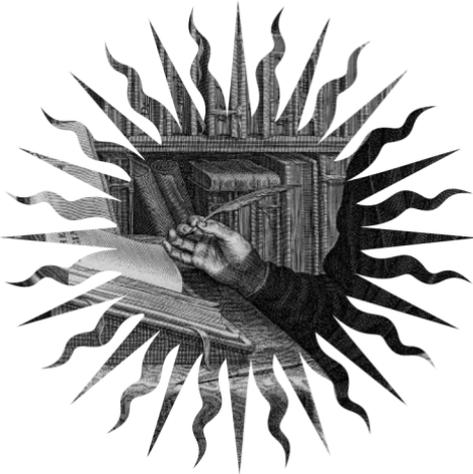


Wim Decock

Le marché du mérite

Penser le droit et l'économie
avec Léonard Lessius



LE MARCHÉ DU MÉRITE



Portrait de Léonard Lessius, attribué à Boëtius Adams Bolswert, gravure, 1623.

Wim Decock

LE MARCHÉ DU MÉRITE

Penser le droit et l'économie
avec Léonard Lessius

Z
/

S

2019
ZONES SENSIBLES
Pactum serva

SOMMAIRE

I	L'« Oracle des Pays-Bas »	13
II	L'ombre de Max Weber	27
III	<i>Pactum serva</i>	39
IV	Usure et marché	59
V	Information et spéculation	83
VI	Risques, assurances et <i>subprimes</i>	105
VII	Monopoles et industrie	123
VIII	Le salut de l'économie	147
IX	L'économie du salut	169
X	Occupation et ascétisme	197
	Notes	213
	Index	237
	Remerciements	247



LEO BELGICUS



Artificiosa
et Geographica
Tabula sub Leonis
Figura XVII. inferi:
Pars Germanicæ
Provinciarum reges
sentans, qui ad
ita sunt singula
rum insignia, una cum ordi-
naria Præfecturarum distincti-
one. Leonis climatus quatuor
faciens unquam castella
Accesserunt &
icones Gubernatorum
Generalium qui utrum-
que Belgicum
Gubernarunt

Scala Mill. Germanicæ
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

Catalogus Civitatum Pago- rum in Angliæ Provinciis	Populi
Comitatus Middlesex	9961
Comitatus Suffol	1241
Comitatus Gloucest	101
Comitatus Suffol	55
Comitatus Suffol	254
Comitatus Suffol	250
Comitatus Suffol	78
Comitatus Suffol	2
Ducatus Suffol	20
Ducatus Suffol	1169
Ducatus Suffol	3
Ducatus Suffol	320
Ducatus Suffol	1
Ducatus Suffol	2
Ducatus Suffol	10
Ducatus Suffol	10
Ducatus Suffol	165
Ducatus Suffol	1
Ducatus Suffol	194



Leo Belgicus, carte des Pays-Bas, par Claes Jansz Visscher, gravure en couleur, Amsterdam, 1650 (première version, 1609)

*Ce que cette époque du XVII^e siècle, si vivante au plan religieux,
a légué à son héritière utilitariste, ce fut avant tout une
formidable bonne conscience (disons-le sans ambages :
une bonne conscience pharisienne) en ce qui concerne l'acquisition
d'argent, pourvu qu'elle s'accomplît par les seules voies légales.*

Max Weber

Chapitre I

L'« ORACLE DES PAYS-BAS »

Grand théologien, Lessius se rendit des auditoires de Louvain à Anvers pour y converser avec les hommes d'affaires. Franciscus Zypaeus, Notice sur le droit belge.

Il reste un impensé théologique au cœur de la raison économique occidentale, et un retour à la pensée scolastique – cette pensée multiforme et raffinée transmise dans les universités, collèges et écoles médiévales et modernes – permet d'en saisir les fondements historiques. Énoncée par Sylvain Piron dans *L'Occupation du monde**, cette thèse se trouvera renforcée dans le présent ouvrage, qui a pour objectif de dévoiler l'apport exceptionnel de Léonard Lessius (1554-1623), professeur au collège des jésuites de Louvain, à la justification morale de l'activité marchande et au principe de rémunération des mérites. Séduit par les sermons de Robert Bellarmin, grand maître de la Contre-Réforme, le jeune Lessius rejoint la Compagnie de Jésus, alors que sa famille le destinait aux affaires une fois terminées ses études à l'université de Louvain. Il ne sera pas coupé du monde des affaires pour autant. Rapidement, sa réputation de conseiller le précède et il se voit vite qualifié d'« Oracle des Pays-Bas » en raison de ses recommandations fréquentes au profit des élites économiques et politiques de son temps. De son célèbre traité *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus (Sur la justice, le droit et les autres vertus cardinales)*, publié en 1605 et réédité jusqu'à la fin du

* S. Piron, *L'Occupation du monde*, Bruxelles, Zones sensibles, 2018.

XIX^e siècle, il est dit que l'archiduc Albert d'Autriche, qui régnait sur les Pays-Bas au début du XVII^e siècle, l'emportait partout avec lui. Et pour cause: les consultations et les écrits de Lessius se fondent sur une connaissance extraordinaire des pratiques marchandes, combinée à une lecture attentive des maîtres scolastiques, particulièrement des théologiens et canonistes liés à l'université de Salamanque.

Économiste, saint ou juriste ?

C'est au cœur de l'immense empire espagnol, en effet, que la pensée économique des scolastiques atteint son apogée¹. Dans de longs traités relatifs à la justice, aux lois, au commerce et aux contrats, des centaines de frères augustins, dominicains, franciscains et jésuites essaient de relever les défis, multiples, de la première modernité – la découverte du Nouveau Monde, le statut des peuples indigènes, la Réforme protestante et l'éclatement de la chrétienté, l'invention de l'imprimerie, la naissance de l'État moderne, l'assistance publique aux pauvres, la mondialisation du commerce, l'invention de nouvelles techniques d'investissement, la gestion du risque et les transformations du crédit et de la finance. Soucieux d'accompagner les âmes de manière à ce que le plus grand nombre puisse atteindre l'idéal chrétien dans la vie quotidienne, ils développent un cadre de pensée à la croisée du droit et de la théologie qui n'a cessé de fasciner les esprits. Admiratif de la finesse des analyses économiques de Léonard Lessius, mais aussi de celles de Luis de Molina et Juan de Lugo, deux autres jésuites contemporains de Lessius, l'économiste autrichien Joseph Aloïs Schumpeter a fait remarquer, en 1954, dans sa célèbre *Histoire de l'analyse économique*, que «c'est au sein de leur système de théologie morale et de leurs commentaires juridiques que l'économie acquit une place bien marquée, sinon indépendante, et c'est eux qui furent plus près que n'importe quel autre groupe de devenir les "fondateurs" de l'économie scientifique²». L'engouement que manifeste Schumpeter pour les scolastiques a sans doute été stimulé par le travail de Bernard Dempsey, jésuite et docteur en sciences économiques de Harvard, où Schumpeter enseigna de 1932 à sa mort en 1950.

Dans sa préface à l'ouvrage de Dempsey sur l'intérêt et l'usure, Schumpeter note que le lecteur est frappé par la «modernité» des analyses économiques proposées par Molina, Lessius et Lugo: «Si ces scolastiques ressuscitaient d'entre les morts aujourd'hui, ils comprendraient facilement notre monde. Ils seraient tout à fait prêts à intervenir dans les débats sur les problèmes actuels. [...] Ils étaient avant tout juges et directeurs des consciences. Mais, pour le dire franchement, ils ont toujours bien compris de quoi ils parlaient³.»

Les jésuites de l'époque savaient de quoi ils parlaient, chose qui, selon Schumpeter, les distingue de la plupart des ecclésiastiques de son temps. Les paroles de Schumpeter ont incité d'autres économistes à s'intéresser de plus près aux ouvrages de Léonard Lessius. Ainsi, Barry Gordon, en 1975, termine son aperçu des précurseurs d'Adam Smith par une analyse profonde de la pensée du jésuite, qu'il considère comme «un innovateur de premier rang⁴». Murray Rothbard, protagoniste de l'école autrichienne d'économie, dont Friedrich Hayek, connu pour son orientation libérale, est devenu l'élève le plus célèbre, estime que la pensée de Lessius a eu un «effet libérateur» sur le commerce et l'argent⁵. Une monographie de Raymond de Roover, originaire d'Anvers et professeur d'histoire de l'économie à New York, est à la base d'un regain d'intérêt scientifique pour l'œuvre économique de Lessius dès la fin des années 1960⁶. Durant les décennies suivantes, Robert Beutels et Louis Baeck attirent l'attention des économistes belges sur l'apport de Lessius à l'analyse du marché. En 1995, ce regain d'intérêt mène à la soutenance d'une thèse de doctorat par Toon Van Houdt, de l'université de Louvain, sur la conception scolastique du contrat de prêt à intérêt⁷. Van Houdt participe ensuite à la publication d'un vade-mecum sur Lessius dans une collection consacrée aux grands maîtres de la pensée économique⁸.

Le portrait de Lessius comme économiste, s'il est intéressant, ne couvre pas toutes les représentations que l'on en a faites. Au tournant du XX^e siècle, Victor Brants, juriste et professeur d'économie politique à Louvain, contribue largement à la redécouverte de la pensée sociale et

économique du jésuite. En pleine période de renaissance de la pensée scolastique suite à la parution, en 1879, de l'encyclique *Aeterni patris* du pape Léon XIII, il considère Lessius comme le modèle du grand juriste catholique. Dans son histoire de la faculté de droit de Louvain, Brants ne rate pas une occasion de souligner l'influence de Lessius sur les grands juristes contemporains. Les références sont si nombreuses que, dans l'index des noms propres de son ouvrage, Brants omet le nom de Lessius en expliquant que «certains noms reviennent si souvent, qu'il serait fastidieux de leur assigner une pagination dans la table⁹». Si les liens entre Lessius et les juristes louvanistes demeurent souvent moins clairs que ne l'aurait souhaité Brants, l'apport considérable de Lessius à différentes branches de la pensée juridique est bien établi. Au début du XXI^e siècle, c'est à la suite d'éminents historiens du droit comme Robert Feenstra et James Gordley que Laurent Waelkens ranime les études juridiques sur Lessius au sein de la faculté de droit de Louvain, insistant sur son rôle crucial dans le développement du droit des obligations.

Bien que, depuis un siècle, l'image d'un Lessius économiste et juriste se soit ajoutée à sa réputation de théologien, il serait difficile de ne pas évoquer les tentatives récurrentes de le présenter comme l'un des défenseurs les plus fidèles de l'Église catholique. Les tentatives pour le faire béatifier, déjà lancées immédiatement après sa mort, réapparaissent au début du XX^e siècle¹⁰. Au moment où le pape Pie XI, confronté à l'émergence de puissances civiles de plus en plus autoritaires dans les années 1930, cherche à renforcer le pouvoir ecclésiastique, il redécouvre l'apport des jésuites à l'ancienne doctrine du pouvoir indirect de l'Église dans les affaires temporelles. Profitant du 300^e anniversaire de la mort de Lessius, des jésuites belges lancent une offensive pour remettre à l'agenda la béatification de leur illustre prédécesseur. En 1923, Karel Van Sull publie une biographie de Lessius qui n'a rien à envier à une hagiographie¹¹. Le récit qu'il développe met moins l'accent sur la virtuosité de sa pensée économique que sur les circonstances mystiques de sa consécration sacerdotale et la sainteté absolue de sa conduite exemplaire.

Pour Van Sull, Lessius ressemble à «un nouveau saint Paul revenu du troisième ciel». Dans son ouvrage figurent des allusions aux miracles survenus après la mort de Lessius aux alentours de l'église des jésuites de Courtrai.

Cependant, les tentatives de Van Sull pour béatifier, voire canoniser, Lessius échouent. En 1923, le pape Pie XI choisit d'élever Robert Bellarmin au rang des bienheureux. Le théologien est même déclaré saint en 1930, puis docteur de l'Église l'année suivante. La publication, en cette même année, de la version française de la biographie de Lessius rédigée par Van Sull n'y change rien. Elle arrive trop tard pour avoir une quelconque influence et ne réussit pas à promouvoir la cause d'un Lessius qui se voit rattrapé par ses opinions trop fermes dans la controverse sur la grâce et le libre arbitre au tournant du XVII^e siècle – dont nous reparlerons. L'obstination de Lessius à défendre une théorie de la justification reposant sur les mérites de l'homme, obstination considérée comme portant atteinte à la souveraineté de la volonté divine, lui avait déjà coûté sa béatification dans les décennies suivant sa mort (en 1640, la première biographie de Lessius, qui reprenait cette doctrine, fut pour cette raison mise à l'index des livres prohibés).

Un choix de vie délibéré

Face au danger des anachronismes, il convient de rappeler quelques éléments factuels de la vie de l'Oracle des Pays-Bas¹². Né le 1^{er} octobre 1554 à Brecht, près d'Anvers, Lessius perd ses parents à l'âge de six ans et est mis sous la tutelle de son oncle Huibrecht, qui envisage de l'envoyer à Anvers pour y apprendre le métier de marchand. Mais, en 1567, Lessius obtient une bourse pour étudier à l'université de Louvain. En février 1572, il est proclamé premier de son année et obtient le diplôme de maître ès arts, une formation généraliste qui donne accès aux facultés supérieures où il est possible d'étudier le droit civil et canonique, la médecine ou la théologie. Au grand dam de sa famille, Lessius ne décide ni de s'investir dans les affaires à Anvers ni de poursuivre des études supérieures. Il rejoint Compagnie de Jésus en juin 1572. Fondé en 1540 par Ignace de Loyola avec l'approbation du pape Paul III, l'ordre des jésuites est présent

à Louvain depuis 1542, où il recrute activement parmi les étudiants. Il n'est pas improbable que Lessius ait décidé de rejoindre la jeune Compagnie suite aux sermons de Robert Bellarmin, un prédicateur renommé qui fut rattaché au collège des jésuites de Louvain de 1569 à 1576. Les sources ne nous renseignent pas sur d'éventuelles rencontres entre Lessius et Bellarmin, mais étant donné l'attrait qu'exerçaient les professeurs du collège sur les étudiants de l'université, il n'est pas exclu que Lessius ait pu assister à l'un ou l'autre de ses cours. On peut même imaginer que Lessius ait entendu Bellarmin prêcher son célèbre sermon sur la mort, dans lequel il exhorte les Belges à ne pas négliger la spiritualité dans leurs vies: «Oh Louvain, Oh Brabant, Oh Belgique, assurez-vous que les soucis et les préoccupations de ce monde ne vous fassent pas oublier la mort et le jugement dernier¹³!»

Dans la littérature spirituelle qu'il produira plus tard, Lessius reviendra fréquemment sur des considérations du même genre, incitant les jeunes à ne pas trop écouter les conseils de leurs proches quant à leur choix de vie. Il met en garde contre la tendance de l'homme à se préoccuper des apparences et du confort matériel. Puisque les gens qui nous entourent (famille et amis) sont principalement hantés par ce type de considérations, il convient de ne pas trop les écouter, prévient Lessius dans sa *Disputatio de statu vitae deligendo et religionis ingressu (Disputation sur le choix de l'état de vie et de l'entrée en religion, 1613)*. Il en va dans les choix de vie comme dans l'élaboration d'une démonstration scientifique: la moindre erreur dans les prémisses entraîne des fautes colossales dans les conclusions¹⁴. Avec d'autres livres spirituels de sa plume, la *Disputation sur le choix de l'état de vie* laisse percevoir les motivations qui ont pu pousser Lessius à ne pas suivre les conseils de son oncle, et donc à rejoindre les jésuites. «L'ineptitude de l'esprit humain», explique-t-il dans sa *Quae fides et religio sit capessenda consultatio (Consultation sur le choix à poser en matière de foi et de religion, 1609)*, «consiste en l'insouciance relative à tout ce qui touche au salut éternel, alors que ses préoccupations et son inventivité dans les choses temporelles et passagères dépassent l'imagination¹⁵». Invoquant

la sagesse de philosophes païens comme Platon, il considère la religion chrétienne comme la philosophie suprême, en ce qu'elle invite à une méditation renouvelée sur notre condition mortelle: «La meilleure façon de délibérer sur ce qu'on doit faire commence par une prise en considération de la mort et du jugement éternel¹⁶.»

Les occasions de méditer sur la mort n'ont pas dû manquer à Lessius pendant son noviciat à Saint-Omer, qu'il quitte en octobre 1574 pour se rendre au collège d'Anchin, à Douai. Cette ville joue à l'époque un rôle majeur dans les tentatives du roi Philippe II de former un front intellectuel contre le protestantisme. Il y fonde une nouvelle université catholique en 1562 pour rivaliser avec celle de Louvain, considérée comme trop exposée à la menace protestante. Les jésuites apportent alors leur pierre à l'édifice en fondant le collège d'Anchin. La sépulture de Boetius Epo, célèbre professeur de droit, dans l'église des jésuites de Douai, témoigne des liens étroits qui ont dû y exister entre les élites. Il n'est pas à exclure que Lessius ait fait personnellement, à Douai, la connaissance d'Epo, dont la devise était «travaillant dur, le trident est néanmoins heureux». Epo était également l'auteur d'une édition du *Προγνωστικῶν (Prognosticon futuri saeculi)* de l'archevêque Julien de Tolède (ca. 642-690), œuvre fondamentale dans l'histoire de la construction des dogmes chrétiens concernant la mort, l'au-delà et le jugement dernier¹⁷. Même si les sources ne nous renseignent pas sur d'éventuelles rencontres entre Lessius et Epo, il est établi que son passage à Douai a permis à Lessius d'apprendre les bases des droits civil et canonique, tout en enseignant la philosophie aristotélicienne au collège d'Anchin.

L'École de Salamanque

À partir de 1582, Lessius poursuit des études en théologie au collège des jésuites de Liège, une ville qui était un havre de paix comparé au climat révolutionnaire des Pays-Bas. Entre mai 1583 et avril 1584, il fait un séjour au *Collegio romano*, le collège des jésuites de Rome, qui bénéficiait du soutien du pape Grégoire XIII. La maîtrise en théologie, considérée comme la reine des sciences, lui ouvre ensuite les portes d'une carrière de professeur au collège des

jésuites de Louvain. De 1585 à 1600, il dispense des cours à partir des différentes parties de la célèbre *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, dont la seconde partie du deuxième volume (*Secunda secundae*) est consacrée à des questions relatives au droit et à la morale chrétienne. Ces commentaires constitueront la base de ses ouvrages, y compris du traité *Sur la justice et le droit*. Des notes de cours prises entre 1593 et 1595, du temps où Lessius livrait ses commentaires sur la *Secunda secundae*, témoignent du rôle prépondérant d'auteurs espagnols dans les tentatives de mettre à jour la théologie thomiste. En cela, Lessius suit la méthode de Bellarmin, dont les enseignements à Louvain reposaient sur une lecture de la *Somme de théologie* associée à une analyse du traité *Sur la justice et le droit* de Domingo de Soto et du *Manuel pour confesseurs* de Martín de Azpilcueta (dit D^r Navarrus).

Les ouvrages de Soto et d'Azpilcueta nous ramènent au cœur du renouvellement de la théologie scolastique du XVI^e siècle au sein de l'École de Salamanque. Davantage encore que d'autres universités européennes, Salamanque vit la renaissance d'un thomisme hybride. Caractérisée par une approche plus orientée vers la résolution de cas moraux pratiques, cette théologie renforce les fondements juridiques du raisonnement moral. Si ce phénomène se manifeste de manière particulièrement forte en Espagne, il n'est pas réservé à l'empire le plus puissant de l'époque¹⁸. Vers 1500, Conrad Summenhart, un théologien de Tubingue, publie son volumineux *Opus septipertitum de contractibus* (*Traité en sept parties sur les contrats*). La synthèse entre traditions juridiques et morales, déjà typique des sommes pour confesseurs médiévales et du *Tractatus de contractibus* (*Traité des contrats*, 1294) du franciscain Pierre de Jean Olivi¹⁹, s'y manifeste avec une force nouvelle. Summenhart devient l'un des auteurs favoris de Francisco de Vitoria, un théologien dominicain considéré comme le fondateur de l'École de Salamanque dans les années 1520²⁰. Vitoria fut le maître de Domingo de Soto à Salamanque, où ils se sont retrouvés au Convento de San Estebán, le magnifique couvent des frères dominicains dont plusieurs membres enseignaient à l'université avoisinante.

En remplaçant les *Sentences* de Pierre Lombard par la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin en tant que manuel de base des cours de théologie, les frères dominicains ont contribué à la renaissance de la pensée de leur illustre prédécesseur. Ce phénomène apparaît dès la fin du XV^e siècle, avant de recevoir un coup d'accélérateur au moment où Tommaso de Vio, mieux connu sous le nom de Cajétan, prend les rênes de l'ordre des dominicains. Outre qu'il avait lui-même basé son enseignement de la théologie, à Pavie, dans les années 1497-1499, sur Thomas d'Aquin, Cajétan a publié, entre 1508 et 1523, un commentaire sur la *Somme de théologie* qui constitue, aujourd'hui encore, une référence. Quant à Vitoria, il assiste à ce renouvellement de la discipline lorsqu'il étudie la théologie à Paris, sous la direction de Pierre Crockaert. En 1512, Vitoria contribue à la publication des commentaires de Crockaert sur la *Secunda Secundae*.

Quand il commence à enseigner à Salamanque en 1526, Francisco de Vitoria y adopte les nouvelles méthodes thomistes qu'il a apprises à Paris, tout en les mêlant aux traditions théologiques scotistes et à l'héritage du droit romano-canonique. Si des courants thomistes étaient déjà présents à Salamanque depuis le XV^e siècle, l'arrivée de Vitoria entraîne un engouement sans précédent pour Thomas d'Aquin, qui donne lieu à la renaissance d'un thomisme hybride relayé par Vitoria et ses nombreux élèves, directs et indirects, qui finissent par constituer une véritable école : ladite « École de Salamanque », dont Vitoria et son élève Domingo de Soto furent parmi les maîtres fondateurs. Soto rejoint la faculté de théologie dès 1532, après des études de philosophie et de théologie à Paris et à Alcalá de Henares. Avec la publication de son traité *De iustitia et iure* (1553-1554), tiré de ses commentaires de la *Secunda Secundae*, Soto jette les bases d'un nouveau genre littéraire qui connaîtra un vif succès, particulièrement auprès des jésuites.

Loin de se cantonner au domaine de la théologie, la renaissance du courant thomiste portée par Vitoria et Soto traverse rapidement les frontières des disciplines. Martín de Azpilcueta, une grande source d'inspiration pour Lessius, en fournit un bel exemple. Docteur en droit canonique, Azpilcueta enseigne ce droit à Salamanque à partir de 1524,

avant d'être transféré à l'université de Coimbra en 1538, à la demande de l'empereur Charles Quint. Expert convoité par les élites portugaises, il se voit ensuite nommé conseiller, à Rome, auprès des papes et de la Pénitencerie apostolique, le tribunal suprême où sont traités les cas de conscience. Les ouvrages juridiques d'Azpilcueta sont remplis de références à la théologie morale caractéristique de l'École de Salamanque. Un quart de son célèbre *Manuel pour confesseurs et pénitents* est consacré à l'éthique économique. Au sein de la Compagnie de Jésus, son *Manuel* circule comme l'un des ouvrages les plus populaires dans la formation des futurs prêtres en vue de leur mission pastorale. Le livre est une mine d'or pour Léonard Lessius, qui s'en inspire directement dans ses commentaires sur la *Somme de théologie* et dans l'organisation des sessions pratiques de résolution de cas de conscience.

Suivant l'exemple de Bellarmin, Lessius ne ménage pas sa peine pour faire entrer aux Pays-Bas les idées de Soto, Azpilcueta et des autres théologiens de Salamanque. Avec son ami Johannes Hamelius, un juriste de formation qui avait effectué ses études de théologie au *Collegio romano* en même temps que lui, il décide d'utiliser la *Somme de théologie* en tant que manuel de référence, tout en s'inspirant de la lecture des grands penseurs de Salamanque. Les frictions entre le collègue des jésuites et les théologiens de l'université, engendrées à la fois par des conflits d'intérêts et des divergences doctrinales, vont alors croissant. Quoi qu'il en soit, Lessius marquait les esprits. Devant le constat douloureux que de plus en plus d'étudiants fréquentaient ses cours, la faculté de théologie décide elle aussi, en 1596, d'adopter la *Somme de théologie* comme manuel de référence. Une nouvelle chaire en théologie scolastique est créée, confiée à Jean van Malderen, dit Johannes Malderus. Officiellement inscrit à la faculté de théologie, Malderus avait fréquenté les cours de Lessius. Ses *Commentaires sur les vertus théologiques, la justice et la religion suivant la Secunda Secundae de Thomas*, publiés à Anvers chez Plantin-Moretus en 1616, en portent les marques. Quand Malderus quitte la chaire de théologie scolastique pour devenir évêque d'Anvers, son successeur Jean Wiggers, grand promoteur de la théologie

de saint Augustin et défenseur du célèbre évêque d'Ypres Cornelius Jansenius, perpétue la tradition. En revanche, dans le traité de Wiggers *Sur le droit, la justice et les autres vertus cardinales*, les références à Lessius sont rares, pour ne pas dire absentes. Wiggers s'opposait en effet féroce-ment aux jésuites, et à Lessius en particulier. Les profondes ressemblances entre son traité et celui de Lessius, du moins au niveau de leur structure, n'en demeurent pas moins frappantes.

Un jésuite

Le conflit entre Léonard Lessius et les théologiens de l'université remonte aux origines de son enseignement à Louvain. En quelques mots: la préoccupation qu'avait Lessius de valoriser la liberté de l'homme et ses intuitions méritocratiques a vite irrité les théologiens, davantage séduits par le pessimisme anthropologique d'un saint Augustin que par l'affirmation positive de la nature humaine typique d'un Thomas d'Aquin. Cette tension se cristallise en 1587-1588, lorsque Lessius est obligé de se défendre des accusations de semi-pélagianisme que lui lancent les théologiens – Pélage (*ca.* 350-c.420), dont les thèses ont été jugées hérétiques, prétendait que l'homme pouvait atteindre le salut par ses propres forces, relativisant ainsi le rôle de la grâce divine. La rivalité entre le collègue des jésuites et l'université pour attirer le plus grand nombre d'étudiants n'a fait qu'exacerber ces luttes doctrinaires, qui ont nécessité l'intervention du pape²¹. Ce dernier interdit aux théologiens de Louvain de continuer à se condamner mutuellement sans proposer de réelle solution au problème des rapports entre la grâce et le libre arbitre.

C'est que, face aux dangers du protestantisme, les jésuites insistaient avant tout sur le rôle essentiel de la liberté humaine dans l'obtention du salut éternel. Ils proposaient généralement une vision optimiste de l'homme qui avait la capacité de «mériter» son salut. Comme le note Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels* (1548), la doctrine protestante de la prédestination sans égard pour les mérites (*merita*) entraîne le risque du défaitisme²². Il convient ici de souligner combien Lessius s'est montré

l'avocat d'une conception méritocratique du salut spirituel. À ses yeux, Dieu ne peut sauver les élus que sur la base d'une évaluation de leurs mérites. Ainsi, le jésuite essaie de réconcilier l'omniscience de Dieu et son respect pour la liberté humaine. C'est le thème central de sa disputation apologétique *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata* (*Sur la grâce efficace, les décrets divins, le libre arbitre et la prescience conditionnée de Dieu*, 1610), qui contient en appendice deux disputations, respectivement *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum* (*Sur la prédestination et la réprobation des anges et des hommes*) et *De praedestinatione Christi* (*Sur la prédestination du Christ*). Ce livre majeur fut publié chez Jean Moretus, à Anvers, en 1610, après plusieurs années de débat avec la censure, et il continuera par la suite à susciter la polémique. Bellarmin, qui avait pourtant défendu Lessius contre les accusations portées par Jansonius à la fin des années 1580, se montra sceptique. Claudio Acquaviva, le supérieur général de la Compagnie de Jésus, considérait que les opinions de Lessius étaient plus difficiles à défendre encore que celles de Luis de Molina²³.

Mais Lessius n'était pas prêt à changer d'opinion. En dépit des critiques, il répéta son point de vue dans son traité *De perfectionibus moribusque divinis* (*Sur les perfections et les mœurs divines*, 1620). Il continuait à défendre, ici comme dans ses opinions relatives à la moralité du marché, une vision de l'homme axée sur la rémunération des mérites²⁴. Cette attention portée au travail de l'homme transparait également dans ses opinions novatrices sur le caractère inspiré des écrits bibliques. Selon Lessius, il est possible, et même historiquement avéré, que des textes rédigés par l'homme, basés sur sa seule industrie, puissent devenir de vrais textes saints et bibliques après validation consécutive par le Saint-Esprit – il pensait notamment au deuxième livre des Maccabées²⁵.

Indubitablement, Lessius promeut une vision de l'homme qui le rend maître de son destin. C'est une vision qu'il défend avec d'autant plus de vigueur qu'il la croit nécessaire dans la lutte contre les hérésies de son temps. Dans plusieurs écrits à vocation apologétique, il essaie de

démontrer la supériorité du catholicisme par rapport aux sectes protestantes, tout en défendant les privilèges du souverain pontife, auquel, il faut le rappeler, les jésuites sont liés par un vœu d'obéissance particulier. Outre sa *Consultation sur le choix à poser en matière de foi et de religion*, déjà évoquée plus haut, Lessius confronte luthériens, calvinistes et anglicans dans le *De Antichristo et eius praecursoribus*, une disputation *Sur l'antéchrist et ses prédécesseurs* (1611) auquel il ajoute *De Calvino*, un appendice *Sur Calvin*. Le sujet majeur de cet ouvrage est la réfutation de l'accusation du roi d'Angleterre Jacques 1^{er} envers le pape, qu'il affirmait être la réincarnation de l'antéchrist. De surcroît, Lessius se livre à une *Défense du pouvoir papal* (*Defensio potestatis Summi Pontificis*, 1611), qu'il développe ensuite via une analyse de l'importance du quatrième concile de Latran (*Discussio decreti Magni Concilii Lateranensis*, 1613) concernant la cure des âmes et la pratique régulière de la confession.

Pour stimuler l'industrie vertueuse du chrétien dans la vie quotidienne, Lessius trouvait important de mettre en avant le caractère mystique de l'existence. En 1613, il publie un manifeste qui insiste sur le caractère divin de la nature et de son gouvernement providentiel: dans l'apologie *De providentia numinis et animi immortalitate* (*Sur la providence divine et l'immortalité de l'âme*), qui n'est pas dépourvue de tendances néoplatoniciennes et stoïciennes, il incite ses lecteurs à observer le caractère mystique de la nature, en particulier le cosmos, les astres, les plantes, les animaux et l'homme, créatures dignes de toute gloire et admiration. Ce ton mystique se retrouve aussi dans son traité *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (*Sur le bien suprême et la béatitude éternelle de l'homme*, 1616). Après sa mort en 1623, un résumé de sa pensée mystique fut publié sous le titre *Quinquaginta nomina Dei seu divinarum perfectionum compendiarum expositio* (*Cinquante noms de Dieu*, 1640), le titre rappelant à lui seul l'ouvrage sur les noms divins du Pseudo-Denys l'Aréopagite, auteur spirituel du début du VI^e siècle dont Lessius aurait traduit certains ouvrages. Par ailleurs, Lessius était l'auteur d'une *Apologia pro scriptoribus mysticae theologiae* (*Apologie des auteurs de théologie mystique*) qui n'a pas été préservée pour la postérité.

Fidèle au message d'Ignace de Loyola, Lessius était avant tout un jésuite qui mettait tout en œuvre pour aider l'homme à déceler la signature divine dans la Création. Dans les préfaces de ses ouvrages il est souvent question de toucher le lecteur via les sentiments, les « affects », plutôt que de l'accabler avec des raisonnements spéculatifs et arides. Cette intimité touche au plus profond de la spiritualité ignatienne²⁶. L'objectif est simple : émouvoir l'homme, entrer en contact avec l'espace le plus intime à l'intérieur de son être, pour qu'il se meuve et s'apprête à agir. Grâce à sa volonté et ses forces, en effet, l'homme doit coopérer activement avec la grâce divine afin de faire des bonnes œuvres, en soulageant les pauvres, en rendant grâce à Dieu, en renonçant à lui-même. En résumé, il s'agit de stimuler chacun à être juste, prudent, modéré et courageux, et à participer à l'économie du salut. Pour Lessius, une vie sobre était grandement favorable à l'accomplissement de cet idéal. Dans son *Hygiasticon* de 1613, un livre sur la diététique traduit en plusieurs langues, il propose en effet des recettes pour boire et manger sainement afin de vieillir sans perdre ses capacités mentales et physiques. Simultanément, ces recettes de sobriété permettent de retrouver la condition physique indispensable à la conduite d'une vie spirituelle. Pour analyser les manières de conjuguer cette spiritualité à la participation à la vie active, Lessius a écrit son grand traité *De iustitia et iure, Sur la justice et le droit*, et c'est dans cet ouvrage majeur que nous puiserons abondamment pour déchiffrer la pensée économique de l'Oracle des Pays-Bas.

L'OMBRE DE MAX WEBER

Je récusé expressément la possibilité de la thèse absurde selon laquelle la seule Réforme [...] aurait créé l'esprit capitaliste.

Max Weber.

Une enquête sur les fondements théologiques de la pensée économique ne peut procéder sans évoquer le nom de Max Weber, le grand juriste et historien du droit allemand qui passe pour le père fondateur de la sociologie moderne¹. Son articulation des relations entre religion et économie dans les grandes cultures du monde continue à impressionner par son ampleur autant que par sa rigueur scientifique². Mais c'est surtout la thèse de Weber relative à l'impact des sectes puritaines anglaises sur l'essor du capitalisme en Occident, exposée dans son ouvrage *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), qui a séduit le plus l'imaginaire collectif. Le raz-de-marée de controverses et d'interprétations les plus diverses de cet ouvrage fait que les tenants et aboutissants de la thèse weberienne ne peuvent faire ici l'objet d'une analyse détaillée³. Nous ne pouvons pas non plus nous attarder sur les essais brillantissimes de Weber relatifs aux rouages de la carrière politique, aux intrigues de la vie académique ou encore au fonctionnement du droit dans les sociétés occidentales modernes. En revanche,

nous proposons un retour aux sources dans le double sens d'une redécouverte de quelques fragments-clés de *L'Éthique protestante* et d'une prise de conscience de son intuition méthodologique. Bien que peu considérée, cette dernière consiste principalement en l'examen de la littérature des cas de conscience, considéré par Weber comme une voie royale pour redécouvrir les fondements religieux de l'essor du capitalisme.

« Protestantisme » et « capitalisme »

La fascination exercée par *L'Éthique protestante* sur les lecteurs a souvent induit ces derniers en erreur. À rebours d'une image répandue, Max Weber n'a pas essayé d'établir une relation monocausale et exclusive entre foi protestante et système capitaliste. Comme le montre la citation en exergue de ce chapitre, tirée d'une lettre à Karl Fischer⁴, un de ses critiques, il était pleinement conscient de l'existence d'autres facteurs – matériels et spirituels – qui ont pu contribuer à l'essor de l'esprit capitaliste. Weber admettait que des formes importantes d'activité capitaliste précédaient la Réforme, tout comme il reconnaissait l'apport de certains scolastiques médiévaux, voire de jésuites, au développement de l'esprit capitaliste. Dans la deuxième édition de son ouvrage, parue en 1920, Weber insère des références explicites à Bernardin de Sienne et Antonin de Florence, deux théologiens scolastiques médiévaux⁵. Weber reconnaît les positions « relativement favorables » de Bernardin et d'Antonin à l'industrie et au capital⁶. Par comparaison, il caractérise les idées anticapitalistes de Martin Luther comme étant « carrément arriérées⁷ ». En revanche, il voit en Bernardin et Antonin les prédécesseurs des jésuites, dont il relève « l'adaptation indulgente et utilitariste au monde⁸ ». Il avoue de surcroît que l'ascèse rationalisée a trouvé sa puissance maximale dans l'ordre des jésuites⁹. Dans son étude sur « La psychophysique du travail industriel », issue de ses observations empiriques, en 1908, du fonctionnement de l'usine textile appartenant à la famille de son épouse, il laisse entendre que le catholicisme moderne, contrairement à ce qui fut le cas au Moyen Âge, peut tout à fait avoir le même effet sur la conduite de vie – et plus

précisément sur ce qu'il appelle « la domestication des ouvriers » – que l'ascèse protestante¹⁰.

La thèse weberienne était donc plus nuancée que ne le laisse supposer la caricature qu'on en a faite. En outre, sa compréhension du protestantisme ne partait pas d'une vision homogène de la Réforme. Seules les sectes protestantes de nature « ascétique », comme les puritains anglais, étaient considérées par Weber comme des vecteurs d'une « conduite de vie » adéquate à l'esprit du capitalisme. La référence à l'éthique protestante dans le titre de son ouvrage n'inclut pas le luthéranisme ou le piétisme allemand. En dépit de sa contribution fondamentale à l'éthique protestante à travers sa conception, révolutionnaire, de la profession comme vocation, Martin Luther et ses fidèles ne furent pas considérés par Weber comme promoteurs de l'esprit du capitalisme car ils n'étaient pas suffisamment « ascétiques ». Pour Weber, juriste de formation, cet ascétisme est synonyme de système, d'ordre, de formalisme, de méthode et de rationalisme, comme l'a montré Peter Ghosh¹¹. Prenant pour exemple le traité *Ta Askètika sive exercitia pietatis (Pratiques ascétiques ou exercices de piété, 1664)* de Gijsbert Voet, fondateur de la « Nadere Reformatie » (une forme encore plus rigoureuse de calvinisme aux Pays-Bas), Weber considère que la rationalisation de la conduite de vie, condition préalable à l'essor de l'esprit capitaliste, a atteint son apogée dans l'expérience ascétique puritaine. Alors qu'il rencontre cet ascétisme en premier lieu dans les monastères médiévaux, ce qui explique leur succès économique¹², il est d'avis qu'il a fallu attendre les sectes puritaines pour que l'ascèse se répande dans le monde extérieur, dans l'exercice des activités professionnelles : « Cette ascèse n'était plus un *opus supererogationis* [« œuvre surrogatoire »], mais une mise en œuvre requise pour quiconque voulait s'assurer de sa béatitude. Cette vie particulière [...] ne se déroulait plus – c'est là le point décisif – en dehors du monde, dans des communautés monastiques, mais à l'intérieur du monde et de ses ordres. Cette rationalisation de la conduite de vie à l'intérieur du monde, avec l'au-delà comme horizon, fut l'œuvre de la *conception de la profession-vocation* propre au protestantisme ascétique¹³. »

Si la notion de «protestantisme», dans la pensée de Weber, mérite une approche nuancée, c'est aussi (voire davantage) le cas quand il s'agit de comprendre ce que le sociologue a voulu exprimer par le terme «capitalisme». Malgré l'absence notoire de définition de «l'esprit du capitalisme», Weber prend à contre-pied une conception assez populaire du capitalisme envisagé comme la poursuite insatiable de l'argent, la consommation effrénée et la jouissance sans limites. Il considère que l'aventurier «qui se rit des bornes de l'éthique» et qui est motivé par la «pulsion du gain» conduit une vie irrationnelle, incompatible avec ce qu'il conçoit comme l'esprit ascétique du capitalisme. Même s'il refuse d'en donner une définition claire et limpide, Weber offre une illustration de ce qu'il entend par «esprit du capitalisme» en se référant au *Conseil à un jeune homme d'affaires* de Benjamin Franklin (1748). Ces recommandations abondent de références à la nécessité d'une conduite de vie vertueuse, sobre et contrôlée, afin que le marchand puisse augmenter sa crédibilité. Ainsi, l'homme d'affaires doit avant tout être un bon payeur et un homme discipliné. Il doit veiller au respect de ses promesses et observer les contrats avec la plus grande fidélité: «Outre le zèle et la frugalité, rien ne contribue autant à la promotion d'un jeune homme dans le monde que la ponctualité et la justice en toutes ses affaires. C'est pourquoi ne garde jamais de l'argent emprunté une heure de plus que tu ne l'as promis, afin que le dépit ainsi provoqué ne te ferme pas pour toujours la bourse de ton ami¹⁴.»

Pour Weber, l'homme d'affaires dénué de tout scrupule n'incarne pas l'esprit du capitalisme. La «faim de l'or», *auri sacra fames*, est, selon ses propres dires, aussi ancienne que l'humanité, et n'est pas propre à l'esprit moderne du capitalisme. Elle a existé à toutes les époques de l'histoire, en tous lieux et de toutes les manières possibles, sans pour autant constituer la marque distinctive du capitalisme moderne comme phénomène de masse¹⁵. Le type d'homme qui a rendu possible le capitalisme moderne poursuit l'accumulation sans fin de ses richesses non pour en profiter sans limites, mais pour donner expression à son obéissance à sa vocation professionnelle, entendue comme le

commandement de Dieu. Pour cet homme, l'accumulation du capital n'est pas le fruit d'une course effrénée vers une vie sans préoccupations et pleine de luxe. Elle est le fruit de l'accomplissement fidèle de la tâche que lui a consignée Dieu, pour sa gloire et celle de l'humanité. Il s'agit d'un travail conçu comme un devoir, accompli de manière rationnelle, et non pas d'une passion, propulsée par des pulsions incontrôlées. Pour cet homme, toute heure perdue est soustraite au travail consacré à la gloire de Dieu¹⁶. Par ailleurs, il ne faut pas perdre son temps en exerçant un travail qui ne correspond pas à sa vocation: «Ce que Dieu exige, précisément, ce n'est pas le travail en lui-même, mais le travail rationnel dans le cadre d'une profession. Dans l'idée puritaine de la profession, l'accent est mis constamment sur ce caractère méthodique de l'ascèse professionnelle, et non, comme chez Luther, sur l'acceptation du sort assigné par Dieu une fois pour toutes¹⁷.»

Le travail, conçu comme une vocation, est un service rendu à Dieu. Grâce à sa dévotion et à son ascétisme, l'homme puritain parvient à travailler dur pour augmenter à la fois la gloire de Dieu et ses richesses, sans en profiter. Les possessions ne sont pas considérées comme suspectes en soi, mais seulement dans la mesure où elles impliquent le risque d'une forme de repos oisif¹⁸. Comme le souligne Weber, les moralistes puritains comme Richard Baxter s'opposent à la jouissance des possessions, non pas à leur accumulation¹⁹. Ils en freinent la consommation, non son accroissement. Le résultat est la formation de capitaux colossaux par une épargne constante²⁰. Ainsi, l'esprit de l'ascèse chrétienne, réservé aux moines dans la tradition médiévale, mais généralisé à toute la population sous l'effet de la Réforme, est un des éléments constitutifs de l'esprit capitaliste moderne²¹. Selon Weber, il existe pourtant une différence entre l'homme puritain et l'homme moderne: le premier se soumettait à l'accomplissement discipliné de sa profession-vocation selon sa propre volonté, alors que le second est contraint de se soumettre à une logique capitaliste désormais dénudée de toute référence à une Providence divine²².

Enjeux politico-idéologiques

Si la conduite d'une vie rationnelle et méthodique, dont il a révélé les racines profondément théologiques, est considérée par Weber comme une condition nécessaire à l'essor de l'éthos capitaliste moderne, la controverse suscitée par sa thèse a été tout sauf sobre et ascétique. Les critiques et anticritiques ne se sont pas fait attendre. À deux controversistes allemands, Karl Fischer et Felix Rachfahl, Weber a répondu lui-même, à deux reprises. Il considéra nécessaire de conclure sa deuxième réplique à une seconde attaque de Fischer par une citation de l'économiste Georg Friedrich Knapp: «Certes, je n'aime pas voir écrit noir sur blanc que je suis un âne. Mais je n'éprouve aucun plaisir non plus quand quelqu'un croit devoir laisser imprimer que je ne suis pas un âne²³.» De toute évidence, les débats autour de *L'Éthique protestante* ont vite pris un tournant émotionnel et polémique. Au-delà d'histoires d'ego, qui ne concernent pas seulement les universitaires, le climat politique y a certainement contribué: il était tendu au tournant du xx^e siècle, à une époque où les ferveurs nationalistes, souvent assorties d'identification religieuse, faisaient rage. Indépendamment de la vraie nature de ses sentiments religieux et nationalistes, souvent proposés comme des clés de lecture des ouvrages de Weber²⁴, il convient de prendre conscience de cette ambiance générale dans laquelle naît le grand ouvrage de Weber sur les liens entre capitalisme et protestantisme.

À la fin du xix^e siècle, une littérature abondante voit le jour pour expliquer le progrès économique selon l'adoption ou non, par les nations européennes, de la religion protestante. Un des protagonistes de ce mouvement fut le juriste belge Émile de Laveleye, dont le travail précurseur est reconnu par Weber dans l'introduction de *L'Éthique protestante*²⁵. Originaire d'une famille aisée de Bruges, de Laveleye s'est forgé une réputation comme cofondateur de l'Institut de droit international et professeur d'économie politique à l'université de Liège²⁶, mais il fut aussi l'auteur d'un article controversé sur «Le protestantisme et le catholicisme dans leur rapport avec la liberté et la prospérité des peuples»²⁷. Publié en 1875, cinq ans après le premier

concile du Vatican, lors duquel le pape Pie IX réussit à ériger le principe de l'infaillibilité pontificale en dogme officiel sur fond de déclin du pouvoir temporel de l'Église, l'article est l'occasion pour de Laveleye de réitérer son souhait de voir la Belgique abandonner sa loyauté envers Rome. Mais les raisons de l'aversion de Laveleye pour Rome dépassent la seule crainte d'une oppression des libertés citoyennes par une théocratie romaine. L'engouement pour le protestantisme reflète aussi le traumatisme causé par la défaite française lors de la guerre franco-prussienne de 1870. Cette débâcle fut attribuée rétroactivement à l'influence idéologique trop importante des catholiques sur la politique française du Second Empire²⁸. Terrifié d'assister à «la décadence des races latines» qu'il observe en France, en Italie et en Espagne, de Laveleye est d'avis que ce n'est pas «en raison du sang qui coule dans leurs veines» que «les Latins» sont condamnés au déclin économique, mais bien en raison de leur adhésion à la foi catholique²⁹. Afin de sauvegarder la prospérité matérielle des peuples latins, il faut donc que ces pays abandonnent leur foi catholique et la remplacent par la religion protestante: «Partout où dans un même pays les deux cultes sont en présence, les protestants sont plus actifs, plus industriels, plus économes et, par suite, plus riches que les catholiques. [...] En présence de tous ces faits concordants, il est difficile de ne pas avouer que c'est le culte et non le sang qui est la cause de la prospérité extraordinaire de certains peuples³⁰.» De son propre aveu, c'est l'observation de la supériorité économique des régions protestantes qui pousse, à son tour, Max Weber à analyser les fondements religieux de la prospérité économique. En témoigne la toute première phrase de *L'Éthique protestante*: «Un simple regard sur les statistiques professionnelles d'un pays de confession mixte fait généralement apparaître la fréquence remarquable d'un phénomène qui a fait l'objet de multiples et vives discussions dans la presse et dans les publications catholiques, ainsi que dans des congrès catholiques en Allemagne: à savoir le caractère très majoritairement protestant tant des possesseurs de capital et des chefs d'entreprise que des couches supérieures des travailleurs qualifiés, et en particulier du personnel des

entreprises modernes doté d'une formation technique ou commerciale supérieure³¹. »

Max Weber semble avoir voulu se limiter à une explication scientifique de cette divergence entre les cultures catholiques et protestantes, sans ambition manifeste de démontrer, coûte que coûte, la supériorité du culte protestant par rapport au catholicisme. Mais le contexte de rivalité entre confessions et nations dans lequel apparaît la première version de la première et seconde partie de son ouvrage, en 1904-1905, fait qu'elle ne pouvait que susciter des controverses. Il serait prétentieux d'évoquer ne fût-ce que le sommet de l'iceberg de ces débats sans fin, qui ont fait l'objet d'une littérature immense et érudite. Retenons avec Sylvain Piron que «certains théologiens protestants pouvaient s'insurger d'être associés à l'essor du culte de Mammon tandis que des historiens catholiques, frustrés de se sentir tenus à l'écart de la modernité, tentaient d'affirmer l'existence d'un esprit du capitalisme dans le christianisme médiéval³²».

Parmi les catholiques critiques du peu d'attention portée à l'esprit catholique du capitalisme, on compte l'économiste Hector Menteith Robertson, auteur d'une étude parue en 1933 relative à la contribution fondamentale des jésuites à l'esprit du capitalisme. Il y démontre, dans le détail, que les jésuites approuvaient des pratiques financières modernes encore considérées comme usuraires par les calvinistes³³. Mais la réception du livre de Robertson dans les cercles catholiques en dit long sur le peu d'intérêt qu'il y eut, et qu'il y a encore, à considérer les catholiques comme les premiers avocats de pratiques capitalistes. En 1934, le jésuite irlandais rigoriste James Brodrick publie un livre qui détruit les thèses de Robertson³⁴. Il se félicitait plutôt de la popularité de la thèse de Weber, selon laquelle les catholiques et son ordre en particulier n'avaient rien à voir avec les origines de l'esprit du capitalisme. Dans les années 1930, l'Église catholique était heureuse de pouvoir se distancier d'un système qui, peu d'années auparavant, en 1929, avait débouché sur une crise financière sans précédent. Dans *Quadragesimo anno*, l'encyclique du pape Pie XI de 1931 rédigée en réaction à la Grande Dépression,

la solidarité était promue comme la vertu suprême de la pensée sociale catholique. Rédigées par le jésuite allemand Oswald von Nell-Breuning, les thèses de *Quadragesimo anno* cadraient mal avec les observations de Robertson relatives aux tendances individualistes et capitalistes des jésuites au tournant du XVII^e siècle. De la même façon, dans son livre influent de 1934, *Le catholicisme, le protestantisme et la formation historique du capitalisme*, le jeune catholique Amintore Fanfani, figure de proue de la démocratie chrétienne italienne après la Seconde Guerre mondiale, était heureux de pouvoir faire porter le chapeau d'un capitalisme aveugle aux protestants. C'est en tout cas l'avis de Michael Novak, un théologien américain qui fut l'un des rares catholiques à avoir vanté les mérites de l'esprit du capitalisme, un capitalisme qu'il comprend essentiellement comme un système économique permettant de donner libre cours à la créativité de l'homme³⁵. Des conceptions divergentes coexistent donc concernant la nature du capitalisme, en ce qui concerne non seulement la détermination de ses origines, mais aussi sa définition hautement problématique³⁶.

Une méthodologie inachevée

Les controverses suscitées par *L'Éthique protestante* nécessitent un retour à une intuition d'ordre méthodologique qui sous-tend l'ouvrage. Indépendamment de la validité des conclusions auxquelles Weber arrive, il convient d'attirer l'attention sur les sources qui constituent le point de départ de sa démarche scientifique. Pour comprendre la relation entre croyances religieuses et idées économiques, Weber conseille en effet «de se reporter aux écrits théologiques qui procèdent manifestement de la pratique de la cure d'âmes», expliquant que celle-ci exerçait une influence «dont nous autres Modernes ne pouvons tout simplement plus nous faire la moindre idée³⁷». Weber insiste sur le fait que la pratique pastorale, fruit des préoccupations de l'homme prémoderne envers l'au-delà, a façonné durablement la culture occidentale. À ce constat il ajoute, souvent de manière quelque peu désabusée, que la raison de l'homme moderne manque de force pour saisir l'énorme impact qu'a pu exercer l'imaginaire religieux sur la vie quotidienne. «Même avec

la meilleure volonté», conclut-il à la fin de *L'Éthique protestante*, «l'homme moderne est généralement incapable de se représenter dans son ampleur effective la signification que les contenus de conscience religieux ont revêtue pour la conduite de vie, la culture et les caractères nationaux³⁸.» C'est un constat qu'il répète en 1906 dans un article sur les «Églises et sectes protestantes en Amérique du Nord»: «Nous autres hommes modernes, dépourvus d'"oreille musicale" pour la religion, sommes difficilement à même d'imaginer ou tout simplement de croire quel rôle puissant a échoué à ces facteurs religieux aux époques où se sont forgés les caractères des nations de haute culture des temps modernes. En ces temps où le souci de l'"au-delà" était ce qu'il y avait de plus réel pour les hommes, ces facteurs religieux projetaient leur ombre sur tout³⁹.»

Max Weber renvoie ici aux *responsa*, les recueils de réponses aux cas de conscience, en tant que témoins privilégiés de cette préoccupation et de l'impact majeur des pasteurs en tant qu'experts et conseillers spirituels. L'analyse de cette littérature est au cœur de la méthodologie weberienne. Ainsi Weber reproche-t-il à Karl Fischer de ne pas comprendre les résultats de son enquête, faute de compréhension de ce fondement méthodologique: «Il ne sait tout simplement pas que les sources qui ont été décisives pour mon analyse de l'influence exercée sur la conduite de vie [...] sont issues de collections de *responsa* qui renvoient directement à des questions tout à fait concrètes adressées à un ecclésiastique (lequel constituait alors le conseiller de loin le plus universel qu'aucune époque historique eût jamais connu)⁴⁰.» La méthodologie proposée par Weber éloigne le lecteur de l'univers moderne, nettoyé de toute référence religieuse, mais elle a le mérite de nous faire approcher au plus près de l'âme qui a inspiré pendant de longs siècles la société européenne, ainsi que sa pensée économique. C'est ainsi que se révèle toute la pertinence de la précaution méthodologique de Giorgio Agamben, pour qui toute enquête archéologique doit prendre en considération la possibilité que la généalogie d'un concept puisse se situer dans une sphère tout autre que celle qu'on envisageait au départ⁴¹. La vaste littérature sur les cas de conscience, des

sommes pour confesseurs médiévaux jusqu'aux directoires des pasteurs puritains en passant par les manuels de droit et de morale des théologiens de l'École de Salamanque, met à nu ce que Harold Berman a pu désigner comme les «systèmes de croyances» qui sous-tendent la vie économique avant l'époque contemporaine.

Or, dans son *Éthique protestante*, Weber ne lève que le bout du voile qui cache les centaines de milliers de pages que nous a léguées la compréhension des cas de conscience⁴². Loin d'épuiser l'énorme potentiel de sa méthodologie, il se limite à une enquête préliminaire sur base d'une petite sélection d'auteurs appartenant à des sectes protestantes d'orientation puritaine. De son propre aveu, Weber se borne essentiellement à la lecture du *Christian Directory* (1673) du pasteur presbytérien Richard Baxter, livre qu'il considère comme «le compendium le plus complet de la théologie morale puritaine⁴³». Si Weber n'insiste pas davantage, il est tout de même intéressant de noter que cet ouvrage porte les marques de sa lecture de la casuistique jésuite, signe de la circulation outre-Manche de la littérature catholique casuistique au-delà des frontières confessionnelles⁴⁴. Baxter admet ouvertement que les règles de sa propre vie ascétique sont directement inspirées des conseils proposés par Lessius dans son *Hygiasticon*⁴⁵. Dans sa liste d'auteurs recommandés à la fin de la troisième partie de son livre, Baxter inclut Juan Azor, jésuite et auteur en 1600 des *Institutiones morales*, monument de la théologie morale catholique, et Martín de Azpilcueta, membre de l'École de Salamanque et auteur du *Manuel pour confesseurs et pénitents*.

Weber était conscient des limites de son entreprise d'archéologie idéologique. À plusieurs reprises, il renvoie aux publications de son collègue et ami Ernst Troeltsch sur le développement historique des doctrines sociales des Églises chrétiennes pour approfondir tel ou tel sujet. En revanche, hormis les quelques références à Bernardin de Sienne et à Antonin de Florence dans la deuxième édition de *L'Éthique protestante*, l'immense littérature catholique relative aux cas de conscience demeurerait généralement un angle mort. Les luttes idéologiques entre

protestants et catholiques dans l'Allemagne de son temps, qui donnaient lieu à une véritable « guerre des cultures » (*Kulturkampf*), ainsi que l'affirmation de la supériorité des églises protestantes, n'y sont pas étrangères. Weber considère avec peu de nuances les écrits d'érudits catholiques comme ceux du juriste Wilhelm Endemann, auteur de deux volumes d'études sur l'histoire des doctrines économiques et juridiques au sein de l'Église catholique, qui « ont vieilli aujourd'hui dans leurs détails⁴⁶ ». Est-il pourtant possible qu'au-delà de ses antipathies envers les catholiques, Weber ait simplement été découragé par l'énorme masse de littérature de cas de conscience à l'aube des temps modernes ? En rédigeant son histoire de la morale chrétienne en 1808, le théologien luthérien Karl Friedrich Stäudlin avouait que la simple confrontation avec cette immense quantité de textes décourageait même les plus persévérants d'enquêter sur la littérature des cas de conscience dans les pays catholiques des XVI^e et XVII^e siècles⁴⁷. C'est pourtant ce qu'il nous reste à faire pour achever l'enquête de Max Weber.

PACTUM SERVA

*On lie les bœufs par les cornes
et les hommes par les paroles.*

Antoine Loysel, *Institutes coutumieres*.

Lorsque Max Weber aborde la question de savoir à quoi ressemble l'esprit du capitalisme, il renonce donc à en donner une définition abstraite. En revanche, les passages qu'il cite du *Conseil à un jeune homme d'affaires* de Benjamin Franklin – où l'on retrouve la fameuse phrase « le temps, c'est de l'argent » – illustrent de manière concrète ce que le sociologue entend par « esprit du capitalisme ». Franklin insiste sur le fait que l'accès au marché est une affaire de croyance et de crédibilité : le crédit dont bénéficie le marchand est le fruit du respect de ses engagements. En tenant scrupuleusement ses promesses, le jeune homme d'affaires apprend rapidement qu'une parole donnée et respectée, c'est une confiance gagnée, et donc de l'argent. « Songe », explique Franklin, « qu'un bon payeur est – selon l'adage – le maître de la bourse de chacun¹. » Le respect des conventions assure au marchand davantage de crédibilité. Ainsi apparaît ici le lien intime, mais fragile, entre crédit et confiance, contrats et commerce, fidélité et prospérité. Ce lien nous mène au cœur de la pensée économique et juridique des théologiens

scolastiques. Pleinement conscients que le marché est d'abord un artefact construit sur le dogme du respect des promesses, c'est à travers le droit des contrats que ces théologiens ont saisi les échanges commerciaux. Ce chapitre propose d'exposer les racines religieuses de ce qu'Alain Supiot a pu désigner comme l'un des grands fondements dogmatiques de l'économie de marché : la croyance en la force de la parole donnée². Cette croyance se manifeste dans l'impératif selon lequel les conventions doivent être respectées : *pactum serva*.

La force de la parole donnée

C'est en 1188, dans des commentaires rédigés par Huguccio de Pise et Bernard de Pavie sur le Décret de Gratien, qu'apparaît pour la première fois l'adage classique *pacta sunt servanda* : «Les conventions doivent être respectées.» Dans sa version plus complète, *pacta quantumcumque nuda servanda sunt*, il énonce que «les conventions, aussi “nues” soient-elles, doivent être respectées». Sous cette forme, l'adage figure en tête du canon *Antigonus* dans le *Liber Extra*, ce grand texte du droit canonique promulgué en 1234 par le pape Grégoire IX, qui reprenait des décisions relatives à certains cas prises par les conciles et les papes médiévaux. Les Pères rassemblés au concile de Carthage (348) étaient amenés à trancher un litige entre Antigonus et Optantius, deux évêques impliqués dans une dispute concernant la délimitation de leur diocèse respectif. Selon le concile, une convention relative à ces frontières, passée quelques années auparavant entre Antigonus et Optantius, devait être honorée, car la paix ne pouvait être garantie qu'à la condition du strict respect des conventions³. Cette décision sans précédent marque la rupture du droit canonique avec la tradition civiliste. Cette dernière était axée sur le droit romain de l'empereur Justinien qui remontait au début du VI^e siècle. En effet, la «nudité» des conventions dont il est question dans la version complète de l'adage (*pacta quantumcumque nuda servanda sunt*) fait référence à un passage des Digestes de Justinien où toute force contraignante est déniée aux simples conventions, désignées aussi par le mot «conventions nues»⁴. Le droit romain réserve la

force contraignante des simples échanges de consentement à une catégorie bien spécifique de conventions, à savoir les *contractus consensu* : la vente, le louage, le contrat de société et le mandat. Il n'envisage pas les contrats de manière générique et abstraite. Pour être efficaces devant les tribunaux, les conventions autres que les *contractus consensu* nécessitent un «vêtement» au-delà du consentement, par exemple le transfert de la chose promise ou l'utilisation de certaines formules. Selon une métaphore très répandue parmi les juristes médiévaux pour expliquer le droit romain des contrats, les conventions nues devenaient raides, à l'image de l'homme nu. Elles ne pouvaient se prémunir contre les effets immobilisant du froid qu'en se réchauffant à l'aide de la chaleur apportée par des vêtements. Lors de la réception du droit romain dans les universités médiévales, de longues listes de «vêtements» capables de «réchauffer» et ainsi «corroborer» la force contraignante de simples conventions furent élaborées.

Parmi les vêtements les plus populaires aptes à réchauffer les conventions nues, on retrouve le serment, considéré par nombreux civilistes médiévaux comme le vêtement le plus approprié pour donner force contraignante à toutes sortes de conventions nues. En invoquant Dieu comme témoin de la parole donnée, on pouvait en toutes circonstances en assurer l'efficacité. Le serment avait le pouvoir de faire rentrer le champ contractuel dans le champ religieux. Ainsi, Dieu pouvait être invoqué comme Garant des simples conventions. Au même moment, un grand renversement se préparait en ce qui concerne le serment. En effet, les canonistes médiévaux étaient de moins en moins enclins à y voir un élément purement extérieur aux simples conventions. À la lumière de l'Évangile, ils estimaient plutôt qu'aux yeux de Dieu, la simple parole avait la force et la crédibilité d'une promesse jurée. Dès lors, il n'y avait pas de raison de différencier la force contraignante du serment de la simple parole. Pour des motifs religieux, la valeur juridique de la simple parole d'un chrétien devait être identique à celle d'un serment – sans quoi le chrétien risquait de mentir, et donc de pécher mortellement. Conformément aux paroles du Seigneur dans l'évangile de Matthieu (5,33-37), un plus

haut degré de fiabilité était requis de la part des chrétiens, dont le «oui» devait être un «oui», et le «non» un «non». Par conséquent, il n'était plus nécessaire d'affirmer la nécessité d'ajouter un vêtement, tel le serment, à une simple convention, puisque la simple parole était déjà censée avoir la force d'un engagement juré. Jésus appelait ses disciples à ne plus faire aucun serment et à s'engager à honorer ses promesses sans invoquer le nom de Dieu. Le simple échange de paroles suffisait pour que la convention devienne forte, stable et efficace: «Et voici la raison pour laquelle Dieu ne veut pas qu'il y ait la moindre différence entre notre serment et notre parole: tout comme la perfidie ne convient pas dans le serment, le mensonge doit être absent de nos paroles. Le parjure et le mensonge sont susceptibles de punition par le jugement divin, selon les mots bibliques: "la bouche qui ment tue l'âme"⁵.»

À partir du Décret de Gratien, qui porte la marque de textes bibliques, les canonistes ont érigé le consensualisme en principe général du droit des contrats. En vertu de la parole donnée, les conventions sont à respecter, aussi nues soient-elles. Chaque accord reposant sur le libre consentement est identifié, par les canonistes et les théologiens, à un contrat liant, devant la justice, les individus concernés. Il a la force contraignante d'un pacte juré. Soucieux de combattre les mensonges, d'extirper le péché et de promouvoir la paix, les canonistes ont renversé le principe romain selon lequel les conventions nues n'ont pas de force contraignante.

Bien entendu, les Romains reconnaissaient toutefois la valeur morale du respect de la parole donnée. Les écrits des plus grands rhétoriciens et écrivains romains regorgent de références à l'idée que le respect de la parole donnée relève d'une morale essentielle au vivre ensemble. Célèbres sont les mots exprimés par Cicéron selon lesquels «le fondement de la justice est la foi, à savoir la constance et la vérité des paroles et des conventions⁶», des propos qui seront cités des milliers de fois par les canonistes et théologiens médiévaux. Au demeurant, d'un point de vue strictement juridique, le droit romain refusait d'admettre que chaque convention pouvait donner lieu à une action en justice.

Seuls le droit canonique et ses tribunaux se sont souciés de l'efficacité juridique de la simple convention. De la sorte, les canonistes ont considérablement contribué à la mise en place d'une croyance fondamentale sur laquelle repose l'économie de marché. Comme l'a noté avec beaucoup de clarté Alain Supiot, «c'est parce qu'on a cru en l'existence d'un Dieu unique, qui voit tout, et face auquel nul ne doit jamais mentir, que la simple convention (le pacte nu) a fini par être identifiée au contrat». Et Supiot d'expliquer que «la notion moderne de contrat n'aurait pu se développer sans la foi en un Garant universel de la parole donnée». Si, au fur et à mesure que la laïcisation de la culture occidentale se propage, l'État prend cette place de Garant des échanges à la place de l'Église, il reste que «cette sécularisation ne signifie nullement que le contrat puisse désormais se passer de la foi, de la croyance en un gardien de la parole donnée⁷».

À partir du début du XVI^e siècle, époque à laquelle la chrétienté médiévale se déchire et de puissants princes cherchent à s'établir en nouveaux papes dans leurs territoires respectifs, les tribunaux séculiers se substituent aux tribunaux ecclésiastiques tout en assimilant une série de principes découlant du droit canonique. L'assimilation du principe *pacta sunt servanda* en fournit un bel exemple. En France, l'ordonnance de Villers-Cotterêts de 1539 ôte tout pouvoir juridictionnel aux tribunaux ecclésiastiques en matière contractuelle. À la même époque, le grand juriste Charles Dumoulin, penseur du droit français moderne, affirme l'application du principe *pacta sunt servanda* dans les tribunaux civils, tout en se référant à ses origines canoniques. Ainsi, l'esprit du droit canonique se perpétue au moment où les États prennent la place de l'Église comme garants universels de la parole donnée. Parmi les nouveaux prêtres des droits nationaux, on retrouve des juristes qui se revendiquent de traditions coutumières et nationalistes plutôt que du legs universel du droit romano-canonique. Mais ils continuent toutefois à adhérer aux principes du droit canonique. C'est ainsi que l'on peut constater, à mesure que l'Occident avance dans la modernité, que le principe du respect de la parole donnée est de plus en plus affirmé, quand bien même certains témoignages cités prétendent que ce

principe relève de coutumes locales. Le juriste Antoine Loysel, auteur d'une collection de maximes du droit coutumier français, écrivit : « On lie les bœufs par les cornes et les hommes par les paroles⁸ », qui est en réalité la traduction française d'une glose latine médiévale imprégnée de valeurs chrétiennes⁹. Alors que la référence au droit canonique reste cachée, dans certaines éditions posthumes des maximes de Loysel, le renversement du droit romain effectué par les canonistes est rendu encore plus explicite par le biais du complément suivant : « Et autant vaut une simple promesse ou convenance que les stipulations de droit romain¹⁰. »

Du consensualisme à la liberté contractuelle

La théologie morale des scolastiques modernes, que Pierre Legendre a décrite comme « un droit canon second¹¹ », se félicitera de cette adoption, par le droit séculier du xvi^e siècle, des principes consensualistes des canonistes médiévaux. Le jésuite Luis de Molina, héritier de l'École de Salamanque et ami de Léonard Lessius, plaidait pour une adaptation de la législation civile aux exigences du droit canonique et du droit naturel, au motif que cela serait avantageux pour la promotion de la paix. Dès lors, il constatait avec satisfaction qu'au sein du Royaume d'Espagne les juridictions civiles avaient abandonné les distinctions subtiles, « introduites par des païens », entre contrats nommés et contrats innomés, ou encore entre des conventions nues et des conventions vêtues¹². Par ailleurs, son propre traité *De iustitia et iure*, publié en trois grands volumes entre 1593 et 1609, s'adressait explicitement tant aux confesseurs qu'aux juges des tribunaux. Le critère ultime d'évaluation des règles du droit, y compris celles du droit canonique, relevait pour lui du droit naturel. Du point de vue de ce droit naturel, l'élément essentiel de l'obligation contractuelle était constitué par le seul échange du libre consentement des parties. Aussi Léonard Lessius explique-t-il que « chaque contrat, même nu, produit une obligation naturelle, c'est-à-dire une obligation dans le for de la conscience, à condition qu'il soit conclu librement et de pleine volonté par des parties qui ont la capacité de contracter, si bien que tu ne peux

pas dissoudre le contrat sans l'accord de l'autre, à moins que le contrat ne soit nul en raison d'une provision de droit positif ou que la compétence pour l'invalidier t'ait été accordée¹³ ». Davantage encore que dans la tradition canonique, la perspective du droit naturel et la pratique du for de la conscience poussent les théologiens-juristes à rejeter les subtilités du droit romain et à s'intéresser au consentement comme fondement intime du lien contractuel. Et Molina d'insister que « du point de vue du droit naturel et des gens, c'est-à-dire avant l'introduction du droit civil, la distinction entre conventions nommées et innomées, ni, par ailleurs, celle entre conventions nues et vêtues, n'avaient lieu d'être. Il s'ensuit que dans le for de la conscience, eu égard à la nature même de la chose, toutes ces conventions engendraient une obligation que l'on qualifie de "naturelle" pour la différencier de celle, nommée "civile", qui est à la base de l'action en justice accordée par le droit civil¹⁴ ».

Le droit naturel permet de penser le contrat de manière générique et abstraite à partir de la volonté intime des parties. Au sein de cette conception des contrats, affirmaient les théologiens, l'homme retrouvait sa liberté naturelle d'origine (*libertas restituta*). Ce sont les mots utilisés par le jésuite Pedro de Oñate, auteur d'un volumineux traité (1646-1654) de quelques milliers de pages sur le droit des contrats, pour résumer l'apport conjoint des droits canonique et naturel au développement du droit des contrats au fil des siècles¹⁵. Cette liberté était considérée comme propice au bien commun dans la mesure où le principe du respect de la parole donnée est le fondement d'une société en paix et prospère. On assiste ici à un renversement de la logique du droit romain. Les civilistes portaient de l'idée que l'actionnabilité universelle des conventions est nocive à l'intérêt public, en raison d'une possible multiplication des litiges. En revanche, Oñate, comme Molina, part du principe inverse : la croyance partagée dans le respect de la parole donnée mènera à une diminution des actions en justice et à une augmentation de la prospérité. Plutôt que de troubler la paix publique, *pacta sunt servanda* promeut la confiance nécessaire au négoce économique. Grâce à la liberté contractuelle, l'homme peut disposer de ses biens comme

il l'entend. Il peut user des biens terrestres de manière aussi créative que son Créateur. La création de l'homme à l'image de Dieu implique la liberté d'action et le pouvoir de disposer de ses biens grâce à sa raison et sa libre volonté¹⁶. La mobilisation du dogme théologique de la création de l'homme à l'image de Dieu renvoie directement à l'un des fondements dogmatiques du droit occidental. Pour reprendre encore les mots d'Alain Supiot, «c'est seulement en Occident que l'on a pensé qu'à l'image de Dieu, tout homme pouvait disposer pour son propre compte de la puissance législative du Verbe et enfermer l'avenir dans des paroles¹⁷».

Le souci de protection de la propriété privée qui s'exprime dans la tradition scolastique des temps modernes se reflète dans la théorie des contrats qu'elle propose¹⁸. La conception assez individualiste de la propriété qu'on y trouve (le jésuite Grégoire de Valence parlera «du droit d'aimer ses biens») va se traduire dans une conception libérale du contrat. Si l'homme n'était pas maître de la puissance législative du Verbe et, partant, libre de conclure les contrats de son choix, il ne pouvait pas être considéré comme le vrai maître de ses biens, ce qui serait en contradiction avec son destin divin. «L'homme ne serait pas le vrai et parfait propriétaire de ses possessions», explique Oñate, «s'il ne pouvait pas les aliéner au moment où il veut, à la personne qu'il veut et à la manière qu'il veut, et s'il ne pouvait pas s'engager dans des contrats quand il veut et à la manière qu'il veut¹⁹». Par ses actions volontaires, l'homme peut faire l'exercice de sa maîtrise (*dominium*) sur les choses. C'est ce *dominium* qui est la base et le fondement du droit des contrats, selon les dires du dominicain de Salamanque Domingo de Soto, auteur du premier traité *De iustitia et iure*. Par ailleurs, le lien étroit entre propriété et contrats est exprimé par Luis de Molina qui, après avoir traité du droit des biens, entame une vaste discussion sur les modes de transfert des différentes formes de *dominium*. À cela, il ajoute qu'il articulera son traitement des contrats en deux temps, d'abord en présentant la théorie générale des contrats, ensuite en se concentrant sur les différents contrats spéciaux. On assiste donc à une systématisation de la doctrine des contrats à l'intérieur d'un droit privé qui

est lui-même conçu dans une logique d'ensemble. Cette systématisation se reflète particulièrement bien dans le *De iustitia et iure* de Léonard Lessius, dont le traitement des contrats spéciaux est précédé d'un chapitre sur les contrats en général.

«Auto-nomie» et «convention-loi»

L'abstraction du lien contractuel débouche sur une analyse des conventions comme une sorte de lois particulières liant des contractants qui sont conçues à l'image de législateurs. Dans l'univers des lois régissant le comportement humain, les théologiens scolastiques réservent ainsi une place importante à l'initiative individuelle. À travers ses paroles, l'homme est capable de soumettre ses actions futures à des lois qui sont le produit combiné de sa volonté et de celle du cocontractant. S'inspirant d'une métaphore romaine, les théologiens-juristes étaient d'accord pour qualifier le contrat de «loi privée» ou «loi particulière» (*lex privata*). Plus précisément, la convention est «une loi privée que celui qui fait une promesse s'impose à lui-même», pour utiliser les mots du jésuite Juan de Lugo, auteur d'un grand traité *De iustitia et iure* largement inspiré par l'ouvrage éponyme de Lessius²⁰. Pour les théologiens scolastiques, le contrat est donc l'expression par excellence de «l'auto-nomie», au sens étymologique de ce terme (du grec *autos*, «soi-même», et *nomos*, «loi»). La validité de cette «loi-convention» dépend tout d'abord de la libre volonté des contractants, donc de l'absence de dol, erreur ou contrainte, et de la décision des contractants de continuer à respecter leur engagement – comme l'indique clairement Lessius. Il s'agit d'une loi qui, dans la hiérarchie des normes, reste bien entendu inférieure à celle qui est introduite dans l'intérêt commun par les autorités civiles ou ecclésiastiques. Fidèles à l'image aristotélicienne de l'homme comme animal politique, les scolastiques pensent l'homme en lien avec la communauté qui l'accueille en son sein. Ils ne prônent pas un libéralisme sans limites ou une autonomie de l'individu qui ignore les intérêts du bien commun. Les autorités sont compétentes pour limiter la liberté contractuelle en la subordonnant à des formes déterminées par la

loi. Ainsi, pour protéger le patrimoine ecclésiastique contre l'avarice de certains clercs, de lourdes formalités sont à respecter au moment où un homme d'Église souhaite aliéner un bien ecclésiastique. De surcroît, étant donné la primauté absolue du droit naturel, le contrat comme «loi privée» doit honorer les principes découlant de la loi naturelle. Cette référence au droit naturel n'a rien d'abstrait: elle concerne avant tout le respect de la bonne foi (*bona fides*) et de l'équité (*aequitas*) dans les transactions.

L'élaboration, par les théologiens scolastiques, de la métaphore de la «convention-loi», soumise aux dictats à la fois de la volonté des contractants, du bien commun et des principes de droit naturel, a eu un impact tel qu'elle est restée la pierre angulaire du droit des contrats dans la tradition juridique continentale via les ouvrages de jusnaturalistes français (ces juristes des XVII^e et XVIII^e siècles prennent le droit naturel comme base de leurs analyses). Il suffit de penser au célèbre article 1134 de la version originale du Code civil de Napoléon de 1804, d'inspiration jusnaturaliste avouée, selon lequel «les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. Elles ne peuvent être révoquées que de leur consentement mutuel, ou pour les causes que la loi autorise. Elles doivent être exécutées de bonne foi²¹». Souvent considéré comme l'expression d'un individualisme bourgeois caractéristique de l'esprit français du début du XIX^e siècle, il est en réalité difficile de ne pas voir dans cet article 1134 un texte fidèle à l'héritage canonique, scolastique et jusnaturaliste des siècles précédents²². À cela s'ajoute que l'article suivant, dans sa version originale, élargit l'obligation contractuelle «à toutes les suites que l'équité, l'usage ou la loi donnent à l'obligation d'après sa nature». Dans la tradition scolastique, cette référence à l'équité est omniprésente. Ainsi, après avoir fait l'éloge de la naissance de la liberté contractuelle, Oñate explique dans le même passage de son traité que le droit naturel contraint les contractants à honorer les devoirs que leur impose l'équité naturelle²³. Pour Oñate, qui s'inscrit dans la droite ligne de la tradition canonique et scolastique, cette équité naturelle comporte deux principes fondamentaux, à savoir le respect de la règle d'or («ne fais

pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse») et celui de la justice dans les contrats («ne t'enrichis pas aux dépens d'autrui»). Un écho de cet appel à la morale contractuelle se trouve encore dans le *Traité des obligations* (1761) du grand juge et juriste français Robert-Joseph Pothier, qui ne fait que répéter les mots des théologiens scolastiques en expliquant que l'équité qui doit régner dans les contrats ne permet pas «que l'une des parties profite et s'enrichisse aux dépens de l'autre». De la même manière, Pothier empruntait aux canonistes et aux théologiens scolastiques le principe de la bonne foi, affirmant que «dans le for intérieur on doit regarder comme contraire à cette bonne foi tout ce qui s'écarte tant soit peu de la sincérité la plus exacte et la plus scrupuleuse²⁴». À travers Pothier et d'autres jusnaturalistes, la doctrine des contrats des scolastiques s'est ainsi retrouvée dans le Code civil de Napoléon de 1804.

À l'heure actuelle, la compatibilité des valeurs de liberté et d'équité n'a plus rien d'évident, du moins en théorie. Né dans un contexte où l'homme juridique est en principe pensé sans référence à la morale scolastique du vieux continent (il n'a comme seul guide que la loi positive), le nouveau Code civil français, introduit en 2016, n'a pas retenu l'article 1135 à sa place originale, à savoir juste après le principe de la convention-loi. Plus de deux siècles après la première grande codification française du droit civil, la séparation du droit des contrats d'avec ses origines jusnaturalistes n'est pourtant pas achevée. Devenu l'article 1194, l'ancien article 1135 demeure d'une grande utilité dans la pratique en donnant le pouvoir au juge de prendre en considération les «suites que l'équité, l'usage ou la loi donnent à l'obligation d'après sa nature». Aujourd'hui, en France, la doctrine des contrats reste donc fidèle à ses fondements scolastiques. Comme l'a récemment observé Jacques Krynen, «il faut prendre la mesure du fait que le système légaliste n'a pas entièrement évacué le recours à l'équité²⁵». Par ailleurs, la référence à l'équité reste aussi inscrite dans la plupart des codes civils à travers le monde qui se sont inspirés de la version originale de la codification napoléonienne. Ainsi, les articles 1134 et 1135 du Code civil belge correspondent toujours à leur modèle ancien. Sur ce point-ci, il convient

de rappeler l'analyse de l'historien belge du droit Dirk Heirbaut, qui considère que, devant le constat du peu de changements apportés au Code civil belge depuis son introduction en 1804 (au moment où les territoires belges étaient soumis aux autorités françaises), les Belges continuent à être les sujets les plus fidèles de Napoléon. On pourrait même aller plus loin et affirmer que la codification belge en matière de droit des contrats reflète toujours l'héritage scolastique.

**Au-delà de la morale :
fondements juridiques de l'obligation contractuelle**

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, des théologiens scolastiques comme Léonard Lessius n'ont pas envisagé le lien contractuel en des termes purement moraux. Tout en reconnaissant le caractère moral de l'obligation qu'il y a à respecter ses engagements, ils ont affirmé de surcroît le caractère juridique et contraignant d'une obligation contractuelle à proprement parler. Ce n'est pas seulement en vertu de l'honnêteté et de la vérité que le débiteur chrétien est tenu d'accomplir ses promesses. Il y est lié par une obligation de justice. Pour citer Lessius : « une promesse crée une dette juridique. Cette promesse accorde au cocontractant le droit d'en exiger sa réalisation²⁶ ». Domingo de Soto affirmait que la parole donnée établit un lien de confiance qui relève non seulement d'une dette morale relevant du respect de la vérité, mais aussi de la justice commutative. Avec une finesse remarquable, Lessius et ses collègues se sont penchés sur la question de savoir comment une obligation juridique peut naître à partir de la volonté humaine. Nous ne pouvons ici nous étendre davantage sur l'analyse profonde qu'ont livrée les scolastiques médiévaux et modernes de la force efficace des paroles humaines, notamment dans le contexte des professions de vœux religieux, comme l'a démontré Alain Boureau²⁷. Résumons, simplement, l'opinion commune au tournant du XVII^e siècle selon laquelle trois éléments sont requis pour qu'une promesse obtienne force contraignante : 1) l'intention de s'obliger juridiquement ; 2) l'extériorisation de cette volonté sous la forme d'une offre ; 3) son acceptation par le destinataire de cette dernière.

En premier lieu, il faut que le promettant ait l'intention de se lier de manière juridique (*animus obligandi*). Comme l'explique Lugo, à l'instar d'une loi qui n'est pas basée sur une volonté réelle des autorités, une convention sans intention d'obligation ne peut donner lieu à un contrat au sens strict du terme²⁸. Aussi évident que cet argument puisse paraître, il a donné lieu à des débats intenses sur les différences entre le simple énoncé d'une résolution et une promesse au sens strict du terme. S'inspirant de ces controverses, Pothier donnait l'exemple d'un père promettant à son fils, étudiant en droit, de lui offrir pendant les vacances un voyage de récréation pourvu qu'il « emploie bien son temps » pendant ses études²⁹. Selon Pothier, ce père visait uniquement à stimuler le zèle de son fils, sans s'engager à proprement parler. Sa promesse, qui n'avait pour objectif que d'inciter son fils à s'occuper utilement pendant ses études, n'engendrait qu'« une obligation imparfaite ».

Le second élément considéré comme nécessaire à la création d'une vraie obligation contractuelle est l'extériorisation de la promesse (*promissio externa*). Alors que Dieu et les anges sont capables de scruter les intentions des hommes, ces derniers, entre eux, ne peuvent deviner les pensées des uns et des autres. En pratique, dans le marché, l'extériorisation de l'intention de s'obliger par le biais d'une convention était donc toujours nécessaire. Toute la question qui occupait les théologiens était pourtant de savoir si l'homme était déjà lié par une promesse purement intérieure, dans son for de conscience. Si, envers moi-même, j'affirme ma volonté de m'obliger à vendre ma propriété à telle personne, suis-je obligé de respecter cette promesse intérieure ? Lessius considérait que le transfert de droits, y compris de créances contractuelles, ne pouvait s'effectuer par le biais de la seule volonté. Le langage ne peut, selon Lessius, être considéré comme un pur instrument visant à extérioriser des engagements complets qui existent déjà à l'intérieur de l'homme. Au contraire, le langage fournit des signes qui créent l'obligation au moment même de son expression. Les signes linguistiques ont une valeur pragmatique : ce ne sont pas de simples porteurs de signification, mais des actes ; ils rendent efficace l'obligation qu'ils signifient : « Il est plus

vraisemblable que, du point de vue du droit naturel, une promesse et une donation purement internes soient insuffisantes et incapables de créer une obligation [...]. La raison en est qu'une promesse et une donation sont des signes qui, en quelque sorte, agissent; ces signes rendent efficace la chose même qu'ils signifient³⁰. »

Fruit d'une volonté bien délibérée et exprimée, la promesse se transforme en vraie offre, qui n'attend plus que l'acceptation par son destinataire pour engendrer une obligation contractuelle au sens juridique du terme, avec force contraignante devant les fors extérieurs comme dans le for de la conscience. La rencontre de l'offre et de l'acceptation a fait l'objet d'analyses controversées parmi les théologiens-juristes. Si Lessius a fini par convaincre l'opinion commune de la nécessité de joindre l'acceptation à l'offre afin qu'une promesse unilatérale obtienne force contraignante, la tradition allait dans un autre sens. Le droit romain fournissait des exemples de simples promesses, non acceptées, qui liaient néanmoins ses auteurs en justice, comme les *pollicitationes civitati*, des offres unilatérales faites notamment par des candidats à des offices honorifiques promettant de construire tel ou tel édifice public. De la force contraignante de ces promesses devant les tribunaux romains, des théologiens comme Molina déduisaient l'existence d'une obligation naturelle des seules promesses unilatérales ou « pollicitations ». En revanche, Lessius interprétait cette casuistique romaine comme relevant du seul refus, par le droit romain, de donner la possibilité à l'auteur d'une promesse de se repentir et de rétracter sa promesse. Si le résultat était le même, les raisonnements de Molina et Lessius étaient différents. Lessius refusait de reconnaître la naissance d'une obligation naturelle sur base d'une offre unilatérale. Il prônait une vision du contrat qu'on pourrait qualifier de « relationnelle ». Offre et acceptation sont toutes deux nécessaires à la conclusion d'un contrat. Le jésuite prenait au sérieux les droits du destinataire de l'offre, qui pouvait la refuser, tout en donnant la possibilité à l'auteur de l'offre de rétracter sa parole tant qu'elle n'avait pas été acceptée. Lessius envisage la naissance de l'obligation contractuelle comme le fruit de la rencontre, active et voulue, entre les deux contractants,

cocréateurs d'une convention-loi: « De chaque offre unilatérale naît une sorte d'obligation conditionnelle dont la force est suspendue jusqu'au moment où elle est soit acceptée, soit rétractée; le droit positif peut empêcher la rétractation³¹. »

La théorie de l'offre et de l'acceptation avancée par Lessius comme socle de la « fabrique » de l'obligation contractuelle sera suivie par ses collègues jésuites et la majorité des jusnaturalistes. « À chaque contrat est donné vie par la rencontre de l'offre et de l'acceptation », expliquait Oñate, « tout comme un objet physique naît de l'ensemble de la matière et de la forme, et l'homme de la composition de l'âme et du corps³² ». Cette doctrine trouvera son chemin dans le traité des obligations de Pothier, qui ne manquera pas de noter, avec des mots qui rappellent ceux de Lessius, que « la pollicitation selon les termes du pur droit naturel ne produit aucune obligation proprement dite, et celui qui a fait cette promesse peut s'en dédire, tant que cette promesse n'a pas été acceptée par celui à qui elle a été faite; car il ne peut y avoir d'obligation, sans un droit qu'acquiert la personne envers qui elle est contractée contre la personne obligée³³ ». La doctrine de l'offre et de l'acceptation, relayée par Pothier, sera reprise dans la codification napoléonienne pour rester un des grands fondements de la conception générique du contrat dans les traditions juridiques continentales. Chaque fois que l'offre et l'acceptation se rencontrent, une obligation légale est créée pour celui qui a fait la promesse, de sorte que la convention doit être respectée.

La confiance au-delà des divergences de croyance

La portée universelle de l'obligation engendrée par une parole donnée et acceptée revêt une importance majeure dans l'évolution de la pensée juridique occidentale. Ce serait pourtant une erreur de n'y voir qu'une avancée de nature purement doctrinale. Si Lessius a contribué à la définition d'un concept générique du lien contractuel, c'est aussi parce qu'il était conscient de sa nécessité économique. Pour conseiller les hommes d'affaires, il fréquentait quotidiennement la Bourse d'Anvers, où des accords étaient conclus entre anglicans, catholiques, luthériens et calvinistes. Établie en 1531 par les échevins anversoises, la Bourse

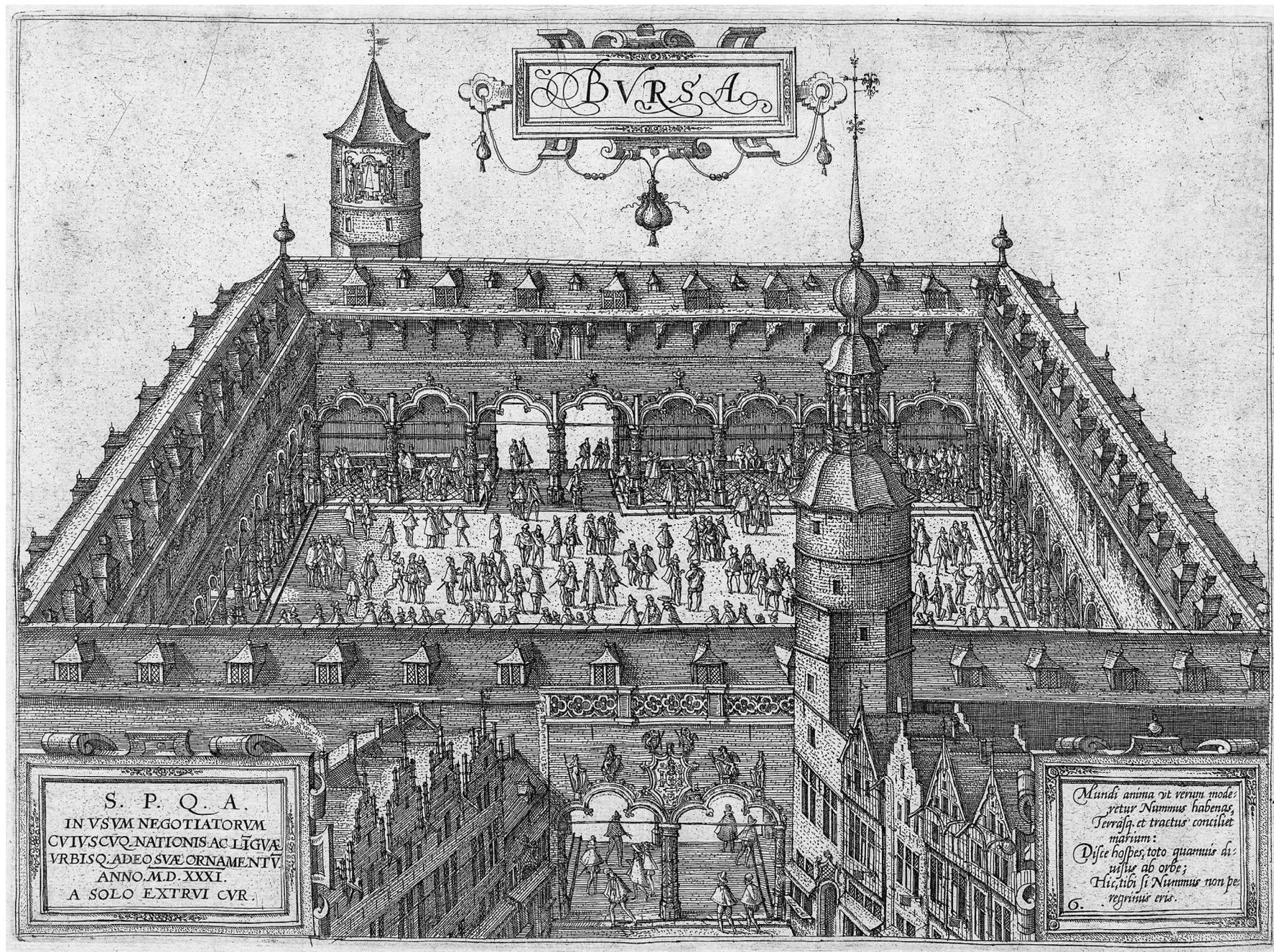
voulait attirer, au bord de l'Escaut, les commerçants du monde entier « indépendamment de leur nation, langue ou ville d'appartenance », selon les mots figurant sur la célèbre gravure du peintre flamand Pieter van der Borcht (voir ici p. 56-57). Dans ce contexte pluraliste, la force de la parole donnée devait être garantie au-delà des clivages culturel, linguistique et religieux.

Si, à l'époque médiévale, le marché était encore « le fait de bons chrétiens unis par une foi commune³⁴ », les bouleversements sociétaux provoqués par la Réforme protestante changent fondamentalement la donne. Ils exigent une révision des vieilles doctrines portant sur le statut juridique de l'hérétique et sur la force contraignante du contrat. Selon une idée reçue, que les canonistes médiévaux justifiaient sur base de constitutions impériales romaines, les hérétiques ne pouvaient bénéficier des mêmes droits que les catholiques. Le canon *Cum secundum leges*, du *Liber Sextus* de Boniface VIII, ôte le *dominium* aux hérétiques condamnés, y compris le droit à l'exécution de créances. Apparaissent ainsi les limites de l'adage *pacta sunt servanda* dans son interprétation médiévale. L'hérétique étant exclu de la communauté des croyants, sa crédibilité et son crédit sont anéantis. Celui qui ne professe pas la *Fides* au sens de « vraie croyance en la foi catholique » ne jouit d'aucune *fides* au sens de « confiance ». Son accès au marché est ainsi refusé.

Au moment où la société européenne traverse une des crises les plus meurtrières de son histoire, et alors que des centaines de milliers de citoyens perdent la vie suite à des guerres opposant des hommes de conviction religieuse différente, la nécessité s'impose de concevoir un droit des contrats qui se maintienne au-delà des clivages religieux. Dans l'intérêt commun, les échanges commerciaux doivent pouvoir avoir lieu en dépit de la fragmentation de l'espace normatif à l'aube des temps modernes. De part et d'autre de la frontière confessionnelle, la nature et le droit naturel deviennent les artifices conceptuels privilégiés par ceux qui tentent de développer un espace normatif sûr, stable et à même de transcender les clivages politiques et religieux. Si ce projet de réconciliation est lié avant tout au nom du théologien de Delft Hugo Grotius, auteur du grand ouvrage

De iure belli ac pacis (*Sur la guerre et la paix*, 1625), l'apport des jésuites ne doit pas être oublié – comme l'a décrit Robert Feenstra, qui a démontré à quel point l'œuvre de Grotius est tributaire de la théologie scolastique, en particulier de celle de l'Oracle des Pays-Bas.

Dans son traité *De iustitia et iure*, Léonard Lessius défend la stabilité des droits acquis par des créanciers déclarés hérétiques. En insistant sur la portée universelle de la force de la parole donnée selon le droit naturel, il nie l'existence, tant dans le droit positif humain que divin, de provisions contraires qui porteraient atteinte aux droits des créanciers hérétiques³⁵. Selon le jésuite, la Bible, source du droit divin positif, ne contient pas de recommandation sur la perte de créances visant les hérétiques. Bien entendu, il reconnaît l'existence de provisions permettant la désobéissance civile aux autorités qui ont été excommuniées par l'Église, mais les provisions de droit pénal sont à interpréter de manière restrictive. Plus précisément, il convient, toujours aux yeux de Lessius, de distinguer entre le domaine des dettes privées et celui de la loyauté politique. Dans l'intérêt de la paix et de la prospérité économique, le droit des contrats ne doit pas être affecté par des considérations d'ordre religieux ou politique. *Pax servetur, pacta custodiantur*: « Pour que la paix soit maintenue, le respect des conventions doit être surveillé. »



Pieter van der Borcht, *La Bourse d'Anvers en 1531*, gravure, ca. 1565.