

## DARE A CESARE QUEL CHE È DI CESARE? FISCALITÀ E CHIESA CATTOLICA IN EPOCA MODERNA\*

Vincenzo Lavenia

1. In uno degli *Adagia* piú noti (*A mortuo tributum exigere*, Far pagare la tassa al morto), Erasmo sostenne che nell'Atene antica la parola *fòros* (cosí importante nella storia della civiltà occidentale) indicava l'*emolumentum* dovuto a un esattore. Si trattava, scrisse, di tributi corrisposti sempre in natura, in tempi in cui il denaro non aveva la funzione che avrebbe acquistato piú tardi. In seguito la legittimazione dell'usura aveva spalancato le porte a un culto del denaro sconosciuto in età classica e nel Medioevo cristiano. Oggi, osservò amaramente Erasmo, il denaro è tutto: lo esigono i sacerdoti, lo esige il principe con i suoi appaltatori, lo esigono le città, lo esigono gli usurai. Il peso delle leggi fiscali sui fedeli (l'onere della legge umana) si è fatto insostenibile, e il cristiano non ricorda piú le parole di Cristo: *jugum meum suave*, la legge del mio Vangelo è leggera.

Non c'è aspetto o momento della vita, da cui non riescano a spremere il loro bravo emolumento. Non conoscono misura, non conoscono limite: ogni giorno escogitano nuove fonti d'introito, s'attaccano coi denti a ogni entrata occasionale e straordinaria, e non la mollano piú. Questa esosa politica tributaria, che trova un'applicazione ancor piú esosa per opera di funzionari tracotanti, ingenera violenti risentimenti contro i principi; ma ai loro occhi nessun espediente appare indegno, se è atto a produrre un gettito, cioè ad accrescere la fame dei poveri e ad alimentare il lusso dei nobili o, meglio, dei predoni<sup>1</sup>.

\* Le pagine che seguono sono la versione italiana di un intervento tenuto al convegno *L'intime du droit à la Renaissance* (Fisier, Musée de la Maison d'Erasme, Anderlecht; Institut Interuniversitaire pour l'Etude de la Renaissance et de l'Humanisme, Bruxelles Ulb/Vub; Institut d'Histoire de la Renaissance et de la Réforme, Université de Liège, Bruxelles-Liège, 22-24 marzo 2007). Si ringraziano gli organizzatori per l'invito. L'intervento non ha potuto tenere conto della ricerca, che resterà imprescindibile, di P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2009.

<sup>1</sup> «Nihil est rerum unde non aliquid exprimant emolumenti. Nec modus est nec finis, quotidie novas exigendi vias excogitant, et quicquid semel invasit per occasionem temporis, id mordicus retinent. Haec per se satis odiosa, dum per insolentes ministros odiosius exercentur, non mediocrem invidiam conciliant principibus; sed sese nihil indignum existimant, unde colligatur emolumentum, hoc est unde fames accrescat tenuibus et procerum vel pae-

E quando non basti la fiscalità ordinaria, ironizzò, si potrà fare ricorso a una guerra, e spogliare il presunto nemico che condivide la stessa fede; o imporre nuove multe, colpendo con le pene pecuniarie reati che la società tollera senza troppo scandalo.

La critica antifiscale di cui Erasmo si fece portavoce in questa e in altre parti della sua opera<sup>2</sup> aveva una tradizione, e non ha mai cessato di suscitare consensi anche dopo il tramonto dell'*ancien régime*. Quando, nel 1961, il governo francese ordinò un'inchiesta sul valore morale da attribuire alla frode fiscale, le persone intervistate approvarono all'88% il ricorso alla dissimulazione e all'inganno di fronte al fisco in nome di un diritto elementare di sopravvivenza. La psicologia antifiscale, commenta Yves-Marie Bercé, che riporta la notizia, non fu solo un fenomeno tipico dell'età moderna<sup>3</sup>. Del resto, come ha osservato Wolfgang Reinhard, «una latente convinzione che la tassazione sia una lesione dei diritti poteva e può essere attivata in ogni momento»<sup>4</sup>. E tuttavia in quell'inchiesta, compiuta in una società pienamente secolarizzata, non fu posta una domanda che, ai tempi di Erasmo, era centrale: trasgredire una legge umana di natura fiscale comporta il peccato mortale? Era, questo, un interrogativo che attraversava il cristianesimo sin dal Medioevo, e che si intrecciò con la lunga durata di quella sorta di disprezzo spirituale per la giustizia umana che nella teologia occidentale si può fare risalire ai testi di Agostino: «remota [...] iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?» (*De Civitate Dei*, IV 4). Quando si è trattato di difendere l'esenzione del clero dalle imposte civili, o di criticare la natura del fisco secolare sulla base di principi

donum magis luxuries alatur» (Desiderius Erasmus Roterodamus, *Opera omnia*, II-2, *Adagiorum chilias prima*, eds. M.L. van Poll-van de Lisdonk, M. Cytowska, Amsterdam-New York-Oxford, Elsevier, 1998, p. 334). La I ed. del testo, in forma assai più breve, è del 1508. Il passo citato compare solo a partire dalla II ed., quella di Basilea del 1515. Riprendo la traduzione da Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, p. 35.

<sup>2</sup> Cfr. il *colloquium* dal titolo *Ichthuofagia* (Mangiare pesce, 1526), §§1445-1447: «qui num-mum tollit, pendet; qui fraudata moneta publica, qui monopolis, qui usuris, qui mille tec-nnis ac fraudibus tam multos spoliант, inter praecipuos habentur (chi ruba una moneta, va sulla forca; quelli che spogliano tanta gente frodando il denaro pubblico, coi monopoli, con l'usura, con mille trucchi e inganni, sono stimati e rispettati)» (Desiderius Erasmus Roterodamus, *Opera omnia*, I-3, *Colloquia*, eds. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972, p. 534). Nel passo Erasmo fa riferimento alla pratica di appaltare le imposte ad avidi esattori che poi lucravano a danno dell'era-rio e dei poveri villaggi. Riprendo la traduzione da Erasmo da Rotterdam, *Colloquia*, progetto e introduzione di A. Prosperi, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2002, p. 917.

<sup>3</sup> Y.-M. Bercé, *Pour une étude institutionnelle et psychologique de l'impôt moderne*, in *Genèse de l'Etat moderne. Prélèvement et redistribution*, éds. J.-P. Genet et M. Le Mené, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987, pp. 161-168, pp. 162-163.

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

di giustizia che possono apparire ancora oggi legittimi, la Chiesa cattolica non ha esitato a dire la sua opinione e a dichiararsi interprete di una presunta *vox populi* in nome del suo ruolo pastorale. Nel 1750 l'abbé Constantin, schierato con le ragioni della Corona, criticò il rifiuto del clero francese di versare il *vingtième*, evocando le lacrime dei poveri vessati e l'avarizia della Chiesa<sup>5</sup>. Egli tuttavia finse di ignorare (o ignorò davvero) un analogo lamento di tre secoli prima, quando Jean Gerson aveva evocato gli stessi pianti per criticare le richieste del fisco secolare; né ebbe presente quanto aveva scritto Bossuet pochi decenni prima: «la religion n'entre point dans les manières d'établir les impôts publics que chaque nation connaît»<sup>6</sup>.

Evocare la miseria e la minaccia della disobbedienza era un *topos*: ne avevano fatto uso, due secoli prima di Bossuet, illustri giuristi, teologi e canonisti spagnoli, che avevano passato al vaglio della morale i bisogni fiscali del più grande impero della storia moderna. E fu proprio nel laboratorio iberico che si consolidò, nel XVI secolo, una sorta di lessico antifiscale cattolico che sopravvisse fino all'Ottocento<sup>7</sup>. Nella pagine che seguono lo sguardo sarà rivolto anche a quel contesto politico, ricordando che il tema del rapporto tra fisco e peccato fu sviscerato in volumi, agili e meno agili, che erano destinati non tanto ai fedeli, quanto ai confessori o a coloro che li istruivano<sup>8</sup>. Come

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

<sup>6</sup> Cit. ivi, p. 80.

<sup>7</sup> Per una trattazione più estesa mi permetto di rimandare a V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>8</sup> Nella vasta bibliografia sulla confessione e sulla casistica mi limito a segnalare T.N. Tenster, *Sin and confession on the eve of Reformation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977; J. Bossy, *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985; *Conscience and casuistry in early modern Europe*, ed. E. Leites, Cambridge-New York-Paris, Cambridge University Press-Editions Maison des Sciences de l'Homme, 1988; J. Mahoney, *The making of moral theology. A study of the Catholic tradition*, Oxford, Clarendon, 1987; L. Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Romae, Collegium S. Alfonsi, 1986; M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991; J. Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1992; A. Prosperi, *Penitenza e Riforma*, in *Storia d'Europa*, vol. IV, *L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*, a cura di M. Aymard, Torino, Einaudi, 1995, pp. 183-257; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000; *Contexts of conscience in early modern Europe, 1500-1700*, eds. H. Braun and E. Vallance, New York, Palgrave Macmillan, 2004; R.K. Rittgers, *The Reformation of the keys: confession, conscience and authority in sixteenth-century Germany*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004.

vedremo meglio, fu con la scienza dei casi che si disegnò per la Chiesa cattolica moderna il ruolo di interprete (esclusivo) del vincolo di coscienza delle norme positive, con la rivendicazione del primato della teologia e della canonistica e dell'autonomia del giudizio morale rispetto alle esigenze della polizia umana e del diritto secolare. Inoltre, nella pratica del perdono sacramentale la Chiesa poteva scegliere di favorire l'educazione del fedele all'obbedienza o, al contrario, venire incontro al penitente che si rifiutava di accettare le norme penali e fiscali, assolvendolo. Una parte della dottrina dei casi esaltò soprattutto questa seconda via, non sempre, ma comunque spesso, come riflesso di una critica, mai unanime, rivolta alle armi del fisco civile e a regole di appropriazione sperequata.

2. Sulla scia di quanto aveva scritto san Tommaso, il giudizio sulla legittimità dell'imposizione fiscale veniva pronunciato sulla base di quattro principi morali e giuridici: la liceità del tributo *ex causa efficienti* (la legittima autorità di chi impone la tassa); *ex causa finali* (la necessità e il giusto motivo dell'imposizione); *ex causa materiali* (su chi e su che cosa pesava il tributo); *ex causa formalis* (la misura e la sopportabilità del ricorso fiscale)<sup>9</sup>. In più la fiscalità civile derivava la sua legittimità o dall'essere un gravame-pena imposto a un territorio in seguito alla sconfitta subita in battaglia, o una concessione dei sudditi liberi di una comunità, che accettavano di versare lo *stipendium* del sovrano in modo volontario, e dopo patti concordati. In questo secondo caso il tributo, come ha rilevato Lydwine Scordia, era percepito come un'elargizione straordinaria dettata dalla necessità di finanziare una guerra. Era il re, dunque, a doversi guardare dal rischio del peccato, se oltrepassava i limiti del *jus naturae*, non tanto il singolo contribuente; era il re che doveva restituire ciò che aveva estorto ingiustamente; e ciò a dispetto delle parole di Cristo e di Paolo, che avevano dichiarato il dovere di versare la tassa dovuta alle autorità. Cessata la causa del tributo, secondo la dottrina fiscale medievale, doveva cessare la riscossione, anche se valeva la distinzione fra tributi antichi e nuovi per sottolineare la differenza che passava fra una tassa accettata da tempo immemorabile (quasi sempre legittima) e la richiesta di nuovi contributi. Fu solo dal Trecento in poi che la teologia cominciò ad approvare l'idea che il sovrano potesse imporre nuovi tributi, riconoscendo così una realtà di fatto: la guerra, come fatto non eccezionale, aveva finito per rafforzare il fisco secolare<sup>10</sup>. La Chiesa lamentò a più riprese gli oneri imposti ai chierici e ai po-

<sup>9</sup> Cfr. E. Isenmann, *Medieval and Renaissance theories of state finance*, in *Economic systems and state finance*, ed. R. Bonney, Oxford, Clarendon, 1995, pp. 21-52, pp. 32 sgg.

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

veri, e tuonò contro il fisco rapace<sup>11</sup>; ma una parte della teologia si dedicò a legittimare il diritto dell'autorità politica di imporre nuovi tributi o di accrescere gli antichi senza aspettare il consenso dei corpi sociali, e senza obbedire a un vecchio adagio secondo il quale «il re doveva vivere del suo», cioè sostentarsi grazie al demanio e alle proprie sostanze, e non grazie alle entrate fiscali.

Si trattò di un adagio sempre più vacuo man mano che il fisco ebbe assunto caratteri regolari e ordinari, e man mano che le idee di *officium* e di *stipendum* ebbero preso il sopravvento<sup>12</sup>, permettendo di modellare le tasse civili sulle decime per i chierici e di fare ricorso alla tassazione diretta (la più contestata). Né va dimenticato che nel concetto di demanio erano inclusi i *servi*<sup>13</sup>. Come scrisse Richard de Middleton, «*subditi aut servi sunt aut liberi*», e solo ai primi spettava corrispondere le tasse<sup>14</sup>. E poiché il concetto di *servitus* si applicava anche agli ebrei<sup>15</sup>, estranei alla *civitas christiana*, il tema del fisco si intreccia con la storia dell'antigiudaismo. Se da una parte, fino al Settecento, secondo la dottrina della *servitus*, si ritenne la confisca dei beni il castigo più adatto a colpire i crimini civili e spirituali, presunti o reali, di ebrei e di giudaizzanti; dall'altra l'onere tributario, nel Medioevo e nella prima età moderna, pesò sugli ebrei molto più che sui sudditi cristiani. I guadagni «*usurarii*» furono una frequente preda del fisco ecclesiastico e di quello civile, che esigevano denaro per permettere alle comunità ebraiche di stanziare, oppure im-

<sup>11</sup> Si veda per esempio il *De eruditione principum* del domenicano Guillaume Peyraut (ca. 1265): «Ceux qui imposent des taxes et des amendes, sont comme des dents incisives, et les méchants collecteurs d'impôts sont comme des dents molaires, et les employés des impôts sont comme des ongles qui déchirent. Ils sont des dents, parce qu'ils mangent et dévorent les pauvres; des épées, puisqu'ils leur donnent la mort en les privant de ce qui est nécessaire à leur existence» (cit. ivi, p. 293).

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Le roi doit «vivre du sien»*. *Histoire d'un lieu commun fiscal*, in *L'impôt au Moyen Âge*, I, *Le droit d'imposer*, éds. P. Contamine, J. Kerhervé et A. Rigaudière, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2002, pp. 97-135.

<sup>13</sup> Cfr. Id., *Images de la servitude fiscale à la fin du Moyen Âge*, in «*Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*», CXII, 2000, pp. 609-631.

<sup>14</sup> «*Si sunt servi simpliciter, dico quod tenentur solvere talias de novo impositas, quamvis non vergant nisi in utilitatem dominiorum, quia servi et res servorum sunt possessio dominorum*» (cit. in Id., *Les sources du chapitre sur l'impôt dans le «Somnium Viridarii»*, in «*Romania*», CXVII, 1999, pp. 115-142, p. 133).

<sup>15</sup> Cfr. in proposito S. Grazyel, *The Church and the Jews in the XIII<sup>th</sup> century*, Philadelphia, The Dropsie College, 1933, pp. 40-70; 348-356; S. Baron, *A social and religious history of the Jews*, II ed., vol. IX, New York-London-Philadelphia, Columbia University Press-The Jewish Publication Society of America, 1965, pp. 135-192; G. Langmuir, «*Tanquam Servi*»: *the change in Jewish status in French law about 1200*, in *Les Juifs dans l'histoire de France*, éd. M. Yardeni, Leiden, Brill, 1980, pp. 24-54; K. Stow, *Alienated minority. The Jews of medieval latin Europe*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1992, pp. 273 sgg.; M. Cohen, *Under crescent and cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, pp. 30-51.

ponevano donativi come fossero punizioni (il concetto di fisco del resto ebbe a lungo un carattere penale)<sup>16</sup>.

Ma la crescita di interesse per il comportamento fiscale dei fedeli che si rileva nel tardo Medioevo fu anche l'effetto della pratica della confessione auricolare come giudizio del foro interno, sancita sotto Innocenzo III nel Concilio Laterano IV. Si poteva assolvere il fedele che dichiarava di evadere davanti al sacerdote-giudice? L'interrogativo si fece urgente soprattutto per ragioni politiche. Nei secoli XIV e XV la riscossione dei tributi si perfezionò per soddisfare i bisogni burocratici, di prestigio, di grazia e di guerra dei singoli sovrani; si caratterizzò sempre per la sua iniquità, perché erano esenti, almeno sulla carta, il clero e ampie fasce delle classi privilegiate; si basò sui consumi e non sulla ricchezza; fu appaltata e privatizzata; lucrò con le multe e le confische e si accompagnò ai tributi che la stessa Chiesa imponeva ai fedeli. Proprio in nome del peso della fiscalità secolare sui poveri, e del bisogno di discernere la liceità di ciascuna imposta secondo la consuetudine, una parte della teologia cominciò a contestare l'obbligo morale derivante dalle leggi tributarie, fino a usare a proprio vantaggio alcune tesi formulate in contesti diversi.

Alla domanda se una legge penale umana obblighi i fedeli come la divina e la naturale, gli estensori di *summae* per confessori risposero svalutando il vincolo interiore della norma positiva nei termini adottati da Gerson nel *De vita spirituali animae* (stilato nel 1402). L'opera fu scritta contro l'abuso della scomunica<sup>17</sup> e parlò di fisco brevemente<sup>18</sup>; né di fisco aveva parlato, più di un secolo prima, Enrico di Gand in un *Quodlibet* (il III, qu. 22), in cui aveva scritto che quando una pena sanzionava la trasgressione di una legge umana si escludeva il peccato perché non si poteva colpire il fedele due volte (lo recitava un passo del profeta Naum)<sup>19</sup>. I testi di Enrico di Gand e Gerson di-

<sup>16</sup> Cfr. E. Kantorowicz, «*Christus-Fiscus*», in *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1957, pp. 164-192; B. Clavero, «*Hispanus fiscus, persona ficta*»: *concepción del sujeto político en la época Barroca, in Tantas personas como Estado. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 53-105; *Fisco, religione e stato nell'età confessionale*, a cura di H. Kellenbenz e P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1989.

<sup>17</sup> Cfr. B. Tierney, *The idea of natural rights. Studies on natural rights, natural law and Church, 1150-1625*, Atlanta, Emory University Press, 1997, pp. 207 sgg.; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 146 sgg.

<sup>18</sup> Cfr. J. Gerson, *Oeuvres complètes*, éd. P. Glorieux, Paris-Rome-New York, Desclée & C.ie, 1960-1973, vol. III, *De vita spirituali animae*, p. 157: «nulla transgressio legis naturalis aut humanae [...] est de facto peccatum mortale»; p. 140: «[Sunt] leges quae ex legibus divinis non plus deduci possunt aut minus quam oppositae: talliae magnae et tributa concedenda sunt huic principi, et similes».

<sup>19</sup> Cfr. Henricus Goethals a Gandavo, *Quodlibeta*, III, Louvain, Bibliothèque S.J., 1961, foll. LXXXI-LXXXII. Si tratta della ristampa anastatica della prima edizione del testo (1518).

vennero fondamentali quando, in età moderna, i teologi si occuparono del tema fiscale. Nella *Summa* per confessori detta *angelica* (Lutero la ribattezzò *diabolica* e la fece ardere in piazza), il francescano italiano Angelo Carletti da Chivasso (che scrisse alla fine del Quattrocento, e fu celebre anche per le sue infiammate prediche contro l'usura)<sup>20</sup> esaltò il primato del diritto canonico sulle leggi secolari, criticò la pretesa del potere civile di disporre dei beni della Chiesa, sfruttò la rivolta dei fedeli poveri contro i gravami fiscali e suggerì di assolvere i penitenti che dichiaravano di avere evaso le tasse civili. Ai confessori egli rimise l'arma di un giudizio morale sul fisco e il compito di consolare i fedeli nella loro resistenza contro la restituzione delle frodi e contro le nuove imposte – specie se appaltate a «infidelibus»: allusione chiara agli ebrei. La consuetudine dei popoli (che egli definì icasticamente «*contemptus interpretatus*») riteneva infatti tutti i nuovi pedaggi illeciti, scrisse<sup>21</sup>. Furono tesi che il commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo del nominalista Gabriel Biel propagandò subito in tutta Europa<sup>22</sup>.

3. In Spagna l'analisi teologico-morale sui tributi, che gravavano quasi solo sulla Castiglia e sostenevano le guerre europee degli Asburgo<sup>23</sup>, si richiamò a tali precedenti, ma ebbe caratteri particolari. Non solo si confuse con le critiche all'Inquisizione (che comminò la confisca dei beni più di altri tribunali, e destinò il ricavato alla Corona)<sup>24</sup>, ma abbracciò altri temi spinosi. Trattando del dovere di restituzione, infatti, i teologi e gli autori di *summae* per i confessori discussero non solo delle esosità del fisco secolare, ma anche dell'amministrazione delle indulgenze concesse a fine Quattrocento con la bolla della *cruzada*, poiché, secondo quanto era stato accordato dai papi ai re che combattevano l'Islam in Andalusia, le elemosine versate dai fedeli per ottenere il perdono potevano essere trattenute quasi interamente dai re iberici come ricompensa per il presidio garantito alla cristianità e per la guerra santa. Il si-

<sup>20</sup> Cfr. i saggi e la bibliografia raccolti in *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)*, in «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», CXVIII, 1998. Si veda anche M.G. Mazzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, Il Mulino, 2002, *passim*.

<sup>21</sup> «Non peccant qui ea [pegadie] defraudant, nec tenetur ad restitucionem» (Angelus de Clavasio, *Summa Angelica de casibus conscientialibus* [...] *cum additionibus* [...] Iacobi Ungarelli, Venetiis, apud Iac. Sansovinum, MDLXIX, vol. II, f. 116r-v; cfr. vol. I, f. 325r-v).

<sup>22</sup> Cfr. Gabriel Biel, *In quartum librum Sententiarum*, Lugduni, impressit Joannes Klein, MDXIX, *dist. XV, q. V, P*; si veda anche *q. XIII*, E-F. Su Biel cfr. H. Oberman, *The harvest of the medieval theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, in particolare pp. 90 sgg.; 378-406.

<sup>23</sup> Cfr. R. Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965; M. Ulloa, *La Hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977<sup>2</sup>; M. Artola, *La Hacienda del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1982.

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

stema delle indulgenze applicò, così, un perdono «tariffato» e secolarizzato<sup>25</sup>, e nel capitolo della dottrina dei sacramenti dedicato alla *restitutio* finirono presto per rientrare le materie fiscali di maggiore attualità. Il vincolo di *restitutio* faceva leva sulla domanda di salvezza per forzare i fedeli a comparire davanti ai confessori e poi alla giustizia; per spingerli a versare i tributi e le multe; per estorcere denaro a chi praticava l'usura e si pentiva. Il dovere di elemosina, il vincolo della restituzione e il tema degli obblighi fiscali erano questioni contigue: nella realtà, nella mente dei teologi e nella pratica pastorale. Con la restituzione non fu al centro solo un rito di composizione, come ha scritto Bossy, ma un mezzo per imporre l'obbedienza<sup>26</sup>.

Nelle lezioni tenute a Salamanca nel 1535 il frate domenicano Francisco de Vitoria, il maggiore teologo spagnolo della prima metà del Cinquecento, si interrogò acutamente sulla liceità dei tributi castigliani e contestò l'uso della scomunica o la minaccia dell'inferno per costringere i fedeli a restituire le frodi e per imporre leggi che vietavano la caccia, la pesca e la raccolta di legna nei campi e nelle acque un tempo comuni e privatizzate dalla Corona per ricavarne guadagni fiscali<sup>27</sup>. Vitoria criticò così anche le recinzioni con le quali si alienavano, campo dopo campo, le terre demaniali e si impediva l'esercizio di diritti antichi, pena il pagamento di multe e la restituzione del raccolto. Vitoria, e con lui molti teologi e canonisti, non accettò che la legge secolare potesse prescrivere divieti morali (come faceva la Chiesa); ritenne che gran parte delle leggi fiscali si basasse sull'ingiustizia; che colpisce solo i poveri. L'evasore non era tenuto sempre a restituire, insegnò ai suoi allievi, e lo stesso valeva con l'esercizio dei diritti di legnatico, pesca e caccia. I trasgressori non peccavano «quia nulla est cura de tali peccato». Nessuno, infatti, avrebbe confessato a un sacerdote di avere sottratto ciò che riteneva comune. In più valeva il principio (già richiamato da Angelo Carletti) per cui il rischio della pena escludeva il peccato mortale. Vitoria tuttavia consigliò ai confessori di essere cauti: un conto era assolvere i fedeli in segreto; un conto predicare in pubblico la liceità di frodare<sup>28</sup>.

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

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

<sup>27</sup> Cfr. A.G. Sanz, *Bienes y derechos comunales y el proceso de su privatización en Castilla durante los siglos XVI y XVII*, in «*Hispania*», XL, 1980, pp. 95-127; D. Vassberg, *Land and society in golden age Castile*, Cambridge-New York-New Rochelle, Cambridge University Press, 1984, pp. 169 sgg.; 219 sgg.

<sup>28</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, Bte, 1932-1935, t. III, *De iustitia*, pp. 150-156; 227-233. Il testo delle lezioni circolò manoscritto fino all'edizione a cui si fa riferimento.

I teologi avversi al punto di vista di Vitoria non persero tempo, e denunciarono subito che la tesi della liceità dell'evasione veniva propagandata da una parte del clero ostile al fisco secolare<sup>29</sup>. Non si trattava affatto di accuse inventate, perché la linea pastorale indulgente nei riguardi dell'evasione prese a circolare non solo nelle aule universitarie, ma anche nei testi per i confessori (veri e propri *best-sellers* del tempo). Basterà guardare all'opera di Martín de Azpilcueta, canonista meglio noto come il *doctor Navarro*, professore a Salamanca e a Coimbra e autore di uno dei più fortunati testi per confessori del Cinquecento, apparso in volgare (portoghese e castigliano) nel 1552, e più tardi rivisto e tradotto in latino (1573; l'ultima versione è del 1584). Influenzato da Gerson, dal Chivasso, da Vitoria e dallo stesso Erasmo, Azpilcueta fu convinto che l'autorità secolare agisse sempre con una sorta di vizio di illegittimità, in nome della sola forza e della rottura con la legge consuetudinaria. A Salamanca, come collega di Vitoria, egli sostenne della dottrina del contrattualismo, specie quando si trattava di imporre le tasse. In più criticò i metodi del Sant'Uffizio iberico legandosi ai gesuiti, che più tardi avrebbero usato il manuale come testo di riferimento per la confessione e per l'insegnamento della casistica nei loro collegi. Da posizioni conservatrici, il Navarro contrastò la collaborazione tra Chiesa e regno civile, esaltò l'uso della potestà indiretta dei papi sul potere secolare, pose l'accento sul carattere «medicinale» e non giudiziario della confessione e incoraggiò l'esercizio frequente dei sacramenti (come fecero i gesuiti). Azpilcueta dedicò molte pagine alla critica del fisco e delle recenti usurpazioni avvenute contro il diritto consuetudinario, in sintonia con Vitoria, ma in modo assai più esplicito del maestro domenicano<sup>30</sup>. Il confessore, egli sostenne, non doveva mai forzare i fedeli, facendo dell'ascolto dei peccati uno strumento per fondare il dovere dei sudditi nei confronti del fisco e delle leggi penali. E le sue tesi ebbero enorme fortuna anche a Roma, dove, molti anni dopo la prima edizione del manuale, il canonista, che ormai lavorava per la Curia papale, pronunciò una lettura giuridica nella quale radicalizzò le proprie posizioni<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Fu il caso di un francescano che per anni fu confessore di Carlo V; cfr. Alfonsus a Castro, *De potestate legis poenalis libri duo*, Antverpiae, in aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsii, MDLXVIII, ff. 96v-97r; 114v-115r. L'opera fu pubblicata nel 1550 e venne ampliata nel 1557.

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

<sup>31</sup> Cfr. ivi, vol. III, *Commentarius de lege poenali in cap. Fraternitas*, pp. 671-686. «Consuetudo potest tollere et modificare omnem legem humanam». L'abitudine a frodare il fisco doveva essere tollerata: «durum videtur damnare culpae mortalis omnes qui contrarium [...] faciunt, cum ubique fere gentium qui exportant merces, ex quibus debetur Regi pars decima, vel alia, conentur occultare aliqua, ne de illis cogantur solvere quicquam». Le leggi dovevano adattarsi agli uomini, non gli uomini alle leggi; e il legislatore doveva evitare di in-

4. Il Navarro fu uno dei consiglieri di papa Pio V (1566-1572). E fu durante il suo pontificato che lo scontro tra la Chiesa di Roma e il potere secolare sul terreno del fisco civile si fece rovente. Il papato, infatti, attaccò in quegli anni la pretesa dello Stato di imporre tasse; stabilì il principio secondo cui ogni nuovo tributo dovesse essere approvato da Roma e fulminò la scomunica contro il potere politico disobbediente con la *bulla In coena Domini* del 1568<sup>32</sup>. Si aprì così un aspro scontro con la monarchia spagnola, alle prese con l'indebitamento cronico del fisco; e si raffinò per questo il dibattito sui tributi, anche se già con Gregorio XIII la Curia romana riformulò la bolla, evitando il conflitto sulla materia fiscale. A partire dagli anni Settanta del Cinquecento la questione dell'obbligo morale delle leggi umane si fuse con quella dei limiti del fisco secolare, e le tesi del Navarro divennero spesso un obiettivo polemico<sup>33</sup>, esplicito e implicito. Agli occhi di quanti si sforzavano di legittimare l'obbedienza alle leggi, infatti, esse apparvero come il palese veicolo di pericolose posizioni antifiscali. Dopo la crisi del 1575, inoltre, alla fine del XVI secolo la resistenza delle Fiandre, la guerra con l'Inghilterra e l'intervento nelle lotte civili francesi aggravarono ancora di più la pressione fiscale nell'impero spagnolo. Nell'urgenza di racimolare denaro le autorità politiche sollecitarono l'aiuto diretto degli uomini di Chiesa<sup>34</sup>, e in quel contesto divennero sempre meno ammissibili le tesi teologiche che incoraggiavano i fedeli all'evasione e i confessori ad assolverli. E tuttavia il dibattito proseguì con una libertà che può apparire sorprendente<sup>35</sup>. Si consolidò, così, un lessico antifiscale

fliggere carichi insostenibili ai sudditi. Ai confessori il Navarro consigliava dunque di asolvere i fedeli dall'obbligo di restituire quello che avevano frodato in base alle leggi civili. «Nullibi gentium confessarij cogunt confitentes huiusmodi fraudes ad restituendum, et bona pars eruditorum – concluse – videtur probare consuetudinem praefatam». La lezione, tenuta negli anni Settanta del Cinquecento, rimase inedita fino alla morte dell'autore (1586).

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

<sup>33</sup> Cfr. Juan Blas Navarro, *Disputatio de vectigalibus et eorum iusta exactione in foro conscientiae*, Valentiae, apud Petrum P. Mey, 1587, pp. 64 sgg.; Ignatius Lassarte et Molina, *De decima venditionis et permutationis quae Alcavala nuncupatur*, Compluti, apud Io. Gratiatum, 1589, ff. 190v-192v; Ioannes Gutierrez, *Practicæ quaestiones [...] Tractatus de gallibus*, Venetiis, apud Iuntas, MDCCXIX, pp. 5 sgg.

<sup>34</sup> Nel 1590, sull'orlo della bancarotta, Filippo II ricorse a quattro illustri padri domenicani (tra i quali era Domingo Bañez) perché andassero in missione a raccogliere – in nome della religione – un prestito come anticipo fiscale da parte della riottosa nobiltà castigliana. Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Bañez y Felipe II* (1927), ora in *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre Historia de la teología española*, Salamanca, Bte, 1972-1973, t. III, pp. 111-139.

<sup>35</sup> Cfr. per esempio Josephus Angles, *Flores theologicarum quaestionum in Quartum librum Sententiarum*, Venetiis, ex officina Damiani Zenarji, 1586, pp. 179; 190-195; 202-204. L'opera fu pubblicata dopo il 1574.

che si fondava sull'alternativa teologica tra la colpa e la pena e sull'idea che la Chiesa fosse la sola interprete della consuetudine. Quel lessico fu respinto nelle pagine di alcuni corsi di teologia morale in nome del dovere di sottostare alle autorità. Ma non si trattò di una posizione unanime neppure negli scritti dei gesuiti e nella stessa Spagna. Juan de Mariana subì un processo *inquisitoriale* per avere criticato le riforme monetarie di inizio Seicento<sup>36</sup>; Luis de Molina affermò che il tributo era parte del «contractum» politico che, una volta violato, scioglieva il suddito dal vincolo a pagare le tasse al potere secolare<sup>37</sup>; Tomás Sánchez si schierò contro l'alienazione delle foreste ed evocò il patto civile che faceva delle *cortes* la legittima fonte del consenso per imporre nuove tasse o aggravare le antiche. Il povero, sostenne, in molti casi aveva diritto alla frode<sup>38</sup>.

Sul versante opposto Gabriel Vázquez e Francisco Suárez<sup>39</sup> sostennero che i sovrani erano liberi di stabilire la legittimità dei tributi, vecchi e nuovi. La dottrina del volontarismo servì ai due eminenti teologi, legati alla Corona, per stabilire che né la consuetudine né la presunta alternativa tra colpa e pena bastavano ad assolvere l'evasore. Anche nel caso in cui la ragione che aveva portato all'introduzione di una tassa fosse ormai cessata, il re poteva continuare a riscuoterla secondo giustizia perché lo Stato aveva i suoi costi. Tanto più uno Stato come quello spagnolo, che difendeva la retta fede e un vasto impero che garantiva la pace muovendo guerra ai nemici della Chiesa cattolica. Dello stesso avviso furono il francese Valère Regnault e Leonardus Lessius, che legittimò persino l'appalto delle imposte e i tributi stabiliti sui beni di prima necessità<sup>40</sup>. A dispetto dell'immagine dei gesuiti come maestri di rivolta e di tirannicidio, in alcuni testi l'invito all'obbedienza era assai esplicito.

5. E fu proprio il bisogno di legittimare la guerra uno dei canali per i quali passò l'esortazione di una parte del clero affinché i fedeli assolvessero all'obbligo fiscale. Si guardi, per esempio, all'opera del gesuita francese Emond

<sup>36</sup> Cfr. G.F. de la Mora, *El proceso del padre Mariana*, in *Economía y economistas españoles*, vol. II, ed. E. Fuentes Quintana, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 341-354.

<sup>37</sup> Cfr. Lodovicus Molina, *De iustitia et iure*, Moguntiae, sumpt. haered. Ioh. God. Schönwetteri, MDCLIX, t. III, pars I, tractatus II, coll. 482; 503-505. L'opera fu pubblicata tra il 1593 e il 1609.

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

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

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

Auger, ritenuto uno degli ispiratori delle stragi di ugonotti da parte dei cattolici<sup>41</sup>. Nel pieno delle guerre civili egli inventò un nuovo genere di catechismo destinato ai cappellani militari e ai soldati di Cristo (*Le pedagogue d'arme*, 1568), e in quel testo dedicò ampie pagine alla necessità di versare i tributi per pagare le truppe fedeli al sovrano e alla Chiesa di Roma. È necessario, osservò, che la Corona abbandoni la pericolosa abitudine di fare ricorso al prestito a interesse affidato ad appaltatori pronti a passare dalla parte del nemico dopo aver depredato il tesoro, sostituendo quella fonte emergenziale di risorse con la regolare e spontanea elargizione di tributi e donativi di tutti i sudditi:

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

Nessuno infatti in tempo di guerra poteva ritenersi esente dal tributo: né i poveri, né i soldati (che, seguendo le parole del Vangelo, dovevano accontentarsi della loro paga e pensare che, con la loro morte in battaglia, avrebbero guadagnato i beni del paradiso), né i signori della nobiltà (che avrebbero dovuto mostrarsi più liberali che in passato)<sup>42</sup>, e neppure lo stesso clero, che doveva persino imbracciare le armi, se necessario, continuare a pregare e non lessinare i propri beni temporali, «car si leur usage est en partie pour nourrir les pauvres [...]», quelle troupe des pauvres est celle qui de toutes parts nous tend

<sup>41</sup> Sulla figura di Auger cfr. H. Hauser, *Le p. Emond Auger et le massacre de Bordeaux*, 1572, in «Bullettin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français», LX, 1911, pp. 289-304; G. de Groër, *Réforme et Contre-Réforme en France. Le collège de la Trinité au XVI<sup>e</sup> siècle à Lyon*, Paris, Publisud, 1995; A. Lynn Martin, *The Jesuit Emond Auger and the Saint Bartholomew's massacre at Bordeaux: the final word?*, in *Regnum, religio et ratio: essays presented to Robert M. Kingdon*, ed. J. Friedman, Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1987, pp. 117-124. Per gli appelli alla guerra santa durante le guerre civili tra cattolici e ugonotti cfr. almeno D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, t. I, Seyssel, Champ Vallon, 1990, pp. 377 sgg.

<sup>42</sup> Se la vittoria arriderà ai soldati cattolici, scrisse il gesuita, i nobili fedeli al sovrano saranno lautamente ricompensati; «s'ils seront vaincus, pour le moins n'auront ils point ce regret d'avoir espargné un peu de terre, pour maintenir l'honneur de Dieu & le repos de leur patrie» (M. Emond, de la Compagnie de Iesu, *Le pédagogue d'armes, pour instruire un prince chrétien à bien entreprendre et heureusementachever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son Estat et de l'Eglise catholique*, Paris, chez Sébastien Nivelle, 1568, f. 38r).

la main, pour estre rassasiés du pain celeste qu'on leur veut oster [...]?». Un tempo la Chiesa era stata povera, scrisse Auger; ma oggi il popolo implora che i suoi tanti beni siano usati con liberalità per il soccorso della Francia e dello stesso clero, che nulla avrebbe da guadagnare da una sconfitta del re. Il sovrano, di certo, avrebbe risposto con grande coraggio alla mobilitazione dei suoi sudditi. E tuttavia, in cambio, occorreva tagliare le spese di palazzo, preda di «sharpies de Cour», gli consigliava Auger (la prima mossa del re doveva essere «faire serrer ses deniers, & retrancher toutes despenses inutiles & superflues»); bisognava evitare di favorire pochi ministri, e rendere chiaro (era una responsabilità del clero) che la guerra che si combatteva non era un conflitto per gloria e per la rapina di altri cattolici, come tanti se n'erano combattuti, anche nel recente passato. Si trattava di una guerra nuova, giusta e santa, che avrebbe evitato ai veri cristiani di finire vittime del peccato dell'eresia e dei violenti appetiti dei ribelli ugonotti<sup>43</sup>.

In un altro contesto, e molti decenni dopo, il gesuita portoghese António Vieira, chiamato dal capitano generale António Tellez da Silva a predicare per la festa di san Rocco del 1642, sgredì anch'egli la nobiltà lusitana che non si preparava con il giusto ardore ad affrontare le forti truppe spagnole dopo la rivolta che aveva ridato la libertà politica ai portoghesi<sup>44</sup>. Resistere agli eserciti del conte-duca di Olivares, disse il gesuita, era come combattere una terribile peste; e per questo occorreva fare quel che un tempo aveva fatto san Rocco, e con la stessa generosità. Occorreva versare i tributi senza badare ai privilegi, occorreva fortificare le città, e rimpinguare il tesoro del nuovo re Giovanni IV di Braganza, che combatteva una lotta impari contro un impero, quello spagnolo, che era stato punito dallo stesso Dio per la sua passata superbia, perdendo, nei campi dell'Europa, una battaglia dopo l'altra:

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

<sup>43</sup> Ivi, ff. 37v-38r; 39v-42r.

<sup>44</sup> Per una bibliografia aggiornata e per un'analisi delle idee politiche presenti nelle prediche di Vieira si veda adesso P. Cardim, «*Governo* e *«Política» no Portugal de Seiscentos. O olhar do jesuítia António Vieira*», in «Penélope», XXVIII, 2003, pp. 59-92 (per il sermone di san Rocco, p. 68). Debbo l'indicazione a Michele Olivari, che ringrazio.

<sup>45</sup> P. Antonio Vieira da Companhia de Iesus, *Sermam que pregou [...] na festa que fez a S. Roque Antonio Tellez da Silva [...]*, em Lisboa, na Officina de Domingos Lopes Rosas, 1642, C1r-C2v: «È certo che nelle Cortes passate furono promessi sussidi per la guerra nella misura del necessario alla salvezza del regno [...], e tuttavia vediamo che occorre riconvocare

6. La dottrina che criticava il fisco conobbe comunque ampia fortuna soprattutto negli scritti degli agostiniani, dei francescani e dei casisti portoghesi, e nei corsi di teologia morale italiani. Parte del clero rivendicò, attraverso la confessione, il diritto di vagliare la liceità dei tributi non solo in nome della dottrina della *absoluta potestas papale*, ma anche della tesi che attribuiva ai pontefici la potestà indiretta *ratione peccati*. Si diffuse, d'altra parte, un nuovo modo di intendere il ruolo di consiglio morale, perché le posizioni dei teologi erano ascoltate nelle consulte di governo e venivano usate dai confessori dei re che ebbero, specie nella prima metà del Seicento, un certo peso politico (era confessore del re anche Vieira)<sup>46</sup>. Alcuni teologi si sforzavano di riconoscere la necessità di un solido potere politico, per respingere l'accusa che la Chiesa volesse destabilizzare l'autorità civile<sup>47</sup> e invitasse alla ribellione. Ma altri casisti continuavano a suggerire l'assoluzione degli evasori in toni netti in anni in cui si diffondeva il probabilismo tanto inviso a Blaise Pascal. Lo dimostrano le *Decisiones casuum conscientiae* di Luis de Beja Perestrelo, un padre agostiniano formatosi in Portogallo e stabilitosi a Bologna per insegnare casistica a fine Cinquecento. Le tesi di Beja elencavano infatti alcuni principi ripresi da tutta la casistica antifiscale del secolo successivo: che le penne non vincolassero l'anima; che non fosse richiesta dal suddito alcuna forma di assoluzione spontanea del debito fiscale; che occorresse il consenso per rendere giusta l'esazione; che la consuetudine moderava la legge; che la gravosità dei tributi comportasse la liceità di evadere e l'accettazione di un rischio penale, consentito dal re; che il confessore dovesse propendere per le ragioni del

le *Cortes* per stabilire nuovi mezzi per cavare effettivamente il denaro, poiché ognuno bada al suo, e sono pochi quelli che pagano quanto loro spetta [...]; non offrire quando il principe è in stato di necessità, non è peccato di avarizia, è crimine di infedeltà [...]; in tempo di grande necessità anche i potenti e i signori è bene che [...] paghino. Nel bene e nel male comuni nessuno è privilegiato».

<sup>46</sup> Cfr. D. Sánchez González, *El deber de consejo en el Estado Moderno. Las Juntas «ad hoc» en España (1471-1665)*, Madrid, Polifemo, 1993; J. Baltar Rodríguez, *Las Juntas de gobierno en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Nella vasta letteratura sui confessori del re, cfr. almeno *I religiosi a corte. Teología, política e diplomazia in Antico Regime*, a cura di F. Rurale, Roma, Bulzoni, 1998, e R. Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: kings, courts, and confessors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Cfr. I. Poutrin, *Cas de conscience et affaires d'Etat: le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», LIII, 2006, pp. 7-28; N. Reinhardt, *The king's confessor: changing images*, in *Monarchy and religion. The transformation of royal culture in eighteenth-century Europe*, ed. M. Schaich, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 153-185.

<sup>47</sup> L'accusa, a inizio Seicento, venne formulata da Paolo Sarpi anche con un diretto riferimento alla materia dell'obbligo di corrispondere le tasse secolari; cfr. per esempio *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, *Sopra una bolla in materia dell'eretici abitanti in Italia*, 1622, pp. 1220-1223.

possessore contro quelle del fisco e che fossero illeciti i balzelli sui beni di necessità e, in generale, tutti i nuovi tributi<sup>48</sup>.

La ricca produzione casistica di inizio del Seicento è la prova del ruolo crescente che si attribuiva alla confessione e al consiglio morale. E tuttavia, nel corso del secolo, sulla materia fiscale le cose cambiarono<sup>49</sup>. Nell'opera del cardinale Juan De Lugo (1642) troviamo sviscerati i nodi del rapporto tra teologia e politica fiscale in anni di guerra e di fronda, di reazioni corporative, di scontri tra fazioni clientelari e di rappresentanze cetuali in lotta con i centri decisionali delle monarchie. I teologi si trovavano ormai a fare i conti con una burocrazia che si specializzava, rischiando di cancellare il discorso morale dai processi di decisione. Essi, si legge, non erano più in grado di esaminare i libri dei conti o di valutare le reali capacità dell'erario e la liceità di ciascuna richiesta fiscale. Il ruolo del primo ministro, circondato da una fedele burocrazia, complicava il quadro; riduceva la possibilità di mediazione che la Chiesa aveva giocato nel recente passato<sup>50</sup>. I teologi, scrisse De Lugo, potevano ormai stabilire solo delle regole di consiglio, basate sui principi di giustizia: che le tasse non gravassero sui più bisognosi, e che fossero ben ripartite. Potevano fare leva sulla rappresentanza cetuale, sulle corti e i parlamenti, ma senza esagerare. La consuetudine non poteva valere sempre. I confessori non dovevano mai rendere il sacramento della penitenza troppo grave. Il clero doveva sempre esercitare un ruolo di vigilanza sull'uso del denaro pubblico; avanzare il sospetto di fronte alla richiesta di nuovi tributi; difendere la giusta esenzione dei beni della Chiesa. Ma qui il suo ruolo cessava<sup>51</sup>. L'Europa era cambiata; l'impero spagnolo si avviava al declino; i libri di casistica erano accusati di favorire nei fedeli comportamenti lassisti e antistatali. La svolta rigorista

<sup>48</sup> Cfr. Lodovicus De Beia Palestrelum, *Responsa casuum conscientiae [...]*, I, Venetiis, apud Georgium Valentimum, MDCXXI, pp. 25-29; 131.

<sup>49</sup> Sugli sviluppi del dibattito sulle imposte cfr. A. del Vigo Gutiérrez, *Las tasas y las pragmáticas reales en los moralistas españoles del Siglo de oro*, in «Burgense», XXII, 1981, pp. 427-470; C. Jago, *Taxation and political culture in Castile. 1590-1640*, in *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in honour of John H. Elliott*, eds. R. Kagan and G. Parker, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1995, pp. 48-72; J. Gelabert, *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1997. Si veda anche M. Bianchini, *La tassazione nella seconda scolastica e negli scritti politici dell'Italia cinque-seicentesca*, in *Fisco, religione e Stato*, cit., pp. 43-62.

<sup>50</sup> Nella letteratura sul *valimiento* in Spagna cfr. F. Tomás y Valiente, *Los validos en la monarquía española del siglo XVII. Estudio institucional*, Madrid, Siglo XXI, 1982<sup>2</sup>; J. Elliott, *Richelieu and Olivares*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1984; R. Stradling, *Philip IV and the government of Spain. 1621-1665*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; F. Benigno, *L'ombra del re. Ministri e lotta politica nella Spagna del Seicento*, Venezia, Marsilio, 1993.

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

non tardò a venire, e alla fine del secolo Roma condannò alcune proposizioni tratte dalle somme di teologia morale influenzate dal probabilismo<sup>52</sup>.

7. È per questo, forse, che nel Settecento la materia fiscale cessa di presentarsi in modo esplicito nei testi per i confessori e nei manuali di teologia morale. E basterà guardare alle pagine di Alfonso de' Liguori, che tacciono del problema etico delle tasse, per rendersene conto. Per un ritorno della teologia ai temi tributari occorrerà attendere la rivoluzione, la sua fine, la reazione della Chiesa cattolica al liberalismo e alla secolarizzazione. Basterà citare un solo, significativo esempio. Nel 1899, anno significativo per la storia della Terza Repubblica, fu pubblicato a Parigi un curioso *pamphlet* firmato da uno dei promotori della rinascita del tomismo: il conte Edmond Charles Eugène Domet des Vorges. Il testo affrontava un argomento economico-morale quasi senza tempo (il rapporto tra la teologia e l'obbligo fiscale), ma il lettore non si trovava più davanti a un'opera di commento alla dottrina di san Tommaso, come tante l'autore ne aveva scritte prima. L'urgenza politica di quel breve ma denso opuscolo vi appare in primo piano. Raymond Poincaré, ex ministro delle Finanze ed ex ministro dell'Istruzione, sotto il governo di concentrazione repubblicana di Dupuy (1898), che verrà travolto dall'*affaire Dreyfus* e sostituito dal gabinetto Waldeck-Rousseau, aveva ripresentato un progetto di legge che introduceva un'imposta sulle successioni. Paul Peytral, ministro delle Finanze, ne aveva presentato un secondo, che stabiliva una tassa, progressiva e personale, sulle rendite. Si trattava di due provvedimenti osteggiati dalla destra parlamentare, alla quale Domet volle fornire un'arma in più per combattere in Senato contro l'approvazione definitiva delle leggi, già licenziate dalla Camera dei deputati<sup>53</sup>.

E infatti la seconda parte del testo, che intervallava fini analisi teologiche e brutali calcoli fiscali, non si limitava ad attaccare i provvedimenti, evocando il rischio della futura miseria francese; non prendeva di mira solo lo spirito della rivoluzione, che aveva innescato la lotta tra le classi<sup>54</sup>, ma accusava al-

<sup>52</sup> Le proposizioni censurate nel 1665 dal Sant'Uffizio sono riportate in H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolum, definitionum et declaracionum de rebus fidei et morum*, Freiburg im B., Herder, 2000, p. 802 (in particolare cfr. la n. 2048). Nel 1696 la congregazione generale della Compagnia di Gesù condannò a sua volta alcune opinioni probabili, tra le quali vi era quella che stabiliva che le leggi penali non vincolavano la coscienza. Cfr. *Elenchus propositionum quae in Scholis Societatis non sunt docendae*, in M. Petrocchi, *Il problema del las-sismo nel secolo XVII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1953, pp. 95-103.

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

<sup>54</sup> Il progetto avrebbe organizzato «légalemen la guerre sociale, la guerre des pauvres contre les riches, à laquelle aucune société n'a jamais survécu» (ivi, p. 58). Con il suffragio universale, secondo Domet, sarebbe stato facile per un politico cercare di ottenere il sostegno

cuni pensatori cattolici di aver ceduto a una moda «anarcho-socialiste»<sup>55</sup> e di avere dimenticato gli antichi principi della teologia morale in materia fiscale. La tassazione progressiva si presentava «comme une sorte de pénalité»; metteva «le contribuable face à face avec le fisc dans un état constant de lutte»<sup>56</sup> e richiedeva «inquisitions odieuses» per stabilire l'entità dei patrimoni soggetti all'imposta<sup>57</sup>. Per provvedere a una maggiore giustizia e mettere ordine nelle entrate dello Stato, si legge, sarebbe stato meglio stabilire un'imposta lieve e motivata dalla «générosité» dei ricchi verso i poveri, non da un presunto diritto a trasferire quote di ricchezza ai ceti meno abbienti<sup>58</sup>. Sarebbe stato meglio ricorrere alle imposte indirette, che avevano il pregio di regolarsi secondo i bisogni del mercato e secondo la loro sopportabilità per le masse, mantenendosi perciò più basse. Era stata scelta la via contraria; e per di più il governo intendeva usare il denaro pubblico per migliorare la scuola statale. «Quel rapport avaient au bien public ces 619 millions, consacrés à des palais scolaires?»<sup>59</sup>. Era facile accusare di antisemitismo la Chiesa per il ricorso, anche recente, ai battesimi forzati di ebrei, insinuava il conte. Ma si poteva rovesciare un'accusa simile contro i radicali, rei di usare le tasse per imporre l'ateismo ai molti figli dei contribuenti cattolici. «J'admire l'hypocrisie de ceux qui plaignent un enfant juif enlevé par une circonstance regrettable à la religion de ses parents, et qui trouvent tout naturel d'enlever des milliers d'enfants à des parents catholique pour en faire des incrédules»<sup>60</sup>. «La matière de l'impôt est particulièrement délicate», osservava il conte teologo. E in ogni caso, «le pouvoir politique est [...] un très mauvais juge en matière d'impôts; il est trop sujet aux entraînements»<sup>61</sup>.

«C'était là l'étude principale des théologiens, faire reconnaître en toute chose l'ordre et la justice naturelle»<sup>62</sup>. Per questa ragione l'autore proponeva di rileggere le pagine di Tommaso d'Aquino, Francisco Suárez, Juan De Lugo, Leonard Leys, che avevano stabilito molti secoli prima il principio per cui la giusta fiscalità dipendeva dal consenso e dal rispetto del diritto naturale; da un'idea di giustizia diversa da quella rivoluzionaria e dai criteri di ripartizione; dalla sopportabilità delle imposte sui beni di necessità e dal mancato impedimento dei commerci. In caso contrario, osservava, «ils déclarent que la

popolare mettendo le mani sulle ricchezze di alcuni per lusingare le masse degli elettori e dilapidare poi le risorse pubbliche. Lo spirito rivoluzionario pretendeva di «faire dominer partout sa propre raison» (ivi, p. 40).

<sup>55</sup> Ivi, p. 28.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>57</sup> Ivi, p. 33.

<sup>58</sup> Ivi, p. 31.

<sup>59</sup> Ivi, p. 16.

<sup>60</sup> Ivi, p. 38.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 11; 41.

<sup>62</sup> Ivi, p. 6.

loi est nulle; qu'elle n'oblige pas en conscience»<sup>63</sup>. Si trattava di un invito alla frode? «Non assurément», esclamava Domet. «Si un peuple poussé à bout se soulève et repousse un gouvernement oppresseur, les théologiens ne l'exciteront certainement pas; mais ils ne le condamneront pas non plus»<sup>64</sup>. La minaccia era chiara: la teologia (la Chiesa) poteva delegittimare l'obbedienza alla legge; a quella stessa legge che era diventata ormai una sorta di imperativo. Del resto, il giudizio morale sul fisco non apparteneva tanto alla teologia, quanto al papato stesso, che l'aveva esercitato in ogni tempo. «Dans le long temps où les papes ont exercé au milieu de l'Europe [...] ce rôle de haute surveillance morale qui leur appartient – scrisse –, ils se sont toujours efforcés de prévenir le renversement du pouvoir et de ménager un accord entre le roi et ses sujets révoltés»<sup>65</sup>. La fiscalità, ricordava Domet des Vorges, aveva avuto una storia. I re «vécurent d'abord des produits de leurs domaines et de ce qu'ils purent arracher à leurs serfs. Mais quand ils eurent [...] créé de véritables [...] États, les besoins s'accrurent, augmentés par le luxe des cours et par les guerres ruineuses. Jusqu'au Moyen Âge, le recours aux biens des sujets pour l'entretien du pouvoir n'apparaissait pas comme légitime»<sup>66</sup>. Ma più tardi il lusso delle corti e la guerra avevano portato all'abnorme crescita di un fisco sempre più ingiusto e gravoso. Domet des Vorget fingeva di non comprendere che l'uso delle imposte negli Stati democratici era altra cosa dall'abuso della fiscalità da parte dei sovrani, che nel tardo Medioevo abbandonarono la concezione demaniale del fisco. Preferiva citare gli antichi teologi e rimiangere, come un Boulainvilliers, le rivolte: «Dire que nos ancêtres ont fait des révoltes pour échapper à la gabelle!»<sup>67</sup>. Curiosa sorte quella di un reazionario che finiva per evocare la rivoluzione (seppur *nobiliare*).

Può apparire ottimistico quanto scrive, di recente, un autorevole gesuita italiano: che «secondo i moralisti l'evasione fiscale è un furto fatto ai poveri». Come si è visto, nei manuali per confessori della prima età moderna la posizione dei teologi e dei canonisti non appare così unanime. E dà in qualche modo la misura del tempo passato dall'epoca del trionfo della casistica leggere adesso che vi è «un obbligo morale del cittadino di pagare le tasse nella misura richiesta dalle leggi e perciò di fare una dichiarazione dei redditi onesta». Ma, precisa il gesuita, se esiste un dovere dei cittadini pagare i tributi, «esiste anche un dovere sociale di rendere il sistema fiscale sempre più equo e [...] più trasparente»<sup>68</sup>. Una questione politica che, come si è visto, ha alle spalle una storia millenaria.

<sup>63</sup> Ivi, p. 15.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>65</sup> Ivi, p. 21.

<sup>66</sup> Ivi, p. 11.

<sup>67</sup> Ivi, p. 36.

<sup>68</sup> G. Salvini, *Sistema fiscale ed etica*, in «La Civiltà cattolica», CLVII, 2006, fasc. 3738, pp. 561-571, p. 571.