁾ ALFONSO DE CASTRO, «De potestate legis poenalis libri duo», Antwerpiae, in *archibus viduar et haer. Jo. Stedaii*, MDLXXIII, ff. 96v-97r et plus avant, f. 98v. La première édition de l'ouvrage date de 1550 («Non possum non mirari, cum audio aliquos pro dectis a populo existimatos dicere illos, qui ab alienis sylvis ligna subtripiunt aut sua pecora in alienis pratis pascent non peccare, nec obligari ad restitutionem, propterea quod, sic facientes, se exponunt penitendo poenae a lege... statutae»).

Portugal, il se lia avec les jésuites, qui utilisèrent son manuel comme texte de référence pour la confession et l'enseignement de la casuistique⁽⁶⁷⁾. De retour en Espagne, il prit la défense de l'archevêque de Tolède, accusé d'hérésie. A Rome, il adapta ses écrits aux résultats du concile de Trente, en travaillant pour le tribunal de la Penitenziaria. Partisan d'une position conservatrice, il opposait à la collaboration entre Église et règne civil, l'usage de la puissance indirecte sur le pouvoir séculier. Il insista sur le caractère médicamenteux de la confession, dont il préconisait la pratique fréquente et douce (comme le firent les jésuites), et il retourna aux sources de Gratien⁽⁶⁸⁾, à la recherche d'un droit canonique qui ait moins partie avec l'administration de la justice. Le thème dominant de ses écrits fut le risque d'infamie en portant les péchés à la connaissance de tous. Et ce fut pour combattre ce danger qu'Azpilcueta défendit de manière obsessionnelle le secret de la confession⁽⁶⁹⁾. Il écrivait que la loi humaine, surtout celle séculière et pénale, n'oblige pas la conscience parce que le châtement temporel (à la différence de la pénalité spirituelle dont on continuait à faire un usage abusif) excluait la faute. Il consacra de nombreuses pages, en conformité avec les idées de Vitoria, mais plus explicites, à la critique de la fiscalité, des empiètements sur le droit coutumier, des règles régissant la confiscation des biens. La pénitence, affirmait-il, avait pour but d'absoudre, non de diffamer. Par conséquent, le confesseur ne devait pas forcer l'âme des fidèles en transformant l'écoute des péchés en un moyen de fonder le devoir des sujets envers le fisc et les lois pénales. Le châtement humain excluait la faute. En outre, l'État se servait d'une façon illicite des biens de l'Église⁽⁷⁰⁾. Ses positions eurent un énorme succès, particulièrement à Rome, où il fit lecture de son *De lege poenali* dans lequel il radicalisait les thèses défendues dans son

⁽⁶⁷⁾ Cf. Giancarlo ANGELOZZI, « L'Insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù », in *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, édition de Gian Paolo Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 121-162, *passim*.

⁽⁶⁸⁾ Cf. en particulier les *Commentaria in septem distinctiones De penitentia*, *Opera*, op. cit., vol. III.

⁽⁶⁹⁾ L'ouvrage le plus significatif sur le secret de la confession est Martin de AZPILCUETA, *Compendio de romance a manera de repeticiones ligadas y arbolaticas de Juristas sobre el artículo Inter cetera XI, q. III, Cœmbricæ*. Ex officina Johannis Barrenij et Johannis Alvari, MDXLIII, traduit ensuite en latin et republié in *Opera omnia*, op. cit.

⁽⁷⁰⁾ Cf. *Opera*, op. cit., vol. II, *Tractatus de redditibus beneficiorum ecclesiasticis*, p. 506. Navarro accusait le roi d'Espagne de faire un usage des biens de l'Église « plus quam ullus alius Ecclesiæ preelatus » (plus que tout autre prélat de l'Église).

manuel⁽⁷¹⁾. Un tel succès s'explique aussi par les revendications de la papauté à être juge du fisc.

Navarro fut également l'un des conseillers de Pje V, pape de 1566 à 1572. Durant son pontificat, la querelle entre l'Église et le pouvoir séculier sur la légitimité du fisc se fit brûlante. Ce fut, dans ces années-là que la papauté attaqua la prétention de l'État à user librement de la levée des impôts, dicta le principe selon lequel toute nouvelle taxe devait être approuvée par Rome et brandit, dans la bulle *In coena Domini* de 1568, la menace d'excommunication envers tout pouvoir politique rétif. L'opposition avec la monarchie espagnole — aux prises avec l'endettement chronique du fisc⁽⁷²⁾ — se durcit, et par conséquent le débat sur les contributions se raffina davantage, même si Grégoire XIII reformula la bulle afin d'éviter le conflit en matière de fiscalité. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, et surtout à partir des années 1560, la question de l'obligation légale se confondit avec celle de la nature et des limites du fisc. Les thèses de Navarro se trouvèrent au centre des polémiques et apparurent, aux yeux de ceux qui s'efforçaient de légitimer l'obéissance aux lois, comme une justification à de dangereuses positions anti-fiscales. Car il ne manquait pas de théologiens et de juristes pour prendre position en faveur d'Azpilcueta (Navarro) et contre une taxation qui, pour fonctionner, avait encore recours aux confesseurs. Après l'avènement de Philippe II, et dans les moments de discontinuité qui caractérisent l'histoire du fisc dans l'empire espa-

⁽⁷¹⁾ Cf. *Opera*, op. cit., vol. III, *Commentarius de lege poenali in cap. Proletitias*, pp. 671-686. « Consuetudo potest tollere et modificare omnem legem humanam » (La coutume peut faire cesser ou modifier toute loi humaine). En outre l'habitude de frauder le fisc devait être tolérée : « durum videtur dammare culpas mortales omnes qui contrarium... faciunt, cum ubique fere gentium qui exportant mercas, ex quibus debetur Regi pars decima, vel alia, contentur oculare aliqua, ne de illis egantur 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). L'expérience faisait référence : « difficile valde fuit, ne dicam impossibile... negatos et alios ab hanc consuetudine semoveri » (il serait vraiment difficile, pour ne pas dire impossible, de faire changer d'habitude aux marchands ou à qui que ce soit). 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 confiteas huiusmodi fraudes ad restituendum, et bona pars eruditiorum — concluait-il — videtur probare, consuetudinem praefatam » (Nulle part les confesseurs obligent ceux qui échappent de telles fraudes à restituer, et la plupart des maîtres semblent approuver la susdite coutume).

⁽⁷²⁾ 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 Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, in *Trento*, XXII, 1997, pp. 83-162.

gnol, les théologiens écrivirent quantité de pages sur les taxes et se divisèrent. Projets de réforme et analyses de la dette du royaume se mêlèrent à la diffusion d'encyclopédiques volumes de droit et de théologie, dans lesquels on accordait toujours plus d'attention aux thèmes fiscaux et éthico-économiques (usure, change, monnaie). Dans ce contexte, s'affirma également un principe qui avait son origine dans la distinction médiévale entre nouvelles et anciennes taxes. Ce principe assurait que, si venait à cesser la juste cause à l'origine de l'introduction d'une nouvelle taxe, cessait du même coup le légitime recouvrement de la taxe et que, par conséquent, on ne commettait aucun péché mortel en fraudant le fisc séculier. La formulation de ce principe se fit à un moment de forte crise de l'empire espagnol.

Entre 1572 et 1575, fut introduit l'*excusado*, un nouvel impôt qui prélevait une part des dîmes non plus seulement en Castille mais dans toute l'Espagne. La nouveauté fut accueillie par un chœur de protestations et s'accompagna de l'aliénation des biens de l'Eglise autorisée par le pape Grégoire XIII jusqu'à quarante mille ducats. La concession provoqua la résistance d'une partie du clergé qui n'était pas disposée à favoriser la monarchie. On révisa en outre le taux de l'*alcabala* à la hausse (1575)⁽⁷³⁾. Dans la même période, un théologien de Valence, le franciscain José Anglés, lecteur de Duns Scot à Salamanque, écrivit un ouvrage (les *Flores in Quantum liberum sententiarum*, éditées après 1574) qui devint la cible des traités castillans sur la fiscalité de la fin du XVI^e siècle⁽⁷⁴⁾. José Anglés, en effet, se réclamait de la doctrine de Navarro qui admettait la coutume de frauder le fisc, sans tenir compte ni de la nature des peines infligées, ni de l'obligation des sujets de se soumettre à la hiérarchie *seculière*. Verser l'impôt était un devoir pour les fidèles,

(73) Cf. José FORTEA PÉREZ, *Monarquía y Cortes en la Corona de Castilla. Las ciudades, ante la política fiscal de Felipe II*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1990; Carlos de CARLOS MORALES, «Una revolución financiera en tiempos de Felipe II: Dimensiones y evolución de los fundamentos de la Hacienda real de Castilla, 1556-1598», in *Felipe II y el Mediterráneo*, éd. Ernesto BELenguER CABRIA, vol. I, Madrid, Sociedad para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 473-504; Fernando BOUZA, «Críticas al rey en la década de 1570. Rezos y Hacienda», in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, éd. José MARTÍNEZ MILLÁN, Madrid, Parteluz, 1998, t. II, pp. 103-131.

(74) Cf. JUAN BLAS NAVARRO, *Disputatio de vestigilibus et corum iusta exactione in foro conscientiae*, Valentiae, apud Petrum P. MEY, 1587, pp. 64 et s.; Ignatius LASSARRE ET MOLINA, *De decimo conditionis et permutationis quae Alcabala nuncupatur*, Compluti, apud Io. Gratianum, 1589, ff. 190^v-192^v; Ioannes CUTTERBERG, *Practicae quaestiones [...] Tractatus de gabellis*, Venetiis, apud Iuntas, MDCXIX, p. 5 et s.

fondé sur la parole du Christ, soutenait-il, mais lorsque l'impôt n'était pas réclamé, le sujet n'était pas obligé de le payer spontanément. En outre, «cessante causa finali legis — écrivait Anglés — cessat legis obligatio» (si cesse la cause de la loi, cesse du même coup la contrainte de la loi). Et puisque la grande partie des taxes avait été introduite pour financer les croisades, on ne pouvait plus en soutenir la légitimité. Il n'y avait aucune obligation à restituer les terres chassées sur les terres non clôturées. Aucune compensation n'était due pour le bois, le gibier ou les poissons pris dans les bois et les cours d'eau communs⁽⁷⁵⁾.

Si certains théologiens invoquaient la coutume et la justification actuelle de chaque impôt, d'autres en revanche, dans un langage moins théologique mais plus juridique et politique, rappelaient avec insistance le pacte légitimant le pouvoir politique qui avait été violé par l'absolutisme du souverain⁽⁷⁶⁾. Les deux visions de la légitimité fiscale finirent par se confondre à la fin du siècle, quand la guerre contre l'Angleterre et l'intervention dans les guerres civiles françaises augmentèrent une fois de plus la pression fiscale dans l'empire espagnol. En 1590⁽⁷⁷⁾, on institua ainsi un nouvel impôt, connu sous le nom de *millones*. Dans l'urgence de trouver de l'argent, on sollicita l'aide des hommes d'église, pour que l'on puisse recueillir — au nom de Dieu — un prêt par anticipation auprès des nobles castillans. Quatre pères (parmi lesquels le dominicain Bañez) se mobilisèrent et la «mission», répétée quelques temps plus tard, eut un certain succès⁽⁷⁸⁾. L'année suivante, éclatait la révolte de Saragosse, matée par les armées de Philippe II. La question fiscale fut une des causes de cette rébellion⁽⁷⁹⁾. Dès lors, il n'était plus admissible que des thèses théologiques encourageant les fidèles à la fraude et les confesseurs à les absoudre. Pourtant le débat se poursuivit avec une liberté qui peut nous paraître surprenante. Il se forma même une sorte de

(75) Josephus ANGLES, *Flores theologiarum tractationum in Quantum liberum Sententiarum*, Venetiis, ex officina Damiani Zensarii, 1586, pp. 179, 190-195, 202-204. L'ouvrage fut publié après 1574.

(76) Cf. José FORTEA PÉREZ, *Doctrinas y prácticas fiscales*, in *Balance de la historiografía modernista. 1973-2001*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 489-513.

(77) Cf. Modesto ULLOA, *La Hacienda Real de Castilla*, op. cit., pp. 505-531.

(78) Cf. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, *Bañez y Felipe II, 1927*, ou bien in *Historia de Heredia. Colección de artículos sobre Historia de la teología española*, Salamanca, BTE, 1972-73, t. III, pp. 111-139.

(79) Cf. Jesús GASCÓN PÉREZ, «Defensa de los fueros y fidelidad a la Monarquía en la rebelión aragonesa de 1591», in *Monarquía imperio y pueblos en la España moderna*, éd. Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Alicante, Asociación Española de Historia Moderna, 1996, pp. 459-475.

«lexique anti-fiscal» qui se fondait sur l'alternative théologique entre la faute et la peine et sur l'idée que l'Église était l'unique interprète de la coutume. Instrumentalisée, ou servant à fonder de légitimes critiques des abus de la fiscalité, ce lexique fut néanmoins exclu des pages de quelques cours de théologie morale et de casuistique au nom du devoir du sujet de se soumettre aux deux autorités temporelle et spirituelle. Mais ce n'était pas une position unanime, pas même dans la littérature jésuite, ni même en Espagne.

THOMISME OU NOMINALISME ?

Le conflit d'interprétation, outre ses raisons politiques, se fondait sur une conception différente du pacte politique (pour simplifier, on pourrait dire que certains théologiens, jésuites ou non, reprirent l'idée contractuelle thomiste tandis que d'autres se référaient à l'idée nominaliste). Juan de Mariana subit un procès inquisitorial pour avoir critiqué les réformes monétaires du début du XVII^e siècle⁽⁸⁰⁾. Luis de Molina, qui exhortait à lire Navarro, continua à affirmer que le tribut faisait partie du contrat politique qui, une fois violé, libérait le sujet de l'obligation de payer les taxes («neque... populus est propter principem, sed e contrario princeps est propter populum» : le peuple qui n'est pas fait pour le prince, mais bien le prince pour le peuple). La loi humaine devait être modérée «ne tribus [reges] populos vexent» (afin que les rois ne briment pas le peuple par le moyen des taxes). Les confesseurs pouvaient jouer le rôle de conseillers pour alléger les charges fiscales et inviter les puissants à abandonner le luxe ainsi qu'à exercer un recouvrement plus juste. Les souverains étaient «dispensatores», et non «domini» des biens et du «reditum» du trésor public⁽⁸¹⁾. Dans le sillage de Molina, Tomás Sánchez écrivit contre l'aliénation des forêts⁽⁸²⁾ en rappelant que «tributa non sunt poenae» (le taxes ne constituent pas un

châtiment), comme d'autres évoquaient le pacte qui faisait des Cortes (les États Généraux espagnols) la source légitime du consensus pour l'imposition de nouvelles taxes : «in Hispania... vectigalia ac tributa non aliter imponere licet quam si comitiis ex more vocatis regni proceres plebisque tribuni id probent» (en Espagne, on ne peut imposer de taxes qu'à la condition que celles-ci soient approuvées par les nobles du royaume ainsi que par les représentants du peuple au sein des *cortes* convoqués selon les règles). Avec les représentants du royaume, c'était les confesseurs qui réglaient le rapport entre les sujets et le fisc :

«les impôts d'aujourd'hui sont souvent illicites, c'est pourquoi il ne faut pas faire appel à la légèreté de ceux qui fraudent, particulièrement quand ils sont pauvres.»⁽⁸³⁾

On pouvait bien sûr recouvrer les anciennes taxes nées du besoin de financer la lutte contre l'Islam, désormais terminée; on devait payer l'*alcabala* royale qui était répartie dans les villages avec l'*encabezamiento* (car si un fidèle n'avait pas versé sa part, il aurait alourdi la part des autres paroissiens); mais on pouvait librement frauder les taxes sur les produits de première nécessité ainsi que les taxes douanières. Le pauvre, soutenait Sánchez, avait droit à la fraude, dans les cas extrêmes, «quia in hoc casu favet illi ius naturale, secundum quod prius debet se suamque familiam alere, deinde ad Regis necessitatem contribuere» (puisque, dans ce cas, le droit naturel est en sa faveur, étant donné qu'il doit d'abord se nourrir lui et sa famille et seulement après contribuer aux besoins du roi)⁽⁸⁴⁾. Sánchez, donc, s'appuya non seulement sur la doctrine du pacte civil, mais aussi sur la justification morale de la fraude comme manifestation du besoin premier de survivre.

D'un autre côté, Gabriel Vázquez et Francisco Suárez attaquèrent Chivasso, Navarro et Anglés, en soutenant que le roi était libre d'établir, en tant que souverain, la légitimité tant des tributs anciens que des nouveaux⁽⁸⁵⁾. Le volontarisme juridique servit aux

⁽⁸⁰⁾ Cf. Gonzalo Fernández de la Mora, «El proceso del padre Mariana», in *Economía y economía españolas*, éd. Enrique Fuentes Quintana, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, vol. II, pp. 341-364; Juan GELABERT, «Tiempos de borrascas. Notas sobre la violencia política en la Castilla del siglo XVII», in «*Fuor et rabies. Violencia, conflicto y marginación e la Edad Moderna*», éd. José FORREA, Juan GELABERT, Tomás MANTECÓN, Santander, Universidad de Cantabria, 2002, pp. 219-237.

⁽⁸¹⁾ Ludovico MOLINA, *De iustitia et iure*, Moguntiae, sumpt. haered. Joh. God. Schönwetteri, MDCLIX, t. III, pars I, tractatus II, coll. 482, 503-505. L'œuvre fut éditée entre 1593 et 1609.

⁽⁸²⁾ Cf. THOMAS SÁNCHEZ, *Consilia seu Opuscula Moralia. Opus posthumum*, Lugduni, sumptibus Laurentii Petri Borde, Joannis et Petri Armandi, MDCLXXXI, pp. 35-40.

⁽⁸³⁾ «impositiones in hoc tempore saepe sunt illicitae et donec non facile ingerebuntur nisi scrupulis defraudantibus, praesertim quando sunt pauperes.»

⁽⁸⁴⁾ *Ibid.*, pp. 292-306.

⁽⁸⁵⁾ La doctrine de Navarro «mihi nunquam placuit», déclare Vázquez (ne m'a jamais plu). Les savants se lamentent des taxes, mais il ne faut pas les écouter. L'Espagne avait emulorum provinciarum pondus (la charge de nombreuses régions) et assurait l'ordre de la chrétienté : «solus [Philippus rex noster] haereticis et turcis... pavori [est]» (seul notre roi Philippe est en mesure d'effrayer les hérétiques et les Turcs). Il défendait «Italian, Flavianum, Sicilianum

deux éminents théologiens jésuites 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 souverain pouvait continuer de 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 garant de la paix⁽⁸⁶⁾. Le jésuite français Valère Regnault, quant à lui, liquidait la valeur des excommunications prononcées contre ceux qui exigeaient des impôts sans le consentement de l'Église : « si le peuple, considérant la nécessité, approuve et se soumet volontairement à la gabelle, la censure ne devrait pas avoir lieu »⁽⁸⁷⁾. Le pacte tacite entre le souverain et les sujets, qui lui avaient confié le pouvoir, valait davantage que le jugement du pape. Et Leys, qui critiquait Navarro, légitimait l'adjudication du recouvrement de l'impôt et des taxes sur les produits et biens de première nécessité : « les simples membres d'un État sont tenus, pour le bien commun, de risquer tous leurs biens et même leur vie si nécessaire »⁽⁸⁸⁾. A l'opposé de l'image des jésuites comme incitateurs à la révolte, nous pouvons voir là, au contraire, une claire invitation à l'obéissance politique !

et alia multa) (l'Italie, les Flandres, la Sicile et bien d'autres régions). Le fardeau de l'empire justifiait la charge fiscale. Et il s'agissait d'une charge qui aidait à préserver la paix en Espagne, épargnée par la guerre. « Congruum sit, ut tributorum aucta quota, nos qui in pace et in tranquillitate degimus, Regi nostro subveniamus » (Il est raisonnable que, le taux des contributions ayant augmenté, nous qui vivons en paix et tranquillité aidions notre roi). Il ne manquait pas de solutions de remplacement : « dicit aliquis : relinquat Flandriam, deserat Italiam, uno suo antiquo regno contentus maneat » (quelqu'un pourrait dire : laissez les Flandres, abandonnez l'Italie, et contentez-vous de votre ancien royaume). Mais, objectait le jésuite, un roi peut-il abandonner sans débattre les terres héritées de ses pères ? N'en déconterait-il pas un dommage pour l'Espagne ? Sans l'empire, qu'est-ce qui empêcherait les ennemis aut et regna etiam nostra et bello et armis oppugnare non dubitant » (de ne pas hésiter à déclarer aussi la guerre à nos royaumes ?). Gabriel Vázquez, *Opuscula Moralia* I...J, Lugduni, sumptib. Iacobi Cardon, MDCXXXI, pp. 97-122.

⁽⁸⁶⁾ L'alternative entre la faute et la peine, écrit-il, est fautive, « sicut adiectio porcano spiritualis est moraliter necessaria in legibus ecclesiasticis, ita poena temporalis est moraliter necessaria in civilibus » (comme la peine spirituelle est moralement nécessaire pour les lois ecclésiastiques, la peine temporelle est moralement nécessaire pour les lois civiles). Cf. Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, MDCXIII, pp. 276-281, 280-297, 310-330.

⁽⁸⁷⁾ « Si populus attentata necessitate consentiret et sponte se subiret gabeliae, non videretur esse locus huius censurae », Valerius Reginaldus, *Praxis Fori Poenitentialis*, Mediolani, apud Io. Bapt. Bidellium, MDCXIX, t. I, p. 349.

⁽⁸⁸⁾ « Membra Reipublicae tenentur pro bono communi omnes fortunas et etiam vitam exponere, si necesse sit », Leonardus Lessius, *De Iustitia et Iure*, Venetis, apud Andream Babs, MDCXVIII, p. 317.

Les thèses juridico-théologiques qui critiquaient les mécanismes fiscaux connurent une grande fortune, surtout dans les écrits des augustiniens, des franciscains et des casuistes portugais et dans les cours italiens de théologie morale. Une partie du clergé, en effet, revendiqua, encore au XVII^e siècle, et justement à travers la confession, le droit d'évaluer la licéité des contributions et de la législation séculière, non seulement au nom de la doctrine de l'*absoluta potestas* papale, ou de la supériorité du droit canon sur la règle civile, mais aussi de la thèse, plus modérée, qui attribuait aux papes une puissance indirecte *ratione peccati*.

Parallèlement, se répandit 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 particuliers du roi qui eurent, au début du XVII^e siècle, un grand poids politique⁽⁸⁹⁾. Quelques théologiens se forcèrent à reconnaître la nécessité d'un pouvoir politique solide, de façon à repousser l'accusation (qui se fit insistant dans l'Europe du XVII^e siècle) selon laquelle l'Église de Rome chercherait à déstabiliser l'autorité séculière :

« Je vois une infinité de livres qui prétendent que frauder les taxes douanières n'est pas un péché et que le gouvernement séculier est une œuvre profane. Combien de mal peuvent faire de mauvais confesseurs, il n'est pas besoin de le raporter, surtout ceux des nouveaux ordres religieux qui professent une singulière doctrine. »⁽⁹⁰⁾

Mais d'autres casuistes continuaient à inciter, de façon toujours plus nette, à l'absolution des fraudeurs du fisc. Les seules *Decisiones casuum conscientiae* suffiraient à le démontrer. Leur auteur, Luis de

⁽⁸⁹⁾ Cf. Dolores SÁNCHEZ GONZÁLES, *El deber de consejo en el Estado Moderno. Los Jueces ad hoc en España (1471-1665)*, Madrid, Polifemo, 1993 ; Juan BAUTAR RODRÍGUEZ, *Las Figuras de un Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Dans la vaste littérature sur les confesseurs des rois, voir les essais recueillis in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regno*, sous la direction de Flavio Rurale, Roma, Bulzoni, 1998 et Robert BURELEY, *The Jesuits and the Thirty Years War : Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge, Cambridge U. P., 2008. Cf. Nicole REINHARDT, *The King's Confessor : Changing Images in Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth-Century Europe*, éd. Michael SCRATCH, Oxford, Oxford U. P., sous presse.

⁽⁹⁰⁾ Cf. Paolo SARRI, *Opere*, édition de Gaetano et Luisa Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, *Supra una balla in materia della certica abitanti in Italia, 1622*, pp. 1220-1223 ; « Veggio... un infinità de libri, quali affermano che non sia peccato fraudar li daci, che il governo civile sia opera profana [...] Quanto danno possono far li cattivi confessori non ha bisogno d'esser narrato [...] massime quei delle nove religioni, che professano dottrina singuliere ».

Le *valido*, le premier ministre, la bureaucratie des fonctionnaires compliquaient les choses. Ils réduisaient le rôle de médiation que pouvaient jouer les hommes d'Église⁽⁹⁵⁾. Les théologiens pouvaient seulement établir des règles de conseil, basées sur des principes de justice : que les taxes ne pèsent pas sur les plus nécessiteux et qu'elles soient équitablement réparties. Ils pouvaient opposer une résistance en s'appuyant sur les représentations parlementaires, mais «cum debita proportione» (dans une juste mesure). La contribution, en effet, n'était pas une peine illicite, mais le «stipendium» dû au roi. La coutume était encore une fois un principe modérateur du fisc, mais entendue comme voix «omnium timoratorum qui non eunt sponte ad sollicitandum gabellarum et offerendum illi tributum» (de tous les hommes remplis de la crainte de Dieu qui ne vont pas spontanément solliciter l'intervention de qui prélève les taxes ou bien lui offrir les contributions). La fraude, quand elle était endémique, «satis clare ostendit legem illam non esse aliter a subditis acceptam» (montrait assez clairement qu'une loi n'était pas acceptée par les sujets). Dans ce cas, selon De Lugo, la règle séculière n'obligeait pas. On racontait d'ailleurs que Philippe II, s'entretenant avec ses ministres qui se plaignaient de la fraude, «respondisse : simite eos; furantur enim de suo» (répondit : ils s'approprient en fait des choses qui leur appartiennent). Ce qui faisait dire à De Lugo que les sujets faisaient usage d'un de leurs droits, «quando tributa non petita non solvunt» (quand ils ne versent pas les contributions non réclamées). Les confesseurs ne devaient pas pousser à la restitution «ne sacramentum poenitentiae reddant nimis grave» (afin qu'ils ne rendent pas le sacrement de la pénitence trop lourd). Le fraudeur devait trouver la porte du pardon ouverte. Le clergé devait exercer sa vigilance sur l'usage de l'argent public, jeter la «suspicio» (le soupçon) face aux demandes de nouvelles taxes, défendre l'exemption du clergé, distinguer selon l'origine et la légitimité du pouvoir. Mais ici s'arrêtait son rôle⁽⁹⁶⁾. A l'époque où écrivait De Lugo, l'Europe avait changé : l'Empire espagnol allait

(95) Dans la littérature sur le *valimiento* en Espagne voir Francisco Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española del siglo XVII. Estudio institucional*, Madrid, Siglo XXI, 1982; John Elliott, *Richelieu and Olivares*, Cambridge, New York, Cambridge U. P., 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.

(96) Joannes de Lugo, *Disputationes de iustitia et iure*, Lugduni, sumpt. Laurentii Arnaud et Petri Borde, MDCLXX, t. II, disp. XXXVI, pp. 498-540.

vers son déclin. L'affirmation de la souveraineté séculière ne laissait plus à la théologie qu'un rôle de conseil moral. En outre, depuis l'époque de Paolo Sarpi, les livres de casuistique étaient accusés de laxisme et étaient dénoncés comme légitimant un comportement antithétique. La réaction rigoriste ne tarda pas à venir. A la fin du siècle, Rome condamna quelques-unes des propositions tirées des sommes de théologie influencée par le probabilisme.

CONCLUSION

Pour conclure, on peut dire qu'à travers la casuistique, l'Église catholique revendiqua, dans la première période de l'ère moderne, un rôle de médiation entre le contribuable et le fisc. Exerçant un pouvoir d'interdiction morale, elle ne contribua pas tant à discipliner les fidèles et les sujets qu'à forger une mentalité peu encline au paiement spontané des taxes⁽⁹⁷⁾. Il ne s'est pas agi d'une position unanime, ni de la seule défense des privilèges du clergé, mais plutôt de la volonté de juger, de la chaire et dans la pénitence, les demandes tributaires. L'Église se fit presque le porte-parole de l'«opinion publique» et l'interprète du consentement des sujets. Comme l'écrivait Bañez dans le *De iustitia et iure* (1594), la fraude, dans certains cas, n'était pas «fraus aut dolus, sed cautela» (fraude ou dol, mais prudence)⁽⁹⁸⁾ et il appartenait à l'Église, au nom de l'alternative entre faute théologique et châtement humain et au nom du contrat politique, de déterminer dans quels cas elle était légitime. Dans l'Europe catholique du XVII^e siècle, un pacte «élastique» liait ainsi le clergé et les autorités civiles. Mais c'était un pacte que l'Église voulait interpréter à sa guise. Le prince, écrivait Giovanni Botero en 1589, avait largement la faculté d'imposer sa volonté aux sujets, à condition toutefois qu'il reconnaisse la supériorité de l'Église et qu'il ne délibère rien «che non fosse prima ventilata in un consiglio di coscienza, nel quale intervenissero Dottori eccellenti in Teologia ed in ragione canonica» (qui ne soit d'abord débattu lors d'un conseil de conscience, où interviennent d'excellents docteurs en théologie et droit canonique). Sans quoi, «caricará la coscienza sua, e

(97) Cf. ce qu'écrivit Juan Gerabert, *La bolsa del rey. Rey, rreyno y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona, Critica, Gijalbo Mondadori, 1997, pp. 336-342.

(98) Cf. Domingo Bañez, *Decisiones de iustitia et iure* [1594], Venetis, apud Minimam Societatem, MDXCV, pp. 132-141.

farà cose, che bisognerà poi disfare, se non vorrà dannare l'anima sua» (il chargera sa conscience et fera des choses qu'il faudra ensuite défaire s'il ne veut pas damner son âme)⁽⁹⁹⁾.

Aujourd'hui, dans un contexte de grave crise de la fiscalité comme mécanisme de juste redistribution des revenus et comme soutien aux diverses protections sociales du *welfare state* et aussi dans un moment de fort (dangereux ?) retour du rôle public des religions, auxquelles on demande parfois de légitimer les actions politiques, il ne serait pas étonnant que l'Église reprenne la parole en tant que juge du fisc civil. C'est ce qui est en train de se passer en Italie par exemple, où l'anti-fiscalisme est un des fondements politiques de la droite parlementaire. Un fondement qui peut-être trouve sa lointaine origine dans l'influence qu'exerce la confession catholique sur la conscience des Italiens. Pourtant, le catholicisme paraît plus divisé qu'il ne l'était au XVII^e siècle. Dans le domaine de la morale, la tribune de la papauté, très contestée, juge d'une voix qui semble certes moins isolée qu'au XIX^e siècle (et peut-être même que dans la seconde partie de l'ère moderne); mais c'est une voix qui ne possède plus les armes de la censure. Et si l'inégalité sociale continue à s'accroître dans des proportions effrayantes, il pourrait à nouveau sembler légitime de se poser l'ancienne question de saint Augustin : « mise à part la justice, que sont les royaumes, sinon de grandes voleries ? » C'est une question qu'il faudrait poser non pas tant à l'Église qu'aux citoyens, qui pourraient ainsi découvrir l'actualité des quelques principes théologiques que nous avons analysés dans ces pages. Pour n'en prendre qu'un seul : la cause légitime de la contribution. Par exemple, du point de vue du contribuable, la guerre qui absorbe une grande partie des ressources fiscales du pays qui exerce l'hégémonie politique et militaire sur le monde est-elle légitime ?

*

* *

* *

BIBLIOGRAPHIE

- CLAVERO Bartolomé, « Hispanus fiscus, peribonificatio et conseruatio del sujeto politico », en la época Barroca, in *Tarifa parsonal como Estado. Por una historiografía política de la historia europea*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 53-105.
- DEL VIEO GUTÉRREZ Abelardo, « Las tasas y las pragmáticas reales en los moralistas españoles del Siglo de oro », *Burgense*, 22, 1981, pp. 427-470.
- Fisco, religione e stato nell'età confessionale*, sous la direction de Hermann KELLENBENZ et Paolo PRODI, Bologna, Il Mulino, 1989.
- GELABERT JUAN, *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori, 1997.
- FORTEA PÉREZ José, « Doctrinas y prácticas fiscales », in *Balance de la historiografía modernista 1973-2001*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 489-513.
- GIANNINI Massimo, « 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, pp. 83-152.
- HINCKER François, *Les Français devant l'impôt sous l'Ancien Régime*, Paris, Flammarion, 1971.
- ISENMANN Eberhard, *Medieval and Renaissance Theories of State Finance*, in *Economic Systems and State Finance*, éd. Richard Bonney, Oxford, Clarendon, 1995, pp. 21-52.
- JACO Charles, « Taxation and Political Culture in Castile. 1590-1640 », in *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in Honour of John H. Elliott*, éd. Richard KAGAN and Geoffrey PARKER, Cambridge (Mass.), Melbourn, Cambridge U. P., 1995, pp. 48-72.
- KANTOROWICZ Ernst, « Christos-Fiscus », in *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton U. P., Princeton (N. J.), 1957.
- LAVENIA Vincenzo, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- NIETO SORIA José, *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- SCORDIA Lydwine, « Les sources du chapitre sur l'impôt dans le *Somnium Veridarium*, *Romania*, 117, 1999, pp. 115-142.
- EAD., « L'exégèse de Genèse 41. Les sept vaches grasses et les sept vaches maigres : providence royale et taxation vertueuse (XIII^e-XIV^e siècles) », *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 93-119.
- EAD., « Images de la servitude fiscale à la fin du Moyen Âge », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 112, 2000, pp. 609-631.
- EAD., « Le roi doit vivre du sien ». Histoire d'un lieu commun fiscal, in *L'impôt au Moyen Âge, I. Le droit d'imposer*, éd. Philippe CONTAMINE, Jean KERHERYÉ et Albert RIGAUDIERE, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2002, pp. 97-135.
- EAD., *L'exégèse au service de l'impôt royal : la Postille du franciscain Nicolas de Lyre (1349)*, « Revue d'histoire de l'Église de France », 89, 2003, pp. 309-323.
- EAD., « Le roi refuse l'or de ses sujets. Analyse d'une miniature du Livre de bonnes mœurs de Jacques Legrand (1415) », *Médiévisme*, 46, 2004, pp. 109-134.

⁽⁹⁹⁾ Op. cit. in Marco BIANCHINI, *La tassazione nella seconda scolastica*, op. cit., p. 56.